

# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2020

# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

sahibi ve yazı işleri m¼d¼r¼ /

owner and responsible manager

Yediveren Kitap – Erc¼ment Okumuşlar

edit¼rler / editors-in-chief

Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar (N. Erbakan ¼ / T¼rkiye)

Doç. Dr. Osman Zahid ¼iççi (Selçuk ¼ / T¼rkiye)

Dr. İrfan Erdoğan (N. Erbakan ¼ / T¼rkiye)

alan edit¼rleri / field editors

Prof. Dr. Abdelaziz Berghout (IIU Malaysia / Malezya)

Prof. Dr. David J. Goa (University of Alberta / Kanada)

Prof. Dr. Enes Karic (University of Sarajevo / Bosna Hersek)

Prof. Dr. Yahya Michot (Hartford Seminary / ABD)

Prof. Dr. Zbigniew Kaźmierczak (Uni of Bialystok / Polonya)

Prof. Dr. B¼lent Uçar (Osnabr¼ck ¼niversit¼t / Almanya)

Prof. Dr. Mustafa Abu Sway (Al-Quds University / Filistin)

Doç. Dr. Necmeddin G¼ney (N. Erbakan ¼ / T¼rkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Ali Dadan (N. Erbakan ¼ / T¼rkiye)

Dr. Öğr. Üyesi H¼seyin G¼kalp (Selçuk ¼ / T¼rkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Sarmış (Aksaray ¼ / T¼rkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Taha Çelik (N. Erbakan ¼ / T¼rkiye)

Dr. Ahmet Mekin Kandemir (N. Erbakan ¼ / T¼rkiye)

Dr. Cemal Kalkan (Selçuk ¼ / T¼rkiye)

Dr. Mustafa Y¼ceer (Selçuk ¼ / T¼rkiye)

Dr. Esat Sabırlı (Selçuk ¼ / T¼rkiye)

Dr. Fatma şeyma Boydak (N. Erbakan ¼ / T¼rkiye)

Aç. Gör. Abdullah Esat Bağcı (N. Erbakan ¼ / T¼rkiye)

Aç. Gör. Burhan Başarslan (Selçuk ¼/T¼rkiye)

Aç. Gör. Feyza Demir ¼içek (N. Erbakan ¼ / T¼rkiye)

Aç. Gör. Furkan Çakır (Selçuk ¼ / T¼rkiye)

Aç. Gör. Mahmut Toptaş (Aksaray ¼ / T¼rkiye)

Aç. Gör. M¼slime Örekli (N. Erbakan ¼ / T¼rkiye)

Aç. Gör. Nuriman Ulu (Marmara ¼/T¼rkiye)

Aç. Gör. Ruveyda Çınar (Selçuk ¼/T¼rkiye)

Aç. Gör. Sami Bayrakcı (Selçuk ¼ / T¼rkiye)

Aç. Gör. S¼meyece Sayđın (N. Erbakan ¼ / T¼rkiye)

Aç. Gör. şeyma ¼içek (N. Erbakan ¼ / T¼rkiye)

Aç. Gör. Yusuf B¼y¼kyılmaz (Selçuk ¼ / T¼rkiye)

web edit¼r¼ / web editor

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Turanalp

dizinleme edit¼r¼ / indexing editor

Aç. Gör. Ayşe G¼kmen (N. Erbakan ¼)

yayın kurulu / editorial board

Prof. Dr. Adem şahin (N. Erbakan ¼)

Prof. Dr. Ahmet ¼aycı (N. Erbakan ¼)

Prof. Dr. Ahmet Yaman (N. Erbakan ¼)

Prof. Dr. Cem Zorlu (N. Erbakan ¼)

Prof. Dr. Dilaver G¼rer (N. Erbakan ¼)

Prof. Dr. F. Ahmet Polat (Muş Alparslan ¼)

Prof. Dr. Fikret Karapınar (N. Erbakan ¼)

Prof. Dr. Hidayet Işık (Emekli / Ç. Onsekiz Mart ¼)

Prof. Dr. Kamil G¼neř (N. Erbakan ¼)

Prof. Dr. Mehmet Akg¼l (K. Mehmetbey ¼)

Prof. Dr. Muhammet Tasa (N. Erbakan ¼)

Prof. Dr. Seyit Bahcıvan (Emekli / N. Erbakan ¼)

Doç. Dr. Ayşe Zişan Furat (İstanbul ¼)

Doç. Dr. İbrahim Turan (Ondokuz Mayıs ¼)

Doç. Dr. Hacı Yusuf Acuner (Recep Tayyip Erdoğan ¼)

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Murat Özel (İbn Haldun ¼)

yazışma adresi / contact address

Dr. İrfan Erdoğan

Necmettin Erbakan ¼niversitesi A. Keleşoğlu İlahiyat Fak¼ltesi, Meram Yeni Yol Cd. 42090 Meram / Konya / T¼rkiye - Tel: +90 332 323 82 50 – 8189 (dahili)

kurumsal web adresi / official web address

www.marife.org | www.dergipark.gov.tr/marife

e-mail

editor@marife.org | editormarife@gmail.com

e-ISSN

2630-5550 (Eski ISSN / Former ISSN: 1303-0671)

• Bu dergi *Marife Bilimsel Birikim* adıyla 2001 yılında kurulmuş ve 2001-2011 yılları arasında (Cilt: 1 Sayı: 1 Bahar 2001 - Cilt: 11 Sayı: 3 Kış 2011) bu isimle yayınlanmıştır. 2012 yılından itibaren (Cilt: 12 Sayı: 1 Bahar 2012) ise *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* adıyla yayınlanmaktadır.

• Founded in 2001 as *Marife Bilimsel Birikim*. Published with former title between the years 2001-2011 (Volume: 1 Issue: 1 Spring 2001 - Volume: 11 Issue: 3 Winter 2011) and published since 2012 (Volume: 12 Issue: 1 Spring 2012) with the name of *Marife Turkish Journal of Religious Studies*.

• *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.

iç d¼zen ve kapak / interior design and cover

Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar

kapak deseni / cover pattern

Selçuklu kapak içi

y¼netim yeri / head office

Sebat Ofset Matbaacılık Matbaacılar sitesi. 6. Blok no: 2 Karatay / Konya / T¼rkiye - Tel: +90 332 342 01 53

yayın tarihi / publication date

30 Aralık 2020 • December 30, 2020

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2020

dizinlenme / indexing

ULAKBİM TR Dizin (Başlangıç / Starting: 2011)

ULAKBİM  
TR DİZİN

DOAJ (Başlangıç / Starting: 2019)

DOAJ  
DIRECTORY OF  
OPEN ACCESS  
JOURNALS

Index Copernicus (Başlangıç / Starting: 2018)

INDEX  
COPERNICUS

INTERNATIONAL

### *danışma kurulu / advisory board*

Prof. Dr. Abdullah Kahraman (Marmara Ü)  
Prof. Dr. Abdülkadir Dündar (Ankara Ü)  
Prof. Dr. Adnan Demircan (İstanbul Ü)  
Prof. Dr. Ahmet Ögke (Akdeniz Ü)  
Prof. Dr. Ahmet 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 (DİB)  
Prof. Dr. Bilal Saklan (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Bünyamin Erul (Ankara Ü)  
Prof. Dr. Bünyamin Solmaz (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Çağfer Karadağ (Uludağ Ü)  
Prof. Dr. Galip Türcan (S. Demirel Ü)  
Prof. Dr. Hacı Yunus Apaydın (Erciyes Ü)  
Prof. Dr. Himmet Konur (Dokuz Eylül Ü)  
Prof. Dr. Hüsametdin Erdem (KTO Karatay Ü)  
Prof. Dr. İbrahim Coşkun (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu (İ. Medeniyet Ü)  
Prof. Dr. İsmail Hakkı Sezer (King Saud University)  
Prof. Dr. İsmail Taş (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. İsmail Taşpınar (Marmara Ü)  
Prof. Dr. İzzet Er (İstanbul Sabahattin Zaim Ü)  
Prof. Dr. Kadir Özköse (Cumhuriyet Ü)  
Prof. Dr. M. Ali Büyükkara (İstanbul Şehir Ü)  
Prof. Dr. Mehmet Bayyigit (Balıkesir Ü)  
Prof. Dr. Mehmet Eren (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Mehmet Mesut Ergin (Dicle Ü)  
Prof. Dr. Mehmet Saffet Sarıkaya (S. Demirel Ü)  
Prof. Dr. Mehmet Zeki Aydın (Selçuk Ü)  
Prof. Dr. Mehmet Zeki Işcan (Atatürk Ü)  
Prof. Dr. Mevlüt Uyanık (Hitit Ü)  
Prof. Dr. Musa Yıldız (Gazi Ü)  
Prof. Dr. Mustafa Aşkar (Ankara 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 Öngören (Üsküdar Ü)  
Prof. Dr. Sadık Kılıç (Ordu Ü)  
Prof. Dr. Saffet Köse (İzmir Katip Çelebi Ü)  
Prof. Dr. Salahattin Polat (Erciyes Ü)  
Prof. Dr. Süleyman Toprak (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Şinasi Gündüz (İstanbul Ü)  
Prof. Dr. Tacittin Uzun (KTO Karatay Ü)  
Prof. Dr. Tuncay İmamoglu (Atatürk Ü)  
Prof. Dr. Yahya Michot (Hartford Seminary)  
Prof. Dr. Yılmaz Can (Ondokuz Mayıs Ü)  
Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin (Kocaeli Ü)  
Prof. Dr. Zbigniew Kaźmierczak (Uni of Białystok)  
Prof. Dr. Zekeriya Güler (İstanbul 29 Mayıs Ü)  
Doç. Dr. Burhan Köroğlu (İbn Haldun Ü)  
Doç. Dr. Saim Kayadibi (IIU Malaysia)  
Doç. Dr. Sezai Küçük (Sakarya Ü)

### *cilt hakemleri / reviewers of the volume*

Prof. Dr. Abdülgaffar Aslan (Manisa Celâl Bayar Ü)  
Prof. Dr. Ahmet Çaycı (Necmettin Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Ahmet Ögke (Akdeniz Ü)  
Prof. Dr. Ali Akpınar (Necmettin Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Ejder Okumuş (Ankara Sosyal Bilimler Ü)  
Prof. Dr. Fatih Özkafa (Marmara Ü)  
Prof. Dr. Hacı Özden (Atatürk Ü)  
Prof. Dr. Halil Aydınalp (Marmara Ü)  
Prof. Dr. Halil İbrahim Kaçar (Marmara Ü)  
Prof. Dr. Halit Çalış (Necmettin Erbakan Ü)

Prof. Dr. Hulusi Arslan (İnönü Ü)  
Prof. Dr. Hüseyin Aydın (Selçuk Ü)  
Prof. Dr. İsmail Çalışkan (Ankara Ü)  
Prof. Dr. İsmail Çetin (Bursa Uludağ Ü)  
Prof. Dr. İsmail Hakkı Atçeken (Necmettin Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Kadir Özköse (Sivas Cumhuriyet Ü)  
Prof. Dr. Kamil Güneş (Necmettin Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Mahmut Hakkı Akın (Necmettin Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Metin Yiğit (Dicle Ü)  
Prof. Dr. Mithat Eser (Selçuk Ü)  
Prof. Dr. Muhammet Tasa (Necmettin Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Musa Kocar (Süleyman Demirel Ü)  
Prof. Dr. Ramazan Altıntaş (Necmettin Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Recep Tuzcu (Selçuk Ü)  
Prof. Dr. Safa Yeprem (Marmara Ü)  
Prof. Dr. Sevgi Tütün (İzmir Katip Çelebi Ü)  
Prof. Dr. Süleyman Toprak (Necmettin Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Vahit Göktaş (Ankara Ü)  
Doç. Dr. Ayşe Zişan Furat (İstanbul Ü)  
Doç. Dr. Celal Turgut Koç (Gazi Ü)  
Doç. Dr. Emrullah Dumlu (Atatürk Ü)  
Doç. Dr. Fadil Aygün (Siirt Ü)  
Doç. Dr. Ferhat Tekin (Necmettin Erbakan Ü)  
Doç. Dr. Hacı Yusuf Acuner (Recep Tayyip Erdoğan Ü)  
Doç. Dr. Hicabi Güngen (Bursa Uludağ Ü)  
Doç. Dr. Hikmet Koçyigit (Ankara Hacı Bayram Veli Ü)  
Doç. Dr. İbrahim Turan (Ondokuz Mayıs Ü)  
Doç. Dr. Kılıç Aslan Mavil (Bolu Abant İzzet Baysal Ü)  
Doç. Dr. Mehmet Kaya (Selçuk Ü)  
Doç. Dr. Mehmet Keskin (Van Yüzüncü Yıl Ü)  
Doç. Dr. Mehmet Özay (İbn Haldun Ü)  
Doç. Dr. Mehmet Tıraşçı (Ankara Yıldırım Beyazıt Ü)  
Doç. Dr. Mücahit Küçüksarı (Necmettin Erbakan Ü)  
Doç. Dr. Muhammed Ersöz (Selçuk Ü)  
Doç. Dr. Muhammet Vehbi Dereli (Necmettin Erbakan Ü)  
Doç. Dr. Muhammet Yılmaz (Recep Tayyip Erdoğan Ü)  
Doç. Dr. Murat Ak (Necmettin Erbakan Ü)  
Doç. Dr. Murat Kayacan (İzmir Katip Çelebi Ü)  
Doç. Dr. Mustafa Şentürk (Trakya Ü)  
Doç. Dr. Nail Okuyucu (Marmara Ü)  
Doç. Dr. Nur Ahmet Kurban (Çanakkale Onsekiz Mart Ü)  
Doç. Dr. Osman Mutluel (Pamukkale Ü)  
Doç. Dr. Recep Çetintaş (Zonguldak Bülent Ecevit Ü)  
Doç. Dr. Rıza Bakış (Sivas Cumhuriyet Ü)  
Doç. Dr. Said Nuri Akgündüz (Bolu Abant İzzet Baysal Ü)  
Doç. Dr. Süleyman Gökbulut (Dokuz Eylül Ü)  
Doç. Dr. Tuğrul Yürük (Çukurova Ü)  
Doç. Dr. Veysel Kasar (Harran Ü)  
Doç. Dr. Yunus Cengiz (Mardin Artuklu Ü)  
Doç. Dr. Yunus Emre Gördük (Balıkesir Ü)  
Doç. Dr. Yusuf Acar (Selçuk Ü)  
Doç. Dr. Zübeyir Ovacık (Aksaray Ü)  
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Çakmak (Manisa Celâl Bayar Ü)  
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Çelik (Dicle Ü)  
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Küçük (İnönü Ü)  
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Özdemir (Tokat Gaziosmanpaşa Ü)  
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Selman Baktı (Sakarya Ü)  
Dr. Öğr. Üyesi Ali Baltacı (Mersin Ü)  
Dr. Öğr. Üyesi Ali Bayer (Karamanoğlu Mehmetbey Ü)  
Dr. Öğr. Üyesi Arif Korkmaz (Necmettin Erbakan Ü)  
Dr. Öğr. Üyesi Ayhan Ercüment (Muş Alparslan Ü)  
Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Betül Oruç (Necmettin Erbakan Ü)  
Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Uzun (Ankara Yıldırım Beyazıt Ü)  
Dr. Öğr. Üyesi Aysegül Gün (Amasya Ü)  
Dr. Öğr. Üyesi Cahit Karaalp (Muş Alparslan Ü)  
Dr. Öğr. Üyesi Duran Ali Yıldırım (K. Mehmetbey Ü)  
Dr. Öğr. Üyesi Fatih Tok (Eskişehir Osmangazi Ü)

Dr. Öğr. Üyesi Hikmet Yağlı Mavil (B. Abant İzzet Baysal Ü)  
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Gökalp (Selçuk Ü)  
Dr. Öğr. Üyesi İsmail Yılmaz (Gaziantep Ü)  
Dr. Öğr. Üyesi M. Fatih Turanalp (Necmettin Erbakan Ü)  
Dr. Öğr. Üyesi Mansur Koçinkağ (Ç. Onsekiz Mart Ü)  
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Evren (Aksaray Ü)  
Dr. Öğr. Üyesi Mesut Düzce (Van Yüzüncü Yıl Ü)  
Dr. Öğr. Üyesi Muammer Arangül (Şirnak Ü)  
Dr. Öğr. Üyesi Murat Akkuş (G. İslam Bilim ve Teknoloji Ü)  
Dr. Öğr. Üyesi Murat Tala (Necmettin Erbakan Ü)  
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Fatih Ay (Akdeniz Ü)  
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Özdemir (K. Mehmetbey Ü)  
Dr. Öğr. Üyesi Mutlu Gül (Bursa Uludağ Ü)  
Dr. Öğr. Üyesi Nurullah Denizer (Uşak Ü)  
Dr. Öğr. Üyesi Orhan İyibilgin (Ordu Ü)  
Dr. Öğr. Üyesi Özden Kanter (Hitit Ü)  
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan Akkır (Tekirdağ Namık Kemal Ü)

Dr. Öğr. Üyesi Recep Koyuncu (Necmettin Erbakan Ü)  
Dr. Öğr. Üyesi Recep Özdemir (Adıyaman Ü)  
Dr. Öğr. Üyesi Şuayip Karataş (Aksaray Ü)  
Dr. Öğr. Üyesi Süleyman Narol (Selçuk Ü)  
Dr. Öğr. Üyesi Sümeyra Bilecik (Selçuk Ü)  
Dr. Öğr. Üyesi Tuba Erkoc Baydar (İbn Haldun Ü)  
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Ağkuş (Kilis 7 Aralık Ü)  
Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Ceran (Sivas Cumhuriyet Ü)  
Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Nermin Aksakal (E. Binali Yıldırım Ü)  
Dr. Fatih Mehmet Aydın (Diyanet İşleri Başkanlığı)  
Arş. Gör. Abdullah Sacid Öksüz (K. Mehmetbey Ü)  
Arş. Gör. Cemal Kalkan (Selçuk Ü)  
Arş. Gör. Esat Sabırlı (Selçuk Ü)  
Arş. Gör. Yusuf Erdem Gezgin (K. Mehmetbey Ü)



## İçindekiler / contents

editörden / editorial, 349

### araştırma makaleleri / research articles

Religion as one of the Leading Actors of Medieval Europe (A Critique of Rodney Stark)  
*Orta-Çağ Avrupasının Başat Aktörlerinden Biri Olarak Din (Rodney Stark Eleştirisi)*  
Volkan Ertit, 351-368

Ruh İnancı Üzerine Teolojik Bir Değerlendirme  
*A Theological Assessment on the Soul Belief*  
Harun Çağlayan, 369-388

Dindarlığın Bir Tezahürü Olarak Şüpheli Şeyleri Terk ve Azimetle Amel Etme  
*As a Manifestation of Piety Avoiding Doubtful Things and Practicing 'Azimah*  
Mustafa Harun Kıyılık, 389-414

Horasan'dan Anadolu'ya:  
Molla Musannifek ve Tasavvufu Müdevven Bir İlim Olarak İnşası  
*From Khorasan to Anatolia: Mullâ Musannifak and His Building Tasawwuf as an Independent Science*  
Ali Çoban, 415-438

Kur'an'da 'İns' ve 'Cin' Kelimelerinin Birbirlerine Atfındaki Takdim ve Tehirin Sebepleri Üzerine Bir İnceleme  
*A Study on Reasons of the Anastrophe in Connecting the Words 'Ins' and 'Jinn' in the Qur'an*  
Muhammed Ersöz, 439-461

Yahya Kemal'de Dinî Sosyalleşme Evren ve Unsurları Üzerine Bir İnceleme  
*A Study on the Universe and Elements of Religious Socialization in Yahya Kemal*  
Mustafa Özdemir, 463-484

*Kalbe Dair Bir Risâle:*  
*İsmâil Hakkı Bursevî'nin Eyyühe'l-Bülbül'ü*  
*A Treatise On the Heart: Ismâ'il Hakkî Brusawî's Ayyuh al-Bulbul*  
Betül İzmirli, 485-510

Fıkıh Usulünde Beyan Teorisinin Delâlet Yolları Üzerinde Tatbiki "Has Lafız Özelinde"  
*The Application of the Theory of Beyan on Dalalat (signifying) Types in Usul- al Fiqh the example of "Has Lafz"*  
Mehmet Cengiz, 511-546

Sudanlı Yazar Et-Tayyib Sâlih'in Hafnetu Temr Adlı Kısa Öyküsünün Teknik ve Tematik İncelemesi

*Technical and Thematic Review of The Short Story of Sudanese Writer al-Tayeb Salih, Hafnetu Temr*

Selçuk Pekparlatır, 547-568

Tillo Medreselerinde Fıkıh Eğitimi-Memdühiyye Medresesi Örneği

*Fiqh Education in the Madrasas of Tillo – The Example of Mamdühiyyah Madrasah*

İbrahim Sizgen, Nasi Aslan, 569-592

Maskeyle Varolmak ve Bir Biyopolitika Pratiği Olarak Tıbbın Maskesi

*Existing With a Mask and The Mask of Medicine as a Practice of Biopolitical*

İrfan Kaya, 593-613

Nitelikli Hâfızlık Eğitiminde Ezberin Mana ile Bütünleştirilmesinin Önemi

*The Importance of Integrating Memorization with Meaning in Advanced Hafız Training*

Mustafa Tunçer, 615-635

Abbâsîler'de Muktedir Halifeler Dönemindeki Halifelerin Kişilikleri

*The Personalities of the First Period Abbasid Caliphs*

Kübra Yavuz, Ali Dadan, 637-658

Debûsî'nin İmam Şâfiî'nin Sahâbe Kavlini Terk Edip Kıyasla Amel Ettiğini İddia Ettiği Meseleler

*The Issues in Which Dabûsî Claims That Imam Shafi Preferred Qiyas Over Qawl Al- Sahâba*

Cemil Liv, 659-695

Duyum ve Algı Bağlamında Büyü ve Gerçek

*Magic and Truth in the Context of Sensation and Perception*

Cafer Genç, 697-724

Kelâmda Sünnet'in Kaynaklık Değeri

-Cüveynî ve Gazzâlî'nin Haber Anlayışları Bağlamında-

*The Source Value of Sunnah in The Kalâm -In The Context of Juwaynî and Ghazzâlî's Understandings of Report-*

Ahmet Gençdoğan, 725-742

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Memnuniyet Düzeyleri ile Gelecek Beklentileri Arasındaki İlişki

*The Relationship Between Satisfaction Levels and Future Expectations Among the Theology Students*

Mustafa Fatih Ay, 743-758

Alfabenin İcadı ve Harflerin Kökeni

*The Invention of the Alphabet and the Origins of the Letters*

Ferruh Kahraman, 759-781

Kur'ân'ın Bütünlüğü Bağlamında İnsanın Yeryüzündeki Halifeliği Meselesi

*The Matter of Caliphate of Man on the Earth in the Context of the Integrity of the Quran*

İsmail Kurt, 783-821

Fukahâ Metodunda İstihsân Kavramının Gelişiminde Cessâs'ın Rolü

*Cessas' Role in The Development of Juristic Preference Concept in Fukahâ Method*

Mehmet Aziz Yaşar, 823-848

İttihat ve Terakki Kıskaçında Bir Şeyhulislâm:

Musa Kazım Efendi (Siyasi Hayatı ve Etkili Olduğu Yasal Düzenlemeler)

*A Sheikulislam in the Jig of Committe of Union and Progress (İttihat ve Terakki): Musa Kazım Efendi (His Political Life and The Legal Regulations He Affected)*

İsa Atcı, 849-872

Sıfat Ayetleri ve Meallere Aktarımlarına Bakış

*An Overview of the Attribute Verses and Their Transfers Into Qur'an Translations*

Yusuf Yurt, 873-911

### **araştırma notları / research notes**

Derbentli Bir Âlim ve Eseri: Hasan Tahsin Emiroğlu ve Esbâb-ı Nüzûl'ü

*A Derbent Scholar and His Work: Hasan Tahsin Emiroğlu and Esbâb-ı Nüzûl*

Ahmet Kavaklıyazı, 913-932

### **çeviri makaleler / translated articles**

Kabul ile Red Arasında Nüzul'ün Tekrarı Meselesi- II

*The Problem of Revelation's Repetition Between The Recognition And The Denial – II*

'Abdürrezzâk Hüseyn Aħmed / çev. Enes Temel, 933-960

### **kitap kritikleri / book reviews**

Gene W. Heck, Charlemagne, Muhammad, and the Arab Roots of Capitalism

Öznur Özdemir, 961-965

Yayın ve Yazım İlkeleri / Publishing and Writing Principles, 967



## editörden / editorial

Her işin başı Bismillah...

Kıymetli okuyucular!

Dergimizin yayın hayatına başlamasının 20. yılında, 2020 yılının ikinci sayısı ile sizlerin karşısındayız.

*Marife'*nin bu sayısında;

Volkan ERTİT'in "Religion as one of the Leading Actors of Medieval Europe (A Critique of Rodney Stark)" başlıklı, Harun ÇAĞLAYAN'ın "Ruh İnancı Üzerine Teolojik Bir Değerlendirme" başlıklı, Mustafa Harun KIYLIK'ın "Dindarlığın Bir Tezahürü Olarak Şüpheli Şeyleri Terk ve Azimetle Amel Etme" başlıklı, Ali ÇOBAN'ın "Horasan'dan Anadolu'ya: Molla Musannifek ve Tasavvufu Müdevven Bir İlim başlıklı İnşası" Olarak Muhammed ERSÖZ'ün "Kur'an'da 'İns' ve 'Cin' Kelimelerinin Birbirlerine Atfında Öncelik-Sonralık Üzerine Bir İnceleme" başlıklı, Mustafa ÖZDEMİR'in "Yahya Kemal'de Dinî Sosyalleşme Evren ve Unsurları Üzerine Bir İnceleme" başlıklı, Betül İZMİRLİ'nin "Kalbe Dair Bir Risâle: İsmâil Hakkı Bursevî'nin Eyyühe'l-Bülbül'ü" başlıklı, Mehmet CENGİZ'in "Fıkıh Usûlü'nde Beyân Teorisinin Delâlet Yolları Üzerinde Tatbîk'i "Hass Lafız Özelinde" başlıklı, Selçuk PEKPARLATIR'ın "Sudanlı Yazar Et-Tayyib Sâlih'in Hafnetu Temr Adlı Kısa Öyküsünün Teknik ve Tematik İncelemesi" başlıklı, İbrahim SİZGEN- Nası ASLAN'ın "Tillo Medreselerinde Fıkıh Eğitimi-Memduhiyye Medresesi Örneği-" başlıklı, İrfan KAYA'nın "Maskeyle Varolmak ve Bir Biyopolitika Pratiği Olarak Tıbbın Maskesi" başlıklı Mustafa TUNÇER'in "Nitelikli Hafızlık Eğitiminde Ezberin Mana ile Bütünleştirilmesinin Önemi" başlıklı, Ali DADAN- Kübra YAVUZ DEĞİRMEN'in "Abbâsîler'de Muktedir Halifeler Dönemindeki Halifelerin Kişilikleri" başlıklı, Cemil LİV'in "Ebû Zeyd ed-Debûs'nin Sahâbe Kavliyle Amel Konusunda İmam Şâfi'ye Yöneltilmiş Eleştiriler" başlıklı, Cafer GENÇ'in "Duyum ve Algı Bağlamında Büyü ve Gerçek" başlıklı, Ahmet GENÇDOĞAN'ın "Kelamda Sünnet'in Kaynaklık Değeri -Cüveynî ve Gazzâlî'nin Haber Anlayışları Bağlamında-" başlıklı, Mustafa Fatih AY'ın "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Memnuniyet Düzeyleri ile Gelecek Beklentileri Arasındaki İlişki" başlıklı, Ferruh KAHRAMAN'ın "Alfabenin İcadı ve Harflerin Kökeni" başlıklı, İsmail KURT'un "Kur'an'ın Bütünlüğü Bağlamında İnsanın Yeryüzündeki Halifeliği Meselesi" başlıklı, Mehmet Aziz YAŞAR'ın "Fukahâ Metodunda İstihsân Kavramının Gelişiminde Cessâs'ın Rolü" başlıklı, İsa ATCI'nın "İttihat ve Terakki Kiskacında Bir Şeyhulislâm: Musa Kazım Efendi (Siyasi Hayatı ve Etkili Olduğu Yasal Düzenlemeler)" başlıklı, Yusuf YURT'un "Sıfat Ayetleri ve Meallere Aktarımlarına Bakış" başlıklı makaleleri ile Ahmet KAVAKLIYAZI'nın "Derbentli Bir Âlim ve Eseri: Hasan Tahsin Emiroğlu ve Esbâb-I Nüzûl'ü" başlıklı araştırma notu, Enes TEMEL'in çevirdiği "Kabul İle Red Arasında Nüzul'ün Tekrarı Meselesi- II" başlıklı çeviri ve Öznur ÖZDEMİR'in kaleme aldığı Gene W. Heck'e ait "Charlemagne, Muhammad, and the Arab Roots of Capitalism" başlıklı kitabın tanıtımı yer almaktadır.

2020 Aralık sayımızdan itibaren editörler kurulumuzu genişlettik ve küresel ölçekte de çeşitlendirdik. Yeni ekibimizle uluslararası daha fazla araştırmacının yayın göndereceği ve indekslere başvuru sürecimiz devam etmektedir. En kısa sürede daha fazla sayıda uluslararası indeks tarafından taranan bir dergi haline gelmek için çalışıyoruz. 2021 yılı Haziran sayısından itibaren makale gönderimi esnasında 600-700 kelimelik İngilizce ve Türkçe geniş özet talep edeceğiz.

Değerli çalışmalarını yayınlamak üzere dergimize gönderen yazarlarımıza, makalelerin değerlendirilmesinde büyük katkı sunan hakemlerimize ve tüm süreçlerin sağlıklı bir şekilde yürütülmesinde büyük bir gayret sarfeden editörler kurulu üyelerimize şükranlarımı arz ederim. Gelecek sayıda görüşmek dileğiyle...

*İrfan Erdoğan*

# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2020

Research Article  
ARAŞTIRMA MAKALESİ

## Religion as one of the Leading Actors of Medieval Europe (A Critique of Rodney Stark)

Volkan Ertit

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi

Sosyoloji Bölümü Kurumlar Anabilim Dalı

volkanertit@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-6114-2606>

Geliş Tarihi / Received: 02.07.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 07.10.2020

### Öz

Hem entelektüel tartışmalarda hem de gündelik konuşmalar içerisinde söz konusu Ortaçağ ise, genellikle o dönemin inanç açısından "Altın Çağ" olduğu ifade edilir. Bununla birlikte, bireylerin sahip oldukları ideoloji ya da siyasi fikirlerden dolayı normatif ifadeler de Orta Çağ dönemini adlandırmak için kullanılabilir. Özellikle Rönesans bilginleri kendilerinden önceki dönemi tanımlamak için "Karanlık Çağlar" ifadelerini kullanmışlardı. Ancak 20. yüzyılın sonlarına doğru bu ifade sorgulanmaya başlanmıştır. Rodney Stark başta olmak üzere kimi araştırmacılar Orta Çağ olarak adlandırılan dönemde aslında dinin iddia edildiği kadar güçlü olmadığını vurgulamışlardır. Bu makale ise, Stark'ın ve diğer araştırmacıların Orta Çağ anlatılarının karikatürize edilmiş bir tarih anlatısı olduğunu ve Orta Çağ ile ilgili ifade ettiklerinin o dönemi yansıtmaktan uzak olduğunu iddia etmektedir. Çalışma nitel araştırma yaklaşımını benimsenmiş olup, birincil ve ikincil kaynaklara ulaşarak yapılan literatür taraması ile elde edilen veriler betimsel analize tabii tutulmuştur. Makale dinin etkisiz olduğunu değil, aksine, dinin ve dinî kurumların hem sıradan bireyin gündelik yaşamını şekillendirdiğini, hem imparatorlukların aldıkları önemli siyasi kararlara müdahil olduklarını, hem de dönemin entelektüel dünyasının konularını domine ettikleri iddiasını savunmaktadır. Bu sebeple makale kilisenin ve dinin gündelik yaşam, politika ve entelektüel kültür üzerindeki etkilerini bu sıra ile okuyucuya sunmakta ve Stark'ın iddialarının Orta Çağ'ı yansıtmadığını vurgulamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Orta Çağ, Kilise, Din, Rodney Stark.

### Abstract

The Middle Age is described as the Golden Age of Faith in both intellectual discussions and casual conversations. In addition, normative terms due to people's ideologies or political convictions are also used to define Europe in the Middle Ages. Renaissance scholars in particular used the term "Dark Ages" to describe the period before them. However, this notion began to be questioned towards the end of the 20th century. Some researchers, especially Rodney Stark, argued that in the Middle Ages, religion was not as dominant as suggested. However, this article claims that their Medieval narrative is a caricatured historical narrative and that their claims regarding the Middle Ages are far away from reflecting that period. For the study, a qualitative research approach was adopted and the data obtained through literature review with primary and secondary sources were subjected to a descriptive analysis. The article argues that, contrary to the claims of Stark and other scholars, The

*Church and religion shaped the daily life of the lay people, influenced important political decisions made by empires, and dominated the thoughts of medieval intelligentsia. For this reason, the article presents the effects of the church and religion on daily life, politics and intellectual culture in this order and emphasizes that Stark's claims do not reflect the Middle Ages.*

**Keywords:** *Sociology of Religion, Medieval Age, The Church, Religion, Rodney Stark.*

### **Orta-Çağ Avrupasının Başat Aktörlerinden Biri Olarak Din (Rodney Stark Eleştirisi)**

Hem entelektüel tartışmalarda hem de günlük konuşmalarda Orta Çağ'dan inancın altın çağı olarak bahsedilir. Özellikle Rönesans bilim adamları, kendilerinden önceki dönemlere "bağnazlık" ve "irrasyonelite"nin hakim olduğunu belirterek o dönemleri "karanlık" kelimesi ile nitelendirmişlerdir. Ancak 20. yüzyılın sonlarına doğru Orta Çağ'ın bu "karanlık" ve "dine bulanmış" hali sorgulanmaya başlanmış ve birçok tarihçi, iddia edildiğinin aksine, Orta Çağ'da dinin -sanıldığı kadar- güçlü olmadığını savunmuştur. Bu tarihçilerin eserlerinden faydalanan din sosyoloğu Rodney Stark da Orta Çağ'ın din konusunda "altın çağ" olmadığını ve dinin gündelik yaşama dokun(a)mayacak kadar toplumsal hayattan uzak olduğunu savunmuştur. Bu makale ise Stark'ın Orta Çağ anlatısının karikatürize edilmiş bir tarihsel anlatı olduğunu ve Orta Çağ ile ilgili iddialarının o dönemi yansıtmaktan uzak olduğunu iddia etmektedir. Makale, Stark'ın iddialarının aksine, dinin Orta Çağ'da oldukça etkili olduğunu ve yine dinî kurumların Avrupa yaşamının pek çok alanına nüfuz ettiğini ileri sürmektedir. Bu iddiasını temellendirmek için de, üç temel alan üzerinde dinin etkisini okuyucuya sunmaktadır: Siyaset, günlük toplumsal yaşam ve entelektüel kültür. Çalışma için gerekli veriler birincil ve ikincil kaynaklardan toplanarak betimsel analize tabi tutulmuştur. Siyaset: Katolik Kilisesi, kendisini diğer dünya imparatorlukları gibi belirli bir coğrafya ile sınırlamamıştı. Diğer krallıkların yapay coğrafi sınırları varken, Kilise, doğüstü amaçları nedeniyle, Avrupa'daki tüm krallıkların iç/dış işlerine müdahale etme hakkına sahip olduğunu varsayıyordu. Papalar kendilerini Tanrı'nın temsilcisi olarak kabul ediyor ve kendi otoritelerine karşı herhangi bir itaatsizliği, Tanrı'nın ilahi yasasına itaatsizlik olarak kabul ediyorlardı. Tanrı tarafından atandıkları varsayıldığından diğer tüm prensler veya kralların papalar tarafından atanması gerektiğine inanılıyordu. Sadece sıradan insanlar değil, tüm kralların Tanrı'nın (yani Kilise'nin) ahlaki ve manevi otoritesine tabi olması gerekiyordu. Ek olarak, yüksek rütbeli veya otorite sahibi herhangi bir din adamı, görevden alınmak için yine papaya itaat etmek zorundaydı. Örneğin Papa III. Innocent (1198-1216) on sekiz yıllık saltanatında Avrupa siyasetine yön vermek için beş binden fazla mektup yazmıştı. Amacı, sınırları tüm Avrupa'ya kapsayan güçlü bir krallık oluşturmaktı. Bu amacını gerçekleştirmek için birçok Avrupalı lider onun tarafından aforoz edildi. Toplumsal Yaşam: Bu müdahalelere paralel olarak Kilise kendini sosyal hayattan da uzak tutmadı. Tanrı ve metafizik, bir birey için neyin iyi veya kötü olduğuna karar verirken, dinin koymadığı veya onaylamadığı kurallar ya da yaratmadığı gelenekler/kodlar toplumsal hayatta tutunamıyordu. Toplumsal düzenin gerekçelendirilmesinin yanı sıra, bireyin ömür boyu gerçekleştirdiği önemli rollerini Kilise görev olarak üstlenmişti. Örneğin İngiltere'nin bazı bölgelerinde kadınların doğum yaptıktan sonra bir ay boyunca yerel kiliselerini ziyaret etmeleri bekleniyordu. Kilise, doğum ve evlilik dışında, ölüm saatlerinde de önemli bir rol oynadı. Bireyler öldükten sonra ruhlarının kaderinin Tanrı tarafından kontrol edildiğine inandıklarından, bebekler ölmeden önce vaftiz edilebilirler diye ebelerle vaftiz etmek için basit bir formül öğretildi. Buna ek olarak, on altıncı yüzyıl vasiyetlerinde genellikle dini makamlar için ayrılmış belirli bir miktar para vardı. İnsanlar -ruhları için- Tanrı'nın merhametini isterken din kurumlarına para bırakırdılar. Entelektüel Kültür: Rahiplerin ve din adamlarının eğitilmesi ve bilgi ile donatılması gerektiğinden, manastırlar ve katedraller eğitimin ve entelektüel yaşamın destekleyicileri olarak ortaya çıktı. Eski medeniyetlerden kalan eserler korunarak yeni döneme dini kurumların çabalarıyla aktarıldılar. Bu nedenle, dinin yükselişi ile klasik eserlerin incelenmesi arasında güçlü bir bağlantı var. Rahipler, Latince dilbilgisinde yazmayı, okumayı, hecelemeyi ve ustalık sahibi olmayı öğrenmek zorundaydılar. Manastırlar, eğitim konusundaki üstünlükleri nedeniyle kısa sürede önde gelen öğrenim yerleri haline geldi. Bu nedenle, dönemin filozoflarının dinî bir geçmişe sahip olduğunun vurgulanması gerekir. Ortaçağ düşüncesinin ana karakteri, Kilise'nin temel dinî fikirleri tarafından şekillendirilmişti. Kilise'nin teolojik görüşlerini yaymak veya desteklemek için yararlı veya işlevsel olmaları durumunda entelektüel faaliyetler teşvik edilirdi. Sonuç olarak teoloji, bilginin hakimi olarak kabul edildi ve inanç, evrenin gizemlerini anlamak için temel bir yöntem olarak kendini kabul ettirdi. Teoloji ve felsefe farklı yöntem ve amaçlara sahip olmalarına karşın, diğer felsefî dönemlerden tamamen farklı bir karakter taşıyan Orta Çağ döneminde neredeyse aynı amaç için kullanıldılar. Esas olarak akademik bir çalışma olan felsefenin içeriği, çoğunlukla din konularıyla sınırlandırdı. İlahiyatçı-filozofların temel



amaçlardan biri, akıl ve inanç arasında hiçbir çelişki olmadığını göstermekti. Tanrı'nın her şeye gücü yetmesi, ruhun ölümsüzlüğü, dünyanın yaratılışı ve diğer dini konular gibi Hıristiyan inancının temel ilkeleri, inanç ve aklın etkileşimi ile açıklığa kavuşturulmaya çalışıldı. Düşünürler, Yunan mantığı ve Hıristiyan inancının istisnai bir bileşimini yaratmaya çalışırken, akıl ve Hıristiyan öğretileri arasında bir uyuma ulaşmak hedeflendi. Ancak tabii ki vahye dayalı "gerçek", aklın ötesinde olduğundan, filozoflar için son sözü söyleme hakkı dine aitti ve rasyonalite din için yönetilmesi gereken bir şeydi. Tüm bu bilgiler ışığında ifade edilmektedir ki, din, Stark'ın iddia ettiğinin aksine, sıradan insanların günlük yaşamını şekillendiren, önemli siyasi kararları etkileyen ve Orta Çağ düşünürlerinin zihnine hükmeden bir kurumdur. Orta Çağ'ın inancın altın çağı olup olmadığı muhakkak ki tartışmayı hak eden bir konudur. Ancak Kilise'nin, Orta Çağ Avrupası'nda günlük yaşam üzerinde kontrolü olmayan güçsüz bir kurum olduğunu iddia etmek tarihsel verilerle çelişmektedir.

#### Atf / Cite as

Ertit, Volkan. "Religion as one of the Leading Actors of Medieval Europe (A Critique of Rodney Stark)". *Marife* 20/2 (2020), 351-368. <https://doi.org/10.33420/marife.762902>

## Introduction

The Medieval Age is considered to be the Golden Age of Faith in both intellectual discussions and casual conversations. However, Europe in the Middle Ages can also be defined in normative terms due to people's ideologies or political convictions. Renaissance scholars in particular used the term "Dark Ages" to describe the period before them (Jones et al., 2019, 4; Mommsen, 1942, 226). In other words, they emphasized that images like irrationality, bigotry and religion dominated daily life which cannot be observed in the modern age. However, this notion began to be questioned towards the end of the 20th century. Researchers such as Keith Thomas (1971), Colin Morris (1992), Eamon Duffy (1987; 1992), Rodney Stark (1999, 255-58) argue that in the Middle Ages, religion was not as dominant as suggested.

Everyone "knows" that once upon a time the world was pious - that olden days most people exhibited levels of religious practice and concern today linger only in isolated social subcultures such as the Amish, ultra-orthodox Jews, or Muslim fundamentalists. But, like so many once-upon-a-time tales, conception of a pious past is mere nostalgia. (Stark, 1999, 255)

Stark states that individuals expressed themselves with religion in those times; however, the religion in question is often ambiguous, unclear and confused with magic or animatism. According to him, a significant proportion of the medieval population did not take their own religious beliefs seriously (Stark, 1999, 263).

Based on Richard Fletcher's *Barbarian Conversion*, Stark emphasizes that in 11<sup>th</sup> century England, the aristocracy rarely went to church while ordinary people never congregated in masses, and performed religious service with spiritual teachings other than Christianity. On the other hand, he also states that individuals were ignorant of Christianity and performed Christian worship unwittingly in their rare visits to church. It is also stated that many clergymen were rarely in church in favor of gambling and earthly pleasures.

In addition to the indifference of peasantry and inadequacy of clergymen, he states that in late medieval times, there were no parish churches except in cities

and large towns. Even if there were any churches in rural areas, there were either no pastors or the pastors were mostly absent from those churches. Additionally, he argues that clergymen could not read the Bible as they did not understand Latin. For this reason, he quotes Andrew Greeley to claim that Europe was never a Christian continent: "There could be no de-Christianization of Europe . . . because there never was any Christianization in the first place. Christian Europe never existed" (Greeley, 1995, 63).

This study, on the other hand, claims that Stark's Medieval narrative is a caricatured historical narrative and that his claims regarding the Middle Ages are far removed from reflecting that period. It is argued that religion was not ineffective and on the contrary, religion and religious institutions penetrated many aspects of European life. For this reason, the article will present the effects of church and religion on daily life, politics and intellectual culture to the reader in this order and claim that the aforementioned assertions of Stark do not reflect the Middle Ages. A qualitative research approach was adopted and the data obtained through literature review with primary and secondary sources were subjected to a descriptive analysis.

## 1. First Pillar: The Church As the Successor of the Western Roman Empire

Although the general tendency of historians is not to find a demarcation line but discover continuity between historical periods (i.e. ages), it is not uncommon to mark off the exact date for the beginning or end of a particular epoch. For many historians, the beginning of the Medieval age is observable towards the end of the 5th century, i.e. with the fall of the Western Roman Empire<sup>1</sup>. However, some historians prefer to use the year 800 as a starting point when Pope Leo III (795-816) crowned Charlemagne as the first Holy Roman Emperor. The reason behind this disagreement on the exact date may be discerned in light of the gradual transition from the old Roman system. Why? Because Roman tradition did not fade away all of a sudden but lingered throughout subsequent centuries after the deposition of the last Roman Emperor (Bishop, 1983, 10).

Before the deposition of its last emperor, the feelings of despair caused by insecurity were already widespread among the population (Bishop, 1983, 11). Many internal problems and conflicts, being divided into two separate halves, and then invaded many times by different Germanic tribes, had already made the Rome weaker. The Empire, as Thomas Hodgkin (2003, 1) summarizes, was exposed to a mortal blow from the Visigoths,<sup>2</sup> and then, while the Vandals<sup>3</sup> enjoyed its weaken-

<sup>1</sup> Although there is no consensus among historians regarding the exact date of the fall of ancient Rome, the deposition of the last Western Roman Emperor, Romulus Augustus, on the 4th of September in 476 is generally accepted as the end of the Roman Empire.

<sup>2</sup> "In 376 the Visigoths were driven out of their homes north of the lower Danube by the Huns, and entered the Roman Empire. On 9 August 378 they won the battle of Adrianople, and on 24 August 410 they occupied Rome itself. These two achievements, in spite of their effect on Roman history, did not bring the victors any land on which they could settle permanently and resume the life which the



ing, the last knock came from the Lombards.<sup>4</sup>

The German incursions brought about economic stagnation if not recession in Western Europe. Invasions created tension, uneasiness of mind and discomfort among peoples. In addition, and surprisingly, invasions rendered the Church a mere legitimate and powerful political force amid the lack of stability, confusion, growing uncertainty, crisis, want of confidence and fearfulness. In that gloomy weather, as Bishop says, the Church came on the scene as a new political organization to take the floor where there had been disorderliness or lack of control in many domains of life. Bishop claims that heralding everlasting bliss and supplying an integrated *mana*, Christianity was embraced with enthusiasm. Since it was a wealthy and extremely vital organism in its unity, it was not hard for the Church to take the place of the Roman state with regard to some political functions and social issues. Like a state, the Church, present in provinces through bishops, took up responsibility for the functions of central power to protect and to care for the disadvantaged where there was a lack thereof (Bishop, 1983, 13). Therefore, Christianity, by the medium of the Church, had a vital role in many parts of social life and the Church itself turned into an exceptionally crucial power with regard to politics and social issues in Western Europe.

Particularly after the dissolution of the Roman Empire, the Papacy increased its penetration into politics in a gradual manner. Intervention into politics or behaving like a European power became normal codes of conduct for the Papacy. For example, asking other kingdoms to send troops to Italy, or sending letters to emperors on terrestrial matters using ecclesiastical language might be counted as very common routines of the Papacy. For example, these statements were written by Gregory the Great (590-604) in addressing Empress Leontina of Constantinople:

"For the more you fear the Creator of all things, the more fully are you able to love the Church of him to whom it has been said: ... *To you I will give the keys of the kingdom of Heaven; and whatsoever you will bind on earth shall be bound in Heaven; and whatsoever you will loose on earth shall be loosed in Heaven.*" (Sharkey, 1950, 32)

The excommunication of Emperor Leo III of Constantinople might be given as another example of the power of the Papacy. Due to the religious strategies of the emperor which had not been found convenient, Pope Gregory III (731-741) excommunicated the emperor. The disagreement between Eastern Roman State and the Papacy undermined the control of Byzantine over central Italy. The popes, besides, were asking kings for help in battles. For instance, when the Lombards invaded the Exarchate of Ravenna, Pope Stephen III (752-757) asked King Pepin of

→

attack of the Huns had interrupted so abruptly" (Thompson, 1963, 105).

<sup>3</sup> "The name of Vandal is among a number of ethnonyms (...) that appear in identical or similar form in eastern Germania in the first and second centuries AD, as post Roman kingdoms in the fifth century, and as regional or tribal names in medieval Scandinavia (...)." (Pohl, 2004, 31)

<sup>4</sup> "The Lombards, the last of the migrating Germanic peoples to enter the western part of the old Roman Empire, had migrated southwards from the valley of the lower Elbe." (Paul the Deacon, 2003, IX)

France for help (Hamilton, 2003, 29), and for the wars against the last king of the Lombard kingdom, Pope Adrian I (772-795) asked the king of the Franks for help.

However, all these political interventions by popes throughout the centuries before the year 800 had not had such a consequence as vital as Charlemagne's coronation. Charlemagne, the son of Pepin the Short and known as Charles the Great, came into prominence because of his victories in wars on the lands of Spain, Germany and Italy. After the fall of the Roman Empire, it was the first time that an extremely large part of Western and Central Europe came under the control of the same emperor. Having control of a very substantial part of Europe, "modern France, from the ocean to the Rhine, the greatest part of Italy, Spain, from the Pyrenees to the Ebro, Saxony (...) Bavaria, Swabia and Switzerland" (Reeve, 1844, 220-221), Charlemagne, as Hamilton (2003, 29) writes, was "concerned to give institutional permanence to this conglomeration of territories acquired by inheritance and conquest, for they believed that this would ensure peace among Christians." Christianity had already been used before to prevent a pagan rebellion in Saxony. Charlemagne sent passionate clergymen to reconquered lands to secure their loyalty. Actually Saxony had already been surrendered by his father earlier, but because of pagan rebels, lands had been lost (Reeve, 1844, 219). Therefore, this strategy led to his coronation by Pope Leo III on a Christmas day in 800. By this, Pope Leo accepted Charlemagne's civil authority over Western Europe, accompanied with loud acclamations: "Long life to Charles. . . the great and pacific emperor of the Romans." (Reeve, 1844, 221).

That incident brought about very fundamental outcomes in the long run with respect to the Church's power. The coronation of Charlemagne made the Papacy independent from the East Roman Empire and it became a sovereign political power by taking all the former lands of the Exarchate of Ravenna (Hamilton, 2003, 29). This also gave monarchs Christian responsibilities and highlighted the religious character they should personify. After this coronation, a new way in politics, having been crowned by a pope, became a tradition for Western emperors. The Church, thereafter, asserted that power, and Western emperors had their mandate from God by virtue of being crowned by the pope. God was seen, as Mary Mildred Curley says, the cause of all duties and rights. The Church was supposed to be legally qualified to supply all the essential needs of the people. The responsibilities and natural rights of human beings were determined by God. The Church, with its divine mandate from God, turned into a highly influential temporal power. While the State was seen as a temporal and terrestrial institution, the Church, whose main objective was to guarantee eternal happiness, was accepted as a divine institution and thus higher than the former. Since the salvation of souls was the main aim, and it was deemed higher than all other terrestrial concerns, individuals needed to give up their earthly desires to attain eternal happiness. In addition, The Kingdom of God was embraced as above all the other earthly kingdoms, and because of that, the aim of the Church was considered substantial than that of the State. Curley argues that the Church had the right to claim superiority in cases of conflicts related to individual matters. Particularly if the concern was related to the person's soul, the Church was assigned as the only power by God. Even in ambiguo-

ous situations, because of eternal salvation, the Church had the right to raise her voice over other authorities, but the reverse could not be accepted.

The Catholic Church, as Curley (1927, 63-65) states, did not confine itself to a particular geography like other worldly empires. While other kingdoms had their artificial geographical boundaries, the Church, because of her supernatural purposes, did suppose that it had the right to interfere with the internal/external affairs of all the kingdoms in Europe. For example, Pope Nicholas I (858-867), one of the greatest popes of the medieval era, assumed himself as God's representative on earth. He did not hesitate to highlight his higher position compared to kings, monks and patriarchs with regard to ecclesiastical or terrestrial concerns. Once he wrote, "emperor of men's bodies" in addressing the Holy Roman Emperor, Louis II. He conceived himself as responsible to God for all irreligious acts, practices and moral. Any noncompliance behavior against his kingdom was regarded as disobedience to the divine law of God. Since he was supposed to be appointed by God, all other princes or kings should have to be appointed by him. Not only the ordinary people, but all kings were subject to the moral and spiritual authority of God. In addition, any clergyman of high rank or authority had to obey lest he be deposed. All councils needed his approval to hold a meeting in all the lands of Europe. Churches could not be built without his orders. Even the publication of books needed his permission (McCabe, 1916, 103-104). Pope Innocent III (1198-1216) is a striking example of this kind of papacy. He wrote more than five thousand letters in his eighteen-year reign. These letters were addressed to places in Europe all the way to the Caucasus. He interfered with almost all political issues that happened during his reign. His aim was to constitute an extraordinarily powerful kingdom of which boundaries encompass the whole Europe. For his aim, many European leaders were excommunicated or/and he excluded many leading countries from participation in church services (McCabe, 1916, 175).

## 2. Second Pillar: Social Order and the Power of the Church in Daily Life

Up till now, we have briefly looked at the power of the Church with regard to political issues. In parallel to these interventions, the Church did not keep herself away from social life as well. After the Roman state lost its power, a new society centered on religion and a new world-view occupied by Christianity came into being as the new reality in Europe. Since God and metaphysics became the main players to decide which is good or bad for an individual, this worldview was akin neither to Greco-Roman culture nor modern society. It was God who revealed the convenient and ethical codes for a good and moral life. All other unattached rules, reasons and codes were regarded as incompetent or deficient (Perry et al., 1989, 183-85). This world was not seen as the place to achieve a good life, but a stepping stone towards eternal happiness. It was believed that, if an individual had been patient enough and succeeded in uniting oneself to God, then s/he could attain the good life. It was God who gives meaning to all created beings, and from whom all reality stems. In the hierarchical system, an individual could only move from a

lower to a higher level with respect to God's mercy. It was accepted as the most Supreme Being, origin and ruler of everything (Perry et al., 1989, 227-29). Therefore, it might be hardly an exaggeration to claim that the religious point of view was the main characteristic aspect of the medieval civilization.

Since it was supposed to be the only institution fitted with moral and intellectual advancement, people felt the need for the Church as representative of Divine Law. It supported people by providing meaning for life and even death. What people desired in life was salvation and eternal happiness, and there had been only one path for salvation: the Church. Searching for the truth meant that behaving according to the Word of God as understood according to the teaching and tradition of the Church. To administer religious rituals, to teach moral duties, to give advice to people on the good life were counted as the main duties of the Church. People needed the Church to get rid of their sins and live a better life.

To sum up, as Daniel McGarry (1976, 316) clearly explains, the Church came into being as a very lively, vigorous, well-built and constructive power in Europe. Besides its religious purposes, it took part in many other worldly concerns. It did not only spread and publicize Christianity, but also Europe was to owe in some measure its internal harmony to it. It also played a crucial role in the national unity of states such as Byzantium, France, England, and Germany. Therefore, it would not be wrong to claim that if an individual lived during medieval times in Europe, most likely her/his attitudes were shaped by the Church in an austere manner.

Reginald sees the history of the Middle Ages as the history of the Latin Church. The clergy and theology were fully occupied with functions related to people's daily lives. The overwhelming power of the Church was already enough to put everything into a new form as it were. Society functioned as though it was a theocratic one. The Church, as the mediator between human beings and God, was promoting a stable theocratic order with respect to politics, philosophy, economics, education, etc. Individuals were behaving, thinking and presenting themselves according to this theoretical order. Poole (1920, 2) argues that "there was indeed never a time when the life of Christendom was so confined within the hard shell of its dogmatic system that there was no room left for individual liberty of opinion."

The Church had that authority to influence the daily life of people. The justification of its authority in medieval Europe stemmed from the authority of God. The name of God, naturally, justified any proclamation of the Church. Having unlimited and divine authority, God does not mislead humans. As is known, the creator of all beings and cosmos, God promulgated a divine law for human beings and proclaimed that if the divine law is obeyed, the award will be unending mercy from him. Hence, any question or distrust raised against the Church meant that the words of God were being questioned. Whatever God wanted human beings to do, without a shadow of a doubt it had to be done. Human beings were able to know what is good only if God says it is good, and this authority reaches the earth by the medium of the Church (Martin, 1996, 26).

Therefore, for a functional society, the dictates of the Church should be accepted without question. A functional society involves representatives of the cler-

gy, lords and peasants who prayed, fought and toiled respectively. In this feudal tripartism, the people were supposed to perform their roles in a way necessitated by their classes. That is why, in an indispensable manner, individuals' rankings in the social order were determined with regard to what they were obliged to perform for moral and legal reasons. Any change related to the social order was assumed to render the organic structure of society under duress. The duties and rights of people originated from their ranks. It was neither common nor tolerable to give them new positions or rights which did not belong to their actual social classes. Sufficient legal reason to justify this social order in medieval times was supplied by the Church. Serfs were supposed to treat their lords with absolute respect and love. Lords were supposed to treat their serfs in the light of justice and equity (Perry, 1989, 194). The interaction between the Church and feudalism was reciprocal. Feudal offices, as McGarry (1976, 227) contends, functioned alongside clerical agencies. There were immense responsibilities for patriarchs and abbots over large territories. Indeed, governmental obligations frequently took precedence over religious concerns.

Besides the justification for the social order, legalizing almost all rites of passage was the duties of the Church. It is true that various survivals of pagan tradition like fairies, superstitions, omens, magic, ghosts and witchcrafts did not suddenly fade away from the daily life of the common people. These took ages to be replaced by Christian teachings in some parts of Europe. However, since most of the common people were illiterate and not adequately educated, their knowledge of religion was not sufficient to comprehend the core teachings of Christianity. Hence, this lack of comprehension brought about a caricatured conviction of religious rituals, dogmas, doctrines, and anticipation of celestial interference in the shape of miracles and prophecy in daily life (McGarry, 1976, 315-316).

The laity were surrounded with sacraments from their birth to death. Birth, marriage and death were the particular life events which brought the laity in contact with religion. For example, in some parts of England, after women gave birth, they were expected to visit their local churches for a month (Bruce, 1997, 676). The nuclear family, based on the unbreakable matrimony of two heterosexual persons, was glorified by the Church at the expense of the long-established conducts and morals of pagan societies. The reflection of this new daily practice of marriage was bigger than it seemed. Since the Church was the one and only institution that could administer matrimony and the only protector of its wellbeing, it increased its control to a great extent over the laity in their daily lives (Koenigsberger, 1987, 70). Apart from birth and marriage, the Church played a prominent role at the hour of death as well. The laity were to believe that after they die, the fate of their souls were controlled by God. As for infant mortality, it would not be surprising to learn that mid-wives needed to know simple formula to baptize babies who had no chance of being baptized by a priest (Bruce, 1997, 676). In addition, there was a certain amount of money commonly reserved for religious offices in the wills from the sixteenth century. People bequeathed money for their souls in seeking God's mercy.



In addition to all these, the Church had a vital influence on the lives of peasants as well. As McGarry (1976, 250) writes:

One of the greatest consolations of the peasants was their religion, and one of their most helpful allies the church. The Church ennobled and beautified the major events in the serf's life with its ceremonies and solicitude. It protected the serfs' morals and their households by its teachings, as well as preached a restraint of passions among equals and inculcated justice and charity among those of unequal status. The ordinary clergy lived close to the peasants as the ministers and servants of the flock committed to their care. The monks too were their exemplars teachers, and counsellors. The clergy were, in fact, the chief social workers and counsellors of their day. Like chaplains in the army, they were also a leading between the upper classes and the peasants.

During most of medieval times, the main aim of the Church was to render divine rule as the only guide for society. A rather comprehensive Christian moral outlook had been imposed throughout the centuries by the clergy, the only trained party to perform God's sacraments as the mediator between God and society. Since the Church was the only institution having the right of interpreting the revelation of God, it is not hard to estimate the impact on the laity.

There was no possibility to talk about freedom of religion in medieval times as well. It was also the obligation of the Church to fight against heresy. Since the Church declared itself as the only protector of the divine truth, holding an opinion against Church's teachings was accepted as heresy or works of Satan. To the Church, violating or treating the sacred things with disrespect can prevent the salvation of an individual. Heresy was seen as a kind of uncontrolled organism that might jeopardize the constitution of society. Naturally, the Church had developed many ways to fight against the heresy such as canon law, ecclesiastical courts, penalties, interdicts, etc. They were used to protect traditional religious values and order by the Church. However, among others, excommunication and Inquisition need special attention due to their weights on the history of Europe.

Excommunication was a severe disciplinary measure used to protect the religious community by removing or suspending the connection of a person with her/his religious community, or in some cases his/her religious rights were suspended. Since the main concern of the Church was the moral uprightness of the Christian community, heretics must be disconnected from the communion of the faithful in Christ (Jordan, 1986, 31). However, it was not only the popes but also the bishops had right to excommunicate in their provinces. This power rendered excommunication an important policy in local areas (Pavlac, 1991, 20). The Church had the right to excommunicate individuals if it decides its authority are questioned or degraded. Since the Church was seen as the only way to salvation, excommunication had exceedingly serious social consequences. If an individual was excommunicated, s/he would not be allowed to attend the religious rituals or services of the church. Being an exiled, her/his soul will meet with eternal punishment if s/he passes away without forgiveness (McGarry, 1976, 474). The Church was helping individuals into appropriate Christian behavior by putting them in the



undesirable position of being excommunicated.

However, excommunication was not the only rigorous way to fight heresy or to keep unrepentant individuals away from the community. Another means at the hands of the Church was Inquisition, a court specially designed to try heretics. The Inquisition was created by Pope Gregory IX in 1231. It was established to issue a general condemnation of heresy (Morris, 1989, 472). Throughout the thirteenth century, the Inquisition was established in many European provinces. For a confession, physical and psychological tortures were permitted. The rack and the strappado, as McGarry writes, were used as the main forms of torture. In this kind of tortures, individuals were hung from the ceiling by a rope fastened to wrists, tied together behind the would be heretics. Or, hot coals might be used to burn the victim's feet to get the confession. Roman law had been based on the presumption of innocence; the burden of proof lies with whoever declares, not whoever denies. However, the Inquisition presumed the accused guilty until they prove their innocence. In addition, victims were not warned about their exact blames. They did not have right to ask lawyers and to know who had accused them (McGarry, 1976, 488-489).

The divine aim of the Inquisition was to change the evil directions of sinful individuals and to stop heresy from spreading. If the prisoner admits her/his crime, the punishment would not be severe. However, if s/he commits it for a second time, or rejects her/his error, or no hope of retraction is seen, then s/he would face an uncommonly severe punishment such as being burned alive at stake in the sight of people (via terrestrial judgment) besides imprisonment for life, expulsion and distribution of her/his property (McGarry, 1976, 489).

### 3. Third Pillar: Religion and Medieval Intellectual Culture

Barbarian invasions did not only ruin the political structure of the Roman Empire, but they also destroyed and exterminated the strength of monasteries, libraries, and schools from the fourth to the sixth century. Classic works that survived were protected by a few monasteries and some noble families (Aspell, 1999, 1). Since monks and clerics needed to be educated, trained and equipped with knowledge, monasteries and cathedrals came into being as promoters of education and the intellectual life. Educational activities were confined to religious men in monasteries whose professional concerns were only religious studies. Therefore, as Copleston (1972, 58) writes, the remained works from the old civilization were protected and passed on to the new period with the efforts of religious entities/institutions. Therefore, there was a very strong link between the rise of religion and the study of classical letters.

The monks were obliged to learn how to write, read, spell and have proficiency in Latin grammar. Monasteries quickly became the leading places of learning due to their superiorities with regard to education. In addition to monastic

schools, cathedral schools were also used to learn the seven pillars of wisdom<sup>5</sup> or the way of salvation. Putting the sacred scriptures at the center, the programme of study and procedures in these schools were not different from those in monastic schools. Therefore, it is not surprising to learn that almost all philosophers of the period had a religious background (McGarry, 1976, 320).

The term "medieval thought" encompasses the intellectually vital era between the late fourth century and late fifteenth century. The main character of medieval thought was shaped by the very basic religious ideas of the Church. As B.B. Price neatly says, intellectual activities were promoted and fostered if they were useful or functional for spreading or bolstering the theological views of the medieval Church (Price, 1992, 5). Since the ecclesiastical law of the Christianity was taken as the word of God, the religious culture of this period assumed that worldly matters could not be exempt from intervention by divine authority. Consequently, theology was counted as the arbiter of the knowledge and faith was regarded as an essential method for understanding the mysteries of the universe. Despite the fact that theology and philosophy had different methods and objectives, they were used almost for the same goal in the medieval period which utterly carries a different character from other philosophical eras (Koterski, 2009, 9). The thinkers of this term believed that, though priority of faith was obvious, there was a very strong connection/relation between philosophy and religion (Koterski, 2009, 9). Being mainly an academic study, the content of philosophy was mostly restrained to the subjects of religion (Evans, 1993, 3).

Theologian-philosophers adjusted the Christian creed towards a broader scope so as to have universal application of it. The philosophy of medieval times was the unending endeavor to compromise Christian teachings and principles of logic from Greek philosophy. One of the main objectives was to indicate that there is no contradiction between reason and faith. The basic tenets of the Christian faith such as the omnipotence of God, immortality of the soul, creation of the world and other religious subjects were clarified via the interaction of faith and reason. In trying to create very exceptional composition of Greek logic and Christian faith, religious thinkers aimed at reaching a harmony between reason and Christian teachings. Never before seen in the course of Christian history, there were medieval thinkers who employed reason to explain and subordinate Christian teachings.

Although they realized that some Christian teachings were placed on the far side of reason, they argued that those teachings which could not be deduced by way of logical argument are based on revelation and should be accepted without questioning. Since medieval thinkers did not believe in the independency of reason, they had no problem accepting some illogical religious teachings as true. Su-

<sup>5</sup> "The Seven Pillars of Wisdom" is not explicitly stated in the Bible. Therefore, there are many different views and discussions about what these seven columns are (Greenfield, 1985). According to one view, these seven columns are: 1. pure 2. peaceable 3. gentle 4. reasonable - yielding to others, friendly, easily entreated 5. merciful with good work - kindness, helpfulness 6. just - impartial, fair, unwavering, no favoritism, uncontentious 7. sincere - unhypocritical, truthful (Christianity Rediscovered, 2008).

perhuman standard of the truth based on revelation was beyond reason. Therefore, for philosophers, since religion had the right to say the last word, rationality was something to be managed for religion.

Patrick J. Aspell (1999, XV) makes an analogy between the structure of a symphony and the history of medieval philosophy. "Like a symphony", he writes, "the history of medieval Western philosophy begins with germinal motifs, grows with their development and concludes with their recapitulation." In the beginning, we see the seminal forces of Augustine, Boethius, John Scotus Eriugena, Anselm of Canterbury and Peter Abelard. Thomas Aquinas represents its zenith, and in the end John Duns Scotus and William of Ockham raise some critical voices against it. For the sake of this article, the ideas of prominent philosophers will be briefly discussed. Therefore, it will be presented to the reader that religion dominated not only the social life and politics of medieval Europe but also the world of philosophy and culture.

Augustine (354-430) was one of the most celebrated characters in the development of medieval philosophy. For him, human reason is not enough to attain knowledge, and without believing there is no way of understanding since faith in Christ is the only way to grasp the nature of things around us. The authority of Christianity is superior to all other means of attaining knowledge (Maurer, 1982, 4). He explains the creation of the world in a purely religious way and asserts that the world is the work of God, created out of pure love. He sees the existence of God as mandatory since it is not possible to claim that the world came into being out of nothing. The world exists because God has wanted its creation. To look beyond the decision of God with regard to all existing beings is considered foolishness by Augustine. The will of God has no origin since it is itself the origin (Gilson, 1955, 72-73).

For Augustine, loving truth means loving God. Philosophy is regarded, as McNerny writes, as a fitting preparation for the teachings of Christ. The mind is organized and prepared by philosophy to take action with respect to the mysteries of the universe. For the relation between faith and philosophy, Augustine (2007, 2.5.16) says,

There are two ways of getting through this darkness: either by reasoning or by certain authority. Philosophy does it by reasoning, but brings freedom to very few. It forces these few (...) to understand them [Christian mysteries] insofar as possible. True and, so to speak, genuine philosophy can do no more than teach the First Principle of all things, itself without principle; what great knowledge is in it, and what riches issue from there for our immense benefit without decrease on its part!

With this quotation, Augustine assigns philosophy to teaching that there is a supreme principle of all things. This principle is the one God, omnipotent and tripotent Father, Son and Holy Spirit (McNerny, 1970, 20).

In parallel with this, in *Against the Academics*, Augustine (1951, II, XX, 43) writes that Christ is the only authority that he would never deviate from his guidance. And he desired to grasp the truth through belief and understanding in rela-

tion to matters that are to be investigated by close reasoning.

Boethius (480-524) was another influential figure of early medieval philosophy. He developed his ideas on the subjects of a universe ruled by a personal God, "the creator and providential Governor of his creatures, eternal life, reconciliation of God's foreknowledge with man's freewill, purely negative character of evil" (Knowledges, 1962, 54). Like Augustine, for Boethius, philosophy gains its meaning if it is used for attaining the way of God and happiness. However, "true" happiness in Boethius' philosophy corresponds to the way of knowing God:

The common belief of all mankind agrees that God, the supreme of all things, is good. For since nothing can be imagined better than God, how can we doubt Him to be good than whom there is nothing better? Now, reason shows God to be good in such wise as to prove that in Him is perfect good. For were it not so, He would not be supreme of all things; for there would be something else more excellent, possessed of perfect good, which would seem to have the advantage in priority and dignity, since it has clearly appeared that all perfect things are prior to those less complete. Wherefore, lest we fall into an infinite regression, we must acknowledge the supreme God to be full of supreme and perfect good. But we have determined that true happiness is the perfect good; therefore true happiness must dwell in the supreme Deity.' (Boethius, 1897, III.V)

He thinks that the aim of the soul is to seek its creator, God, i.e. an entity that has no connection with evil, and the One which is exempt from all changes. Therefore, if human beings would like to find happiness, the way towards it is to pursue unity with the One. Boethius uses the term 'philosophy' as the love of wisdom. However, wisdom does not refer to an awareness of sensible or speculative knowledge, but rather of the most fundamental reality. According to Boethius, wisdom is the reason behind all other created beings, "the living thought and cause of all things", God. Wisdom shines a light on the minds of human beings by means of the truth (Gilson, 1955, 97).

Being a faithful devotee of Augustine and in favor of tradition, Anselm of Canterbury (1033-1109) was another prominent theologian philosopher of the medieval period. Like Augustine, Anselm thinks that there are two ways to attain knowledge: faith and reason. Since the Christian faith is seen as the beginning point for seeking the truth, it should be embraced from the outset. To him, first of all, the content of faith and the relations between the articles of belief should be comprehended. After this comprehension (believing), human beings might then be able to understand. In other words, understanding itself does not help individuals to believe, but they believe in order to understand. Since without believing there is no possibility to understand, if there is something incomprehensible between faith and understanding, then faith must be trusted (Anselm, 1995, Chapters 64-65). Showing huge respect to the doctrines of the Church, as McNerny (1970, 124) writes, Anselm warned Catholics not to consider the possibility that the Church's claims are wrong. Therefore, for Maurer (1982, 48-49), it is hardly an exaggeration to claim that he reproduced the character and principles of Augustine in a praiseworthy way.

Peter Abelard (1079-1142) was another renowned philosopher, theologian and logician of the medieval period who used logic to serve his theology. However, since human reason was praised by him as a tool to reach faith, he was severely criticized (McGarry, 1976, 506). The logic, in his philosophy, was glorified as a strong weapon against controversial or unorthodox opinion related to Christianity. While his methodology irritated other religious men of his time, his aim was to prove how heresies are faulty and how the truth of the Church dogmas is not relative or questionable (McInerny, 1970, 151). As a philosopher, Abelard devoted himself to the Christian faith, and for him being a Christian comes before anything else: "I comment upon St. Paul; I contend with Aristotle"<sup>6</sup> (Abelard-Heloise, 2004 [1901], 45).

Last but not least, Thomas Aquinas (1225-1274) should be mentioned to indicate how medieval thought is characterized by a religious culture. Being one of the most influential philosophers of the medieval era, Aquinas sees God as the beginning and end of all things, i.e. God is the first and final cause of creatures. From an Aristotelian view, he claimed that since creatures originate in God, then their chief aim should be to reach him. Aquinas argues that an individual may believe in the existence of God without proving it with his senses. In his philosophy, God is supposed to be the unmoved mover or unchanged changer. Why? Because, if something is changed or moved, that means there must be another thing to cause this change or move. However, this endless series of linked changes must rely on a prime mover. There must be an entity behind this endless process without being changed. This is one of the proofs of the existence of God in his philosophy. God is the initiator of changes in the whole system (OP, 1998, 243-45).

For what is actually hot cannot simultaneously be potentially hot; but it is simultaneously potentially cold. It is therefore impossible that in the same respect and in the same way a thing should be both mover and moved, i.e. that it should move itself. Therefore, whatever is in motion must be put in motion by another. If that by which it is put in motion be itself put in motion, then this also must needs be put in motion by another, and that by another again. But this cannot go on to infinity, because then there would be no first mover, and, consequently, no other mover; seeing that subsequent movers move only inasmuch as they are put in motion by the first mover; as the staff moves only because it is put in motion by the hand. Therefore it is necessary to arrive at a first mover, put in motion by no other; and this everyone understands to be God. (Aquinas, 1947, I, Q. 2, Art. 3)

## Conclusion

This study does not aim to validate the use of the terms "Dark Ages" or "Golden Age of Faith" for the Middle Ages. The term "Dark Ages", in particular,

<sup>6</sup> In many sources, the following statements are supposed to be from Abelard's own writings: "I do not want to be Aristotle if it is necessary to be separated from Christ. For there is no other name under heaven whereby I must be saved" (Acts 4:12 from Abelard cited in Mauer, 1982: 60). However, I have not encountered such a sentence in the Abelard texts that I have read from various sources.

should not be used in academic texts due to it being a normative concept. As a requirement of their discipline, sociologists of religion cannot label historical ages as dark, light, good or bad. On the other hand, historians should continue to discuss whether the Middle Ages were indeed the Golden Age of Faith.

However, this study emphasizes that the claim that religion in particular had almost no effect on daily life is inadequate when analyzing the conditions of the period in question. Contrary to Stark's claims, religion was highly influential in the Middle Ages and again religious institutions had capacity to penetrate into many areas of European life. To justify this claim, the article presented the influence of religion on three main pillars: politics, daily social life and intellectual culture. When it comes to politics, the ability of the church to send letters to emperors regarding terrestrial matters or excommunicate and enthrone kings as a superordinate identity in the whole continent of Europe was aimed at exerting control which was among the characteristic features of the Middle Ages. The Catholic Church did not confine itself to a specific geography like other worldly empires. While other kingdoms had artificial geographic borders, the Church presumed that, because of its divine purposes/aims, domestic/foreign affairs of all kingdoms in Europe would be intervened in. The popes considered themselves as the representatives of God, and any disobedience to their authority was seen a disobedience to the divine law of God.

When the subject is social life, the similarity is not surprising. Individuals relied solely on the Church for salvation and eternal happiness, the Church provided the common identity required to ensure national unity, society was regarded as theocratic, individual freedom ended where the Church's rules began, disobedience to the Church was regarded as disobedience to the creator, the clergy was at the top of social hierarchy, the Church was tasked with performing all rites of passage, peasantry was in constant contact with the clergy for increased agricultural products. While God -or metaphysics- was deciding what is good or bad for an individual, the rules that religion did not establish or approve, or traditions/codes that religion did not create could not survive in social life. In addition to justifying the social order, the Church undertook the important ceremonies (all rites of passage) that the individual had to have throughout his/her life.

Last but not least, it is not easy to find different picture than the above when it comes to intellectual life. Not interestingly, the philosophers of the period had a religious background. The main character of medieval thought was shaped by the basic religious ideas of the Church. Intellectual activity would be encouraged if they were useful or functional in spreading or supporting the theological views of the Church. Consequently, theology was accepted as the arbiter of the knowledge, and belief established itself as a fundamental method for understanding the mysteries of the universe. Although theology and philosophy have different methods and purposes, they were used for almost the same purpose in the Middle Ages, which had a completely different character from other philosophical periods.

To sum up, there was a lack of freedom of religion, criticism of things considered sacred resulted in severe punishment, and thought was shaped by the chief

teachings of the church presenting a clear apology regarding the power of the institution of religion. The Church shaped the daily life of the lay people, influenced important political decisions made by empires, and dominated the thoughts of medieval intelligentsia.

Whether the Middle Ages can be defined as the Golden Age of Faith is surely a matter for debate; however, claiming that the Church was a powerless institution that had no control over daily life in Medieval Europe contradicts historical data. Otherwise, it would be necessary for the claimants to explain the presence of the Anglican Church, which was established by Henry VIII to counter the influence of the Roman Catholic Church on everyday life.

## References

- Abelard, Peter - Heloise. *The Love Letters of Abelard and Heloise*. trans. Betty Radice. ed. Israel Gollancz - Honnor Morten. Evinity Publishing 2004 [1901]. Access 13.05.2020. <https://www.sacred-texts.com/chr/aah/aah05.htm> on.
- Anselm, *Monologion*. trans. Thomas Williams. Indianapolis: Hackett Publishing, 1995.
- Aquinas. *Summa Theologica*. trans. Fathers of the English Dominican Province. Benziger Brothers Edition, 1947. Access 13.05.2020. [www.gutenberg.org/cache/epub/17611/pg17611-images.html](http://www.gutenberg.org/cache/epub/17611/pg17611-images.html)
- Aspell, Patrick J.. *Medieval Western Philosophy: The European Emergence*. Washington DC: The Council for Research in Values and Philosophy, 1999.
- Augustine. *Against the Academics*. trans. John J. O'meara. New York: Newman Press, 1951.
- Augustine. *On Order*. trans. Silvano Borruso. South Bend: St. Augustine's Press, 2007.
- Bishop, Morris. *The Pelican Book of the Middle Ages*. Norwich: Fletcher & Son, 1983.
- Boethius. *The Consolation of Philosophy*. trans. H.R. James M.A. London: 1897. Access 13.05.2020. [www.gutenberg.org](http://www.gutenberg.org)
- Bruce, Steve. "The Pervasive World-View: Religion in Pre-Modern Britain". *The British Journal of Sociology* 48/4 (1997), 667-680.
- Christianity Rediscovered. "The Seven Pillars of Wisdom Revealed". Access 13.05.2020. <http://christianity-rediscovered.blogspot.com/2018/01/the-seven-pillars-of-wisdom-revealed.html>
- Copleston, F. C. *A History of Medieval Philosophy*. London: Methuen & CO, 1972.
- Curley, Mary Mildred. *The Conflict Between Pope Boniface VIII and King Philip IV, The Fair*. Washington: The Catholic University of America, PhD dissertation, 1927.
- Duffy, Eamon. "The late middle ages: Vitality or decline". *Atlas of the Christian Church*. ed. Henry Chadwick & Gillian Rosemary Evans. 86-95. New York: Facts on File, 1987.
- Duffy, Eamon. *Stripping of the altars*. New Haven, CT: Yale University Press, 1992.
- Evans, G. R. *Philosophy and Theology in the Middle Ages*. London and New York: Routledge, 1993.
- Gilson, Etienne. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. London: Sheed and Ward, 1955.
- Greeley, Andrew. *Religion as poetry*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1995.
- Greenfield, J. C. "The Seven Pillars of Wisdom (Prov. 9: 1): A Mistranslation". *The Jewish quarterly review* 76/1 (1985), 13-20.
- Hamilton, Bernard. *The Christian World of The Middle Ages*. Gloucestershire: Sutton Publishing, 2003.
- Hodgkin, Thomas. *The Barbarian Invasions of The Roman Empire, VII The Frankish Invasion 744-774*. London: The Folio Society, 2003.
- Jordan, William Chester. "Christian Excommunication of the Jews in the Middle Ages: A Restatement of the Issues". *Jewish History* 1 (1986), 31-38.
- Knowledges, David. *The Evolution of Medieval Thought*. Hong Kong: Longman, 1962.



- Koenigsberger, H. G. *Medieval Europe 400-1500*. Hong Kong: Longman, 1987.
- Koterski, Joseph W. *An Introduction to Medieval Philosophy, Basic Concepts*. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2009.
- Martin, C.F.J. *An Introduction to Medieval Philosophy*. Edinburg: Edinburg University Press, 1996.
- Maurer, Armand A. *Medieval Philosophy*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1982.
- McCabe, Joseph. *Crises in The History of the Papacy, A Study of Twenty Famous Popes whose Careers and whose Influence Were Important in the Development of the Church and in the History of the World*. New York: The Knickerbocker Press, 1916.
- McGarry, Daniel. *Medieval History & Civilization*. New York: Macmillan Publishing, 1976.
- McInerny, Ralph M. *A History of Western Philosophy, Philosophy From St. Augustine to Ockham*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1970.
- Mommsen, Theodore E. "Petrarch's Conception of the 'Dark Ages'". *Speculum* 17/2 (1942), 226-242.
- Morris, Colin. *The Papal Monarchy, The Western Church from 1050 to 1250*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- Morris, Colin. "Christian Civilization (1050-1400)". *The Oxford Illustrated History of Christianity*. ed. John McManners. 205-42. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- OP, Brian Davies. "Thomas Aquinas". *Medieval Philosophy, Routledge History of Philosophy Volume III*. ed. John Marenbon. 241-268. London and New York: Routledge, 1998.
- Paul the Deacon. *History of the Lombards*. trans. William Dudley Foulke. ed. Edward Peters. Philadelphia: Univeristy of Pennsylvania, 2003 [787-796].
- Pavlac, Brian A. "Excommunication and Territorial Politics in High Medieval Trier". *Church History* 60/1 (1991), 20-36.
- Perry, M. et al. *Western Civilization*. Boston, MA: Houghton Mifflin, 1989.
- Pohl, Walter. "The Vandals: Fragments of a Narrative, Vandals, Romans and Berbers". ed. A. H. Merrills. 31-48. London and New York: Routledge, 2004.
- Poole, Reginald Lane. *Illustrations of The History of Medieval Thought and Learning*. New York: Macmillan Company, 1920.
- Price, B. B. *Medieval Thought, An Introduction*. Oxford: Blackwell, 1992.
- Reeve, Rev. Joseph. *The History of The Christian Church, From Its Establishment to the Present Century*. Dublin: James Duffy, 1844.
- Sharkey, Rev. Neil. *Saint Gregory the Great's Concept of Papal Power*. Washington: The Catholic University of America, PhD Dissertation, 1950.
- Stark, Rodney. "Secularization, R.I.P.", *Sociology of Religion* 60/3 (1999), 249-273.
- Thomas, Keith. *Religion and the decline of magic*. New York: Scribner's, 1971.
- Thompson, Edward A. "The Visigoths from Fritigern to Euric.". *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 12/1 (1963), 105-126.



# marife

dini araştırmalar dergisi  
Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2020

Research Article  
ARAşTIRMA MAKALESİ

## Ruh İnanıcı Üzerine Teolojik Bir Değerlendirme\*

Harun Çağlayan

Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelâm ve İtikâdi İslam Mezhepleri Anabilim Dalı  
caglayanharun@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-0228-5164>

Geliş Tarihi / Received: 28.09.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 19.11.2020

### Özet

İnsan, biyolojik ve psikolojik yönleri olan bir varlıktır. Her kültürde insanın manevi yönüyle ilgili sözcük, kavram ve yaklaşımlar mevcuttur. Bunları genel olarak ruh kavramı etrafında toparlayabiliriz. Temel olarak ruh kavramı, diğer varlıklardan farklı olarak insanın sonlu maddî yönünden bağımsız, birtakım manevi güçleri olan ölümsüz bir tarafı olduğu düşüncesine dayanır. Bu anlayışın oluşmasında başta ölmüş insanların görülmesi olmak üzere uyurken kişinin kendini başka şekillerde görmesinin ve uyanık iken hayal gücünü kullanmasının etkili olduğu görülmektedir.

İnsanlık tarihi boyunca bireyin manevî yönünü temsil eden ruh ve ruhun ölümsüzlüğü düşüncesi, metafizik değerlere sahip dinî inançların şekillenmesinde etkili bir rol oynamıştır. Genel olarak Müslüman kültüründe ruh kelimesiyle karşılanan iki kavram vardır. Bunlardan ilki, ruh-beden bütünlüğünü oluşturan tamamlayıcı bir parça olarak insan ruhu iken; ikincisi, Allah-insan haberleşmesini sağlayan aracı bir unsur olarak vahiy elçisi olan melek ruhtur. Müslüman inancının aşlını oluşturan Kur'an'da ve ilk dönem kelâm literatüründe ruh kavramı, ağırlıklı olarak vahyin taşıyıcısı, Ruhul-Kudus (Cebrail/Cibril) isimli melek elçiyi ifade ederken, halk arasında yaygın olarak bilinen ise insanın psikolojik yönünü ifade eden ve öldükten sonra da yeniden bedenle birleşeceği diriliş gününe kadar yaşamaya devam ettiğine inanılan ruhtur. İslâmî öğreti açısından ruh kavramıyla teorik olarak daha çok vahiy meleği kastedilmesine rağmen pratik açıdan toplum nezdinde ağırlıklı olarak insan ruhu anlaşılmaktadır. Günümüz açısından bu anlayışlardan hangisinin doğru olduğunu tartışmak yerine bunların hangi bağlamda ele alınması gerektiğini ortaya koymak daha önemlidir.

Allah ve elçileri arasında gerçekleşen iletişim, doğrudan toplumu ilgilendirmeyen ve mahiyeti hakkında net bir bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığı bir süreç olduğundan ruhu'l-kudus anlamındaki ruh hakkında sadece Kur'an'da haber verilen bilgiler kadar yorum yapmak gerekir. Kur'an'da ise ruhu'l-kudus hakkında çok az bilgi verildiğinden bahsedilerek dikkatlerin melek elçiyeye değil, getirdiği mesajı çevrilmesi haber verilmektedir. Müslümanlar, güvenilir bir elçi olan ruhu'l-kudusun Allah'tan aldığı vahiyden herhangi bir şey ekmeden veya çıkarmadan olduğu şekliyle peygamberlere

\* Bu çalışma, 24-26 Mayıs 2017 Uluslararası 15 Temmuz Darbe Girişimi ve Türkiye Sempozyumu'nda, Harun Çağlayan tarafından "15 Temmuz Kalkışması Örneğinde Kelâm'da Ruhlarla Haberleşme", başlığıyla sunulan tebliğden esinlenerek hazırlanmıştır.

ulaştırdığına iman ederler. Dolayısıyla Müslümanlar açısından vahiy meleği anlamında ruh anlayışı için çok fazla tartışılacak bir şeyin olmadığı söylenebilir. Ancak insan ruhu şeklinde anlaşılan ruh kavramı hakkında aynı şeyleri söyleyebilmek için bazı hususların açıklığa kavuşturulması gerekir.

İslâmî öğretilerde genel olarak dünya ve ahiret şeklinde iki varlık âlemi kabul edilir. Ancak geçmiş kültür ve dinlerden etkilenerek Müslüman kültüründe bu iki âlemin arasında berzah âlemi isminde, üçüncü bir varlık âleminde daha söz edilmektedir. Orada ölmüş kişilere ait ruhlar, yeniden bedenlerine iade edilecekleri ahiretteki diriliş gününe değin beklerler. Dünya hayatındaki bazı özellikleri dolayısıyla faziletli sayılan peygamber, veli, imam ve şehit gibi vefat etmiş salih kimselere ait ruhlar, berzah âlemindeki ayrıcalıkları dolayısıyla henüz ölmemiş insanlarla irtibata geçebilir, hatta fiziksel olarak dünya hayatıyla ilgili tasarruflarda bulunabilirler.

Müslüman inancına göre dünya hayatında iken bireyin kişilik ve zâtını temsil eden bir unsur olarak ruh kavramının kullanılması, teo-psikolojik bir kurgu olduğundan genel olarak herhangi bir soruna sebep olmadığı görülmektedir. Çünkü insanın biyolojik ve psikolojik yönleri olduğu zaten bilinen bir mesele olduğundan bunun dinsel açıdan farklı bir bakış açısıyla yeniden kurgulanmasında bir sakıncası olmasa gerektir. Ancak ruh kavramının ölüm sonrasında bedenden bağımsız olarak yaşamaya devam eden insanın ölümsüz manevî yönü olarak kullanılması durumunda teolojik açıdan bazı sıkıntılar ortaya çıkmaktadır. Bedenden bağımsız bir ölümsüz ruh anlayışı, İslâmî öğretinin genel amaçları içerisinde herhangi bir konuma karşılık gelmediği için itikat açısından gerekli olmayan bir kurgudur. Diğer bir deyişle ölüm sonrasında bedenden ayrılarak yaşamaya devam ettiğine inanılan bir ruhun varlığına inanmak, teolojik açıdan dinî teklifin ne gerekçeleri ne de amaçları arasında yer almaz. Aynı şekilde bedenden bağımsız olarak ruhların mükâfat ve azap gördüklerine inanılan berzah âlemi düşüncesi, ahiret inancıyla birlikte değerlendirildiğinde işlev ve anlamını yitirmektedir. Dolayısıyla ölmüş insanların bekletildiği ruhlar âlemini ifade eden berzah anlayışı, sağlam naklî ve akli delilleri olan bir hakikatten daha çok zihnin süreğen zaman algısının bir yansıması olarak değerlendirilmeye daha yakın bir görünüme sahiptir. Bu bağlamda ölümden sonra kıyamete değin insan ruhlarının yaşadıklarına inanılmış olsa bile hiçbir şekilde onların yaşayan insanlarla iletişim kuramayacaklarının kabul edilmesi gerekir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Ruh, Cebrail/Cibril, Benlik, Berzah.

### ***A Theological Assessment on the Soul Belief***

*Man is a being with psychological and biological aspects. In every culture, there are words terms and approaches related to the spiritual aspect of humans. We can gather all these around the concept of soul. Basically, the concept of soul is based on the idea that, unlike other beings, human beings have an immortal side with some spiritual powers, independent of their finite material aspect. In addition to seeing dead people, it is observed that seeing oneself in other ways while sleeping and using their imagination while awake is effective in forming this understanding.*

*The idea of soul and immortality of soul which represents the spiritual aspect of the individual throughout the history of humanity has played a great role in shaping religious beliefs with metaphysic values. In general, there are two concepts in Muslim culture that are associated with the word soul. The first one is the human soul as a complementary part that forms the soul-body integrity. The second one is angelic soul which is the revelation messenger that works as an intermediary element that enables the communication between Allah and human. In the Quran, which constitutes the origin of the Muslim belief, and in the early kalam literature, the concept of soul mainly refers to the angelic messenger called The Rûh al-Quds (Gabriel/Jibril), who is the bearer of revelation. What is widely known among the people about the soul is that it expresses the psychological aspect of a person and continues to live until the day of the resurrection when it reunited with the body after death. Although the concept of soul in terms of Islamic teachings is theoretically meant as the angel of revelation, from a practical point of view, the society perceives it as the human soul. For today, it is more important to determine on which context these concepts should be dealt with than to discuss which is the true use of it.*

*Since the communication between Allah and his messengers is a process that does not directly concern the society and it is not possible to reach clear information about its nature, so it is necessary to comment about the soul, which interpreted as the rûh al-quds, as much as the information given in the Quran. On the other hand, it is mentioned that very little information is given about the rûh al-quds in the Quran and advised that the attention is turned to the message he brought, not to the angel messenger. Muslims believe that the Rûh al-Quds, is a reliable messenger, did not add or remove anything from the revelation and delivered it to the prophets as he received from Allah. Therefore, it*

can be said that regarding the angel of revelation, there is not much to discuss about the understanding of soul. However, some points need to be clarified in order to be able to say the same about the concept of the soul understood as the human spirit.

In Islamic teaching, there believed to be two different universes called the world and the afterlife. However, in the Muslim culture, influenced by the past cultures and religions, a third universe of beings, called The Barzakh, is mentioned between these two realms. In there, the souls of the dead wait till their resurrection on the judgement day. Spirits belonging to deceased righteous people such as prophets, saints, imams and martyrs, who are deemed virtuous due to some of their features in the life of the world, can contact people who have not yet died due to their privileges in the realm of the barzakh, and even physically make moves about the worldly life.

According to the Muslim belief, the use of the concept of soul as an element representing the personality and self of the individual in the worldly life is a theo-psychological fiction, so it is seen that it does not cause any problems in general. Because it is a well-known fact that human has biological and psychological aspects, it should not be a problem to reconstruct it from a religious perspective. However, the use of the concept of soul as the immortal spiritual aspect of a person who continues to live independently of the body after death causes some theological problems. An understanding of an immortal soul independent of the body is a belief that is not necessary in terms of creed since it does not correspond to any position within the general purposes of Islamic teaching. In other words, to believe in the existence of a soul that lives independently of the body after the death, theologically is not within the purposes and the reasons of religious call (Taklif). Likewise, the thought of the barzakh universe which is believed to be a place where souls regardless of the body are rewarded or tormented in, loses its function and meaning when evaluated together with the belief of hereafter. Therefore, the understanding of the barzakh, which expresses the realm of spirits in which dead people are kept awaiting, draws an image closer to being considered as a reflection of the mind's continuous perception of time rather than a truth that has revelation based and rational evidence. In this context, it must be admitted that they could never communicate with living people, even if it was believed that human spirits lived after death until the judgement day.

Keywords: Kalâm, Soul, Gabriel/Jibrîl, Personality, Barzakh.

#### Atf / Cite as

Çağlayan, Harun. "Ruh İnanç Üzerine Teolojik Bir Değerlendirme". *Marife* 20/2 (2020), 369-388. <https://doi.org/10.33420/marife.800963>

## Giriş

İnsanlık tarihi boyunca hemen her din ve kültürde, duyu organlarıyla algılamayan maddenin ötesinde "melek" ve "cin" gibi birtakım metafizik varlıkların mevcudiyeti ile güneş, toprak, bitki ve hayvan gibi doğal varlıkların canlılığını sağlayan animatik bir güçle ilişkilendirilen çeşitli ruhçuluk karakterli inançlar olagelmıştır.<sup>1</sup> Benzer şekilde Müslüman kültüründe de bu etkileşimin imkân, nitelik, biçim ve sınırları hakkında farklı görüşler olsa da genel olarak metafizik varlıkların kabulü konusunda teolojik bir uzlaşma olduğu görülmektedir. Ancak şu kadarı var ki akıl ve vahyi temel dayanak noktası olarak gören Hz. Peygamber'in teolojik konulara yaklaşımı, sonraki dönemlerde ortaya çıkan kelâmî tartışmalardan nitelik ve metod olarak farklılık arz etmektedir.<sup>2</sup>

Müslüman teolojisinde cinlerden kötülük yaparak doğru yoldan ayrılanlar ve diğer özgür iradeli varlıkları da kötü davranmaya teşvik edenler için genelde

<sup>1</sup> Orhan Hançerlioğlu, *Dünya İnançları Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 2000), 43, 44, 436, 437.

<sup>2</sup> Fethi Kerim Kazanç, "Klasik Kelâmî Tartışmaların Doğuşu ve Gelişimine Etki Eden Faktörler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 / 24-25 (Temmuz 2007), 182.

“şeytan” kavramı kullanılırken; özelde “İblis”, insanlara düşmanlık ve Allah’a isyankârlıkta meşhur olmuş bir cinin şahsi ismi olarak karşımıza çıkar. Ruh ise özelde insanlar için hidayet kaynağı olan ilahi emirlerin taşıyıcısı olan “Cebrail” isimli vahiy meleğinin şahsi ismi olarak geçerken; genelde insanların maddeyi aşan yönü olduğu düşünülen kısmını temsil eden bir kavram olarak literatürde yer alır. Ancak klasik kelâm terminolojisinin ilk dönemleri hariç ruh kavramı, ağırlıklı olarak insanların ruhânî boyutunu ifade eden bir terim olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda Müslüman kültüründeki ruh algısının varlığın içindeki bir güçten daha ziyade benlikleri olduğu düşünülen varlıkların manevi yönleriyle ilgili bir yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz.<sup>3</sup>

Sahip olduğu özgür irade ve akıl nedeniyle düşünce, söz ve davranışlarını kontrol etmekle yükümlü olan insanın evreni imar etme görevini hakkıyla yerine getirebilmesi için sağlıklı bir benlik şuuruna ihtiyacı vardır. Bu bağlamda onun evren algısında sürdürülebilir bir tutarlılığa sahip yaklaşımları öncelmesi ve yanlış anlayışlarla arasına bir mesafe koyması gerekir. Aksi takdirde insanın evreni imar görevi yerine ondan kurtulmanın yollarını aramasına tanık olabiliriz. Nitekim ruhçuluğu esas alan din ve mezheplerin çoğunlukla insan için dünyanın bir hapis olduğunu ve insanlığın kendini gerçekleştirmesinin ancak maddeden kurtulması durumunda mümkün olacağını savunmaları bir tesadüf değildir.

İnsanı ruh ve beden şeklinde iki yönlü bir varlık olarak düşünmenin imkân, gerekçe ve biçimi hakkında tartışmalı sayısız görüş bulunmaktadır. Kuşkusuz bu görüşlerden insan bütünlüğüne zarar veren ve gerçeklik algısının dağılmasına neden olarak bireylerin hakikat anlayışında kırılmalara neden olan özellikle dinî yorumların tespit ve tenkiti hem teolojik hem de psikolojik açıdan önemli bir ihtiyaçtır. Çünkü birey ve toplumların gerçeklik algılarında meydana gelecek kırılmalarının dinî referanslara indirgenmesi, hatalı yaklaşımların din adına korunmasına ve kuşaklar arasında aktararak devamına neden olacağından ciddiye alınmalıdır. Bu bağlamda özellikle yarı ilahilik öğeleri içeren karizmatik lider anlayışının bir tezahürü olan dinî önderlerin vefatlarından sonra ruhlarının dünya ve insanlarla etkileşimini sürdürdükleri yönündeki inançlar, dindar birey için çeşitli teo-psikolojik tehlikeler içermektedir. Bu tehlikelerin başında, nedensellik ilkelerine göre işleyen gerçek dünya ile tümüyle birileri tarafından kurgulanmış sanal dünya arasında bireylerin sıkışmaları ve zamanla bu iki dünyayı birbirinden ayırmada zorluklar yaşamalarıdır. Böyle bir yanılgının oluşmasında veya bu tarz akımların toplumda karşılık bulmasında bireylerin ya herhangi bir dinî eğitimi almamaları ya da yanlış din anlayışına sahip olmalarının etkili olduğu görülmektedir. Dolayısıyla sağlıklı bir din eğitiminin temelinde ruh inancının ne anlam ifade ettiğinin doğru bir şekilde bilinmesinin önemli olduğu görülmektedir.

## 1. Müslüman Kültüründe Ruh Kavramı

Genel olarak tüm kadîm dinî geleneklerde, insanın maddî varlığının ötesinde

<sup>3</sup> Harun Çağlayan, “Ruhlarla ve Cinlerle İletişim”, *Buhrandan Burhana Günümüz Kelam Problemleri*, ed. Recep Ardoğan (Ankara: Ekin Yayınları, Ankara 2017), 320.

bireysellik ve bilincini temsil eden ruhun geçici bir süreliğine zorunlu olarak bedende kaldığına ve ölümlerle birlikte son nefesle hapsoldüğü bedenden ayrıldığına inanılır.<sup>4</sup> Müslüman toplumların da çevrelerindeki Mısır ve Eski Mezopotamya medeniyetleri başta olmak üzere, kültürler arası etkileşim yoluyla kendinden önceki bu anlayışlardan etkilenerek zamanla kendi özgün ruh anlayışlarını geliştirdikleri görülmektedir.

### 1.1. Kavramsal Analiz

Ruh; sözlükte gitmek, uzaklaşmak, üflemek, esmek, rüzgâr, ferahlık ve nefes gibi anlamlara gelen Arapça bir isimdir.<sup>5</sup> Ruh, Kur'an'da farklı anlam aralıklarını ifade edecek şekilde yirmi dört yerde geçmektedir.<sup>6</sup>

Ruh kelimesinin terim anlamı konusunda, Müslüman düşünürler arasında ihtilaf vardır. Ancak ruh kavramının Kur'an'da; “*Şüphesiz o, uyarıcılardan olası diye senin kalbine emin ruh tarafından indirilmiştir.*” (Şuarâ, 26/193,194) gibi ayetlerde sıklıkla geçen şekliyle vahiy meleği Cebrail, Kur'an veya sadece vahiy gibi ilâhî mesajı ifade eden bir anlama karşılık geldiğini söylemek mümkündür.<sup>7</sup> Bu bağlamda ruh kavramı ayetlerde, çoğunlukla vahyin bizzat kendisi (40/15; 42/52) ya da vahye aracılık eden elçi (2/87,253; 4/171; 5/110, 15/29; 16/2,102; 17/85; 19/17; 26/193; 70/4; 78/38; 97/4) manasında kullanılmıştır. Ayetlerde ruh kelimesinin seyrek olsa da; kuvvet, sebat ve yardım (32/9; 38/72; 58/22; 66/12) gibi anlamlar için de kullanıldığına tanık olabiliriz.<sup>8</sup> Benzer şekilde İbrahîmî geleneğe bağlı diğer dinlerde de ruh, doğrudan ilahi mesaj veya ilâhî mesajın iletilmesine aracılık eden Tanrı'nın ruhu, eli ve meleği şeklinde tasvir edilmektedir. Bu durumda ruh, peygamberlerin içinde var olduğu düşünülen bir kuvvet olarak görülmektedir.<sup>9</sup> Aynı şekilde Kur'an'da, Hz. Adem (15/29) ve Hz. Meryem'e (21/91) atfen “ruhumuzdan üfledik” şeklinde hitap edilmesini, onlarda bir canlılık ve hayatın yaratılması<sup>10</sup> tarzında anlamının daha tutarlı olduğu söylenebilir.

### 1.2. Ruh ve Mahiyeti

Müslüman düşüncesinde ruh, çoğunlukla ruh-beden ilişkileri bağlamında değerlendirmelere konu olmuştur. Dolayısıyla Müslüman gelenek içerisinde onun mahiyetiyle ilgili olarak cisim, araz ve soyut cevher gibi farklı tanımlara rastlamak

<sup>4</sup> Ahmet Güç, “Ruh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/ 197.

<sup>5</sup> Hüseyin b. Muhammed b. Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât Elfâzî'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 205; Muhammed b. Mükerrrem b. Alî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, nşr. Abdullâh Ali Kebîr, Muhammed Ahmed Hasebullah, Haşim Muhammed Şazili (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 1863 vd.

<sup>6</sup> Abdülbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-Müfrehes li'l Elfâzî'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, h.1364), 326.

<sup>7</sup> Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Aliyyu'l-Kârî, *Minehu'r-Ravzi'l-Ezher fi Şerhi'l-Fikhi'l-Ekber*, çev. Yusuf Vehbi Yavuz (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2013), 217.

<sup>8</sup> Muhammed b. Ebu Bekr Eyyûb, İbn Kayyim Cevziyye, *Kitâbu'r-Rûh*, thk. Muhammed Ecmel Eyyub İslâhiyye, (Mekke: Dâru'l-Âlemu'l-Fevâid, 1432), 446-447.

<sup>9</sup> Abdülgaffar Aslan, *Kur'an'da Vahiy* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 15, 16.

<sup>10</sup> Cârullah Ebu'l-Kâs İerş Zemah mer'Ö. b düMahm mel-Keşşâf an Hakâik Gavâmidî't-Tenzîl ve Uyyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vîl, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd. (Kâhire: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998), 3/405.

mümkündür.<sup>11</sup> Buna göre Müslüman kültüründe insanı meydana getiren bir unsur olarak ruhun latif bir cisim, özel bir nefes ve gizli bir kuvvet olduğu düşünülmüştür. Bu anlayışın oluşmasında ayetlerde (15/29; 21/91; 56/83,84) ruhun üflenen bir yapıya sahip olduğunu zikredilmesinin etkisi olduğu görülmektedir. Çünkü üfleme, arazlarda değil ancak latif cisimlerde olabileceğinden ruhun özel bir kuvvet olması gerekir. Burada ise ruh, yaş ağaçta suyun dolaşması gibi insan bedeninde dolaşan, gülsuyunun güle sirayet ettiği gibi bedene sirayet eden bir yapıya sahiptir. Nitekim hadislerde haber verilen ruhun bedene girip çıkması gibi durumlar da; ruhun latif bir cisim olduğunu savunan görüşlerin yaygınlık kazanmasına neden olmuştur.<sup>12</sup> Anlaşıldığı kadarıyla Müslüman kültüründe ruhun mahiyeti konusunda cevher veya latif bir cisim olduğu ihtilafli iken ruhun bedenden bağımsız bir varlık olduğu hususunda ittifak bulunmaktadır.

Hadislerde haber verilen bilgiler başta olmak üzere konuyla ilgili diğer rivayetlerde ruh kavramının ontolojik insan varlığıyla bir parçası veya niteliği olarak nefis kavramıyla aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir.<sup>13</sup> Buna göre ayetlerde (3/185; 6/93; 12/53; 75/2; 89/27) insanın zâtî varlığı anlamında geçen “nefs” kavramıyla ruhun kastedildiğini savunanlar olduğu gibi ruh ve nefsin farklı varlık türleri temsil ettiğini söyleyenler de vardır.<sup>14</sup> Bu bağlamda Müslüman kültürünün özellikle sonraki dönemlerinde insanın aslı veya cevheri anlamında ruh ile nefis kavramlarının aynı anlam aralığında kullanıldığı görülmektedir.<sup>15</sup> Ancak ilk dönemlerde ruh kavramıyla sadece vahiy getirmekle görevlendirilmiş Cebrail adlı meleğin kastedildiği görülmektedir. Nitekim Kur’an’da ruh kavramı isim olarak, ağırlıklı olarak Cebrail’i ifade etmek için kullanıldığından ilk dönem klasik kelâm eserlerinin hemen tamamında ruha ilgili analizlerde öncelikle vahiy meleğiyle ilgili değerlendirmelere yer verilmiştir. Ancak ilginç bir şekilde ilk dönem Müslüman bilginlerinin vahiy meleğini kastederek yapmış oldukları analizler, daha sonraki süreçte insan ruhu başta olmak üzere başka ruh algılarını açıklamak için kullanmıştır.

Kur’an’da vahiy meleği Cebrail kastedilerek içinde ruh kavramı geçen ayetler genel olarak incelendiğinde, ilk dönem Müslüman toplumu olan ashabin zihnindeki ruh anlayışının izlerini takip etmek mümkün görünmektedir.

*“Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindedir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir.” (İsrâ, 17/95).*

Selef âlimleri, ayetin anlamından ruh hakkında konuşmanın uygun olmadığı sonucunu çıkarmışlar ve bu konuda fazla yorum yapmanın caiz olmayacağını söy-

<sup>11</sup> Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 46.

<sup>12</sup> Abdülmelik b. Abdullah Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fî Usûli'l-İtikâd*, thk. Muhammed Yusuf Mûsa, Alî Abdulmunîm Abdulhamîd (Bağdat: Mektebu'l-Hancî, 1950), 377; İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 446; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber*, 194.

<sup>13</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Ruh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/187, 189.

<sup>14</sup> İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 446, 447, 613.

<sup>15</sup> Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Umeyr (Beyrut: Daru'l-Ceyr, 1996), 4/123.

leyerek işin aslının her şeyin en iyisini bilen Allah'a havale etmek olduğunu ifade etmişlerdir. Çünkü onlara göre, peygamber için yasaklanan bir meselenin ümmeti için de yasak olması gerekir.<sup>16</sup> Ruh hakkında ilk Müslümanların görüş bildirmeme geleneği, daha sonraki dönemlerde farklı gerekçelerle terk edilerek aşırıya kaçmamak koşuluyla kible ehlinin yorum yapabileceği bir anlayışa dönüşmüştür. Bu şekilde düşünenlere göre, Hz. Peygamberin ümmiliğinin (örgün veya yaygın herhangi bir eğitim almamış olması) elçiliğine delil olmasına rağmen, bununla Müslümanların ümmi kalması kastedilmemiştir; aynı şekilde elçiliğin aracısı olan ruh hakkında peygamberin konuşmaması da Müslümanların bu hususta konuşmamasını gerektirmez. Nitekim Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687) gibi ashabın büyükleri ruh hakkında görüş bildirmişlerdir.<sup>17</sup>

Hıristiyan inancında Allah ve insanlar arasındaki haberleşmenin şekli Müslüman inancından oldukça farklıdır. Müslüman inancına göre vahiy, melek elçi olan Cebrail'in Allah'tan alıp insan elçi olan peygambere aktardığı bir mesajdır. Peygamberde kendisine gelen bu ilahi mesajı, elçi sıfatıyla insanlara tebliğ eder. Oysa Hıristiyan inancına göre peygamberin bizzat kendisi, vahiydir. Diğer bir deyişle Allah'ın kendini evrene açması olan vahiy, Hıristiyan teolojisine göre bir haber, söz veya mesaj şeklinde değil, sözün bedenleşerek bizzat peygamberin kendisi olarak görünmesidir. Esasen bu tarz bir vahiy anlayışında ilahi mesajın kaynağı, aracısı ve alıcısının birleşerek aralarında herhangi bir farkın kalmadığı görülmektedir. Yani Hıristiyan teolojisine göre Baba/Allah, Oğul/Peygamber ve Kutsal Ruh/Cebrail uknumları, aslında hepsi bir bütün olarak kabul edilen tanrısal özün farklı yansımalarından ibarettir. Bu tarz bir vahiy anlayışında Kutsal Ruh/Cebrail tanrısal bütünlüğün bir parçası olduğundan ilahilik kazanmaktadır.<sup>18</sup> Bu bağlamda ayette (17/95) geçen ruhun Allah'ın emrinden olmasının anlamı, Hıristiyanlıktaki teslis/üçleme inancının insanlara ait bir kuruntudan ibaret olduğunun ortaya konulmasına<sup>19</sup> yönelik bir haber verme olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim ayetlerde Hz. İsa ile etkileşimde olan vahiy meleğinin Allah'ın bir parçası değil, Hz. İsa'ya vahiy getiren bir elçi olduğu haber verilmektedir.<sup>20</sup>

Müslüman kültüründe ruh-beden ayırımından hareketle ruhun bedenden bağımsız müstakil bir varlığı olduğunu savunanlara göre ruh, yaratılmıştır.<sup>21</sup> Bu görüşün temelinde insanların uyku ve ölüm gibi hallerde ruhun bedeni terk ettiğini haber veren ayetin<sup>22</sup> etkili olduğu görülmektedir.<sup>23</sup> Ruhların bedenlerden önce

<sup>16</sup> Muhammed b. Huseyn b. Abdülkerîm Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2003), 231; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Fikhu'l-Ekber*, 195.

<sup>17</sup> Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 231,

<sup>18</sup> Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, thk. Emîr Ali Mühennâ, Ali Hasen Fâûr (Beyrut: Dâru'l Ma'rife, 1993), 263.

<sup>19</sup> Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 5/3202.

<sup>20</sup> "Meryem oğlu İsa'ya mucizeler verdik. Onu Ruh'u'l-Kudüs (Cebrail) ile destekledik." Bakara, 2/87.

<sup>21</sup> Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Fikhu'l-Ekber*, 242; İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 452.

<sup>22</sup> "Allah, insanların ruhlarını öldüklerinde, ölmeyenlerin ise uykularında alır. Bunlardan ölümüne hükmedilen ruhları tutar, diğerlerini belli bir süreye kadar bırakır. Şüphesiz düşünen bir toplum için bunda ibretler vardır." ez-Zümer 39/42.

<sup>23</sup> Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehl-i Sunne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 8/528; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli âyi'l-Kur'ân*,



yaratıldığını söyleyenler olsa da bu hususta genel kanaat, bedenler yaratıldıktan sonra ruhların yaratıldığı yönündedir. Bu şekilde düşünenlerin iddialarını kanıtlamak için ileri sürdükleri delil; “Allah, sizi hiçbir şey bilmez iken annelerinizin karnından çıkardı ve size şükredersiniz diye kulak, göz ve kalp verdi” (16/78) ayetidir. Onlara göre şayet ruhlar, bedenlerden önce yaratılmış olsalardı, varlığın öncesindeki gayba dair bilgilere de sahip olurlardı.<sup>24</sup>

Mu'tezile'ye göre ruh; can veya kan gibi bir araz olup bedene hareket ve hareketliliğini veren unsurdur. Allah'ın evren için koyduğu yasalar gereği ruh, bedenle birlikte kaldığı müddetçe canlılık devam eder; ama bedenden ayrıldığı zaman canlılık sonlanır. Ruh, güneşin varlığıyla ışığın parıldaması güneşin gitmesiyle ışığın kaybolması gibi, varlığıyla bedene hayat, yokluğuyla da ölüm getirir.<sup>25</sup> Ruh-beden ayırımına göre insanın mahiyeti konusunda Mu'tezile içinde farklı yaklaşımlara rastlamak mümkündür.

Dırar b. Amr (ö.200/815), insanın renk, koku, tat ve kudret gibi çeşitli niteliklerin birleşmesiyle meydana geldiğini iddia ederek başka bir cevhere sahip olmadığını savunur. Hüseyin b. Muhammed Neccâr (ö.220/835), Mu'tezile'den olmasına rağmen kudreti bedeninin bir parçası olarak kabul etmez. Ebu'l-Huzeyl Muhammed Allâf (ö.235/850) bedeni, cevher ve arazları bünyesinde toplayan bir mekân olarak tanımlar. Cevher olarak beden; el, ayak ve gövde iken araz olarak saç ve tırnaktan oluşmaktadır. O, insanı sadece bedenden ibaret gördüğünden fail olarak ruhu değil, bedeni oluşturan parçalara ait eylemlerin tamamı olarak kabul eder. Ebu Sehl Bişr Mu'temir (ö. 210/825), ruh-beden ayırımını savunurken Abbâd b. Süleyman Saymerî (ö.250/864), insan kavramından anlaşılması gereken şeyin beşer olduğunu savunur. Ebû İshak İbrahim Nazzâm'a (ö. 231/845) göre ruh ile beden, birbiriyle kaynaşmıştır; ama yine de ruhun bedenden ayrı kendine özgü bir niteliği vardır. Beden, ruhun hapsediği bir yer olarak ona darlık verir. Ebû Muhammed Hişâm b. Hakem (ö.179/795) ise ruh ve beden ayırımına inanmakla birlikte gerçek failin ruh olduğunu söyler. Ebû Amr Muammer es-Sülemî (ö.215/830), insanın parçalara ayrılmasına karşı çıkar; ama bedeni bir alet gibi düşünmekten de geri durmaz. Ebu'l-Huseyn Yahya Râvendî'ye (ö.301/913) göre ise insan, kalbe yerleşmiş olan bir nitelik olarak ruhtan farklı bir niteliğe sahiptir. Bu tanıma göre ruh, insanı değil onun bedenle olan ilişkisini temsil eden bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>26</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla Mu'tezile, ruhun bağımsız bir varlığı olduğunu kabul etmesine karşın; onun bedenden ayrılarak kendi başına eylemler yapması fikrine sıcak bakmaz. Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre miraç olayı, ruhun bedenden ayrılmasıyla değil rüyada gerçekleşmiştir. Çünkü insan, fiziksel evrene bağlı bir varlık ola-

→

thk. Abdullah İbn Abdulmuhsin et-Türki, (Kahire: Dâru'l-Hicr, 1422-2000), 20/210; İbn Hazm, *el-Fasl*, 204.

<sup>24</sup> İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 508.

<sup>25</sup> Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 231; İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 513; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber*, 194.

<sup>26</sup> Ebu'l-Hasan İsmail Eşarî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfû'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Kahire: Mektebetü'l-Nehdati'l-Mısıryye, 1950), 1/125, 274, 2/25, 26.



rak yaratıldığından doğa kanunlarının dışına çıkması mümkün değildir.<sup>27</sup>

Genel olarak Müslüman kültüründe ruh-beden ilişkisinin hüküm bakımından beş esasa dayandığı görülmektedir. Bunlardan birincisi, anne karnındayken ruhun cenine sirayeti; ikincisi, doğduktan sonra ruhun bedenle ilişkisi; üçüncüsü, uyku anında ruhun bedenle ilişkisi; dördüncüsü, öldükten sonra kabirde ruhun bedenle ilişkisi ve beşincisi ise yeniden dirildikten sonra ahirette ruhun bedenle ilişkisidir. Selef bilginlerine göre mükellefe ait dinî hükümler, dünyada ruh bedene bağlı olduğundan bedene; kabirde beden ruha uyduğundan ruha; ahirette ise ruhun ve bedeninin her ikisine birden terettüp eder. Ruhun bedenle olan ilişkisi dünya yaşamında tam sirayet şeklinde iken kabirde, sınırlı bir şekilde olduğundan berzah âleminde beden, canlı ve hareketli değildir. Ruhun bedene tam iadesi kıyametten sonra ahirette olur. Ahirette insan; bedensel kusurlardan olan ölüm, uyku ve hastalık gibi noksanlıklardan kurtularak ebedi bir yaşama başlar.<sup>28</sup>

Müslüman düşünürler ağırlıklı olarak insanın bedenden ibaret olduğunu ve ruhun beden bir parçası olarak ondan bağımsız olamayacağını savunur. Ruhun beden neresinde olduğu konusunda farklı görüşler olmakla birlikte genel olarak ruhun latif bir cisim olarak beden her noktasına yayıldığına ve beden her hücre sine nüfuz ettiğine inanılır. Beden, doğadaki sert karışımların etkisine fazla dayanamayıp tahrip olmaya başlayınca ruhun isteklerini yerine getirir. Ancak beden, bütünlüğünü yitince ölür ve bu durumda ruh bedeni terk ederek, ruhlar âlemine geçer.<sup>29</sup> Ölümden sonra ruhların yaşamaya devam edecekleri ruhlar âleminin dünyadaki karşılığının nereler olduğu konusunda gökler, kuyular ve başta güzel kuşların kursakları olmak üzere bazı hayvanların bedenleri gibi farklı teoriler bulunmaktadır.<sup>30</sup>

Müslüman teolojisinde ruhun ölümsüzlüğü meselesi, ihtilafıdır. Kimileri ruhun ölümlü kimileri ise ölümsüz olduğunu iddia eder. Ruhun ölümsüzlüğünü savunanlar, onun bedenden ayrıldıktan sonra tekrar geri dönünceye kadar mükâfat veya sıkıntı göreceğini haber veren ayet (3/169) ve hadisleri görüşlerine delil olarak sunarlar.<sup>31</sup> Buna göre ölüm, ruh için değil beden içindir.<sup>32</sup> Bu şekilde düşünülenlere göre ruh, ölüm anı gelmeden önce, uyku (39/42) gibi durumlar aracılığıyla da bedeni terk edebilir.<sup>33</sup>

Müslüman inancına göre ölüm, yaşamın bitişi değil, yaşamın ikinci evresine bir geçiştir. Dünya hayatından ahiret hayatına geçişte ruhların ölmeden yaşamlarını sürdürdüklerine inanılan berzah âlemiyle ilgili kabullerin imkân, mahiyet ve kapsamı hakkında çok fazla bilgi bulunmaktadır. Ancak bu bilgilerin çoğunluğunun

<sup>27</sup> Ebû'l Muîn Meymûn b. Muhammed Neseî, *Bahru'l-Kelâm fi İlmi't-Tevhîd*, thk. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih Farfûr (Dimeşk: Mektebetu Dâru'l-Farfûr, 2000), 208.

<sup>28</sup> İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 5-8, 124, 125; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber*, 243, 244.

<sup>29</sup> İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 519-521.

<sup>30</sup> İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 118, 121, 123.

<sup>31</sup> Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber*, 243.

<sup>32</sup> Ebu'l Hasan Alî b. İsmâil Eş'arî, *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne* (Beyrut: Dâr İbn Zeydûn, ts.), 71; Ebû'l Muîn Meymun b. Muhammed Neseî, *Tebîratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 2/367; İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 98, 619.

<sup>33</sup> Eşarî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, 2/29; İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 109, 432.

başka din ve kültürlere ait mitolojik unsurların bir devamı olduğu görülmektedir.<sup>34</sup> Ahad haberlere göre yorum yapan sünnî bilginler, ashabin icmasına dayanarak kabir hayatında ölmüş bir kimseye zevk ve acıyı hissedecek kadar bir yaşam verileceğini savunurlar.<sup>35</sup> Buna göre inkârcılar için kabir azabı kesinken inananlardan da bazı günahkârlar için kabir azabı olabilir. İnananlardan sadece bazılarının kabir azabı olmasının anlamı, günahkâr her mü'min için Allah'ın azap istemediğinin bir kanıtıdır.<sup>36</sup>

Neccariye, Cehmiyye ve Mu'tezile'den bazıları akla aykırı olduğundan kabirde sorgu ve azabı reddetmişlerdir.<sup>37</sup> Kaderiyye'den bazıları ise yeniden yaratılmadan önceki sorgu, azap veya nimetin varlığını kabul etmesine rağmen bunların kabirde olmasını zorunlu saymaz.<sup>38</sup> Kabirde sorgu ve mücezzâtın ruha, bedene veya bunlardan her ikisine birden mi olacağı tartışmalıdır. Rafizilerden bazılarının göre ruhlar, kabirdeyken kendileri için yaratılan başka bedenlere girecekler ve bu şekilde mükâfat ve azap göreceklerdir.<sup>39</sup> Kabirde ruhların bedene döneceğini iddia edenlere göre ruh, beden tamamina veya bir bölümüne, bir anda veya aşamalı olarak dönecektir. Sorgu, mükâfat ve azap ise ruhun bedene dönmesinden sonra olacaktır.<sup>40</sup> Kabirde beden çürüyüp toprağa karıştığı zaman, ruh toprağa geçerek maddeyle birlikteliğini bu şekilde devam ettirir. Böylece ruhlar, kıyamete değin nimet ve azaptan haklarına düşeni alırlar.<sup>41</sup> Mâtürîdîler ruhun bedene dönmesi veya dönmeyeceği hususunda açık bir delil olmadığından kesin bir hüküm veremeyen kaçınmışlar (tevakkuf) ve yorum yapmaktan uzak durmuşlardır. Ancak yeniden diriliş konusunda hiçbir şüphe olmadığından bu konuda onlar, tevakkufa lüzum görmemişlerdir.<sup>42</sup>

İnsan ruhlarının bedenlere tekrar dönerek ahirette yeniden diriltilecekleri konusunda, filozoflar hariç, ümmetin icması vardır; ancak ahiretten önce yani berzah âleminde ruhlarının bedenlere iadesi ihtilafıdır.<sup>43</sup> Numân b. Sâbit Ebû Hanîfe'nin (ö.150/767) bu konuyla ilgili açık bir görüşü yoktur.<sup>44</sup> Ancak onun bazı ayetleri (9/101; 52/47) gerekçe göstererek kabir azabını reddedenlerin Cehmiyye olduğunu söylemesi,<sup>45</sup> en azından kabir hayatını inkâr etmediğini göstermekte-

<sup>34</sup> Yar, Ruh-Beden İlişkisi, 143.

<sup>35</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, 12, 70, 71; Neseî, *Tebşiratu'l-Edille*, 2/364; a.mlf., *Kitâbu't-Temhîd*, 88; a.mlf., *Bahru'l-Kelâm*, 249, 250; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 375; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Fikhu'l-Ekber*, 192.

<sup>36</sup> Mesud b. Ömer Sa'deddîn Taftazânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Neseî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Mekteb Külliyyetü'l-Ezheriyye, Kâhire1408-1988), 66.

<sup>37</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, 71; Neseî, *Tebşiratu'l-Edille*, 2/365; a.mlf., *Bahru'l-Kelâm*, 249.

<sup>38</sup> Ebû'l Muin Meymûn b. Muhammed Neseî, *Kitâbu't-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd*, thk. Cîbullah Hasan Ahmed (Ezher: Daru't-Tibaati'l-Muhammediyye, 1406-1986), 87; Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 245.

<sup>39</sup> Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, 296.

<sup>40</sup> Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Fikhu'l-Ekber*, 190.

<sup>41</sup> Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, 251.

<sup>42</sup> Neseî, *Tebşiratu'l-Edille*, 2/365, 67; a.mlf., *Kitâbu't-Temhîd*, 90.

<sup>43</sup> Numân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Fikhu'l-Ekber*, *el-Fikhu'l-Ebsât*, (b.y.: Mektebetu'l-Furkân, İmârâtu'l-Arabiyye, 1999), 65; Neseî, *Tebşiratu'l-Edille*, 2/366.

<sup>44</sup> Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Fikhu'l-Ekber*, 192.

<sup>45</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fikhu'l-Ekber*, *el-Fikhu'l-Ebsât*, 137, 157.

dir.<sup>46</sup> Ebû Hanife'ye nispet edilen bir rivayette şöyle denmektedir; “Şüphesiz kabir azabı ve Münker ve Nekir suali haktır. Nitekim bu konuda hadisler rivayet edilmiştir.”<sup>47</sup> Sünnî anlayışa göre, kabirde verilecek karşılığın ruha, bedene veya her ikisine birden verileceğini tartışmak gereksizdir. Asıl önemli olan ruhların kabirde nimet veya azapla karşılaşacak olmalarıdır.<sup>48</sup>

Kabirde ruhun karşılaşacağı nimet ve azabın nasıl olacağı konusu tartışmalıdır. Bazıları kişinin uykudayken bedenden uzaklaşmadığı halde rüyasında huzur ve kâbus duymasını kabirde iken ruhun beden olmaksızın karşılık göreceğine delil saymıştır. Bazıları ise canı olmadığı halde dışın ağırmısından hareketle, kabirdeyken sadece beden acı ve zevk duyacağını iddia etmişlerdir.<sup>49</sup>

## 2. Müslüman Kültüründe Ruhlarla İletişim

Ebû Bekr b. Eyyûb Züraî'nin (İbn Kayyim Cevziyye) (ö. 751/1350), ruhun hallerini anlatan eseri *Kitabu'r-Ruh*'un ilk bahsi, “ölülerle selamlaşma” konusudur. Eser, ilk konusundan da anlaşılacağı gibi insan ruhlarının dünyadakine benzer bir şekilde berzah âleminde de yaşamlarını sürdürdüklerine dikkat çekmektedir. Nitekim konuya delil teşkil etmesi açısından kaynağında asr-ı saadet ve selef olan (tabiun-tebeu't-tâbiîn) birçok rivayet esere alınmıştır. Bu haberlerden yola çıkarak söyleyecek olursak; daha önce ölmüş insanlara ait ruhların; yeni gelmiş insan ruhlarını karşılama, kendi aralarında ilmi müzakerelerde bulunmaları ve Cuma günleri kabirlerde kendilerini ziyaret edenlerin ayak seslerini ve selamlarını işitip onlara karşılık vermeleri, berzah âleminde olağan işler arasında sayılmaktadır.<sup>50</sup>

Müslüman kültüründeki ruhlarla haberleşmeyi mümkün gören fikirler, çoğunlukla hadislere ve Kur'an kıssaları hakkındaki yorumlara dayanmaktadır. Bu bağlamda Kur'an'da geçen Allah'ın insan nesline: “Rabbimiz değil miyim?” diye seslenmesi ve onların da topluca “Evet!” dediğini haber veren ayet (7/172), ruhlarla iletişime delil olarak sunulmaktadır.<sup>51</sup> Yine ölüm anında insan ruhlarını bedenden ayıran meleklerin onlarla konuşacağını söyleyen ayetler de (16/28, 32) ruhlarla iletişiminin mümkün olduğu şekilde yorumlanmıştır.<sup>52</sup> Ayetlerde kullanılan temsilî din dilinin farklı yorumlanmasının bir yansıması olarak hadis külliyyatında ruhun çeşitli hallerine dair sayısız rivayet bulunmaktadır. Bu yönüyle Müslüman kültüründe daha çok felsefî kökenleri olduğu düşünülen ruhçuluk (spiritüalizm/tinselcilik) anlayışının ispatında naklî delilleri kullanan yaklaşımlara rastla-

<sup>46</sup> Ahmed Efendi Beyâzîzâde, *el-Usulu'l-Munife* (İmam-ı Azam Ebû Hanife'nin İtikadi Görüşleri) çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 136; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Neseft*, 66.

<sup>47</sup> Numân b. Sâbit Ebû Hanife, *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 68.

<sup>48</sup> Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Fikhu'l-Ekber*, 194.

<sup>49</sup> Neseft, *Bahru'l-Kelâm*, 251, 252, 255; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Fikhu'l-Ekber*, 192.

<sup>50</sup> İbn Kayyim, *Kitabu'r-Rûh*, 5-9, 47, 92, 124; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Fikhu'l-Ekber*, 243; Yar, *Ruh-Beden İlişkisi*, 142.

<sup>51</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 121-125.

<sup>52</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehl-i Sunne*, 6/496, 499.

mak mümkündür.<sup>53</sup>

Ruhlarla haberleşme yöntemi konusunda her kültürün kendine özgü metotları vardır. Müslüman kültüründe ruhlarla haberleşmede kabul edilen en bilinen yöntem rüyadır. Sözlüklerde, uyku anında görülen şey, şeklinde tarif edilen rüya,<sup>54</sup> gerçekte zihnin hayal ve gölgesi olarak insan ruhunun bir müşahede şekli<sup>55</sup> olarak kabul edilse de ruhlarla iletişimde sıklıkla müracaat edilen bir yöntem olduğuna ilişkin çok sayıda rivayet vardır. Rüya hakkında oluşan geniş literatürü, manalar âlemiyle rüya sayesinde iletişim kurulup gaybten bilgi sağlandığına inanılmasıyla<sup>56</sup> ilişkilendirmek mümkündür.

Rüyanın nasıl ve hangi oranda ruhlarla iletişimde tercih edildiğine dair asr-ı saadetten nakledilen şu rivayet fikir verici olabilir: Sa'b b. Cessâme (ö. 25/646) ve Avf b. Mâlik (ö. 73/692), kardeş olan iki sahabedir. Muhacirlerden olan Sa'b, Ensar'dan Avf ile kardeş ilan edilmiştir. Bu iki din kardeş, birbirini çok sevmektedir. Sa'b, Avf'a; "İkimizden hangimiz erken ölürse, diğerinin rüyasına gelerek durumundan haber etsin" der. Teklifi yapan Sa'b, daha erken ölür ve boynunda asılı bir şeyle Avf'ın rüyasına girer ve çok zorlu bir sürecin sonunda bağışlandığını ve Allah'ın rahmetine kavuştuğunu haber eder. Avf, rüyasına giren kardeşi Sa'b'ın ruhuna, boynundaki şeyin ne olduğunu ve geride bıraktığı akrabalarından haber alıp alamadığını sorar. Sa'b, bir Yahudi'den aldığı on dinar borca karşılık boynundaki şeyin kendisine takıldığını ve bunun verdiği ağırlıktan kurtulmak için hayatta iken evindeki bir dolabın içine koyduğu parayla borcunun ödenmesini Avf'dan istirham eder. Devamla ölümü sonrasında kendisinden sonra evde neler olduğuyla ilgili, ölmüş olan evin kedisine varıncaya kadar anlatır. Bununla da yetinmeyerek gaybden bir bilgi olarak hasta kızının altı ay sonra vefat edeceğini söyler. Avf, rüyasından uyanınca; "Bunları ona öğreten biri olmalı!" diye düşünür. Avf, kontrol ettiğinde vefat eden din kardeşi Sa'b'ın haber verdiği her şeyin gerçekleşmiş olduğunu görür ve hasta olan kıza iyi davranılması öğütleyerek Yahudi'nin borcunu tahsil eder. Hasta olan kız ise altı ay sonra vefat eder. Bu rivayetten yola çıkarak İbn Kayyim, ruhların dünya hakkında bu kadar ayrıntılı bilgiye sahipse; kabirlerde kendilerini ziyaret ederek selam veren kişilerin isteklerinden de haberdar olabileceğini söyler. Dolayısıyla ona göre ölülerin ruhlarına seslenerek onlardan destek istemek yanlış değildir.<sup>57</sup>

Selefi anlayışa göre nefsin ölümden sonra dünyayı terk etmesi, uyku halindeyken rüya görerek bedenden ayrılmasından daha güçlü olduğundan ruh, öldükten sonra yaşamındakinden büyük bilgilere vakıf olabilir. Çünkü beden engelinden kurtulan nefsin gaybın bilgisine sahip olması mümkündür. Dolayısıyla böylesine üstün yeteneklere kavuşmuş bir insan ruhunun desteğinden faydalanmak müm-

<sup>53</sup> Yavuz, "Ruh", 35/191.

<sup>54</sup> İsfahâni, *el-Müfredât*, 209; İbn Manzur, *Lisanu'l Arâb*, 17/1540.

<sup>55</sup> Nüreddin Ahmed b. Mahmûd Sâbûni, *el-Bidâye fî Usûlu'd-Dîn*, thk. Fethullâh Huleyf (İskenderiye: Dâru'l-Meârif Bimısır, 1969), 81; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber*, 153.

<sup>56</sup> Muhammed b. Hasen İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, haz. Halîl Şahâde (Beyrût, Dâru'l- Fıkr, 1421/2001), 1/128.

<sup>57</sup> İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 34-43.

kündür.<sup>58</sup> Ancak burada, kimin hangi rüyasının delil olabilecek kadar gerçek olduğunu tespit etmek önem kazanmaktadır. Müslüman inancına göre sadık rüya aracılığıyla hakikat bilgisine ulaşma yetkisi sadece peygamberlere verilmiştir. Çünkü onların rüyada aldıkları bilgi zaten vahiyden başka bir şey değildir.<sup>59</sup> Diğer bir deyişle peygamberlerin rüyalarında ruhu'l-kudus ile haberleşerek ulaştıkları bilgiler, vahiy kapsamında değerlendirildiğinden başkalarının rüya yoluyla ulaştıkları bilgilerden farklıdır.

Kanaatimizce ruhçuluk anlayışının birey ve toplum açısından en sakıncalı yönü, yaşayan insanların ruhlarla etkileşim içinde olabileceklerine inanılmasıdır. Geçmiş din ve kültürlerle ait ruhlarla haberleşmenin imkânına yönelik varsayımlar, yanlış tevil yoluyla zamanla Müslüman inancına dâhil edilmiştir.<sup>60</sup> Evrenin imtihan için yaratıldığı (67/2), tüm nesillerin sadece kendi amellerinden sorumlu tutulacağı (34/25) ve sorgulamadan hiçbir görüşün peşine düşülmemesini (17/36) öneren bir dinin mensupları olan Müslümanların hangi gerekçelerle ruhlarla iletişimi kabul eden görüşlere onay verdiğiğine inanmak zor görünmektedir. Doğrusu bu durumu, aklı olduğu kadar naklî delillerle de kanıtlamak mümkün olmadığından konu; ancak teo-politik ve sosyo-kültürel gerekçelerle ilişkilendirerek anlamak mümkün olabilir.

### 3. Ruhlarla İletişimin İmkânı

Sağlıklı bir kişiliğin karar alma sürecinin olağan işleyişi, bireyin sinir sistemini aşırı uyararak mantık becerisini ortadan kaldıran psikolojik ve fizyolojik sarsıntılardan uzak durmasına bağlıdır.<sup>61</sup> Bu bağlamda ruh kavramı hakkında takınılacak herhangi bir tavrın, aynı zamanda bütüncül bir kişilik algısı üzerinde de belirleyici bir adım olacağı söylenebilir. Çünkü ilahiyat alanında, hikmet ve maslahatı gözetmeyen yaklaşımların kötülük probleminin derinleşmesine neden olduğu görülmektedir.<sup>62</sup>

Müslüman kültüründe insanın ontolojik bütünlüğüne dair yapılan analizler, ağırlıklı olarak ruh-beden ayrımına dayalı düalist bir yapı içerdiğinden dolayı, çoğu zaman monist yaklaşımlar göz ardı edilmiştir.<sup>63</sup> Bu durumun temelde iki psikolojik sebebi olabilir. Bunlardan ilki, insan özünün madde ile mukayese edilemeyecek kadar değerli kabul edilmesi iken ikincisi kesintisiz ölümsüzlük isteği olduğunu söyleyebiliriz.

Ruhlarla iletişimin mümkün olduğunu savunan yaklaşımların kullandıkları yöntemler farklı olsa da hemen hepsinin ortak noktası, ruhlarla haberleşme anının mutlaka bir tören eşliğinde gerçekleşiyor olmasıdır. Ruhlarla haberleşme seremo-

<sup>58</sup> İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 1/128, 129; İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 83, 86.

<sup>59</sup> Aslan, *Kur'an'da Vahiy*, 1936.

<sup>60</sup> Yar, *Ruh-Beden İlişkisi*, 143.

<sup>61</sup> Faruk Sancar, "Beyin Yıkama Olgusu Üzerine Kavramsal ve Tarihsel Bir Analiz", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7 (2014), 339.

<sup>62</sup> Emine Ögük, "İslâm Düşüncesinde Şer/Kötülük Probleminin İzahına Katkı Sağlayan Etkili Öğreti: Hikmet", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (Haziran 2015), 33, 34.

<sup>63</sup> Yar, *Ruh-Beden İlişkisi*, 12.

nilerinin yapıldığı ortam ve töreni idare edecek kişiler, beş duyu organıyla idrak edilmesi mümkün olan yoğun ses, renk ve koku gibi artırılmış duyuşsal uyarıcılarla kuşanmıştır. Bu bağlamda çeşitli dalga boylarında ilginç müzikler, ses çıkaran tuhaf görünümlü objeler, bedene sürülen boya ve çizilen şekiller, sarhoşluk verici içkiler, kurbanlıklar, ağır kokulu tütsüler ruhlarla haberleşme seanslarının inandırıcılığını artırmak için kurgulanmış mizansenin birer parçalarıdır.<sup>64</sup>

Antik Mısır kültürü başta olmak üzere geçmiş medeniyetlere ait hayat ve ölüm diyarı anlayışı, Arap kültürünü de etkilemiş olacağından düalist evren algısının Müslüman zihin dünyasında yanlış anlaşılmalara sebep olduğu düşünülebilir. Bu bağlamda İslâm inancına ait kimi dini ritüellerin aslından uzaklaştırıldığı görülmektedir. Örneğin Müslümanlara yaşarken hayatın önemini hatırlatarak gecikmeden iyi işler yapmaları gerektiğini anımsatan temsili bir ziyaret olan kabir ziyareti, günümüzde içi boşaltılarak bayram günleri yapılması gereken diğer dinî vazifeler arasına indirgenmiştir. Kabir ziyaretinin asıl hedef kitlesi olan yaşayanları uyarmak yerine, kabirlerde olduğu düşünülen ruhların ziyaret edilerek onların gönlü hoşnut tutulmaya çalışılmaktadır. Yine ölülerin duymaması halinde gereksiz olacağından Ahmed b. Hanbel'in (ö.241/855) bir gelenek olarak kabul ettiği Müslüman ruhlara telkin verilmesi,<sup>65</sup> mevcut haliyle yaşayanların öğüt alacakları bir ibretlik sahne değil, adeta din görevlisi ve vefat etmiş kimsenin ruhu arasındaki iletişimde rahatsızlık vermemesi için herkesin kabir başından uzaklaşmalarını gerektiren bir ikaz gibi anlaşılır olmuştur. Dahası; "Sen kabirlerde olanlara duyuramazsın!" (Fâtır, 35/22) ayetinde geçen "kabirlerde olanlara duyurma" konusunu ister kalplerin körelmiş olmasına<sup>66</sup> ister ruhlarla haberleşmenin olamayacağına tevîl edelim; her hâlükârda insanın ölümle birlikte dünya hayatıyla ilişkisinin sonlandığına işaret ettiği açıktır.<sup>67</sup> İbn Kayyim, inkârcı kimsenin yaşayanların esenlik dileklerini duyamayacağını bildiren ayeti (35/22), ölüm sonrasında bedenle ilişkisi devam eden ruhlara içinde buldukları kötü durumlarının hatırlatılmasına engel olarak görmez. Nitekim ona göre Hz. Peygamber, Bedir harbinde öldürülen müşriklerin bedenlerine seslenmiş ve onların kendisini duyduğunu ifade etmiştir. İbn Kayyim, ayette (35/22) geçen; 'kabirlerde olanlara duyuramazsın!' ifadesinden kastın inkârcıların hiç duyamayacakları değil, faydalarına olan hiçbir şeyi duyamayacakları şeklinde anlar. Nitekim benzer şekilde bir başka ayette: "Sen ölülere duyuramazsın. Arkalarını dönmüş kaçarken sağırlara da daveti işittiremezsin!" (en-Neml 27/80) denilmiştir. Bu bağlamda hidayet davetini duymasalar da bedenle ilişkileri belli ölçüde devam eden müşriklerin ceza olarak haklarındaki kötü sözleri duymaları mümkündür.<sup>68</sup>

Müslüman düşüncesinde ruhların berzah âleminde neler yaşadıklarını bilemeyecekleri ve dünya hayatıyla irtibatlarının kesileceğini bildiren aksi görüşlere

<sup>64</sup> Ahmet Güç, "Ruh Çağırma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/200, 201.

<sup>65</sup> İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 29, 30.

<sup>66</sup> İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 121,129.

<sup>67</sup> Yar, Ruh-Beden İlişkisi, 167.

<sup>68</sup> İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 121,129,130.

de rastlamak mümkündür. Örneğin uykudaki bir kimsenin nerede ve nasıl bir halde olduğunu uyanmadıkça ya da uyanınca başka biri ona haber vermediği müddetçe öğrenemeyeceği gibi insan, ahirette yeniden diriltileceği ana kadar durumunu bilemeyecektir.<sup>69</sup> Yine “Kendilerinden önce nice nesilleri yok ettiğimizi ve onların bir daha geri dönmeyeceklerini bilmiyorlar mı?” (Yasin, 36/61) gibi ayetler de açık ve net bir şekilde ölmüş kişilerin ruhsal veya başka bir şekilde dünyayla irtibatlı olmalarını imkânsız görmektedir.<sup>70</sup> Dolayısıyla peygamberler başta olmak üzere vefat eden öncü kimselerin sonrakilere faydalarını, ruhlarının yaşayanları gözetmesi olarak değil, bıraktıkları fikrî mirasın sağlıklı bir şekilde anlaşılması ve devam ettirilmesi olarak anlamak daha doğru olacaktır.

Hız. Muhammed’in vefatından sonra elçilik görevinin devam etmesini kabul etmeyen Kerrâmiye gibi ekollere göre elçilik, araz olduğundan her iki âlemde devamı mümkün değildir. Ebu’l-Hasan Eşarî (ö.324/936), naklî delillerden yola çıkarak bir şeyin hükmünün o şeyin aslından olduğu ilkesinden hareketle Hız. Muhammed’in elçiliğinin sürekli olduğunu savunur. Bu mesele, namazın kılındıktan sonra abdest yitirile de namaz edasının devam etmesine benzer. Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî (ö.333/944) aklî delileri kullanmayı tercih ederek, Hız. Muhammed’in elçilik görevinin kıyamete kadar devamını savunur. Eğer bu böyle olmasaydı Hız. Muhammed’in vefatından sonra onun peygamberliğine iman edenlerin şahadetleri geçerli sayılmazdı. Oysa bütün Müslümanlar, “Muhammed, Allah’ın kulu ve elçisidir” demektedir.<sup>71</sup> Anlaşıldığı kadarıyla sünî kelamcılar, Hız. Peygamber’in elçilik görevinin kıyamete kadar süreceğini savunmakla, aslında dinî teklifin Hız. Muhammed’in ruhu değil, mesajı üzerinden devam edeceğini söylemektedirler.

Ruhlarla iletişimin imkânı konusunda Müslüman kültüründe teori ile pratik arasında farklı kabullerin olduğu görülmektedir. Ruh-beden ilişkileri bağlamında ifade edecek olursak teorik olarak ruh, insanın can, bilinç, akıl, idrak ve irade<sup>72</sup> gibi yönlerini ifade etmektedir. Bu yönüyle ölmüş insanlara ait olduğunu düşünülen ruhlarla iletişimi dinî delillerle ispatlamak anlamsız görünmektedir.<sup>73</sup> Pratikte ise ruh, insanın cevheri iken beden, arazıdır. Dolayısıyla ruh, insanın aslını teşkil ettiğinden ölümsüzdür; ancak beden araz olduğundan fânidir.<sup>74</sup>

İslâmî öğretinin genel ilkeleri açısından teorik ruh anlayışının daha makul ve sürdürülebilir bir anlayış olduğu görülmektedir. Bununla birlikte teo-psikolojik ve sosyolojik bir ihtiyacın doyurulması açısından pratik ruh anlayışının da belli sınırlar içinde anlaşılabilir bir yaklaşım olduğu kabul edilebilir. Kanaatimizce buradaki kabul edilebilirlik sınırı; bedenden bağımsız olarak ölümden sonra yaşama-ya devam ettiği düşünülen ruhların, insanların anlamaktan aciz kaldıkları bir bo-

<sup>69</sup> Neseî, *Bahru’l-Kelâm*, 255.

<sup>70</sup> Neseî, *Bahru’l-Kelâm*, 283.

<sup>71</sup> Neseî, *Bahru’l-Kelâm*, 205.

<sup>72</sup> Yavuz, “Ruh”, 35/187.

<sup>73</sup> İlyas Çelebi, “Ruh Çağırma”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/202.

<sup>74</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 123.



yutta oldukları ve hiçbir şekilde yaşayanlarla herhangi bir etkileşime giremeyeceklerinin bilinmesinden geçmektedir. Dolayısıyla ruhların hayattaki insanlarla iletişime geçmesi yahut dünyadaki eşyalar üzerinde herhangi bir fiziksel tesirde bulunduğuna yönelik rivayetler, Müslüman inancı açısından uygun görünmemektedir. Esasen bu tarz rivayetlerin ahad kanallarla geliyor olması da bu durumu onaylar niteliktedir.

Kelamcılar, genel akâid ilkeleriyle uyuşmayan ahad haberleri ya uygun bir şekilde tevil eder; ya da teville imkân yoksa reddederlerdi.<sup>75</sup> Çünkü ahâd yolla rivayet edilen haberler, zan içerdiğinden akaid sahasında kesin delil olarak kabul edilmez.<sup>76</sup> Şu kadarı var ki eğer bir konudaki ahâd haberlerin sayısı artarak mütevatir mertebesine ulaşıyorsa o zaman kesin delil kabul edilirler.<sup>77</sup> Kelamcılara göre nakil, nakl-i mütevatir, nakl-i meşhur ve nakl-i ahad olmak üzere üç çeşittir. Mütevatir, yalan üzerine ittifakları mümkün olmayan bir grubun rivayet ettiği haber iken ahad haber, mütevatir mertebesine ulaşamamış haberdur. Mütevatir ve ahad haber arasında kalan habere ise meşhur haber denir. Buna göre mütevatir haber, iman ve küfrün belirlenmesinde; meşhur haber delâletin belirlenmesinde ölçü iken ahad haber, ne imanın belirlenmesinde ne de delâletin belirlenmesinde ölçü değildir. Son tahlilde ahad haber, amelî ve ahlakî konularda katî delil iken akaid konularında zannî delildir.<sup>78</sup>

Hakkında kesin bir delil olmayan inanç konularında net bir tavır sergilemekten kaçınan tevakkuf geleneği,<sup>79</sup> ahad haberlerin genel nitelikleri göz önüne alındığında ölmüş insanlara ait ruh kavramıyla ilgili rivayetlerde de takınılması gereken bir tutum gibi görünmektedir. Nitekim gerçekliği hakkında sağlam verilere sahip olunmayan konularda kesin bir hükme varmak, dogmatik bir tavrıdır. Dogmatik bilgilerin ise belli bir sistematiği olmadığı ve kendine özgü birtakım kabullere göre şekillendiğinden herkesin doğruluğuna onay verdiği bir gerçekliği yansıtması zor görünmektedir. Dogmatik bilgilerin bu yapısından dolayı olsa gerek İbn Kayyim, bedenden bağımsız ruh kavramıyla ilgili haberleri kabul etmesine rağmen kabir sorgusunda ruhların bedenlere iade edileceğine ilişkin haberleri güvenilir olmadığı gerekçesiyle reddedebilmiştir. Onun bu tavrı, ruhların bedenlere iadesini aklen imkânsız gördüğünden dolayı değil, sadece bu konuda güvenilir kabul ettiği râvilerden bir haber gelmemesinden kaynaklanmaktadır. Diğer bir deyişle eğer kabir sorgusunda ruhların bedenlere iadesi konusunda kendi ilkelerine göre sağlam kabul edilen rivayetler olsaydı, onlara da inanmak zorunlu olurdu.<sup>80</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla dogmatik yaklaşıma göre ruh veya berzah âlemiyle ilgili tüm inançların gerçekliği, ahad haberlerin sahih veya zayıflığını belirleyen bir

<sup>75</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Haber-i Vâhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/353, 354.

<sup>76</sup> Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, 206.

<sup>77</sup> Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhü'l-Ekber*, 193.

<sup>78</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 12-14; İsmâil Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, hzr. Sabri Hizmetli (Ankara: Umran Yayınları, 1981) 16, 17, 34.

<sup>79</sup> Neseî, *Tebşiratu'l-Edille*, 2/365, 367; a.mlf., *Kitâbu't-Temhîd*, 90.

<sup>80</sup> İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 121, 122, 145.



heyetin kararına bırakılmıştır. Bu bağlamda kelamcılara göre ahad haberlerin akaid alanında katî değil, zannî delil kabul edilmesinin sebebi daha net ortaya çıkmaktadır.

## Sonuç

İnsan, biyolojik ve psikolojik yönleri olan bir varlıktır. Her kültürde insanın manevi yönüyle ilgili sözcük, kavram ve yaklaşımlar mevcuttur. Bunları genel olarak ruh kavramı etrafında toparlayabiliriz. Temel olarak ruh kavramı, diğer varlıklardan farklı olarak insanın sonlu maddî yönünden bağımsız, birtakım manevi güçleri olan ölümsüz bir tarafı olduğu düşüncesine dayanır. Bu anlayışın oluşmasında başta ölmüş insanların görülmesi olmak üzere rüyada, kişinin kendini çeşitli şekillerde görmesinin veya uyanık iken zihin gücünün sınırları ölçüsünde farklı olayları hayal etmesinin etkili olduğu görülmektedir.

İnsanlık tarihi boyunca bireyin manevî yönünü temsil eden ruh ve ruhun ölümsüzlüğü düşüncesi, metafizik değerlere sahip dinî inançların şekillenmesinde etkili bir rol oynamıştır. Genel olarak Müslüman kültüründe ruh kelimesiyle karşılanan iki kavram vardır. Bunlardan ilki, ruh-beden bütünlüğünü oluşturan tamamlayıcı bir parça olarak insan ruhu iken; ikincisi, Allah-insan haberleşmesini sağlayan aracı bir unsur olarak vahiy elçisi olan melek ruhtur. Müslüman inancının aslını oluşturan Kur'an'da ve ilk dönem kelâm literatüründe ruh kavramı, ağırlıklı olarak vahyin taşıyıcısı Ruhul-Kudus (Cebrail/Cibril) isimli melek elçiyi ifade ederken, halk arasında yaygın olarak bilinen ise insanın psikolojik yönünü ifade eden ve öldükten sonra da diriliş gününe kadar yaşamaya devam ettiğine inanılan ruhtur. İslâmî öğretilerde ruh kavramıyla teorik olarak daha çok vahiy meleği kastedilmesine rağmen pratik açıdan toplum nezdinde ağırlıklı olarak insan ruhu anlaşılmaktadır. Günümüz açısından bu anlayışlardan hangisinin doğru olduğunu tartışmak yerine bunların hangi bağlamda ele alınması gerektiğini ortaya koymak daha önemlidir.

Allah ve elçileri arasında gerçekleşen iletişim, doğrudan toplumu ilgilendirmeyen ve mahiyeti hakkında net bir bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığı bir süreç olduğundan Cebrail anlamındaki ruh hakkında sadece Kur'an'da haber verilen bilgiler kadar yorum yapmak gerekir. Kur'an'da ise Cebrail hakkında çok az bilgi verildiğinden bahsedilerek dikkatlerin melek elçiye değil, getirdiği mesaja çevrilmesi haber verilmektedir. Müslümanlar, güvenilir bir elçi olan Cebrail'in Allah'tan aldığı vahiyden herhangi bir şey eklemeyen veya çıkarmadan olduğu şekliyle peygamberlere ulaştırdığına iman ederler. Dolayısıyla Müslümanlar açısından vahiy meleği anlamında ruh anlayışı için fazla tartışılacak bir şeyin olmadığı söylenebilir; ancak insan ruhu şeklinde anlaşılan ruh kavramı hakkında aynı şeyleri söyleyebilmek için bazı hususların açıklığa kavuşturulması gerekir.

İslâmî öğretilerde genel olarak dünya ve ahiret şeklinde iki varlık âlemi kabul edilir. İnsanlar, varlık âlemine ilk çıktıkları yer olan dünyada imtihan olurlar ve ölümlerinin ardından yeniden yaratılacakları ahiret gününde imtihanlarının neticesine göre yargılanıp hak ettikleri yeni bir yaşama başlarlar. Ancak geçmiş kültür ve dinlerden etkilenecek Müslüman kültüründe bu iki âlemin arasında berzah âlemi isminde, üçüncü bir varlık âleminden daha söz edilmektedir. Bu yaklaşıma göre

berzah âlemi, dünya ve ahiret arasında geçici bir durak olarak kötüler için sıkıntı, iyiler için huzurlu bir diyardır. Burada ölmüş kişilere ait ruhlar, yeniden bedenlerine iade edilecekleri ahiretteki diriliş gününe değin beklerler. Dünya hayatındaki bazı özellikleri dolayısıyla faziletli sayılan peygamber, veli, imam ve şehit gibi vefat etmiş salih kimselere ait ruhlar, berzah âlemindeki ayrıcalıkları dolayısıyla henüz ölmemiş insanlarla irtibata geçebilir, hatta fiziksel olarak dünya hayatıyla ilgili tasarruflarda bulunabilirler.

Müslüman inancına göre dünya hayatında iken bireyin kişilik ve zâtını temsil eden bir unsur olarak ruh kavramının kullanılması, teo-psikolojik bir kurgu olduğundan genel olarak herhangi bir soruna sebep olmadığı görülmektedir. Çünkü insanın biyolojik ve psikolojik yönleri olduğu zaten bilinen bir mesele olduğundan bunun dinsel açıdan farklı bir bakış açısıyla yeniden kurgulanmasında bir sıkıncası olmasa gerektir. Aynı şekilde ahiret hayatında ruh-beden bütünlüğü içinde insanın bir parçası olarak ruhun yeniden yaratılmasında da bir sorun olduğu söylenemez. Ancak ruh kavramının ölüm sonrasında bedenden bağımsız olarak yaşamaya devam eden insanın ölümsüz manevî yönü olarak kullanılması durumunda teolojik açıdan bazı sıkıntılara neden olmaktadır. Öncelikle bedenden bağımsız bir ölümsüz ruh anlayışı, İslâmî öğretinin genel amaçları içerisinde herhangi bir koinuma karşılık gelmediğinden akaid açısından gerekli olmayan bir kurgudur. Diğer bir deyişle ölüm sonrasında bedenden ayrılarak bağımsız olarak yaşamaya devam ettiğine inanılan bir ruhun varlığına inanmak, teolojik açıdan dinî teklifin ne gerekçeleri ne de amaçları arasında yer almaz. Aynı şekilde bedenden bağımsız olarak ruhların mükâfat ve azap gördüklerine inanılan berzah âlemi düşüncesi, ahiret inancıyla birlikte değerlendirildiğinde işlev ve anlamını yitirmektedir. Dolayısıyla ölmüş insanların bekletildiği ruhlar âlemini ifade eden berzah anlayışı, sağlam naklî ve akli delilleri olan bir inançtan daha çok zihnin süregelen zaman algısının bir yansıması olarak değerlendirilmeye daha yakın bir görüntü çizmektedir. Bu bağlamda berzah âlemiyle ilgili inançları, görünmeyen ve çok uzaktaki ahiret inancını, daha hissedilebilir olacağı için görünen ve daha yakındaki kabir hayatı inancıyla destekleme ihtiyacının bir sonucu olarak görülebilir.

İslâmî ilkeler açısından kabulü farklı sorunlara neden olmakla beraber Müslüman kültüründe bedenden bağımsız ruh inancı ve bu ruhların yaşadığı berzah âlemi anlayışının olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Dahası insan faktörü nedeniyle bu tarz bir anlayışın Müslüman kültüründen ayıklamanın olanaksız olduğu da görülmektedir. Dolayısıyla pratik teoloji açısından ölümden sonra bedenden bağımsız yaşamını sürdürmeye devam ettiğine inanılan ruh algısının reddi yerine, İslâmî öğretiler açısından bu inancın belli ölçüler içinde tutulmasının daha doğru bir yaklaşım olacağı görülmektedir. Kanaatimizce bahsi geçen bu ölçülerin sınırları ise ölümden sonra kıyamete kadar ruhların yaşamaya devam ettiğine ve dünyadakilerin durumlarından haberdar olduklarına inanılsa bile; hiçbir şekilde onların yaşayan insanlarla iletişim kuramayacaklarının kabul edilmesinden geçmektedir. Böylece Müslüman birey ve toplumlar, sorunlar karşısında vefat etmiş faziletli kimselerin ruhlarından yardım beklemek yerine kendi çözümlerini üretmek tarihin öznesi olabileceklerdir.

## Kaynakça

- Abdulbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-Müfehres li'l Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, h.1364.
- Aliyyu'l-Kârî, Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. *Minehu'r-Ravzi'l-Ezher fi Şerhi'l-Fıkhi'l-Ekber*, çev. Yusuf Vehbi Yavuz. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2013.
- Aslan, Abdülğaffar. *Kur'an'da Vahiy*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *Usûlu'd-Dîn*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Beyâzîzâde, Ahmed Efendi. *el-Usulu'l-Munife* (İmam-ı Azam Ebû Hanife'nin İtikadi Görüşleri). çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.
- Cüveynî, Abdulmelik b. Abdullah. *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâtü'ı'l-Edille fi Usûli'l-İtikâd*. thk. Muhammed Yusuf Müsa, Alî Abdulmunîm Abdulhamîd. Bağdat: Mektebu'l-Hancı, 1950.
- Çağlayan, Harun. "Ruhlarla ve Cinlerle İletişim". *Buhrandan Burhana Günümüz Kelam Problemleri*. edt. Recep Ardoğan. 320-334. Ankara: Ekin Yayınları, Ankara 2017.
- Çelebi, İlyas. "Ruh Çağırma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Ebû Hanîfe, Numân b. Sâbit. *el-Fıkhu'l-Ekber, el-Fıkhu'l-Ebsât*. b.y.: Mektebetü'l-Furkân, Imârâtu'l-Arabiyye, 1999.
- Ebû Hanîfe, Numân b. Sâbit. *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Yazar. *Hak Dini Kuran Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 5/3202.
- Eşarî, Ebu'l-Hasan İsmail. *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfû'l-Musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Kahire: Mektebetü'l-Nehdati'l-Mısıryye, 1950.
- Eş'arî, Ebu'l Hasan Alî b. İsmâil. *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*. Beyrut: Dâr İbn Zeydün, ts.
- Kazanç, Fethi Kerim. "Klasik Kelami Tartışmaların Doğuşu ve Gelişimine Etki Eden Faktörler". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 / 24-25 (Temmuz 2007), 179-227.
- Güç, Ahmet. "Ruh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/197-199. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Güç, Ahmet. "Ruh Çağırma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Dünya İnançları Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 2000.
- İbn Haldûn, Muhammed b. Hasen. *Târîhu İbn Haldûn*. hzr. Halîl Şahâde. Beyrût, Dâru'l- Fikr, 1421/2001.
- İbn Hazm, Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*. thk. Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Umeyr. Beyrut: Daru'l-Ceyr, 1996.
- İbn Kayyim Cevziyye, Muhammed b. Ebu Bekr Eyyüb. *Kitâbu'r-Rûh*. thk. Muhammed Ecmel Eyyub İslâhiyye. Mekke: Dâru'l-Âlemu'l-Fevâid, 1432.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Alî. *Lisânu'l-Arab*. nşr. Abdullah Ali Kebîr, Muhammed AhmedHasebullah, Haşim Muhammed Şazili. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. er-Râğıb. *el-Müfredât Elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İzmirli, İsmâil Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. hzr. Sabri Hizmetli. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vilâtu Ehl-i Sunne*. thk. Mecdi Bâsellûm, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Tebziratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*. thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.
- Nesefî, Ebû'l Muîn Meymûn b. Muhammed. *Kitâbu't-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd*, thk. Cîbullah Hasan Ahmed. Ezher: Daru't-Tibaati'l-Muhammediyye, 1406-1986.
- Nesefî, Ebû'l Muîn Meymûn b. Muhammed. *Bahru'l-Kelâm fi İlmi't-Tevhîd*. thk. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih Farfûr. Dimeşk: Mektebetü Dâru'l-Farfûr, 2000.
- Öğük, Emine. "İslâm Düşüncesinde Şer/Kötülük Probleminin İzahına Katkı Sağlayan Etkili Öğreti: Hikmet". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 / 1 (Haziran

- 2015): 11-38.
- Pezdevî, Muhammed b. Huseyn b. Abdulkerim. *Usûlu'd-Dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2003.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah İbn Abdulmuhsîn et-Türki. Kahire: Dâru'l-Hicr, 1422-2000.
- Taftazânî, Mesud b. Ömer Sa'deddin. *Şerhu'l Akâidi'n-Nesefî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyetü'l-Ezheriyye, 1408-1988.
- Sâbûnî, Nüreddin Ahmed b. Mahmûd. *el-Bidâye fi Usûlu'd-Dîn*. thk. Fethullâh Huleyf. İskenderiye: Dâru'l-Meârif Bimîsr, 1969.
- Sancar, Faruk. "Beyin Yıkama Olgusu Üzerine Kavramsal ve Tarihsel Bir Analiz". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7 (2014), 328-339.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdulkerim b. Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihâl*. thk. Emîr Alî Mühennâ, Alî Hasen Fâûr. Beyrut: Dâru'l Ma'rife, 1993.
- Yar, Erkan. *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Haber-i Vâhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ruh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsm Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakâik Gavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd., Kâhire: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.

# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 2 • kiş / winter 2020

Research Article  
ARAşTIRMA MAKALESİ

## Dindarlığın Bir Tezahürü Olarak şüpheli şeyleri Terk ve Azimetle Amel Etme

Mustafa Harun Kıyılık

Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı

harunkiylk@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-8238-0144>

Geliş Tarihi / Received: 16.07.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 30.10.2020

### Özet

Genel olarak bir dine mensup olmayı ifade eden “dindar” kavramı, özel anlamda dinî emir ve yasaklara sıkıca bağlı, din işlerinde titiz ve dikkatli, dinî bilgileri içselleştirerek tecrübe eden bireyler için kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu kavram, dine daha çok bağlı olmayı ifade etmektedir. Bu anlamda dini, hayatının merkezine oturtan dindar birey, tercihlerini bu doğrultuda sekillendirmektedir. Dinin toplum üzerindeki etkisini inceleyen sosyologlar dindarlık için bazı tarifler yapıp birtakım kıstaslar tayin etme cihetine gitmişlerdir. Dinin tarifinde olduğu gibi dindarlığın da farklı şekillerde tarif edildiği görülmektedir. Bu anlamda dindarlığın sübjektif yapısı ve aşkın boyutundan ötürü bireylerin dindarlık derecesinin kesin hatlarla idraki pek mümkün gözükmemektedir. Ne var ki kılık-kiyafet, saç-sakal, bazı dinî kavramlar kullanmak ve ibadetlerin ifası gibi zahiri kıstaslar, bireylerin dindarlık dereceleri hakkında fikir verebilmektedir. Ne var ki İslâm’da öze sirayet etmeyip kabukta kalmış görüntülere pek itibar edilmemiştir. Bu bağlamda her şeyi formel ibadetlerden ibaret görerek dindarlığın merkezine bu şekilci anlayışın konulması eleştirilmiştir. Dindarlığın şekilde kalmasında olduğu gibi inancı fiiliyata dökme hususunda gerekli ciddiyeti göstermemek de mühim bir problem olarak görüldüğünden her tür dindarlık tezahürünün “aldatıcı/gösterişi dindarlık”, “taklidi dindarlık”, “tahkiki dindarlık” ve “zevk alınan dindarlık” şeklinde farklı sıfatlar ile nitelendirilmesi gibi bir ihtiyaç ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla dindar birey, imanının gereği olan tasarruflarda bulunur ki Kur’ân ve sünnette buna dair pek çok örnek mevcuttur. Allah ve Rasûlüne itaat, kesinlik derecesinde iman, ürperen kalp, ibadetleri yerine getirme ve elinden ve dilinden emin olunma gibi hususlar bunlardan bazılarıdır. Tabi her şeyde olduğu gibi ibadetlerde de aşırılığa kaçılması yasaklanmıştır. Bu anlamda Hz. Peygamberin ashabı arasında her gün oruç tutmayı, evlenmemeyi ve ibadetlerle meşgul olup uyumamayı planlayanları uyarması ve güçleri oranında ibadet hayatlarını yaşamaları yönünde tavsiyelerde bulunması manidardır.

Fikhî açıdan bakıldığında ibadetlerin, dindarlığının en önemli göstergeleri arasında yer aldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca fıkhîta, dindarlığın tezahürü olabilecek başka durumlar da söz konusu olabilmektedir. Örneğin inanan birinin şüpheli şeyleri terk edip azimet ile amel etmesi bu kıstaslar arasında gösterilebilir. şöyle ki fikhî açıdan yeterli delil bulunamadığı için kesin bilgi ve kanaate varamamaktan kaynaklanan tereddüt ve kararsızlığu ifade eden şüphede durumunda ilgili hususun helal mi haram mı olduğu net değildir. Bu durum, müçtehidin mezkûr hususlarda kesin hüküm vermesine mani olurken mükellefin de haram mı helal mi haram mı olduğunu kesin olarak bilmediği meselelerde mütereddüt olmasına sebep olmaktadır. Burada mükellefin önüne şüpheli olanı yapma veya terk etme şeklinde iki yol çıkmaktadır. şüpheli şeylere bulaşıp harama düşme tehlikesi karşısında Hz. Peygamber’in haramlar ve helaller arasında bulunan şüpheli durumlardan sakınılması yönündeki

tavsiyesini esas alarak şüpheli şeylerden uzaklaşması, kişinin dindarlığının farklı bir tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Normal, yani herhangi bir özrün bulunmadığı durumlarda her bir mükelleften ayrı ayrı yapılması istenen ve azîmet diye ifade edilen asli hükümlere gelince, ruhsatla amel etmediği zaman günahkâr olacağı durumlar hariç, kişinin daha çok meşakkatli olan azîmet ile amel etmesi, onun dindarlığının farklı bir tezahürü olacaktır. Böyle durumlarda seferi iken ruhsat olduğu halde oruç tutulmasının daha hayırlı olduğu ve dolayısıyla failinin daha dindar olacağı yönünde naslar varken azîmet ile ruhsattan hangisinin daha üstün olduğunun bilinmediği durumlar da vardır. Hal böyleyken bu gibi durumlarda da kişinin azîmetle amel etmesi de onun dindarlığının farklı bir boyutu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmada her iki husus, yani şüpheli şeyleri terk etmenin yanı sıra azîmet ile amel etme ile ilgili teknik detay ve ihtilaflardan kaçınılarak sadece mezkûr hususların dindarlık üzerindeki etkileri ve bunların İslâm hukukundaki yansımaları izah edilmiştir. Ayrıca azîmet ile amelın mutlak olarak dindarlık göstergesi sayılıp sayılmayacağı sorgulanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku, Din, Dindarlık, Şüphe, Azîmet.

### ***As a Manifestation of Piety Avoiding Doubtful Things and Practicing 'Azîmah***

The term "religious", which generally refers to belonging to a religion, is used for individuals who are strictly adhered to religious orders and prohibitions, who are meticulous and careful in religious affairs, and who experience religious knowledge by internalizing them. Therefore, this term mostly implies a better devotion to religion. In this sense, the religious individual who places religion at the center of his life shapes his preferences in this direction. Sociologists who have studied the effect of religion on society have chosen to make some definitions and set some criteria for religiosity. As with the definition of religion, it is seen that religiosity is described in different ways too. Hence, it seems hardly possible to measure the levels of religiousness of individuals due to the subjective nature and transcendence of the term religiousness. However, some external criterion such as the style of clothing, the shape of facial hair, usage of some religious terms, practicing the religion openly might provide some opinion about people's religiosity. However, in Islam, actions that do not penetrate a person's heart and remain only in behavior are not really credited. In this context, it has been criticized that a formalist understanding is placed at the center of religiosity, considering formal worship as what counts. Failure to show the necessary seriousness in putting belief into action was seen as a major problem, as did religiousness remain in just behaviors. For this reason, there has been a need to characterize all manifestations of religiosity with different titles such as "deceitful / pretentious religiosity", "imitative religiosity", "investigative religiosity" and "enjoyed religiosity". Therefore, a religious individual takes actions as required by his/her faith, and there are many examples of these advices in the Quran and Sunnah. The obedience to Allah and his last prophet, a faith that is so strong, a tender conscious, performing rituals, and being known as trustworthy are a couple of these aforementioned advices. Of course, just as in everything, excessive praying is prohibited. In this sense, it is significant that the Prophet Muhammad warned those who plan to fast every day, not to marry, and those who plan to pray and not sleep, and to advise them to live their life of worship within their power.

From the perspective of fiqh, worshipping/ performing rituals is among the most important indicators of religiosity. Also, in fiqh, there are some other situations that may be indicators of religiosity. For example, the fact that a believer avoids doubtful actions and acts with tenacity can be shown among these indicators. That is to say, it is not clear whether the relevant issue is halal or haram in case of doubt that express hesitation and indecision arising from the inability to reach definite information and conclusions since there is not enough evidence in terms of fiqh. This situation prevents the mujtahid from making a definite judgment on the aforementioned issues and causes the responsible person to hesitate on issues that he does not know exactly whether it is haram or halal. Here, there are two ways for the believer to do or leave the suspicious thing. The fact that this person chose to follow the advice of the prophet Muhammad on the acts that are not clear to be halal or haram, is an example of the other indicators of religiosity.

As for the basic provisions, that is, in the absence of any exceptions, which are required to be performed separately by each believer and expressed as "azîmah", except in cases where he will be a sinner when he does not act with the license, it will be a different manifestation of his piety. Although there is a license not to fast while on a voyage, there are signs that fasting on voyage is better and therefore the person who chooses to fast will be seen religious, but there are also cases where it is not known whether using the license or act on azîmah is superior. In situations like this, the fact that

*someone acts on azîmah is seen as another indicator of that person's religiosity. In this study, by avoiding technical details and disagreements regarding both issues, namely abandoning doubtful things as well as acting on azîmah, only the effects of the aforementioned issues on religiosity and their reflections in Islamic law are explained. Also it is questioned whether acting on azîmah can be accepted as an absolute indicator of religiousness or not.*

**Keywords:** Islamic Law, Religion, Pious, Doubt, 'Azîmah.

#### **Atf / Cite as**

Kıyık, Mustafa Harun. "Dindarlığın Bir Tezahürü Olarak Şüpheli Şeyleri Terk ve Azimetle Amel Etme". *Marife* 20/2 (2020), 389-414. <https://doi.org/10.33420/marife.770446>

## Giriş

İslâm'da eyleme dönüşmemiş ya da yüzeysel kalmış bir din bilme biçimi değil, bu bilginin içselleştirilip hayata yansıtılması istenmektedir.<sup>1</sup> Dolayısıyla insanlar, Şâri'in emir ve yasaklarına riayet etmek durumundadırlar. Mükellef bireyler kendilerine yöneltilen talepler arasında sadece yapılması ve kaçınılması zorunlu olan (farz-haram gibi) hususlara ehemmiyet verebilecekleri gibi, bu derecede olmasa bile yerine getirilmesi ve kaçınılması tavsiye edilen (mendub-mekruh gibi) durumlarda da hassas davranabilirler. Hatta yapma ve terk hususunda herhangi bir malumat sahibi olmadıkları halde şüpheli fiilleri terk edenler bile vardır. Kullanılan dindarlık seviyelerinin, bu gibi durumlarda gösterecekleri samimiyet ile de doğru orantılı olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlamda her bir durum, farklı bir dindarlık düzeyi sağlamış olacak ve dolayısıyla dindarlığın objektif bir formundan ziyade, kişiden kişiye değişen yapısı öne çıkacaktır. Burada akıllara, dindarlığın aslında neyi ifade ettiği şeklinde bir soru gelecektir ki bu çalışma, din sosyolojisinde görece bir kavram olan dindarlığın sübjektif yönünü nazara sunduktan sonra Kur'ân, sünnet ve fıkıh merkezli bir inceleme yaparak "şüpheli şeylerden kaçınmak" ve "azîmet ile amel etme"yi aslında dindarlığın iki farklı tezahürü olarak sunmayı hedeflemektedir. Öncelikle din, dindarlık ve geliştirilen bazı dindarlık tipolojileri yeteri kadar ele alındıktan sonra bu yeni bakış açısı, temel bazı örnekler üzerinden izah edilecektir.

## 1. Din, Dindarlık ve Dindarlık Tipolojilerine Dair

Âlimler, Kur'ân'ı ve İslâm inancını göz önünde bulundurarak dini tarif etmişlerdir.<sup>2</sup> Burada şu iki tarif ile iktifa edilecektir: Din, "akıl sahiplerini Peygamber'in bildirdiği gerçekleri benimsemeye çağıran ilahi bir kanun"<sup>3</sup>, dünya ve ahiret saadeti sağlamak amacıyla konulmuş ilahi kurallar bütünü ve Allah'a kulluk etme yoludur.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Örneğin bk. el-Bakara, 2/44; en-Nisâ, 4/122; el-Hucurât, 49/14; el-Hûd, 11/112; el-Bürûc, 85/11; el-Asr, 103/3.

<sup>2</sup> Bu tarifler için bk. Günay Tümer, "Din", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/ 314-315.

<sup>3</sup> Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyn eş-Şerif el-Cürçânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), "ed-Din", 105.

<sup>4</sup> Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), "Din", 103.



Dinler, varoluşsal boşluğu, insan eliyle ihdas edilen (din haricinde) hiçbir sistemin dolduramayacağı kadar doldurup anlamlı kılmaya çalışan güçlü kurumlar olup<sup>5</sup> insanların bütün davranışlarını ve dinî hayatın tüm boyutlarını etkileyebilecek güce sahiptir.<sup>6</sup> Ayrıca din, dindarlığın muhtelif değişkenlikleri içerisindeki tezahürlerine zemin hazırlamaktadır.<sup>7</sup>

Dindarlık, her ne kadar dinin bireysel ve toplumsal tezahürü şeklinde tarif ediliyorsa da aslında insan karakterinin özüne nüfuz edebilen ve gizli-açık tüm yönelişlerinde zihinsel ve duygusal etkisini göstermesi açısından bireysel-psikolojik bir olgu olarak, öncelikle din psikolojisinin konusu olmaktadır. Bu yüzden dindarlık, tüm din psikologlarının üzerinde yoğunlaştığı öznel dinî tecrübeyi temsil eden kavramların başında gelir.<sup>8</sup> Din kavramının çeşitli şekillerde tanımlanmasından kaynaklanan belirsizlik, çoğu zaman dindarlık kavramı için de söz konusu olmaktadır.<sup>9</sup> Çalışmanın sınırları da göz önünde bulundurularak dindar ve dindarlık için öne çıkan bazı tarifleri vermek yeterli olacaktır:

Dindar, “dinin emir ve yasaklarına sıkı sıkıya bağlı, din işlerinde titiz ve dikkatli olan kişiyi” ifade ederken<sup>10</sup> dindarlık; “bir dine inanmak, inanç ve amel boyutunda gerekli bilgilere sahip olmak, bunları içselleştirerek tecrübe etmek, hayat süreçlerinde dini merkeze oturtmak ve tercihleri bu doğrultuda şekillendirmek”<sup>11</sup> şeklinde tarif edilmiştir. Ayrıca kişinin inandığı değerlere yoğunlaşma ve meşgul olma düzeyini ifade eden dindarlık inanıp idrak etme, inandığı şeyi uygulama ve yaşatma durumudur.<sup>12</sup> Dindarlığın “doğaüstü ve/veya yüksek değerlere ilişkin bireyin inanç ve davranışlarının hem kurumsallaşmış hem de kurumsallaşmamış şekillerini” içeriyor olması gibi çok yaygın tanımları arasında yer alan öğeler neredeyse aynı olup bu tanımlar genelde bireyin dinî tutum ve davranışlarının gündelik yaşamındaki yansımalarına dikkatleri çekmektedir.<sup>13</sup> Dindarlık, ifadesini pratik dinî tecrübelerin öznel dünyasında bulan bir kavram olduğundan dinin algılanış şekliyle yakından ilişkilidir. Birey, gündelik hayatın tüm etkilerini üstünde taşıyan bir gerçeklik teması içerisinde dini, kendi yaşamının fonksiyonel bir göstergesi kılmaktadır.<sup>14</sup>

<sup>5</sup> Behlül Tokur, “Dindarlık Sorunu: Psikolojik Bir Tahlil”, *Atatürk ÜİFD*. 41 (2014), 258.

<sup>6</sup> Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 75; Hasan Arslan, “Dindarlık Boyutları, Algıları ve Uygulamaları”, *Hikmet Yurdu* 4/7 (2011), 44.

<sup>7</sup> Necdet Subaşı, “Türk(iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler” *İslâmiyat*, 5/4 (2002), 19, 20.

<sup>8</sup> Abdülkerim Bahadır, “Din Psikologlarının Dindarlık, Değerler ve Ruh Sağlığı Konusunda Temel Yaklaşımları: W. James, Freud, G. Jung ve V. Frankl Örneği”, *Din, Değerler ve Sağlık* (2017), 15.

<sup>9</sup> Subaşı, “Türk(iye) Dindarlığı”, 19, 20.

<sup>10</sup> M. Nihat Özön, *Osmanlıca-Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Tan Matbaası, 1965), 154; Ögük, Emine, “Dindarlık Algıları ve Şiddet” *Tokat Gaziosmanpaşa ÜİFD*. 7 (2019), 7.

<sup>11</sup> Halil Apaydın, *Din Psikolojisi Terimler Sözlüğü* (İstanbul: Bilimkent Yayınları, 2016), 68; Ögük, “Dindarlık Algıları ve Şiddet”, 7.

<sup>12</sup> Bk. Abdurrahman Kurt, *İş Adamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme* (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 22; Arslan, “Dindarlık Boyutları”, 40; Burhanettin Can, “Dindarlık ve Dünyevileşme”, *Eskiye* 13 (2009), 75; Abdülcelil Bilgin, “Din, Dindar, Dindarlık: Özeleştirel Bir Değerlendirme” *Muş Alparslan ÜSBD*. 2/2 (2014), 76.

<sup>13</sup> Subaşı, “Türk(iye) Dindarlığı”, 24.

<sup>14</sup> Mustafa Öztürk, “Bilgi-Ahlâk-Dindarlık”, *Diyanet Aylık Dergi* 200 (Ağustos 2007), 5; Necdet Subaşı, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 314.



Dindarlık, inanıp idrak etme, inandığını yaşama ve yaşatma halidir. Pratikte dindar kelimesi, tevhit dinine has bir kavram olarak kabul edilip kullanılmaktadır. Şirk dinine mensup olanlar için kullanılan “iyi kâfir/gâvur” gibi ifadeler, tevhit dinindeki dindara karşılık gelmektedir.<sup>15</sup> Söz konusu İslâm olduğunda dindarlıktan kasıt, onun muhtelif takvâ biçimleri ile kayıtlı olmasıdır. İhlas ve takvâ birer dindarlık ölçütü olarak kullanılmaktadır. Kişisel inanç ve yorumlara paralel, sübjektif bir yapı arz eden dindarlığın gündelik hayat içerisindeki ortalama alanına dair elde edilen veriler toplamı, kavramın operasyonel bir tarifini yapma hususunda temel bazı zorluklara sebep olmaktadır. Nitekim mezkûr kavramın din dünyasıyla kayıtlanan manasıyla günlük hayat kapsamındaki kullanımından farklılık arz etmektedir. İslâm dininin sıradan insanlar için gerçekte neyi ifade ettiğinden yola çıkarak ortaya konulacak gözlemler dahi bizi örneğin cinsiyet, yaş, aidiyet ve sınıf ayrışmalarının insanları dinle hangi düzeyde bir ilişkiye soktuğuna dair pek çok veri ve buna bağlı yargıya ulaştırabilir.<sup>16</sup> Neticede bireyin dinî yapıyla kurmuş olduğu bağlılık düzeyinin sübjektif bir ifadesi olduğu için dindarlığın kullanışlı genel geçer bir tanımı ve bireylerin dindarlıklarını ölçme tekniği bulunmamaktadır. Halk dinî inanç ve değerleri gözetererek birbirini değerlendirip namaz, oruç ve Kur’ân okumak gibi dinin ortaya koyduğu ibadet esaslarına göre ve ibadetleri düzenli yapma alışkanlığına bağlı olarak dindarlığı tanımladığından, görelî olan bu değerlendirme de objektif bir gerçeği ifade etme hususunda net bir ölçek sağlamamaktadır.<sup>17</sup>

Yapılan tariflerde genelde bireysellik açısından ele alınan dindarlık, dinin insan hayatına nüfuz derecesi şeklinde anlaşıldığında dinin inanç, ibadet ve yaşam gibi tüm evrelerini içine almaktadır. Dindarlık ile ilgili ibadet ve ritüeller ise şöyle özetlenebilir: Namaz, oruç, zekât, hac, türbe ziyaretleri, tespihle zikir, düğün ve cenaze gibi merasimlerde mevlit okutmak, Kur’ân okuyup hatmetmek, cübbe giymek ve kurban kesmek gibi. Türbe ziyaretleri, tespih ve adak gibi dinin sembol kısmı, özellikle geleneksel dindarlığın en önemli argümanı ve tezahürüdür.<sup>18</sup> Dini metinler tarafından olduğu kadar geleneksel aktarımlardan, ahlâkî, zihinsel ve psiko-sosyal gelişimlerden de etkilenecek şekilde şekillenebildiği için kompleks ve kuşatıcı bir kavram olup zamanla dönüşebilen dindarlığı sırf dinî metinler üzerinden anlama çabası beyhudedir.<sup>19</sup>

Dindarlığın bilgi içerdiği ve bu bilgi kadar önem arz eden bir diğer içeriğin de ahlâk olduğu anlaşılmaktadır. Fakat aslolan, toplumun tepkisinden çekinildiği veya cezaî müeyyidelerden korkulduğu için değil, gerçekten vicdanının talimatıyla kişilerin ahlâklı davranmasıdır. Ahlâklı davranmada temel kriter ise samimiyettir.

<sup>15</sup> Can, “Dindarlık ve Dünyevileşme”, 75.

<sup>16</sup> Bk. Subaşı, “Türk(İye) Dindarlığı”, 20; Hüseyin Yılmaz, *Din ve Dindarlık* (İstanbul: Hikmetevi Yay., 2014), 41.

<sup>17</sup> Bk. Kayhan Mutlu, “Bir Dindarlık Ölçeği (Sosyoloji’de Yöntem Üzerine Bir Tartışma)”, *İslâmî Araştırmalar* 3/4 (1989), 194; Yılmaz, *Din ve Dindarlık*, 41.

<sup>18</sup> Mustafa Tekin, “Dindarlık Bağlamında Amel-i Sâlih Kavramına Sosyolojik Bir Yaklaşım”, *Dindarlık Olgusu Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*, ed. Hayati Hökelekli (Bursa: Kurav Yayınları, 2006), 53-55.

<sup>19</sup> Nils G. Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, çev. Abdülkerim Bahadır (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 83-103; Ögük, “Dindarlık Algıları ve Şiddet”, 7-8.

Müslümanın bilgili olmasının yanı sıra her zaman ahlâklı davranması mühimdir.<sup>20</sup> Din; bilgiyi ve tasdiki; ahlâk ise bu bilgiyle uyumlu olan uygulamaları ifade etmektedir. Ahlâk sahasında bilgi ile uygulama arasında tutarsızlıklar görülebilir. “Ahlâklı ateistler” ile “ahlâksız dindarlar” şeklindeki ifadeler bu tutarsızlığın ürünüdür.<sup>21</sup>

Kur’ân’da dindarlığın, toplumsal ve ahlâkî yönüne vurgu yapı bireylerin bu süreci olumsuz yönde etkileyen faktörler karşısında uyarılması ve buna riayet etmeyenlerin dindar (müttaki) olarak nitelendirilmemesi,<sup>22</sup> dindarlık ile bireyleşme sürecinin birbirinden bağımsız olarak değerlendirilemeyeceğinin ve ayrıca dindarlık ile insanlık arasındaki ilişkinin doğru orantılı olduğunun açık bir göstergesi sayılabilir.<sup>23</sup> Dindar kişi ahlâklı davranışlar sergilemiyorsa ya sahtekârdır ya da inandığı din batıldır. Ahlâksız bir filozof tasavvuru mümkün iken, mahiyeti itibarıyla dindarlık ahlâklı yaşamayı gerektirdiğinden, ahlâksız bir dindar düşünülemez.<sup>24</sup>

Burada dindarlık için geliştirilen muhtelif tipolojilerden de bahsetmek gerekir. Örneğin namaz ve oruç ibadetlerini ifa etmeyip sadece cenaze namazlarına katılan “gayr-i âmil dindarlık”; içinde yaşadığı ortamdaki fertler yaptığında yapan, yapmadığında yapmayan “idâre-i maslahatçı dindarlık”; namaz kılip oruç tutan fakat ibadet dışında işleri ve güçleri ile uğraşan dürüst hayat sahibi “dini bütün/âmil zümreler”; günlerinin büyük kısmını ibadet ile geçiren ve dünyevi görevlerini kapsayacak kadar dinî gereklere saygı gösteren “sofu zümresi” ile İslâmlığı ters tarafından anlayan “softa grubu” bunlardandır. Daha farklı dindarlık tiplerinden de bahsedilmiştir.<sup>25</sup> Şöyle ki Gazzâlî (ö. 505/1111) dinî tutum ve davranışlar ile ilgili yorumlarında, insanların dinî inanç ve değerlere karşı üç değişik tutum geliştirebileceklerini ve bunların da şu beş değişik dindarlık anlayışını oluşturacağını ileri sürmektedir: İnançsızlık, aldatıcı/gösterişçi, taklidi, tahkiki ve zevk alınan dindarlık. İnançsız insanların aksine, inanan bazı insanlar dinî unsurları açıktan reddetmeyip dünyevi menfaatlerini temin edebilmek için inananlarla birlikte iken dinî unsurları bir araç olarak kullanıp inanıyormuş ve dinî bir davranış sergiliyormuş gibi davranmakta, inanmayanların yanında ise dinî unsurları reddedip davranışlarını çevrelerindeki insanlardan elde etmeyi umdukları menfaatleri esas alarak şekillendirmekte ve böylece yaşamlarından zevk almaya çalışmaktadırlar. Bu tür insanları Gazzâlî “gösterişçi/aldatıcı dindar”<sup>26</sup> diye ifade etmektedir.<sup>27</sup>

Kılık-kıyafet, dış görünüş, saç-sakal, bazı dinî kavramları kullanma gibi dindarlık algısı açısından önemli belirleyiciler olan dışsal dindarlıkla<sup>28</sup> birlikte zikredi-

<sup>20</sup> Öztürk, “Bilgi-Ahlâk-Dindarlık”, 7.

<sup>21</sup> Bk. Aliya İzzet Begoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslâm*, çev. S. Şaban (İstanbul: Nehir Yay., ts.), 158; Suat Koca, “Ahlakî Değerler ve Dindarlık, Mekârim-i Ahlâk Literatürü Bağlamında Bir İnceleme”, *Eskiye 2* (2006), 66.

<sup>22</sup> Örneğin bk. el-Mâide, 5/8; et-Tevbe, 9/36, 108; el-Meryem, 19/72; el-Müddessir, 74/56.

<sup>23</sup> Tokur, “Dindarlık Sorunu”, 274.

<sup>24</sup> Koca, “Ahlakî Değerler ve Dindarlık”, 70.

<sup>25</sup> Bk. Tekin, “Dindarlık Bağlamında Ameli Salih”, 54.

<sup>26</sup> Gazzâlî, *Mükaşşefetü'l-kulüb (Kalplerin Keşfi)*, çev. Hüseyin Erdoğan (İstanbul: Hisar Yayınevi, ts.) 50, 74, 511.

<sup>27</sup> Bk. İhlan Topuz, “Dindarlık Tipolojilerini Belirleme Ölçeği: Geliştirilmesi, Geçerlilik ve Güvenirlilik Çalışması-Gazzâlî'nin Anlayışına Göre-”, *Marife* 11/3 (2011), 178.

<sup>28</sup> Arslan, “Dindarlık Boyutları”, 58.

len ibadet dindarlığını da bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Bundan kasıt, namaz gibi Rasûlullah'ın "gözümün nuru"<sup>29</sup> diyerek övüp önemine işaret ettiği ve Allah ile insan arasındaki ilişkiyi canlı tutup besleyen bir olguyu ikinci plana itmek değil, mevcut dindarlık algısının her şeyi formal ibadetlerden ibaret görerek dindarlığın merkezine bu şekilci anlayışı koymasını eleştirmektir. Rasûlullah'ın, hedeflenen insan modelini sağlamaya yönelik amaçlarına katkı sağlamayan bu tür ibadetleri içi boş birer figür olarak değerlendirmesi<sup>30</sup> de bunu göstermektedir ki<sup>31</sup> benzer tepkiyi ayetlerde görmek de mümkündür.<sup>32</sup>

İnancını fiiliyata aktarma hususunda gerekli ciddiyeti göstermeyenleri Gazzâlî'nin "Müslüman" diye ifade ettiği grup sadece çevrelerindeki inançlı kişileri örnek alarak sathi bir inanç sergileyip nefis-i levvâmeleri<sup>33</sup> üzerinden dinî davranışlarda bulunmakta ve buldukları çevrenin temsil gücünü esas alarak dini tanıyıp yaşamaktadırlar. Bunu "taklidi inanç" şeklinde niteleyen Gazzâlî, taklidi inançlarını dinî şüphe tecrübelerine dayanarak sorgulayan, bunun neticesinde inançlarını geliştirip dinî esaslar ekseninde yaşamaya çalışan insanların inancını da "tahkiki/ilmi inanç" olarak değerlendirmektedir. Tahkiki inancın takvâ ve ihlas ile yaşanıp davranışların ideal dinî davranışlara dönüştürülmesini de "zevk alınan inanç"<sup>34</sup> olarak ifade etmektedir.<sup>35</sup> Kur'ân'da en hayırlı elbisenin<sup>36</sup> ve azığın<sup>37</sup> takvâ olduğu ifade edilerek dindarlık teşvik edilmiştir.

Dindarların, dünya işlerine uzak/mesafeli durması gerektiği gibi bir algı olduğu için dindarların ahiretle ilgili ödevlere daha fazla önem verdiği düşünülebilir. Ne var ki İslâm'da her alanda olduğu gibi dinî hayatta da dengeli bir tutum sergilenmesi<sup>38</sup> ve aşırılığa gidilmemesi istenmektedir.<sup>39</sup> Kişiyi müttaki yapan çerçeve tayin edilmiş, insanı zirveye taşıırken gücü dahilinde olan şeyler kendisine yüklenmiş, sağlam karakterli bir Müslüman olma ütopyik bir ideal olarak değil, yaşanabilir fiillerle hedeflenmiştir.<sup>40</sup> Örneğin Rasûlullah'a gelen üç sahâbînin tavırlarını aşırılık olarak algılayıp yanlış bulması, dinde aşırılığın dindarlık olarak görülmediğini

<sup>29</sup> Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünen*, thk. Abdulfettah Ebû Ğudde (Halep: Mektebu'l-Matbuati'l-İslâmiyye, 1986), "İşretü'n-Nisâ", 1.

<sup>30</sup> "Nice oruç tutanlar var ki, aç kalmaktan başka bir kazançları yoktur. Ve yine nice namaz kılanlar var ki, yorgunluktan başka namazından elde ettiği bir şey yoktur." Bk. İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid, *Sünen*, thk. Fuâd Abdülbâkî, (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, ts.), "Siyâm", 21; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnaût (b.y.: Müessesetu'r-Risâle, 2001), 14/445.

<sup>31</sup> Tokur, "Dindarlık Sorunu", 276.

<sup>32</sup> Bk. el-Mâûn, 4-7.

<sup>33</sup> Nefsın yedi mertebesi ve sıfatı olduğunu kabul eden tarikatlara göre insanı kötülük yapmaya teşvik eden nefis-i emmâre'den sonra nefis-i levvâme gelir. Nefis-i levvâme, işlediği kötülüklerden dolayı kendini kınayan nefistir. Bk. el-Kiyâme, 75/2; Süleyman Uludağ, "Nefis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/528.

<sup>34</sup> Gazzâlî, *İhyau 'ulumi'd-din*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975), 1/237-238; 2/245; 3/29, 35; 4/57.

<sup>35</sup> Bk. Topuz, "Dindarlık Tipolojilerini Belirleme Ölçeği", 178-179.

<sup>36</sup> el-A'râf, 7/26.

<sup>37</sup> el-Bakara, 2/197.

<sup>38</sup> el-Bakara, 2/143.

<sup>39</sup> Bk. Arslan, "Dindarlık Boyutları", 40.

<sup>40</sup> Orhan İyibilgin, "Müslüman Şahsın Şahsiyetinin Korunmasında Takvâ Kavramı", *Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu*, ed. Yavuz Ünal vd. (Ordu: OÜİF., 2016), 2/494.

gösterir. Şöyle ki Rasûlullah'ın nâfile ibadetlerini öğrenmek isteyen üç kişi Rasûlullah'ın hanımlarının evlerine gelmiş, kendilerine Rasûlullah'ın ibadetleri anlatılınca da bunu azımsayıp: “Allah'ın Rasûlü nerede biz neredeyiz? Onun geçmişteki ve gelecekteki günahları bağışlanmıştır.” demişlerdir. İçlerinden biri ömür boyu her gece uyumaksızın namaz kılacağı, diğeri her gün oruç tutacağı, üçüncüsü de asla evlenmeyeceği yönünde söz vermiş ve bir müddet sonra Rasûlullah yanlarına gelip kendilerine şunları söylemiştir: “Şöyle şöyle diyen sizler misiniz? Sizi uyarıyorum! Allah'a yemin ederim ki, ben sizin Allah'tan en çok korkanız ve O'na en saygılı olanınızım. Fakat ben bazen oruç tutuyor, bazen tutmuyorum. Gece hem namaz kılıyor hem de uyuyorum. Kadınlarla da evleniyorum. Benim sünnetimden yüz çeviren kimse benden değildir.”<sup>41</sup>

Bir başka aşırılık örneği de şudur: Rasûlullah Abdullah b. Amr'a: “Kur'ân'ı bir ay içinde oku” demiş. Abdullah: “Ben güç ve tâkat bulur daha fazla okuyabilirim.” deyince Rasûlullah: “O zaman bir hafta içinde oku, fakat bu miktarı arttırma!” demiştir. Abdullah b. Amr yaşlanıp güçsüz düşünce: “Keşke ısrar etmeyip de Rasûlullah'ın bana tanıdığı ruhsat ve kolaylığı kabul etseydim ve kendimi sıkıntıya sokmasaydım!” demiştir.<sup>42</sup> Rasûlullah'ın “Ama bu miktarı arttırma!” ifadesi, manasını tefekkür ederek Kur'ân'ın orta halli bir okuyucu için en az bir haftada okunabileceği şeklinde anlaşılmıştır.<sup>43</sup> Buradan hareketle, ana dillerinde inen Kur'ân'ı okuyup büyük oranda anlayan ahab için tayin edilen asgari sürenin Arapça bilmeyen milletler için söz konusu olamayacağı, dolayısıyla bu sürenin uzayacağı anlaşılmaktadır.

Bu bağlamda değerlendirilebilecek bir diğer örnek de şudur: Başlı yaralı olduğu halde ihtilam olan ve gusül alması gereken sahâbî, yanındakiler ile durumu istişare ettiğinde kendisine teyemmüm yapmasının yeterli olmayacağı söylendiğinde su ile gusül alır ve neticede vefat eder. Bu durum Rasûlullah'a iletildiğinde “Onu öldürdüler.” diyerek tepki göstermiş ve onun için teyemmümün yeterli olacağını ifade etmiştir.<sup>44</sup>

İslâmî dindarlık tipolojisi, daha önceden de formüle edildiği üzere inanç, ibadet ve ahlâk boyutlarıyla ele alınmakta olup bu üç boyutun kendi içerisindeki tutarlı bileşiminin, tipik dindarlık veçhelerini ortaya koyacak nitelikte olduğu varsayılır.<sup>45</sup> Zira İslâm, dinî kurallara bağlı bir hayat içinde (fıkıh) gündelik hayatın akışına ve topluma ilişkin detaylar hususunda son derece etkin olma eğilimi taşır. Böylece İslâm, ailevi veya kişisel olanla sınırlı kalmaksızın toplumsal davranışları da kuşatan geniş bir sahada ayrıntılı ve kapsamlı kurallara işlerlik kazandırmıştır. Bu anlamda hayatın her alanının, dinin koşulsuz ilkeleri diye ifade edebileceğimiz

<sup>41</sup> Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Nikâh”, 1; Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Nikâh”, 5, Nesâî, “Nikâh”, 4.

<sup>42</sup> Buhârî, “Fezâilü'l-Kur'ân”, 34; Müslim, “Siyâm”, 182.

<sup>43</sup> Bk. haber7com (haber7), “Sahâbe Kuran-ı Kerim'i Nasıl Okurdu?” (Erişim: 15 Aralık 2019).

<sup>44</sup> Ebû Dâvud Süleyman b. Eş'as, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Tahâret”, 125, 126; İbn Mâce, “Tahâret”, 93.

<sup>45</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, 1/229.

kelam, ahlâk ve fıkıh ile ilişkili olduğu görülür.<sup>46</sup>

Dindarlık-fıkıh ilişkisinden hareketle belki de dindarlığı besleyip geliştiren en önemli öğenin ibadet olduğu ve dindarlığın ibadetlerle içi doldurulup tanımlanan bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. İbadetler bizzat amaç olmayıp yüksek gayelere ulaştırılan basamaklar niteliğinde olsa bile dindarlığın tezahürü mesabesindedir.<sup>47</sup> Ne var ki yaratılış gayesinin ancak Allah'a kulluk olduğu yönündeki ayet<sup>48</sup> de göstermektedir ki Allah'ın razı olduğu her türlü söz ve davranışı ibadet ve dolaşısıyla kulluk olarak değerlendirmek daha doğru olur.<sup>49</sup> İbadetin aslında kişinin, hayatını Allah'ın istediği formda dizayn etmesi olduğu söylenebilir. Zira İslâm Dininde bireyin olumlu sayılabilecek tüm eylemleri ibadet olarak değerlendirilmiştir. Buna göre dindarlığın, bireyin inanç, ibadet ve iyilik nevinden tüm davranışlarını kapsadığı söylenebilir.<sup>50</sup> İbadet, hukuk ve ahlâkla ilgili bağlayıcı olan dinî hükümlerin benimsenip fiilen yerine getirilmesi, dindar olmanın yegâne gayesi ve yolu olsa bile terkedilmeleri durumunda kişi Müslüman olma vasfını yitirmeyecektir.<sup>51</sup>

Din psikolojisindeki gibi insanları ilahi olana yönelten motiflerden ziyade, Kur'an, fıtraten insanın dine meyilli olduğunu ifade ettiğinden,<sup>52</sup> insanların neden dindar olduklarından çok, neden dindar olamadıkları üzerinde durmaktadır. İslâm düşüncesinde insanlar için dinsizliğin asli değil, ârizî bir durum olması, taklidi ve tahkiki iman gibi teknik meseleler üzerine kafa yorulmasına ve dindarlığın günah işlemeye meyilli olma/fâsık ve Allah'a karşı sorumluluğunun bilincinde olma/müttaki gibi kavramlar çerçevesinde değerlendirilmesini sağlamıştır.<sup>53</sup> Bu anlamda fâsıklık, dindarlığın karşıtı olarak gösterilebilir. Dindarlık, dinin gereğini yapmak olarak algılandığında, dininin gereğini yapmada daha hassas davrananlar, daha dindar olacaklardır. Örneğin sadakatte zirve bir şahsiyet olan Hz. Ebû Bekir'in Allah rızası için malının tümünü tasadduk etmesi ve ailesine yalnızca Allah ve Rasûlünü bırakırken Hz. Ömer'in malının yarısını vermesi,<sup>54</sup> ayrıca Hz. Ebû Bekir'in, kızı Âişe'ye iftira atanlar arasında yer alan yoksul akrabası Mistah b. Üsâse'ye önceden yaptığı yardımı keseceği yönünde yemin ettikten sonra en-Nûr Suresi'nin 22. ayeti<sup>55</sup> nazil olunca Mistah'a yardım etmeyi sürdüreceğini söylemesi<sup>56</sup> gibi örnekler, bazı ödevlerin ifasındaki dinî hassasiyeti göstermesi açısından önemlidir. Yine İslâm'da Müslümanlar/müminler için zikredilen kendisine güveni-

<sup>46</sup> Bk. Subaşı, "Türk(İye) Dindarlığı", 27.

<sup>47</sup> Bk. Hüseyin Algül vd., *İlimihâl-İman ve İbadetler* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 1/219; Tekin, "Dindarlık Bağlamında Amel-i Sâlih", 49, 55.

<sup>48</sup> ez-Zâriyât, 51/56.

<sup>49</sup> Habil Şentürk, *Psikoloji Açısından Hazreti Peygamber'in İbadet Hayatı* (İstanbul: Bahar Yay., ts.) 36; Tekin, "Dindarlık Bağlamında Ameli Salih", 55-56.

<sup>50</sup> Kurt, *İş Adamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme*, 26; Arslan, "Dindarlık Boyutları", 41.

<sup>51</sup> Bekir Topaloğlu, "Din", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/324.

<sup>52</sup> Hadislerde de bu husus zikredilir. Bk. Buhârî, "Cenâiz", 91; Müslim, "Kader", 22-25.

<sup>53</sup> Tokur, "Dindarlık Sorunu", 260.

<sup>54</sup> Ebû Dâvud "Zekât", 40.

<sup>55</sup> "İçinizden yardım sever ve zengin olanlar akrabaya, yoksullara ve Allah yolunda hicret edenlere artık bir şey vermeyeceğiz diye yemin etmesinler. Bağışlasınlar, hoş görsünler; Allah'ın sizi bağışlamasını arzu etmez misiniz? Allah çok bağışlayıcıdır, çok esirgeyicidir."

<sup>56</sup> Buhârî, "Meğâzî", 36; Müslim, "Tevbe", 56.

len, emanete hıyanet etmeyen, yalan söylemeyen, şerrinden komşuları dâhil herkesin emin olduğu, elinden ve dilinden diğer insanların salim olması<sup>57</sup> gibi vasıfları daha çok içselleştirip tatbik edenler daha dindar olacaklardır.

Dindarlığı, bireyin yaşadığı ortam ve emsalleri karşısındaki durumu açısından değerlendirmek, dindarlığın kapsamını belirlemede daha etkili olabilir. Şöyle ki çevresindekilerin namaz kılmadığı bir fert namaz kıldığında; etrafındakilerin namaz kıldığı bir fert revâtiplere devam ettiğinde; sünnetleri kılanların olduğu bir ortamda bulunan biri de teheccüd ve kuşluk namazı gibi nafileleri eda ettiğinde daha dindar diye ifade edilir. Namaz kılmayanlar arasında bulunduğu halde namaz kılmayıp sadece mevlit okutanlar da dindar telakki edilebilmektedir. Hukuk nezdinde yasal olduğu halde dinen yasaklanan kimi unsurlara riayet eden, faiz şüphesi barındırdığı için kredi kartı kullanmaktan dahi uzak duranlar daha dindar olarak algılanabilmektedir.

## 2. Dindarlığın Bir Tezahürü Olarak Şüpheli Şeylerden Uzaklaşmak

Şüphe, “benzemek ve benzerlik sebebiyle başka bir şeyle karışmak” anlamına gelen “şbh” kökünden türeyen bir kelimedir.<sup>58</sup> Sözlükte bir şeyi başka bir şeyle karıştırmak,<sup>59</sup> denk ve benzer olmak gibi anlamlara gelip<sup>60</sup> bir şeyin vasıf ve renk açısından benzer olmasını ifade eder. İltibas kelimesi ile de ilişkili bir kavramdır. Zira iltibas zihni karıştırma ve şüpheli olma gibi anlamlara gelir.<sup>61</sup> Aynı kökten türeyen müteşâbih kelimesi de benzeyen ve bu benzerlikten dolayı birbirinden ayırt edilemeyen madde, mana veya kavram gibi şeyler için kullanılır.<sup>62</sup> İlmi ve zihni mana ve meseleler de başkasına benzediğinde bilgi seviyeleri ve bilinmelerini sağlayacak deliller birbirine eşit ve benzer olacağından iki meseleden hangisinin doğru olduğunu kestirme imkânı kalmayacak ve hangisinin tercih edileceği bilinmeyecektir. Dolayısıyla bu hususta hüküm ve karar vermek de imkânsızlaşacaktır. Şüphe ve neticesi özetle bu şekildedir.<sup>63</sup>

Fıkıhta ise şüphe “sabit olmadığı halde sabite, hakikat olmadığı halde hakikate benzeyen şey veya durum”,<sup>64</sup> “helâl veya haram olduğu tam anlaşılamayan, yani haram ile helâl, hata ile isabet arası bir hal”<sup>65</sup> şeklinde tarif edilmiştir.<sup>66</sup> Fıkıh

<sup>57</sup> Buhârî, “İmân”, 4; “Edeb”, 29, 69; Müslim, “İmân”, 73.

<sup>58</sup> H. Mehmet Günay, “Şüphe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/ 263.

<sup>59</sup> Muhammed b. Mükrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), “şbh”, 13/503.

<sup>60</sup> Muhammed b. Abdurrezzâk el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmus* (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), “şbh”, 36: 411; Heyet, *Mu'cemu'l-vasît* (Kâhire: Dâru'd-Da've, ts.), “şbh”, 1/471.

<sup>61</sup> İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyya, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. A. Muhammed Harun (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979), “şbh”, 3/243; İbn Manzûr, “şbh”, 13/504.

<sup>62</sup> İbn Manzûr, “şbh”, 13/504; Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn Râgıb el-İşfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, thk. S. Adnan ed-Dâvudî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), “şbh”, 443.

<sup>63</sup> Hüseyin Atay, “Müslümanlarda Şüphecilik”, *Ankara ÜİFD*. 28 (1986), 9.

<sup>64</sup> Alâüddîn Ebî Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 7/36; Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 5/249; Kemaleddin İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.) 5/249.

<sup>65</sup> Cürcânî, “eş-Şübhe”, 124; Dâmâd Efendi, Abdurrahman b. Muhammed Şeyhzâde, *Mecmaü'l-enhur fi şerhi Mültekâ'l-Ebhur* (b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/592.

ve usûl-i fıkhîta şer'î bir hüküm, durum veya konuyla alakalı kesin bilgi ve kanaate varamamaktan kaynaklanan tereddüt ve kararsızlığı ifade etmektedir. Aynı zamanda fıkhî literatürde şüphe kavramının kullanıldığı tüm alan ve anlamları kapsayan bir tanımına rastlanmaz. Şâfiî hukukçular daha çok "helâl mi haram mı olduğu belli olmayan şey" şeklinde bir şüphe tanımını öne çıkarırken Hanefî kaynaklarda daha çok "sabit olmadığı halde sabite benzeyen şey" gibi bir tarif öne çıkmaktadır. Şâfiî hukukçuların tarifi, diğer hüküm türlerini değil de sadece helâl ve haram arasında söz konusu olan şüpheleri kapsadığı için, Hanefîlerin tarifi ise sadece had veya kısas gibi cezaların düşürülmesinde etkili olan şüpheyi ifade ettiği için eksik bulunup eleştirilmiştir.<sup>67</sup>

Dinî literatürde şüphe kavramı ile yakın bir ilişkisi bulunan ve şüphenin farklı düzeylerdeki türlerini veya sebebini ifade eden şek, zan ve vehm<sup>68</sup> gibi kavramların kullanıldığı görülür.<sup>69</sup> İki şey arasında mütereddid olma durumu söz konusu olduğundan şek, yakînin/kesin bilginin zıddı olup şüpheyi ifade eder.<sup>70</sup> Yakînin zıddı olan bir şeye yakînin altında olan "zan" manası verilebilir fakat zan, şekten üstündür. İki taraftan birinin ilim ve yakîn yönü ağır basmaktadır.<sup>71</sup> Fıkıh terminolojisinde de şek, bir şeyin olup olmaması hakkında aklın tereddüt gösterip iki taraftan birini diğerine tercih edememe durumudur.<sup>72</sup> Çelişkili iki şeyin dengede ve eşit derecede olması söz konusu olduğu için şek, iki çelişik şeyin aynı derecede eşit delillerinin olması veya hiçbir delile sahip olmaması durumu ve bir şeyin var olup olmadığı yönündeki delillerin eşit olması olarak anlaşılabilir.<sup>73</sup> Şek ile yakînin karşı karşıya olduğu bir meselede yakîn esas alınarak o şeyin başlangıcı esas alınır, böylece hukuki bir çözüm üretilerek meselenin halli cihetine gidilir. Aralarında nüans olmakla birlikte şek ile şüphe kavramlarının aynı anlamda kullanıldığı görülür. Ne var ki aralarında umum husus mutlak, yani tam girişimlilik söz konusu olduğundan her şüphe, şektir ancak her şek, şüphe değildir. Neticede şek ve şüphenin her biri iştibâh diye ifade edilen belirsizliğin en mühim sebeplerindedir.<sup>74</sup>

Kur'ân'da, zan ile hareket etmek dahi uygun görülmediğinden şüpheli şeylerden kaçınmak Kur'ânî prensiplere de ters düşmemektedir. Dolayısıyla "Ey iman edenler! Zannın çoğundan kaçının. Çünkü zannın bir kısmı günahtır."<sup>75</sup> ve "Şüphesiz

<sup>66</sup> Sabri Erturhan, "İslâm Hukukunda Şüpheden Sanığın Yararlanma İlkesi", *Cumhuriyet ÜİFD*. (2002), 180.

<sup>67</sup> Günay, "Şüphe", 39/263.

<sup>68</sup> Vehm, doğruluk ihtimali % 50'nin altında olan kuruntudur ki dinde hiçbir yeri yoktur. Kesinlik sıralaması şöyledir: Vehm, Şek (% 50), zan, yakîn (% 100). Bk. Erdoğan, "Vehm", 601. "İki taraftan biri tercih edilmekle birlikte diğer taraf tamamen terk edilmezse, tercih edilen tarafa zan, zayıf tarafa vehim adı verilir." Bk. Günay, "Şüphe", 39/263.

<sup>69</sup> Günay, "Şüphe", 39/263.

<sup>70</sup> İbn Manzûr, "şkk", 10/451; Erdoğan, "şekk", 524.

<sup>71</sup> Atay, "Müslümanlarda Şüphencilik", 10.

<sup>72</sup> Râgıb, "şkk", 461; Ebû Abdillâh Bedruddîn ez-Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâidi'l-fikhiyye* (Kuveyt: Vizâretu'l-Evkafi'l-Kuveytiyye, 1985), 2/255; Günay, "Şüphe", 39/263.

<sup>73</sup> Râgıb, *Müfredât*, 461; Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsa, *el-Külliyât*, thk. A. Derviş-M. Mısırfî (Beyrut, bs., ts.), 184.

<sup>74</sup> Bk. Ali İhsan Pala, *İslâm Hukukunda İhtiyat İlkesi* (Ankara: Fecr Yayınları 2009), 52.

<sup>75</sup> el-Hucurât, 49/12.



zan, hakikat açısından bir şey ifade etmez.”<sup>76</sup> gibi ayetlerdeki emir ve tavsiyelerin icabını yerine getirmek, dindarlığın/takvânın bir gereği olarak değerlendirilmelidir. Zira kesin bilgi ifade etmeyen ve hükmü net olarak bilinmeyen meselelerde bir Müslüman’ın duruşunun bu yönde olması talep edilmektedir.

Hükmü kapalı olup helâl veya haram olma ihtimali bulunan şüpheli şeyler karşısında şu hadis, temel bir ilke tayin etmektedir:<sup>77</sup> “*Helâller de haramlar da açık bellidir. Bu ikisi arasında insanların çoğunun helâl mi haram mı olduğunu bilmediği şüpheli şeyler vardır. Bu durumda, kim şüpheli şeylerden kaçınırsa, dinini ve ırzını korumuş olur. Kim de şüpheli şeylere bulaşırса harama düşmek tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Koruluğun etrafında sürüsünü otlatan çoban gibi sürüsü, her an koruluğa düşebilecek durumdadır. Dikkat edin! Her hükümdarın girilmesi yasaklanmış bir arazisi vardır. Allah’ın yasak arazisi de haramlarıdır. Haberiniz olsun! Bedende bir et parçası vardır ki, eğer o sağlıklı olursa bedenin tamamı sağlıklı olur; eğer o bozulursa, bedenin tamamı bozulur. Dikkat edin! İşte bu et parçası, kalptir.*”<sup>78</sup> Anlaşılabacağı üzere hüküm açısından bir şey ya haram ya da helâldir. Aksine bir delil olmadığı müddet eşyada aslolan ibâhadır. Yapılmasına dair bir emrin, terkine dair bir nehyin bulunmadığı her şey bu kapsamda değerlendirilir.<sup>79</sup> Bu anlamda helâller sınırsız, haramlar da sınırlı olduğundan her ikisi arasındaki hususlar kapalılıktan dolayı izaha muhtaçtır. Bu iki hüküm arasında insanların şüpheden dolayı net bir tavır takınmayıp tereddüt yaşaması karşısında Rasûlullah, ihtiyatlı olanın tercih edilmesini tavsiye etmektedir. Kişi, böyle davranarak haram olması durumunda o şeyden kaçınmak suretiyle günah işlemekten kendini muhafaza etmiş, o şeyin helâl olması durumunda da ihtiyatlı ve takvâ olanı tercih etmiş olur. Mubahlarda da aşırıya gidilmemelidir.<sup>80</sup> Zira mubahlarda aşırı gitmek Müslümanların hassasiyetini törpüleyip mekruhlara yaklaştırma gibi bir takım sakıncalar barındırır. Mekruhlara devamlılık, haram işleme ihtimalini kuvvetlendirecek,<sup>81</sup> bu da ibadetlerde gevşekliğe, kalbin katılaşmasına ve manevi hazzın azalmasına sebep olacaktır.<sup>82</sup> Bu yüzden Rasûlullah: “*Günaha girerim korkusuyla bir kul, yapılması sakıncalı olmayan bazı şeylerden bile uzak durmadıkça, müttakiler seviyesine ulaşamaz.*”<sup>83</sup> buyurmuştur. Şüpheli olan şeylerden kastın mekruhlar veya mubahlar olduğuna dair yorumlarda mekruh ve mubahların harama vesile olabilme hususiyetinin dikkate alındığı ve harama götüren yollarkapama ı (sedd-i zerâi’), takvâ ve ihtiyat gibi düşünce ve tavırların etkili olduğu anlaşılmaktadır.<sup>84</sup>

Haramlar ve harama vesile olabilen mubahlar insanların, keyfine göre hare-

<sup>76</sup> el-Yûnus, 12/36; en-Necm, 53/28.

<sup>77</sup> Günay, “Şüphe”, 39/263.

<sup>78</sup> Buharî, “İmân”, 39, “Büyü”, 2; Müslim, “Müsâkât”, 107-108.

<sup>79</sup> Zeynüddîn b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-nezâir* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1999), 56.

<sup>80</sup> Ramazan Öğtem, “Harama Karşı Önlem Şüpheliyi Terk İle Başlar”, *Helâl Kazanç, Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları* 15 (2016), 124.

<sup>81</sup> Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Risâletü’l-müsterşidîn*, thk. A. Ebû Gudde (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2014), 75.

<sup>82</sup> Öğtem, “Harama Karşı Önlem Şüpheliyi Terk İle Başlar”, 126.

<sup>83</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yay., 1992), “Kıyâmet”, 19; İbn Mâce, “Zühd”, 24.

<sup>84</sup> Günay, “Şüphe”, 39/264.



ket etmesine engel olup manevra alanını daraltacaktır. Aksi takdirde insanların Kur'ân'da yasaklanan<sup>85</sup> hevâ ve hevese temayülleri artacaktır. İlgili ayetlerde hevâ ve hevese tabi olmak kınanmış ve bu doğrultuda hareket etmek ona ibadet etmek olarak değerlendirilmiştir. Hevâ ve hevese tabiiyet arttığında bunlara ulûhiyet atfedilmiş<sup>86</sup> ve artık bu iki unsur itaatın de isyanın da kaynağı konumuna gelmiş olur. Bu şekilde hevâ ve hevesin ilah olarak edinilmesi akılla bunların kontrol altına alma, durdurma veya düzeltme imkânı olmaksızın nefsin dünyevi şeylere yönelmesini ifade etmektedir.<sup>87</sup> Bu duruma düşmemenin yolu, mezkûr koruluğa dikkat etmekten geçer. Öyle ki tereddüt ettiği meselelerde lehine fetva alması durumunda dahi Hz. Peygamber kişinin kalbine fetva danışıp vicdanın sesini dinlemesini öğütlemiş ve böylece tereddütlerin ve şüpheli şeylerin bertaraf edilmesinin imkânından bahsetmiştir. Rasûlullah'ın Vâbisa için şu ifadeleri kullanması manidardır: *"Ey Vâbisa! Kalbine danış. İyilik nefsi mutmain ve kalbi ferah kılan şeydir. Günah ise içini tırmalayan ve başkaları sana fetva verse bile içinde tereddüt uyandıran şeydir."*<sup>88</sup> Buradan hareketle bazı âlimler, içtihat yetkisine sahip olamayanların, verilen fetvalarda tercihte bulunmaları için, aldıkları fetvaların vicdanlarını tatmin etmesini şart görmüşlerdir.<sup>89</sup> Hz. Peygamber'in *"Sana şüphe veren şeyi bırak, vermeyene bak."*<sup>90</sup> hadisleri de bu bağlamda değerlendirilmelidir. Bu ve benzeri deliller helâl ve mubah olmaması muhtemel şeylerden kaçınmayı ve takvâyı gerektirmektedir. Ayrıca Rasûlullah'ın ihtiyatı esas alan uygulamaları<sup>91</sup> da yukarıda sözü edilen ilkenin açılımı ve pratiğe yansımaları mahiyetindedir.<sup>92</sup>

Kişinin şüpheli durumlarda takınması gereken tavır hakkında etraflıca maulumat verilmiştir. Öncelikle belirli bir emareye ve delile değil de sadece kuruntuya dayanan ya da dinde aşırılığa sebep olan vehim ve vesveselerle fıkhi kıstaslar dâhilinde dikkate alınacak şek ve şüphelerin birbirine karıştırılmaması gerektiği hususunda ittifak vardır. Bu husustaki en temel ölçütlerden biri, hakkında kesin bilgi bulunan bir meseledeki şek ve şüphelere itibar edilmemesidir. Bir diğer kural da bir hususta şüphe içerisinde olan birinin öncelikle gerekli araştırma ve içtihatları yapıp söz konusu şüpheyi izale etmesi ve neticede ortaya çıkacak kesin bilgi veya galip zanna göre amel etmesi gerektiğidir. Gerekli araştırmalar yapılmış, fakat hala şüphe ortadan kalkmamışsa ihtiyat ve vera' gereği mümkün mertebe harama düşmemek için şüpheli şeylerden kaçınma yolu tercih edilmelidir.<sup>93</sup> Vera', ihtiyatın eş anlamlısı olabileceği gibi ihtiyatın bir tür pratik boyutu olarak da değerlendirilebi-

<sup>85</sup> el-Bakara, 2/120, 145; en-Nisâ, 4/135; el-Kasas, 28/50.

<sup>86</sup> el-Câsiye, 45/23.

<sup>87</sup> Sadık Kılıç, *Kur'ân'da Günah Kavramı* (Konya: Hibaş Yayınları, 1984), 254; Tokur, "Dindarlık Sorunu", 264.

<sup>88</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 29/527.

<sup>89</sup> Bk. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. M. Abdusselam Abdüşşâfi (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 370, 374; Fahrettin Atar, "Fetva", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/494.

<sup>90</sup> Buhârî, "Büyü" 3; Tirmizî, "Kıyâmet", 60.

<sup>91</sup> Örneğin bk. Buhârî, "Lukatâ", 6; Müslim, "Zekât", 164-166.

<sup>92</sup> Bk. Günay, "Şüphe", 39/263; Süleyman Uludağ, "Takvâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/485.

<sup>93</sup> Günay, "Şüphe", 39/264.

lir. İhtiyat, “şüpheli konularda hata ve günaha düşmemek için en güvenli usulü ve çözümü benimsemek” ve ayrıca dinin emir ve yasaklarına uymada takip edilen genel tavır ve ölçü<sup>94</sup> olunca şüpheyle yoğun ilgisi ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda Allah’a karşı gelmekten sakındıkları için kimi hükümlerde ihtiyat ile amel eden fakihler, aslında takvâlarını ve dolayısıyla dindarlıklarını izhar etmiş olmaktadır. Şöyle ki hakkında nas veya icmâ bulunmayıp haram ve helâle muhtemel olan hususlarda müctehid ictihad ederek şer’î bir delille bu meseleyi iki kısımdan birine katar. Müctehidin delili ictihadî olacağı için terk etmesi vera’ sayılacaktır.<sup>95</sup> Ne var ki müctehidin ihtiyat ile olsa bile verdiği hüküm (farz/vacip gibi) yapmayı veya (haram/mekruh gibi) terki gerektiriyorsa mukallidin takvâsı/dindarlığı, mezkûr hükümleri tatbik etmede olacaktır. Dolayısıyla mukallidin terk etmek suretiyle göstereceği dindarlık tezahürünün ancak müctehidin ihtiyaten mubah olduğuna kanaat getirdiği durumlar için söz konusu olacağını söylemek mümkündür.<sup>96</sup>

Günümüzde şüpheli şeylerin genel olarak birkaç mevzu etrafında şekillendiği görülür. Bunlardan en çok dikkat çeken insanların yiyip içtikleri şeylerdir. Daha sonra iktisadi hayatta kazanç ve harcama yolları gelmektedir. İbadet ve ceza hukukunu da ihmal etmemek gerekir. İslâm hukuk doktrininde şüphenin en kapsamlı teorisinin ceza hukuku alanında geliştirildiğini söylemek mümkündür.<sup>97</sup> Ceza hukukunda şüphe, daha çok hadleri düşürücü bir fonksiyon icra eder.<sup>98</sup> Zira hadlerin şüphelerle düşürülmesi gerektiği yönündeki hadis bunu gerektirmektedir.<sup>99</sup> Ceza hukukunun alanına giren hususlardan ziyade kişinin daha çok nefsi ile baş başa kaldığı durumlarda şüpheli olanı terk etmesi doğrudan dindarlığın bir tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şüpheli durumların izalesi yönünde fıkhîta çok sayıda örneğe rastlamak mümkündür. Bunlardan yalnızca birkaçını burada vermekle iktifa edilecektir. Örneğin kişinin elbisesine veya namaz kılacağı yere necâsetin, görülmeyecek bir şekilde bulaşması durumunda söz konusu elbise veya mekânın tamamı yıkanmalıdır. Zira necâsetin bulaştığı kesin, fakat nereye bulaştığında şüphe vardır.<sup>100</sup> Namazda kaç rek’at kıldığı hususunda şüpheye düşen birinin düşündükten sonra namazını kanaatine göre tamamlamasını tavsiye eden rivayetler<sup>101</sup> ile abdestinden şüphe duyan birinin kesin bir belirti ve bilgi olmadıkça abdestli sayılması ve bu yöndeki

<sup>94</sup> Geniş bilgi için bk. H. Yunus Apaydın, “İhtiyat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/577-579; Pala, *İslâm Hukukunda İhtiyat İlkesi*, 17-84.

<sup>95</sup> Bk. Apaydın, “İhtiyat”, 21/578.

<sup>96</sup> Taklitte ilgili geniş bilgi için bk. Recep Özdemir, “Fıkıh Usulü Açısından Taklid”, *Hikmet Yurdu* 5/9 (2012), 137-161.

<sup>97</sup> Günay, “Şüphe”, 39/263; Pala, *İslâm Hukukunda İhtiyat İlkesi*, 47.

<sup>98</sup> Detaylı bilgi için bk. A. Ömer Muhammed el-Emin, *eş-Şübühât ve eseruha fi’l-hudûd fi’l-fikhi’l-İslâmî*, (Hartum: Hartum Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, ts.), 22-37; Erturhan, “İslâm Hukukunda Şüpheden Sanığın Yararlanması”, 188-196.

<sup>99</sup> Bk. Beyhakî, Ahmed b el-Hüseyn, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, thk. M. Abdulkâdir Ata (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 8/57.

<sup>100</sup> Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru’l-Marife, 1990), 1/72; Ebû Saîd Sahnûn, *el-Müdevvenetü’l-kübrâ* (b.y.: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1994), 1/129; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadir*, 1/190-191.

<sup>101</sup> Buhârî, “Salât”, 31; Müslim, “Mesâcid”, 88-89.

deliller böyledir.<sup>102</sup> Bu bağlamdaki rivayetler dinî hüküm ve davranışların vehim ve vesveseler ile değil kesin ya da kesine yakın bilgilere dayanacağı hususunda açık bir ölçü vermektedir. “*Şek ile yakîn zail olmaz.*”<sup>103</sup> prensibinin fikhın tamamını kuşattığı kabul edilen külli kaidelerden sayılması bu anlamda manidardır.<sup>104</sup>

Fakihler, beş vakit namazdan birini kılmayıp hangisini kılmadığını hatırlamayan birinin o beş vakit namazı yeniden kılması gerektiğini,<sup>105</sup> kıldığı namazın fâsid olup olmadığı hususunda şüpheye düşen birinin takvâ gereği namazını iade etmesi gerektiğini,<sup>106</sup> fakat birine borcu olduğu hususunda şüpheye düşen kişiye “borcu olduğu zannına istinaden” borç tahakkuk etmeyeceğinden ihtiyaten onu ödemesi gerekmediğini belirtmişlerdir.<sup>107</sup> Zira aslanan kişinin borcunun olmamasıdır<sup>108</sup> ki bu husus “*Şek ile yakîn zail olmaz.*” şeklinde kaideye dönüştürülmüştür.<sup>109</sup> Eşyada aslanan ibâha olduğu için ve satıcılar hakkında iyi niyet gözetmek gerektiğinden çarşı-pazarda satılan malların kaynağını, bu malların çalıntı olup olmadığını araştırmak gerekmez. Ne var ki gayri müslimlerin bulunduğu ülkelerde takvâ gereği gıda maddeleri alırken bunların domuz eti veya alkol içerip içermediğine dikkat edilmelidir. Ayrıca şüphe barındırabileceği için hediye, rüşvet, vesâyet, velâyet, miras ve vakıf gibi konularda, işçi-işveren ilişkilerinde, kamu hizmetlerinde ve kamuya ait malların korunmasında hassas davranmak takvâ açısından büyük önemi haizdir.<sup>110</sup> Aynı şekilde gayri müslimler ile olan ticari münasebetlerde gerekli hassasiyetin gözetilmesi de böyledir. Mâide Suresi’nin 5. ayetinden hareketle komşuluk ilişkilerinde helâl yiyeceklerin ikramında davete icabet ve ikramı kabul etmenin uygun olduğu ifade edilmekle birlikte<sup>111</sup> böyle bir durumda komşuluk ilişkilerine halel getirmeden kişinin, duruşuyla hassasiyetini fark ettirmesi ve yapılan ikramlar arasında şüphe barındırmayan yiyeceklere yönelmesi kişiyi daha müttaki kılacaktır.

Aile hukukunda da şüpheye itibar edilip edilmeyecek hususlar söz konusu edilmiştir. Örneğin fakihler iki kadından hangisinin kendi sütkardeşi olduğu yönünde şüpheye düşen birinin her iki kadınla da evlenemeyeceğini ifade etmişlerdir.<sup>112</sup> Ne var ki emzirmenin kendisinde veya haram kılan emzirmenin sayısındaki şüphenin mahremiyet doğurmayacağı kanaatindedirler.<sup>113</sup> Fıkhi açıdan bir sakınca görülmemiş olsa bile süt kardeşliği şüphesine istinaden böyle biriyle evlenmekten

<sup>102</sup> Bk. Buhârî, “Büyû”, 5; “Vudû”, 4; Müslim, “Hayz”, 98-99.

<sup>103</sup> A. Himmet Berki, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (Ankara: Güzel İstanbul Matbaası, 1959), md. 4.

<sup>104</sup> Günay, “Şüphe”, 39/263.

<sup>105</sup> Bk. Apaydın, “İhtiyat”, 21/579.

<sup>106</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Te’sîsü’n-nazar*, thk. M. Muhammed el-Kabbânî (Beyrut: Dâru İbni Zeydün, ts.)166.

<sup>107</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kâmusu* (İstanbul: y.y., 1985), 1/314.

<sup>108</sup> Ali Haydar, Hâce Emin Efendi, *Dürerü’l-Hükkâm fî Şerhi Mecelleti’l-Ahkâm* (b.y.: Dâru’l-Cil, 1991), 1/23.

<sup>109</sup> Bk. Erturhan, “İslâm Hukukunda Şüpheden Sanığın Yararlanma İlkesi”, 180.

<sup>110</sup> Bk. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ’ü ’ulûmî’d-dîn* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 2/99-154; Uludağ, “Takvâ”, 39/485.

<sup>111</sup> Bk. A. Selman Baktı, “Komşuluk Ve Ticari İlişkiler Bağlamında Gayri Müslimlerin Kestikleri”, *Sosyal Bilimler Dergisi* 5/10 (2015), 13.

<sup>112</sup> Bk. Apaydın, “İhtiyat”, 21/579.

<sup>113</sup> Bk. M. Selim Aslan, *İslâm Aile Hukuku* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 34-36.

uzak duran biri uzak durmayan karşısında daha müttaki sayılacaktır.

Sahabe, şüpheli hususlara azami dikkat göstermiştir. İbn Mesûd'un "*Harama düşme korkusuyla helâlin onda dokuzunu terk ederdik.*"<sup>114</sup> demesi bunu göstermektedir. İlk dönem sûfilerin şüpheli şeylerden kaçınmaya büyük önem verip genel olarak caiz olana göre değil, evlâ ve efdâl olana göre amel etmeleri bu anlamda manidardır. Avamın takvâsı, helâlligi şüpheli şeylerden sakınmak, havasın takvâsı da helâl olan şeylerin ihtiyaç fazlasını terk etmek olarak görülmüştür.<sup>115</sup>

İslâm'da takvâ, dindarlığı üst seviyede ifade eden bir kavram olduğundan takvânın mahiyetini göstermesi açısından şu rivayet önemlidir: Günün birinde Hz. Ömer, Übey b. Kâ'b'a takvânın ne olduğunu sorar. O da: "*Sen hiç dikenli yolda yürümedin mi?*" der. Hz. Ömer yürüdüğünü söyleyince Übey: "*O zaman ne yaptın?*" diye sorar. Hz. Ömer de: "*Paçalarımı sıvayıp dikenlere takılmamak için gayret sarf ettim.*" deyince Übey: "*İşte takvâ budur.*"<sup>116</sup> der. Aslında Übey, takvânın, kişinin günaha bulaşma endişesiyle dininde hassas davranması olduğunu ifade etmiştir. Öyleyse takvâ, Müslüman bir şahsın hayatı boyunca harama düşmekten ve ahirette hesabını veremeyeceği hatalardan sakınması demektir.<sup>117</sup> Kur'ân-ı Kerim'de de muttakilerin mutlu sona erecekleri bildirilmiştir.<sup>118</sup> Takvânın temelini şüphesiz, haramlardan kaçmak ve şüpheli şeyleri terk etmek oluşturur. Takvânın, kesin haram olmamakla birlikte haram olma ihtimali taşıyan şeylerden bile kaçınmak şeklinde tarif edilmesi,<sup>119</sup> şüpheli olan şeyleri terk etmek ile takvâ arasında sıkı bir ilişkinin olduğunu göstermektedir. Net ve açık olan bir haramlardan herkes sakındığı, bunlarla birlikte şüpheli şeyleri terk etmenin de takvâ sahibi Müslümanların tavrı olduğu söylenebilir.<sup>120</sup> İslâm'da şüpheli şeyler bir yana insanı meşgul edecek boş işlerden sakınmak bile kişinin İslâm'ının güzelliği olarak ifade edilmiştir.<sup>121</sup> Genel olarak bakıldığında İslâm'da şüpheli şeylerden uzaklaşmanın daha çok takvânın/dindarlığın bireysel tezahürü olduğu anlaşılmaktadır.

### 3. Dindarlığın Bir Tezahürü Olarak Azîmet İle Amel

"İsrarla istemek, kastetmek ve kesin karar vermek" anlamına gelen "azm" kökünden türeyen azîmet kelimesi, terim olarak kulların karşılaştıkları sıkıntı ve zorluklar gibi ârîzî durumlara bağlı olmaksızın ilkin konan ve normal şartlarda herkesin uymakla mükellef olduğu asli hükümlere verilen addır.<sup>122</sup> Ruhsat da bu-

<sup>114</sup> Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beirut: Dâru'l-Marife, 1414/1993), 14/45.

<sup>115</sup> Uludağ, "Takvâ", 39/485-486.

<sup>116</sup> Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'âni'l-azîm*, thk. M. Hüseyin Şemsüddin (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, (1419), 1/75.

<sup>117</sup> Ögtem, "Harama Karşı Önlem Şüpheliyi Terk İle Başlar", 127.

<sup>118</sup> et-Tâhâ, 20/132.

<sup>119</sup> Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. A. Mahmud-M. b. Şerif (Kâhîre: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 244.

<sup>120</sup> Bk. Ögtem, "Harama Karşı Önlem Şüpheliyi Terk İle Başlar", 123, 127.

<sup>121</sup> "من حَسَنَ إِسْلَامِ الْمَرْءِ تَرْكُهُ مَا لَا يَنْبَغِيهِ" Bk. Mâlik b. Enes, *Muvattâ*, thk. M. Mustafa el-A'zamî (b.y.: Müessesetu Zâyid b. Sultan, 2004), 5/1328.

<sup>122</sup> Bk. Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûl* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, ts.) 1/117; Buhârî, Abdulaziz b. Ahmed, *Keşfu'l-esrâr şerhu usûli'l-Bezdevî*, (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, ts.), 2/299.

nun karşısı olup bir özre binaen ikinci olarak buyrulan hükümlere denir.<sup>123</sup> Ruhsatta kolaylaştırma prensibine dayalı olarak asli hükmün, yani azîmetin gereğini yapmamayı meşru kılan geçici bazı mazeretler söz konusudur.<sup>124</sup> Bu özür, zaruret, ihtiyaç ve meşakkat şeklinde tezahür edebilmektedir. Bu kavramlardan hareketle tüm mükellefler için geçerli olacak sabit ölçütler ortaya koymak hayli güç olduğundan mahiyeti itibarıyla izafiyet söz konusudur.<sup>125</sup> Ruhsat, hafifletmek ve mükelleften zorluğu gidermek olunca mükellef, azîmet ile ruhsat hükümleri arasında tercihte bulunabilmektedir.<sup>126</sup>

İhtilaf olmakla birlikte azîmet sadece karşılığında ruhsat; ruhsat da ancak mukabilinde azîmet hükmünün bulunduğu durumlarda söz konusu olur.<sup>127</sup> İzafi nitelikli hükümler olduğundan ruhsatların gereği ile amel etme hususunda büyük oranda herkes vicdanıyla baş başadır. Bir diğer ifadeyle herkes kendi fakihî olmak durumundadır. Zira ruhsat için sebep unsuru olan zorluk ve meşakkat, kişiden kişiye şartlara, zamana, mekâna ya da ibadetin mahiyetine göre değişebilmektedir. Kimi zaman mükellefleri bir davranışa sevk eden etkenler, bazılarına çok ağır veya sevimsiz geldiği halde bir başkası için kolay ve arzulanır olabilir.<sup>128</sup> İşte tam da burada ruhsat için söz konusu olan göreceli yapı, kişinin bir tercihte bulunmasına ve azîmeti seçmesi durumunda daha müttaki olmasına sebep olabilmektedir.

Ruhsatın yolculuk, hastalık, ikrah ve zaruret şeklinde sebepleri olmakla birlikte türlerine bakıldığında azîmetin nerelerde söz konusu olacağı daha rahat anlaşılacaktır. Şöyle ki ruhsat, genelde fıkıh usulüne dair muasır kaynaklarda kelime-i küfrü telaffuz, içki içme ve domuz eti yeme gibi “haramları işleme ruhsatı”, Ramazan ayında yolcu ve hastaların oruç tutmamalarında olduğu gibi “vâcibi terk etme ruhsatı”, ma’dûmun satışı<sup>129</sup> söz konusu olduğu halde selem ve istisnâ türü akitler yapmada olduğu gibi “genel kurala aykırı bazı sözleşme ve hukuki muameleleri yapabilme ruhsatı” ve son olarak da “önceki semavi dinlerde bulunan ağır hükümleri kaldıran ruhsat” olmak üzere dört kısımda incelenmiştir. Ruhsatın dördüncü çeşidinin ruhsat diye isimlendirilmesi mecazendir. Zira bu gruptaki hükümler ilkin bizim için teşri kılıp daha sonra zaruretten dolayı bunlardan bazılarını uymama izni vermiş değildir. Sadece bizden önceki milletler için geçerli olan bazı hükümlerin<sup>130</sup> bizim için teşri kılınmamasının onlara nispetle bize sağlanan kolaylığı göstermek için mecazen ruhsat diye ifade edilmiştir. Ruhsatın bu kısmında, bizden önceki milletler için azîmet olan durumlarla amel etmek caiz olmayıp faili günah-

<sup>123</sup> Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/299; Kâsânî, *Bedâi'*, 1/91-92; Bilmen, *Kâmus*, 1/34; Zekiyu'ddin Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İ. Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 255.

<sup>124</sup> İ. Kâfi Dönmez, “Ruhsat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/207.

<sup>125</sup> Halit Çalış, *İslâm'da Kolaylaştırma İlkesi, Azîmet-Ruhsat İlişkisi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 124.

<sup>126</sup> İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde (b.y.: Dâru İbni Affân, 1417/1997), 1/477.

<sup>127</sup> Çalış, *İslâm'da Kolaylaştırma İlkesi*, 85, 90, 98.

<sup>128</sup> Şâtîbî, *Muvâfakât*, 1/484-485.

<sup>129</sup> Hz. Peygamber “Yanında olmayan şeyi satma.” diyerek ma’dûmun satışını yasaklamıştır. Bk. Tirmizî, “Büyü”, 54; İbn Mâce, “Ticârât”, 20.

<sup>130</sup> Günahından tövbe edecek kişinin kendini öldürmesi, namazın ibadete ayrılan yerin dışında caiz olmaması ve malın dörtte birinin zekât verilmesi gibi.

kâr olacaktır.<sup>131</sup>

Ruhsatın bulunduğu dair açık delil olan konularda ruhsatla amel etmeyip azîmet ile mi yoksa bazı delillerden<sup>132</sup> hareketle ruhsatla amel etmenin mi daha faziletli olacağı, azîmet ile ruhsattan birini tercih etmenin zorunlu olup olmadığı yönündeki sorular zihinleri meşgul etmiştir. Bu doğrultuda gereğiyle amel açısından kimi durumlarda ruhsatla amel vâcip görülüp terk eden kişi âsi sayılmış, bazı durumlarda ise mendub, yani fiili terkenden evlâ görülmüştür. Bazen de ruhsatların terki evlâ görülürken kimi durumlarda mubah kabul edilmiştir.<sup>133</sup> Kimi zaman da ruhsata izin verilmekle birlikte azîmetle amelin daha faziletli olduğu bildirilmiştir. Burada mubah kavramı, ruhsat ile ilişkili bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Şöyle ki ileride de ifade edileceği üzere haramı işleme ruhsatında aslı hükmü haram olan bir fiilin şer'an geçerli mazeretlerden dolayı mubah hale gelmesi<sup>134</sup> söz konusu olabilmektedir. Ruhsatların mubah olduğunu ifade edenler olsa bile<sup>135</sup> her zaman durumun böyle olmadığını ifade etmek gerekir. Zira yolcu iken oruç tutmamada ruhsat, mubah olurken, ölmek üzere olan birinin lâşe yemesi yönündeki ruhsat mubah değildir. Ruhsatların ancak mukabilinde azîmet hükmünün bulunduğu durumlar için söz konusu olduğu şeklindeki kayıt burada önemini göstermektedir.

Kanaatimizce azîmet ile ruhsatın ayrı ayrı faziletli görüldüğü her durum, dindarlığın farklı tezahürleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Hal böyleyken bu çalışmada azîmet ve ruhsat ile ilgili detaylardan sarfı nazar edilerek mevzunun bu yönü dikkatlere sunulacaktır.

İslâm hukukçuları ruhsat illeti olan meşakkati esas almak veya illetin mazinnesini<sup>136</sup> bizzat illet makamında görmek suretiyle, amel açısından azîmet ile ruhsatın hangisinin üstün olduğu yönünde görüş beyanında buldukları için bu konuda görüş birliği söz konusu değildir.<sup>137</sup> Şâtıbî (ö. 790/1388) her iki hükmün hangisi ile amelin daha faziletli olduğunu, her iki görüşün de delillerini vermek suretiyle açıklar. Fakat kendisi bir tercihte bulunmayıp müctehidlerin değerlendirmesine bağlı olarak bazen ruhsatın bazen de azîmetin daha üstün olabileceğini ifade ederek bu mevzuyu müctehidin değerlendirmesine havale etmektedir.<sup>138</sup> Müctehidlerin bakış açılarından kaynaklanan mezkûr ihtilafın detaylarına girmeden bakılacak olursa, normal durumlarda kelime-i küfrü telaffuz etmek haram, yani azîmet iken ölüm tehdidi karşısında mubah kılınarak buna ruhsat tanınmıştır.

<sup>131</sup> Bk. Abdülvehhab Hallâf, *İlm-u usûli'l-fıkh* (Lübnan: y.y., ts.), 97; Şa'ban, *Usûlü'l-Fıkh*, çev. İ. Kâfi Dönmez, 256-260.

<sup>132</sup> "Allah sizin için kolaylık diler zorluk dilemez." el-Bakara, 2/185; "Şüphesiz ki Allah, emirlerine karşı gelinmesinden hoşlanmadığı gibi, ruhsatlarının kullanılmasını da sever." Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. A. Muhammed Şâkir (Kâhire, Dâru'l-Hadis, 1995), 5/276.

<sup>133</sup> Bk. Çalış, *İslâm'da Kolaylaştırma İlkesi*, 196-202.

<sup>134</sup> "Zaruretler, memnû' (yasak/haram) olan şeyleri mubah kılar." Bk. İbn Nüceym, el-Eşbâh ve'n-nezâir, 73; Mecelle, md. 21

<sup>135</sup> Bk. Şâtıbî, *Muvâfakât*, 1/521.

<sup>136</sup> İletlin/hikmetin muhtemelen bulunduğu yer/durum/sebep.

<sup>137</sup> Bk. Halit Çalış, "Amel Açısından Azîmet Ruhsat Mukayesesi", *Harran ÜİFD*. 2 (1996), 413.

<sup>138</sup> Bk. Şâtıbî, *Muvâfakât*, 1/496-531; Çalış, *İslâm'da Kolaylaştırma İlkesi*, 221-224.

Oruç tutmak azîmet iken<sup>139</sup> hasta ve yolculara<sup>140</sup> karşılaştıkları sıkıntıdan dolayı ruhsat tanınarak oruç tutmama kolaylığı tanınmıştır.<sup>141</sup> Ruhsat bulunan durumlarda azîmet veya ruhsata göre amel etmek serbesttir. Ne var ki asli hüküm olması hasebiyle azîmete göre amel etmek daha faziletli görülmüştür.<sup>142</sup> Şöyle ki ölüm ile tehdit edildiği halde şu delilden hareketle kelime-i küfrü telaffuz etmeyen kişinin azîmeti tercih edip şehit olacağı ifade edilmiştir:

Ammâr b. Yâsir'in annesi Sümeyye, amansız işkencelere maruz kalıp Ebû Cehil tarafından öldürülerek İslâm tarihindeki ilk şehid olmuştur. Babası Yâsir de kısa bir süre sonra aynı işkencelerden dolayı vefat etmiştir. Müşriklerin dayanılmaz baskılarına tahammülü kalmayan Ammâr bu işkencelerden kurtulmak için Hz. Peygamber'in aleyhinde, Lât ve Uzzâ lehinde konuşarak kelime-i küfrü telaffuz etmek zorunda kalmıştır. Müşriklerin elinden kurtulunca hemen Rasûlullah'a giderek mevzuyu anlatmış, Hz. Peygamber de o esnada kalbinin nasıl olduğunu soruşturmuştur. O da iman ile dolu olan kalbinde en ufak bir değişiklik olmadığını söyleyince, Hz. Peygamber, tekrar işkenceye maruz kalması durumunda aynı şekilde davranmasının bir sakınca doğurmayacağını ifade etmiştir.<sup>143</sup> Bu konuyla ilgili olarak nâzil olan âyette de kalbi imanla dolu olduğu halde dininden dönmeye zorlananların, söyledikleri sözlerden sorumlu olmayacakları ifade edilmiştir.<sup>144</sup> Mülcî ikrah, yani öldürme veya sakat bırakma gibi ağır zarar içeren zor kullanma ve tehdit altında olan kişilere ruhsat verildiği halde terki evlâ olan Hz. Peygamber'e veya Müslümanlardan birine küfür, şetm/onurunu zedeleme, malını telef etme, Ramazan orucunu bozma, içki içme ve hırsızlık yapma gibi durumlar da söz konusudur.<sup>145</sup> Bu durumlarda evlâ olanı, yani azîmetle ameli tercih de yine bir dindarlık göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hanefî usulcüler, azîmet hükmünün varlığını koruyup korumaması açısından ruhsatı ikiye ayırıp hakikat anlamındaki ruhsatları "terfih", mecaz anlamındaki ruhsatları da "ıskat" şeklinde isimlendirmişlerdir. Terfih ruhsatı gerçek anlamda ruhsat olup ruhsat hükmü ile birlikte azîmet hükmü de varlığını devam ettirmekte, dolayısıyla mükellefe azîmet veya ruhsattan birini tercih etme imkânı ve rahatlığı sunmaktadır. Bundan dolayı terfih ruhsatı diye isimlendirilmiştir. Mükellefe seçme hakkı tanınmadığı, ruhsatın karşısındaki hükmün sakıt olduğu, mecazen ruhsat diye adlandırılan hükmün artık azîmete dönüştüğü ruhsatlara ise ıskat ruhsatı denilmiştir.<sup>146</sup> Ammâr ve ailesinin durumu terfih ruhsatı için örnek gösterilebilir. Zira diliyle inkâr etmek suretiyle canını kurtarmak ve şehid olmak arasında bir tercih

<sup>139</sup> el-Bakara, 2/183.

<sup>140</sup> Sahâbe, Rasûlullah ile yolculuk yaptıklarında bazılarının namazlarını kısaltıp bazılarının kısaltmadığını, bazılarının oruç tutup bazılarının tutmadığını ve bundan dolayı kimsenin birbirini kınamadığını ifade etmişlerdir. Bk. Buhârî, "Savm", 37; Müslim, "Siyâm", 93-99.

<sup>141</sup> el-Bakara, 2/184.

<sup>142</sup> Bu görüş için bk. Şâtıbi, *Muvâfakât*, 1/497-505, 511.

<sup>143</sup> Mustafa Fayda, "Ammâr b. Yâsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/75.

<sup>144</sup> en-Nahl, 16/106.

<sup>145</sup> Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/316; Kâsânî, *Bedâi*, 7/176-177.

<sup>146</sup> Bk. Hallâf, *İlm-u usûli'l-fikh*, 98; Dönmez, "Ruhsat", 35/208-209.



imkânına sahip oldukları halde Ammâr ruhsatı tercih edip işkencelerden kurtulmuş, anne babası da azîmeti tercih edip şehit olmuşlardır. Böyle bir durumda ruhsat ile amel mubah iken azîmetle amel daha faziletli görülmüştür. Yolculuktan dolayı orucun ertelenmesi de böyledir. Bu gibi hususlarda azîmet ile ruhsattan hangisinin tercih edildiğinde daha faziletli bir iş yapılmış olacağı hususunda bir ittifak yoktur. Her ikisi eşit bile görülmüştür. Bazı fakihler zor olacağı tahmin edilen yolculuklarda ruhsatın mendub; kolay geçeceği anlaşılan yolculuklarda ise azîmetle amelin daha faziletli olduğu kanaatinde. Canın korunması esas olduğundan açık naslarla kendisine izin verilen birinin başkasına zarar verme ihtimali olmaksızın ölmek için domuz eti yeme ve içki içme ruhsatı ile amel etmesi ise vâcip görülmüştür.<sup>147</sup>

Hanefî ve Şâfiîler, “*Şayet bilerseniz (güçlüğüne rağmen) oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır.*”<sup>148</sup> ayetinden hareketle yolculuk halinde zarar vermedikçe zorluklarına rağmen yolcu veya hasta olanların oruç tutup azîmetle amel etmesini daha faziletli görmüşlerdir.<sup>149</sup> Fakat söz konusu kişilerin oruç tutmaları kendileri için hayati bir tehlikeyi beraberinde getirecekse, azîmetle amel etmeleri haram, ruhsatla amel etmeleri vâcip olur. Normal durumlarda içki içmek ve domuz eti yemek haram, yani azîmet iken hayati tehlike bulunan durumlarda bunlara müsaade edilmiştir.<sup>150</sup> Fakat burada ruhsatın asıl hükmü olan muhayyerlik mevzu bahis değildir. Zira azîmeti terk edip ruhsat ile amel etmek, vâcip olmuş ve bir bakıma azîmete dönüşmüştür ki buna mecazen ruhsat denildiği yukarıda ifade edilmişti.<sup>151</sup> Anlaşılabileceği üzere her durumda azîmetle amel, bir dindarlık göstergesi olmamaktadır. Öyle ki azîmetle amelde ısrar etmesi durumunda kişinin günahkâr olması dahi muhtemeldir. Örneğin yukarıdaki örnekte kişi, açlık ve susuzluktan dolayı ölecek bir durumdayken içki içmeme ve domuz eti yememe azîmetini tercih ettiğinde, korunması zorunlu olan beş esastan biri olan can’ı korumadığı için günahkâr olacaktır.<sup>152</sup> Aynı şekilde bir hastanın ölme ya da büyük bir zarar görme korkusuna rağmen oruç tutması durumunda âsi olmuş ve Allah hakkı olarak ifade edilen cana karşı cinayet işlemiş olacaktır.<sup>153</sup> Daha önce de ifade edildiği üzere dindeki aşırılıklar dindarlık/takvâ olarak değerlendirilmemiştir. Azîmet ile amelin dindarlık göstergesi sayılamayacağı durumlardan biri de bizim için teşri kılınmadığı halde daha önceki semavi dinlerde azîmet diyebileceğimiz ağır hükümler ile amel etmektir.

Bu hususta gösterilebilecek bir diğer örnek de şudur: Teyemmüm ile kılınan bir namazın, yine kendi vakti içerisinde su ile abdest alınarak iadesi de dindarlığın

<sup>147</sup> Emine Arslan, “Allah Kulunu Darda Bırakmaz (Azîmet-Ruhsat)”, *Din ve Hayat* 13 (2011), 82.

<sup>148</sup> el-Bakara, 2/184.

<sup>149</sup> Osman b. Ali ez-Zeylaî, *Tebîn’ü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-Dekâik* (Kâhire: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313), 1/333; Zeynüddîn b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhü Kenzi'd-Dekâik*, thk. Zekerîyya Umeyrât (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 2/304; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatib eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ila ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 2/170.

<sup>150</sup> el-Bakara, 2/173.

<sup>151</sup> Bk. Mustafa Baktır, “Azîmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/330; Mustafa Baktır, *Seferilikte Azîmet ve Ruhsat* (b.y.: Ensar Neşriyat, ts.) 325.

<sup>152</sup> Bk. Şâtübî, *Muvâfakât*, 1/494; M. Harun Kıyık, “İslâm Hukuku'nda Katl-Makâsîd İlişkisi”, *Çukurova ÜİFD*. 19/2 (2019), 510.

<sup>153</sup> Gazzâlî, *Mustasfâ*, 78.



bir tezahürüdür. Zira yolculuğa çıkan iki sahâbî namaz vakti girdiğinde su bulamıyınca teyemmüm alıp namazlarını kırlar. Aynı namaz vakti içerisinde su bulduklarında ise biri abdest alıp namazını iade eder, diğeri etmez. Daha sonra kendi durumlarını anlattıklarında Hz. Peygamber yaptıklarından ötürü her birini onaylar ve iade etmeyene: “*İsabet ettin, kıldığın namaz sana yeter.*” derken iade eden sahâbîye de: “*Sana da iki ecir vardır.*” demiştir.<sup>154</sup> Anlaşıldığı üzere böyle bir durumda namazın iadesi zorunluluk arz etmez. Bu örnekte azîmet olan su ile abdest almak ile buna bedel olarak sunulan toprak ile teyemmüm ruhsat olmaktadır<sup>155</sup> ki Rasûlullah azîmet ile amel edenin daha faziletli bir iş yaptığını ifade etmiştir. Dolayısıyla ruhsat ile amel ettikten sonra herhangi bir zorunluluk olmadığı halde azîmete yönelmek, dindarlığın farklı bir tezahürü olmaktadır.

Âlimlerin/müctehidlerin azîmet ile amel edip halka ruhsatla amel etme yönündeki tavsiyeleri de yine bu bağlamda değerlendirilmelidir. Zira ulema nezdinde azîmetle amel bir takvâ/dindarlık göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Şöyle ki müctehid bazen orta yolu (ruhsatı) bırakarak daha ağır yükümlülüklerin (azîmetin) altına girebilir. Ne var ki söz ve fiillerinde insanlar kendisine tabi olduğu için böyle yaptığını gizlemelidir. Zira ağır mükellefiyet işlemesi hususunda kendisini gören kişiler onu taklide yeltenip o fiile güç yetiremeyebilir ve nihayetinde o amelden kesilirler. Gizlediği halde insanların kendi durumuna vakıf olmaları durumunda ise bu hususta onları uyarmalıdır. Nitekim ibadet ve huy açısından insanların en üstünü olan Peygamber Efendimiz de böyle durumlarda insanları kendisi gibi amel etmekten menetmiştir.<sup>156</sup> İki veya daha fazla günün orucunu arada iftar yapmaksızın birbirine bağlamak anlamına gelen visâl orucunu<sup>157</sup> kendisi tuttuğu halde yasaklaması,<sup>158</sup> farz olur endişesiyle terâvih namazını cemaatle kılmayı terk etmesi<sup>159</sup> böyledir.

Sahâbe-i kirâm ve selef âlimlerinden bazılarının kendileri için ağır gelse bile ruhsat olarak sunulan imkândan istifade etmeyip azîmetle amelde ısrar ettikleri, nefislerini zorluklara alıştırma gayreti içerisinde oldukları yönünde bilgiler yer almaktadır. Bu malumat, dinî gayreti zayıf olan kişilerin ruhsatla iştigal ettiği, kullukta ve manevi arınmada ihsan gayesini güdenlerin bu yola tevessül etmemeleri gerektiği şeklindeki anlayışa zemin hazırlamıştır. Önde gelen tasavvuf büyüklerinin azîmet ile ameli iltizâm ettikleri ifade edilmiştir. Azîmetin Allah’ın kullar üzerindeki hakkı, ruhsatın ise Allah’ın lütfu neticesinde kulların elde ettikleri haz olduğu düşünüldüğünde azîmet ile ameli tercih eden mezkûr zevatın, ahiretteki hazlarını dünyadaki hazlarına, yani Allah’ın hakkını kendi hazlarına tercih ettikleri anlaşılır.<sup>160</sup> Tabi ki nefsin ve şeytanın dürtülerine fırsat tanımama ve ihtiyat bakımından takdire şayan olan bu hassasiyet, mükelleflerin kendi nefislerine eziyet

<sup>154</sup> Ebû Dâvud, *Sünen*, “Tahâret”, 127, 128.

<sup>155</sup> el-Mâide, 5/6.

<sup>156</sup> Şâtıbî, *Muvâfakât*, 4/262-263.

<sup>157</sup> Erdoğan, “Visâl”, 606.

<sup>158</sup> Müslim, “Siyâm”, 56, 57.

<sup>159</sup> Buhârî, “Teheccüd”, 5, Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 177, 178.

<sup>160</sup> Şâtıbî, *Muvâfakât*, 1/473, 517.

verip bedenini güçsüz düşürmesi gibi şâri'in muradı ile örtüşmeyen durumlara sebep olmamalıdır. Unutulmamalıdır ki azîmetlerde olduğu gibi ruhsatlar da meşruiyetini aynı kaynaktan alır<sup>161</sup> ve "Allah azîmetleriyle amel edilmesini sevdiği gibi ruhsatlarıyla amel edilmesini de sever."<sup>162</sup> Tabi buradaki ruhsattan kasıt, hakkında talep bulunduğu sabit olan ruhsatlardır.<sup>163</sup> Savaş gibi mutad yolculuk şartları hariçinde de oruç tutmamanın zorunluluk arz ettiği ve hatta böyle bir durumda oruç tutan birinin Allah'a âsi olduğu söz konusu olabilir. Yolcunun azîmette ısrar etmesi ve neticede güçsüz düşmesi, büyük ölçüde zarar görmesine, ölüm tehlikesi ile karşı karşıya kalmasına sebep olarsa ruhsattan istifade etmediği için sorumlu olacaktır. Bu anlamda yolculukta oruç tutmanın uygun görülmediği ve ağır ifadeler barındıran hadisler<sup>164</sup> böyle anlaşılmalıdır.<sup>165</sup> Dolayısıyla yolcu iken oruç tutma hususu, fertlerin kişisel özellikleri, yolculuğun amaç ve mahiyeti ve iklim şartlarına göre değişkenlik arz eder. Oruç tutmada güçlük çekmeyenlerin oruç tutmaları ilahi iradeye daha uygundur.<sup>166</sup>

Anlaşılacağı üzere "Âlimin dediğini yap, fakat yaptığını yapma!" ifadesi günümüzde farklı anlaşılrsa da aslında ruhsatla amel etmek varken onu avama tavsiye edip kendisi azîmetle amel etmeyi tercih eden âlim zatlara mahsus bir dindarlık tezahürüdür. Böylece dindarlığın muhtelif meslek ve fırkalara sahip olanlar arasında bile farklılık arz edebileceği anlaşılmaktadır.<sup>167</sup> Hadis uydurma sebepleri arasında "emir bi'l-ma'rûf ve nehiy 'ani'l-münker" maksadıyla insanları hayra iletip şerden sakındırmanın gösterilmesi de bazı insanların, karşılığında ecir umarak Allah rızası için hadis uydurduğunun ve kendisi açısından dindar bir davranış sergilediğinin göstergesidir.<sup>168</sup>

Azîmetle amelin faziletine işaret buyuran hukukçuların yanı sıra gerektiği zaman ruhsatla amelin bırakılıp azîmetle amel edilmesini aşırılık olarak ifade eden hukukçular olsa bile bu hükümlerinin varlığı Allah'ın, kullarına olan rahmetinin bir tezahürü olup her iki husus bize dinî hükümlerin her ortam ve şartta dinin öngördüğü şekilde uygulanmasının hedeflendiğini göstermektedir.<sup>169</sup> Ayrıca hangisinin daha faziletli olduğu yönündeki görüş ayrılığı, bize yine dindarlığın yeni bir formunu sunacaktır. Şöyle ki azîmet veya ruhsatın mahallince tatbiki durumunda birey, daha iyiyi tercih etme niyet ve eyleminden ötürü daha dindar olabileceği fiillere

<sup>161</sup> Çalış, İslâm'da Kolaylaştırma İlkesi, 108-109.

<sup>162</sup> Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Hüzeyme, *Sahih*, thk. M. Mustafa el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.), 3/259; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh, *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakatu'l-asfiyâ* (Mısır: es-Saâde, 1394/1974), 10 cilt, 6/276.

<sup>163</sup> Şâtıbî, *Muvâfakât*, 1/517.

<sup>164</sup> "Yolculukta oruç tutmak, iyilik ve takvâ/birr gereği değildir." Buhârî, "Savm", 32; Müslim, "Siyâm", 92. Bir başka rivayette ertesi gün savaşa katılacakları halde Hz. Peygamber oruç tutmamaları yönündeki tavsiyelerine uymayanlar için "Onlar âsilerdir." buyurmuştur. Bk. Müslim, "Siyâm", 90.

<sup>165</sup> Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/231.

<sup>166</sup> Çalış, İslâm'da Kolaylaştırma İlkesi, 146.

<sup>167</sup> Dindarlığın gündelik hayattaki tezahürleri "devlet İslâmı", "halk İslâmı", "tekke İslâmı" ve "medrese İslâmı" gibi sosyolojik düzlemde muhtelif referans silsilelerine sahiptir. Bk. Yılmaz, *Din ve Dindarlık*, 45-46; Subaşı, *Din Sosyolojisi*, 321.

<sup>168</sup> Benzer örnekler için bk. M. Yaşar Kandemir, "Mevzû", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/494.

<sup>169</sup> Bk. Çalış, "Amel Açısından Azîmet Ruhsat Mukayesesi", 414-415.

yönelmiş olacaktır. Ne var ki her türlü azîmet, ruhsatlarla amel etmeyi alışkanlık haline getirenlere zor ve ağır gelecek ve neticede bu şahıslar, söz konusu azîmet hükmünü gereği gibi ifa edemeyecek ve ondan kurtulmanın bir yolunu aramaya çalışacaklardır.<sup>170</sup> Bu da onların takvâ/dindarlık derecelerini düşürecektir.

## Sonuç

Dindarlık göreceli bir kavram olduğundan bir dine mensup olan her toplum için bireysel ve toplumsal bir dindarlıktan bahsetmek mümkündür. Daha özelde ise yaşam tarzları, bilgi, birikim, kişisel inanç ve yorumlar gibi değişkenlere bağlı olarak Müslüman toplumlar için dindarlığın farklı tezahürleri mümkün olabilmektedir. Bu bağlamda geliştirilen farklı dindarlık tipolojileri bunun daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır.

Bu çalışma, ilgili naslardan hareketle dindarlığın iki tezahürünün daha söz konusu olduğunu dikkatlere sunmuştur. Bunların ilki, kişinin şüpheli şeylerden kaçınmasıdır. Ne var ki burada söz konusu olan şüpheli hususların, mubah olan hükümlere konu olan tasarruflar olmadığını ifade etmek gerekir. Zira mubah olan hususlarda mükellefler yapıp yapmamada serbest olup karşısında azîmet hükmü mevcut değildir. Fakat sınırında haramlar yer aldığı için mubah kapısı aşırı zorlanmamalıdır. Aksi takdirde bu, Müslümanların hassasiyetlerini kaybedip mekruhları rahatça işlemelerine sebep olabilir. Sürekli bir tarzda mekruhlarla iştil, haram işleme ihtimalini arttıracaktır. Dolayısıyla daha dindar olmak isteyen biri, Hz. Peygamber'in ifade ettiği koruluğa dikkat etmek durumundadır.

Çalışmanın dikkatlere sunduğu ikinci husus ise azîmet ile ruhsattan hangisinin evlâ olduğu yönünde bir delilin bulunmadığı durumlarda kişinin muhayyer olduğu halde azîmet hükmü ile amel etmesidir. Ruhsat ile azîmetten hangisi ile amelin daha faziletli olduğu yönündeki tartışmalar bir yana, azîmet ile amelin daha faziletli olduğu durumlarda mükellefin daha zor ve meşakkatli olan azîmet hükmü ile amel etmeyi tercih etmesi, onun takvâ düzeyini, dolayısıyla dindarlığını arttıracaktır. Tabi bu, her azîmet durumu için geçerli değildir. Zira sevaba sebep olması şöyle dursun, azîmet ile amelde ısrar etmenin aşırılık kabul edilip sahibinin günahkâr olacağı durumlar dahi vakidir.

Neticede ahiretle ilgili görevlere daha fazla önem vermenin birer yansıması olan şüpheli şeyleri terk ve azîmetle amel etmek şeklinde bir tercihte bulunan mükellefler, şüphe koruluğuna yaklaşan veya ruhsat ile ameli azîmete tercih eden Müslümanlardan daha dindar olacaktır.

## Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb Arnaût, Âdil Mürşid vd. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 45 Cilt, 1. Basım, 2001.
- Algül, Hüseyin vd.. *İlmihâl-İman ve İbadetler*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 6. Basım, 2000.
- Ali Haydar, Hâce Emin Efendi. *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Mecelleti'l-Ahkâm*. 4 Cilt. Dâru'l-Cil, 1. Basım, 1991.

<sup>170</sup> Şâtıbî, *Muvâfakât*, 1/508.

- Apaydın, H. Yunus. "İhtiyat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 21/577-579, İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Apaydın, Halil. *Din Psikolojisi Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Bilimkent Yayınları, 2016.
- Arslan, Emine. "Allah Kulunu Darda Bırakmaz (Azîmet-Ruhsat)". *Din ve Hayat* 13 (Haziran 2011), 80-82.
- Arslan, Hasan. "Dindarlık Boyutları, Algıları ve Uygulamaları". *Hikmet Yurdu* 4/7 (Ocak-Haziran 2011), 39-61.
- Aslan, M. Selim. *İslâm Aile Hukuku*. Bursa: Emin Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Atar, Fahrettin. "Fetva". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/486-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Atay, Hüseyin. "Müslümanlarda Şüphecilik". *Ankara ÜİFD*. 28/1 (1987), 1-22. [https://doi.org/10.1501/Ilhfak\\_0000000717](https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000717)
- Bâbertî, Muhammed b. Muhammed. *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye*, 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fıkr, ts.
- Bahadır, Abdülkerim. "Din Psikologlarının Dindarlık, Değerler ve Ruh Sağlığı Konusunda Temel Yaklaşımları: W. James, S. Freud, G. Jung ve V. Frankl Örneği". *Din, Değerler ve Sağlık* (Kasım 2017), 13-64.
- Baktı, A. Selman. "Komşuluk Ve Ticari İlişkiler Bağlamında Gayri Müslimlerin Kestikleri". *Sosyal Bilimler Dergisi* 5/10 (Aralık 2015), 1-16.
- Baktır, Mustafa. "Seferilikte Azîmet ve Ruhsat", *Seferilik ve Hükümleri*. b.y.: Ensar Neşr., ts.
- Baktır, Mustafa. "Azîmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/330. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Begoviç, Aliya İzzet. *Doğu ve Batı Arasında İslâm*. çev. S. Şaban. İstanbul: Nehir Yay. ts.
- Berki, Ali Himmet. *Mecelle-i ahkâm-ı adliyye, (Mecelle)*. Ankara: Güzel İstanbul Matbaası, 1959.
- Beyhakî, Ahmed b el-Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, I-X, Beyrut 2003.
- Bilgin, Abdülcelil. "Din, Dindar, Dindarlık: Özeleştirel Bir Değerlendirme". *Muş Alparslan ÜSBD*. 2/2 (Aralık 2014), 75-84.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istîlâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985.
- Buhârî, Abdulaziz b. Ahmed. *Keşfu'l-esrâr şerhu usûli'l-Bezdevî*, 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Can, Burhanettin. "Dindarlık ve Dünyevileşme". *Eskiye* 13 (2009), 70-83.
- Cürçânî, Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyn eş-Şerif. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.
- Çalış, Halit. "Amel Açısından Azîmet Ruhsat Mukayesesi". *Harran ÜİFD*. 2/2 (1996), 409-416.
- Çalış, Halit. *İslâm'da Kolaylaştırma İlkesi, Azîmet-Ruhsat İlişkisi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.
- Dâmâd Efendi, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Şeyhzâde. *Mecmaü'l-ehur fî şerhi Mültekâ'l-Ebhur*. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Debûsî, Ebû Zeyd. *Te'sîsü'n-nazar*. (Kerhî'nin "er-Risâle fi'l-usûl" adlı eseri ile birlikte) thk. M. Muhammed el-Kabbânî, Beyrut: Dâru İbni Zeydün, ts.
- Dönmez, İ. Kâfi. "Ruhsat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/207-210. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as, *Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsa, *el-Külliyât*, thk. A. Derviş-M. Mısırfî, Beyrut: y.y., ts.
- Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh. *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakatu'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Mısır: es-Saâde, 1394/1974.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 5. Basım, 2015.
- Erturhan, Sabri. "İslâm Hukukunda Şüpheden Sanığın Yararlanma İlkesi". *Cumhuriyet ÜİFD*. 6/2 (2002), 179-206.
- Fayda, Mustafa. "Ammâr b. Yâsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/75-76. *Marife* 20/2 (2020): 389-414

- İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Gazzâlî. Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. çev. Ahmet Serdaroğlu, 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975.
- Gazzâlî. Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Gazzâlî. Ebû Hâmid Muhammed. *el-Mustasfâ*. thk. M. Abdusselam Abdüşşâfi. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1413/1993.
- Gazzâlî. Ebû Hâmid Muhammed. *Mükaşefetü'l-kulüb (Kalplerin Keşfi)*, çev. Hüseyin S. Erdoğan, İstanbul: Hisar Yayınevi, ts.
- Günay, Hacı Mehmet. "Şüphe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/263-265. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- haber7, haber7com. Erişim 15 Aralık 2019. <https://www.haber7.com/yazarlar/prof-dr-zekeriya-guler/759440-sahabe-kuran-i-kerimi-nasil-okurdu>
- Hallâf, Abdülvehhab, *İlm-u usûli'l-fikh*, Lübnan: y.y., ts.
- Heyet. *Mu'cemu'l-vasît*. Kâhire: Dâru'l-Da'vet, ts.
- Holm, Nils G. *Din Psikolojisine Giriş*. çev. Abdülkerim Bahadır, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Hökekleli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyya. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. thk. A. Muhammed Harun, 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1979.
- İbn Hüzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk. *Sahîh*, thk. M. Mustafa el-A'zamî, 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. thk. Fuâd Abdalbâkî, b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, 2. Basım, ts.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. M. Hüseyin Şemsüddin, 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemaluddîn el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrahim. *el-Bahru'r-râik şerhü Kenzi'd-Dekâik*, thk. Zekeriyya Umeyrât, (İbn Âbidîn Hâşiyesi ile birlikte), 8. Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 3. Basım, ts.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrahim. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- İbnü'l-Hümâm, Kemaleddin Muhammed b. Abdülvahid. *Fethu'l-kadîr*, 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- İyibilgin, Orhan. "Müslüman Şahsın Şahsiyetinin Korunmasında Takvâ Kavramı". *Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu*, ed. Yavuz Ünal vd. 2/487-498. Ordu: OÜİF., 2016.
- Kandemir, M. Yaşar. "Mevzû". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/493-496. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebî Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Kılıç, Sadık. Kur'ân'da Günah Kavramı. Konya: Hibaş Yayınları, 1984.
- Kıyık, M. Harun. "İslâm Hukuku'nda Katl-Makâsîd İlişkisi", *Çukurova ÜİFD*. 19/2 (2019), 495-524.
- Koca, Suat. "Ahlakî Değerler ve Dindarlık, Mekârim-i Ahlâk Literatürü Bağlamında Bir İnceleme". *Eskiyeşi* 2 (2006), 65-71.
- Kurt, Abdurrahman. *İş Adamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme*. Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- Kuşeyrî, Abdulkemil b. Havâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdulhalim Mahmud-Mahmed b. Şerif, 2 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Mâlik b. Enes. *Muvattâ*. thk. M. Mustafa el-A'zamî, 8 Cilt. b.y.: Müessesetu Zâyid b. Sultan, 1. Basım, 2004.
- Muhammed el-Emin, A. Ömer. *eş-Şübühât ve eseruha fi'l-hudûd fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Hartum Üniversitesi, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, ts.
- Muhâsibî, Ebû Abdillah Hâris b. Esed. *Risâletü'l-müsterşidîn*. thk. A. Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2014.

- Mutlu, Kayhan. *Bir Dindarlık Ölçeği (Sosyoloji'de Yöntem Üzerine Bir Tartışma)*. İslâmî Araştırmalar 3/4, (1989), 194-199.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc. *Sahîh*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünen*. thk. A. Ebû Ğudde. 9 Cilt. Halep: Mektebu'l-Matbuati'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1986.
- Ögtem, Ramazan. "Harama Karşı Önlem Şüpheliyi Terk İle Başlar". *Helâl Kazanç, Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları* 15 (Ekim 2016), 123-131.
- Öğük, Emine. "Dindarlık Algıları ve Şiddet". *Tokat Gaziosmanpaşa ÜİFD*. 7/1 (2019), 1-30.
- Özdemir, Recep. "Fıkıh Usulü Açısından Taklid". *Hikmet Yurdu* 5/9 (2012), 137-161.
- Özön, M. Nihat. *Osmanlıca-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Tan Matbaası, 1965.
- Öztürk, Mustafa. "Bilgi-Ahlâk-Dindarlık". *Diyanet Aylık Dergi* 200 (Ağustos 2007), 5-7.
- Pala, Ali İhsan. *İslâm Hukukunda İhtiyat İlkesi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- Râğıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnan ed-Dâvudî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 1412.
- Sahnûn, Ebû Saîd. *el-Müdevenetü'l-kübrâ*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Serahsî, Şemsüleimme. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1414/1993.
- Serahsî, Şemsüleimme. *Usûl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Subaşı, Necdet. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.
- Subaşı, Necdet. "Türk(iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler". *İslâmiyat* 5/4 (2002), 17-40.
- Şa'ban, Zekiyyuddin. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. çev. İ. Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 13. Basım, 2010.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990.
- Şâtübî, İbrahim b. Mûsâ. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû Ubeyde. 7 Cilt. b.y.: Dâru İbni Affân, 1. Basım, 1417/1997.
- Şentürk, Habil. *Psikoloji Açısından Hz. Peygamber'in İbadet Hayatı*. İstanbul: Bahar Yay., ts.
- Şirbînî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatib. *Muğni'l-muhtâc ila ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1994.
- Tekin, Mustafa. "Dindarlık Bağlamında Amel-i Sâlih Kavramına Sosyolojik Bir Yaklaşım". *Dindarlık Olgusu Sempozyumu*. ed. Hayati Hökelekli. 49-63. Bursa: Kurav Yayınları, 2006.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Tokur, Behlül. "Dindarlık Sorunu: Psikolojik Bir Tahlil". *Atatürk ÜİFD*. 41 (2014), 257-279.
- Topaloğlu, Bekir. "Din". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/322-325. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Topuz, İlhan. "Dindarlık Tipolojilerini Belirleme Ölçeği: Geliştirilmesi, Geçerlilik ve Güvenirlilik Çalışması -Gazzâlî'nin Anlayışına Göre-". *Marife* 11/3 (2011), 175-189.
- Tümer, Günay. "Din". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/312-320. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Uludağ, Süleyman. "Takovâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/484-486. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Uludağ, Süleyman. "Nefis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/526-529. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yılmaz, Hüseyin. *Din ve Dindarlık*, İstanbul: Hikmetevi Yay., 2014.
- Zebîdî, Muhammed b. Abdurrezzâk el-Hüseynî. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmus*. 40 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn. *el-Mensûr fi'l-kavâidi'l-fıkhiyye*. b.y.: Vizâretü'l-Evkafî'l-Kuveytiyye, 2. Basım, 1985.
- Zeylaî, Osman b. Ali. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-Dekâik*. Kâhire: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313.

# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2020

Research Article  
ARAşTIRMA MAKALESİ

## Horasan'dan Anadolu'ya: Molla Musannifek ve Tasavvufu Müdevven Bir İlim Olarak İnşâsı\*

Ali Çoban

Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri Bölümü Tasavvuf Anabilim Dalı  
konevi\_1@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-2165-5017>

Geliş Tarihi / Received: 11.08.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 25.09.2020

### Özet

Altı yüz küsur yıllık bir ömre sahip olan Osmanlı Devleti'nin sadece devlet yapısı, idârî ve ilmiye teşkilatı değil dînî düşüncesi de asırlar içerisinde şekillenmiştir. Bu şekillenmede Osmanlı, kendisinden önceki 6-7 asırlık tecrübeye mirasçı olduğu gibi muhâcir ilim adamlarını topraklarına çekebilmesi de etkili olmuştur. Fatih Sultan Mehmed özellikle İslam dünyasındaki meşhur âlimleri kendi topraklarına çekmeyi bir siyaset olarak uygulamıştır. Böylece Osmanlı'nın ilmi ve düşünce hayatında bir canlılık meydana gelmiştir. Bu kapsamda Horasan'dan Anadolu'ya gelen Şeyh Ali Bistamî/Molla Musannifek dikkat çeken bir isimdir. Musannifek, Osmanlı dînî düşüncesini şekillendiren başat isimlerden Sâdeddin et-Teftâzânî'nin öğrencilerinden ders görmüştür. Ayrıca 15. yüzyıl Osmanlı'sında önemli isimleri tarikatına çekebilmiş olan Zeyniyye'nin de bir temsilcisidir.

Eserlerinde ve şiirlerinde kendisinden Şeyh Ali diye bahseden Musannifek'in tam adı, "Şeyh Ali b. Meccüddîn" olup Fahreddin Râzî'nin soyundandır. Doğum tarihi 803/1400'tür. Musannifek, 848/1444 yılında Anadolu'ya taşınmış, 875/1470 yılında da İstanbul'da vefat etmiştir. Kabri Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin mezarı civarındadır.

Musannifek Anadolu'da daha önce yazdığı bazı eserleri tekrar gözden geçirmiş, Arapça ve Farsça yeni eserler de yazmıştır. Yazdığı alanlar gerek yüksek ilimler gerekse alet ilimlerin tamamını kapsar. Telifleri genel olarak şerh türü olup İslam dünyasında kabul görmüş olan temel metinler üzerinedir. Musannifek, sûfî kimliğini de hâiz olup Tasavvuf ilmine dâir en az iki eser yazmıştır. Bunlar Mesnevî şerhi ve Hallü'r-rumûz adlı eseridir.

Yeterli ilgi düzeyine ulaşamayan Musannifek'in Mesnevî şerhi Osmanlı Mesnevî şerh literatürünün ilk

\* Bu makale, "Buhara'dan Konya'ya İrfan Mirası ve XIII. yy. Medeniyet Merkezi Konya" Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ve basılmayan "Horasan'dan Anadolu'ya: Çok Yönlü Bir Âlim – Sûfî Molla Musannifek'e Göre Tasavvufun Mahiyeti" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir. / This paper is the final version of an earlier announcement called "From Khorasan to Anatolia: The Essence of Tasawwuf According to the Migrant Sûfî Scholar Mullâ Musannifak", not previously printed, but orally presented at a symposium called "Gnosis legacy from Bukhara to Konya and 13th Century Civilization Center Konya", the content of which has now been developed and partially changed.



örneklerindedir. Mesnevî'nin sadece ilk yedi beytinin şerhi olan bu eser aynı zamanda Mesnevî'nin en geniş hacimli şerhidir. Esere 845/1441 yılında başlamış ve aynı yıl 15 Şevval 845/26 Şubat 1442 tarihinde Bursa'da bitirmiştir.

Eserdeki bazı ifadelerden hareketle aslında eserin tam şerh olarak planladığı anlaşılmaktadır. Musannifek'in Mesnevî'nin kendi dilindeki bu erken dönem mufassal ve değerli şerhinin kendisinden sonraki gelenek tarafından yeterince tanındığı ve geleneği etkilediği söylenemez.

Hallü'r-rumûz ve keşfü'l-künûz Musannifek'in tasavvufî muhtevâlı bir diğer eseridir. Bu eser, Maktûl Sühreverdî'nin Risâletü'l-ibrâc olarak bilinen küçük bir risalesinin şerhidir. Bu şerh Musannifek'e, Fâtih Sultan Mehmed tarafından sipariş edilmiştir. İsrâkî mektebin kurucusu olan Maktûl Sühreverdî'nin bu muhtasar risalesinin bir Zeynî şeyhine sipariş sebebi eserin "zevkî ilimlerden" olmasıdır. Nitekim şârih eseri doğrudan doğruya tasavvufî muhtevâda şerh etmiştir. Musannifek, şerhe başlamadan önce tasavvufun meselelerine dâir geniş bir mukaddime yazmıştır. Bu bölüm metnin şerhinden daha önemlidir.

Musannifek tasavvufu müdevven bir ilim olarak görür. Her ilmin bir mevzusu olduğunu Tasavvufun mevzûsunun ise şeriatı muhkem kılan, akideyi düzelten, niyetini ve içini temizleyen sâlikin zâtı olduğunu ifade eder. Musannifek'e göre tasavvufun meseleleri ise, yukarıdaki şartları taşıyan sâlikin halleridir. Zira o ilimde sâlikin kendisiyle Rabbine yaklaştığı ve uzaklaştığı hallerden bahsedilir.

Tasavvufu müdevven bir ilim olarak tespit eden Musannifek, onun şer'î ve ledünnî bir ilim olduğunu ifade eder. Bu ilmin diğer bir özelliği de keşfî, kalbî bir ilim olmasıdır. Bu nitelik onu istidlâlî ilimden ayıran bir özelliktir. Diğer bir özelliği ise kapalı olmasıdır. O ilim, zâhirde ve bâtında peygambere mütâbaat, takvâyı gözetme, açık ve gizli olarak nefis ve hevâ fitnesinden kaçınmaya bağlıdır. Böylesi kişilerin kalbinde inkişâf eden diğer insanlara ise kapalı olan bir ilimdir.

Musannifek'in tasavvufu bir ilim olarak inşasında mütekaddim dönem tasavvuf geleneğinin izini sürdüğü görülür. Tasavvufu bir metafizik olarak inşâ etmeden ziyâde şer'î bir ilim olarak ispât etme ve temellendirme gayreti içerisindeydi. O, tasavvufu bir ilim olarak inşâ ederken müteahhir dönem muhakkik sûfîlerinin merkeze aldığı varlık ve varlık meselelerini merkeze almaz. Musannifek, sülûk eden sâlik ve onun yaşadığı mânevî haller üzerine tasavvufu inşâ etmeye gayret eder.

Musannifek'in tasavvufî görüşlerinin şekillenmesinde âlim kişiliği ve ehl-i sünnet hassâsiyeti her zaman kendisini hissettirir. Aslında tasavvufu daha çok takvâ mücâhedesini ve bunun sonucunda ortaya çıkan ledünnî, kalbî, keşfî ve gâmız bir ilim olarak nitelediği görülür. Tasavvufî bağlamda Musannifek'in en çok etkilendiği kişiler Kelâbâzî, Gazzâlî, Mevlânâ ve Zeynüddîn-i Hâfî olarak dikkat çeker. Mensubu olduğu Zeyniyye'nin pîri gibi o da vahdet-i vücûd karşıtıdır. Gerek Mesnevî gerekse Hallü'r-rumûz şerhinde ne İbn Arabî'ye ne de Ekberî ekole mensup olan muhakkiklere atıf yapar. Musannifek, iyi bir Mevlânâ takipçisidir. Sadece Mesnevî şerhi'nde değil Hallü'r-rumûz'da da Mesnevî ve Divân-ı Kebîr'den çok sayıda beyit iktibâs ettiği görülür.

İlmî yönü oldukça güçlü olan Musannifek taassup ehli değildir. Asırlardır devam eden semâ-devrân ve mûsikî aletleri kullanımı tartışmalarına katılır ve oldukça hakîmâne yaklaşım sergiler.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Musannifek, Zeyniyye, Hallü'r-rumûz, Mesnevî şerhi

### **From Khorasan to Anatolia: Mullâ Musannifak and His Building Tasawwuf as an Independent Science**

The Ottoman Empire's, which had a life of over six hundred years, religious thought as well as its state structure, administrative and scientific organization is shaped throughout centuries. In addition to be the inheritor of the previous 6-7 centuries of experience, the Ottomans' ability to attract immigrant scholars to its lands was also effective in this shaping process. In particular, bringing famous scholars in the Islamic world to the Ottoman lands was implemented by Fatih Sultan Mehmed as a policy. Thus, a movement took place in the scientific and intellectual life of the Ottoman Empire. Within the scope of this policy, Sheikh Ali Bistamî / Molla Musannifek, who came to Anatolia from Khorasan, is an important name. Musannifek took lessons from the students of Sâdeddîn et-Taftâzânî, one of the leading names that formed the Ottoman religious thought. He is also a representative of Zayniyyah group, which was able to attract important names in the 15th century Ottoman Empire.

Referring to himself as Sheikh Ali in his works and poems, Musannifek's full name is "Sheikh Ali b. Meccüddîn Muhammad" and he is a descendant of Fakhraddîn Râzî. His date of birth is 803/1400. Musannifek moved to Anatolia in 848/1444 and died in Istanbul in 875/1470. His grave is near the tomb of Abu Ayyub el-Ansari. In Anatolia, Musannifek reviewed some of the works he had written before and produced new works in Arabic and Persian. The fields he wrote cover both higher sciences (tafseer, jurisprudence etc.) and instrument sciences (fields related to language used while studying



higher sciences). His works are generally a type of commentary and are based on the fundamental texts accepted in the Islamic world. Musannifek has also a Sufi side and at least two works on Sufism (mysticism). These are the "Commentary on Mathnawi" and "Hall al- rumûz".

The Mathnawi commentary of Musannifek, which could not gather enough interest, is one of the first examples of the Ottoman Mathnawi commentary literature. This work, which is the commentary of only the first seven couplets of the Mathnawi, is also the largest commentary of the Mathnawi. He started the work in 845/1441 and finished it in Bursa on 15 Shawwâl 845/26 February 1442 in the same year.

Some of the certain phrases in this work indicate that it was actually planned to be full commentary on the Mathnawi. One cannot suggest that Musannifek's detailed and highly valuable commentary on Mathnawi which is written in Mathnawi's own language has gained recognition by the next generations and inspired the tradition.

Hall al-rumûz and Kashf al-kûnûz is another Sufism related work of Musannifek. This work is a commentary of a small pamphlet of Maktul/Murdered Suhreverdî's known as Risâlat al-Abrâc. This commentary was ordered by Fatih Sultan Mehmed. The reason why this concise epistle of Maqtul Suhreverdî, who is the founder of Ishrâqî school, was ordered to a Zaynî sheikh is that the work is from "indulgence sciences". The author prepared the commentary directly in a Sufî manner. Before starting the commentary, Musannifek wrote a wide preface on the issues of Sufism. This section is more important than the commentary itself.

Musannifek sees Sufism as a compiled science. He claims that every science has specific fields of study and Sufism's are sâlik (a follower of Sufism) himself who makes the sharia solid, corrects the creed, cleans his intention. According to Musannifek, the issues of Sufism are the states of sâlik that meet the above conditions. For, in that science, the situations in which the sâlik comes closer to his Lord and went away from him are mentioned. Musannifek, who identifies Sufism as a compiled science, states that it is a religious and ladunnî science. Another feature of this science is that it is qashf<sup>1</sup>. This quality is a feature that distinguishes it from istidlali sciences. Another feature of this science is that it is a closed one. That science depends on obedience to the prophet both on what is seen and unseen, trying to be pious and avoiding the corruption of soul and the troubles of desire. It is a science that only appears in the hearts of that kind of people and closed to the others.

It is seen that Musannifek followed the traces of the Sufism tradition in the period of muteqaddim in the formation of Sufism as a science. He tries to prove and justify Sufism as a religious (shar'î) science rather than forming it as a metaphysical entity. While he was forming the Sufism as a science, he did not put existence and issues related to existence in the center as opposed to what Sufis of muteakhhir period had done. Musannifek tries to build the Sufism on sâlik and the spiritual states that a sâlik goes through the path of Sufism.

The fact that he is a scholar and the sensitivity of Ahl- al-sunnah always make itself felt in the forming of Musannifek's Sufî views. In fact, it is seen that he characterizes Sufism as a struggle of taqwa (piety) and as a result, a ladunnî, qalbî, kashfî and closed science. In the Sufî context, the people most influenced Musannifek are Kelâbâzî, Gazzâlî, Mawlânâ and Zayn al-Dîn al-Khâfî. Just like the leader of the Zayniyye group which he is a part of, he is also against the Vahdat al-Vucûd principle. In both the Mathnawî and Hall al-rumûz commentary, he refers neither to Ibn Arabî nor to the scholars who belong to the Akbarî school. Musannifek is a devoted Mawlana follower. It is seen that he wrote many couplets from Mathnawi and Dîvân-ı Kabîr not only in the commentary of Mathnawi but also in Hall al-rumûz.

Musannifek, whose scholarly aspect is quite strong, is not a person of bigotry. He has joined in centuries long samâ-devrân and the usage of musical instruments and exhibited a dominant stance.

**Keywords:** Tasawwuf, Musannifek, Zayniyya Order, Hallü'r-rumûz, Mathnawî Commentary

#### Atıf / Cite as

Çoban, Ali. "Horasan'dan Anadolu'ya: Molla Musannifek ve Tasavvufu Müdevven Bir İlim Olarak İnşâsı". *Marife* 20/2 (2020), 415-438. <https://doi.org/10.33420/marife.779297>

<sup>1</sup> The appearance of a light or a state of enlightenment in the purified and cleansed heart.

## Giriş: Usul ve Kapsam

Altı yüz küsür yıllık bir ömre sahip olan Osmanlı Devleti'nin sadece devlet yapısı, idârî ve ilmî teşkilatı değil dînî düşüncesi de asırlar içerisinde şekillenmiştir. Bu şekillenmede Osmanlı, kendisinden önceki 6-7 asırlık tecrübeye mirasçı olduğu gibi muhâcir ilim adamlarını topraklarına çekebilmesi de etkili olmuştur. Böylece farklı coğrafyalardan ulemâ, üdebâ ve meşâyih Osmanlı'ya yönelmiştir. Fatih Sultan Mehmed özellikle İslam dünyasındaki meşhur âlimleri kendi topraklarına çekmeyi bir siyaset olarak uygulamıştır. Bu emperyal patronajı hedefleyen siyasi bir anlama sahip olsa da Osmanlı'daki ilmî ve düşünce hayatını canlandırmayı hedefleyen de bir teşebbüstür. Bu noktada Horasan bölgesinden Anadolu'ya gelen Şeyh Ali Bistamî/Molla Musannifek dikkat çeken bir isimdir. Musannifek özellikle de Osmanlı dînî düşüncesini şekillendiren başat isimlerden Sâdeddîn et-Teftâzânî'yi Osmanlı'ya taşıyan isimlerden birisi olması yönüyle ayrıca önem arz etmektedir. Öte yandan da 15. yüzyıl Osmanlı'sında önemli isimleri tarikatına çekebilmiş olan Zeyniyye'nin de bir temsilcisidir. Zeynüddîn-i Hâfî'nin sâdik bir takipçisi olarak dikkat çeken Musannifek, hocasının tasavvufî görüşlerini Anadolu'ya taşıyan isimlerden birisidir.

Dil ilimlerinin neredeyse tamamında, fıkıh, tefsir, hadis ve edebiyat alanında eserler vermiş olan Musannifek, sûfi kimliğini de hâiz olup Tasavvuf ilmine dâir en az iki eser yazmıştır. Bunlardan *Mesnevîşerhi*, en eski şerhlerden olduğu gibi en mufassal *Mesnevî* şerhidir. *Hallü'r-rumûz* adlı eseri ise işrâkî bir metnin tasavvufî şerhidir. Musannifek, bunların yanı sıra siyâsî etkinliğe de sahip birisidir. Timurlu Şahruh'tan Karamanoğlu İbrahim Bey, Mahmut Paşa ve Fatih Sultan Mehmed'e kadar farklı coğrafya ve ülkelerden devlet adamlarıyla bizzat ilişkisi olduğu görülmektedir.

Konumuzu, Musannifek'in yazdığı iki eser çerçevesinde Osmanlı'ya taşımış olduğu tasavvuf düşüncesi oluşturmaktadır. Onun tasavvufu müdevven bir ilim olarak tespit edip yaptığı tanımlar irdelenecektir. Bununla birlikte konuya giriş sadedinde Osmanlı'da tasavvufî düşüncesinin Horasan-Anadolu hattı; Fatih'in ilim siyaseti; Molla Musannifek'in hayatı ve iki tasavvufî eseri incelenecektir. Tasavvufu müdevven bir ilim olarak tespit edip onun konu ve meselelerinden bahseden Musannifek'in tasavvufî görüşleri *Mesnevî şerhi* ve *Hallü'r-rumûz* adlı eseri çerçevesinde ele alınacaktır.

## 1.Osmanlı Tasavvufî Hayatında Horasan-Anadolu Hattı ve Fatih'in İlim Siyaseti

### 1.1. Osmanlı Tasavvufî Hayatında Horasan-Anadolu Hattı

İlimler tarihinin önemli meselelerinden birisi bilginin intikâli hususudur. Bir yerde oluşan ilmî birikim sonra hangi bölgelere hangi yollarla taşınmış, diğer coğrafyaları nasıl etkilemiş ve ne gibi sonuçlara sebep olmuştur gibi hususlar önem arz etmektedir. İlim yolculukları ise doğal sebeplerle gerçekleştiği gibi savaşlar, kıtlık veya iltifât gibi sebeplerle de gerçekleşmiştir.

Osmanlı, ilmî ve tasavvufî boyutta Selçuklu Devleti'nden miras aldığı husus-

lar olsa da uç beyliği olması ayrıca küçük bir beylik olması bilgi birikimi bakımından zayıf bir beylik olmasına zemin hazırlamıştır. Devletin sınırları genişleyip devleti yönetecek kadrolara ihtiyaç arttıkça ilmi kurumlar da kurulmuş böylece Osmanlı ilmiyesi teşekkül etmeye başlamıştır. Bu ilk dönem ulemâsı ilim yolculukları yaparak Şam ve Kâhire gibi ilim havzalarından bilgi transferi gerçekleştirdikleri görülmektedir.<sup>2</sup>

Osmanlı'nın klasik döneminde (1302-1606) ilim-irfân tâliplerinin temelde iki bölge ekseninde ilim yolculukları yaptıkları görülmektedir. Birincisi, İran-Horasan hattı diğeri ise Mısır-Şam hattıdır. Bunlardan İran-Horasan hattında hem ilim hem de tasavvufi yolculuklar yapılmış, Şam- Mısır hattında ise daha çok ilim yolculukları yapılmıştır.

Acem diyârı diye ifadesini bulan İran-Horasan hattının Osmanlı'nın kuruluşunu önceleyen Anadolu'nun fethinde ve Moğol istilaları sonucunda Anadolu'ya yoğun bir şekilde Türkmen nüfus göçü verdiği bilinmektedir.<sup>3</sup> Anadolu'ya gelen bu guruplar arasında sıradan halk ve esnaflar olduğu gibi okumuş kesim de bulunmaktaydı. Aslında niteliği tam olarak tespit edilemeyen "Horasan Erenleri"ni Anadolu-Horasan hattının ilk temsilcileri saymak mümkündür. Bunun dışında Osmanlı'nın dînî-tasavvufî hayatına etki eden bir coğrafya olarak İran-Horasan hattının izlerini Osmanlı'nın ilk tabakâtı olan *Şekâik*'ten takip etmek mümkündür.<sup>4</sup> Bazı âlimler ise her iki coğrafyada da ilim tahsil ederek Anadolu'ya dönmüşlerdir.<sup>5</sup>

Bunun dışında Osmanlı'da neşv ü nemâ bulmuş tarikatların orijinine bakıldığı zaman yaygın tarikatlardan Nakşibendiyye, Halvetiyye, Zeyniyye ve Mevleviyye gibi tarikatların zikredilen bölge merkezli tarikatlar olduğu görülmektedir. Belki de bunların neticesi olarak, Osmanlı'da tasavvufî hayatta yaygın olarak okunan ve şerhlere konu olan *klasik eserlerin daha çok* bu bölgede ve Farsça olarak yazılmış eserler olduğu görülmektedir.<sup>6</sup>

Fatih dönemine gelindiği zaman Acem diyârından Osmanlı'ya çok sayıda

<sup>2</sup> Meselâ, Molla Edebalı ve Molla Hattab Karahisârî Şam'da, Dâvud Kayserî ise Mısır'da ilim tahsilinde bulunmuştur. İsmâuddin Ebu'l-Hayr Ahmet Efendi Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri: eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 23-24,27.

<sup>3</sup> Bk. Halil İnalçık, *Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I Klasik dönem (1302-1606): Siyasal, Kurumsal ve Ekonomik Gelişim*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 3-9.

<sup>4</sup> Konu hakkında derli toplu bir çalışma için bk. Tevfik Hayderzâde, "Muhâceret-i Ulemâ-yı İrân Be-İmparâtür-i Osmânî ve İntikâl-i Sünnehâ-yı Medâris-i İrânî be-ân Ser-Zemîn Ez Evâil-i Devre-i Tîmûrî tâ Evâhîr-i Ahd-i Safevî", *Ferheng*, 20-21/75-76 (1376), 49-94. Kadızâde Rûmî'yi anlattığı bölümde Taşköprüzâde'nin kullandığı bir ifade bunun arka planına işaret eder gibidir: "İlim konusunda Acem diyârının şöhreti artınca..." Taşköprülüzâde, *eş-Şakâik*, 35. Ayrıca bazı isimler için bk., Taşköprülüzâde, *eş-Şakâik*, 30, 31, 39, 67, 69, v.d.

<sup>5</sup> Dâvud-ı Kayserî, Seyh Bedreddîn, Molla Eşrefzâde, Molla Arap gibi isimler bu bağlamda zikredilebilir.

<sup>6</sup> Karamustafa, II. Bâyezîd Dönemi saray kütüphanesi görevlisi Atûfî'nin katalogundan hareketle yaptığı çalışmada, bazı Ekberî ve Sühreverdî metinler dışında 14. ve 15. yüzyıllarda saray kütüphanesinde Suriye, Filistin, Mısır ve Arabistan'da yazılmış eserlere neredeyse hiç rastlanmadığını, 11. ve 15. yüzyıllar arasında sarayın İran-Horasan hattını nazar-ı itibara aldığını tespit etmiştir. Ahmet T. Karamustafa, "Saraydan Tasavvuf Manzaraları: Atûfî'nin Defter-i Kütüb'ündeki Tasavvufî Eserlerin Bir Tasavvuf Tarihçesine Düşündürdükleri", Ercan Alkan-Osman Sacid Arı (ed.), *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf* (İstanbul: İSAR, 2018), 56.

âlim, edip ve sūfînin göç ettiği ve kendilerine iltifat edildiği görülmektedir. Bu bir devlet siyaseti olarak uygulanmıştır. Konumuzu oluşturan Molla Musannifek de Horasan'ın batısında bulunan Bistâm şehrinin Şâhrûd köyünde doğmuş, eğitim ve öğretim hayatının önemli bir bölümünü Timurlular zamanının önemli bir ilim ve kültür merkezi olan Herat'ta yapmıştır. İlk dönem eserlerinin çoğunu da burada kaleme almıştır. Ardından Anadolu'ya gelişi Karamanoğlu beyliği üzerinden olmuştur. Sonrasında ise Fatih'in ilim siyaseti sonucu ısrarlara dayanamayarak Osmanlı topraklarına intikal etmiştir. Osmanlı'nın yakından tanıdığı Teftâzânî'nin görüşlerini ve yine 15. yüzyıl Osmanlı'sında önemli müntesipleri bulunan Zeynüddîn-i Hafî'nin tasavvufî mirâsını Anadolu'ya taşımıştır.

## 1.2. Fatih'in İlim Siyaseti

Eldeki bilgiler ışığında Molla Musannifek'in Anadolu'ya geliş sebebi tam olarak bilinemese de Karamanoğlu Beyliği'nden Osmanlı topraklarına geçişinin Fatih'in uyguladığı ilim siyasetinin neticesi olduğu bilinmektedir. Konuyla olan ilgisi sebebiyle kısaca Fatih'in ilim siyasetinden kısa da olsa bahsetmek uygun olacaktır.

Fâtih, kurmak istediği evrensel imparatorluğun idârî merkezi olan İstanbul'un aynı zamanda bir kültür ve bilim merkezi olmasını hedeflemiştir.<sup>7</sup> Bunun için yeni öğretim kurumları, kütüphaneler kurmuş, Arap ve Acem memleketlerden ulemâ ve sanatkârlar getirtmeye gayret etmiş, ulemâ arasında münâzara, şâirler arasında müşâara meclisleri düzenlemek sûretiyle ilmî hayatı canlı tutmuş, atamalarda kullanmak üzere dânişmendlerin kayıtlarını kendisi için hazırlatmış, medreselere giderek bizzat derslere katılmış, pozitif bilimlerden, nazarî-felsefî konulara, mûsikî ve tefsîre varıncaya kadar kitaplar sipariş etmiştir.<sup>8</sup> Sadece doğu ve İslâmî ilimlerde değil fethettiği yerlerdeki Yunan-Roma medeniyetinin gelenek ve kültüründen de istifade etmeye çalışmıştır.<sup>9</sup>

Fâtih'in ilme verdiği önem ve ilim siyaseti tezkirelere de yansımıştır: *Sehî Tezkire*'sinde, "hususâ ehl-i 'ilm tâyifesine bir mertebede rağbet ve bir vech ile iltifât iderdi ki bir pâdişâh dahî itmemişdür."<sup>10</sup> denilmiştir. Fâtih'in bu siyaseti karşılık bularak ilmiye sınıfında büyük bir artış meydana gelmiştir. Latîfî bu artışı: "Ma'lûmdur ki ol 'ahd ü 'asrda olan cem'iyet-i 'ulemâ kesret-i fukahâ ve fuzalâ bir pâdişâhun 'asrında dahî vâkî' olmuş degüldür."<sup>11</sup> şeklinde belirtmiştir.

<sup>7</sup> İsmail E. Erünsal, "Fatih Sultan Mehmed: Entelektüel Bir Sultanın Portresi, İlgi Duyduğu Konular, Kitaplar ve Kurduğu Kütüphaneler", Fahameddin Başar (ed.), *Fatih Sultan Mehmed Han* (İstanbul: FSM Vakıf Üniversitesi Yayınları, 2018), 83.

<sup>8</sup> Sehî Beg, *Hest Bihîst*, thk.: Halûk İpekten v.d. (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017), 14-15. Taşköprülüzâde, *eş-Şakâik*, 126, 129, v.d.; Halil İnalçık, "Mehmed II", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/405-407; Erünsal, "Fatih Sultan Mehmed: Entelektüel Bir Sultanın Portresi", 63-86; Fatih'in kitap siparişi ile ilgili ilginç anekdotlardan birisini Şekâik sunar. Fenârî ailesinden Molla Hasan bir akrabası aracılığıyla Mısır'a gidip orada meşhur bir âlimden bir kitabı okuma isteğini padişaha ulaştırır. Padişah kendisine izin verse de yazdığı kitapları kendisine değil de oğlu Şehzâde Beyâzîd'a ithâf etmesi sebebiyle Molla Hasan'dan hoşlanmaz. Taşköprülüzâde, *eş-Şakâik*, 174.

<sup>9</sup> Erünsal, "Fatih Sultan Mehmed: Entelektüel Bir Sultanın Portresi", 65.

<sup>10</sup> Sehî Beg, *Hest Bihîst*, 14-15.

<sup>11</sup> Latîfî, *Tezkiretü's-Suarâ*, 140. *Eş-Şakâik*'te de görülebildiği gibi Fâtih döneminde ulemâ ve meşâyih

Latîfî'nin belirttiği bu asırda ulemânın çokluğunun önemli bir etmeni Fâtih'in sadece kendi ülkesindeki ulemâya iltifatla yetinmeyip diğer ülkelerden kendi ülkesine ilmiye sınıfını çekmeye çalışmasıdır. Sehî *Tezkire*'sinde, “Arabdan ve ‘Acemden ehl-i ma‘rifet adına olan kimesneleri buldurup getürdüp fevka'l-had ri‘âyet itdürürdi”<sup>12</sup> diyerek bunu ifade ederken Latîfî aynı hususu şöyle dile getirmiştir:

“Şol ‘âlimler ki ‘ulûm-ı ‘âliyyede her biri tedvîne kâdir ve envâ'-ı fûnûnda mâhir her kande bir ‘âlim-i mütebahhir ü müteferriid varsa eger diyâr-ı Hindde ve eger vilâyet-i sindde envâ'-ı elkâb-ı şeref-nişân ile nâmî-nâmeler ve hezâr iltifât u ikrâm ile abkarî irsâl idüp ve yolında bezl-i mâl ü menâl idüp ve menâsıb-ı ‘âliyye ve merâtib-i ma‘âliyye birle ahd-nâmelerle va‘deler ve istimâletler idüp bi‘zzarûri her birine vedâ'-ı vatan ve terk-i menzil ü mesken itdürürler imiş.”<sup>13</sup>

Acem'den gelenlerin gördükleri rağbet yerli ulemânın/şâirlerin beyitlerine yansımıştır. Şâir Leâlî, Tokatlı olduğu halde Acem ülkesine gidip dönüşte kendisini Acem olarak tanıtmıştır. Durumu ortaya çıkınca padişahın yakınlığından uzaklaştırılmıştır. Leâlî, Acem olanların gördüğü iltifâta tepkisini bir şiirinde şöyle dile getirmiştir:

*“Olmak istersen i'tibâra mahal* *Ya 'Arapdan yahûd 'Acemden gel*  
*'Acemün her biri ki Rûma gelür* *Ya vezâret ya sancak uma gelür”*<sup>14</sup>

Fatih'in oluşturmaya çalıştığı ilmî ve kültürel ortam döneminin en karakteristik özelliklerinden birisidir. Bilim ve sanatın koruyucusu olarak kültürel anlamda bir hareketlilik oluşturan Fatih İtalyan Rönesansı'nın dünyaca tanınmış isimlerini sarayında himaye ettiği gibi Acem'den gelen ulema, şuarâ ve sanatkâr sınıfını da himaye etmiştir. Böylece II. Bâyezîd döneminde de devam edecek olan bir “Doğu Rönesansı” dönemi başlamıştır.<sup>15</sup>

Musannifek'e gelindiği zaman öncelikle belirtilmesi gereken onu Osmanlı topraklarına getiren sebep, Fatih'in ilim siyaseti doğrultusunda Vezir Mahmud Paşa'nın ilgisidir. Mahmud Paşa tarafından yapılan ısrarlara dayanamayarak Karaman ülkesinden Osmanlı topraklarına göç etmiştir.<sup>16</sup> Musannifek, Fatih'in değer verdiği âlimlerdendir. O da bu ilgiyi karşılıksız bırakmamış, neşri- ilim ve telif-i kütüb noktasında hizmet ettiği gibi Fâtih'in imajına ve nizâm-ı âlem fikrine entelektüel zeminde destek verenlerden olmuştur. Musannifek en az iki eserini bizzat Fâtih'in siparişi üzerine yazmıştır. Bunlardan *Hallû'r-rumûz* adlı eseri Maktûl Sühreverdî'nin kısa ve metaforik üslupla bezeli muhtasar bir risalesinin Arapça serhidir. Diğeri ise *Şifâ* ismini verdiği Farsça tefsiridir. Musannifek Mahmud Paşa'ya da *Tuhfe-i Mahmûdiyye* ve *Şerhu'l-Vikâye* adlı eserlerini ithâf etmiştir.<sup>17</sup>

→

sayısı önceki dönemlere göre ciddi artış göstermiştir. Bu verimli ortam sonraki dönemleri de etkilemiştir.

<sup>12</sup> Sehî Beg, *Heşt Bihîst*, 15.

<sup>13</sup> Latîfî, *Tezkiretü's-Şuarâ*, 140.

<sup>14</sup> Latîfî, *Tezkiretü's-Şuarâ*, 473-474.

<sup>15</sup> Genç, “Fatih'in Emperyal İmajına Bir Acem'in Katkısı: Riyâzî-i Semerkandî”, 45-46.

<sup>16</sup> Taşköprülüzâde, *eş-Şakâik*, 157.

<sup>17</sup> Ümit Karaver, *Musannifek'e Nisbet Edilen “Avâmil-i Atîk” Şerhi (Tahkik Ve Tahlil)* (İstanbul: İstanbul

→

Musannifek'in eserlerinde çizdiği Fâtih imajı şöyledir. Öncelikle kendisi eski bir Karamanoğlu Beyliği âlimi olarak iki devlet arasında kıyas yapar. Karaman ilini harabeler ve baykuşların tünediği yer olarak nitelerken, kendisini oranın karanlığından çıkarıp nura benzettiği Osmanlı ülkesine getirdiği için Allah'a şükreder. Fâtih'in dünyevî saltanatını dînî-mistik bir görünüme sokan Musannifek, Allah'ın her asırda kullarından birini seçip iki cihan saadeti elbisesini giydirdiğini ve tevfikini ona arkadaş kıldığını söyler. İşte bu özellikte olan kimsenin Rûm ülkesinde bulunduğunu, âlimlerin dört bir yandan sultanın sarayına geldiğini belirtir. Kendisinin de Karaman ilinden Osmanlı ülkesine geldiğini ve burada takdir gördüğünü dile getirir.<sup>18</sup> Böylece Fâtih'in ilim siyasetine ve ulemâya kapı açtığına değindiği gibi kendi durumu hakkında da bilgi verir. Yine Fâtih hakkında, onun entelektüel kişiliğini, zekâsını, aklını ve fikrinin keskinliğini över. Ardından Hârûn Reşîd dönemi şâirlerinden Ebû Nüvâs'ın (ö. 198/813):

وليس لله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد

"Allah'ın tüm âlemi(n yönetimini) bir kişide toplaması hoş olmayacak bir şey değildir."

beytiyle nizâm-ı âlem fikrine meşruiyet ve imkân kapılarını açar. Fâtih'in entelektüel portresi ve dindârlığı hakkında da fikirler serdeden Musannifek onun şeriatı yayan, küfrü söken "sultan oğlu sultan" olduğunu ifade eder. Onun emir ve nehiyeye uymadaki dikkatinin ne cinden ne beşerden benzeri yoktur, diyerek dindâr bir padişah portresi çizer veya padişaha telkinde bulunur. Fatih'in saltanat ve saltanatın gerekleri meselesinde "yed-i beyzâ"sı olduğu gibi genel olarak tüm ilimlerde özelde ise meşâyih'in ve evliyânın ilimlerinde "yed-i ulyâ"sı olduğunu belirtir. Böylece Fâtih'in entelektüel portresine dâir de bir âlim kimliğiyle övgüler düzer.<sup>19</sup>

## 2.Molla Musannifek: Hayatı ve İki Tasavvufî Eseri

Musannifek'in hayatı ve eserleri hakkında en önemli kaynaklar yine kendi eserleridir. Özellikle 861/1457 yılında Edirne'de yazıp Mahmud Paşa'ya ithaf ettiği *Tuhfe-i Mahmûdiyye* adlı eserinin kendisinden ve eserlerinden bahsettiği bölüm hayatı hakkındaki en geniş kaynaktır.<sup>20</sup> Bunun dışında eserleri de hayatına dâir ilk elden kaynaklardır. Musannifek eserlerinde yer yer kendisinden anekdotlar aktarır. Meselâ *Hallü'r-Rumûz*'da 839/1435 yılında Tebrîz'de Şahrûh'un karargâhında iken meydana gelen ve on gün süren bir tasavvufî hâletten ve sonuçlarından bah-

→

Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 77-79.

<sup>18</sup> Musannifek, *Kitâbü's-Şifâ fî Tefsîri Kelâmillâhi'l-Münezzel Mine's-Semâ*, Bayezit Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, 260, 4<sup>b</sup>-5<sup>a</sup>'dan naklen, Yahya Başkan, "Siyasi Mekân Değişikliğinin Eser Telifine Yansımaları Bir Örnek: Musannifek", *Doğu Araştırmaları* 10 (2012/2), 121.

<sup>19</sup> Şeyh Ali b. Mecdüddîn el-Bistâmî, *Hallü'r-rumûz ve keşfü'l-künûz*, (İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, 513), 3<sup>b</sup>-4<sup>a</sup>. Bu padişah tarafından sipariş üzere yazıldığı için muhataba telkin olarak da görülebilir.

<sup>20</sup> "Asl-ı evvel: Der beyân-ı asl u neseb u târîh-i velâdet ve beyân-ı aded-i tasnîfât ve te'lîfât-ı İn fakîr ve beyân-ı her yek ez İnhâ". Musannifek, *Tuhfetü'l-vüzerâ*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2855), 113<sup>b</sup>-124<sup>a</sup>. Bir vezire takdim ettiği eserde kendisine niçin yer vermiştir şeklindeki soruya da cevap vererek bu kısmı tamamlar. Bk. 124<sup>a</sup>.

seder.<sup>21</sup> Bununla Şahruh'un Tebriz seferinde orada bulunduğu gibi Şahruh'un yakın maiyetinde yer aldığı anlaşılır. *Tuhfe-i Mahmûdiyye*'de bir yakazasından bahsederken zaman ve mekân zikreder. Böylelikle 25 Zilkâde 856/7 Aralık 1452 tarihinde Medine'de olduğu anlaşılır.<sup>22</sup> Bu gibi anekdotlar onun hayat hikâyesini aydınlatan bilgiler içerir. Diğer bir aslî kaynak da Musannifek'in eserlerinin ferağ kaydır. Musannifek, eserlerini nerede ve ne zaman telif ettiğini genel olarak belirtir. Meselâ *Kasîde-i Bürde* şerhine 26 Cemâziyelevvel 835/30 Ocak 1432'de Herât Câmii'nde başlamış, 18 Ramazan 836/8 Mayıs 1433'te Bistâm'da tamamlamıştır.<sup>23</sup> Mahmud Paşa'ya ithâf ettiği eseri *Tuhfe-i Mahmûdiyye*'yi 12 cemâziyelevvel 861/7 Nisan 1457 tarihinde Edirne'de yazmıştır.<sup>24</sup> *Hallû'r-Rumûz* adlı eserini ise 866/1462 yılı zilkâde ayında Edirne'de yazmıştır.<sup>25</sup> Eserleri üzerine çalışmalar artıkça hayatındaki kapalı noktaların perdesi daha da açılmış olacaktır.<sup>26</sup>

## 2.1. Hayatı: Horasan Bölümü

Genç yaşta eser telif etmeye başladığı için Musannifek/küçük yazar olarak tanınan Şeyh Ali'nin hayatına dair bugüne kadar çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Hal böyle olunca burada uzun uzun hayatı hakkında yeniden bilgi verilmeyecektir. Ancak burada eldeki bilgiler ışığında hayatı hakkında özlü bir terceme-i hâli sunulmaya çalışılacaktır. Eldeki bilgilere göre Musannifek'in hayatı Horasan ve Anadolu şeklinde iki bölüme ayrılabilir. Musannifek'in Anadolu öncesi hayatı Bistâm ve Herât merkezli olup Timurlu Şahruh'un hâkimiyeti altındaki bölgede geçmiştir. Özellikle Şahruh tarafından ihyâ edilen Herat onun hem öğrenim hem de öğretim hayatının merkezidir.

Eserlerinde ve şiirlerinde kendisinden Şeyh Ali diye bahseden Musannifek'in tam adı, "Şeyh Ali b. Mecdüddîn Muhammed b. Muhammed b. Mesûd b. Mahmûd b. Muhammed b. Muhammed b. Fahrüddîn Muhammed b. Ömer el-Vâzî el-Ömerî el-Bekrî"dir.<sup>27</sup> Fahreddin Râzî'nin soyundan olup aslı, Rey şehrinin Kuha (قوه) köyüne dayanmaktadır.<sup>28</sup> Doğum tarihi 803/1400'tür. 812/1409-1410 yılında abisi onu Herat'a götürmüş ve eğitimiyle meşgul olmuştur.<sup>29</sup>

Burada bölgenin önde gelen hocalarından ders almıştır. Arapça ve Tefsir'de hocası Teftâzânî'nin öğrencisi olan Mevlânâ Yûsuf Evbehî'dir. Musannifek'e göre hocası Evbehî Horasan, Mâverâünnehir ve Irak ulemasının önde geleni olup, Arapça'da, *Keşşâf* ve *Miftâh*'ta benzersizdir. Hocasını, "o kadar kâmil bir üstad idi ki

<sup>21</sup> Musannifek, *Hallû'r-rumûz*, 148<sup>a</sup>-149<sup>a</sup>.

<sup>22</sup> Musannifek, *Tuhfetü'l-vüzerâ*, 109<sup>a</sup>.

<sup>23</sup> Karaver, Musannifek'e Nisbet Edilen "Avâmil-i Atîk" Şerhi, 81-82.

<sup>24</sup> Musannifek, *Tuhfetü'l-vüzerâ*, 142<sup>b</sup>.

<sup>25</sup> Musannifek, *Hallû'r-rumûz*, 213<sup>b</sup>.

<sup>26</sup> Bu minvalde son yıllarda Musannifek'in eserleri birçok tezin konusu olmuştur. Bir ilgiden bahsetmek mümkündür. Özellikle Ümit Karaver tarafından yapılan doktora tezinde Musannifek'in neredeyse tüm eserlerinin yazmalarına ulaşıldığı ve birinci el kaynaklardan hareketle birçok noktanın aydınlatıldığı dikkat çekmektedir.

<sup>27</sup> Musannifek, *Tuhfetü'l-vüzerâ*, 119<sup>b</sup>.

<sup>28</sup> Musannifek, *Tuhfetü'l-vüzerâ*, 118<sup>b</sup>.

<sup>29</sup> Musannifek, *Tuhfetü'l-vüzerâ*, 121<sup>b</sup>.



Mâverâünnehir ve Horasan onun öğrencisi idi.” şeklinde niteler. Sonra onun öğrencisi olan Kutbeddin Herevî bir diğer hocasıdır. Şâfiî Fıkhı’nda üstadı Abdülaziz Ebherî olup ders ve fetva verme icazeti yazmıştır. Musannifek, bu hocası vasıtasıyla İmam Gazzâlî ve İmam Şâfiî’ye ulaşan silsileye sahiptir.<sup>30</sup> Hanefî Fıkhı’nı ise Fasîhuddîn Muhammed ‘Alâ’dan okumuştur. Bu hocasının Musannifek için kullanmış olduğu lakap “Ebü’l-mehâmid Şerefü’l-mille ve’d-dîn”dir. Diğer hocaları gibi bu hocası da pek çok ilimde kendisine icâzet vermiştir.<sup>31</sup>

Musannifek’in hayatı, Anadolu’ya göç edinceye kadar telif, tedris ve bürokratik işlerle geçmiş olmalıdır. Yirmi yaşında başladığı telif hayatındaki eserlerinin çoğu, medresede okutulan kitaplar üzerine yazılmış şerh ve haşiyelerden oluşmaktadır.<sup>32</sup> Bu yıllarda yazdığı kitapların listesini yine kendisi vermektedir.<sup>33</sup>

Musannifek bu dönemde Zeyniyye tarikatine de intisap etmiştir. Kendisi hakkında kullandığı “Şeyh” ifadesi Zeyniyye tarikatı şeyhliğini ifade etmektedir. *Şekâik*’te: “Merhum, aynı zamanda sufi tariki üzere bir şeyhti. Şeyh Zeynuddin el-Hâfî’nin halifelerinden biri tarafından kendisine irşat için icazet verilmişti. Bu yüzden ilim ve amelin önderliğini cem etmiş birisiydi.”<sup>34</sup> şeklinde bu husus belirtilmiştir. Ayrıca kendisi de *Hallü’r-rumûz*’da Zeynüddîn el-Hâfî’den yaptığı bir alıntıda, “Şeyhimiz, tâliblerin mürşidi, âriflerin önderi şerîat bayraklarını yükselten hakikat meydanlarının öncüsü Zeynü’l-milleti ve’d-dîn el-Hâfî”<sup>35</sup> ifadelerini kullanır ki diğer sûfilerden yaptığı alıntılarda “şeyhimiz” ifadesini kullanmaz.

Öngören, Musannifek’in şeyhinin Zeynüddîn el-Hâfî’nin Herat halifelerinden Muhammed Tebâdegânî veya Sadreddin Revvâsî olabileceğini belirtir. Musannifek Herat’ta değil de Anadolu’da bu tarikata intisap etmişse o zaman da şeyhinin Abdüllatîf Kudsî olmasını kuvvetli ihtimal olarak görür.<sup>36</sup> Abdürrezzak Tek de Kudsî’nin onun şeyhi olmasını *kuvvetle muhtemel* olarak değerlendirir.<sup>37</sup> Musannifek’in bizzat Hâfî’nin halifesi olması da uzak ihtimal değildir.

## 2.2. Anadolu Bölümü

Musannifek, Anadolu’ya geliş sebebini sarâhaten izâh etmez. Ancak bunu “kazâ-yı ilâhî gereğince “memâlik-i rûm’a” intikâl gerçekleşip ikâmetten sonra...”<sup>38</sup> diyerek muğlak bırakır. Karaver, Musannifek’in 848 yılında Anadolu’ya taşınmasından önce 840/1436’lı yılların başlarında pek çok defa gelip gittiğini tespit et-

<sup>30</sup> Musannifek, *Tuhfetü’l-vüzerâ*, 120<sup>b</sup>.

<sup>31</sup> Musannifek, *Tuhfetü’l-vüzerâ*, 119<sup>b</sup>-121<sup>a</sup>. Tefsir, hadis, kelam, fıkıh, usulü fıkıh, edeb, vs. 121<sup>b</sup>.

<sup>32</sup> Bk. Karaver, Musannifek’e Nisbet Edilen “Avâmil-i Atîk” Şerhi, 71-93.

<sup>33</sup> Musannifek, *Tuhfetü’l-vüzerâ*, 121<sup>b</sup>. Karaver Musannifek’in bir eseri üzerine yapmış olduğu doktora tezinde Musannifek’in hayatı ve eserlerine de geniş yer ayırmış yazmalarını karşılaştırmak suretiyle eserlerin aidiyet ve yazım tarihleri üzerine tespitlerde bulunmuştur. Geniş bilgi için bk. Karaver, *Musannifek’e Nisbet Edilen “Avâmil-i Atîk” Şerhi*, 67-98.

<sup>34</sup> Taşköprülüzâde, *eş-Şakâik*, 157. Benzer ifadeler için bk. Hoca Sâdeddin Efendi, *Tâcü’t-tevârîh*, (İstanbul: Tabbhâne-i Âmire, [1279]), 2/492.

<sup>35</sup> Musannifek, *Hallü’r-rumûz*, 22<sup>a</sup>.

<sup>36</sup> Reşat Öngören, *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeyniler*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 94.

<sup>37</sup> Abdürrezzak Tek, “XV. Yüzyılın İlk Yarısında Sadreddin Konevî Tekkesinde Bir Zeynî Şeyh”, Hasan Yaşar (ed.), *II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri* (Konya: Mebkam, 2014), 228.

<sup>38</sup> Musannifek, *Tuhfetü’l-vüzerâ*, 122<sup>a</sup>.

miştir.<sup>39</sup>

Kaynaklarda Musannifek'in 848/1444-45 yılında Anadolu'ya göçtüğü belirtilir.<sup>40</sup> Öte yandan 845/1441-42 yılında Hazret-i Mevlânâ'nın türbesini ziyaret etmiş ve Karamanoğlu İbrahim Bey'e ithâf ettiği *Mesnevî* şerhini kaleme almıştır. 844/1440-41 yılında ise *Şerhu'l-vikâye*'yi Herat'ta yazmıştır. Yine 29 Safer 845/19 Temmuz 1441'de tek oğlu olan Muhammed dünyaya gelmiştir.<sup>41</sup> O zaman tüm bu verilerin şu şekilde telif edilmesi mümkün olabilir.

839'daki Tebriz seferinden sonra birkaç kez Anadolu'ya gelen Musannifek, 845 yılındaki Konya seferinde bir müddet burada kalmış olmalıdır. Ancak başlarda burada geçici olarak bulunmaktadır. Nitekim *Mesnevî* şerhini de kendisinden bu topraklarda bir yâdigâr kalması için yazmıştır. Ancak zamanla burada ikâmet etmeyi tasarlamıştır. *Mesnevî* şerhinin girişindeki bilgilerden hareketle bunun sebebi Konya halkının avâmıyla havâssıyla dindâr olmasıdır.<sup>42</sup> Musannifek, 845 yılında şerhinin telifi esnasında Horasan'a gitmesi gerekmiştir. Şerhini takdim ettikten sonra tekrar memleketine dönüp ailesini de alarak uzun bir yolculuk sonucunda 848 yılında Anadolu'ya kalıcı şekilde yerleşmiş olmalıdır.

Anadolu'daki hayatı da iki kısım olup bir kısmı Karamanoğlu Beyliği idaresindeki Konya ve Lârende/Karaman'da geçmiştir. Osmanlı topraklarında ise Edirne ve İstanbul'da ikâmet etmiştir. Musannifek, 849/1445-860/1455 yılları arasında Konya ve Karaman'da yerleşip tedarikle iştigâl etmiştir.<sup>43</sup> Bazı kitaplarını da buralarda yazmıştır.<sup>44</sup> 860/1455-56 sonrası ise Edirne'dedir.<sup>45</sup> Musannifek, Vezir Mahmud Paşa tarafından Fatih Sultan Mehmed'e arz edilmiş ve seksen akçe ile vazife tayin edilmiştir.<sup>46</sup> Seksen akçe gibi oldukça yüksek bir ücretin tahsis edilmesi gördüğü değer bir ifadesidir.

Musannifek'in Anadolu'daki hayatına dâir dikkat çekici bir anekdot katıldığı Bosna seferidir. Bazı tarih kaynaklarında geçtiğine göre Bosna'nın fethi sırasında Vezir Mahmud Paşa tarafından Bosna Kralı'na eman verilmesi Fatih'i kızdırmıştır. Antlaşmayı ulemâya arz eden Fatih: "Bunların kanları ve malları helâl midir?" diye sormuş, Aşıkpaşazâde'nin "bir azîz âlim kişi" diye tanıttığı Musannifek ise: "Bunun gibi kâfirleri öldürmek gazâdır" diyerek fetvâ vermiş, fetvâsını da bizzat kendi kılıcıyla icrâ etmiştir.<sup>47</sup>

Musannifek 875/1470 yılında İstanbul'da vefat etmiştir. Kabri Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin mezarı civarındadır.<sup>48</sup> Taşköprüzâde'nin babasından naklen *Şekâik*'te

<sup>39</sup> Karaver, Musannifek'e Nisbet Edilen "Avâmil-i Atîk" Şerhi, 62.

<sup>40</sup> Taşköprüzâde, *es-Şakâik*, 156; Hoca Sâdeddin Efendi, *Tâcü't-tevârîh*, 2/493.

<sup>41</sup> Karaver, Musannifek'e Nisbet Edilen "Avâmil-i Atîk" Şerhi, 63, 76.

<sup>42</sup> *Mesnevî şerhi*'nin girişinde Konya'yı ve halkını incelediğini, halkını dindâr bulduğunu ifade eden cümleleri bunu göstermektedir. Bk. Şeyh Ali Bistâmî, *Şerh-i bâzı ebyâti Mesnevî*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1685,) 36<sup>a-b</sup>.

<sup>43</sup> Hoca Sâdeddin Efendi, *Tâcü't-tevârîh*, 2/494.

<sup>44</sup> Bk. Karaver, Musannifek'e Nisbet Edilen "Avâmil-i Atîk" Şerhi, 73, 80-81, 87, 89.

<sup>45</sup> Karaver, Musannifek'e Nisbet Edilen "Avâmil-i Atîk" Şerhi, 62.

<sup>46</sup> Hoca Sâdeddin Efendi, *Tâcü't-tevârîh*, 2/494.

<sup>47</sup> Aşıkpaşazâde, *Tevârîh-i Âli Osmâ'dan Aşıkpaşazâde Târîhi*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332), 165-166.

<sup>48</sup> Hoca Sâdeddin Efendi, *Tâcü't-tevârîh*, 2/494.

anlattığı bir olay başka bir bağlamda olsa da Musannifek'in ömrünün son zamanlarında gelmiş olduğu İstanbul'da ulemâ tarafından tanındığını göstermektedir. Taşköprüzâde, Musannifek vefat ettiği zaman "şehrin bütün âlimleri"nin defin merasiminde hazır bulduklarını belirtmiştir.<sup>49</sup>

Musannifek Anadolu'da daha önce yazdığı bazı eserleri tekrar gözden geçirmiş, Arapça ve Farsça yeni eserler de yazmıştır. Yazdığı alanlar gerek yüksek ilimler gerekse alet ilimlerin tamamını kapsar. Telifleri genel olarak şerh türü olup İslam dünyasında kabul görmüş olan temel metinler üzerinedir. Farsça biri tefsir olmak üzere en az üç kitap yazmıştır.<sup>50</sup>

Musannifek bilgisinin farkında olup bu konuda mütevâzî davranmaz.<sup>51</sup> Zamâneyi eleştirmekten geri durmayan Musannifek, Anadolu halkını Farsça bilmemek ve edebî zevke sahip olmamakla eleştirir.<sup>52</sup> Kiskanıldığını bildiren ifadeler kullanır. İnsanların alçaklarından bir topluluk ki kendilerini (ulema) elbisesi içerisinde gösterirler bu fakiri ilzâm etmeden anlatırlar ya da bu fakiri kırmak isterler. Bu ise hiç tuhaf değildir. Zira kalplerinde hastalık vardır, der.<sup>53</sup> *Kitabü'l-hudûd ve'l-ahkâm*'da ise mübtedilerin bileceği bilgiyi büyük kadı geçinenlerin konuştuğundan bahsederek yadırgar.<sup>54</sup> *Mesnevî* şerhinde de diğer/önceki şerhleri beğenmez. Birkaç dâne alabilmek için yüzlerce kilo samanı yelemen gerekir der.<sup>55</sup>

### 2.3. Tasavvufî İki Eseri

Şeyh Ali Bistâmî'nin lakabı olan Musannifek "küçük yazar" anlamına gelmektedir. Genç yaşta başladığı telif hayatı, ömrünün son yıllarına kadar da devam etmiştir. Molla Musannifek naklî ilimlerin neredeyse tamamında eser vermekle birlikte sayıca az olsa da aklî ilimlerde de eserler vermiştir. Eserleri tür olarak daha çok şerh olmakla birlikte müstakil telifleri de vardır. Anadolu'ya taşınmadan önce kaleme aldığı eserlerinin Irak'tan, Horasan ve Maverâünnehir'e kadar yayıldığı ve ulemânın hayretten şaşakaldıklarını ifade ederek eşsiz eserler verdiğini kendisi ifade etmiştir.<sup>56</sup> Biz burada onun Tasavvuf İlmî'ne dâir yazdığı iki eserini ele alacağız.

#### 2.3.1. Mesnevî Şerhi

Yeterli ilgi düzeyine ulaşamayan bu *Mesnevî* şerhi Osmanlı *Mesnevî* şerh lite-

<sup>49</sup> Taşköprülüzâde, *eş-Şakâik*, 144.

<sup>50</sup> Bk. Musannifek, *Tuhfetü'l-vüzerâ*, 122<sup>a</sup>; Hoca Sâdeddin Efendi, *Tâcü't-tevârih*, 2/493-494.

<sup>51</sup> Her fende göz alıcı musannefât ve parlak müellefât, "bilâd ü emsâr"da tefekkür ehlinin ve basiret sahiplerinin kulaklarına ulaşmıştır. O derece ki Şahrüh zamanı idi "Horasan düzlüklerinden Mâverâünnehir ve Türkistan nahiyelerine, Harezm'e ve bilâd-ı Irâk'ta umûmen ve Mısır-ı câmi'-i Herât'ta hususen" zamane âlimleri ve fazılları bu musannefâtta acz ve hayrete düştüler. Tüm âlimler ve fazıllar hayretle parmaklarını dudaklarına götürdüler. Musannifek, *Tuhfetü'l-vüzerâ*, 115<sup>b</sup>-116<sup>a</sup>.

<sup>52</sup> Rum diyarının ehli Farsçayı bilmiyorlar ve dolayısıyla sözün "letâfet ve melâhat"inden perdeliler. Musannifek, *Tuhfetü'l-vüzerâ*, 123<sup>a</sup>.

<sup>53</sup> Musannifek, *Tuhfetü'l-vüzerâ*, 117<sup>a</sup>.

<sup>54</sup> Ali b. Mecdüddîn eş-Şâhrûdî el-Bistâmî, *Kitâbü'l-hudûd ve'l-ahkâm*, thk. İlyas Kaplan (İstanbul: Mektebetü'l-irşâd, 1437/2016), 14.

<sup>55</sup> Şeyh Ali Bistâmî, *Şerh-i bâzı ebyâti Mesnevî*, 64<sup>b</sup>.

<sup>56</sup> Musannifek, *Tuhfetü'l-vüzerâ*, 115<sup>b</sup>.

ratürünün ilk örneklerindedir.<sup>57</sup> Osmanlı'da 15. yüzyıla kadar *Mesnevî* üzerine yapılan çalışmalar daha çok kısa tercümeler ve iktibaslar şeklindedir. 15. yüzyılın başlarında Molla Fenârî'nin *Mesnevî*'nin dîbâcesini, 839 yılında da Mu'înî'nin *Mesnevî*'nin I. cildini *Mesnevî-i Murâdiyye* adıyla manzum tercüme ve şerhi ile *Mesnevî* şerh geleneği başlamıştır.<sup>58</sup> Bu geleneğin üçüncü halkasını Musannifek'in şerhi oluşturur. *Mesnevî*'nin sadece ilk yedi beytinin şerhi olan bu eser aynı zamanda *Mesnevî*'nin en geniş hacimli şerhidir. Esere 845 yılında başlamış<sup>59</sup> ve aynı yıl 15 Şevval 845/26 Şubat 1442 tarihinde Bursa'da bitirmiştir.<sup>60</sup>

Molla Musannifek eserin mukaddimesinde sebab-i telîfi şöyle belirtmiştir:

“Anadolu'ya geldikten sonra “bâtın ülkesinin padişâhı, ilim ikliminin Hüsrev'i” olan Hazret-i Mevlânâ'nın gönüle hoş gelen sözleri, çoşturucu şiirlerinin özellikle de “mânevî bir tefsîr” olan *Mesnevî*'sinin “ehl-i safâ ve erbâb-ı zevk arasında” do-laşmakta olduğunu gördüm. Ehl-i safânın meclislerinin genel olarak onun sözleri özel olarak da *Mesnevî*'den boş olmayıp onların o kitabı anlamaya büyük gayret sarfettiklerini görünce bu ülkede benden bir yadigâr kalması için bir şerh kaleme almayı düşündüm.”<sup>61</sup>

Musannifek, şerhini ilk yazdığı zaman Karamanoğlu İbrahim Bey'e ithaf etmiş ancak tenkih ve tezyîl edilmiş/gözden geçirilip ekleme yapılmış sonraki nüshalarda bu kısım çıkarılmıştır.<sup>62</sup>

Şerhin muhtevâsı *Mesnevî*'nin ilk yedi beytinin şerhinden oluşsa da Musannifek'in diğer bazı kitaplarında görülen şerhe geçmeden önce konunun anlaşılması amacıyla mukaddime yazma âdeti burada da görülür. Musannifek, aşk nedir? Fakr nedir? Tasavvuf nedir ve Tasavvuf'tan maksat nedir? şeklinde dört bölümlük bir giriş eklemiştir. Son olarak ise *Mesnevî*'nin ana konusu olan hakikatin sırları ve tarikatın amacının ne olduğunu açıklayan bölüm ile bu kısmı tamamlamıştır.<sup>63</sup> Şârih eseri bitirdikten sonra da şiir ve inşâ, semâ, def ve ney çalmanın şerriattaki karşılığı, kemal ehli olmayanlar için semânın hükmü ve bir semâ meclisini izlemenin hükmü gibi meselelere değinmiştir.<sup>64</sup> Burada dikkat çeken bir husus, h. III. asırdan beridir devam eden mûsikî, semâ tartışmalarına olan yaklaşımıdır. Mevlevîlerin ney çalmalarına: “Özellikle Hz. Mevlânâ (k.s.) ve onun dervişlerinin meclis ve mahfilleri aslâ neyden hâlî olmamış, olmaz ve olmayacaktır. Çünkü aşkı böyle gönül okşayan ve ahenkli arkadaştan, dosttan, öğrenmek donmuş bir ölüden

<sup>57</sup> Musannifek'in bu eseri ile ilgili bir doktora tezi hazırlanmıştır. İlgili doktora tezi için bk. Sinan Taşdelen, *Musannifek Alaaddin Ali Bin Muhammed'in Mevlânâ'nın Mesnevî'si İle İlgili Risalesi (İnceleme, Metin, Tercüme)*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007). Biz eseri tanıtırken arşivimizde yer alan Carullah ve Fatih nüshaları ile Sinan Taşdelen'in ilgili tezini kullandık.

<sup>58</sup> Kemal Yavuz, *Mu'înî'nin Mesnevî-i Murâdiyye'si Mesnevî Tercüme Ve Şerhil. Cilt Gramer-Sözlük*, (Konya: Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları, 2007), 29-37.

<sup>59</sup> Musannifek, *Şerh-i evâil-i Mesnevî*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2706), 2<sup>b</sup>.

<sup>60</sup> Taşdelen, Musannifek'in Mevlânâ'nın *Mesnevî'si İle İlgili Risalesi*, 40; ۱۱۱.

<sup>61</sup> Musannifek, *Şerh-i evâil-i Mesnevî*, 2<sup>b</sup>-4<sup>a</sup>.

<sup>62</sup> Taşdelen, Musannifek'in Mevlânâ'nın *Mesnevî'si İle İlgili Risalesi*, 39-40.

<sup>63</sup> Seyh Ali Bistâmî, *Şerh-i bâzı ebyâti Mesnevî*, 39<sup>a</sup>.

<sup>64</sup> Musannifek, *Şerh-i evâil-i Mesnevî*, 97<sup>a</sup>-116<sup>a</sup>.

öğrenmekten daha iyidir.”<sup>65</sup> diyerek oldukça ılımlı bir yaklaşım sergiler.

Eserdeki bazı ifadelerden hareketle aslında eserin tam şerh olarak planladığı anlaşılmaktadır. Meselâ “Ayrılıklardan şikâyet eder” mısraının şerhinde geçen “... و شرح این آیات و حقیقت این حالات ما در دفتر پنجم انشاءالله بتقدیم رسانیم...”/bu beyitlerin şerhini ve bu hallerin hakikatini biz 5. defterde inşaallah sunarız.”<sup>66</sup> Yine Hazret-i Mevlânâ'nın *Dîvân*'ından alıntılıdığı iki gazelde açıklamaya ihtiyaç gösteren yerler olduğunu ancak bunların I. cildin 25. beyti olan *جسم خاک از عشق بر افلاک شد* beytinde açıklanacağını belirtir. Ancak şerh 7. beyitte son bulur.

Musannifek'e göre *Mesnevî*'nin konusu manevî aşktır. “Mesnevî kitabı, tasavvufundayanağı ve fakrın kaynağı olan manevi aşkı açıklamaya yönelik”tir.<sup>67</sup> Ancak *Mesnevî*'nin üslûbu: “Hakikat sırlarını ve tarikat ilimlerini şeriat elbisesi içerisinde, işâret ve kinâye yoluyla hikâyeye ve kıssalarla”<sup>68</sup> açıklama üzerine kurulmuştur.

*Mesnevî* şerhinin kaynaklarına bakıldığı zaman genel olarak şu eserlere atıf yaptığı tespit edilmiştir. Mevlânâ: *Mesnevî ve Dîvân-ı Kebîr*; kendi eserlerinden, *Şerh-i Kasîde-i Bürde*, *Şerh-i Kasîde-i Ruhîyye* ve *Tuhfetü's-selâtin*<sup>69</sup>; Gazzâlî: *İhyâ*<sup>70</sup>, Râfî: *el-Muharrar*<sup>71</sup>, Serrâc Tûsî: *el-Lüma*; Senâyî, Hadîka<sup>72</sup>, Sühreverdî: *Avarifü'l-Meârif*<sup>73</sup>; Attâr, *Etrâfû'l-Envâr*, *Mantıku't-tayr*<sup>74</sup>; Sa'dî, *Gülistân*<sup>75</sup>; Hâcû-yi Kirmânî, *Dîvân-ı Eş'âr*<sup>76</sup>, v.dğr.<sup>77</sup>

Musannifek, şerhe olan yetkinliğini açıkça belirtmekten çekinmez. Daha önce değinildiği üzere şârih bilgisi konusunda mütevâzı davranmaz ve bildiğini belirtmekten de çekinmez. *Mesnevî* şerhine ehil olduğunu şöyle belirtir. “... Zira *Mesnevî*'deki latifeler, nükteler, incelikler/dekâyık ve sırlar nedir ki? Zamâne âlimleri dehirler ve asırlar harcasalar, onun binde birini ve az bir kısmını bile anlamayacaklardır. Eğer bu kitabı, bu fakirin huzurunda ders ders okuyacak olsalar, zikredeceğimiz hakikat ve sırların, yüzde birini dahi anlamayacaklardır.”<sup>78</sup> “... Bu söylediğimiz sözde hiçbir gariplik yoktur. Gariplik şundandır. Kendilerini tüm zamanların eşsizi ve tüm dönemlerin emsalsizi zanneden bazı kâmiller bu kitaba şerh yazmışlar ve buradan geçmişler, ayakları ıslanmamış ve kalemleri ney'e dönüşmemiştir....

<sup>65</sup> Musannifek, *Şerh-i evâil-i Mesnevî*, 9<sup>b</sup>.

<sup>66</sup> Musannifek, *Şerh-i evâil-i Mesnevî*, 29<sup>b</sup>. Taşdelen, Musannifek'in Mevlânâ'nın Mesnevî'si İle İlgili Risalesi, 34.

<sup>67</sup> Taşdelen, Musannifek'in Mevlânâ'nın Mesnevî'si İle İlgili Risalesi, 65; Şeyh Ali Bistâmî, *Şerh-i bâzı ebyâti Mesnevî*, 39<sup>a</sup>.

<sup>68</sup> Musannifek, *Şerh-i evâil-i Mesnevî*, 10<sup>b</sup>.

<sup>69</sup> Şeyh Ali Bistâmî, *Şerh-i bâzı ebyâti Mesnevî*, 80<sup>b</sup>.

<sup>70</sup> Musannifek, *Şerh-i evâil-i Mesnevî*, 9<sup>b</sup>.

<sup>71</sup> Musannifek, *Şerh-i evâil-i Mesnevî*, 9<sup>b</sup>.

<sup>72</sup> Taşdelen, Musannifek'in Mesnevî'si İle İlgili Risalesi, 70, 95.

<sup>73</sup> Musannifek, *Şerh-i evâil-i Mesnevî*, 12<sup>b</sup>.

<sup>74</sup> Musannifek, *Şerh-i evâil-i Mesnevî*, 8<sup>b</sup>.

<sup>75</sup> Taşdelen, Musannifek'in Mevlânâ'nın Mesnevî'si İle İlgili Risalesi, 103.

<sup>76</sup> Taşdelen, Musannifek'in Mesnevî'si İle İlgili Risalesi, 109.

<sup>77</sup> Ayrıca müellif birçok yerde müellifin ismini zikreder ama kaynağını zikretmez. İmam Şâfî (9<sup>b</sup>), Şeyh Necmeddîn-i Kübrâ (13<sup>a</sup>) vs.

<sup>78</sup> Mevlânâ Musannifek, *Şerh-i evâil-i Mesnevî*, 17<sup>a</sup>.

O şerhlerin meyvesi/hâsılı, kulağa hoş gelsin diye cümleleri süslemekten başka bir şey değildir. Onunda hülâsası secileri ve kafiyeleri muhafaza etmekten başka bir şey değildir. Eğer bir tek dâne elde etmek isteyecek olsan birkaç eşek yükü samanı ye ve vermeyecektir. Ve eğer bir tek nükte arayacak olsan arama [derim] çünkü yoktur ve vermeyecektir. Çünkü bir araya getirilmiş birkaç ifade ve başkalarından nakledilmiş birkaç bilgidir ibarettirler. Bu şerhler *Mesnevî*'den binlerce fersah uzaktadırlar. *Allah kime nur vermemişse, artık onun için nur yoktur.*"<sup>79</sup>

Musannifek'in *Mesnevî*'nin kendi dilindeki bu erken dönem mufassal ve değerli şerhinin kendisinden sonraki gelenek tarafından yeterince tanındığı ve geleceği etkilediği söylenemez.

### 2.3.2. Hallü'r-rumûz

*Hallü'r-rumûz ve keşfü'l-künûz* Musannifek'in tasavvufî muhtevâlî bir diğer eseridir.<sup>80</sup> Bu eser, Maktül Sühreverdî'nin *Risâletü'l-ebîrâc* olarak bilinen küçük bir risalesinin şerhidir. Bu şerh Musannifek'e, Fâtih Sultan Mehmed tarafından sipariş edilmiş bir şerhtir. İşrâkî mektebin kurucusu olan Maktül Sühreverdî'nin bu muhtasar risalesinin bir Zeynî şeyhine sipariş sebebi eserin "zevkî ilimlerden" olmasıdır. Nitekim şârih eseri doğrudan doğruya tasavvufî muhtevâda şerh etmiş bunu da şerhinde belirtmiştir.<sup>81</sup> Bu eser özelinde Fâtih'in nazarî tasavvuf, kelâm ve felsefe ilgisinin yanı sıra İşrâkîlik'e de ilgi duyduğu anlaşılmaktadır.

Eserin sebab-i telifi ve şerh usulünü şerhinin mukaddimesinde şârih özetle şöyle belirtmiştir:

"... Sonra şeriatın yayan küfrü söken es-Sultân ibnû's-sultân ibnû's-sultân Muhammed b. Murad b. Muhamed Hân, en üst derecede şeriat kitapları öğrendikten sonra evliyâ ve meşâyihin kitaplarını incelemiştir. O, fazıl şeyh, müteellih, kâmil, sultânü'l-müteellihîn burhânü'l-müteahhirîn Ömer es-Sühreverdî'ye nispet edilen muhtasar bir kitabı incelemiştir. Sonra her ne kadar hacmi küçük olsa da manasının mutavvel olduğunu, acayıpler ve garayıplerle dolu olup kuşdilene benzer remizleri olduğunu görmüştür. Bana da o eserin remizlerini (rumûz) ve hazinelerini (künûz) kalpten varak sayfalarına, nakletmemi işaret etmiştir. O bilgiler zevkî ilimlere aittir. Onun nakli, kalbin ve sadrın bulanıklıktan temizlenmesiyle mümkündür. Zevk ve nûru bir araya getirenin ancak idrâk edebileceği sıralara aittir o kitap. İşte ben de bu yüce işaret üzerine onun remizlerini halleden ve künûzlerini keşfeden bir şerh yazdım."<sup>82</sup>

Eserin isminin gerekçesi de böylece anlaşılmaktadır. Zira eser, remizleri çözme (hallü'r-rumûz) ve lafızlara emanet edilmiş gizli manaları açma (keşfü'l-künûz) gâyesiyle yazılmıştır. Şârih, remizlerle örülüp kalbi bulanıklıktan temizlenmiş olanların anlayacağı bu eseri şerh ettiğine göre liyâkatini böylece ifade et-

<sup>79</sup> Şeyh Ali Bistâmî, Şerh-i bâzî ebyâti Mesnevî, 64<sup>b</sup>.

<sup>80</sup> Eserin tanıtımında İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, 513 numarada yer alan ve müellif hattından istinsah edilmiş nüsha kullanılmıştır.

<sup>81</sup> Musannifek, *Hallü'r-rumûz*, 4<sup>b</sup>-5<sup>a</sup>. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2611'de yer alan müellif hattının zahriyesinde de kitabın başlığı: *Hallü'r-rumûz ve keşfü'l-künûz fi ilmi't-tasavvuf* şeklindedir.

<sup>82</sup> Musannifek, *Hallü'r-rumûz*, 3<sup>a</sup>- 4<sup>b</sup>.

miş olmaktadır. Kendisinin de belirttiği gibi “onu ancak zevk ve nuru bir araya getiren anlar.”<sup>83</sup>

Eserini telif ederken takip ettiği usûlü Musannifek şöyle ifade etmiştir: Şerhi, eserin lafız ve mana açısından ihtiyaç duyduğu her şeyi içerecek şekilde yazdım. Zikredilmesi ve anlaşılması mümkün olanı her şeyi açıkça veya sevk ve fehvâ yoluyla yazdım. Her bâbda ilm-i tasavvufun düğümlendiği yerleri (معاهد علم التصوف) buna ekledim. Şeriat-ı garrânın şartlarına son derece riayet ederek ve hikmet-i kâzibeden kaçınarak işrâk felsefesinden de ifadede bulundum.<sup>84</sup> Felsefî alıntılarını kayıtlamasının sebebi “her ne şeyki şeriat onu desteklemez bâtıldır” cümlesi ile anlaşılmalıdır.

Musannifek, şerhe konu olan birkaç varaklık metni oldukça mufassal olarak şerh etmiştir.<sup>85</sup> Şerhe başlamadan önce ise tasavvufun meselelerine dâir geniş bir mukaddime yazmıştır. Tasavvufun meselelerini ele aldığı bu bölüm metnin şerhinden daha önemli bir tasavvuf metnidir.<sup>86</sup> Kendisi mukaddimenin gerekçesini şöyle izah etmiştir:

“Şerhe başlamadan önce bazı önemli meseleleri ele aldım. Bu kitabın meseleleri de işte bu konular üzerine bina edilmiştir. Hatta bütün tasavvufun meseleleri bunlar üzerine tesis edilmiştir.”<sup>87</sup>

Musannifek tasavvufî bir eseri şerh ederken hangi kaynaklara müracaat etmiştir? Böylece Anadolu’ya taşıdığı tasavvufî kültür Anadolu’da tanınan bir meşrep midir yoksa bu coğrafyada çok da tanınmayan bir tasavvufî meşrebi mi buraya taşımıştır? soruları da bu noktada cevaplanmış olacaktır.

Musannifek, diğer tasavvufî eseri olan *Mesnevî* şerhi ile kıyaslanınca burada çok daha fazla ve çeşitli kaynaklara müracaat etmiştir.

*Suhuf-i İbrâhim*, Buhârî; Müslim; Ebû Dâvûd; Tirmizî; Hakîm Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl*; Kelâbâzî, *et-Taarruf*; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*; İbn Haffî eş-Şîrâzî; Kuşeyrî; *er-Risâle*, *Nahvü'l-kulûb*; İmam Gazzâlî, *el-Munkiz mine'd-dalâl*; Şihâbüddîn Sühreverdi, *Avârif*; *Mesnevî*; Hâfız,

<sup>83</sup> Musannifek, *Hallü'r-rumûz*, 4<sup>b</sup>.

<sup>84</sup> Musannifek, *Hallü'r-rumûz*, 5<sup>a</sup>.

<sup>85</sup> Kullandığımız nüshada on matlaplık mukaddime kısmı, 6<sup>b</sup>-131<sup>a</sup> arasında; metnin şerhi olan kısım ise 131<sup>a</sup>-214<sup>b</sup> arasında yer almaktadır.

<sup>86</sup> *Birinci matlap*: İlm-i bâtının ispâtı, mutasavvıfların kısımları ve tasavvufun açıklanması hakkındadır.

*İkinci matlap*: Tasavvuf İlmî'nde istihlaklanmış lafızların açıklanması hakkındadır.

*Üçüncü matlap*: Tasavvuf İlmî, meşâyihin ve hal sahiplerinin kelamıyla uğraşmanın faydalarının açıklanması hakkındadır.

*Dördüncü matlap*: Şeriat, tarikat, hakikat ve üçü arasındaki fark hakkındadır.

*Beşinci matlap*: Sahih inanç ve Kitap, sünnet ve icmâ'ya mutâbık olan sırât-ı müstakîm'in açıklanması hakkındadır.

*Altıncı matlap*: Zâhid, sâlik, vâsıl ve âşık hakkındadır.

*Yedinci matlap*: Maksatlarını ifâde ederken remiz ve işâreti, sarîh ve ibâyeye tercih etmeleri hakkındadır.

*Sekizinci matlap*: Velâyetin ispâtı ve evliyânın kerâmetinin hak olduğu hakkındadır.

*Dokuzuncu matlap*: Mûcize ve kerâmetin farkı hakkındadır.

*Onuncu matlap*: Halvet ve uzletin açıklanması hakkındadır.

<sup>87</sup> Musannifek, *Hallü'r-rumûz*, 5<sup>b</sup>.



*Dîvân*; İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl*; Alâüddevle Simnânî, *Kitâbü'l-vârid*; Zeynüddin el-Hâfî, *er-Risâletü'l-kudsiyye*; Musannifek, *Kitâbü's-şifâ fi tefsîri kelâmillâhi'l-münezzel mine's-semâ*; *El-Hulâsa*, (İftihâruddîn el-Buhârî); *ez-Zehîre* (Burhâneddîn el-Buhârî; *el-Yetîme* (Alaüddin Tercümânî); *El-Hızâne* (İftihâruddîn el-Buhârî; *En-Nukâye* (Sadrüşşeria); *En-Nevâzil*, (Ebu'l-Leys Semerkandî).

Musannifek'in tasavvufî kaynakları aslında tasavvufî meşrebini de göstermektedir. Musannifek, eserinde vahdet-i vücûda temas etmediği gibi İbnü'l-Arabî'den ve Ekberî geleneğe mensup eserlerden de iktibasta bulunmaz. Onun tasavvufî iktibaslarında başta Mevlânâ yer alır. Ayrıca ilk dönem tasavvufî klasik kaynaklar onun tasavvufî çizgisini tayin eder. İbnü'l-Arabî'ye atıf yapmaması ve vahdet-i vücûda muhâlif tavır takınması mensubu olduğu Zeyniyye tarikatı ile alakalıdır. Tarikatın pîri Zeynüddîn Hâfî de vahdet-i vücûda eleştirel bir yaklaşıma sahiptir.<sup>88</sup> Ayrıca döneminde bu mesele çerçevesinde yine Horasan'ın önde gelen şeyhlerinden Kasım-ı Tebrizî ve Kâsımîlerle gerginlikler yaşamışlardır. Musannifek de, "sûfî libasına bürünmüş" Vücûd-ı Mutlak'a inanan vücûdiyye fırkasından bahseder. Hatta bunların katlinin gerektiğini belirterek, bilâd-ı rûm'da vücûdîler, Horasan'da Kâsımîler ifadesini kullanır. Böylece Erdebil tekkesine mensup olup Şahrûh'a suikata teşebbüs eden Kâsım Envâr mensupları Osmanlı sultanının da dikkatine sunulmuş olmaktadır.<sup>89</sup>

Eser padişaha yönelik yazıldığı için bazı tavsiyeler/ikâzlar göze çarpar. Eserde en uzun anlatılan kısımlardan birisi öfke kısmıdır. Bu muhatabın padişah olması ile alakalı olmalıdır. Burada gazabın fizyolojik özelliklerine varıncaya kadar detaylara girilir.<sup>90</sup> Padişaha diğer bir uyarısı filozoflardan sakındırmasıdır. Hikmet sözcüğünün filozoflar için değil şeriat âlimleri ve sûfîler için kullanılması gerektiğini belirten şârih, filozoflar için ayette geçen "kuranâ" sözcüğünü kullanır.<sup>91</sup> Ayette kuranâ' kelimesi ise, yoldan çıkaran kötü arkadaşlar için kullanılır. Buradan hareketle Musannifek, onların halini görünüşte padişahın hizmetinde ama gerçekte padişahın düşmanlarının hizmetindeki kişilere benzetir. "Onlar bu sultanın muhalifleridir" dedikten sonra çeşitli sûfîlerin rüyalarından yaptığı iktibaslarla onların ateşe düştüğünü anlatarak sanki padişaha mesaj vermektedir.<sup>92</sup>

### 3. Tasavvuf İlmî

Daha önce belirtildiği üzere Musannifek Horasan bölgesinde yetişip Anadolu'ya muhâceret etmiş çok yönlü bir âlim ve sûfîdir. Kişiliğinin önemli bir cüzünü sûfîliği oluşturmaktadır. Bu başlıkta tasavvuf ilmine dâir görüşleri incelenecektir.

<sup>88</sup> Reşat Öngören, "Zeynüddîn el-Hâfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/376.

<sup>89</sup> Musannifek'in çağdaşı olup yine Musannifek'le aynı coğrafyada yaşamış olan Molla Câmi'nin Kasım Tebrizî'ye bakışı daha ılımlıdır. O Kâsım Tebrizî ile ona bağlı olma iddiâsındaki ibâhileri ayırır. Molla Nûreddin Abdurrahmân b. Ahmed el-Câmî, *Nefehâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds*, thk. Muhammed Edîb el-Câdir (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2003), 2/784-785.

<sup>90</sup> Musannifek, *Hallü'r-rumûz*, 181<sup>a-b</sup>.

<sup>91</sup> Fussilet, 41/25.

<sup>92</sup> Musannifek, *Hallü'r-rumûz*, 30<sup>b</sup>.

### 3.1. Bir İlim Olarak Tasavvuf: Mevzû-Mesâil

Tasavvuf için, *ilm-i bâtin*, *ilm-i ledün* ve *ilm-i esrâr* isimleri de kullanan Musannifek tasavvufu müdevven bir ilim olarak görür. Ancak müdevven ilmin unsurları olan mevzû/konu-mesâil/meseleler-mebâdî/ilkeler hakkında Konevî veya Kayserî gibi sistematik açıklama yapmaz.

Musannifek, müdevven bir ilim olarak tasavvufu şöyle inşâ eder:

“Her ilmin bir mevzusu vardır ve o mevzuda o ilmin a’râzı zâtıyyesinden bahsedilir. Bu halde bir ilim olarak Tasavvufun konusu nedir? denilirse şöyle deriz: Onun mevzusu, şeriati muhkem kıldıktan, akideyi düzelttikten, niyetini ve içini temizledikten sonraki sâlikin zâtıdır. Zira o ilimde sâlikin kendisiyle Rabbine yaklaştığı ve uzaklaştığı hallerden bahsedilir.”<sup>93</sup>

Şimdi bu ifadelerden anlaşıldığına göre Musannifek’e göre tasavvufun konusu *sâlik kişi’dir*/ذات السالك. Musannifek’in sadece “sâlik” değil de “sâlik kişi” demesinde *zât* kelimesi ile alakalı bir incelik var gibidir. Tanımda *zât* kelimesini kullanmak suretiyle tasavvufun konusunu ahlak, edep ya da varlık gibi soyut alandan somut bir alana taşımış görünmektedir.

Musannifek’in tasavvufun konusunu tayininde *sâliki* mutlak olarak değil de belirli şartlarla sınırlandırdığı görülmektedir. Acaba bununla kimleri dışarıda bırakmak istemiştir?

Musannifek’in, “şeriati muhkem kıldıktan sonra”<sup>94</sup> kaydıyla ibâhî zümreleri dışarıda bırakmak istediği anlaşılmaktadır. Zira sûfilerden olup riyâzet ve kerâmet ehli olma mertebesine ulaştığı halde şeriattan yüz çevirip ibâhîliğe düşenler tasavvuf tarihinin bir gerçeğidir.<sup>95</sup> Musannifek de sülûkte aldanarak ibâhîliğe kayma tehlikesine dikkat çeker. “İbâhî sınıflarının sonsuz türde aldanmaları vardır” diyen Musannifek, bunun temelinde ibâhîlerin muhkem bir şekilde Kitap ve sünneti bilmeden ve şeriati iyice öğrenmeden mücâhede ve riyâzete girişmelerini görür. İbâhîliğe düşenin diğer bir nedeni de ilimde ve dinde itkân sahibi bir “şeyh-i kâmil”e uymadan bu yola girilmesidir.<sup>96</sup> Hal böyle olunca şeriata ittibâ etmeden riyâzet ehli olanlar tasavvufun ilgi alanı dışında kalmaktadır.

“Akîdeyi düzelttikten sonra” kaydıyla Musannifek, ehl-i sünnet dışı gurupları dışarıda bırakmak istemiş görünmektedir.<sup>97</sup> Musannifek’e göre ehl-i sünnet ve’l-cemâat: Peygamberimiz, râşid halifeleri, hidâyete erdirilmiş imamlar, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn inancı üzerine olanlardır. Bunların dışındakiler dalâlet

<sup>93</sup> Musannifek, *Hallü’r-rumûz*, 35<sup>b</sup>. فإن قيل: إن لكل علم موضوعا يبحث في ذلك العلم عن أعراضه الذاتية فما موضوع ذلك العلم قلنا: موضوعه ذات السالك بعد إحكام الشريعة وتصحيح العقيدة وتطهير النية والطوية. لأنه يبحث فيه عن أحواله التي بها يقرب من ربه ويبعد

<sup>94</sup> Bununla neyi kastettiği başka bir bağlamdaki şu ifadesinden anlaşılmaktadır: “tüm işlerde evlâ ve elyak olanı yaparak, ruhsatı terkedip azimete tutunarak” Musannifek, *Hallü’r-rumûz*, 21<sup>b</sup>.

<sup>95</sup> Bk. İbrahim Agâh Çubukçu, “İbâhîlik ve Batnîlik”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (1970), 68.

<sup>96</sup> Musannifek, *Hallü’r-rumûz*, 54<sup>b</sup>.

<sup>97</sup> Musannifek başka bir bağlamda bu gurupları şöyle sayar. “İşte o batıl fırkalardandır: Mutezilenin, filozofların geneli, mücessime, müşebbihe, muattıla ve diğer hevâ ve bidat ehli, ki hurufiyye gibi. “Fazlullah Esterabadi diye meşhur olan meluna nispet edilen hurufiyye gibi...” gibi ifadelerle ehl-i sünnet dışı gurupları sıralar.

dir.<sup>98</sup>Musannifek başka bir bağlamda bâtil addettiği fırkaları; Mutezilenin ve filozofların geneli, mücessime, müşebbihe, muattıla ve hurufiyye gibi diğer hevâ ve bidat ehli olarak sayar.<sup>99</sup> Musannifek'in bu kaydıyla öncelikli olarak filozofları dışarıda bırakmak istediği düşünülebilir. Zira Musannifek, eşyânın hakikatini olduğu hal üzere bilmek demek olan hikmetin filozoflarla özdeşleşmesinden rahatsızdır.<sup>100</sup> Ona göre filozoflar ehl-i sünnet dışı guruplardandır.<sup>101</sup> Hatta Musannifek'e göre onlar peygamberin yolundan çıkmış dolayısıyla "hepsi" Allah düşmanındırlar.<sup>102</sup> Musannifek filozoflar hakkında taksime de gitmez. Onların ihtilafının asıllarda değil fûrûda olduğunu belirtir. Bundan nâşî de "tüm filozoflar Allah düşmanındırlar" ifadesini kullanır.<sup>103</sup> Musannifek'e göre filozofların sudûr nazariyesi denilen tanrı ve âlem hakkındaki yanlış tasavvurları itikattaki bozukluklarının kaynağıdır. Zira felsefenin temel hikmeti: "Alem kadimdir. Allah mûcibün bizzât olup fâilün bilihtiyâr değildir. .... O'nun sıfatları zatının aynısıdır. O zatıyla bilendir."kâidesidir.<sup>104</sup> Hal böyle olunca işrâkîlik gibi riyâzet ehli olmakla birlikte felsefi düzlemde yer alan guruplar da tasavvufun ilgi alanı dışında kalmaktadır.<sup>105</sup>

Üçüncü kaydı olan "niyetini ve içini temizledikten sonra" ifadesi ise bilinçli olarak sülûk etmeyi ifade ediyor görünmektedir. Sûfilere göre niyet ameli önceleyen kalbin amelidir.<sup>106</sup> Bununla Musannifek sülûkteki gâyenin temiz olmasını kastetmiş olmalıdır. O zaman niyetin temizlenmesi Allah için yola koyulmayı ifade eder. Öte yandan tanımında geçen taviyye (طوية) kelimesi de iç/bâtın anlamına gelmektedir. O da bâtının temizlenmesi ise havâtır ve vesvese terimleri ile ahlâkın güzelleştirilmesi konusunu hatırlatmaktadır. Bu da seyr u sülûk olarak ifadesini bulur. O zaman bu kayıtlarla, sahih bir niyetle seyr u sülûke başlamış ve kalbi selim sahibi olan sûfilerin halleri tasavvufun ilgi alanı olmaktadır.

Mevzûsu itibariyle orijinal bir alan tespiti yaptığı görülen Musannifek'e göre tasavvufun meseleleri, yukarıdaki şartları taşıyan sâlikin *halleri*dir. Bir ilimde asıl olan meseleler olup mevzû ve mebâdî onun cüzleridir.<sup>107</sup> Bu açıdan bakılınca Musannifek, tasavvufun maksadı olarak hâlleri tayin etmiştir. Hâl, tasavvufun en merkezî kavramlarından birisidir. Kulun belirli bir gayretinden sonra Hakk tarafından ihsân edilen ilâhî mevhibe onun en genel tanımlarındandır. Bu anlamda makamlar kesbî, haller ise vehbîdir, denilmiştir.<sup>108</sup> Tasavvuf ilminin meselesi olan haller Musannifek'e göre amellerin terazisidir. Amellerin sıhhatli olması hal olarak

<sup>98</sup> Musannifek, *Hallü'r-rumûz*, 86<sup>b</sup>-87<sup>b</sup>.

<sup>99</sup> Musannifek, *Hallü'r-rumûz*, 86<sup>b</sup>.

<sup>100</sup> Musannifek, *Hallü'r-rumûz*, 32<sup>a-b</sup>.

<sup>101</sup> Musannifek, *Hallü'r-rumûz*, 31<sup>a</sup>.

<sup>102</sup> Musannifek, *Hallü'r-rumûz*, 31<sup>a</sup>.

<sup>103</sup> Musannifek, *Hallü'r-rumûz*, 25<sup>b</sup>, 31<sup>a</sup>.

<sup>104</sup> Musannifek, *Hallü'r-rumûz*, 25<sup>b</sup>.

<sup>105</sup> Musannifek işrâkîliğin kurucusu Sühreverdi'yi bu bağlamda değerlendirmez. Onu kâmil bir ârif olarak değerlendirir.

<sup>106</sup> Şihâbüddîn Ebî Hafs Ömer b. Muhammed es-Sühreverdi, *Avârifü'l-maârif*, thk. Ebû Sehl Necâh İvaz Sıyâm (Kâhire: Dâru'l-mukattam, 1430/2009), 542, 545.

<sup>107</sup> Muhammed Ali b. Ali Tehânevi, *Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn*, nşr. Ahmed Hasen Besic (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2013), 1/9.

<sup>108</sup> Bk. es-Sühreverdi, *Avârifü'l-maârif*, 483.

netice verecektir. Amellerin sıhhati ise inançtaki sıhhate bağlıdır. O zaman sahih inanç ilkelerine inanmak sahih amellere, sahih ameller ise sahih hallere sebep olacaktır.<sup>109</sup> Musannifek'in tasavvufun konusunu tespit ederken inanç ve ameli niçin şart koştuğu burada daha net olarak ortaya çıkmaktadır. Zira Kayserî'deki ifadesiyle "şiişel tahayyüller"<sup>110</sup> tasavvufun konusu değildir. Tasavvufun konusu olan haller sahih inanç-amel sonucu olarak ortaya çıkan duygusal idrâktir. Musannifek, eserin mukaddime bölümünde hallere geniş yer ayırmıştır. Burada kaynağı, diğer bazı başlıklardaki gibi *Taaruf*'tur.

Tasavvufu müdevven bir ilim olarak tespit eden Musannifek'in çeşitli vesilelerle bu ilmi tanımladığı görülür. Tasavvuf tarihinde sûfler tarafından yapılan farklı tanımları, sûflerin kendi halleri ile irtibatlandırılan<sup>111</sup> Musannifek bir yerde tasavvufu, "mahbûb-ı hakîkîye vusûlü talep"<sup>112</sup> olarak tanımlar. Başka bir tanımında ise aşkı merkeze alır. Necmeddîn-i Kübrâ'nın sülûk yolları tasnifini aktaran Musannifek aşk yoluna gelince bunun "irâdî ihtiyârî ölüm" olduğunu belirtir ve Tasavvufun da işte bu irâdî-ihtiyârî ölüm olduğunu belirtir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Hakk'ın seni senden öldürtüp kendisiyle diriltmesidir" şeklindeki tanımının da bunu ifade ettiğini söyler.<sup>113</sup>

Musannifek, tasavvufun konusunu çağrıştıran sûfi tanımı ise şöyledir: Sûfi, akidesi sahih, niyeti ve bâtını hâlis, şeriatı muhkem kuran sâlikten ibâettir. Onun himmeti yüce hatta tüm himmeti Allah'a hasredilmiştir. Tüm kalbi ve kalbıyla mâsivâ'dan yüz çevirerek Allah'a yönelmiştir.<sup>114</sup> Bu anlamda sûfi, sâlikten farklı olup marifet denizine dalmış kimseyi ifade eder.

### 3.2. Tasavvufun Konumu: Şer'î Bir İlim Olarak Tasavvuf ve Bazı Özellikleri

Tasavvufu müdevven bir ilim olarak tespit eden Musannifek, kaynağı itibarıyla de onu *şer'î bir ilim*<sup>115</sup> olarak görür. Diğer delilleri yanında Ebû Hureyre'nin (r.a.) peygamberden aldığı iki kap ilimden ikinci kap tasavvuf ilmine işâret etmektedir. Musannifek'e göre hadisteki birinci kap ile şeriat, ahkâm ve ahlâk; ikinci kap ilimle ise ilm-i esrâr diye tesmiye ettiği tasavvuf kastedilmiştir. Kaynağı nübüvvet olması yönüyle aynı düzlemde yer alan bu ilimlerden tasavvuf ilmi, herkese açık olmaması yönüyle farklılık göstermektedir. Nitekim hadisin râvîsi de bu ilmi aktardığı takdirde boğazının kesileceğini ifade etmiştir. Burada iki ayrı probleme Musannifek'in yaklaşımını ortaya koyalım. Birincisi, bu ikinci kap ilim kimlere açıktır? İkincisi kaynağı nübüvvet olan bir ilimde Ebû Hureyre'nin "boğazım kesilirdi" demesinin sebebi nedir? Başka bir ifadeyle kaynağı peygamber olan bir ilim niçin

<sup>109</sup> Musannifek, *Hallü'r-rumûz*, 84<sup>b</sup>; Musannifek, *Şerh-i evâil-i Mesnevî*, 13<sup>a-b</sup>.

<sup>110</sup> Dâvûd Kayserî, *Risâle fî ilmi't-tasavvuf*, nşr. Mehmet Bayraktar, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 30 (1988), 186.

<sup>111</sup> Musannifek, *Hallü'r-rumûz*, 34<sup>a</sup>.

<sup>112</sup> Şeyh Ali Bistâmî, *Şerh-i bâzî ebyâti Mesnevî*, 58<sup>b</sup>-59<sup>a</sup>.

<sup>113</sup> Musannifek, *Hallü'r-rumûz*, 32<sup>b</sup>.

<sup>114</sup> Musannifek, *Hallü'r-rumûz*, 16<sup>b</sup>; ayrıca bk. 31<sup>b</sup>.

<sup>115</sup> İmam Gazzâlî'ye göre şer'î ilim akıl, tecrübe ve işitmeye dayanmayan kaynağı nübüvvet olan ilmi ifade etmektedir. Bk. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmiddîn*, thk. Ali Muhammed Mustafa-Saîd el-Mehâsinî (Dimeşk: Dâru'l-feyhâ, 2010), 1/157.

öldürülme sebebi olsun? Zira Peygamberden sadır olan ya da kaynağı nübüvvet olan bir ilim nasıl olurda küfürle itham sebebi olabilir?

Birinci sorunun cevabına Musannifek şöyle cevap verir:

“İkinci tür; ağyardan saklanmış olan sırlar ilmidir. O ilim, Allah'ı bilenlere hass kılınmış, Allah'a/seyr ilallâh ve Allah'ta seyredenlere/seyr fillâh hasredilmiştir. O gizli bir ilimdir ve korunmuş bir sırdır. Bu tâifenin ilmi, hizmetin neticesi ve hikmetin meyvesidir. Hatta hikmetin tâ kendisidir. Ancak ona mücadele denizlerinin dalgıçları yol bulur. Ve yine o ilim müşâhede nurlarıyla has kılınmış râzi olunmuş kimseler dışında ona kimse muttali olamaz.”<sup>116</sup>

Dolayısıyla Musannifek'e göre bu ikinci kap ilim, hikmet ilmi olup mücâhede ve müşâhede erbâbına açılan bir ilimdir.

İkincisi sorun olan yani kaynağı nübüvvet olan bir ilmi aktarırken küfürle itham edilme ihtimalinin gerekçesi nedir? sorusuna geldiği zaman Musannifek'e göre bunun cevabı şöyledir: Peygamberden gelen bir ilmin küfür, sahibinin de bu sebeple ölümü hak etmesi muhal olduğuna göre o zaman problem bu ilmin kapalılığı (غامض) ve insanların fehimlerinden uzak olması sebebiyle insanların onu küfür zannetmeleridir.<sup>117</sup> Musannifek'e göre, idraklerin alamayacağı bu ilmi insanlara ızhâr etmek caiz değildir. Zira muhatapla aklının üstünde bir seviyeden konuşmak onun için fitne olur. “İnsanlara akıllarına göre konuşunuz” hadisi buna işâret eden bir nasırdır.<sup>118</sup> O zaman herkese açık olmayan bu ilmi ortaya dökmek insanlar arasında fitne çıkarmaktır. İnsanlar da anlayamadıkları bu sırları ortaya dökenin küfürüne hükmedip o “kafirdir” “zındıktır” veya “mecnundur” derler.<sup>119</sup>

Şimdi, Musannifek'e göre müdevven ve şerf bir ilim olan tasavvufun üç temel özeliğinden bahsedilebilir. Bunlar: Ledünnî, keşfi-kalbî ve gâmız/kapalı bir ilim olmasıdır.

### 3.2.1.Ledünnî Olması

Musannifek, “ona ledünnümüzden bir ilim öğretmiştik.”<sup>120</sup> ayetinden hareketle tasavvufu ledün ilmi olarak niteler. Musannifek'e göre ledün ilminin tanımı: Her bir ilim ki Allah Teâlâ öğretmiştir o ledün ilmidir. Ya da her bir ilim ki takvâdan hâsıl olmuştur o ledün ilmi olup ulûhiyet mişkâtından/fenerinden alınmıştır, şeklindedir.

Bu ilimde nazarî bir ameliyeye gerek olmayıp, kul ile Allah arasında sır olan bir ilimdir.<sup>121</sup> Ancak ledün ilmine hazır hale gelmek için çaba gerekir. Peygambere mütâbaat, takvâyî muhafaza ve nefisten kaçınma öncüllerinin sonucu hâsıl olan bir bilgi ledünnî bilgi olmaktadır.<sup>122</sup>

<sup>116</sup> Musannifek, *Hallü'r-rumûz*, 14<sup>b</sup>.

<sup>117</sup> Musannifek, *Hallü'r-rumûz*, 13<sup>b</sup>-14<sup>b</sup>.

<sup>118</sup> Musannifek, *Hallü'r-rumûz*, 15<sup>a</sup>.

<sup>119</sup> Musannifek, *Hallü'r-rumûz*, 13<sup>b</sup>.

<sup>120</sup> Kehf, 18/65.

<sup>121</sup> Musannifek, *Hallü'r-rumûz*, 6<sup>b</sup>.

<sup>122</sup> Musannifek, *Hallü'r-rumûz*, 7<sup>a-b</sup>.

### 3.2.2. Keşfi-kalbî bir ilim olması

Musannifek'e göre Tasavvuf, *keşfi*, *kalbî* bir ilimdir. Bu nitelik onu istidlâf ilimden ayıran bir özelliktir. Temelinde zâhirde ve bâtında peygambere mütâbaat, takvâyî gözetme, açık ve gizli olarak nefis ve hevâ fitnessinden kaçınma vardır. Böyle kalplerde inkişâf eden levh-i mahfuzdaki bilgi sebebiyle bu ilim keşfi kalbî bir ilim olarak nitelenmiştir.<sup>123</sup>

Musannifek, bunu şöyle açıklar. Cenab-ı Hakk, âlemin başlangıcından sonuna kadar olacak olan her şeyi Levh-i Mahfuz'da yazmıştır. Burası tüm ilimlerin resimlerinin bulunduğu bir yerdir. İnsan kalbi ise levh-i mahfuzdaki bu resimleri kabul etmeye elverişli bir ayna gibidir. Kalp, zâhirî hislerin gerekleri ve şehvetleri ile meşgul olduğunda bu iki aynanın görüntüsü birbirine yansımamaktadır. Ancak perde kaldırıldığı zaman berk-i hâtıf/çakan bir şimşek gibi insanın kalp aynasında o melekûtta bir şeyler parlar.<sup>124</sup> İşte kalpte ve keşif yoluyla ortaya çıkan bu bilgiler tasavvuf ilminin özelliklerinden birisidir.

### 3.2.3. Gâmız/Kapalı Olması

Musannifek'e göre tasavvuf ilminin bir özelliği de gâmız/kapalı olmasıdır. Ebû Hureyre'nin hadisinde işâret edilen de işte bu husustur. Aksi takdirde peygamberden sudûr eden bilginin boynun kesilmesini gerektirmeyeceği kesindir. O zaman burada problem o ilmin gereklerini yerine getirenlere açık olmasıdır. O öncüllere sahip olmayanların ise onları anlayamamasıdır. Bu bilgiler takvaya dayalı kalp temizliği ve saflığına ulaşmış kimselere has kılınmıştır. Musannifek'e göre, nâkısın o ilimlere dair soru sorması dahi "haramdır". Zira tâkat getirilemeyecek soru itiraza sebep olur.<sup>125</sup>

## Sonuç

Osmanlı Devleti, h. 7. yüzyılda ortaya çıkmış bir devlettir. Hüdâyî nâbit bir devlet olmadığı gibi yaşadığı asırlardan kopuk bir devlet de değildir. Dolayısıyla düşünce dünyası şekillenirken hem kendisinden önceki mirastan hem de zamânedeki İslam Düşüncesi'nden etkilenmiştir. Osmanlı Türkleri, kopuk geldikleri coğrafya ile ilişkilerini canlı bir şekilde sürdürmüşlerdir. Özellikle Fatih dönemine geldiği zaman o bölgeden beyin göçü meselesi aktif bir siyaset olarak uygulanmıştır. Musannifek bu siyasetin sonucunda Osmanlı başkentine yerleşmiş ve orada nüfûz sahibi olmuş bir âlim ve sûfidir.

Musannifek Timurular dönemi Horasan bölgesinde yetişmiş ve Sâdeddîn Teftâzânî'nin öğrencilerinde okumuştur. Dolayısıyla Musannifek'in Anadolu'ya taşıdığı ilmî-edebî mîrasın bir yönünü bu husus oluşturmaktadır. Musannifek Anadolu'da âlet ilimlerinden âlî ilimlere kadar birçok eser yazmıştır. Bunlardan bazısını bizzat Fâtih'in emriyle kaleme almıştır.

<sup>123</sup> Musannifek, *Hallü'r-rumûz*, 7<sup>a</sup>.

<sup>124</sup> Musannifek, *Hallü'r-rumûz*, 12<sup>a</sup>.

<sup>125</sup> Musannifek, *Hallü'r-rumûz*, 13<sup>b</sup>-15<sup>b</sup>.

Musannifek aynı zamanda Zeynüddîn Hâfî'nin pîri olduğu Zeyniyye tarikatındandır. Musannifek'in tasavvufî bakımdan düşünce dünyasına bakılacak olursa Zeynüddîni Hâfî'nin izleri net bir şekilde görülür. Musannifek bunun sonucu olarak, mütekaddim dönem tasavvufî geleneğin bir temsilcisidir. Yâni, tasavvufu bir metafizik olarak inşâ etmeden ziyâde şerî bir ilim olarak ispât etme ve temellendirme gayreti içerisindeydi. Ona göre tasavvuf konusu, meseleleri olan bağımsız bir ilim dalıdır. Ancak o, bu ilim inşâ ederken müteahhir dönem bazı sûflerinin belirttiği gibi varlık ve varlık meselelerini merkeze almaz. Musannifek, sülûk eden sâlik ve onun yaşadığı mânevî haller üzerine tasavvufu inşâ etme gayretindedir. Onun tasavvufî görüşlerinin şekillenmesinde âlim kişiliği ve ehl-i sünnet hassâsiyeti her zaman kendisini hissettirir. Aslında tasavvufu daha çok takvâ mücâhedesini ve bunun sonucunda ortaya çıkan ledünnî, kalbî, keşfî ve gâmîz bir ilim olarak nitelediği görülür. Musannifek bu anlamda seçkincidir. Tasavvuf ilmi, ilimlerin en ince si/edakk olması yönüyle herkese açık bir ilim değildir. Ancak buradaki seçkincilik sınıf vs seçkinciliği anlamına gelmemektedir. O ilmin öncülü olan peygambere ittibâ, takvâyı muhâfaza ve nefsin arzularından kaçınmayı sağlayana bu ilmin açılması beklenir.

Tasavvufî bağlamda Musannifek'in en çok etkilendiği kişiler Kelâbâzî, Gazzâlî, Mevlânâ ve Zeynüddîn-i Hâfî olarak dikkat çeker. Mensubu olduğu Zeyniyye'nin pîri gibi o da vahdet-i vücûd karşıtıdır. Gerek *Mesnevî* şerhinde gerekse *Hallü'r-rumûz* şerhinde ne İbn Arabî'ye ne de Ekberî ekole mensup olan muhakiklere atıf yapar. Musannifek'in *Mesnevî* ile irtibatına bakıldığı zaman ise net olan husus onun iyi bir Mevlânâ takipçisi olduğudur. Sadece *Mesnevî şerhi*'nde değil *Hallü'r-rumûz*'da *Mesnevî* ve *Dîvân-ı Kebîr*'den çok sayıda beyit iktibâs ettiği görülür.

İlmî yönü oldukça güçlü olan Musannifek ehli taassup değildir. Asırlardır devam eden semâ-devrân ve mûsikî aletleri kullanımı tartışmalarına katılır ve oldukça hakîmâne yaklaşımlar sergiler.

## Kaynakça

- Aşıkpaşazâde. *Tevârîh-i Âli Osmâ'dan Aşıkpaşazâde Târîhi*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1332.
- Başkan, Yahya. "Siyasi Mekân Değişikliğinin Eser Telifine Yansımaya Bir Örnek: Musannifek". *Doğu Araştırmaları* 10 (2012/2), 117-122.
- Bistâmî, Ali b. Mecdüddîn eş-Şâhrûdî. *Kitâbü'l-hudûd ve'l-ahkâm*. thk. İlyas Kaplan. İstanbul: Mektebetü'l-irşâd, 1437/2016.
- Bistâmî, Şeyh Ali b. Mecdüddîn. *Hallü'r-Rumûz ve Keşfü'l-Künûz*. İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, 513, 1b-213b.
- Bistâmî, Şeyh Ali. *Şerh-i Bâzî Ebyâti Mesnevî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1685, 35a-100b.
- Câmî, Molla Nüreddin Abdurrahmân b. Ahmed. *Nefehâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds*. thk. Muhammed Edîb el-Câdir. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003.
- Çubukçu, İbrahim Agâh. "İbahilik ve Batınlık". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (1970), 67-70.
- Erünsal, İsmail E.. "Fatih Sultan Mehmed: Entelektüel Bir Sultanın Portresi, İlgi Duyduğu Konular, Kitaplar ve Kurduğu Kütüphaneler". Başar, Fahmeddin (ed.) 63-94. *Fatih Sultan Mehmed Han*. İstanbul: FSM Vakıf Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâu Ulûmiddîn*. thk. Ali Muhammed Mustafa-Saîd el-



- Mehâsinî. Dimeşk: Dâru'l-feyhâ, 2010.
- Genç, Vural. "Fatih'in Emperyal İmajına Bir Acem'in Katkısı: Riyâzî-i Semerkandî". *Tarih Dergisi* 69 (2019/1), 37-50.
- Hayderzâde, Tevfîk. "Muhâceret-i Ulemâ-yı Îrân Be-İmparâtûrî Osmânî ve İntikâl-i Sünnehâ-yı Medâris-i Îrânî be-ân Ser-Zemîn Ez Evâil-i Devre-i Tîmûrî tâ Evâhır-i Ahd-i Safevî". *Ferheng* 20-21/75-76 (1376), 49-94.
- Hoca Sâdeddin Efendi. *Tâcû't-tevârîh*. İstanbul: Tabhâne-i Âmire, [1279].
- İnalçık, Halil. "Mehmed II". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/395-407. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- İnalçık, Halil. *Devlet-i 'Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I Klasik dönem (1302-1606): Siyasal, Kurumsal ve Ekonomik Gelişim*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Karamustafa, Ahmet T. "Saraydan Tasavvuf Manzaraları: Atüf'nin Defter-i Kütüb'ündeki Tasavvufî Eserlerin Bir Tasavvuf Tarihçesine Düşündürdükleri". Alkan, Ercan-Arı, Osman Sacid (ed.). *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*. İstanbul: İSAR, 2018.
- Karaver, Ümit. *Musannifek'e Nisbet Edilen "Avâmil-i Atık" Şerhi (Tahkik Ve Tahlil)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Kayserî, Dâvûd. *Risâle fi ilmi't-tasavvuf*. nşr. Mehmet Bayraktar. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (1988), 171-215.
- Latîfî. *Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ*. nşr. Rıdvan Canım. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2000.
- Musannifek, Mevlânâ. *Şerhu Evâil-i Mesnevî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2706, 1b-116b.
- Musannifek. *Hallü'r-rumûz ve keşfü'l-künûz fi ilmi't-tasavvuf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2611, 1b-204a.
- Musannifek. *Tuhfetü'l-vüzerâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2855, 1b-142b.
- Öngören, Reşat. "Zeynüddîn el-Hâfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/375-377. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Öngören, Reşat. *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeynîler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Sehî Beg. *Heşt Bihîst*. thk. Halûk İpekten, v.dğr. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017.
- Taşdelen, Sinan. *Musannifek Alaaddin Ali Bin Muhammed'in Mevlânâ'nın Mesnevî'si İle İlgili Risalesi (İnceleme, Metin, Tercüme)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Taşköprülüzâde, İsmâuddin Ebu'l-Hayr Ahmet Efendi. *Osmanlı Bilginleri: eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Keşşâfü İstîlâhâti'l-Fünûn*. nşr. Ahmed Hasen Besic. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2013.
- Tek, Abdürrezzak. "XV. Yüzyılın İlk Yarısında Sadreddin Konevî Tekkesinde Bir Zeynî Şeyh". Yaşar, Hasan (ed.). *II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*. 226-231. Konya: MEBKAM, 2014.
- Yavuz, Kemal. *Mu'îni'nin Mesnevî-i Murâdiyye'si Mesnevî Tercüme Ve Şerhi. Cilt Gramer-Sözlük*. Konya: Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları, 2007.

# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2020

Research Article  
ARAşTIRMA MAKALESİ

## Kur'an'da 'İns' ve 'Cin' Kelimelerinin Birbirlerine Atfındaki Takdim ve Tehirin Sebepleri Üzerine Bir İnceleme

Muhammed Ersöz

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı

muhammed.ersoz@selcuk.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-7693-7428>

Geliş Tarihi / Received: 20.07.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 03.12.2020

### Özet

*İnsanlar ve cinler, bazı açılardan birbirlerine üstün kılınmış olan varlıklardır. Yirmi üç yıllık bir süre içinde vahyedilen Kur'an'ın, sıkça bahsedilen iki kelimenin tertibini rastgele kullanması düşünülemez. Bu nedenle bu konu üzerinde çalışmak çok önemlidir. Bu çalışmada, bu kelimelerin bağlama göre takdim-tehirlerinin müfessirler tarafından nasıl değerlendirildiği ortaya konulmaya çalışılacaktır. Buradaki amacımız, Kur'an'ın iç bütünlüğünü göz önünde bulundurarak bu konuyu ele almak ve müfessirlerin ulaştıkları sonuçları değerlendirmektir.*

*İnsanlar ve cinler, Allah'ın ilahi emirlerine uymak ya da uymamak konusunda özgür olarak yaratılmış varlıklardır. Ortak özellikleri, akıl sahibi olmaları ve iyile kötüyü ayırt etme gücüdür. Yaratıldıkları özler, hareket tarzları, güçleri ve yetenekleri açısından farklı olmakla birlikte, ilahi hitaba muhatap olma, günah ve iyilik yapma potansiyeline sahip olma ve cezayı hak etme bakımından ortak özelliklere sahiptirler. Kur'an'da "cin" ve "ins" kelimelerinin bir arada geçtiği yerlerde, daha çok "cin" kelimesi ilk olarak geçmektedir. Birbirlerine "vâv" harfi ile atfedilen kelimelerin tertibinin farklı olması cümleye fazladan bir anlam katmamaktadır. Bunun nedeni, "vâv" harfinin tertip ifade etmemesidir.*

*Müfessirlerin görüşleri farklı düşünce sistemlerine dayanıyorsa ifadeler aynı olmasına rağmen bazen birbiriyile zıt görüşler ileri sürülmektedir. Müfessirler bu iki kelimenin beraber geçtiği yerlerde takdim tehirleri konusunda yorum yapma zorunluluğu hissetmedikleri için bazen ortaya koydukları genellemelerin uzlaştırılmasının oldukça zor olduğunu da belirtmek gerekmektedir. Eğer ayetin bağlamı Allah'ın, kullarını imtihana tabi tutması ise önce "cin" kelimesi gelir. Bu bağlamda "cin" kelimesinin önce geçmesi cinlerin insanlardan önce yaratıldığı, insanlardan daha güçlü oldukları, günah işlemeye daha yatkın oldukları ve sayılarının daha fazla olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Belagat yeteneği daha fazla olan insanlar Kur'an'ın bir benzerini getirme konusunda önce zikredilirken yeryüzünde ve gökyüzünde hareket kabiliyeti yüksek olan cinlerin kâinatın dışına çıkma bağlamında meydan okuyan âyette önce zikredildiği görülmektedir. Kur'an'ın bu retoriğinin sosyo-kültürel durumlarla yakından ilişkili olduğu görülmektedir. Cinlerin cezayı hak eden günahkâr kullar olduğu gerçeği, ilk muhatapların olağanüstü güçleri cinlere atfetmelerine ve kendilerini olası zararlardan korumak için cinlere kulluk etmelerine bir cevap olarak, bu gibi bağlamlarda "cin" kelimesi "insan" kelimesinden önce getirilmek suretiyle bu gerçek vurgulanmaktadır.*

*İlgili âyetlerin -Rahmân ve Nâs sureleri dışında- tamamına yakınının Mekki oluşu bu üslubun özellikle cinler ile ilgili yanlış inanca sahip birincil muhataplar olan Mekki müşriklere yönelik olduğu*

kanaatini uyandırmaktadır. Ayrıca bu iki kelime bazen bir isim gibi kullanılmaktadır. Hatta sadece birisi için geçerli bir durum söz konusu olduğunda ifadeyi güçlendirmek için beraber kullanıldığı da olmuştur. Bunu da insanların ve cinlerin birbirleri ile olan ortak özellikleri ve sık sık yolları kesişen iki farklı varlık alanına ait varlıklar olmalarına bağlamak mümkün gözükmemektedir.

Cinlerden bahseden ayetlerin çoğunlukla İslam'ı takip etmeyen Arapların, cinlerin vahiy üzerindeki etkisi ve gücü hakkındaki yanlış algılarını ortadan kaldırmak için yer aldığı görülmektedir. Çünkü o dönemde cinlere tapan, gaybı bildiklerine inanan ve Kur'an'ı Hz. Peygamber'e getirenlerin cinler olduğuna inanan kimseler vardı. Bu açıdan Kur'an, muhataplarına cinlerin gaybe ulaşamayacakları, vahiy getiremeyeceklerini ve onların da insanlar gibi kul oldukları mesajını iletmektedir. Ayrıca Kur'an'a kulak veren cinlerin Kur'an'a inanma konusunda tereddüt göstermedikleri ortaya konularak abartılı güç isnat ettikleri cinlerin bile inandığı Kur'an'a ilk muhatapların da inanmaları gerektiği söylenmektedir. Dolayısıyla Kur'an cinlerden söz ederken müşriklerin cinlerle ilgili gerçek dışı telakkilerini düzeltme amacı gözeterek cinlerden bahsettiği sonucuna ulaşmak mümkündür.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an Üslubu, Belagat, İnsan, Cin

### ***A Study on Reasons of the Anastrophe in Connecting the Words 'Ins' and 'Jinn' in the Qur'an***

Humans and jinn are entities that are superior to each other in some respects. It is not conceivable that the Qur'an, a divine book that has been revealed over a period of twenty-three years, used the sequence of two frequently mentioned words randomly. Therefore, it is very important to work on this subject. In this study, it will be tried to put forward how differences in sorting these words according to the context are evaluated by the interpreters. Our aim here is to address this issue by considering the internal integrity of the Qur'an and to evaluate the conclusions reached by the commentators. Humans and jinn are beings that are created to be free to obey God's divine commandments or not. Their common features are their intelligence and the power to choose between good and evil. Although the essences in which they are created are different in terms of their mode of action, their strengths and abilities, they have common characteristics in terms of having the potential for divine addressing, having the potential to commit sin and good deeds, and deserving punishment and reward in return for their deeds. In places where the words "jinn" and "ins" occur together in the Quran, more often the word "jinn" is used first. The arrangement of these words, which are connected to each other by the letter of "waw" does not add more meaning to the sentence. This is because the letter of "waw" does not express priority. If the views of the interpreters are based on different systems of thought sometimes contradictory views and sometimes explications are put forward. It is also necessary to state that it is sometimes difficult to reconcile the generalizations they put forward, since the commentators do not feel obliged to comment on the places of introduction where these two words coexist. If the context is that God puts the servants to the test, the word "jinn" come first. In this context, it was interpreted that the jinn were created before humans, they were stronger than humans, they were more prone to commit crimes and their numbers were greater. While people who have more rhetorical skills than jinn are said first in bringing a similar version of the Quran, it is seen that the jinn who have high mobility on the earth and sky are mentioned first in the verse that challenges them in the context of going out of the universe. This rhetoric of the Qur'an seems to be closely related to socio-cultural situations. The fact that the jinn are sinful servants who deserve punishment is emphasized by the word of "jinn" before the word of "human", as an answer to the first interlocutors' ascribe the extraordinary powers to the jinn and their submission to jinn in order to protect themselves from possible damages from them. The fact that almost all of the verses on this subject, except for the verses in the Surah Rahman and Nas, are Meccan verses, makes it clear that this message is directed especially to the Meccan polytheists who are the primary interlocutors who had false beliefs about the jinn. Also, these two words are sometimes used as names. They have even been used together to strengthen the expression only in the case of a situation that applies to someone. It is possible to connect this to the common characteristics of humans and jinn and to the fact that they belong to two different areas of existence that often cross paths. It is seen that the verses mentioning jinn mostly take place to eliminate the perceptions of Arabs who didn't follow Islam, about the influence and power of jinn in revelation. Because there were people who worshiped jinn, believed that they knew the ghayb (future/unknown) and brought the Quran to the Prophet during the period of Jahiliyya. From this point of view, the Quran conveys the message to its interlocutors that jinn cannot access the ghayb, they can't send revelation, and that they are servants like humans. In addition, it is

*revealed that the jinn who listen to the Quran do not hesitate to believe and it is said that the first interlocutors should believe in the Quran which even the jinn to whom they attribute extraordinary power, believe in. Therefore, it can be concluded that the Qur'an talks about jinn with the aim of correcting the polytheists' unrealistic perceptions about the jinn.*

**Keywords:** Tafseer, Uslub al-Quran, Rhetoric, Human, Jinn

#### Atf / Cite as

Ersöz, Muhammed. "Kur'an'da 'İns' ve 'Cin' Kelimelerinin Birbirlerine Atfındaki Takdim ve Tehirin Sebepleri Üzerine Bir İnceleme". *Marife* 20/2 (2020), 439-461. <https://doi.org/10.33420/marife.775453>

## Giriş

İnsanlar ve cinler Allah'ın ilahi emirlerine uyup uymamakta serbest bırakılmış varlık türleridir. Ortak yönleri akıl ve idrak sahibi olmaları, hayır ve şerri seçme kudretlerinin olmasıdır. Her ne kadar yaratıldıkları özler, hareket tarzları, güçleri ve yetenekleri itibariyle farklı olsalar da ilahi hitaba muhatap olma, günah ve sevap işleme potansiyeline sahip olma ve yaptıklarının karşılığı olarak cezalandırılma ve mükâfatlandırılmayı hak etme itibariyle ortak özelliklere sahiptirler.

Farklı yönlere gelince cinler, insanların duyularıyla idrak edemediği varlık türüdür. Bu varlıklar için kullanılan "cin" kelimesinin temel anlamı da bunu ortaya koymaktadır. Bu kelime "c-n-n" kökünden gelmekte ve "gizli kalmak, üstünü örtmek" anlamına gelmektedir. Örtülü ve gizli olmak anlamından dolayı kalp (جَنَان), kalkan (مَجْنُونٌ), zırh (جُنَّةٌ), ağaçlarla kaplanmış bahçe (جَنَّةٌ), mecnun (مَجْنُونٌ), henüz doğmamış rahim içinde gizli bebek (جَيْنٌ) anlamına gelen kelimeler bu kelimedenden türemişlerdir.<sup>1</sup>

"Cin" kelimesi gizli varlık anlamında gözle görülmeyen varlıklar için de genel ad olarak kullanılmaktadır. Bu anlamda melek için de kullanıldığı görülmektedir.<sup>2</sup> Nitekim Câhız (ö. 255/869) cinlerin çeşitlerinden bahsederken insanlarla birlikte oturup kalkanlara "âmîr/ummâr", çocuklara ilişenlere "rûh/ervâh", son derece kötü ve şiddetli olanlarına "şeytân", bunun ötesine geçenlere "mârid", güç ve kuvvette ileri düzeyde olana "ifrit/afârît", temiz ve kötülükten arınmış olanlarına da "melek" dendiğini söylemektedir.<sup>3</sup> Buradan hareketle "O, cinlendendi, rabbinin emrinden çıktı" (el-Kehf 18/50) âyetinden yola çıkarak İblis'in önceleri melek olduğu sonucuna varmaktadır.<sup>4</sup>

Kur'an'da "ins/nâs" ve "cin/cân/cinne" kelimeleri on sekiz yerde birbirine

<sup>1</sup> Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî (Beyrut: Dâru ve mektebetü'l-hilâl, ts.), 6/20-21; İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-arab* (Beyrut: Dâru sâdir, ts.), "cnn" md.,13/92.

<sup>2</sup> es-Saffât 37/158.

<sup>3</sup> Ebû Osman Amr b. Mahbûb el-Câhîz, *el-Hayevân*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-cil, 1996), 6/190; Cevad Ali, *el-Mufasssal fî te'rîhi'l-Arab kable'l-İslam* (Beyrut: Dâru's-sâkî, 2001), 12/285.

<sup>4</sup> Câhîz, *el-Hayevân*, 6/190.

atfedilmektedir. Altı âyette “ins” kelimesi önce geçerken<sup>5</sup> on iki yerde “cin/cân/cinne” kelimeleri önce geçmektedir.<sup>6</sup> Bu yüzden beraber geçtikleri yerin bağlamı ile cin ve insanın ortak ve farklı tabiatlarının Kur’an ve sünnet bütünlüğü içerisinde araştırmak gerekmektedir. Böylece hem Kur’an âyetlerinin yorumları uzlaştırılacak hem de konuyla ilgili bulgulara ulaşılabacaktır.

## 1. Kur’an’da Atıf Vâvı İle Birbirlerine Atfedilen Kelimelerin Takdim Ve Tehirinin Sebepleri

Atıf vâvı, i’râb konumundaki kelime ve cümle gibi iki ögeyi birbirine bağlamaktadır. Basra ekolüne göre bu bağlantı öncelik-sonralık şartı olmadan oluşmaktadır. Bu iki öge i’râb hükmünde de ortaktır.<sup>7</sup> Bir şeyin bir şeye atfedilmesi ikisi için zikredilen hükümde müşterekliği ve ma’tûf ile ma’tûfun aleyh arasında birbirlerinden farklı olmayı beraberinde getirmektedir. Vâv harfi tertîb (ترتيب) ve ta’kîb (تعقيب) olmaksızın mutlak cem’ ifade etmektedir. Örneğin “جاء محمدٌ وعليٌّ” (Muhammed ve Ali geldi) cümlesi muhtemel üç anlamı içermektedir: 1- İkisi beraber geldi. 2- İkisi tertibe uygun geldi. Yani önce Muhammed sonra Ali geldi. 3- Tertibin aksine önce Ali sonra Muhammed geldi. Bu cümleden üç ihtimalden biri anlaşılabilirdiğine göre bu anlam vâv harfinden değil başka bir delilden ve karineden kaynaklanmaktadır. Çünkü muhtemel bu üç anlamdan birinin anlaşılmasına vâv harfi tek başına yeterli değildir. *وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ* (el-Bakara 2/127) âyetindeki vâv harfinin ifade ettiği musâhabe (eşlik etme) anlamına karine ile ulaşılabilir. *وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِذْ أُرْزِلَتْ الْأَرْضُ زَلْزَالَهَا وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا* (ez-Zilzâl 99/1-3) ve *وَإِبْرَاهِيمَ* (el-Hadîd 57/26) âyetlerindeki vâv harfinin ifade ettiği tertîb anlamı yine karine ile elde edilmektedir. *وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ* (el-Ahzâb 33/7) âyetinde Hz. Nûh, Hz. İbrâhîm, Hz. Mûsâ ve Hz. İsâ peygamberler arasında öncelik sonralık sırası varken “ومنك” ifadesi başta gelmiş ve Hz. Muhammed kastedilmiştir. Bu âyette de tertibin olmadığı kanaatine yine karine ile ulaşılabilir.<sup>8</sup>

Kur’an’da atıf vâvı ile birbirine atfedilen kelimelerin takdim ve tehirinin ifade ettiği anlamlar bağlama göre değişmektedir. Kur’an yorumcusunun tercih edeceği karinelere, ait olduğu düşünce ekolüne ve kendine has kanaatlerine göre bu anlamlar farklılık gösterecektir. Kur’an’da atıf vâvı ile birbirine bağlanan kelimele-

<sup>5</sup> el-En’âm 6/112; el-İsrâ 17/88; er-Rahmân 55/39, 56, 74; el-Cin 72/5.

<sup>6</sup> el-En’âm 6/130; el-A’râf 7/38; el-A’râf 7/179; Hûd 11/119, en-Neml 27/17; es-Secde 32/13, Fussilet 41/25; Fussilet 41/29; el-Ahkâf 46/18; ez-Zâriyât 51/56; er-Rahmân 55/33; en-Nâs 114/6.

<sup>7</sup> İsmail Durmuş, “Vâv”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/575.

<sup>8</sup> Münîr Mahmûd el-Mesîrî, *Delâilâtü’t-takdim ve’t-te’hir fi’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2005), 100-101.

rin farklı bağlamlarda takdim-tehirinin sebeplerini ve ifade ettiği anlamları:

1. Azamet ve şeref
2. Zaman ve yaratılışa öncelik
3. Sebebiyette öncelik
4. Mertebede öncelik
5. Bağlamın delaletinde öncelik
6. Çokça rastlanma
7. Telaffuzun kolaylaştırılması
8. Fâsılların uyması şeklinde sıralayabiliriz.<sup>9</sup>

Kur'an'da yukarıda zikrettiğimiz maddelere dair birçok örnek bulmak mümkündür. Çalışmanın hacmini artırmamak için birkaç örnekle yetineceğiz. لَقَدْ تَابَ اللهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ (et-Tevbe 9/117) âyetinde sıralama olarak önce nebi sonra muhacir sonra da ensar geçmektedir. Muhacirlerin ensardan efdal olduğuna delil olarak "لَوْلَا الْهُجْرَةُ لَكُنْتُ أَمْرًا مِنَ الْأَنْصَارِ" (Hicret olmasaydı ensardan bir kişi olurum)<sup>10</sup> hadisi gösterilebilir. Atıf vâvının tek başına ifade etmediği bu anlama karine ile ulaşılabilmektedir.

Ma'tûf ve ma'tûfün aleyhin öncelik ve sonralığının ifade ettiği sebebiyette önceliğe örnek olarak إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ (el-Bakara 2/222) âyetinde önce tevbe edenler, ardından temizlenenler zikredilmektedir. Çünkü tevbe etmek ile manevi olarak temizlenmek arasında sebep-sonuç ilişkisi vardır. Yani tevbe etmeden manevi temizlik olamaz. Bundan dolayı tevbe edenler (التَّوَّابِينَ) temizlenenlerden (الْمُتَطَهِّرِينَ) önce zikredilmiştir.<sup>11</sup>

Bağlamın delaletinde önceliğe de Hz. Meryem ve Hz. İsa'nın farklı bağlamlarda farklı tertiplerde gelmesi örnek verilebilir. وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا (ها) Hz. İsa'dan (إِنِّهَا) (el-Enbiyâ 21/91) âyetinde Hz. Meryem (ها), Hz. İsa'dan (إِنِّهَا) önce zikredilmektedir. Âyetin öncesinde Hz. Musa, Hz. Harun, Hz. Süleyman, Hz. Eyyûb, Hz. İsmail, Hz. İdris, Hz. Zülkifl, Hz. Yûnus ve Hz. Zekeriyyâ peygamberlerden ve onların salih amellerinden bahsedilmektedir.<sup>12</sup> Bu bağlamda Hz. Meryem'in ırzını koruyarak iffetli olması daha ön plandadır. Dolayısıyla Hz. Meryem bu âyette önce zikredilmiştir. وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ (el-Mü'minûn 23/50) âyetinde Hz. İsa (ابْنَ مَرْيَمَ) Hz. Meryem'den (أُمَّهُ) önce zikredilmektedir. Bu bağlamda ise peş peşe gönderilen peygamberlerden, onların karşılaştıkları olumsuz tavırlardan ve çektikleri zorluklardan bahsedilmektedir.<sup>13</sup> Dolayısıyla peygamber olarak görevlendirilen Hz. İsa burada annesi Hz. Meryem'den önce zikredilmiş-

<sup>9</sup> Mesîrî, Delâlatü't-takdim ve't-te'hîr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm, 100-136.

<sup>10</sup> Buhârî, "Fedâilu's-sahâbe", 32.

<sup>11</sup> Mesîrî, Delâlatü't-takdim ve't-te'hîr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm, 137.

<sup>12</sup> el-Enbiyâ 21/48-90.

<sup>13</sup> el-Mü'minûn 23/44-49.

tir. İlk bağlamda salih amel ön planda iken bu bağlamda risalet ve tebliğ ön plandadır.

Kur'an'da birbirine atfedilen kelimelerinin tertibinin farklı olmasının diğer bir amacı da art arda gelen iki kelimenin telaffuzunun kolaylaştırılmasıdır. Arapçada sıklıkla bir arada kullanılan kelimelerin telaffuzunun kolay olması için yukarıda zikredilen sebeplerden ziyade daha farklı bir sıralamanın yapıldığı anlaşılmaktadır. Örneğin Rebîa ve Mudar kabileleri beraber söylenirken Rebîa (رَبِيعَةَ) kelimesi Mudar (مُضَرَ) kelimesinden önce "رَبِيعَةُ وَمُضَرَ" şeklinde söylenmektedir. Hâlbuki Arap toplumunda Mudar kabilesi Rebîa kabilesinden daha efdaldir. Çünkü Mudar kabilesi Hz. Peygamber'e yakınlığı sebebiyle daha üstün görülmektedir. Ancak kelimenin telaffuzundaki zorluğu hafifletmek için önce Rebîa kabilesi zikredilmektedir. Eğer "Mudar" kelimesi önce söylenmiş olsa hareketler çoğalacak ve art arda gelmiş olacaktır.<sup>14</sup> Bu iki kelimenin hem söylenişindeki kolaylıktan dolayı hem de bu iki isim birbirlerini gerektirdikleri için ve birbirlerinden ayrılmaz oluşları sebebiyle çoğu zaman tek bir isim gibi söylenir olmuştur.<sup>15</sup>

## 2. "İns/Nâs" Kelimelerinin Önce Geçtiği Yerler

Kur'an'da altı yerde "ins/nâs" kelimeleri "cin/cân/cinne" kelimelerinden önce geçmektedir. Bu âyetleri konularına göre incelemek ve bu kelimelerin takdim-tehirlerinin sebeplerini değerlendirmek yerinde olacaktır.

### 2.1. Peygamberlere Düşmanlık

(el-En'âm 6/112) وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا (el-En'âm 6/112) âyetinde Cenâb-ı Hak, peygamberlere düşmanlık eden şeytanların olduğunu haber vermektedir. Bu düşmanların da birbirlerine vesvese vererek iş birliği yaptıklarını ifade etmektedir. Ancak "شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ" ifadesinde "insan" kelimesi "cin" kelimesinden önce geçmektedir.

Kurtubî (ö. 671/1273) bu âyetin yorumunda "يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا" ifadesinin cin şeytanlarının insan şeytanlarına verdiği vesveseden ibaret olduğunu söylemektedir.<sup>16</sup> Yani burada süslü sözler fısıldama fiili sadece cinlere ait bir fiil olarak görülmektedir. Dolayısıyla âyetteki "ins" ve "cin" kelimelerinin tertibinin herhangi bir anlam ifade etmeyeceğini savunmaktadır. O, bu görüşünü desteklemek için A'meş'ten (ö. 148/765), "شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ" ifadesini "شَيَاطِينَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ" şeklinde yani "cin" kelimesini önce okuduğu kıraati nakletmekte ve anlamın aynı

<sup>14</sup> Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh es-Süheyli, *Netâicü'l-fiker fi'n-nahv* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1992), 209.

<sup>15</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye Muhammed b. Ebî Bekir, *Bedâiu'l-fevâid* (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1996), 1/70.

<sup>16</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmî'l-Kur'an* (Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 2003), 7/67.



olduğunu söylemektedir.<sup>17</sup>

İbn Âşûr'a (ö. 1973) göre ise "insan" kelimesinin "cin" kelimesinden önce geçmiş olması önemli bir incelik taşımaktadır. Buna göre insanların şeytan ruhlu olanları peygamberlere cin şeytanlarından daha fazla karışmaktadırlar. Cenâb-ı Hakk'ın İblis'e hitaben *إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ* (el-Hicr 15/42)

âyetinde cin şeytanlarının insanlar üzerinde etkisinin oldukça sınırlı olduğuna ve Allah'ın, peygamberleri onların kötü etkilerinden koruduğuna dikkat çekmiştir. Bunun yanında Allah, peygamberlerine vahyini ulaştırmayı istemiş ve ilahi vahye şeytanların herhangi bir vahiy unsuru olmayan şeyi karıştırmalarına engel olmuştur. Allah, muradını tamamlayıncaya kadar risaletin ulaştırılmasını kesintiye uğratan her şeyden elçilerini koruyacağını garantisini vermiştir. Ona göre tehlikesinin azlığından dolayı peygamberleri insanların zararlarından ve tuzaklarından bazen korumamıştır. *وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُجْرِيوكَ وَيَمَكُرُون وَيَمَكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرٌ الْمَاكِرِينَ*

(el-Enfâl 8/30) âyetinde de insan şeytanlarının, peygamberlere zarar verme kastıyla daha çok girişimde bulunma potansiyellerine dikkat çekilmiş olmaktadır.<sup>18</sup> Dolayısıyla İbn Âşûr "ins" kelimesinin "cin" kelimesinden önce gelmesini insanların tuzaklarına ve zararlarına karşı Hz. Peygamber'in her ne kadar bir koruma altında olsa da insanın vereceği zararın niteliğinin cinlerin vereceği zararın niteliğine kıyasla daha az etkili olmasına yorumlanmıştır.

## 2.2. Tehaddî (Kur'an'ın Benzerini Getirme Konusunda)

*قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا* (el-İsrâ 17/88) âyetinde Cenâb-ı Hak Kur'an'ın bir benzerinin getirilmesi konusunda insanlara ve cinlere meydan okumaktadır. Tehaddi âyeti olarak bilinen bu âyette önce insanlar sonra cinler zikredilmektedir. Bunun gerekçesi konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. İnsanların cinlerden daha şerefli ve efdal oldukları için önce "ins" kelimesinin zikredildiğini söyleyenler olduğu gibi<sup>19</sup> sözün bağlamının yani Kur'an'ın benzerini getirme talebine muhatap olarak insanın önce zikredilmesinin daha uygun olduğunu söyleyenler de vardır.<sup>20</sup> Bunu ortaya koyarken bu âyet ile "cin" kelimesi önce zikredilen *يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ* (er-Rahmân 55/33) âyetini karşılaştırmaktadırlar. Nitekim Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210) buna değinmektedir: "Bu âyette (er-Rahmân 55/33) cinlerin, insandan önce, 'Bu Kur'ân gibisini getirmek üzere insan ve cin top-

<sup>17</sup> Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'an*, 7: 67; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1414), 2/174.

<sup>18</sup> Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru Sehnûn li'n-neşr ve't-tevzî', ts.), 30/635.

<sup>19</sup> İsmail Hakkı, Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 9/246; İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî, *Milâkü't-te'vîl*, thk. Abdulgani Muhammed Ali el-Fâsî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), 2/311.

<sup>20</sup> Bedruddin Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabîyye, 1957), 2/111; Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000), 29/100.

lansa, bunu yapamazlar...' (el-İsrâ 17/88) âyetinde ise 'insan' kelimesinin, 'cin' kelimesinden önce getirilişinin hikmeti nedir? Diyoruz ki, göklerin ve yerin bütün bucaklarından geçip gitmek eğer mümkün olsaydı cinlere; Kur'an'ın benzerini getirmek de eğer mümkün olsaydı insanlara daha uygun düşerdi. İşte bundan dolayı Cenâb-ı Hak, her bir yerde, bahsedilen işi yapması ihtimali daha fazla olanları önce zikretmiştir.<sup>21</sup> Râzî, Kur'an'ın benzerini getirme konusunda insanın cinlere göre daha yetenekli olduğuna dikkat çekmektedir. Bu yüzden de önce zikredildiğini ifade etmektedir.

Câhız, cinlerin belagat yeteneğine sahip olmadığına dair *el-Beyân ve't-tebyîn* adlı eserinde "وَقَبْرٌ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفْرٍ... وَكَيْسٌ قُرْبٍ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرٍ" (Harb'in (Harb b. Ümeyye) kabri çorak bir yerdedir. Harb'in kabrinin yakınında kabir de yoktur) şeklinde bir beyit nakletmektedir.<sup>22</sup> Bu beytin söylenmesi ile ilgili bir olaydan bahsedilmektedir. Rivayete göre vücudunun yarısı insan yarısı ise cin suretinde bir tür bulunmaktadır. Bu cin türü kendi başına yolculuğa çıkanları hedef almaktadır. Onlara yolculukları sırasında görünmekte ve yolcuyla öldürmektedir. Alkame b. Safvân bu tür cinlerden bir tanesiyle karşılaşmış, vuruşma sonucunda ikisi de ölüp yere düşmüşlerdir. Cahiliye Arapları Harb b. Ümeyye'nin de aynı şekilde cinlerin öldürdüğü insanlardan olduğuna ve yukarıda zikredilen şiirin de Harb'in ölmesi üzerine cinlerin söylediği bir şiir olduğuna inanmaktadırlar.<sup>23</sup> Başka bir rivayette ise "هَاتِفٌ/hâtif" isimli bir tür cinin bulunduğu ve insanlara bağırarak onları öldürdüğü söylenmektedir. İşte bu türden bir cin Harb b. Ümeyye'ye bağırarak, o da ölmüş ve bunun üzerine de cinler bu şiiri söylemişlerdir.<sup>24</sup> Bu şiirin insanlara değil cinlere ait bir söz olduğu birçok müellif tarafından dile getirilmiştir.<sup>25</sup> Çünkü bu iki beyti art arda üç defa kekeleymeden ve takılmadan söylemeye bir insanın gücü yetmeyecektir. Hâlbuki insan bu beyitten daha zor ve daha ağır yirmi beyti hatta daha fazlasını kekeleymeden okuyabilir.<sup>26</sup> Beyitteki "ق/kâf" ve "ر/râ" harfleri kelimedede bir arada gelmiş ve tekrar etmiş, bu da ifadeye bir ağırlık ve zorluk getirmiş kelamın fesahatını ortadan kaldırmıştır.<sup>27</sup>

Ancak Zerkeşî (ö. 794/1392) Râzî'den farklı olarak buradaki tehaddinin cinlere değil sadece insanlara yönelik olduğu kanaatindedir. Buna gerekçe olarak da cinlerin Arap dilinin inceliklerine ve belagat yeteneğine sahip olmamalarını göstermektedir. Zerkeşî, cinlerin Kur'an'ın bir benzerini getirme kabiliyetlerinin hatta

<sup>21</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29/100.

<sup>22</sup> Ebû Osmân Amr b. Mahbûb el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Dâru sa'b, 1968), 49.

<sup>23</sup> Ebü'l-Kâsım b. Mahmûd b. Ömer ez-Zemaşerî, *Rebiu'l-ebâr ve nusûsu'l-ahbâr* (Beyrut: Müessetü'l-alemî, 1412), 1/316.

<sup>24</sup> Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâfi sinâati'l-inşâ*, thk. Yûsuf Ali Tavîl (Dimeks: Dâru'l-fikr, 1987), 2/292.

<sup>25</sup> Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 49; Câhız, *el-Hayevân*, 6/207; Ebû Bekr el-Bâkîllânî, *l'câzu'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Dâru'l-meârif, ts.), 269. Zemaşerî, *Rebiu'l-Ebrâr*, 1/317.

<sup>26</sup> Ebû Hüseyin Ali İbn Ali el-Mes'ûdî, *Mürûcu'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher*, thk. Es'ad Dâgîr (Kum: Dâru'l-hicret, 1409), 2/141.

<sup>27</sup> Ebû İdrîs el-İmâm el-Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza b. Ali b. İbrâhîm et-Tâlibî, *et-Tirâzü li-esrâri'l-belâğa* (Beyrut: y.y., 1423), 3/30.

böyle bir ihtimal bulunmamasına rağmen cinlerin insanlarla birlikte zikredilmesini Kur'an'ın i'câzının büyüklüğünü ifade etme amacına bağlamaktadır. Yani böyle bir durum söz konusu olsa cinler de insanlar gibi belagat yeteneğine sahip olmaları farz edilse, bunun için insanlarla cinler iş birliği yapsalar ve Kur'an'ın bir benzerini getirmekten aciz kalmış olsalar bu insanların bir benzerini getirme ihtimalini daha güçlü biçimde nefyetmektedir.<sup>28</sup>

Zerkeşi, insanla birlikte cinlerin tehdidiye konu olmalarını nikâh velayetini hak etme konusunda anne-baba bir kardeşin, baba bir kardeşe olan önceliğini örnek göstererek izah etmektedir. Anneliğin (الأُمومة) nikâh velayetinde herhangi bir etkisi olmamasına rağmen anne-baba bir kardeş, baba bir kardeşe göre nikâh velayetinde öncelikli olmaktadır.<sup>29</sup> Dolayısıyla cinler, anlamı güçlendirmek ve tehdidinin ne kadar güçlü olduğunu göstermek için zikredilmiştir.

Anlamı güçlendirmek için cinlerin, insanlarla birlikte anılmasının mümkün olduğuna dair bir delil olarak şu olayı zikredebiliriz: Cahiliye devri önemli şairlerinden Nâbiga ez-Zübyânî (ö. m. 604) Ukâz panayırına katılır ve orada kendisine bir çadır kurulurdu. Şairler kendisine gelip şiirlerini söylerler ve onun övgüsüne ulaşmayı umarlardı. Bir defasında Hassân b. Sâbit (ö. 60/680) beraberinde Meymûn b. Kays A'şâ (ö. 7/629) ile onun yanına gelip şiir söyledi ve Nâbiga da bu şiiri beğendi. Ardından Hansâ (ö. 24/645) yanlarına gelip şiir söyledi. Bunun üzerine Nâbiga, A'şâ'yı kastederek "Eğer senden önce Ebû Basîr şiir söylemiş olsaydı senin cinlerin ve insanların en iyi şairi olduğunu (أَشْعَرُ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ) söyleyecektim." demiştir.<sup>30</sup>

Nâbiga'nın "أَشْعَرُ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ" ifadesini değerlendiren Faslı âlim Ebû Ali el-Yûsî (ö. 1102/1691) bu ifadenin Arap dili açısından hatalı bir kullanım olduğunu söylemektedir. Çünkü ma'tûf olan kelime ma'tûfun aleyh olan kelimenin hükmüne ortaktır. Dolayısıyla bu ifade ile Hansâ'nın cinlerin de en iyi şairi olduğu anlamı çıkar. İsm-i tafdîl bir şeyin ancak parçası olduğu şeye izafe edilebileceği için Hansâ ancak insanlara izafe edilebilir. Yûsî, bunun caiz olmasına dair şöyle bir ihtimalden bahsetmektedir. Eğer rivayet "cin" kelimesinin tehiri ile yani "أَشْعَرُ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ" şeklinde ise caiz olabileceğini söylemektedir. Bu durumda "الْجِنِّ" metbû durumda olduğu için bu kuralın esnetilmesinin mümkün olduğunu, ancak "الْجِنِّ" kelimesi "الْإِنْسِ" kelimesinden önce geçmesi durumunda tâbi konumunda olduğu için caiz olmayacağını ifade etmiş olmaktadır.<sup>31</sup> Dolayısıyla bu âyette tehdidinin sadece insanlara yönelik olup cinlere yönelik olmadığını, "الْجِنِّ" kelimesi de metbû konumda olduğu için insana atfının caiz olduğunu söylemek Zerkeşi'nin iddiasını destekleyici mahi-

<sup>28</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, 2/111.

<sup>29</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, 2/111.

<sup>30</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *eş-Şi'r ve's-Şuarâ* (Kahire: Dâru'l-hadîs, 1423), 1/332.

<sup>31</sup> el-Yûsî, Ebû Ali el-Hasen b. Mes'ud, *Zehru'l-ekem fi'l-emsâli ve'l-hikem* (Dâru'l-Beydâ: Dâru's-sekâfe, 1981), 219.

yettedir.

### 2.3. Allah Adına Yalan Uydurma (Cinlerin İfadelerinde)

(el-Cin 72/5) وَأَنَا ظَنَنَّا أَنْ لَنْ نَقُولَ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا

Peygamber'i Kur'an okurken dinleyip müslüman olanların, kavimlerine döndüklerinde söyledikleri cümlelerden oluşmaktadır. Bu âyette önce insanların zikredilmesinin sebebi olarak onların, cinlerden üstün olmaları gösterilmektedir.<sup>32</sup> Bunun yanında sözün bağlamının insanın önce zikredilmesine daha uygun olduğu yorumları da yapılmıştır.

Malum olduğu üzere Kur'an, ilk planda insanlara hitap eden ilahi kitaptır. Dolayısıyla Kur'an'a ilk defa inananlar ve yalanlayanlar insanlardır. İbn Kayyim (ö. 751/1350) insanların önce zikredilmesi konusunda iki tane sebepten bahsetmektedir. Birincisi insanların hem Kur'an'a muhatap olma hem de yalanlama ve tasdik etme konusunda cinlerden önce olmalarıdır. Diğer bir sebep ise bağlamın, insanların önce zikredilmesine uygun olmasıdır. Öncelikle bu cümle cinlerin inananlarının, kavimlerine döndükten sonra söyledikleri cümlelerden bir tanesidir ve bundan önceki cümlelerde Kur'an'ın harikalığından (قُرْآنًا عَجَبًا) ve hidayete yönlendirmesinden (يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ) bahsetmektedir. Ardından ise daha önce insanların ve cinlerin Allah hakkında yalan söylemeyeceğine dair taşıdıkları kanaatlerinin yanlış olduğu konusunda özür içermektedir. Müslüman cinlerin önce insanı zikretmiş olmaları davette muhatapı ilzam etmeme ve töhmet altında bırakmama amacına matuftur. İnanan cinlerin, cümleyi bu şekilde kurmaları kendilerine tebliğ yapılan cinlerden töhmeti ve onlarla alakalı inanmayacaklarına dair önyargıyı ortadan kaldırmaktadır. Ayrıca inanan cinlerin insanlarla birlikte arkadaşlarına karşı dayanışma içinde olduğu kanaatine varmamaları için önce insanları zikrettikleri kanaatine ulaşmak mümkündür.<sup>33</sup> Böylece cinlerin, kavimlerine dönerek yaptıkları tebliğ her türlü ön yargıdan arınmış ve muhatapta samimi bir yaklaşım izlenimi uyandırmaktadır.

### 2.4. Günahından Sorulma

Hiç kimsenin günahından sorulmayacağını ifade eden (er-Rahmân 55/39) فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ

Bu âyet hiç kimsenin bir diğerrinin günahından sorulmayacağı<sup>34</sup> veya da herkesin durumunun aşikâr olmasından dolayı sorguya ihtiyaç duyulmayacağı şeklinde yorumlanmıştır.<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Burhânuddîn el-Bikâî, *Nazmu'd-dürer fi tenâsübi'l-âyâti ve's-süver* (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1415), 8/185.

<sup>33</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye Muhammed b. Ebî Bekir, *Bedâiu'l-fevâid* (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1996), 1/ 71.

<sup>34</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 2000), 23/51.

<sup>35</sup> Ebû'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman el-Ezdî el-Horasânî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (Beirut: →

Burada "ins" kelimesinin önce geçmiş olması وَمِنَ النَّاسِ وَالذَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ (Fâtır 35/28) âyetinden hareketle insanın cinlerden üstün olması ile açıklanmıştır.<sup>36</sup> Bu âyetin yanı sıra "ins" kelimesinin "cin" kelimesinden önce geçtiği âyetleri insanların cinlerden üstün olmasına bağlanmıştır. Ancak "insan" ve "cin" kelimelerinin âyetten âyete değişen tertiplerini birbirlerine olan mutlak üstünlüklerine bağlamak kanaatimizce isabetli değildir. Bunun yerine bağlama göre ön planda olanın önce zikredildiği ihtimalini dikkate almak daha uygun olur. Nitekim önemli olanı ve ön planda olup ilgi çeken şeyi öne geçirmek Arapların adetlerindedir.<sup>37</sup> Burada da günahın sorgulanmasından bahsettiği için ve öncelikli muhatap insan olduğu için önce insan zikredilmiştir, şeklinde yorumlanabilir.

Kur'an'da cinlerden bahseden ayetlerde ekseriyetle cahiliye Araplarının, cinlerin vahye etkisi ve gücü hakkındaki algılarını ortadan kaldırmak için yer aldığı görülmektedir. Çünkü Cahiliye döneminde cinlere ibadet eden, gaybden haber verdiklerine inanan, Kur'an'ı Hz. Peygamber'e getirenlerin cinler olduğu kanaatinde olanlar mevcuttu. Bu açıdan bakıldığında Kur'an, muhataplarına cinlerin zannettiklerinin aksine gayb bilgilerine erişemedikleri, vahyi getirecek bir mahiyete sahip olmadıkları ve onların da insanlar gibi kul olduğu mesajını iletmektedir. Ayrıca Kur'an'a kulak veren cinlerin inanmak konusunda tereddüt göstermedikleri ortaya konularak abartılı güç isnat ettikleri cinlerin bile inandığı Kur'an'a ilk muhatapların da inanmaları gerektiği söylenmektedir. Dolayısıyla Kur'an cinlerden söz ederken müşriklerin cinlerle ilgili gerçek dışı telakkilerini düzeltme amacı gözeterek cinlerden bahsettiği sonucuna ulaşılabilir.

## 2.5. Cennet Hurilerinin İffeti

حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِئِنَّهُنَّ أَنَسَ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌ الْجِيَامِ قَبَائِيٍّ آلَاءِ رَبِّكُمْ تَكَذَّبَانِ لَمْ يَطْمِئِنَّهُنَّ أَنَسَ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌ (er-Rahmân 55/56) ve فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِئِنَّهُنَّ أَنَسَ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌ (er-Rahmân 55/72-74) âyetlerinde önce "ins" kelimesi sonra "cân" kelimesi geçmiştir. Bu âyetlerde bir cennet nimeti olarak sunulan hurilerden bahsedilmekte ve onlara önceden ilişen ne bir insan ne de bir cin olduğu haber verilmektedir.

Bu âyette önce "ins" kelimesinin gelmesinin birkaç sebebi olabilir. Cenneti hak etmiş kimselere eş olarak verilen kızların temizliğini ifade eden bu âyette önce insanın zikredilmesi söz konusu kimselerin eşlerinin iffetli oldukları gerçeğini vurgulamaktadır. Çünkü bir şeyin yokluğunu ve meydana gelmediğini ispat etmek için insanın ilk planda aklına gelenden ve mantık olarak zihninde ilk canlanan şeyden

→

Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 3/307; Ebû Zekeriyâ el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân* (Mısır: Dâru'l-Mısıriyye, ts.), 3/117.

<sup>36</sup> Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh es-Süheylî, *Netâicü'l-fiker fi'n-nahv* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1992), 211; Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998), 6/167; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâiu'l-fevâid*, 1/67; Muhammed b. Hüseyin el-Kummî en-Neyşâbüri, *Garâibü'l-Kur'an ve rağâibü'l-furkân* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1416), 5/515.

<sup>37</sup> Hafîb el-İskâfî, *Dürratü't-tenzîl ve gurratü't-te'vîl*, thk. Muhammed Mustafa Aydın (Mekke: y.y., 2001), 861.

başlamak gerekmektedir. Herhangi bir insanın yabancı bir erkeğin iliştği kadından nefret etmesi bilinen bir durumdur. Burada insanın öne alınıp cinlerin sonra zikredilmesi insanların zihninde daha gerçekçi olanın canlanması için bağlama daha münasıptır.<sup>38</sup>

Bu âyette önce “ins” kelimesinin zikredilmesinin diğer bir amacı âyetlerin fâsıllarının birbirine uyması olabilir. Çünkü incelediğimiz âyetlerin fâsılları “ن/nûn” harfidir ve önceki âyetler “نَكْدَبَانِ” şeklinde bitmektedir. Bu şekilde fasılların birbirine uyması ile birlikte hem anlam hem de üslup açısından bir uyum sağlanmış olmaktadır.

### 3. Cin/Cân/Cinne Kelimelerinin Önce Geçtiği Yerler

Kur’an’da “ins/insan” kelimesinin önce geçtiği âyetlere değindikten sonra şimdi de “cin/cinne/cân” kelimelerinin “ins/insan” kelimelerinden önce kullanıldığı âyetlere değinmek istiyoruz.

#### 3.1. Ahirette Seslenme

Cenâb-ı Hak ahirette insanlara ve cinlere seslenirken önce cinleri zikretmektedir. “Tehaddî (Kainatın Dışına Çıkma)” başlığı altında inceleyeceğimiz يَا مَعْشَرَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ إِنَّ اسْتَعْطَمْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ (er-Rahmân 55/33) âyetinde ve يَا مَعْشَرَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا (el-En’âm 6/130) âyetinde cinler önce geçmektedir. Cenâb-ı Hak el-En’âm 6/130. âyetinde insanlardan ve cinlerden inançsız ve günahkâr olanlara hitaben kötü sonuçlarının başlangıcı olan soruyu sormaktadır. “İçinizden size âyetlerimi anlatan ve bu gününüzün gelip çatacağına dair sizi uyaran peygamberler gelmedi mi!” ifadesiyle bu kimselerin, peygamberlerine uymadıkları ve ahiret için yapılan uyarılara kulak asmadıkları görülmektedir. Bu âyette cinlerin önce zikredilmelerinin bir gerekçesi inanmayan ve günahkâr cinlerin sayıca inançsız ve günahkâr insanlardan fazla olduğuna yorumlanmıştır.<sup>39</sup> Çünkü bir kalabalığa seslenildiği zaman kalabalık içerisinde sayıca oranı yüksek olana önce hitap etmek daha uygun düşmektedir.

Ancak cinlerin önce zikredilmesi insandan önce yaratıldıkları için de olabilir.<sup>40</sup> Çünkü hitap edilen kalabalıkta insanlara göre daha fazla geçmişe sahip cinlerin önce zikredilmesi bağlama uygun düşmektedir. Nitekim Zerkeşî, Kur’an’da “ يَا مَعْشَرَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ ” ifadesi gibi cinlerin önce zikredildiği yerlerde cinlerin önce geçmesinin nedeninin cinlerin, insandan önce yaratılmış olmalarının ihtimal dahilinde olması olduğunu söylemektedir. Bundan dolayı مِنْ صَلْصَالٍ مِنَ الْإِنْسَانِ مِنْ حِمَى مَسْنُونٍ

<sup>38</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâiu’l-fevâid*, 1/70.

<sup>39</sup> Bikâî, *Nazmu’d-düer*, 2/717.

<sup>40</sup> Salâhuddîn Ebû Saîd Halîl b. Kilkeldî, *el-Fusûlü’l-müfide fi’l-vâvi’l-mezide*, thk. Hasan Mûsâ eş-Şâir (Amman: Dâru’l-beşîr, 1990), 115-116.

وَالْجَانَّ خَلْقَنَا مِنْ قَبْلِ مِنْ نَارٍ (el-Hicr 15/26) âyetinde önce insandan bahsedildikten sonra وَالْجَانَّ خَلْقَنَا مِنْ قَبْلِ مِنْ نَارٍ (el-Hicr 15/27) denilerek cinlerin önce oldukları vurgulanmıştır.<sup>41</sup> Bu değerlendirmeye dikkate değer olsa da Kur'an'ın tamamı için geçerli genel geçer bir kural değildir. Önceki başlıkta "ins" kelimesinin önce geçtiği yerlerde ifade ettiğimiz gibi bağlama göre insanın öncelikli olduğu konularda "ins" kelimesi önce zikredilmiştir.

### 3.2. Zaman İçerisinde Geçmişlik

Kur'an'da geçmiş ümmetler olarak cinler ve insanlar bir arada zikredilirken cinlerin insanlardan önce zikredildiği görülmektedir. قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ (Fussilet 41/25; el-Ahkâf 46/18) ve قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ (el-A'râf 7/38) şeklinde geçen ifadelerde her zaman cinler önce zikredilmektedir.

وَقَيَّضْنَا لَهُمْ قُرَنَاءَ فَزَيَّنُوا لَهُمْ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ (Fussilet 41/25) âyetinde Allah'ın düşmanları olan müşriklerin ahirette cehennemi hak etmelerinden ve bu sapıklıklarından kurtulamamalarından bahsetmektedir. Bunun sebebinin de başlarına musallat edilen kötü arkadaşlar olduğu belirtilmektedir. Onlar da kötü amelleri onlara hoş ve şirin göstermişlerdir. "وَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ" ifadesi ile bunun neticesi olarak daha önce gelmiş geçmiş cinlere ve insanlara kesilen cezanın onlar için de söz konusu olacağı haber verilmektedir. أُولَئِكَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ (el-Ahkâf 46/18) âyetinde de ölümden sonraki hayata inanmayan, iman etme telkinlerine kulak asmayan ve yeniden dirilme gibi hakikatlere eskilerin masalları diyen kimseler hakkında yukarıda zikrettiğimiz aynı ifade geçmektedir. قَالِ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ فِي النَّارِ (el-A'râf 7/38) âyetinde de cehennemi hak eden cinlere ve insanlara Cenâb-ı Hak cehenneme girmelerini söylemektedir.

Bu âyetlerde cinlerin önce zikredilmesi azaba ilk defa cinlerden başlanacağı olarak yorumlanmıştır. Buna ilave olarak ilk defa cinlerin yaratılmış olmaları Allah'a isyan edip günah işlemekte de önce olmalarını gerektirmektedir.<sup>42</sup> Bikâî'ye (ö. 885/1480) göre cinlerin burada önce zikredilmeleri insanlardan daha kuvvetli olmalarından dolayıdır. Bu durumda âyet cinler gibi insana göre oldukça güçlü bir topluluğu önce zikrederek cinlerden daha az güç sahibi olan insana her hâlükârda güç yetirebileceği mesajını taşımaktadır. Çünkü İslam öncesi dönemde insanlar, kendilerini cinlerden daha aşağı bir konumda görmekteydiler ve onlara sığınırlandı.<sup>43</sup>

Cinlerin insanlardan önce zikredilmelerinin bir gerekçesi de insanları yol-

<sup>41</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/257.

<sup>42</sup> Neysâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'an*, 3/236; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/121.

<sup>43</sup> Bikâî, *Nazmu'd-dürer*, 6/567.



dan çıkarma konusunda üstlendikleri etkin roller de olabilir. Cinlerin şeytanları kendi cinslerinden olanları ve insanları saptırmayı ilk başlatanlardır.<sup>44</sup> İnsanlara göre cinler daha fazla şerli işlere meyletmektedirler. Bunun yanında azdırma ve saptırmada asıl olanlardır. Bu da cinlerin asilerinin ateşe insanlardan önce gireceklerine delalet etmektedir.<sup>45</sup>

Bunun yanında cinlerin insanlara göre sayıca fazla olmaları, daha önce yaratılmış olmaları ve saptırma konusunda hem kendi cinsleri olan cinler üzerinde hem de insanlar üzerinde etkisi olması cinlerin önce zikredilmesine gerekçe olarak zikredilebilir.

### 3.3. Yaratılış

Kur'an'da cinler ve insanların yaratılışından bahseden âyetlerde cinler önce zikredilmektedir. وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (ez-Zâriyât 51/56) âyetinde cinlerin önce zikredilmesine birkaç açıdan izah getirmek mümkündür. "Cin" kelimesinin kapsamına meleklerin girmediği varsayıldığında cinlerin önce zikredilme sebebine ve meleklerin neden burada zikredilmediği konusuna değinmek gerekmektedir. Öncelikle ifade etmek gerekir ki melekler de, insanlar gibi mükellef olmalarına, yaratılmalarındaki en büyük amaç kulluk olmasına ve Cenâb-ı Hak "Bilakis (melekler), lütuf ve ihsana mazhar olmuş kullardır." (el-Enbiyâ 21/26) ve "O'nun huzurunda bulunanlar, O'na ibadet hususunda kibirlenmezler ve yorulmazlar." (el-Enbiyâ 21/19) buyurmasına yani kulluğun, onların en önemli özelliği olmasına rağmen burada melekler zikredilmemiş olmaktadır. Âyetin bağlamına bakıldığında âyetin, inkârcıların, yaratılış amaçlarına uygun hareket etmemelerinin kötülüğünden bahsettiği görülür. Böyle bir kusur da ancak cinlere ve insanlara mahsustur. Sözün bağlamından, âyetin vermek istediği ana mesajın, Hz. Peygamber'e, ümmeti olan insan ve cinlere yaratılış amaçlarını hatırlatmak için meleklerin zikredilmediğini söylemek mümkündür.<sup>46</sup>

Diğer bir izah da âyetin nüzul ortamı ile ilgili olanıdır. Nüzul döneminde müşriklere göre şanı yüce olan Allah, melekleri yaratmış ve onları kendisine yakın kılmıştır. Melekler, Allah'a ibadet ettikleri yani yaratılış gayelerini yerine getirdikleri; kendilerinin ise dereceleri düşük olduğu için Allah'a ibadet etmeye kendilerini layık görmedikleri için bunun yerine meleklerle kulluğu tercih ediyorlardı. İşte bunun üzerine Cenâb-ı Hak da, "Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım" buyurmuş, böylece de meleklerden bahsetmemiştir. Çünkü meleklerin, kulluğunu tam olarak yerine getirdiği kanaatini zaten taşıyorlardı. Böylece Allah da onların kabul ettiği konuyu değil hakkında yanlış kanaate sahip olduğu ko-

<sup>44</sup> Muhammed Abduh-Reşid Rıza, Muhammed b. Ali, *Tefsiru'l-menâr* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye'l-âmmeh lil-kitâb, 1990), 8/367.

<sup>45</sup> Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001), 5/48; Âlûsî, Mahmûd Ebü'l-Fadl, *Rûhu'l-meânî fî tefsiri'l-kur'ani'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 8/116.

<sup>46</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 28/198; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 27/20.

nuyu dile getirmiş olmaktadır.<sup>47</sup>

Râzî, konuya bir de cinlerin ve insanların ibadetlerinin niteliği açısından bakmaktadır. Buna göre ibadet, gizli ve açıktan olmak üzere ikiye ayrılmakta ve gizli yapılan ibadetler açıktan yapılan ibadetlere göre efdal olmaktadır. Cinlerin ibadeti ise gizli olduğu için cinlerin ibadetlerine büyük oranda riya giremez. İnsanların ibadetleri ise açık olduğu için ibadetlerinin içine riya karışma ihtimali vardır. Çünkü insan, Allah'a bazen hemcinsleri olan insanlara iyi görünmek için ibadet edebileceği gibi bazen de cinlerden haber almak, onlardan korktukları ve şerlerinden emin olmak için ibadet edebilir.<sup>48</sup>

"Cin" kelimesinin kapsamına meleklerin de girdiği varsayıldığında cinlerin önce zikredilme gerekçesine değinmek gerekmektedir. Muhtemelen meleklerin bu kelimenin anlam alanına girmiş olmasından, ihlas ve ibadetlerinin çok ileri derecede olmasından dolayıdır.<sup>49</sup> Ayrıca melekler ile cinler bir arada düşünüldüğünde hem sayıları insana göre daha çok ve güçleri insana göre daha ileri boyuttadır.

Râzî, bu âyetin tefsirinde meleklerin "cin" kelimesinin anlam alanı dışında olup olmama meselesinde ortada durmaktadır. Hatta âlemi, halk (خلق) âlemi ve emir (امر) âlemi şeklinde ikiye ayıran dolayısıyla da bu âyette "halk" ifadesi geçtiği için emir âlemine ait olan meleklerin buradaki "cin" kelimesinin kapsamına girmediği şeklindeki bir yorumu isabetli bulmamaktadır. Çünkü bu yorum *ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ* "İşte Rabbiniz Allah O'dur. O'ndan başka ilah yoktur. O, her şeyin yaratıcısıdır. Öyle ise O'na kulluk edin, O her şeye vekildir" (el-En'am 6/102) âyetine aykırı olacağı için kabul edilebilir nitelikte değildir.<sup>50</sup>

*وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ* (el-A'râf 7/179) âyetinde de cinlerin ve insanların birçoğunun cehennem için yaratıldığı ifade edilmektedir. Bu âyetin yorumlanması daha çok Allah'a kabih olan şeyleri nispet etme, insanın fiillerinin yaratıcısının kim olduğu, Allah'ın fiillerinin ta'lil edilip edilmeyeceği gibi kelami konular ve âyette geçen "lâm" harfinin ta'lil lâmi mi yoksa âkîbet lâmi mi olduğu gibi lugavi konular çerçevesinde tartışılmıştır.<sup>51</sup> Âyette "cin" kelimesinin önce zikredilmesi yaratılıştan öncelik, cinlerin insanlara göre sahip oldukları ayrıcalıklar ve âyetin ilk muhataplara vermek istediği temel mesaj gibi birçok açıdan değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Bikâî bu âyette "cin" kelimesinin önce zikredilmiş olmasının, Kur'an'ın ilk muhatabı olan Mekkeli müşriklerin psikolojileri ve cinlerle alakalı telakkileri ile yakından irtibatlı olduğunu söylemektedir. Çünkü Mekkeli müşrikler cinleri gözlerinde büyütmekte, onlardan hem kendileri korkmakta hem de bu korku sebebiyle

<sup>47</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 28/198.

<sup>48</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 28/199.

<sup>49</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 28/199.

<sup>50</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 28/199.

<sup>51</sup> Muhammed Ersöz, "Kur'an Yorumunda Mezhepsel Farklılığın Dil Kurallarına Yansımaları -Akîbet Lâmi Örneği-", *Marife* 14/3 (2014), 17-19.

insanları Allah'ı bırakıp cinlere tapmaya ikna ederek saptırmakta idiler. Ayrıca taş olmamaları ve gözle görülmemeleri sebebiyle insanları onlara tapmaya daha kolay ikna edebilmekte idiler. Âyet, cinleri önce zikrederek ilk muhataplara, korktukları ve yaptıkları cinlerin cehenneme insanlardan önce gideceklerini ifade etmektedir.<sup>52</sup>

Bunun yanında âyette cinlerin insanlardan önce zikredilmiş olması cinlere ve insanlara ait ortak özelliklerde cinlerin insanlara göre daha güçlü ve daha yetenekli olmaları şeklinde yorumlanmıştır. Buradan hareketle âyetin insan tarafından görülemeyen, insandan daha güçlü varlıklar bile cehenneme giriyorsa insanın da yaptıklarının karşılıklarını göreceğine ve cehenneme gireceğine dair bir mesaj içerdiğini söyleyebiliriz. Ayrıca âyetin devamında gelen *هَمْ قُلُوبٌ لَا يَتَّقُهُنَّ بِهَا وَهَمْ أَعْيُنٌ لَا يَبْصُرُونَ بِهَا وَهَمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا* “Onların kalpleri vardır, onlarla kavramazlar; gözleri vardır, onlarla görmezler; kulakları vardır, onlarla işitmezler” ifadesinde zikredilen özellikler konusunda insan cinsinden daha kötü bir durumda oldukları ve söz konusu sıfatlandırmayı insandan daha fazla hak ettikleri için önce cin zikredilmiştir.<sup>53</sup>

Ancak İbn Âşûr'a göre “ins” kelimesinin sonra gelmesi yukarıda bahsedilen kalpleri olmasına rağmen kavramamak, kulakları olmasına rağmen duymamak ve gözleri olmasına rağmen görmemek gibi sıfatların insana ait olduğuna dair bir delildir. Çünkü cinlerin bu tür organları olduğuna dair elimizde bir bilgi bulunmamaktadır. İbn Âşûr'a göre burada kastedilenlerin cinler değil sadece insanlar olduğu kanaatine ulaştıran karine, akabinde gelen *“أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ*” ifadesidir. *“أُولَئِكَ”* ism-i işâreti insanı ifade etmesi için bu şekilde “cin” kelimesinden sonra gelmiştir.<sup>54</sup> Dolayısıyla bu ifadede hayvanlar gibi hatta hayvanlardan bile daha zelif olmakla vasıflananlar cinler değil insanlar olmaktadır.

Bu âyette “cin” kelimesinin önce zikredilmesine dair zikredilen diğer bir sebep de cinlerin sayıca daha çok olmaları, cehennemi hak eden cinlerin sayısının fazla olması ve yaratılış açısından daha önce olmalarıdır. Cin kelimesinin önce geçtiği yerlerde birçok müfessir cinlerin bu özelliklerine değinmişlerdir.<sup>55</sup>

“Cin” kelimesinin önce gelmesi konusunda yukarıda zikrettiğimiz anlam inceliklerinin yanı sıra üslup açısından daha güzel olması ve telaffuzun kolaylaştırılması amacına yönelik olduğuna dair yorumlar da yapılmıştır. Çünkü “ins” kelimesi sâkin nûn ve sîn harflerinin konumundan dolayı telaffuz açısından daha hafiftir. Konuşan kimsenin daha zinde bir telaffuzu ortaya koyması ve konuşma esnasında kendisini daha rahat hissetmesi için telaffuzu ağır olan “cin” kelimesinin önce söylenmesi daha uygun görülmüştür.<sup>56</sup>

<sup>52</sup> Bikâî, *Nazmu'd-dürer*, 3/158.

<sup>53</sup> Muhammed b. Muhammed el-İmâdî Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selim ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm* (Beirut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 3/295; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 9/119.

<sup>54</sup> İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 9/183.

<sup>55</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selim*, 3/295; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/214; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 9/119; Abduh-Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, 9/350.

<sup>56</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/214.

### 3.4. Cehenneme Girme

وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا (Hûd 11/119) ve وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ (es-Secde 32/13) âyetlerinde “الْجِنَّةُ /cinne” kelimesi “النَّاسِ/nâs” kelimesinden önce gelmiştir. Şihâbüddîn Hafâcî (ö. 1069/1659) “لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ” (Yâsîn 36/7) âyetinin tefsirinde الْقَوْلُ'in, İblis'in وَأَعْوَبْتَنِي لَأُرِيَنَّ هُمْ فِي الْأَرْضِ وَأَعْوَبْتَنِي أَجْمَعِينَ (el-Hicr 15/39) ve قَالَ رَبِّ إِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ (Sâd 38/82) âyetlerinde geçen ifadeyi kullandığı gün Cenâb-ı Hakkın buyurduğu لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ “cehennemi tümüyle cinlerle ve insanlarla dolduracağım” sözü olduğunu söylemektedir.<sup>57</sup>

Hafâcî, أَكْثَرِهِمْ kelimesinin İblis'e uyanları ifade ettiğini söylemektedir. Bu tercihinin iki gerekçe zikretmektedir. Birincisi لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ (Sâd 38/85) âyeti bunu açıkça ortaya koymaktadır. İkinci ise الْجِنَّةُ /cinne kelimesinin النَّاسِ/nâs kelimesinden önce gelmiş olmasıdır. Bilindiği üzere İblis cinlerden idi. Yüksek konumunu kaybettikten sonra Allah'ın kullarını saptırmaya kendisini adayacağına dair söz vermişti. İblis aslı itibarıyla cinlerden olduğu için verdiği vesveselerden en fazla etkilenen ve zarar gören, hemcinsleri olan cinler olacaktır. Dolayısıyla الْجِنَّةُ /cinne kelimesi önce zikredilerek buna işaret edilmiş olmakta ve öncelikli muhatap İblis olduğu için cinler daha fazla tahkir edilmiş olmaktadır.<sup>58</sup>

### 3.5. Hz. Süleyman'ın Ordusu

وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ (en-Neml 27/17) âyetinde insanların yanı sıra cinler ve hayvanları otoritesi altında yönetme gücüne sahip Hz. Süleyman'ın ordusunun nelerden oluştuğu anlatılmakta ve cinler, insanlardan önce zikredilmektedir.

Bu âyette Hz. Süleyman'ın mülkünün kuvvetini ve şerefini ifade etmek için “cin” kelimesi önce zikredilmiştir.<sup>59</sup> Buna sebep olarak cinlerin azgın, taşkın, inatçı, bir araya getirilmesi ve tahakküm altına alınması zor bir topluluk olması gösterilmiştir.<sup>60</sup> Âlûsî (ö. 1270/1854) bu âyetin tefsirinde kuşlar da cinler gibi boyundu-

<sup>57</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 22/213; ayrıca bk. Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selim*, 7/83; 7/160; Muhyiddin b. Ahmed Mustafa Derviş, *İ'râbü'l-Kur'ân ve beyânüh* (Şam: Dâru İbn Kesîr, 1415), 7/579.

<sup>58</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 22/213; ayrıca bk. Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selim*, 7/83; 7/160; Derviş, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 7/579.

<sup>59</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, 3/258.

<sup>60</sup> Ahmed b. Muhammed b. Acîbe el-Hasenî, *el-Bahru'l-medîd* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2002), 5/315; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 19/174; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selim*, 6/277.

ruk altına alınması zor olmasına, kuşları emri altında tutmak mülkün kuvvetine ve şerefine işaret etmesine rağmen kuşların insanlardan önce zikredilmemesine de değinmektedir. Âlûsî'ye göre bunun sebebi cinlerin ve insanların birçok noktadaki ortak özellikleridir. Bunun yanında cinlerin ve insanların sorumlu olduğu hükümlerin çoğu da birbirine benzemektedir. Ayrıca "cin" ve "insan" kelimeleri ekseriyetle beraber kullanılmaktadır. Bundan dolayı "cin" ve "ins" kelimelerinin arasına bir şeyin girmemesi daha uygun olmuştur.<sup>61</sup>

Âlûsî ordunun toplanması gibi tahakküm altına alma bağlamında cinlerin önce zikredilmesinin onları aynı zamanda aşağılama anlamı taşıdığı ve bu aşağılamanın cinlere münasip olduğu görüşüne katılmaz. Çünkü Allah'tan emir alan bir peygamberin emri altına girmek bir şereftir. Dolayısıyla Âlûsî'ye göre "ins" kelimesinin önce zikredilmesine dair böyle gerekçelendirme doğru değildir.<sup>62</sup>

### 3.6. Tehaddî (Kainatın Dışına Çıkma Konusunda)

(er-Rahmân 55/33) *يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنَّ اسْتَعْطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ*

Rahmân 55/33) âyetinde Cenâb-ı Hak cinlere ve insanlara yeryüzünün ve gökyüzünün çerçevesinden çıkma konusunda meydan okumaktadır. Bu meydan okumada önce cinler zikredilmektedir. Bundaki hikmete değinen müfessirler cinlerin babasının yaratılışının Hz. Âdem'in yaratılışından önce olduğu gerekçesiyle önce zikredildiği yönünde görüş belirtmişlerdir.<sup>63</sup>

Ancak insanlara ve cinlere meydan okuyan bu âyet ile yine meydan okuma anlamı içeren "De ki: Andolsun, bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak üzere insanlar ve cinler bir araya gelseler, birbirlerine destek de olsalar, onun benzerini ortaya getiremezler." (el-İsrâ 17/88) âyetini beraber düşünüp bir değerlendirme yapmak mümkündür. Buna göre Cenâb-ı Hak, er-Rahmân 55/33. âyette cinlere ve insanlara gökleri ve yeri aşarak dışına çıkma konusunda meydan okuyup cinleri önce zikrederken; el-İsrâ 17/88. âyette Kur'an'ın bir benzerini getirme konusunda meydan okuyup insanları önce zikretmektedir. Dolayısıyla gökyüzünü ve yeryüzünü aşmak mümkün olsaydı cinlere; Kur'an'ın bir benzerini getirmek mümkün olsaydı insanlara uygun düşeceği yorumuna ulaşmak mümkündür. İşte bundan dolayı Allah, her bir yerde, söz konusu işi yapması ihtimali fazla olanları önce zikretmiştir.<sup>64</sup>

### 3.7. İnsanlara Vesvese Verme ve Onları Saptırma

Kur'an'da insanları doğru yoldan saptırma ve onlara vesvese verme konularında cinler ve insanlar beraber geçtiğinde cinlerin daha önce kullanıldığı görülmektedir. *وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا أَرْنَا اللَّذِينَ أَضَلَّانَا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ نَجْعَلُهُمَّا تَحْتَ أَقْدَامِنَا لِيَكُونُوا مِنَ الْأَسْفَلِينَ.*

<sup>61</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 19/174.

<sup>62</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 19/174.

<sup>63</sup> Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5/165; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 9/246.

<sup>64</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29/100.

(Fussilet 41/29) âyetinde cehennemi hak eden inkârcıların ifadelerine yer verilmektedir. İnkârcılar doğru yolu bulmalarına engel olan ve cehennemi hak etmelerine sebep olan kimselerden intikam almak için onlarla karşılaşmayı dilemektedirler.

Müfessirler bu âyette geçen "cin" kelimesinden kastedilenin İblis; "ins" kelimesinden kastedilenin Kâbil olduğu görüşündedirler.<sup>65</sup> Bu durumda önce zikredilen "cin" kelimesi Hz. Âdem'i ilk günahı işlemeye yönelten, cennetten çıkarılmasına sebep olan ve bütün insanlığın gidişatını değiştiren İblis'i ifade etmektedir. "İns" kelimesinin ifade ettiği Kâbil ise insanın dünyada işlediği ilk büyük günah olan adam öldürme günahını işleyip ilk çığırı açandır. Bu açıdan bakıldığı zaman "cin" kelimesinin önce gelmesi önemli incelikleri barındırmaktadır.

Zaman açısından bakıldığında İblis'in Hz. Âdem'i saptırması insanlığın dünyaya gönderilmesinden önce olduğu için daha önce zikredilmiştir. Ayrıca insanları saptırma konusunda cinler hem zaman açısından hem de işlemeye vesile oldukları günahın niteliği açısından daha önceliklidir. Çünkü İblis'in işlenmesine sebep olduğu günah insanlık tarihi açısından telafisi mümkün olmayan gelişmelere sebep olmuş, bu günah ile insanlık cennetten çıkarılmış, insan cinsi ilk defa günahla tanışmış ve sonuç itibarıyla bu günah tüm insanlık için büyük sonuçlar doğurmuştur. Hz. Âdem'in oğlu Kâbil ise işlediği ilk cinayetle insanlığı kasten öldürme ve kan dökme günahıyla tanıştırmıştır. Hz. Ali bu âyetin yorumunda "İblis şirk ehlini davet eder, Hz. Âdem'in oğlu büyük günah ehlini davet eder"<sup>66</sup> diyerek iki günahı nitelik açısından değerlendirmiş ve İblis'in sebep olduğu günahın daha kötü olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla İblis şirkten başlayarak diğer günahların sebebi iken Hz. Âdem'in oğlu şirkten daha düşük bir konuma sahip büyük günahın sebebi olmuştur. Âyette cinlerin önce zikredilmesi buna bir işaret olarak değerlendirilebilir.

مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ âyetinin yer aldığı Nâs suresi insanların gönüllerine vesvese veren sinsi şeytanın şerrinden insanların rabbine, sahibine ve hâkimine sığınmayı ifade eden bir suredir. Surenin ilgili bölümü sinsi bir şekilde insanlara vesvese veren şeytanların cin ve insan olmak üzere her iki varlık alanına ait olabileceğini ortaya koymakta ve bu ifadede öncelikle cinler zikredilmektedir.

Bikâî'ye göre insana en fazla ve etkili zarar verenler cinler olduğu için ve insana göre daha sinsi ve daha ustaca bu vesveseyi verdikleri için cinle başlanmıştır.<sup>67</sup> Âyette geçen "مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ" ifadesindeki "مِنَ" harf-i cerrinin vesvese verenleri açıklayıcı mahiyette "beyâniyye" olup "gerek cinlerden gerek insanlardan insanların gönüllerine vesvese veren" anlamında veya "يُوسِسُ" fiiline mutaallik olup

<sup>65</sup> Ebü'l-Kâsım b. Mahmûd b. Ömer ez- Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vil*, thk. Abudurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsî'l-Arabî, ts.), 4/203; Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 27/104; Alâuddin Alî b.Muhammed b. İbrahim Hâzin el-Bağdâdî, *Lübâbu't-te'vil fî me'âni't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1979), 6/110; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 24/120.

<sup>66</sup> İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ân'i'l-azim*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Taybe, 1999), 7/174.

<sup>67</sup> Bikâî, *Nazmu'd-düer*, 8/616.

“يُوسِسُ فِي صُدُورِهِمْ مِنْ جِهَةِ الْجِنَّةِ وَمِنْ جِهَةِ النَّاسِ” (insanların gönüllerine cinler ve insanlar tarafından vesvese veren...) anlamında olmaktadır.<sup>68</sup> Bu durumda âyet sinsi vesvesecilerin bazen cinlerden olacağına bazen de insanlardan olacağına delalet etmektedir. Nitekim “Böylece biz, her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık.” (el-En’âm 6/112) âyetinde buna işaret edilmektedir.<sup>69</sup> Bu yorumda vesvese veren cin ve insan şeytanları olduğu ve cinler vesvese verme konusunda daha maharetli ve sinsi oldukları için önce zikredilmiştir, denebilir.

Yukarıdaki yorumun dışında aktarılan bir görüş de “مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ” ifadesinin “مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ” ifadesindeki “النَّاسِ” kelimesinin kapsamına girecek ve “النَّاسِ” kelimesini açıklayacak şekilde yorumlanmasıdır. Bu durumda “النَّاسِ” kelimesi hem cinleri hem de insanları içine alacak şekilde kullanılmış olmaktadır. Sanki insan ile cin arasında müştereklikten dolayı insan ve cin topluluğuna “النَّاسِ” denmiş olmaktadır. “جَاءَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَيَبِيلَ هُمْ مَنْ أَنْتُمْ فَقَالُوا أَنَا نَاسٌ مِنَ الْجِنِّ” (Cinlerden bir grup geldi. Onlara, ‘Siz kim-siniz?’ diye sorulunca, ‘Cinlerden, bir takım insanlarız’ dediler) rivayetinde cinler için “نَاسٌ” kelimesinin kullanılması; “وَإِنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ” (el-Cin 72/6) âyetinde cinler için “رِجَالٌ” kelimesinin kullanılması ve “فُلٌ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا” (De ki: Cinlerden bir topluluğun (benim okuduğum Kur’an’ı) dinleyip de şöyle söyledikleri bana vahyolunmuştur: Gerçekten biz, harikulade güzel bir Kur’an dinledik.” (el-Cin 72/1) âyetinde de “نَفَرٌ” kelimesinin kullanılmış olması bu yoruma dayanak olarak zikredilmektedir. Bu takdire göre âyetin manası “Cinleri ve insanları içine alacak şekilde insanları gönüllerine vesvese verenlerin şerrinden...” şeklinde olacaktır. Dolayısıyla bu takdir vesvesecilerin insan ve cin ayırt etmeksizin hepsine vesvese vereceğini ifade etmektedir.<sup>70</sup>

Râzî’ye göre “النَّاسِ” kelimesinin hem cinleri hem insanları kapsamasına dair yorum zayıf bir görüştür. Çünkü böyle bir kullanım dil açısından uzaktır. Cinlere, gizli olmalarından dolayı “cin”; insanlara da ortada oldukları ve göründükleri için “insan” ismi verilmiştir. Dolayısıyla bu kullanım kelimenin ortaya konulma amacına uygun düşmemektedir.<sup>71</sup>

“مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ” ifadesinin vesvese verilenleri açıkladığına dair diğer bir yorum da Zemahşerî’ye (ö. 538/1144) aittir. Zemahşerî, “النَّاسِ” kelimesinin “insanlar” anlamının yanı sıra “unutan” anlamındaki “النَّاسِي” kelimesinin “yâ” harfinin düşmüş

<sup>68</sup> Muhyiddin Derviş, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 10/625.

<sup>69</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/182.

<sup>70</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/829; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/182.

<sup>71</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/182.



hali olarak anlamlandırılacağını söylemektedir. Zemahşerî, bu anlamı “ فَتَوَلَّ عَنْهُمْ يَوْمَ ”  
”يَدْعُ الدَّاعِيَ إِلَىٰ شَيْءٍ نُّكْرٍ“ (el-Kamer 54/6) âyetindeki “الدَّاعِيَ” kelimesinden yâ harfi düşerek  
“الدَّاعِ” şeklinde kullanılmasına kıyas etmektedir. Bu durumda anlam “cinlerden ve  
insanlardan unutanların gönüllerine vesvese veren...” şeklinde olmaktadır.<sup>72</sup>

Eğer “مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ” ifadesinde geçen cinleri ve insanları vesvese verenler ola-  
rak yukarıda zikrettiğimiz şekilde yorumlarsak “cin” kelimesinin önce zikredilme-  
sinin sebebini Bikâî'nin dediği gibi en fazla ve etkili zarar veren vesvesecilerin cin-  
ler olması olarak belirleyebiliriz. Ancak “مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ” ifadesinde geçen cinleri ve  
insanları vesvese verenler olarak değil de gönüllerine vesvese verilenler olarak  
yorumlarsak bu durumda “cin” kelimesinin önce zikredilmesinin sebebini cinlerin  
vesveselerinin insana göre etkili olduğu gerekçesini savunamayız. Çünkü burada  
cinler vesvese veren değil vesveseye maruz kalan konumundadırlar. Bu durumda  
farklı bir gerekçe zikretmek gerekmektedir. Buna göre vesveseye maruz kalma ve  
vesveseden etkilenme konusunda cinlerin insanlardan daha önde olduğu gibi bir  
yorum ortaya konulabilir. Ancak böyle bir yoruma gitmeye dair elimizde bir karine  
bulunmamaktadır.

Yukarıda zikredilen sebeplerin yanı sıra Nâs suresinin âyetlerinin  
fâsılalarının “س” harfi olması ve fâsılaların uyumunun gözetilmesi hikmetine bina-  
en “cin” kelimesinin önce, “nâs” kelimesinin de sonra yani âyetin son kelimesi ola-  
rak zikredildiğine dair bir değerlendirme de yapmak mümkündür.

## Sonuç

Kur'an'da “cin” ve “ins” kelimelerinin beraber geçtiği yerlerde daha çok “cin”  
kelimesi önce söylenir. Birbirlerine vâv harfiyle bağlanan bu kelimelerin tertibinin  
farklı olması esas itibariyle söze ziyade bir anlam katmamaktadır. Çünkü vâv harfi  
tek başına öncelik ve sonralık ifade etmemektedir. Ancak karineler yoluyla bazı  
yorumlara gidilmiştir. Eğer müfessir farklı karineleri esas almışsa bazen birbiriyle  
çelişen görüşler bazen de yoruma genişlik kazandıran görüşler serdedilmiştir. Mü-  
fessirler bu iki kelimenin beraber geçtiği yerlerde takdim tehirleri konusunda yo-  
rum yapma zorunluluğu hissetmedikleri için bazen ortaya koydukları genellemele-  
rin uzlaştırılmasının oldukça zor olduğunu da belirtmek gerekmektedir. Allah'ın  
imtihana tabi tuttuğu kullar bağlamı söz konusu ise cinler öne geçmiştir. Bu bağ-  
lamdaki takdim-tehir, cinlerin insanlardan önce yaratıldıkları, insanlardan güçlü  
oldukları, suç işlemeye daha meyilli ve sayılarının fazla olması şeklinde yorum-  
lanmıştır. Ahirette hesaba çekilecek kullara seslenildiği bağlamlarda önce cinlerin  
zikredilmesi, cinlerin itaatten çıkma oranları yüksek olduğu için cezalandırılacak  
olanlar arasında cinlerin sayılarının fazla olması şeklinde değerlendirilmiştir.  
Cenâb-ı Hak cinlere ve insanlara Kur'an'ın bir benzerini getirme konusunda mey-

<sup>72</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/829.

dan okuduğu âyetlerde bu iki cins varlığın yetenekli oldukları konulara göre kim daha önde ise onu önce zikretmiştir. Belagat yeteneği daha fazla olan insanlar Kur'an'ın bir benzerini getirme konusunda önce zikredilirken yeryüzünde ve gökyüzünde hareket kabiliyeti yüksek olan cinlerin kâinatın dışına çıkma bağlamında meydan okuyan âyette önce zikredildiği görülmektedir.

Kur'an'ın bu üslubunun sosyo-kültürel durumlarla da yakından ilgili olduğu görülmektedir. Özellikle ilk muhatapların cinlere olağanüstü güçler yakıştırmalarına ve cinlerden gelebilecek muhtemel zararlardan korunma amacına yönelik olarak onlara boyun eğmelerine karşılık cinlerin de cezayı hak eden günahkâr kullar olduğu "insan" kelimesinden önce "cin" kelimesi zikredilerek vurgulanmış olmaktadır. İlgili âyetlerin -Rahmân ve Nâs sureleri dışında- tamamına yakınının Mekki oluşu bu üslubun özellikle cinler ile ilgili yanlış inanca sahip birincil muhataplar olan Mekki müşriklere yönelik olduğu kanaatini uyandırmaktadır. Ayrıca bu iki kelime bazen bir isim gibi kullanılmaktadır. Hatta sadece birisi için geçerli bir durum söz konusu olduğunda ifadeyi güçlendirmek için beraber kullanıldığı da olmuştur. Bunu da insanların ve cinlerin birbirleri ile olan ortak özellikleri ve sık sık yolları kesişen iki farklı varlık alanına ait varlıklar olmalarına bağlamak mümkün gözükmemektedir.

## Kaynakça

- Âlûsî, Mahmûd Ebû'l-Fadl. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. 30 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer. *Hizânetü'l-edeb*. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998.
- Bikâî, Burhânuddîn. *Nazmu'd-dürer fî tenâsübi'l-âyâti ve's-süver*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415.
- Bursevî, İsmail Hakkî. *Rûhu'l-beân*. 10 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Câhîz, Ebû Osmân Amr b. Mahbûb. *el-Hayevân*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-cil, 1996.
- Câhîz, Ebû Osmân Amr b. Mahbûb. *el-Beyân ve't-tebyîn*. Beyrut: Dâru sa'b, 1968.
- Durmuş, İsmail. "Vâv". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/574-576. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhîd*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001.
- Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü'l-akli's-selim ilâ mezâya'l-kitâbi'l-kerîm*. 9 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Ersöz, Muhammed. "Kur'an Yorumunda Mezhepsel Farklılığın Dil Kurallarına Yansımaları - Akıbet Lâmi Örneği-". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3 (2014), 17-19.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ. *Meânî'l-Kur'ân*. 3 cilt. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî. 8 cilt. Beyrut: Dâru ve mektebetü'l-hilâl, ts.
- Hâzin, Alâuddin Alî b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî. *Lübâbu't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1979.
- İbn Acîbe, Ahmed b. Muhammed el-Hasenî, *el-Bahru'l-medîd*, 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 cilt. Tunus: Dâru sehnûn li'neşr ve't-tevzî', ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye Muhammed b. Ebî Bekir. *Bedâiu'l-fevâid*. 4 cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1996.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 cilt.

- Riyâd: Dâru Taybe, 1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *eş-Şi'r ve's-Şuarâ*. Kahire: Dâru'l-hadîs, 1423.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru sâdır, ts.
- İskâfî, Hatîb. *Dürratü't-tenzîl ve gurratu't-te'vîl*. thk. Muhammed Mustafa Aydın. 3 cilt. Mekke: y.y., 2001.
- Kilkeldî, Salâhuddîn Ebû Saîd Halîl. *el-Fusûlü'l-müfide fi'l-vâvî'l-mezîde*. thk. Hasan Mûsâ eş-Şâir. Amman: Dâru'l-beşîr, 1990.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmiu li ahkâmî'l-Kur'ân*. 20 cilt. Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 2003.
- Mesîrî, Münîr Mahmûd. *Delâlatü't-takdîm ve't-te'hîr fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2005.
- Muhammed Abduh-Reşid Rıza, Muhammed b. Ali. *Tefsiru'l-menâr*. 12 cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye'l-âmmelil-kitâb, 1990.
- Neysâbü'rî, Muhammed b. Hüseyin el-Kummî. *Garâibü'l-Kur'an ve rağâibü'l-furkân*. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1416.
- Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2000.
- Sekafî, İbnü'z-Zübeyr. *Milâkü't-te'vîl*. thk. Abdulgani Muhammed Ali el-Fâsî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, ts.
- Süheylî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh. *Netâicü'l-fiker fi'n-nahv*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye 1992.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. 6 cilt. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1414.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000.
- Yûsûf, Ebû Ali el-Hasen b. Mes'ud. *Zehru'l-ekem fi'l-emsâli ve'l-hikem*. 3 cilt. Dâru'l-Beydâ: Dâru's-sekâfe, 1981.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım b. Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vîl*, thk. Abudurrezzâk el-Mehdî. 4 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım b. Mahmûd b. Ömer, *Rebîu'l-ebrâr ve nusûsu'l-ahbâr*, 5 cilt. Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî, 1412.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. 4 cilt. Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, 1957.



# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2020

Research Article  
ARAşTIRMA MAKALESİ

## Yahya Kemal'de Dinî Sosyalleşme Evren ve Unsurları Üzerine Bir İnceleme

Mustafa Özdemir

Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Bilimleri Anabilim Dalı  
mustafaozdemir@kmu.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0001-8402-1877>

Geliş Tarihi / Received: 21.08.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 07.12.2020

### Özet

Toplumlar için yetişen kuşakların eğitimi ve sosyalleşmesi meselesi her zaman güncelliğini koruyan bir tartışma konusu olmuştur. Sosyalleşme süreçleri sağlıklı işleyen toplumların, yaşanan değişim ve dönüşümler karşısındaki savrulmaları da daha az ve kontrol edilebilir olacaktır.

Bu çalışmanın konusu, Yahya Kemal'in kaleminden içinde Türk milletine has dinî duyuş ve düşüncelerin olgunlaşıp vücut bulduğu dinî sosyalleşme evrenlerine ait çeşitli unsurların tespit edilerek bir değerlendirmesinin yapılması şeklinde oluşturulmuştur. Özellikle Yahya Kemal'in hayatıyla ilgili hatıra kayıtları bizim için önemli bir veri olurken, bazı dergi ve gazetelerde çıkan yazılarında konu edindiği belirli mekân ve sembollerle (Eyüp, Süleymaniye, Topkapı, ezan vb.) ilgili duyuş ve düşünceleri de konumuza katkılar sağlamıştır.

Dinî sosyalleşmeye bir milletin ruh ve inanç kökleriyle olan bağlantısını tazelemesi ve kendi kültür ve tarih kodlarıyla buluşarak kimliğini inşa etme süreci olarak bakıldığında; Yahya Kemal'in de söyleyecek çok sözünün olduğu görülecektir. Zira Yahya Kemal, sosyalleşme döngüsündeki bütün sezgisel ve bilişsel süreçleri yoğunluklu olarak yaşamış ve yazılarına da bu yoğunluğu aksettirebilmiş ender yazarlardan biridir.

Çalışmanın amacı, başta edebiyat ağırlıklı olmak üzere birçok farklı cihetten üzerine araştırma ve kitap yazılan şair, mütefekkir ve siyasetçi yönleriyle de tanınan Yahya Kemal'i ele aldığı konu ve yaklaşımlarından dolayı din sosyolojisi perspektifinden de inceleyerek hem mevcut literatürün zenginleştirilmesine bir katkı sağlamak hem de bir milletin yaşamış olduğu toplumsal gerçekliğe şahitlik etmiş bir kişinin gözünden betimlenmiş olan dinî sosyalleşme evrenlerine ait muhkem unsurların bir nevi envanterini ve sağlamlasını yapabilmektir. Dinî sosyalleşme evreni şeklinde teknik bir kavramsallaştırma bağlamında konuyu incelemesi, bu çalışmayı Yahya Kemal üzerine yapılan diğer çalışmalardan farklı kılmaktadır.

Yahya Kemal denildiğinde gelenekli toplumların iş görüş estetiği ve inceliği hemen akla gelmektedir. Zira dinî sosyalleşme için gelenek aktarımı hayati önem taşımaktadır. Yahya Kemal, üzerinde yaşadığımız topraklarda ve bizi çepeçevre kuşatan ruh coğrafyamızda bahsi geçen bu "iş görüş estetiği ve varoluş inceliğini" de içinde barındıran gelenek hazinesini sadece keşfetmekle kalmaz; bizzat kendisi de bu geleneksel imbiçlerden süzülerek var olur.

Çalışmada yer alan dinî sosyalleşme evreninin ayrılmaz unsurlarından ezan, Kur'an ve cami gibi sembol yapilar ile Ramazan, iftar, kandil ve bayram sabahlarına ait manevi iklim ve coşkuların, bireyler açısından zaman ve mekân aşan yönlerinin güncel karşılıkları üzerinde tekrar ve hassasiyetle düşünmek gerekmektedir. Yahya Kemal'in üzerinde çok büyük etkisi bulunan anne örnekliği

üzerinden çocuğun dinî sosyalleşmesinde mikro bir evren olan aileye işaret edilirken; Koca Mustâpaşa şiiiri ile de çocuğun dinî sosyalleşmesi için makro denebilecek unsurları taşıyan bir başka evrene yani mahalleye dikkat çekilmektedir. Mahalleye dair öne çıkan unsur ve tespitlerin, bugün bile sosyalleşme süreçlerine ışık tutan bir güncelliğe sahip olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Yahya Kemal'in, Babanzâde Ahmet Naim Bey ile olan tartışma ve diyalogları, insanların sahip oldukları farklı bakış açılarına rağmen, birbirlerini yok saymadan ve dışlamadan da anlayabilmelerine imkân sunan bir tolerans zemininin her zaman var olduğunu gösteren yaşanmış bir tecrübe olarak da okunabilir.

Yahya Kemal'in kendisi tarafından aktarılan tahsil hayatına başlama seremonisi, dinî sosyalleşme evrenine ait birçok nitelik ve sembolü taşıması açısından nakledilmeye değerdir. Modern zamanların dijital ekseninde yetişen ve hızlı yaşayan bireylerin muhayyilesindeki kavramların değişim, dönüşüm ve kaybolma hızı her geçen gün katlanarak daha da artmaktadır. Bu yüzden bireylerin çocukluk yıllarından itibaren içinde yaşadığı dinî sosyalleşme evrenleri fevkalade önem taşımaktadır.

Dinî sosyalleşme evreni sayesinde edinilmiş bütün sembolik değer ve hatıralar, bireylerin yaşayacağı savrulmayı en aza indirirken, her tür fikrî ve ruhi ihtilat ve buhran sonrasında da birey için dönüp sığınacağı güvenli bir liman ve bir istikamet çizgisi olabilmektedir. Yahya Kemal, içinde çocukluğunun manevi hamurunun yoğrulduğu dinî sosyalleşme evrenine ait unsurları, her zaman yaşatıp diri tuttuğu için yaşamış olduğu bu yabancılaşmadan kendi millî muhitine tekrar dönebilmiştir. Bu durumu Yahya Kemal, Ezansız Semtler yazısında çok güzel dile getirir. Koca Mustâpaşa şiiirinde ise Yahya Kemal, Müslüman mahallesini oluşturan temel unsurları sayarken, bir alametifarika gibi mahalleye mührünü vuran bütün müesses yapı ve kavramları da aktarmaktadır. Süreklilik ve değişim ekseninde bakıldığında ise bu kavramlar, bireylerin kendileri kalarak ve savrulmadan inşa edebilecekleri anlam evrenlerinin muhkem kodları olarak da okunabilir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Kültür Aktarımı, Dinî Sosyalleşme Evreni, Cami, Eyüp Semti.

#### **A Study on the Universe and Elements of Religious Socialization in Yahya Kemal**

*For societies, the issue of the education and socialization of new generations has always been a topic of discussion. The drift of societies with healthy socialization processes against the changes and transformations will be less and also controllable.*

*The subject of this study is to identify and evaluate various elements of religious socialization universes in which religious feelings and thoughts specific to the Turkish nation have matured and embodied in Yahya Kemal's works. While the memoirs of Yahya Kemal's life are important data for us, his feelings and thoughts about certain places and symbols (Eyüp, Süleymaniye, Topkapı, call to prayer/Adhan, etc.) that he has taken as the subject of his articles in some magazines and newspapers also contributed to our topic. When we consider religious socialization as the process of refreshing the connection of a nation with its spirit and belief roots and building its identity by coming together with its own cultural and historical codes; It will be seen that Yahya Kemal also has a lot to say. Because Yahya Kemal is one of the rare authors who has lived through all the intuitive and cognitive processes in the socialization cycle intensely and managed to reflect this intensity in his writings.*

*The aim of the study is to examine Yahya Kemal, who is known as a poet, thinker and politician, who has been the subject of many research and books in many different fields, especially in literature, from the perspective of sociology of religion due to his subjects and approaches. In this way, it is aimed to both contribute to the enrichment of the existing literature and to make a kind of inventory and control the solid elements of the religious socialization universes that have been described through the eyes of a person who has witnessed the social reality of a nation. The examination of the subject in the context of a technical conceptualization as a religious socialization universe makes this study different from other studies on Yahya Kemal.*

*When Yahya Kemal is mentioned, the business view aesthetics and fineness of traditional societies come to mind immediately. For tradition transfer is vital for religious socialization. Yahya Kemal does not only discover the treasure of tradition that includes this "business vision aesthetics and the subtlety of existence" mentioned in the lands we live on and in our spiritual geography that surrounds us all around. He himself exists by being filtered from these traditional retorts.*

*It is necessary to think again and sensitively on the symbolic structures such as adhan, the Quran and mosques, which are integral elements of the religious socialization universe, and the spiritual climate and enthusiasm of Ramadan, iftar, special religious days (kandil) and Eid mornings, which transcend time and space for individuals. While pointing to the family, which is a micro universe in the religious*

*socialization of the child, through the example of the mother who had a great influence on Yahya Kemal; With the poem Koca Mustâpaşa, attention is drawn to another universe, that is the neighborhood, which has elements that can be called macro for the religious socialization of the child. We can easily say that the prominent elements and determinations of the neighborhood are contemporary items that shed light on the socialization processes even today. Yahya Kemal's discussions and dialogues with Babanzâde Ahmet Naim Bey can also be read as an experience that shows that there is always a basis of tolerance that allows people to understand each other without ignoring and excluding, despite the different perspectives they have.*

*The ceremony for starting the education life, which is narrated by Yahya Kemal himself, is worth mentioning as it carries many qualities and symbols belonging to the universe of religious socialization. The speed of change, transformation and disappearance of the concepts in the minds of individuals who grow up in the digital axis of modern times and live fast is increasing day by day. Therefore, the religious socialization universes that individuals live in since childhood are of paramount importance.*

*While all symbolic values and memories acquired through the universe of religious socialization minimize the distortion that individuals will experience, they can also be a safe haven and a destination line for the individual to return to, after all kinds of intellectual and spiritual confusion and depression. Since Yahya Kemal has always kept the elements of the religious socialization universe alive, in which the spiritual essence of his childhood is formed, he was able to return to his national environment from this alienation he experienced. Yahya Kemal expresses this situation very well in his article "Ezansız Semtler". In his poem Koca Mustâpaşa, while enumerating the basic elements that make up the Muslim neighborhood, Yahya Kemal also conveys all the institutional structures and concepts that have left their mark on the neighborhood like an omen. When viewed from the axis of continuity and change, these concepts can also be read as the firm codes of meaning universes that individuals can construct by remaining as themselves and without being thrown away.*

**Keywords:** *Sociology of Religion, Cultural Transmission, The Universe of Religious Socialization, Mosque, Eyup District.*

#### **Atf / Cite as**

Özdemir, Mustafa. "Yahya Kemal'de Dinî Sosyalleşme Evren ve Unsurları Üzerine Bir İnceleme". *Marife* 20/2 (2020), 463-484. <https://doi.org/10.33420/marife.783691>

## Giriş

Toplumlar için yetişen kuşakların eğitimi ve sosyalleşmesi meselesi her zaman güncelliğini koruyan bir tartışma konusu olmuştur. Hızlı yaşanan toplumsal değişim ve dönüşümler, geçmişimize, geleneklerimize ve şimdimize dair algı ve idraklerimizi bulanıklaştırmaktadır. Bir toplumun gelenek ve değerlerini aktarabileceği temel sosyalleşme etmenleri olan aile, okul, arkadaş kümeleri ve kitle iletişim araçları<sup>1</sup> mütemadiyen devam eden dezenformatik süreçlerden olumsuz olarak etkilenebilmektedir. Geleneklerini sistemleştirmiş, bütün kurumsal yapılarıyla sosyalleşme süreçlerini sağlıklı işleten toplumların, yaşanan değişim ve dönüşümler karşısındaki savrulmaları da daha az ve kontrol edilebilir olacaktır. Bu bağlamda bir toplumun sahip olduğu dinî değer ve kutsalları ile kendisine intikal edegelmiş olan geleneklerin, pratiklerin ve anlam kodlarının, kendisinden sonraki nesillere aktarılabilmesinin imkân ve şartlarını belirleyen *dinî sosyalleşme evreni*

<sup>1</sup> Frederick Elkin, *Çocuk ve Toplum, Çocuğun Toplumsallaşması*, Çev. Nazife Güngör (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1995), 63-94.



gündeme gelmekte; sosyalleşmenin içerik ve nasıllığına dair çeşitli görüş ve öneriler dikkatleri çekmektedir.

Farklı dinî algı ve pratiklere olan ilgi ve tepkilerimiz, beslendiğimiz dinî sosyalleşme evrenlerinin kodlarıyla yakından alakalıdır. Önemli olan farklı zaman ve mekânlara ait dinî sosyalleşme evrenlerinin kodlarını doğru okuyarak günümüze taşıyabilmek; başka bir deyişle *efradını cami, ağyarını mani* bir sadelikte güncelleyebilmektir. Bu bağlamda çalışmanın konusu, Yahya Kemal'in kaleminden içinde Türk milletine has dinî duyuş ve düşüncelerin olgunlaşmış vücut bulduğu dinî sosyalleşme evrenlerine ait çeşitli unsurların tespit edilerek bir değerlendirmesinin yapılması şeklinde oluşturulmuştur. Özellikle Yahya Kemal'in hayatıyla ilgili hatıra kayıtları bizim için önemli bir veri olurken, bazı dergi ve gazetelerde çıkan yazılarında konu edindiği belirli mekân ve sembollerle (Eyüp, Süleymaniye, Topkapı, minare, ezan vb.) ilgili duygu ve düşünceleri de konumuza açılım sağlayıcı unsurlar olarak katkı sağlamıştır. Dinî sosyalleşmeye bir milletin ruh ve inanç kökleriyle olan bağlantısını tazelemesi ve kendi kültür ve tarih kodlarıyla buluşarak kimliğini inşa etme süreci olarak bakıldığında; Yahya Kemal'in de söyleyecek çok sözünün olduğu görülecektir. Zira Yahya Kemal, sosyalleşme döngüsündeki bütün sezgisel ve bilişsel süreçleri yoğunluklu olarak yaşamış ve yazılarına da bu yoğunluğu aktirebilmiş ender yazarlardan biridir. Sosyalleşme döngüsü ile bireyin yaşadığı mekânda ve sosyal evreninde sezinleyeceği ve içselleştireceği bütün kimlik belirlemlerini süreçleri kastedilmektedir. Yahya Kemal'in din sosyolojisinin sürükleyici konularından biri olan dinî sosyalleşmeyle birlikte anılmasının sebebi, onun bireylerin teneffüs ettiği, neşvünema bulduğu dinî sosyalleşme evrenlerine ait hatıra ve sembolleri çok güzel bir biçimde betimleyerek aktarabilmesidir. Çünkü Yahya Kemal, "Medeniyetimizin değerlerini yeni söyleyiş ve biçim içinde kendi zamanına ve oradan da geleceğe taşıma hususunda emsalsiz bir başarı göstermiştir."<sup>2</sup> Ayverdi'nin deyişiyle, "Gelecekteki nesillere kendi geçtiği yollardan edindiği fikri zahire ile manevi heyecanı ve şuuru gözler önüne serer."<sup>3</sup>

Çalışmanın amacı, başta edebiyat ağırlıklı olmak üzere birçok farklı cihetten üzerine araştırma ve kitap yazılan şair, mütefekkir ve siyasetçi yönleriyle de tanınan bir Yahya Kemal'i ele aldığı konu ve yaklaşımlarından dolayı din sosyolojisi perspektifinden de inceleyerek hem mevcut literatürün zenginleştirilmesine bir katkı sağlamak hem de bir milletin yaşamış olduğu toplumsal gerçekliğe şahitlik etmiş bir kişinin gözünden betimlenmiş olan dinî sosyalleşme evrenlerine ait muhkem unsurların bir sağlamasını ve envanterini yapabilmektir. Bu şekilde yetişmekte olan nesillere içinde yaşadıkları toplumun bütün sosyalleşme süreçleriyle yüzleşip karşılaştırma yapabilecekleri kalıcı referans ve kodların aktarımı da hedeflenmektedir. Yapılan bu çalışma, kadim geleneğin sosyolojik keşfini yapabilmek

<sup>2</sup> Sadettin Ökten, *Yahya Kemal'in Rüzgârıyla Düşünceler ve Duyuşlar* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018), 193.

<sup>3</sup> Sâmiha Ayverdi, "Yahya Kemal Hakkında", *Ölümünün Yirmibeşinci Yılında Yahya Kemal Beyatlı*, haz. Şükrü Elçin - Muhtar Tefvikoğlu - Sadık Kemal Tural (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1983), 219.

uğrunda atılmış bir adım olarak da değerlendirilebilir.

Çalışmada nitel araştırma yöntemi sınırları içinde kalınarak, ilgili literatür taraması ve doküman incelemesi tekniklerinden yararlanılmıştır. Çünkü nitel araştırmalar, sosyal aktörlerin algılarını ve bakış açılarını anlamaya ve sosyal gerçekliği inşa edildiği sosyal bağlam içinde yani içerden bakarak yorumlamaya çalışırlar.<sup>4</sup> Başta Yahya Kemal'in kendi eserleri olmak üzere onun üzerine yapılmış araştırma ve kitaplardan<sup>5</sup> da azami derecede istifade edilmeye çalışıldı. H. Ömer Özden'in Yahya Kemal'i inanç, kültür, estetik ve tarih gibi farklı açılardan ele alan müstakil çalışmaları, onun şair ve mütefekkir kimliğine dair derinliğin daha iyi anlaşılmasına katkılar sunmuştur. Yahya Kemal'in dinî duygularının teşekkülünden, dinin kültüre etkileri ve dini anlama ve anlamlandırmada kültürün rolü gibi konuların ele alındığı ilgili çalışmasında, burada ele alınan birçok dinî sosyalleşme unsuruna dair örnekler bulunmaktadır.<sup>6</sup> Özden'in diğer bir çalışmasında ise vatan ve millet mefhumlarını oluşturan unsurlar, Yahya Kemal'in estetik, şiir ve tarih anlayışı doğrultusunda felsefi açıdan da ele alınarak incelenmektedir.<sup>7</sup> Özden'in çalışmaları gibi Bolay, Şentürk ve Başer'in de Yahya Kemal'i din ve Türk Müslümanlığı başlıklarıyla ele alan çalışmalarının, bu konuyla örtüşen birçok müşterek hususunun olmasının yanında, *dinî sosyalleşme evreni* şeklinde kısmen teknik yanları da bulunan bir kavramsallaştırmanın çeşitli alt başlıklarıyla bu makalede incelenmesi, çalışmamızı diğerlerinden farklılaştırmaktadır. Bundan başka Yahya Kemal ve eserleri üzerine yapılmış doktora tezleri de taranarak konuyla ilgili hususlar değerlendirilmeye çalışıldı.<sup>8</sup> Özellikle Harun Şahin'in Yahya Kemal'in eserlerindeki değerler bağlamında Türkçe öğretmeni adayları üzerine yaptığı alan çalışmasının da önemli bir farkındalık kazandıracakını belirtmek gerekir.<sup>9</sup>

Çalışmada dokümanların incelenmesine yön verecek ve konunun anlaşılmasına rehberlik edecek bazı problem cümlelerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

<sup>4</sup> Temmuz Gönç Şavran, "Nicel ve Nitel Araştırmalarda Kullanılan Araştırma Teknikleri", *Sosyolojide Araştırma Yöntem ve Teknikleri*, ed. Temmuz Gönç Şavran (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2017), 70.

<sup>5</sup> "Din" mahiyeti itibarıyla psikolojik/içsel/subjektif ve sosyolojik/dışsal/objektif yönleri de olan bir olgu olduğu için din kelimesinin geçtiği başlıklar, ele alınan konunun bağlam ve vurgusuna göre şekillenip detaylandırılmaktadır. Bu açıdan Yahya Kemal'le ilgili olarak din psikolojisi, tarih, felsefe, din sosyolojisi, edebiyat gibi farklı disiplinlerin kendi bağlam ve içeriklerine göre ele aldığı çalışmalar da yapılmıştır. Özellikle konumuzla ilgili olması hasebiyle Yahya Kemal merkezli olarak yapılmış çalışmaların bazıları şunlardır: Habil Şentürk, *Yahya Kemal ve Din-Psikososyal Bir Yaklaşım* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014); Sait Başer, *Yahya Kemal'de Türk Müslümanlığı* (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 2011); Sadettin Ökten, *Yahya Kemal'in Rüzgârıyla Düşünceler ve Duyuşlar* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018).

<sup>6</sup> H. Ömer Özden, *Bir İnanç ve Kültür Terkipçisi Yahya Kemal* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2011), 81-177.

<sup>7</sup> H. Ömer Özden, *Estetik ve Tarih Felsefesi Açısından Yahya Kemal* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 2001), 67-205.

<sup>8</sup> İlgili tezlerden bazıları: Selim Selimi, *Yahya Kemal Beyatlı'nın Şiirlerinin Söz Varlığı ve Söz Dizimi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019); Firdes Temizel Akar, *Yahya Kemal'in Eserlerinin Örnekliliği ve Kavram Alanları* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 25-26.

<sup>9</sup> Harun Şahin, *Yahya Kemal Beyatlı'nın Eserlerindeki Değerler ve Bu Değerlere Yönelik Türkçe Öğretmeni Adaylarının Görüşlerinin İncelenmesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

a- Yahya Kemal'in eserlerinde dinî sosyalleşme evrenlerine ait hangi unsurlar yer almakta ve bu unsurlar nasıl işlenmektedir?

b- Yahya Kemal'in ele aldığı dinî sosyalleşme evren ve unsurlarıyla ilgili olarak yapılan değerlendirme ve karşılaştırmalar nelerdir?

Makalede öncelikle sosyalleşme ve dinî sosyalleşme evreninin kapsam ve içeriği hakkında kısaca bilgi verildikten sonra, Yahya Kemal özelinde olmak üzere dinî sosyalleşme evrenine ait çeşitli unsurların tespit ve analizi yapılmaktadır.

## 1. Dinî Sosyalleşme Evren ve Unsurları

"Kültürün insandan insana geçişi"<sup>10</sup> şeklinde kısaca tanımlanan *sosyalleşme* kavramını anlamak, aynı zamanda bireyin içinde yaşadığı hayatta, *doğumdan ölüme* diye tabir edilebilecek *sosyal ve simgesel kuşatılmışlığın* farkına varmayı da gerektirir. Zira bireyin içinde, aktif ya da pasif, istemli ya da istemsiz bir şekilde maruz kaldığı bütün olgu, olay, anlam ve değerler sağanağı, bu sosyalleşme döngü ve süreçleri içinde olmaktadır. Konunun özel başlıklarla ele alındığı eğitim sosyolojisi disiplininde farklı toplum yapılarının, kuşakların eğitimi ve sosyalleşmesi meselesine işlevsel açıdan yaklaşan birçok teorinin varlığı dikkatleri çekmektedir. Örneğin Emile Durkheim, "Terbiyenin konusu çocukta genel olarak siyasi cemiyetin, özel olarak gireceği özel çevrenin kendisinden istediği, beklediği fikrî, ahlâkî, bedenî halleri aşılacak, geliştirmektir." derken bunun neticesinin genç neslin usûl altında içtimaileşmesinden ibaret olduğunu da belirtir.<sup>11</sup> Ziya Gökalp, eğitime "bir cemiyette, yetişmiş neslin henüz yeni yetişmeye başlayan nesle, fikirlerini ve hislerini vermesi" şeklinde işlevsel bir tanım yapmakta ve eğitimi, yaygın ve organize şeklinde iki kısma ayırmaktadır: Yaygın eğitim, çocuklara milletin yaşanılan dini, ahlâkı, hukuku, estetik ve iktisadını verirken, organize eğitim de bunların yazılmış şekillerini verir.<sup>12</sup> Her toplum tarih boyunca kendi nesnelleşmiş anlamlarını bir kuşaktan diğerine aktarma problemiyle karşı karşıyadır. Bu problem, sosyalleşme süreci, yani kendisiyle belli bir toplumun kurumsal programlarıyla uyum içerisinde yaşamayı, yeni bir kuşağa öğretme süreciyle aşılar.<sup>13</sup> Toplumsallaşma süreci olmaksızın, toplumların tutarlı bir biçimde varlıklarını sürdürmeleri beklenemez.<sup>14</sup>

Ünver Günay'ın tanımıyla sosyalleşme, ferden içinde yaşadığı grubun, toplumun, kültürün ve medeniyetin inançlarını, bilgilerini, değerlerini, modellerini, sembollerini, kültür ve medeniyete ait duygu, düşünüş, yapış ve inanış biçimlerini alması ve kendi tipinde 'özdeşleştirmek' suretiyle şahsiyetine mal etmesi ve böylece çevresine uyum sağlama sürecidir.<sup>15</sup> Bir bakıma sosyalleşmeye, Vergin'in de

<sup>10</sup> Sulhi Dönmezer, *Toplumbilim* (Ankara: Beta Yayın, 1999), 121-122.

<sup>11</sup> Emile Durkheim - Paul Fauconnet, *Terbiye ve Sosyoloji*, çev. İ. Memduh Seydol (İstanbul: Köprü Kitap, 2019), 66-67.

<sup>12</sup> Ziya Gökalp, *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri I* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1973), 321-323.

<sup>13</sup> Ejder Okumus, "Din ve Sosyalleşme", *Turkish Studies* 9/11 (2014), 429-454.

<sup>14</sup> C.T. Morgan, *Psikolojiye Giriş*, trc. sor. Sirel Karakaş (Ankara: Meteksan A.Ş., 1995), 390.

<sup>15</sup> Ünver Günay, "Türkiye'de Dinî Sosyalleşme", *Türkiye'de 1. Din Eğitimi Semineri* (Ankara: İlahiyat Vakfı Yayınları, 1981), 195.

vurguladığı şekliyle “insan yavrusunun en küçük yaşlarından itibaren yavaş yavaş, tedricen toplumun kültür öğelerini, örfünü âdetini, dünya görüşünü, telakkilerini ve hissiyatını öğrenme ve içselleştirme süreci”<sup>16</sup> olarak da bakılabilir. Toplum ve bireyin aynı aktiflikte sürece dâhil olmasını vurgulaması açısından Birekul’un tanımı da önem arz etmektedir. Birekul’a göre dinî sosyalleşme: “Bireyin sosyal bir bağlam içerisinde toplumun dinî normlarını, inanç ve uygulamalarını özümlediği ve toplumun da dinî, kültürel olarak bireye aktardığı bir süreç olarak tarif edilebilir.”<sup>17</sup> Yapılan tanımlar çerçevesinde dinî sosyalleşme evren ve unsurları, bireyin etrafında gördüğü ve hissettiği dinî içerikli bütün sembol, olgu ve olaylar toplamı şeklinde özetlenebilir. Yeni doğan çocuğun kulağına ezan okunarak ad konulmasından birçok tören ve kutlamalara, evdeki seccade ve tespihten camiye, şadırvana varana kadar daha birçok simge ve sembol dinî sosyalleşme evreninin birer unsuru olarak sıralanabilir.<sup>18</sup> Aşağıda yeri geldikçe de açıklanmaya çalışılacak bu dinî sosyalleşme evren ve unsurlarına birey, toplum içindeki konum ve rolleri bağlamında aktif ya da pasif katılım süreçleriyle dâhil olmaktadır. Şöyle ki; yeni doğmuş bir bebek, adının konulması esnasında kulağına ezan ve kamet okunma süreçlerinde dinî sosyalleşme evreninin pasif bir katılanı iken, etrafındaki ebeveyn ve yakınları, bu isim koyma merasiminin izleyenleri veya icra edenleri olarak bu evrene bilinç farkındalıkları açısından da aktif bir şekilde dâhil olabilmektedirler. Aynı şekilde bütün bireyler de içinde yaşadıkları kültür ve medeniyetin somut ve soyut unsurları şeklinde kabaca özetlenebilecek olan müesses yapı ve değerleriyle aktif ya da pasif bir biçimde karşı karşıya gelerek kendileri için hususi olan bu evrenlere dâhil olmaktadır. İsim koymadan, dinî merasim ve törenlere kadar nerede nasıl davranacağını görsel ve sezgisel süreçlerle öğrenen birey, bütün bu yaşadıklarına mekân olmuş sembol ve yapılar ile çeşitli zaman dilimlerine dair düşünce ve duygularını da bu süreçlerde edinmektedirler. Bireylerin bu dinî sosyalleşme evrenlerindeki manevi duyuş ve yaşam örüntüleri de dinî sosyalleşme süreçlerinin tamamlayıcı sezgisel unsurları olabilmektedir. Konu ile ilgili olarak Millî Eğitim Bakanlığının ders müfredatında okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde çocukların dinî sosyalleşme süreçlerindeki farkındalıklarını artıracak, etraflarındaki dinî sembol ve yaşayışları kavramalarına yardım edecek müstakil üniteler de mevcuttur.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Nur Vergin, *Türkiye’ye Tanık Olmak* (İstanbul: Sabah Kitapçılık, 1998), 100.

<sup>17</sup> Mehmet Birekul, “Aile ve Dinî Sosyalleşme”, *Aile Sosyolojisi Yazıları*, ed. Mustafa Aydın (İstanbul: Açılım Kitap, 2014), 147.

<sup>18</sup> Geniş bilgi için bk. Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi* (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2018), 78-79. Mahmut Hakkı Akın, *Toplumsallaşma Sözlüğü* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2015), 54-55.

<sup>19</sup> Bilgi için bk. MEB Devlet Kitapları, 2018, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* kitabı, 4. sınıf 1. ünite: Günlük Hayattaki Dinî İfadeler, 5. sınıf 5. ünite: “Çevremizde Dinin İzleri”, 6. sınıf 5. ünite: “Temel Değerlerimiz”, 7. sınıf 3. ünite: “Ahlakî Davranışlar”, 8. sınıf 3. ünite: “Din ve Hayat”.

## 2. Yahya Kemal'de Dinî Sosyalleşme Evreni ve Çeşitli Unsurları

### 2.1. Geleneksel ve Seremonik Uygulamalarla İlgili Unsurlar

Yahya Kemal denildiğinde gelenekli toplumların iş görüş estetiği ve inceliği hemen akla gelmektedir. Zira dinî sosyalleşme için gelenek aktarımı hayati önem taşımaktadır. Yahya Kemal, üzerinde yaşadığımız topraklarda ve bizi çepeçevre kuşatan ruh coğrafyamızda bahsi geçen bu “iş görüş estetiği ve varoluş inceliğini” de içinde barındıran gelenek hazinesini sadece keşfetmekle kalmaz; bizzat kendisi de bu geleneksel imbiçlerden süzülerek var olur. Ferdî benliğini aşarak kendi şahsiyeti ile tarih, millet, kültür, sanat denilen büyük realiteler arasında derin münasebetler kurar.<sup>20</sup> “Toprak-insan-mânâ bütünlüğü, Yahya Kemal’in değerlendirmelerinde de mevcuttur.”<sup>21</sup> Çocukluğu ve ilk gençlik yılları ezan ve Kur’an sesleri, Yunus ilahileri ve âmin alaylarıyla gidilen mahalle mektebi hatıraları, serhat türkülleri, Rifai tekkesindeki zikir ve tekbir sesleri arasında geçen Yahya Kemal, bu sırada kuvvetli bir şekilde dinî ve millî duyguların tesiri altındadır.<sup>22</sup> Bu bağlamda Yahya Kemal’in kendisi tarafından aktarılan tahsil hayatına başlama seremonisi, tam bir dinî sosyalleşme evrenine ait nitelik ve sembolleri taşıması açısından nakledilmeye değerdir. Zira bu nakil, Yahya Kemal’lerin, Mimar Sinan’ların, İtri’lerin, Dede Efendi ve daha ismi sayılamayan birçok kültür ve medeniyet abidesi mümtaz şahsiyetin nasıl yetiştiğinin anlaşılmasına da kısmen yardımcı olacaktır. Yahya Kemal, 1889 yılında Üsküp’te Sultan Murad Camii’nin mihrabı arkasında, beş yüz senelik vakıf diye tarif ettiği *Yeni Mektep*’e başlayışını şu şekilde aktarır:

“Mektebe başlayışım kadîm an’aneyle tamâmiyle uygun oldu. Erkenden muallim-i evvel Sabri ve muallim-i sani Gani Efendiler bizim selamlığa geldiler; çarşıdan bana savatlı bir divit, boyundan geçirilir sırmalı bir cüzdanlık alınmıştı. Gani Efendi kalem açtı, divitin mürekkebine batırdı. Bir Rabbi yessir yazdı. Sonra üstüne şeker döktüler, bana o yazının mürekkebinde şekerli şekerli yalattılar. Dışarıda, bahçede, meydanda bekleyen mektep çocuklarına birer külah şeker dağıtıldı. Nihayet bu çocuk kafilesi:

*Şol cennetin ırmakları,*

*Akar Allah deyû deyû...*

*Çıkmış Tanrı melekleri*

*Bakar Allah deyû deyû... ilahisini cumhurca “ırlayarak” yola düzöldüler.”<sup>23</sup>*

Bu seremoni, dinî sosyalleşme evrenini betimleyen birçok önemli sembol ve aktarımı içinde barındırmaktadır. Beş yaşında bir çocuğun hayal ikliminde ilmin değerinin yüceltilmesi ve sevdirmesi başta olmak üzere duyuşsal ve bilişsel pek çok kazanımı da aynı şekilde içermektedir. Bu kazanımlara kısaca bir göz atılacak

<sup>20</sup> Mehmet Kaplan, “Kitap Hakkında Birkaç Söz”, *Yahya Kemal*, Ahmet Hamdi Tanpınar (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 12.

<sup>21</sup> Sait Başer, *Yahya Kemal’de Türk Müslümanlığı* (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 2011), 128.

<sup>22</sup> Nihat Sami Banarlı, *Bir Dağdan Bir Dağa* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2012), 14.

<sup>23</sup> Yahya Kemal, *Çocukluğum Gençliğim Siyasi ve Edebi Hatıralarım* (İstanbul: Fetih Cemiyeti, 2008), 1-2.

olursa; öncelikle bizzat çocuğun rol modellemesi yapacağı hocaları tarafından yeni hediyelerin alınması, çocuk muhayyilesinde bir hüsnü kabule vesile olacağı için son derece önemlidir. Hocaların tevazu içinde çocuğun evine gelmeleri ve böylesi bir töreni icra etmedeki motivasyonlarıyla da yapılacak olan işin ehemmiyeti konusunda hem bireye hem de topluma bir mesaj verilmektedir. Diğer taraftan hocaların tevazusu, karakter ve değer eğitiminde çok önemli bir yeri olan *yaşayarak öğretme* metodunun en güzel örneğini vermektedir. Gelen misafirlere ve çocuklara yapılan ikramlar, yetişmekte olan ve ilerde mektep hayatına atılacak olan küçük çocukların gözünde heveslendirici bir unsur olurken çocukların hep birlikte söylediği Yunus Emre ilahisi de âdeta hafızalara kazınacak duyusal bir hatıra kaydı olarak töreni taçlandırmaktadır. Modern zamanların dijital ekseninde yetişen ve hızlı yaşayan bireylerin muhayyilesindeki kavramların değişim, dönüşüm ve kaybolma hızı her geçen gün katlanarak daha da artmaktadır. Bu yüzden bireylerin çocukluk yıllarından itibaren içinde yaşadığı *dinî sosyalleşme evrenleri* fevkalade önem taşımaktadır. Dinî sosyalleşme evreni sayesinde edinilmiş bütün sembolik değer ve hatıralar, bireylerin yaşayacağı savrulmayı en aza indirirken, her tür fikrî ve ruhi ihtilat ve buhran sonrasında da birey için dönüp sığınacağı güvenli bir liman ve bir istikamet çizgisi olabilmektedir. Hacı Ömer Özden, konuyla ilgili yazdığı makalesinde, millî değerlerine ve öz kültürüne dönüşünden önce Yahya Kemal'in içine düştüğü yabancılaşmaya dair şu tespitleri yapmaktadır: "Yahya Kemal, Paris'te yaşadığı ilk dönemlerde, manevi nitelikli tüm duygularına karşı tam bir yabancılaşmanın içine girmiş ve kendi toplumuna, kültürüne, inancına, ahlakına ve hatta milliyetine karşı duyarsız bir hale gelmiştir."<sup>24</sup> Ama yine de Yahya Kemal, içinde çocukluğunun manevi hamurunun yoğrulduğu *dinî sosyalleşme evrenine* ait unsurları, her zaman yaşatıp diri tuttuğu için yaşamış olduğu bu yabancılaşmadan kendi millî muhitine tekrar dönebilmiştir. Bu durumu Yahya Kemal, *Ezansız Semtler* yazısında çok güzel dile getirir. Büyükada'da "Frenk hayatının gecesinde sabah namazına kalkılır mı?" hayret ve sualleri eşliğinde, uyumayarak beklediği bayram namazını eda etmekten duyduğu hazı dile getirdikten sonra: "Biz ki minareler ve ağaçlar arasında ezan seslerini işiterek büyüdük. O mübarek muhitten çok sonra ayrıldık, biz böyle bir sabah namazında anne millete tekrar dönebiliriz. Fakat minâresiz ve ezansız semtlerde doğan, Frenk terbiyesiyle yetişen Türk çocukları, dönecekleri yeri hatırlayamayacaklar."<sup>25</sup> şeklinde acı bir serzenişte bulunur.

Dinî sosyalleşme evreninin ne kadar önemli olduğunu gösteren başka bir Yahya Kemal hatırasını daha aktaralım: Mehmet Akif'in fikrini ve kişiliğini takdir ettiği, "*eshabdan* sonra en çok sevdiğim adam"<sup>26</sup> dediği Babanzâde Ahmet Naîm Bey, Yahya Kemal'i Tevhid-i Efkâr'da Eyüp'e dair çıkan, Muallim Cevdet'in tavsifiyle "gençlere memleketin taşını, toprağını, âbidelerini, kutsî hatıralarını sevdirmek

<sup>24</sup> Hacı Ömer Özden, "Bir Ahlâk Problemi Olarak Yabancılaşma ve Yahya Kemal", *İlahiyat Akademi Dergisi* 2/3 (2016), 106.

<sup>25</sup> Yahya Kemal, "Ezansız Semtler", *Sebilür-Reşad Dergisi* 20/501 (Mayıs 1922), 76.

<sup>26</sup> Mithat Cemal Kuntay, *Mehmet Akif Hayatı-Seciyesi-Sanâtı* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011), 129.

maksadıyla”<sup>27</sup> yazdığı yazılarından dolayı şedit bir dille eleştirmektedir. Bir nevi tartışma, Ahmet Yaşar Ocak’ın *halk İslamı (popüler İslam)*, *kitabî İslam (medrese İslamı)*, *tekke İslamı (mistik İslam)* ve *devlet İslamı (siyasallaşmış İslam)*<sup>28</sup> şeklinde, Türk tarihinde İslam’ın görüntüleniş biçimlerini özetlediği kategorilerden *halk İslamı* ve *kitabî İslam* arasındaki farklılıklar üzerine tebarüz etmiş bir tartışmayı da andırmaktadır. Tabii Yahya Kemal, İslam’ın daha çok halk arasında yaşanan ve yaygın olan duyuş ve inanışlarını, “Müslümanlığın çocukluk rüyası”<sup>29</sup> dediği kendi hatıra kayıtlarıyla da birleştirerek aktarmakta, kendi ifadesiyle: “Hemen hepsi eski İstanbul’un rûhânî semtlerini teşrih etmeğe çalışan bu nesirlerde, fetih hatıraları ve İstanbul toprağına gömülmüş olan ilk cedlerin mezarları etrafında teşekkül etmiş mahallerin mânâları, hulâsa bu toprağın vatan toprağı diye tekevvün edişinin hikâyesi vardı.”<sup>30</sup> demektedir. Babanzâde Ahmet Naim ise, Eyüb Sultan Hazretlerinin kabrinin keşfedildiği ve Eyüp şehrinin tekevvününün anlatıldığı bu yazılara dayanamaz ve Yahya Kemal’e:

“İslamiyet’e sizin etiğinin zararı, bu aralık kimse etmiyor.” diye haykırır. “Bu zavallı milleti daima şaşırtıyorsunuz. Bir zaman Türkçülükle, şimdi de İslamiyeti efsaneler üzerine kurulmuş bir din gibi göstererek... Hâsılı bu şaşırmış halkı bir türlü şaşırtmayı îcâd ediyorsunuz.” “Beyefendi! İslamiyet’te ölülere ibadet; mezarlara mahabbet, ölmüş insanları falan falan semtte hazır ve nazır zannetmek gibi itikâdlara yer yoktur.”<sup>31</sup>

diyerek tavır ve eleştirisini ortaya koyar. Kara, Ahmet Naim Bey’in bu sert tenkitlerinin arkasında yatan sebeplerin onun milliyetçilikle ilgili olumsuz görüşleriyle ve dönemin temayüllerine uygun tarzda selefi ve “kaynaklar”a bağlı modern bir İslam tasavvuruyla alakalı olduğunu belirtmektedir.<sup>32</sup> Banarlı’nın aktardığına göre Yahya Kemal, bu şiddetli hücumu aynı şiddetle cevap vermek zorunda kalır. Ve özetle: “... Türk milleti, dinini istediği gibi benimsemiştir. Diyanetini, vatanının toprağına tahayyül ettiği şekilde karıştırmıştır...”<sup>33</sup> şeklinde devam eden bir cevapla karşılık verir. Asıl konuyla alakalı kısım ise Babanzâde Ahmet Naim Bey’in bu sert çıkışlarından sonra geldiği nokta ile ilgilidir. Bu kısmı Banarlı şöyle aktarmaktadır:

“Bu münakaşanın üzerinden on üç sene geçer. 1934’de Yahya Kemal uzun bir ayrılıktan sonra İstanbul’a döner. İstanbul’un eski semtlerini bir daha görmek sevgisiyle, her gün şehrin bir köşesine gider. Şeyh Vefa Türbesi’ni ziyaret ettiği bir gün Vefâ’da Ahmet Naim Bey’e rastlar. Naîm Bey, Yahya Kemal’i harâretle kucaklar. Onu tekrar gördüğü için Cenab-ı Hakk’a hamdeder. Yahya Kemal hayretler

<sup>27</sup> Muallim Mehmet Cevdet, *Müderri Babanzade Ahmet Naim*, haz. Fahrettin Gün (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 49.

<sup>28</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 58.

<sup>29</sup> Yahya Kemal, “Ezansız Semtler”, *Aziz İstanbul* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1989), 126.

<sup>30</sup> Banarlı, *Bir Dağdan Bir Dağa*, 56.

<sup>31</sup> Banarlı, *Bir Dağdan Bir Dağa*, 57-58.

<sup>32</sup> İsmail Kara, *Din İle Modernleşme Arasında* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 40.

<sup>33</sup> Banarlı, *Bir Dağdan Bir Dağa*, 58.



çinde kalır. Nihayet bu coşkun sevginin sebebi anlaşılır. Naim Bey der ki: "Seninle, o kadar sene evvel, Darul Fünun'da bir münakaşada bulunmuştum. O münakaşa sonra benim zihnimi senelerce meşgul etti. Son senelerde ise, ben, İstanbul'un birçok semtlerinde gezmeği ve oralarda tıpkı senin usûlünde, eski mimari eserlerinin tarihini araştırmayı îtiyat edindim. Bu hoş merak beni sardıkça sardı. Senin bir zaman Tevhid-i Efkâr'da çıkan yazılarını buldum ve tekrar okudum, azim bir zevk aldım. O yazılanların bir şair fantezisi olmayıp hakikate manevi bir ufuk olduklarına kail oldum. İşte bundan sonra bu yüzden seni o vakit gücendirdiğime yandım. Ve bir daha görürsem istifâ-yı kusûr etmeği nezrettim."<sup>34</sup>

Babanzâde Ahmet Naim Bey de dinî sosyalleşme evreninin ne büyük bir öneme haiz olduğunu bu şekilde kabul etmiş oluyordu. Tabii bu kabul edişte, dinî sosyalleşme evrenlerine ait unsurların mütemediyen, birer birer ortadan kalkıp kaybolmaya başlamasının da etkisi büyük olmuştur. Muallim M. Cevdet, "Bir taraftan Fatih yangınının, bir taraftan Belediye idarelerinin pek nefis abidelerle tarihi kitabeleri mahvetmesi, Türk ve İslam medeniyetinin en ufak taşına kadar hörmet beslenmedikçe Türkiye'de eser kalmayacağını, Ahmet Naim acı acı hissetmişti."<sup>35</sup> diyerek olayı yorumlamaktadır. Yahya Kemal ve Babanzâde Ahmet Naim üzerinden karşılaştırmaya çalıştığımız iki İslam algısından hangisinin dinî sosyalleşme evreni için daha zengin bir içerik ve kazanıma sahip olduğu düşünülürse; Yahya Kemal'in çokça bahsettiği ve beslendiği *Halk İslamı* algısının daha yoğun olduğu söylenebilir. Anadolu'nun bütünüyle ilgili kısmı da düşünüldüğünde dinî sosyalleşme evrenlerine ait içerik ve kazanımları çoğaltacak daha birçok maddi ve manevi unsurun varlığından bahsedilebilir. Yahya Kemal'in hayatı boyunca aynı motifleri işlemiş olması, bu manevi iklimden ve havadan hasret ve hayranlık dolu bir dünya görüşü aldığını ortaya koymaktadır.<sup>36</sup>

## 2.2. Rol Model Şahıslar, Sembolik Değer ve Aktarımlarla İlgili Unsurlar

Yahya Kemal'in çocukluk dönemi dinî sosyalleşme evrenini inşa eden önemli hatıralardan birisi de annesiyle ilgili olan hususlardır. Yahya Kemal'in üzerindeki anne tesiriyle ilgi müstakil bir makale kaleme alan Dilek Çetindaş'ın tespitlerine göre "Yahya Kemal'in nazarında İslâmiyet anne ile özdeşleşmiş; şairin ezan seslerine, camilere, türbelere ve dinî ritüellere yönelişi annesinden kendisine kalan öğütler çerçevesinde şekillenmiştir. Hatta Yahya Kemal, dine en uzak olduğu zamanlarda bile ezan seslerinin kendisine verdiği huzuru, annesi ile geçirdiği zamanlara bağlar."<sup>37</sup> Yahya Kemal'in İslami duygularına kaynaklık eden Üsküp hatıralarında annesinin ayrı bir yeri bulunmaktadır. Gelenekten gelen bilgilerle onda ilk

<sup>34</sup> Banarlı, Bir Dağdan Bir Dağa, 59-60.

<sup>35</sup> M. Cevdet, Müderris Babanzâde Ahmet Naim, 49.

<sup>36</sup> Süleyman Hayri Bolay, "Yahya Kemal ve Din", Ölümünün Yirmibeşinci Yılında Yahya Kemal Beyatlı, haz. Şükrü Elçin - Muhtar Tefikoğlu - Sadık Kemal Tural (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1983), 199.

<sup>37</sup> Dilek Çetindaş, "Yahya Kemal'in Duygu ve Düşünce Dünyasına Annesinin Tesirleri", *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 42 (2010), 136.

dinî duyguları uyandıran annesi Nakıye Hanım, oğluna bildiği ilâhileri öğretir, onu Müslüman Osmanlı geleneğiyle büyütme ister.<sup>38</sup>

Gerçekten dinî sosyalleşme konusunda yazarların, hassaten üzerinde durdukları konulardan birisi de *anne etkisi* olmaktadır. Özellikle 0-7 yaş evresi çocuğun başta anne olmak üzere ailedeki diğer rol modellerin etkisine açık oldukları bir dönem olarak görülmektedir.<sup>39</sup> A. Arslan, Aliya İzzetbegoviç'in "Babam da dindardı, namaz kılıyordu fakat ben dindarlığımı annemden aldım." sözünden hareketle çocuklarda dindarlığın oluşmasında annenin rol modelliğinin çok önemli olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>40</sup> Yahya Kemal, *Ezan-ı Muhammedî* adlı şiirinin son beytini annesinin ruhuna ithaf ederken, kendisine ezan sevgisini ve ezana hürmeti öğreten annesine karşı duyduğu sevgi ve özlemini de ifade etmiş olmaktadır.<sup>41</sup>

Ezan sembolü, dinî sosyalleşme evreni içinde bireylerin yaşadıkları yerle birlikte içselleştirebilecekleri en sade ama bir o kadar da derin içeriklere sahip bir unsur olmaktadır. Öyle ki bu toprakların hamuruyla yoğrulmuş Anadolu insanının gönlünde, birçok şairin dizelerinde, ozanın türküsünde, mütefekkir ve âlimin sözünde ve eserlerinde mutlaka yer almış ayırt edici şiarlardan biridir. Özellikle *mekân aidiyet bilinci* üzerinden bakıldığında bireyler, ikamet ettiği yerle ilgili ilk kurbiyet/yakınlık bağlantısını namaz vakitlerinde minarelerden yükselen ezanlar vesilesiyle kurmaktadır. Yurtdışında yaşayan vatandaşlarımızın ezan sesiyle ilgili olarak yaşadığı duygusal yükseliş ve farkındalıklar, bu konuda bize yol gösterici olabilir. Bu bağlamda elbette Yahya Kemal'in gönül dünyasında da *Ezan* ayrı bir yere ve ağırlığa sahip olmaktadır. Daha çocukluk yıllarından itibaren yaşadığı beldelelerin Müslümanlıkla yoğrulmuş en temel sezgisel hassasiyetlerini Yahya Kemal, ezan ve Kur'an sesleri üzerinden alır ve içselleştirir. Üsküp'le ilgili çocukluk hayallerinin hep bir köşesinde ezan ve salâ sesleri ile Kur'an tilavetleri yankılanmaktadır. Bolay, Yahya Kemal'in şahsiyetinin teşekkülünde, içinde yaşadığı "Müslüman toprağının en hararetli çerçevesi"nin; yani okunan ezanların, salâların, ilahilerin, Kur'an-ı Kerim'in ve peygamberlere, bilhassa bizim Peygamberimiz Hz. Muhammed (as)'e beslenen üstün sevginin esas rolü oynadığı tespitlerini yapmaktadır.<sup>42</sup>

Yahya Kemal'in, ezan ve Kur'an sembolleri ile ilgili olarak bilinen en meşhur tespitlerinden birisi de bir İstanbul gezintisi esnasında işittiği ezan ve Kur'an ses-

<sup>38</sup> M. Orhan Okay, "Yahya Kemal Beyatlı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6/37.

<sup>39</sup> Konu ile ilgili geniş bilgi için bk. Yakup Çoştü, *Toplumsallaşma Sürecinde Dindarlığı Etkileyen Faktörler* (Samsun, On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 174; Abdurrahman Kurt, "Dindarlığı Etkileyen Faktörler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (Haziran 2009), 3; İsmail Sağlam, *Çocuk ve İbadet* (Bursa: Düşünce Kitabevi, 2003), 243; Mustafa Özdemir, *Çalışan Anne ve Çocuklarda Dinî Sosyalleşme*, (Konya: Çimke Yayınevi, 2019), 95-99; Özcan Güngör, "1.5 ve 2. Nesil Türk Gençlerinin Ailede Dinî Sosyalleşmeleri: New Jersey, USA Örneği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (Ağustos 2012), 113-114.

<sup>40</sup> Abdurrahman Arslan, *Kıbleyi Kaybettiren Dönüşüm* (İstanbul: y.y., 2016), 116-117.

<sup>41</sup> Hâbil Şentürk, *Yahya Kemal ve Din-Psikososyal Bir Yaklaşım* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 85.

<sup>42</sup> Bolay, "Yahya Kemal ve Din", 198.

leri üzerine olmuştur: “Gezintilerimde bir hakikat keşfettim. Bu devletin iki manevi temeli vardır: Fatih’in Ayasofya minaresinden okuttuğu ezan ki hâlâ okunuyor! Selim’in Hırka-i saâdet önünde okuttuğu Kur’an ki hâlâ okunuyor!”<sup>43</sup> Yahya Kemal, *Eski Şiirin Rüzgârıyla* adlı eserinde ezana olan hürmet ve sevgisini şu şekilde dile getirmiştir.

*Emr-i bülendsin ey ezan-ı Muhammedî  
Kâfi değil sadâna cihân-ı Muhammedî  
Sultan Selim-i Evvel’i râm etmeyüp ecel  
Fethetmeliydi âlemi şân-ı Muhammedî  
Gök nûra gark olur nice yüzbin minareden  
Şehbâl açınca rûh-ı revân-ı Muhammedî  
Ervah cümleten görür Allahü Ekber’i  
Akseyleyince arşa lisân-ı Muhammedî  
Üsküp’de kabr-i mâdere olsun bu nev-gazel  
Bir tuhfe-i bedî’ü beyân-ı Muhammedî<sup>44</sup>*

Burada Yahya Kemal’in sadece dini duygu ve düşünceleri değil, millî ve tarihi düşünceleri de ifade edilmektedir.<sup>45</sup> *Ezansız Semtler* makalesinde “Minareler görülmez, ezanlar işitilmez, Ramazan ve kandil günleri hissedilmez” dediği semtlerde “Çocuklar Müslümanlığın çocukluk rüyasını nasıl görürler?”<sup>46</sup> diye esaslı bir soru sorar ve “Bugünkü Türk babaları, havası ve toprağı Müslümanlık rüyası ile dolu semtlerde doğdular, doğarken kulaklarına ezan okundu, evlerinin odalarında namaza durmuş ihtiyar nineler gördüler, mübarek günlerin akşamları bir minderin köşesinden okunan Kur’an’ın sesini işittiler, bir raf üzerinde duran Kitabullah’ı indirdiler ve küçücük elleriyle açtılar, gülyağı gibi bir ruh olan sarı sahifelerini kokladılar...”<sup>47</sup> diyerek, okuyanın zihninde mütemediyen birçok çağrışım ve hatıraları yineleyecek, detaylı bir *dinî sosyalleşme evreni* portresini resmeder. Bu ve benzeri hatıra örneklerine bakarak Yahya Kemal’in en büyük meziyetlerinden birisinin de özellikle 0-12 yaş evrelerine tekabül eden dinî sosyalleşme kazanımlarını ve sezgisel süreçlerini betimleyebilmesinde, başka bir deyişle her Müslüman Türk’ün müşterek hafıza ve hislerini çok güzel özetleyip aktarabilmesinde saklı olduğu söylenebilir. Bütün bunlar, Yahya Kemal’in zihninde ve muhayyilesinde *Müslümanlığın çocukluk rüyası* terkinde ifadesini bulan muhtevanın uzun müddet yaşadığını, böylece zaman içinde olgunlaştığını ve bahsi geçen söz grubunu meydana getiren unsurlarda da dışa aksettğini düşündürmektedir.<sup>48</sup>

<sup>43</sup> Yahya Kemal, *Aziz İstanbul*, 125.

<sup>44</sup> Yahya Kemal, *Eski Şiirin Rüzgârıyla* (İstanbul: İstanbul Fethi Cemiyeti, 2008), 23.

<sup>45</sup> Şentürk, Yahya Kemal ve Din, 85.

<sup>46</sup> Beyatlı, *Aziz İstanbul*, 126.

<sup>47</sup> Beyatlı, *Aziz İstanbul*, 126.

<sup>48</sup> Şerif Aktaş, “Yahya Kemal’in Nesirlerinde Üslup (Ezansız Semtler)”, *Ölümünün Yirmibeşinci Yılında Yahya Kemal Beyatlı*, haz. Şükrü Elçin - Muhtar Tevfikoğlu - Sadık Kemal Tural (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1983), 106.

Dinî sosyalleşme evrenine ait önemli sembollerden biri olan Kur'an-ı Kerim'le ilgili diğer bir tespit, Yahya Kemal'in Topkapı Sarayı'nı gezerken sezindiği atmosfer ve duyularla ilgilidir. Revan Köşkü'nü gezerken kulağına derinden gelen Kur'an sesi, İslam mimarisini tam manasıyla görmesini sağlamıştır. "Çünkü İslam mimarisinin içine bir ruh gibi muhakkak rahle başında bir Kur'an sesi lazım. O ses olmadığı zaman bu mimari kuru bir şekilde görülüyor."<sup>49</sup> demektedir. Rehberin açıklamalarından bu okunan Kur'an'ın *Hırkâ-i Saâdet Dairesi'nden* geldiğini ve bilâfâsıla (aralıksız) geceli gündüzlü dört yüz seneden beri okunduğunu, hayretler içinde kalarak öğreniyor. Her an durmaksızın Kur'an'ın okunuyor olması düşüncesinin, o günden sonra bir saat rakkası gibi hafızasında sallandığını söyleyen Yahya Kemal, "Bu sarayın içinde nice ihtilaller, hali'ler; kıtâller bu Kur'an sesini bir an susturamamış. Bu hadiseyi idrâk ettikten sonra İstanbul'dan niçin çıkarılamıyoruz, bu şüpheli halleder gibi oldum."<sup>50</sup> diyerek bu hadise karşısındaki hayranlığını dile getirmiştir. Kur'an-ı Kerim tilavetinin -anlaşılsın ya da anlaşılmasın- okuyan ve dinleyen açısından ruhu saran, manevi ve deruni etkisi birçok kimsenin dinî sosyalleşme evreninde ve kulaklarında mütemadiyen ulvi bir ses olarak yankılanmaktadır. Bu durum Yahya Kemal'de yankılanmanın da ötesine geçerek bütün milli ve manevi duyguların terkiibini tekrar ihya edeceği bir tefekkür haline vesile olmuştur.

### 2.3. Zaman ve Mekânla İlgili Çeşitli Tespit ve Tahliller

Yahya Kemal'in mefkûresinde Türk milletinin yaşadığı bütün tarihi ve sosyal süreçlerle, sahip olduğu dinî, mimari ve sanatsal hasletlerin birlikte mezcolduğu muhkem bir kimlik inşası söz konusudur. "Şiirlerinde *ben* değil *biz* hâkimdir. O, kendi varlığını tarihin ve milletin içinde bulur."<sup>51</sup> Yeşilyurt'a göre ise "Şiirleri vasıtasıyla o, hep var olan ve toplumsal bilinç dışında taşınan değerlerin farkında olunmasını sağlamaya çalışmıştır."<sup>52</sup> Onun anladığı ve anlatmaya çalıştığı, İslamiyet'in Türkler tarafından nasıl idrak edildiği ve yaşandığı ve diğer Müslüman milletlerden hangi noktalarda bu yaşayışın farklı olduğudur.<sup>53</sup> Zaman dolayımından bakıldığında dinî sosyalleşme evrenine ait ilk akla gelen motifler hiç şüphesiz, kandil geceleri, Ramazan ayı, sahur, iftar ve bayramlar olmaktadır. Ramazan ikliminin manevi havası her devirde özellikle çocukların dünyasını sarıp sarmalayan manevi bir esintiye ve bir rahmet sağanağına dönüşebilmektedir. Yahya Kemal'in Ramazan vaktini tasvir eden cümleleri, Ramazan ayını idrak eden bütün Müslümanların duyduğu ve hissettiği müşterek duygu ve düşünceleri dile getirmesi açısından çok

<sup>49</sup> Beyatlı, *Aziz İstanbul*, 120.

<sup>50</sup> Beyatlı, *Aziz İstanbul*, 122.

<sup>51</sup> Mehmet Kaplan, "Yahya Kemal'in Hayata Bakış Tarzı", *Ölümünün Yirmibeşinci Yılında Yahya Kemal Beyatlı*, haz. Şükrü Elçin - Muhtar Tefikoğlu - Sadık Kemal Tural (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1983), 61.

<sup>52</sup> Şamil Yeşilyurt, "Yahya Kemal Beyatlı'nın Şiirlerinde Millî Kimlik İnşası Olarak Mekân Algısı" *International Journal of Languages' Education and Teaching* 3/1 (2015), 330.

<sup>53</sup> Bolay, "Yahya Kemal ve Din", 210.

büyük bir önem arz etmektedir. *Atik Valide'den İnen Sokakta* şiirinde bu iklimi Yahya Kemal bize şu mısralarla aktarmaktadır:

*İftardan önce gittim atik valde semtine  
Kaç defa geçtiğim bu sokaklar, bugün yine,  
Sessizdiler. Fakat Ramazan maneviyeti  
Bir tatlı intizara çevirmiş sükûneti  
Semtin oruçlu halkı, süzölmüş benizliler,  
Sessizce çarşıdan dönüyor birer birer...<sup>54</sup>*

Bu mısralarıyla Yahya Kemal, Ramazan ayının iklim ve esintisinin semte ve semt insanına olan yansımalarının adeta bir resmini çizmiştir. Dinî sosyalleşme evreninin en müşahhas örneklerini vermesi açısından *Süleymaniye'de Bayram Sabahı* şiiri de oldukça yoğun içerik ve sembollere sahiptir. Hem bir bayram sabahına ait müşterek sezisleri betimleyebilmesi hem de Süleymaniye gibi ulu bir mâbede bir milletin sahip olduğu bütün ruh, tarih ve değer manzumeleriyle birlikte âdeta yeniden inşa eden duyuş ve sezisleri vermesi bakımından son derece önemlidir. Öyle ki Yakup Kadri, Yahya Kemal'in ölümüyle İstanbulluların Süleymaniye'nin ortadan kalktığı gibi bir hisse kapıldıklarını bile yazacaktır. Çünkü ona göre "Sinan, İstanbul'un dış manzarasında neyi tamamlamakta ise Yahya Kemal onun iç manzarasında öyle bir şeyi tamamlıyordu."<sup>55</sup> Yahya Kemal'in sadece bu şiiri bile "*Dinî sosyalleşme evrenine ait hemen hemen bütün kazanım ve sezisleri içinde barındırmaktadır.*" denilse abartılı olmayacaktır. *Süleymaniye'de Bayram Sabahı* şiiri, Yahya Kemal'in tamamen müşahhas verilerden yola çıkarak fevkalade mücerret bir dünyaya doğru yaptığı yolculuğun hikâyesidir.<sup>56</sup> Öncelikle şiirde geçen bayram sabahına ait manevi yüceliş ve duygu yoğunluğunu dile getiren dizeleri ele almaya çalışalım:

*Gecenin bitmeğe yüz tuttuğu andan beridir,  
Duyulan gökte kanat, yerde ayak sesleridir.  
Bir geliş var!..Ne mübarek, ne garib âlem bu!..  
Hava boydan boya binlerce hayaletle dolu...<sup>57</sup>*

İlk etapta bireye ait sübjektif bir duygu yoğunluğunun bilimsel veri kriterlerine uygunluğu meselesi akla gelebilir. Ama meseleye *dinî sosyalleşme evreni* parantezinden bakıldığında, bayram günlerinin kolektif bilinci inşa eden, bir milletin alametifarikası denebilecek vasıfları taşıması açısından, buradaki öznelğin resmin bütününe ait önemli bir parçayı tanımladığı görülebilir. Mısralar incelendiğinde, bütün herkesin bayram sabahlarının maneviyatından mütevellit olarak sezinlediği, müşterek haleti ruhiyeyi tekrar tekrar yaşatacak temaların yoğun bir şekilde iş-

<sup>54</sup> Yahya Kemal, *Kendi Gök Kubbemiz* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1997), 34.

<sup>55</sup> Yakup Kadri Karaosmanoğlu, "Bir Sanatçının Arkasından Yahya Kemal", *Ölümünün Yirmibeşinci Yılında Yahya Kemal Beyatı*, haz. Şükrü Elçin - Muhtar Tevfikoğlu - Sadık Kemal Tural (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1983), 47.

<sup>56</sup> Sadettin Ökten, *Gelenek Sanat ve Medeniyet* (İstanbul: Süfi Kitap, 2017), 26.

<sup>57</sup> Yahya Kemal, *Kendi Gök Kubbemiz*, 9-10.

lendiği ve kelimelere döküldüğü görülmektedir. Yahya Kemal'in betimlemeye çalıştığı bu manevi iklim, gelecek nesillere de aynı yoğunluk ve kıvamda aktarılabilirdiği oranda, yani duyguların, heyecanların, inanç ve duyuların, müştereken içselleştirilebildiği bir düzlemde, süreçleri sağlıklı işleyen bir dinî sosyalleşme evreninden bahsedebilir. Mekân dolayımından bakıldığında ise Yahya Kemal'in, Süleymaniye Camii'nin bütün maddi ve manevi unsurlarıyla Müslümanların evrenindeki sembolik etkisini ve yüceliğini anlatmak üzere seçtiği mısralardaki özen ve vurgu da dikkatlerden kaçmamaktadır:

*Görebilsin diye sonsuzluğu her yerden iyi.  
Seçmiş İstanbul'un ufkunda bu kudsî tepeyi;  
Taşımış harcını gazileri, serdârıyla.  
Taşı yenmiş nice bin işçisi, mimarıyla.  
Hür ve engin vatanın hem gece, hem gündüzüne  
Uhrevi bir kapı açmış buradan gökyüzüne.  
Tâ ki geçsin ezeli rahmete ruh orduları...  
Bir neferdir bu zafer mabedinin mîmârî.<sup>58</sup>*

Yahya Kemal, Süleymaniye Camii'ne hitap eden mısralarında ise Süleymaniye'nin tarih ve mukaddesatla dolu mücessem varlığını şu şekilde aktarmaktadır:

*Ulu mâbed! seni ancak bu sabah anlıyorum;  
Ben de bir vârisin olmakla bugün mağrûrum;  
Bir zaman hendeseden âbide zannettimdi;  
Kubben altında bu cumhûra bakarken şimdi,  
Senelerden beri rü'yada görüp özlediğim  
Cedlerin mağfîret iklimine girmiş gibiyim.<sup>59</sup>*

*Süleymaniye'de Bayram Sabahı* şiiri, caminin Müslümanların evreninde icra edegeldiği merkezî konumu anlatması ve bu misyonunu tekrar hatırlatması bakımından oldukça önemli unsurları ihtiva etmektedir. Çünkü Yahya Kemal için cami, "yalnız bir tek binadan ibaret olan ibadet yeri değildi; o camii vakfedenin devrini gösterir bir manzumeydi; camiin yanında medrese, imaret, tâbhane, hamam, mektep, muvakkithâne, camiin mihrap tarafında vakfedenin türbesi, akrabasının ve yakınlarının gömüldüğü mezarlık... hâsılı bütün şekliyle, vakfedenin adını taşıyan ve devrini temsil eden bir levhaydı."<sup>60</sup> Burada altı çizilmesi gereken temel hususlardan biri de Yahya Kemal'in "Bir zaman hendeseden abide zannettimdi." dediği ulu mabedin maneviyatını bütün ruhuyla kavrayacak bir duygudaşlığı nasıl yakaladığıdır. Bir bakıma Yahya Kemal, o ana kadar yaşamış olduğu bütün dinî sosyalleşme evrenlerine ait duyuş ve sezışlerin muhassalası sayesinde o zaman ve mekândaki idrak ve şuuru, eşzamanlı olarak yakalayabilmektedir. Bu hususun, yetiş-

<sup>58</sup> Yahya Kemal, *Kendi Gök Kubbemiz*, 10.

<sup>59</sup> Yahya Kemal, *Kendi Gök Kubbemiz*, 11.

<sup>60</sup> Beyatlı, *Aziz İstanbul*, 50-51.

mekte olan bireylere mekân aidiyeti ve bilincinin kazandırılması konusunda takınılan bazı aceleci tavır ve davranışlar açısından da iyi okunup değerlendirilmesi gerekmektedir. Günümüzde bazı tarihi eser ve yapıların restorasyon işlemlerinde en çok gözetilen husus, üzerinde çalışılan yapının asli hüviyetine zarar verecek ve onu örtecek işlem ve eklemelerden itina ile kaçınmak olmaktadır. Bu şekilde yetişen kuşakların o tarihi eser vesilesiyle kendi tarih ve ecdadı ile olan kurbiyet ve alakasının devamlılığı hedeflenmektedir. Yetişen bireylere yaşadıkları mekân ve sosyal evrenlere dair aidiyet bilincinin kazandırılması için bu şekildeki hassasiyetlerimizin artarak geliştirilmesi gerekmektedir. İslam coğrafyasının farklı bölgelerinde özellikle bir millete kadim geçmişini hatırlatacak olan bir takım tarihi eser ve yapılara verilen zarara bu açıdan da bakmak gerekiyor. Bireylerin dinî sosyalleşme evrenlerinde kimlik inşa edecekleri bütün müesses unsurlar yok edilmekte; adeta medeniyete ait bütün hafıza kodları silinerek köksüz bırakılmaktadır. Yahya Kemal'in beyitlerinde dile getirdiği ifadeleriyle söylenecek olursa:

*Derler: insanda derin bir yaradır köksüzlük*

*Budur âlemdede hudutsuz ve hazin öksüzlük;*

*Sızlatır bazı saatler dayanılmaz bir acı,*

*Kökü toprakta kalmış kendi kesilmiş ağacı.<sup>61</sup>*

Son olarak Yahya Kemal'in *Koca Mustâpaşa* şiiri ile Eyüp'e dair yazdığı yazılar üzerinden devam edilerek bireylerin mekân aidiyet bilincine ve sosyalleşmesine katkı sağlayan çeşitli unsurlar açıklanmaya çalışılacak. Saatlerimizi ve ruh manzaralarımızı yapan ve ölümlerimizle olduğu kadar yaşayan kalabalığımızla birleştiren büyük bir unsur olarak bu şiirler, bize dini, içtimai biraz da estetik yüzüyle veren manzumelerdir.<sup>62</sup> Mekânın kimlik taşımasının, üzerinde yaşayanlar kadar altında yatanlarla da ilgili olduğu vurgusunu yapan Yeşilyurt, Yahya Kemal'in şiirlerinin, ideal olan kolektif ve bireysel kimliği, mekân-tarih-kimlik üçgeni üzerinden yansıttığı tespitini yapmaktadır.<sup>63</sup> Bir başka mekân olarak Eyüp semtinin de Yahya Kemal üzerindeki tesiri şüphesiz çok büyük olmuştur. Hatta Eyüp'ün maneviyatını aktarabilmek uğruna yukarıda kısmen değinilen tartışmalara bile girmiştir. "Ölümü manevi bir istirahat gibi gösteren mezarlıklar şehri'nin güzelliği haricinde Eyüp asırlarca bir irfan kaynağı oldu"<sup>64</sup> diyen Yahya Kemal için Eyüp, bütün Türkiye'de belki bütün dünyada en uhrevi şehir olabilecek bir konumdadır; çünkü orada ölümü güzelleştiren hava, Türkiye Türklerinin verdiği bir havadır.<sup>65</sup> *Bir Rüyada Gördüğümüz Eyub* yazısında da Yahya Kemal, "Türklerin ölüm şehri Eyüp, Avrupa toprağının bittiği sahilde İslam cennetinin bir bahçesi gibi yeşil duruyor." diyerek Müslümanlar için her an imani bir unsur olan ölüm duygusu ve ahiret bilincini diri tutmaya çalışmakta, âdeta tekrar tekrar hatırlatmaktadır. *Koca*

<sup>61</sup> Yahya Kemal, *Kendi Gök Kubbeimiz*, 49.

<sup>62</sup> Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yahya Kemal* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 49.

<sup>63</sup> Yeşilyurt, "Yahya Kemal Beyatlı'nın Şiirlerinde Millî Kimlik İnşası Olarak Mekân Algısı", 343.

<sup>64</sup> Yahya Kemal Beyatlı, "Türk İstanbul", *Türk Kültürü* (Nisan-Mayıs-Haziran 1975), 194.

<sup>65</sup> Beyatlı, *Aziz İstanbul*, 52.



*Mustâpaşa* şiirinde ise Yahya Kemal, Müslüman mahallesini oluşturan temel unsurları sayarken, bir alametifarika gibi mahalleye mührünü vuran bütün müesses yapı ve kavramları da peşi sıra aktarıvermektedir:

*Koca Mustâpaşa! Ücra ve fakir İstanbul!*

*Tâ fetihten beri mü'min, mütevekkil ve yoksul,*

...

*Öyle sinmiş bu vatan semtine milliyetimiz*

*Ki biziz hem görülen, hem duyulan yalnız biz.*

...

*Kuru ekmekle bayat peyniri lezzetle yiyen,*

*Çeşmeden her su içerken: "Şükür Allah'a" diyen*

*Yaşıyor sâde maişetlerin en safında;*

*Ruh esen kuytu mezarlıkların etrâfında.*

...

*Dört asırdır inerek câmie nûr üstüne nûr*

*Yerde bulmuş yaşayanlar da, ölenler de huzur.*

...

*Gece şî'riyle sararken Koca Mustâpaşa'yı*

*Seyredenler görür Allah'a yakın dünyayı.*

...

*Bu muammâyı uzun boylu düşündüm de yine,*

*Dikkatim hâdisenin vardı derinliklerine;*

*Bu geniş ülkede binlerce lâtif illerde,*

*Nice yıl, cedlerimiz kökleşerek bir yerde,*

*Mânevî varlığının resmini çizmiş havaya.*

*-Ki bugün karşılaşan benzetiyor rü'yâya.-<sup>66</sup>*

Yahya Kemal, kuruluşunda Türklüğün bir tecellisini gördüğü, Koca Mustâpaşa Camii etrafında kurulan bu Müslüman Türk mahallesini çok seviyor.<sup>67</sup> Şiirde geçen "Nice yıl, cedlerimiz kökleşerek bir yerde / Mânevi varlığının resmini çizmiş havaya." mısraları bile aslında tek başına dinî sosyalleşme evrenini özetlemeye yetmektedir. Çünkü toplumlar, sahip oldukları maddi ve manevi dinamiklerini dışsallaştırarak yaşadıkları evreni ve sosyal gerçekliklerini inşa etmektedirler. Özellikle şiirin genelinde geçen mümin, mütevekkil, ahiret, sokak, sükûn, toprak, çeşme, su, şükür, mezarlık, ahşap ve kerpiç ev gibi kavramlarla örülmüş tematik göndermeler, okuyanın zihninde huzur ve sakinliğin hüküm sürdüğü bir mahalle tasavvurunu diri tutmaktadır. Süreklilik ve değişim ekseninde bakıldığında ise bu

<sup>66</sup> Yahya Kemal, *Kendi Gök Kubbemiz*, 49.

<sup>67</sup> Banarlı, *Bir Dağdan Bir Dağa*, 155.

kavramlar, bireylerin kendileri kalarak ve savrulmadan inşa edebilecekleri anlam evreninin *muhkem kodları* olarak da okunabilir. Çünkü Koca Mustâpaşa şiiri, bir semtin şiiri olmaktan öte insanımızı ve onun yaşadığı ve yaşattığı medeniyetimizi bize has bir duygusallık ve hüzün içinde terennüm eden şiirdir.<sup>68</sup> Firdes Temizel Akar'ın, Yahya Kemal Beyatlı'nın eserlerindeki kelime kadrosunun kavram alanına göre tasnifini verdiği doktora tez çalışmasında, en fazla kelime çıkan bölümlerden birinin de manevi/dinî/fizik ötesi hayatla ilgili<sup>69</sup> olması Yahya Kemal'in bu konulardaki özen ve hassasiyetinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

## Sonuç

Toplumların hızlı değişim ve dönüşüm süreçlerini yaşadıkları modern süreçlerde bireylerin anlam evrenlerini inşa edebilecekleri muhkem ve anlaşılabilir kodlara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu bağlamda çocuklarımızın içinde yaşadığı dünyada dinle olan ilişkilerini sağlam inşa edip, kültür ve değerlerini sağlıklı bir şekilde aktarabilmesine yardım edebilecek bir "dinî sosyalleşme evreni" gittikçe önem kazanmaktadır. Gelenek ve kültürle buluşmayan, hayatla içkin olmayan ve de sosyal gerçekliği bulunmayan dinî bilgi ve tecrübelerin içselleştirilip benimsenmesinde zorlanılmaktadır. Bu bağlamda kendi geçmiş ve geleneğimizden gelen şair ve mütefekkirlerin, dinî ve kültürel değerlerin keşfedilip aktarılmasındaki tecrübe ve birikimleri fevkalade önem arz etmektedir. Yahya Kemal de bilgisi, görgüsü ve deneyimleriyle bir milleti millet yapan ve kolektif bilincini inşa eden değerlerin farkında olan biri olarak günümüz gençlerinin dinî sosyalleşme evrenlerini inşa edebilecekleri muhkem unsurları, gerek şiirlerinde gerekse de yazılarında mükemmel bir incelik ve titizlikle aktarabilmiştir.

Yahya Kemal özelinde belirli ana başlıklar halinde anlatılmaya çalışılan dinî sosyalleşme evren ve unsurlarından biri olan ve bugün çoğu toplum yapılarında unutulmaya yüz tutmuş, yapılmaya da olur denilen geleneksel ve seremonik uygulamaların, zamanla yeri doldurulamayacak nasıl bir boşluğa dönüştüğü, hızlı değişimlerin yaşandığı modern zamanlarda daha iyi anlaşılacaktır. Aslında bu türlü unsurların, bireylerin farkında olsunlar ya da olmasınlar kimliklerini inşa eden çok önemli tamamlayıcı öğeler olduklarını Yahya Kemal'in okula başlayış merasimindeki geleneksel uygulamaların icrasındaki inceliklerde görebiliriz. Rol model şahıslarla ilgili olarak, Yahya Kemal'in kendi çocukluk hayatında dinî duygu ve düşüncesinin oluşmasında çok özel bir yeri olan annesine dair unutamadığı hatıralardan hareketle verilen örnekler, her bir bireyin sosyalleşme süreçlerinde edindiği tecrübelerin, hayat boyu yinelenerek devam eden bir etki boyutunun olduğunu da göstermektedir. Bireylerin, sosyalleşme süreçlerindeki muhataplarına karşı gösterecekleri tutum ve davranışlarında önemli bir farkındalık oluşturması açısından bu türlü hatıra ve örnekliklerin zikredilmesi gerekmektedir. Ayrıca verilen bu örnekler, çocukların eğitiminde birincil etkiye sahip olan ebeveyn ve diğer aile üyeleri-

<sup>68</sup> Ökten, Yahya Kemal'in Rüzgârıyla, 52.

<sup>69</sup> Temizel Akar, Yahya Kemal'in Eserlerinin Örnekli Sözlüğü ve Kavram Alanları, 25-26.

nin, konu ile ilgili yaklaşımlarını gözden geçirebilecekleri bir karşılaştırma zemini sağlaması açısından da önem arz etmektedir.

Çalışmada geçen dinî sosyalleşme evreninin ayrılmaz unsurlarından ezan, Kur'an ve cami gibi sembol yapılar ile Ramazan, iftar, kandil ve bayram sabahlarına ait manevi iklim ve coşkuların, bireyler açısından zaman ve mekân aşan yönlerinin güncel karşılıkları üzerinde tekrar ve hassasiyetle düşünmek gerekmektedir. Anne örnekliliği üzerinden çocuğun dinî sosyalleşmesinde mikro bir evren olan aileye işaret edilirken Koca Mustâpaşa şiiri ile de çocuğun dinî sosyalleşmesi için makro denebilecek unsurları taşıyan bir başka evrene yani mahalleye dikkat çekilmektedir. Mahalleye dair öne çıkan unsur ve tespitlerin, bugün bile sosyalleşme süreçlerine ışık tutan bir güncelliğe sahip olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Yahya Kemal'in, Babanzâde Ahmet Naim Bey ile olan tartışma ve diyalogları, insanların sahip oldukları farklı bakış açılarına rağmen, birbirlerini yok saymadan ve dışlamadan da anlayabilmelerine imkân sunan bir tolerans zemininin her zaman var olduğunu gösteren, yaşanmış bir tecrübe olarak da okunabilir. Her ne kadar alıntısı yapılan bu tartışma, konunun bütünlüğü açısından biraz detay kaçmış gibi görünse de Türk düşünce hayatına etki etmiş iki önemli ismin bu konudaki farkındalıklarının, sosyal benlik ve kimliği inşa etmede çok önemli etkilere sahip olan dinî sosyalleşme evren ve unsurlarının anlaşılmasında daha somut katkılar yapacağı ümit edilmiştir.

Başka benzer çalışmalarla da Yahya Kemal'in *Kendi Gök Kubbemiz* şeklindeki kavramsallaştırmasında ifadesini bulan, yüksek şuur ve adanmışlığın ebedi soluğu olmuş, mütefekkir, şair ve yazarların çalışmaları da güncellenerek, yetişmekte olan bireylerin sosyalleşme evrenlerine, sahip oldukları/olacakları kültür hazinelerine bir katkı yapmaları sağlanabilir.

## Kaynakça

- Akar Temizel, Firdes. *Yahya Kemal'in Eserlerinin Örnekliliği ve Kavram Alanları*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Akın, Mahmut Hakkı. *Toplumsallaşma Sözlüğü*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2. Basım, 2015.
- Aktaş, Şerif. "Yahya Kemal'in Nesirlerinde Üslup (Ezansız Semtler)". *Ölümünün Yirmibeşinci Yılında Yahya Kemal Beyatlı*. haz. Şükrü Elçin - Muhtar Tevfikoğlu - Sadık Kemal Tural. 100-107. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1983.
- Arslan, Abdurrahman. *Kibleyi Kaybettiren Dönüşüm*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Ayverdi, Sâmîha. "Yahya Kemal Hakkında". *Ölümünün Yirmibeşinci Yılında Yahya Kemal Beyatlı*. haz. Şükrü Elçin - Muhtar Tevfikoğlu - Sadık Kemal Tural. 219-220. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1983.
- Banarlı, Nihat Sami. *Bir Dağdan Bir Dağa*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2. Basım, 2012.
- Başer, Sait. *Yahya Kemal'de Türk Müslümanlığı*. İstanbul: İrfan Yayımcılık, 4. Basım, 2011.
- Birekul, Mehmet. "Aile ve Dinî Sosyalleşme". *Aile Sosyolojisi Yazıları*. Ed. Mustafa Aydın. 141-155. İstanbul: Açılım Kitap, 2014.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Yahya Kemal ve Din". *Ölümünün Yirmibeşinci Yılında Yahya Kemal Beyatlı*. haz. Şükrü Elçin - Muhtar Tevfikoğlu - Sadık Kemal Tural. 195-218. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1983.
- Çoştı, Yakup. *Toplumsallaşma Sürecinde Dindarlığı Etkileyen Faktörler*. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

- Çetindaş, Dilek. "Yahya Kemal'in Duygu ve Düşünce Dünyasına Annesinin Tesirleri". *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 42 (2010), 133-145.
- Dönmezer, Sulhi. *Toplumbilim*. Ankara: Beta Yayım, 12. Basım, 1999.
- Durkheim, Emile, Fauconnet, Paul. *Terbiye ve Sosyoloji*, Çev. İ. Memduh Seydol, İstanbul: Köprü Kitap, 2019.
- Elkin, Frederick. *Çocuk ve Toplum, Çocuğun Toplumsallaşması*. çev. Nazife Güngör. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1995.
- Gökalp, Ziya. *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri I*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1973.
- Günay, Ünver. "Türkiye' de Dinî sosyalleşme". *Türkiye'de 1. Din Eğitimi Semineri* Ankara: İlahiyat Vakfı Yayınları, 1981.
- Güngör, Özcan. "1.5 ve 2. Nesil Türk Gençlerinin Ailede Dinî Sosyalleşmeleri: New Jersey, USA Örneği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (Ağustos 2012), 85-119.
- Kaplan, Mehmet. "Yahya Kemal'in Hayata Bakış Tarzı". *Ölümünün Yirmibeşinci Yılında Yahya Kemal Beyatlı*. haz. Şükrü Elçin - Muhtar Tevfikoğlu - Sadık Kemal Tural. 56-62. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1983.
- Kaplan, Mehmet. "Kitap Hakkında Birkaç Söz". *Yahya Kemal*, Ahmet Hamdi Tanpınar. 11-16. İstanbul: Dergâh Yayınları, 13. Baskı, 2019.
- Kara, İsmail. *Din İle Modernleşme Arasında*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2003.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri. "Bir Sanatçının Arkasından Yahya Kemal". *Ölümünün Yirmibeşinci Yılında Yahya Kemal Beyatlı*. haz. Şükrü Elçin - Muhtar Tevfikoğlu - Sadık K.Tural. 47-48. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1983.
- Kuntay, Mithat Cemal. *Mehmet Akif Hayatı-Seciyesi-Sanati*. İstanbul: Timaş Yayınları, 8. Basım, 2011.
- Kurt, Abdurrahman. "Dindarlığı Etkileyen Faktörler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (Haziran 2009), 1-26.
- Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 17. Basım, 2018.
- Morgan, C.T. *Psikolojiye Giriş*. trc. Sor. Sirel Karakaş. Ankara: Meteksan A.Ş, 1995.
- Muallim Mehmet Cevdet. *Müderriş Babanzade Ahmet Naim*. haz. Fahrettin Gün. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Türkler, Türkiye ve İslam*. İstanbul: İletişim Yayınları, 15. Basım, 2018.
- Okay, M. Orhan. "Yahya Kemal Beyatlı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/35-39. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Okumuş, Ejder. "Din ve Sosyalleşme". *Turkish Studies* 9/11 (2014), 429-454.
- Ökten, Sadettin. *Gelenek Sanat ve Medeniyet*. İstanbul: Sufi Kitap, 3. Basım, 2017.
- Ökten, Sadettin. *Yahya Kemal'in Rüzgârıyla Düşünceler ve Duyuşlar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 6. Basım, 2018.
- Özdemir, Mustafa. *Çalışan Anne ve Çocuklarda Dinî Sosyalleşme*. Konya: Çimke Yayınevi, 2019.
- Özden, H. Ömer. *Bir İnanç ve Kültür Terkipçisi Yahya Kemal*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2011.
- Özden, H. Ömer. *Estetik ve Tarih Felsefesi Açısından Yahya Kemal*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 2001.
- Özden, Hacı Ömer. "Bir Ahlâk Problemi Olarak Yabancılaşma ve Yahya Kemal". *İlahiyat Akademi* 2/3 (Eylül 2016), 101-112.
- Sağlam, İsmail. *Çocuk ve İbadet*. Bursa: Düşünce Kitabevi, 2003.
- Selimi, Selim. *Yahya Kemal Beyatlı'nın Şiirlerinin Söz Varlığı ve Söz Dizimi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Şahin, Harun. *Yahya Kemal Beyatlı'nın Eserlerindeki Değerler ve Bu Değerlere Yönelik Türkçe Öğretmeni Adaylarının Görüşlerinin İncelenmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Şavran, Temmuz Gönc. "Nicel ve Nitel Araştırmalarda Kullanılan Araştırma Teknikleri". *Sosyolojide Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. ed. Temmuz Gönc Şavran. 64-105.

- Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Şentürk, Habil. *Yahya Kemal ve Din-Psikososyal Bir Yaklaşım*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. *Yahya Kemal*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 13. Baskı, 2019.
- Vergin, Nur. *Türkiye'ye Tanık Olmak*. İstanbul: Sabah Kitapçılık, 1998.
- Yahya Kemal. "Ezansız Semtler". *Sebilür-Reşad Dergisi* 20/501 (Mayıs 1922), 75-76.
- Yahya Kemal. "Türk İstanbul". *Türk Kültürü* (Nisan-Mayıs-Haziran 1975), 193-195.
- Yahya Kemal. *Aziz İstanbul*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1989.
- Yahya Kemal. *Kendi Gök Kubbemiz*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 11. Basım, 1997.
- Yahya Kemal. *Çocukluğum Gençliğim Siyasi ve Edebi Hatıralarım*. İstanbul: Fetih Cemiyeti, 5. Basım, 2008.
- Yahya Kemal. *Eski Şiirin Rüzgârıyla*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 2008.
- Yeşilyurt, Şamil. "Yahya Kemal Beyatlı'nın Şiirlerinde Millî Kimlik İnşası Olarak Mekân Algısı" *International Journal of Languages' Educatioan and Teaching* 3/1 (2015), 327-344.

# marife

dini araştırmalar dergisi  
Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2020

Research Article  
ARAşTIRMA MAKALESİ

## Kalbe Dair Bir Risâle: İsmâil Hakkı Bursevî'nin *Eyyühe'l-Bülbül*'ü

Betül İzmirli

Arş. Gör. Dr., Manisa Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri Bölümü Tasavvuf Anabilim Dalı  
izmiribetul@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-1450-9927>

Geliş Tarihi / Received: 02.07.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 30.11.2020

### Özet

Vâridât, gaybden kalbe ansızın gelen hâl ve ilhamları ifade eden bir terimdir. Mutasavvıflar tarafından vâridât türünde birçok eser kaleme alınmıştır. Bu eserlerden biri 18. yüzyılın başlarında vefat etmiş mutasavvıf müellif İsmâil Hakkı Bursevî'ye ait olan *Eyyühe'l-Bülbül* isimli Arapça el yazması risâledir. Ey Bülbül anlamına gelen bu risâlede, bülbül kelimesi ile kalb kastedilmiştir. 84b-110a varaklarını kapsayan küçük hacimli bu eser, h.1115/m.1704 yılında yazılmıştır. Her ne kadar kısa bir risale olsa da içinde yer alan tasavvufî bilgiler önem arz etmektedir. Bu eserde Bursevî kendisine muhtelif zamanlarda ve hâllerde gelen vâridleri konu edinmiştir. Vâridler genelde âyet olarak, bazen de Türkçe, Arapça veya Farsça bir beyit yahut rubâî şeklinde gelmiştir. Müellif bu vâridleri başta âyet ve hadisler olmak üzere, diğer peygamberlerin sözleri, sûfilerin görüşleri, onların şiiirleri gibi birçok enstrüman vasıtasıyla şerh etmiştir. Bu makalenin amacı, yazma eserler arasında bulunan bu küçük risâlenin okuyucuya tanıtılması, tahlil edilmesi ve ondaki tasavvufî görüş ve îzâhların sunulmasıdır.

Çalışmamız yazma eser incelemesine dayalı bir araştırmadır. Elimizde ilk ve sağlıklı kabul edilebilecek yazara ait nüsha mevcut olduğundan, (nüsha karşılaştırmasına gerek duyulmadan) müellif nüshası esas alınmıştır. *Eyyühe'l-Bülbül* önce dikkatlice ve doğru bir şekilde okunmuş ve Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Daha sonra çalışmanın sınırları göz önüne alınarak eser, metin inceleme metoduyla incelenmiş ve analiz edilmiştir. Bu bağlamda metindeki kişiler ve olaylar gibi somut öğelerin yanında, metne dayanak teşkil eden esas ifade ve görüşler değerlendirilmiş ve yorumlanmıştır. Yazarın eserde ele aldığı bu unsurları etraflıca tanımlamak ve açıklamak amacıyla kullanılan bir diğer metot ise betimsel araştırma yöntemidir. Metni daha iyi anlamak için, söz konusu metotlarla birlikte müellifinin diğer eserlerinden ve bazı mutasavvıfların görüşlerinden de yararlanılmıştır. Böylece metnin temel düşüncesi ortaya çıkarılmıştır.

Bu risâlenin teması kalbe gelen vâridlerdir. Risâle boyunca hitab, kalb bülbülü şeklinde nitelenen kalbe yöneliktir. Bursevî, kaynağının Allah'tan geldiğini düşündüğü bir vâridi, ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır. Vâridleri şerh ederken de konuyla bağlantılı olarak kalbin esasından, meydana gelişinden, görevlerinden ve muhtelif hâllerinden söz etmiştir. Kendisi kalbin niteliğini, önemini, rollerini bazı mecâz ve teşbihlerle anlatmıştır. Nitekim Bursevî'ye göre kalb, ruh ve bedenın evliliğinden doğmuş bir çocuktur, Allah'ın evi, arşı ve tecelli yeridir. Allah dışındaki her şeyden yüz çevirmiş kalbin durumu, kalb için önemli vakitler ve kalbe nasihatler de eserde sıkça yer verilen meselelerdendir. *Eyyühe'l-Bülbül*'ün muhtevasına has hususiyetlerden biri de bilhassa âyet olarak gelen vâridler hakkındaki şerhlerin, aslında işârî tefsir hükmünde olmasıdır. Dolayısıyla bu risâlenin

aynı zamanda tasavvufî tefsir türünde bir eser olduğu anlaşılmaktadır. Bursevî, İbnü'l-Arabî'nin kendi dönemindeki bir temsilcisi olarak temâyüz etmiş bir müelliftir. Bu nedenle onun kalb hakkındaki fikirleri, vârid olarak gelen âyetleri tefsir ve te'vili, kullandığı terimler, vahdet-i vücûd düşüncesi ağırlıklıdır.

Tasavvufta kalbin mânevî yönünü ve hâllerini ele alan pek çok eser olduğunda şüphe yoktur. İlk devirlerden bu yana tasavvuf ehlinin en fazla gündeminde olan ve çokça eser telif ettikleri konulardan biri kalbi tasfiye ve islah etmektir. Zira onlar Kur'ân ve Sünnet'in telkinlerinden de yola çıkarak hem dünyâda hem de âhirette kurtuluşun, selîm bir kalb ile olacağına inanırlar. Bursevî de onlardan biri olarak diğer eserlerinde ve özellikle bu eserinde de Allah'a inanan bir kalbin, bozulmamış saf hâline dönüşebilmesi ve kurtuluşa ermesi için, sahibinin dikkat etmesi ve gözetmesi gereken hususları ve incelikleri hatırlatmıştır. Buna binâen kalbi ona zararlı hastalıklardan ve âfetlerden muhafaza edici tavsiyeler vermiştir. Müellif, zaman zaman insana ve ondaki mânevî kalbin bazı hâllerine dair psikolojik tahliller de yapmıştır.

Netice olarak söylemek gerekirse, bu makale vâridât türünde el yazması Arapça bir eseri ve içeriğini ortaya çıkararak, onu analiz ederek ve okuyucuya tanıtarak bu alandaki çalışmalara katkıda bulunmuştur. Ancak makalenin sınırları eserin tam bir tercümesine müsaade etmediği için, önemli ve bahsedilmesi gerekli görülen bölümlere öncelik verildiğini belirtmemiz gerekir. Yazma eserler içerisinde keşfedilmemiş, benzer türde ve konuda diğer eserlerin de araştırmacılar tarafından tahkik edilmesinin, tasavvuf literatürüne katkı sağlayacağına şüphe yoktur.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, İsmâil Hakkı Bursevî, Vâridât, Eyyühe'l-Bulbul, Kalb.

#### **A Treatise On the Heart: Ismâ'îl Hakkî Brusawî's Ayyuh al-Bulbul**

Wâridât (mystical inspiration) is a term that signifies the sudden inspiration and state that comes to heart from the unknown. Many works in wâridât genre have been produced by Şûfis. One of these works is Ismâ'îl Hakkî Brusawî's Ayyuh al-Bulbul, which is a handwritten treatise in Arabic. In this treatise which means O Nightingale, the word nightingale refers to heart. The small volume work which contains the leaves 84b-110a was written in AH. 1115/GC. 1704. Even though it is a short treatise, the mystical information in it are of great value. In this work Brüseawî writes about the mystical inspirations he had in different times and situations. Wâridât sometimes appear as revelations and sometimes in the form of a couplet or rubâ'î (quatrain) in Turkish, Arabic or Persian. The author annotated these wâridât with several different instruments such as verses and ahadith along with other prophets' sayings, the opinions of şûfis and their poems. The purpose of this article is to introduce and analyze this small treatise among other manuscripts to the readers and also to present the mystical opinions and explanations in it.

Our study is a research based on manuscript examination. Since we had access to the first edition of this manuscript in good condition (without the need of a copy comparison) the author's copy is used as the source. Ayyuh al-Bulbul is firstly read very carefully and translated into Turkish. Later, in accordance with the limits of the article, the text is examined and analyzed via text analysis method. In this context, along with physical elements such as individuals and events, the actual expressions and ideas that are the basis of the text are evaluated and commented on. Another method used in this article to define and explain these elements that the author tackled in his work, is descriptive research method. To have a better grasp of the text, along with the aforementioned methods, other works of the author and the views of some şûfis were also used. Thus, the basic idea of the text was revealed.

The theme of this treatise is the wâridât that are experienced in the heart. Throughout the treatise the addressing is to heart which is named as nightingale of heart. Brūsawî explained a wârid in detail which he thought that came from Allah. While annotating the wâridât, he talks about the essence of the heart, how it came to be, its duties and different states as they are related to the topic. He explained the heart's substance, importance and roles by using some metaphors and similes. According to Brūsawî, the heart is the child that is born out of the soul and the body's marriage. The state of the heart that turned away from anything but Allah, the important times for the heart and the advices for the heart are also among the matters discussed frequently in the treatise. One of the unique features of Ayyuh al-Bulbul is that the annotations of the wâridât that came in as revelations are accepted as Ishâri tafsîr. Therefore, it is understood that this treatise can also be seen as a şûfî tafsîr. Brūsawî is an author who in his time appeared to be a representative of Ibn al-'Arabî. Hence, his ideas on heart, his comments and explanations on revelations that came as wâridât and his choice of terms are all under the effect of Wahdat al-wudjûd (the unity of existence) thought.

There is no doubt that there are a great many works that examines the heart's spiritual side and



states. Since the earliest times, purification and melioration of the heart is one of the topics that is a lot of work is focused on by şūfis. For, they believe that both in the world and hereafter the salvation will come with a pure heart, based on the suggestions of the Qur'ân and Sunnah. As one of those şūfis, Brūsawî reminds us in his books the important points one need to remember and follow in order for his heart to turn back into its original pure state in which the faith in Allah is absolute. Thanks to this attitude, his heart gave him protective advice from harmful diseases and disasters. The author from time to time, also made some psychological analyzes on the human being and some states of his spiritual heart.

As a result, this article aims to contribute to the studies in this field by bringing out a manuscript in Arabic which belongs to wâridât genre, analyze it and introduce it to the reader. But since the limits of the article didn't allow to a complete translation of the work, we must say that the parts of the book which are deemed more important and necessary to mention are prioritized. There is no doubt that the investigation of other works of similar type and subject, which have not been discovered in manuscripts, by researchers will contribute to the Şūfi/Taşawwuf literature.

**Keywords:** Taşawwuf, İsmâ'il Hakkî Brūsawî, Wâridât, Ayyuh al-Bulbul, The Heart.

#### Atıf / Cite as

İzmirli, Betül. "Kalbe Dair Bir Risâle: İsmâil Hakkı Bursevî'nin Eyyühe'l-Bülbül'ü". *Marife* 20/2 (2020), 485-510. <https://doi.org/10.33420/marife.762905>

## Giriş

İsmâil Hakkı Bursevî, 1063/1653 tarihinde günümüzde Bulgaristan sınırları içinde yer alan Aydos kasabasında doğmuştur.<sup>1</sup> Rumeli'de başlayan ve 1083/1672'den itibaren İstanbul'da devam eden 16 yıllık tahsil hayatı süresince, zâhirî ve bâtinî ilimlerin tedris edildiği Celvetiyye tekkelerinde öğrenim görmüştür.<sup>2</sup> 1096/1685'de Bursa'ya halife olarak tayin edilmiş,<sup>3</sup> Bursa Ulu Câmî'de vaazlar vermiş, tasavvufî sohbetlerle irşâdını sürdürmüş ve eserlerini telif etmiştir.<sup>4</sup> Şeyhi Osman Fazlı Efendî'nin vefâtı üzerine, Celvetî Tarikatı şeyhi olarak göreve başlayan<sup>5</sup> Bursevî, 1137/1725 senesinde vefât etmiş ve Tuzpazarı'ndaki dergâhının bahçesine defnedilmiştir.<sup>6</sup> Velûd ve hezârfen bir müellif olan Bursevî, eserlerini genelde Türkçe ve Arapça kaleme almış, az sayıda Farsça eser de vermiştir. Kayıp eserleri de dâhil olmak üzere Bursevî'nin yaklaşık yüz otuz civarında eseri bulunmaktadır.<sup>7</sup>

Bu makalenin konusunu oluşturan *Eyyühe'l-Bülbül*, Bursevî'nin vâridât türü eserlerinden biridir. Edebiyat ve tasavvuf alanında bu türde pek çok telif mevcuttur.<sup>8</sup> Bir tasavvuf terimi olarak en genel anlamıyla *vârid(ât)*, "kulun kastı olmaksız-

<sup>1</sup> İsmâil Hakkı Bursevî, *Silsilenâme-i Celvetiyye* (İstanbul: Haydar Paşa Hastanesi Matbaası, 1291), 101, 107; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 1/28.

<sup>2</sup> Mustafa Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler* (Bursa: Uludağ Yayınları, 1993), 2: 143. Bursevî'nin aldığı tarikat eğitimi için bk. Bursevî, *Silsilenâme*, 101.

<sup>3</sup> Ali Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 49-50.

<sup>4</sup> Kara, Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler, 2/146; Namlı, İsmâil Hakkı Bursevî, 52-54.

<sup>5</sup> Kara, Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler, 2/147.

<sup>6</sup> Namlı, İsmâil Hakkı Bursevî, 112; Kara, Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler, 2/148-149.

<sup>7</sup> Eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî*, 161-219; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/29-32.

<sup>8</sup> Mesela bk. Şeyh Mahmûd Bedreddin, *Vâridât*, nşr. Mehmet Kanar (İstanbul: Tekin Yayınevi, 2015).

zın gaybden (Hak'tan) kalbe gelen mânâlardır.”<sup>9</sup> Abdülkerim el-Kuşeyrî'ye (ö. 465/1072) göre vârid; kulun kastı olmaksızın kalbe gelen hâtırlardır. Havâtırdan daha genel bir terim olan vârid, bazen Hak'tan bazen de ilimden ortaya çıkar.<sup>10</sup> Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) vârid ıstılâhını “her ilâhî isimden kulun kalbine gelip, bir ilim verdikten sonra ayrılan şey” olarak tarif etmiştir.<sup>11</sup> Öyleyse kulun vehbî bir kazanımı olduğu anlaşılan vâridâtın mahalli, tasavvufî eğitimin merkezi kabul edilen kalbdır. Dolayısıyla tasavvufta kalbin öneminden ve konumundan kısaca bahsetmek gerekir.

“Yürek, hayatın merkezi kabul edilen ve göğsün sol tarafında kozalaklı bir parça etten ibaret bir organ, duyu ve heyecanların merkezi olan gönül, fuâd, dil, her şeyin ortası, merkezi” şeklinde tarif edilen<sup>12</sup> kalb, gerek maddî gerekse mânevî boyutuyla bedeninin merkezidir ve hayatî önemi hâizdir. Kur'ân-ı Kerîm'de kalb kelimesi ve türevleri muhtelif anlamlarda yüzden fazla yerde geçmektedir. Kalbin değişken olması, renkten renge girmesi ismiyle de müsemmâ olduğu üzere, aynı zamanda onun başka bir özelliğidir. Bu husus duyu, düşünce ve inançların değişmesini de beraberinde getirir.<sup>13</sup> Hz. Peygamber (s.a.v.) de birçok hadisinde kalbin bu gelgitli hâline ve her an tehlikelere açık olmasına işaret etmiş; kalbin istikametine, selâmetine ve mânevî hastalıklardan kurtulmasına yönelik çeşitli telkinlerde bulunmuştur. Kudsî hadis metinlerinde de kalbin konumu ve özel yeri dikkat çeker.

Kalbin mânevî boyutunu ifade etmek için Türkçe'de kullanılan kelime *gönül*<sup>14</sup>dür. Özellikle Yûnus Emre'nin (ö. 720/1320 [?]) şiirlerinde *gönül yıkmak*, *gönül yapmak*, *gönül ziyareti* gibi deyimlere çokça rastlanmaktadır. Kalb (ve gönül), İslâm'da bilginin, bilincin ve ahlâkın merkezidir. Nitekim Allah “...Gerçek şu ki, gözler kör olmaz; lâkin sînelerdeki kalbler kör olur” (el-Hac 22/46) buyurmuştur.

Kalbin tasavvufta da önemli bir yeri vardır. Hatta tasavvuf ilminin isimlerinden biri, kalbde meydana gelen bir takım mânevî fiilleri incelediği için *ilmü'l-kulûb*'dur.<sup>15</sup> Kendilerine *ehlü'l-kulûb*, *ashâbü'l-kulûb* gibi lakaplar verilen sûfiler ve mutasavvıflar da kalb hakkında çokça fikir belirtmişlerdir. Dolayısıyla tasavvufta, bu konuda kaleme alınmış eserlerden oluşan bir literatürün olduğu söylenebilir. Meselâ Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932), *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd*

→

Ayrıca bk. Abdülhâlik Gucdüvânî (ö. 617/1220), *Vâridât*, İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Koleksiyonu, Arşiv No 827/3; Bâlî Efendi Sofyavî (ö. 960/1553), *Vâridât*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Türkçe Yazmaları, No 1569, 11-16; Şeyh Sun'ullah Gaybî (ö. 1074/1663), *Vâridât*, Arnavutluk Devlet Arşivleri Türkçe Yazmaları, No 487, 61 varak.

<sup>9</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kocabalı Yayınları, 2001), 374.

<sup>10</sup> Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdulhalîm Mahmûd-Mahmûd b. e. eş-Şerîf (Kâhire: Dâru's-Şa'b, 1409/1989), 172.

<sup>11</sup> Suâd el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kocabalı Yayınları, 2005), 667.

<sup>12</sup> Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.), 1078.

<sup>13</sup> Süleyman Uludağ, “Kalb”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/230.

<sup>14</sup> Bir görüşe göre “dilimize sonradan dâhil edilen kalp kelimesi tam olarak ne yürek ne de gönül kelimesinin yerine geçmiştir ve kalp kelimesinin ortaya çıkmasıyla yürek ve gönül kelimelerinin anlam alanı daralmamıştır.” bk. Nesrin Günay, “Türk Dilinde Eş Anlamlılık ve ‘Gönül, Yürek, Kalp’ Kelimeleri”, *Türkbilim* 29 (2015), 126.

<sup>15</sup> Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 46, 63.

*ve'l-lübb* eserinde kalbi epistemik boyutuyla ele alan ve onu tahlil eden ilk sûfî müelliflerdendir. Tirmizî'ye göre kalbin dıştan içe doğru sadr, kalb, fuâd ve lübb olarak dört makamı vardır. Sadr gözün beyazı, kalb renkli bölümü, fuâd göz bebeği ve lübb gözün nuru gibidir.<sup>16</sup> Tirmizî sekiz bölümden oluşan eserinde kalbin bu bölümlerini ayrıntısıyla incelemiştir. Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) *el-Mesâil fî a'mâli'l-kulûb ve'l-cevârih* eseri, Amr b. Osman el-Mekkî'nin (ö. 291/904) beden, kalb, rûh ve sırrın yaratılış keyfiyetinden ve mertebelerinden bahseden *Kitâbü'l-Muhabbet*'i,<sup>17</sup> Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) *kalblerin casusu* olarak nitelendirildiği sûfî Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî'nin (ö. 295/908)<sup>18</sup> kalb, lübb, sadr ve fuâd kelimelerini inceleyen *Maķâmâtü'l-ķulûb* adlı eseri<sup>19</sup> ilk dönem sûfilerinin bu konudaki teliflerindedir. Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) kısaca *Kütü'l-ķulûb* denilen ve *kalblerin azağı* anlamına gelen kitabı, kalbi doğrudan ilgilendiren zühd, ibâdet, tâat gibi konuları ve amelî tasavvufun uygulama şekillerini<sup>20</sup> en ince ayrıntısına kadar îzâh etmektedir.<sup>21</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111), *Mükâşefetü'l-ķulûb*'ünde kalbi iyileştirecek tevbe, emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker, namazda huşû, tevâzu gibi hasletlerin yanında; kalbi bozacak ve ona zarar verecek gıybet, nemîme, Allah'ı unutmak, tûl-i emel gibi davranışları ele almış ve çeşitli nasihatlerde bulunmuştur.<sup>22</sup> Bahsi geçenlerden başka içeriğinde kalb temasına yer veren birçok tasavvufî ve ahlâkî eser mevcuttur.

Tasavvufun konusu ve hedeflerinden birinin kalb temizliği olduğu söylenebilir. Sûfilerin kalbe dair çabalarının esas gayesi, hiçbir şeyin fayda vermeyeceği kıyamet gününde, Allah'ın huzuruna *selîm bir kalb* ile gidebilmektir.<sup>23</sup> Söz konusu selîm kalb ise temiz, arınmış ve hastalısız olandır. Ali b. Osman el-Hücvîrî'ye (ö. 465/1072) göre, nasıl ki bedendeki zâhirî pislik temizlenmeden namaz sahih olmuyorsa, kalb de mâsivâ kirlerinden arındırılmadan mârifetullah sahih olmaz. Kalb temizliği için de saf bir tevhîd gerekir. Sûfiler zümresi sürekli olarak zâhirde temiz-

<sup>16</sup> bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lüb*, nşr. Yûsuf Velîd Mer'î (Ürdün: Müessesetü Âli Beyti'l-Melikkiye li'l-Fikri'l-İslâmî, 2009), 2-4.

<sup>17</sup> Ali b. Osman el-Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 372. İlk sûfilerin mânevî âlemin kuvvetleri hakkındaki bu tür fikirleri zamanla gelişmiş ve tasavvufta *Letâif-i Rûhâniyye* terimi ile ifade edilmiştir. Bunlar kalb, rûh, sır, hafî, ahfâ ve nefsten oluşur. *Letâif-i Hamse* de denilen bu latifeler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İsa Çelik, "Tasavvuf Terminolojisinde Letâif-i Rûhâniyye", *Marife* 9/2 (güz 2009), 83-116.

<sup>18</sup> Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Süleyman Uludağ, "Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/328-330.

<sup>19</sup> Uludağ, "Kalb", 24/231; Annemarie Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Kabalcaı Yayınevi, 2012), 206-207.

<sup>20</sup> bk. Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 55.

<sup>21</sup> Eserin tam adı *Kütü'l-ķulûb fî Muâmeleti'l-Mahbûb ve Vasfî Tarîkı'l-Mürîd ilâ Makâmi't-Tevhîd*'dir. Anlamı: Mahbûbla/Sevilenle Muamelenin Keyfiyeti ve Tevhîd Makamına Giden Mürîdin Yolunun Vasfî Hakkında Kalblerin Azağı. Eser ve muhtevası hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ramazan Muslu, "Kûtu'l-Kulûb", *Tasavvuf Klasikleri*, ed. Ethem Cebecioğlu (İstanbul: Erkam Matbaacılık, 2010), 73-90.

<sup>22</sup> bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Mükâşefetü'l-ķulûb el-mukarreb ilâ Hazreti Allâmi'l-Guyûb*, thk. Ebû Abdirrahman Salâh Muhammed Muhammed Avîzahu (b.y.: y.y., ts.).

<sup>23</sup> Sûfiler kalbin selâmetinin önemi hakkında özellikle "O gün ne mal fayda verir ne oğullar! Allah'a arınmış bir kalb (*ķalb-i selîm*) ile gelen başka." (eş-Şuarâ 26/88-89) âyetlerini istişhâd ederler.

lik, bâtında tevhîd üzere olmayı hedefler.<sup>24</sup> Tevhîd, Allah dışındaki her şeyle kalbî bağı koparmayı ifade eder. Kalbi kirleten ve onu hasta eden illetler Gazzâlî gibi mu-tasavvıfların gündeminden düşmemiştir. Bilindiği üzere kendisi bu tür illetler için *mühlikât*, yani helâk ediciler demiş ve *İhyâu ulûmi'd-dîn* isimli eserinin üçüncü cil-dini bu konulara hasretmiştir. Öte yandan o, kalbi Allah'a yaklaştıran ve ıslâh eden tasarruf ve uygulamaları ise *münciyât*, yani kurtarıcılar olarak isimlendirmiştir.

Tasavvufta kalb hakkında anlatılacak çok şey olmasına rağmen, sözü uzat-madan asıl konuya giriş yapmak yerinde olacaktır. Bu makalenin yazılma amacı, kalbe dair risâlelerden biri olarak, yazma eserler arasında bekleyen *Eyyühe'l-Bülbül* gibi isim ve muhteva itibariyle çekici, okunması hoş ve akıcı bir üslûba sahip bir risâlenin gün yüzüne çıkartılması ve işlenmesidir. Adı geçen risâle, bu çalışma-nın sınırları da gözetilerek, yazma eserlerde sıkça kullanılan metin-inceleme yön-temiyle tahlil edilmiştir.<sup>25</sup> Ayrıca betimsel araştırma yönteminden de istifade edil-miştir.

### 1. *Eyyühe'l-Bülbül*'ün Tanıtımı

Vâridât türünde en fazla esere sahip müelliflerden biri de şüphesiz İsmâil Hakkı Bursevî'dir. Bursevî'nin bu türde yaklaşık yirmi iki adet eseri mevcuttur.<sup>26</sup> Üzerinde çalıştığımız *Eyyühe'l-Bülbül* de müellifin vâridât ve şerhleri hakkında ka-leme aldığı Arapça küçük hacimli bir risâledir. Risâlenin müellif nüshası Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi'nde (BEEK) Genel, nr. 86, 84b-110a varakları arasındadır. Söz konusu eser, Bursevî'nin hâtimedede verdiği bilgilere göre, 1115/1704 yılı Rebûlevvel ayı başlarında tamamlanmıştır.<sup>27</sup> Müellif, girişte “bu, *Eyyühe'l-Bülbül* ismiyle müsemmâ olan bir risâledir ki onu bu isimle mahlûkâtın en hayırlısı Hz. Muhammed'i Yaratan tesmiye etti” şeklindeki açıklamasıyla eserin adının Allah tarafından kendisine ilhâm olduğunu belirtmiştir. Bursevî Allah'ın kalblerin bülbüllerini konuşturduğunu ve *ey bülbül* hitâbıyla ise *kalb bülbülüne* / gönle işaret edildiğini söylemiştir.<sup>28</sup>

Bursevî el yazması eserlerde usûl olduğu üzere besmele, hamdele ve salvele ile eserine giriş yapmıştır. Kendine çeşitli zaman ve mekânlarda gelen vâridleri şerh etmiştir. O, yeni başlayan bir vâridde “*eyyühe'l-bülbül*” nidâsını üstü kırmızı renkle çizili ve biraz daha iri, vârid lafzını ise üstü siyah çizili bir şekilde kaydet-miştir. Vâridler daha çok “kad verade (قد ورد)” kelimesi ile başlamıştır. Bunun ya-nında “kad temessele (قد تمثَّل)”, “kad hûtıbt (قد حوطبت)”, “kad vekaa (قد وقع)”, “kad

<sup>24</sup> Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 354-355. Tasavvufta kalb temizliği ve kirliliği hakkında bk. Halil İbrahim Şimşek, “Tasavvufta Kalbin Kirlenmesi ve Temizlenmesi Konusu”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/28 (2015/2), 35-48.

<sup>25</sup> Elimizdeki metin “müellif nüshası” olduğu için nüsha karşılaştırması ve tahkik (edisyona kritik) yapılmamıştır.

<sup>26</sup> Namlı, İsmâil Hakkı Bursevî, 218.

<sup>27</sup> İsmâil Hakkı Bursevî, *Eyyühe'l-Bülbül* (Bursa: Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi, Genel, No 86), 90a, 110a.

<sup>28</sup> Bursevî, *Eyyühe'l-Bülbül*, 84b.

beşşerte (قد بشرت), “kad hatara (قد خطر)” gibi ifadelerle başlayan vâridler de vardır.<sup>29</sup> Bu vâridât, ona muhtelif zamanlarda seher vakti, sabah, işrâk tevhûdinde olduğu esnâda, uyanık hâlde zikir ve tesbîh ederken, kaylûleden sonra, gündüz bir saatte, akşam namazı vakti, gece yarısında ya da yatağında uzanırken gelebilmektedir. Onun, vaktini belirtmediği vâridler de vardır. Vâridler çoğunlukla bir âyet-i kerîme, bazen de Türkçe yahut Arapça beyit, rubâî veya anonim bir veciz ifade şeklinde gelmiştir. Âyet olarak gelen vârid metninin, kimi yerde memzûc şerh usûlünce, metin ile şerh birbirine karıştırılarak tefsir ve neşr edildiği görülür. Bazı vâridlerde ise Bursevî, kendinin yaşadığı bir olayı ve kalbine doğan düşüncüyü hikâye etmiştir.

Müellif vârid şerhlerinde, âyetler ve hadisler yanında, Molla Câmi, Mevlânâ gibi meşhur sûfilerin şiirlerinden ve menkabelerinden, Türkçe, Arapça, nâdiren de Farsça manzum ibârelerden istifade etmiştir. Bununla birlikte tasavvufî konulara, özellikle de vahdet-i vücûda dair bazı meselelere ayrıntılı bir şekilde yer vermiştir. Bu risâleyi okuyan kişi Bursevî'nin, İbnü'l-Arabî'nin bir temsilcisi olduğunu bilmelidir. Kezâ okuyucu, risâledeki İbnü'l-Arabî'ye ve vahdet-i vücûd doktrinine dair bazı kavram ve konulara da vâkıf olmalıdır. Bursevî vâridler hakkındaki yorum ve açıklamalarının sonunda genelde nasihat ve tavsiyelere yer vermiştir. Duâ ve îkazlarla vâridi tamamlayıp, bir sonrakine geçmiştir.

*Eyyühe'l-Bülbül'* de Bursevî'nin, başta peygamberler olmak üzere, kendi yakınlarından bazı kişilere, tarihî, dînî, edebî ve tasavvufî şahsiyetlere yer verdiği görülür. Yakınlarından kızı Emetullah<sup>30</sup> ve şeyhi Osman Fazlî Efendi'ye;<sup>31</sup> peygamberlerden Hz. Âdem,<sup>32</sup> Hz. Yûsuf,<sup>33</sup> Hz. Mûsâ,<sup>34</sup> Hz. Hârûn,<sup>35</sup> Hz. Ya'kûb,<sup>36</sup> Hz. Eyyûb,<sup>37</sup> Hz. İbrâhim,<sup>38</sup> Hz. Dâvûd,<sup>39</sup> Hz. İsâ<sup>40</sup> ve Hz. Muhammed'e;<sup>41</sup> peygamber yakını kadınlardan Hz. Âişe,<sup>42</sup> Hz. Meryem<sup>43</sup> ve Züleyha'ya;<sup>44</sup> meleklerden Cibrîl ve İsrâfîl'e;<sup>45</sup> ulemâdan Nevevî, Halebî, Birgivî,<sup>46</sup> Zerrîn,<sup>47</sup> İbnül-Cevzî,<sup>48</sup> Aliyyü'l-

<sup>29</sup> Bu kelimeler de ورد (vârid oldu) terimi gibi vâridin geldiğine delâlet etse de anlam itibariyle مَنَّلَ: göründü, خوطبت: hitâb edildi, وَقَعَ: vâki oldu, بشرت: müjdelendin, خطر: aklına geldi mânâsındadır. Müellif kad (قد) harfini mâzî fiilden evvel kullanarak ise tahkik ve kesinlik anlamı vermiştir.

<sup>30</sup> bk. Bursevî, *Eyyühe'l-Bülbül*, 99a.

<sup>31</sup> 86a.

<sup>32</sup> 88b, 93b, 94a, 99b, 107a.

<sup>33</sup> 84b, 87a, 87b, 106b.

<sup>34</sup> 85b, 91a, 95b, 97a, 108a.

<sup>35</sup> 97a.

<sup>36</sup> 87a, 99a.

<sup>37</sup> 87a.

<sup>38</sup> 90a, 94b.

<sup>39</sup> 92a.

<sup>40</sup> 92a, 96b, 106a, 106b, 107a, 108a, 109a.

<sup>41</sup> 85a, 93a, 93b, 94a, 94b, 96b, 97a, 101a, 101b, 107a, 108b.

<sup>42</sup> 85a.

<sup>43</sup> 105b, 106a.

<sup>44</sup> 87b.

<sup>45</sup> 96b.

Kârî,<sup>49</sup> Kuhistânî,<sup>50</sup> İbn-i Sînâ, Fâhrü'd-Dîn er-Râzî, Fârâbî<sup>51</sup> ve Süyûtî'ye;<sup>52</sup> ehl-i tasavvuftan İmâm Gazzâlî,<sup>53</sup> Molla Câmî,<sup>54</sup> Seyyid Şerîf el-Cürcânî,<sup>55</sup> Ebû Medyen el-Mağribî,<sup>56</sup> Mevlânâ,<sup>57</sup> İbnü'l-Arabî,<sup>58</sup> Şemseddîn et-Tebrîzî,<sup>59</sup> Hoca Alâeddîn-i Attâr,<sup>60</sup> Yûnus Emre,<sup>61</sup> İbrâhim b. Edhem,<sup>62</sup> Bâyezid el-Bistâmî,<sup>63</sup> Ebû Ali er-Rûzbârî,<sup>64</sup> Sadreddîn el-Konevî,<sup>65</sup> Zeyneddîn Kilâle,<sup>66</sup> Şeyh Sa'dî<sup>67</sup> ve Yazıcıoğlu Mehmed'e,<sup>68</sup> tarihî ve dinî kişiler ve zümrelerden Ken'ân, Kâbil,<sup>69</sup> Hz. Ali,<sup>70</sup> Ashâbül-Kehf,<sup>71</sup> Mehdî,<sup>72</sup> Şeytân,<sup>73</sup> Hızır,<sup>74</sup> Nûşirevân,<sup>75</sup> Kaysu'l-Âmirî (Mecnûn) ve Leylâ,<sup>76</sup> Aristoteles,<sup>77</sup> Ahmed es-Sebtî,<sup>78</sup> Sultân Muhammed (Fâtih),<sup>79</sup> Benî İsrâîl<sup>80</sup> ve Benî Asfar'a<sup>81</sup> yer vermiştir.

Bursevî, risâlesinde birçok kaynaktan bahsetmiştir. Kendisi, bu kaynakların bazılarında alıntılar yapmış, bazılarını ise müellifiyle birlikte ismen zikretmiştir. Onlar içerisinde Bursevî'nin kendi eserleri de mevcuttur. Kutsal kitaplardan Tevrat ve İncil'e atıfta bulunmuştur. *El-Munkızu mine'd-dalâl*,<sup>82</sup> *Mesnevî*,<sup>83</sup> *Muhammediyye*<sup>84</sup> gibi tasavvufî eserler; müellifi olduğu *Temâmül-feyz*,<sup>85</sup> *Rûhu'l-*

→

<sup>46</sup> 85b.

<sup>47</sup> 85b.

<sup>48</sup> 85b.

<sup>49</sup> 85b.

<sup>50</sup> 85b.

<sup>51</sup> 90b.

<sup>52</sup> 101a.

<sup>53</sup> 85b, 90b.

<sup>54</sup> 85b, 88a, 92a.

<sup>55</sup> 90b.

<sup>56</sup> 86a.

<sup>57</sup> 87a, 90b.

<sup>58</sup> 90a, 96b, 101a.

<sup>59</sup> 90b.

<sup>60</sup> 90b.

<sup>61</sup> 87b.

<sup>62</sup> 90b.

<sup>63</sup> 97b, 102b.

<sup>64</sup> 90b.

<sup>65</sup> 95a.

<sup>66</sup> 90b.

<sup>67</sup> 87b.

<sup>68</sup> 87b, 88b.

<sup>69</sup> 108a.

<sup>70</sup> 95a, 96b, 101a.

<sup>71</sup> 96b, 97a.

<sup>72</sup> 96b, 101a, 101b.

<sup>73</sup> 93b, 100b.

<sup>74</sup> 104b.

<sup>75</sup> 101b.

<sup>76</sup> 87a, 90a.

<sup>77</sup> 90b.

<sup>78</sup> 90b.

<sup>79</sup> 101b.

<sup>80</sup> 107a.

<sup>81</sup> 101b.

<sup>82</sup> 90b.

<sup>83</sup> 87a.

<sup>84</sup> 87b, 88b, 110a.

*beyân*,<sup>86</sup> *Kitâbü'l-Vâridâtü'l-Hakkıyye*<sup>87</sup> ve *Ferahu'r-rûh*<sup>88</sup> onun kaynakları arasındadır.

## 2. Eyyühe'l-Bülbül'de Yer Alan Vâridler

Bu bölümde söz konusu risâlede geçen vârid hitâbının ve lafzının Türkçe tercümesine yer verilecektir. Tespit edilen vâridler aşağıdaki gibidir:

-Ey bülbül! Sana Allah Teâlâ'nın "Rabbinizden size indirilene tâbi olun." (el-A'râf 7/3) sözü vârid oldu [84b].

-Ey Bülbül! Sana: "Onun evveli ilim, sonu yakazadır." sözü vârid oldu [85b].

-Ey Bülbül! Sana Allah Teâlâ'nın bu sözü vârid oldu: "(Mûsa) erginlik çağına gelince, Biz ona hikmet ve ilim verdik. Güzel davrananları böyle mükâfatlandırırız." (el-Kasas 28/14) [86b].

-Ey Bülbül! Bu Türkçe rubâî sana vârid oldu: "Bülbüle etme figân ü zâri, Gül-i gülşen götürmez âzârı. Revnak-i hüsn-i güle eyle nazar, Kerem ola tâ ki aşk bâzârı"<sup>89</sup> [87a].

-Ey Bülbül! Sana bu Türkçe beyit vârid oldu: "Feyz-i ışk olmasa Âdem gom olur. Ser iken âlem içinde dom olur"<sup>90</sup> [88a].

-Ey Bülbül! Seher-i a'lâda, üns bahçelerinde ve kutsal bölgelerde (hazîretü'l-kuds) olduğun sırada Allah Teâlâ'nın şu sözü sana vârid oldu: De ki: "Sizin için belirlenecek bir gün/mîâd vardır ki ondan ne bir saat geri kalabilirsiniz ne de ileri geçebilirsiniz." (Sebe' 34/30) [89a].

-Ey Bülbül! Sana bu latîf Türkçe beyit vârid oldu: "Rabb-i hâdiye olmayan hâdim, bulmadı vaslına yol bir adım."<sup>91</sup> [89b].

-Ey Bülbül! İşrâk tevhdindeyken sana O'nun şu sözü vârid oldu: "Cennetlerin fidanları/bitkileri Lâ ilâhe illallah ve Rabbim Allah'tır." [90a].

-Ey Bülbül! Sana "Bu, fenlerle değil, aksine aşkla ve delilikledir." sözü vârid oldu [90a].

-Ey Bülbül, sana Allah'ın şu sözü vârid oldu: "Onlar için orada canlarının çektiği şeyler vardır."<sup>92</sup> [91a].

-Ey Bülbül! Sen tespih eden zâkir olarak uyanık olduğun sırada vird bahçelerinde iken, onun sözü vârid oldu: "Yakınımda sadece sen varsın, dünyada ve âhirette evin evimdir." [92a].

→

<sup>85</sup> 87b.

<sup>86</sup> 91b.

<sup>87</sup> 93a, 94a, 97a, 99a, 101a.

<sup>88</sup> 110a.

<sup>89</sup> Bülbüle bağırarak ağlayıp inleme, gül ve gül bahçesi kırgınlık ve zulmü yok etmez. Gülün güzelliğinin göz alıcılığına bak ki, böylece aşkın pazarı sana bağışlansın.

<sup>90</sup> Eğer insanda aşkın feyzi olmazsa o, kaybolup helâk olur. Bu âlemde her şeye reis olacak yerde yani baş iken kuyruk menzilesinde olur.

<sup>91</sup> Hidayet edici Rab Teâlâ'nın hizmetçisi olmayan kişi, O'na ulaşmaya bir yol bulamaz.

<sup>92</sup> Bu vâridde "Orada kendileri için diledikleri her şey vardır..." (Kâf 50/35) âyetine telmîh bulunmaktadır.



-Ey Bülbül! Sana sabah vakti Allah Teâlâ'nın sultân meclisinde olduğu temessül etti. Sonra sana dönüştü ve seninle birleşti. Mesafe ayn aynaları miktarınca oldu [93a].

-Ey Bülbül! Sen üns bahçelerinde hakîkî sevgiliyle konuşurken bu beyit vârid oldu: "Ref etdi gamın cümle-i efkârı dilimden. Ben düşmüşü kaldırdı yine tutdı elimden."<sup>93</sup> [93b].

-Ey Bülbül! Sana hitâb yoluyla, güzel bulunan/hoş rûhu izlemenin sırrına seni bir yönlendirme olarak Allah Teâlâ'nın: "Sonra sana, 'Tevhîd önderi olan ve putperestler arasında yer almamış bulunan İbrâhim'in dinine uy' diye vahy ettik." (en-Nahl 16/123) sözü vârid oldu [94b].

-Ey Bülbül! Sana Allah'ın "Ve Rabbin bal arısına şöyle ilham etti: 'Dağlardan ve insanların kurdukları çardaklardan kendine yuvalar edin. Sonra her türlü besleyici ürünlerden ye; Rabbi'nin koyduğu kanunlara boyun eğerek çizdiği yollardan git!' Onların karınlarından farklı renk ve çeşitlerde şerbet çıkar ki onlara insanlara şifa vardır. İşte bunda da düşünen bir topluluk için açık delil bulunmaktadır." (en-Nahl 16/68-69) sözü vârid oldu [95a-96a].

-Ey Bülbül! Öğle vaktinde bir saatte, gizliden değil alenen sana Allah'ın "Böylece onları dirilttik..." (el-Kehf 18/19) sözü vârid oldu [96b].

-Ey Bülbül! Sen gece yarısı zikir bahçelerinde terennüm ederken Allah'ın "Ey Kullarım, ayetlerimize iman edenler ve emirlerimize boyun eğenler! O gün size korku yoktur, üzüntü de çekmeyeceksiniz." (ez-Zuhruf 43/68-69) sözü vârid oldu [97b-98a].

-Ey Bülbül! Sana Allah'ın "Kâfir, 'keşke toprak olsaydım.' der." (en-Nebe' 78/40) sözü vârid oldu [98a].

-Ey Bülbül! Sana hikâye yoluyla Allah'ın "... Beni vefat ettirince artık onlar üzerine gözetleyici yalnız Sen oldun..." (el-Mâide 5/117) sözü vârid oldu [98b].

-Ey Bülbül! (Allah'ı) zikrettiğin sırada sana O'nun "Firdevs cennetine in-din/konakladın." sözüyle hitâb edildi [98b].

-Ey Bülbül! Fecrden az önce (Allah'a) yöneldiğin sırada bu Türkçe beyit vârid oldu: "Bulunmaz âlem içre mâsivâdir, vücûd-i mâsivâ zîrâ hevâdir."<sup>94</sup> [99a].

-Ey bülbül! Sen kaylûleden uyandıktan sonra başına garip bir iş geldi. Evde olduğun sırada, basarî bir rüyada, hastalığı ve ölümü *Kitâbü'l-Vâridât*'ta<sup>95</sup> açıklanan Emetüllah isimli kerime kızı gördün. O sana yakaza hâlinde de temessül etti. Onun yüzünü vefatından önce olduğundan daha nurlu gördün. Bu olaya ağlama! Ağlamak ve sayha senin için kaçınılmazsa da Ya'küb Peygamber'in ağladığı gibi ağla/man gerekir. Ki o, kendisine nefsânî gâyelerden bir şey karışmayan hakîkî bir ağlamadır. Ey bülbül! Sana bu temessülün benzeri bundan önce de vâki olmuştu. O

<sup>93</sup> Üzüntünün bütün efkârını gönlümden kaldırdı attı, ben düşmüş hâldeyken yine elimden tutup kaldırdı.

<sup>94</sup> Hevânın (âlemden) bir varlığı ve hakikati olmadığı gibi, mâsivallahın da varlığı ve hakikati yoktur.

<sup>95</sup> Bursevî'nin doğum tarihi bilinmeyen bu kızı, kızamıktan hastalanmış ve 16 Zilhicce 1114'de (Mayıs 1703) vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Bursevî, *Vâridât-ı Hakkıyye* (Bursa: Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi Genel, No 86), 152a, 162a, 163b, 164b.

da uyanmandan sonraydı. Bu olay, evdeki yastığın duyulara şâmil olduğu büyük bir yüze dönüşmesidir. Sonra yastık, olduğu hâl üzere kaldı. Sen de elbiseni giyip dışarı çıkmıştın. [99a].

-Ey bülbül! Sana Allah'ın "Ey Âdem! Sen ve eşin cennette oturun, istediğiniz yerinden rahatça yiyip için ve şu ağaca yaklaşmayın; yoksa zalimlerden olursunuz." dedik..." (el-Bakara 2/35-36) sözü vârid oldu [99b-101a].

-Ey bülbül! Sen âhir zamanda gönderilecek bir resülle müjdelendin [101a].

-Ey Bülbül! Sana O'nun "Sen dâi/davetçi olarak gönderildin. Allah selâm yurduna çağırır ve dilediğini doğru yola iletir." sözüyle hitâb edildi [102a]

-Ey bülbül! Sana O'nun "Sende ezel sırrı zâhir oldu. Böylece sen ebede kadar bir aynasın." sözü vârid oldu [102a].

-Ey bülbül! Sana Allah'ın "Kâf. Şerefli Kur'ân'a and olsun." (Kâf 50/1) sözü vârid oldu [102b].

-Ey bülbül! Sana bu Arapça beyit vârid oldu: "Aşkın şühûdu iki kavs aynasındadır, sevginin şühûdu iki baş toplamındandır." [103a].

-Ey bülbül! Akşam namazı vakti aklına, fakir komşuna sadaka verdiğin ve sana secdede iken "...sadakalarınızı başa kakarak ve gönül kırarak/eziyetle boşa çıkarmayın..." (el-Bakara 2/264) denildiği geldi [103b].

-Ey bülbül! Sana Allah Teâlâ'nın "O, dilediğine hikmeti verir ve kime hikmet verilirse o kimse birçok hayra nâil olmuş demektir. Bunu ise ancak derin kavrayış sahibi olanlar düşünüp anlarlar." (el-Bakara 2/269) sözü vârid oldu [104a].

-Ey bülbül! Sana, sevgililerin sohbetinde kendisiyle şarkı söylemen ve saz çalman için, sembolünü sadece derin kavrayış sahiplerinin bildiği bu Türkçe rubâî vârid oldu: "Hak'la ilm-i ledünni anlaram. Bu ledün ehlini sünnî anlaram. İns oldur Hak'la üns eyleye. Mâ adâsın cümle cinnî anlaram."<sup>96</sup> [104b].

-Ey bülbül! Sana Allah'ın "Melekler şöyle demişti: 'Ey Meryem! Allah seni seçti, seni tertemiz kıldı ve seni âlemlerdeki kadınlara üstün eyledi. Ey Meryem! Rabbine ibadet et; secdeye kapan, huzurunda eğilenlerle beraber sen de eğil..." (Âl-i İmrân 3/42-43, 45-51) sözü vârid oldu [105b-109a].

-Ey bülbül! Sana sabah vakti, lamba gibi aydınlatıcı bu rubâî vârid oldu: "Âteş-i ışk yakıbdır cânım, Bana rahm eylemez mi cânânım? Bülbül-i mübtelâ-yı efgânım, Işk hakdır gül-i gülistânım."<sup>97</sup> [110a].

-Ey bülbül! Hararetiyle seni yakan ve hâlleriyle vecde düşüren bu beyit sana vârid oldu: "Devr-i eflâk ire nihâyetine, İrmeye derd-i ışk gâyetine"<sup>98</sup> [110a].

Tahlil ettiğimiz bu eserde, görüldüğü üzere otuz dört adet vârid bulunmak-

<sup>96</sup> Ledün ilmini ancak Hak Teâlâ vesilesiyle anlarım. Ledün ilminin ehli ise sünnî ve itikâd sahibi kişilerdir. Hakikî anlamda insân, Allah Teâlâ ile yakınlık kurup ünsiyet edendir. Bunun dışında kalanların hepsini ise cin tâifesi içinde görürüm.

<sup>97</sup> Aşk ateşi canımı yakar, sevgilim bana merhamet etmez mi? Acıyla inlemeye tutulmuş düşkün bir bülbülüm, gülüm ve gül bahçem! Bil ki aşk hakîkattir.

<sup>98</sup> Feleklerin dönmesi sona ersin ama aşk derdi nihâyetine ulaşmasın.

tadır.

### 3. Bursevî'nin Düşüncesinde / *Eyyühe'l-Bülbül*'de Kalb

Daha önce de bahsedildiği gibi Bursevî, bu eserde kalb için *kalb/in bülbülü* ifadesini kullanmıştır. Müellif, risâle boyunca kalbin mâhiyetinden, oluşumundan, üstünlüğünden, vazifelerinden ve çeşitli hâllerinden bahsetmiştir.

#### 3.1. Kalb Nedir?

Kalb, göğsün sol tarafına yerleştirilmiş çam kozalağı şeklinde bir et parçasıdır. Rabbanî bir latife olan kalbin cismânî kalbe bir bağlantısı vardır.<sup>99</sup> Bursevî kalb için bülbülün yanı sıra, *cennetler bülbülü* ve *andelîb* sıfatlarını da kullanmıştır.<sup>100</sup> Kalb visâl bahçelerinde terennüm eden, yalnızca kemâl ehlinin idrak ettiği nağmelerle öten bir bülbüldür.<sup>101</sup>

Kalb vücuttaki uzuvların başkanıdır, enfüste ve âfâkta reistir.<sup>102</sup> Her şeyin bir olgunlaşma ve yetkinlik zamanı olduğu gibi, kalb de kuvvetlenince ve erginliğe ulaşınca kemâle erer. Nitekim Hz. Peygamber “Bedende bir et parçası vardır ki o iyi olursa bütün vücûd da iyi olur; o bozulursa vücûdun tamamı fâsid olur.”<sup>103</sup> hadisiyle kalbin, âzâların reisi olduğuna işaret etmiştir. Bülbül nasıl ki ondan başkasında bulunmayan coşması ve sesiyle ayırt ediliyorsa, kalb de ancak riyâset ile ayırt edilir. Kalb, cem'iyetinin yani Allah'la beraber olma hâlinin ve kuşatıcılığının kemâli sebebiyle ilâhî isimler arasından celâlete ehil olduğu gibi riyâset ve velâyete de ehil olmuştur. Bu bakımdan o, kuvvetlerden, reâyâyâ nisbetle sultân menzilesinde; sâir esmâya nispetle de Allah ve Rahmân ismi menzilesindedir.<sup>104</sup>

Kalb uzuvların reisi ve kuvvetlerin başkanı olduğu gibi, vahyin ve ilhâmın mahalli ve Allah'tan gelen feyzin iniş yeridir. Bu durum, hadiste “Ey Ali! Sen müslümanların efendisi, müminlerin başkanı” buyrulduğu gibidir.<sup>105</sup> Kalb, uzuvlara ve kuvvetlere gönderilmiş bir resûldür. Şüphe yok ki resûl, kavminin tabîbidir. Tabip ancak hastanın meşrebine ve mizâcına göre tedavi yapar. Dolayısıyla her hasta için hastalığına ve inhirafına göre tedavi ve şifa vardır. Böylece şeriat ilimleri tabiatın; tarîkat ilimleri nefsin; mârifet ilimleri rûhun ve hakikat ilimleri sırrın tedavisi içindir. Hepsinin ilacı ancak kendine göredir.<sup>106</sup> Bursevî, “Davetçi olduğun hâlde gönderilmiştin.” lafzındaki bir vâridi kalbe yönelik şerh eder. Nitekim kalb de özel bir irsâl/gönderme ile gönderilmiştir. Kalb zâhir ve bâtın kavmi için

<sup>99</sup> Bursevî, *Eyyühe'l-Bülbül*, 95a.

<sup>100</sup> 87b.

<sup>101</sup> 103b.

<sup>102</sup> 88a. Bursevî'ye göre enfüsî âlemde kalb emanet edilip bütün âzâlar ve kuvvetler ona bağlanmıştır. Âfâkî âlemde de kalb emanet edilip bütün eşya ve hakikatler ona bağlanmıştır. bk. İsmâil Hakkı Bursevî, *Kâbe ve İnsan Tuhfe-i Atâiyye*, haz. Veysel Akkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 57

<sup>103</sup> Buhârî, “İmân”, 39 (nr. 52).

<sup>104</sup> Bursevî, *Eyyühe'l-Bülbül*, 86b. Bursevî bu görüşünü muhtelif eserlerinde dile getirmiştir. Buna göre “kalb ehli, ism-i a'zama mazhardır. İsm-i a'zam isimler arasında kalb gibidir.” bk. Bursevî, *Kâbe ve İnsan*, 57.

<sup>105</sup> Bursevî, *Eyyühe'l-Bülbül*, 94b, 95a.

<sup>106</sup> 96a.

basîret, hidâyet ve tevfiik üzere Allah Teâlâ'ya davet edendir.<sup>107</sup>

Bursevî *kalb çocuğu, kalb Îsâ'sı, nefis Meryem'i*,<sup>108</sup> *rûh Mûsâ'sı, rûh İbrâhim'i* gibi nitelemeleri Kur'ân kıssalarından hareketle ve fakat vahdet-i vücûd düzleminde kullanmış, bunlarla bedendeki âzâ ve kuvvetlerin mertebelerini ifade etmeye çalışmıştır. Yukarıda zikredilen “Bedende bir et parçası vardır...” hadisinden aldığı mesajı bir başka yerde müellif şöyle açıklar: “Sâlih kalb Îsâ'sı, kavminin efendisidir ve bütün âzâ ve kuvvetlerden meydana gelen vücutta bir başkandır. Kutsî nefis Meryem'i ‘Rabbim! Benim nasıl bir çocuğum olur?’ (Meryem 19/8) demiştir. İşte o, kalb çocuğudur.”<sup>109</sup> Müellife göre Hz. Îsâ'nın kendisinden sonra gelecek ve ismini Ahmed olarak müjdelediği resûl, kalb çocuğudur, mutlak hamd onadır, elinde hamd livâsı vardır; çünkü bütün kemâlât onun etrafında döner. O, medâr ve kutb-i vücûddur.<sup>110</sup>

Îsâ aleyhisselâmın İsrâiloğulları'nın bazı kuvvetlerinden oluşu gibi, nefsin kuvvetleri de kalbin bazı kuvvetlerindedir. Kalb de enfüsî kavmine gönderilen, onları vahdeti söylemeye, şirki ve ikiliği izâle etmeye davet eden bir resûldür. O, vücutta tek bir ilâh ve tek bir hakikattir.<sup>111</sup> Kalbin risâleti uzuvlara ve kuvvetlere gönderilmiştir ve onların kalbe îmân etmeleri gerekir.<sup>112</sup> Resûl olarak gönderilen kalbe inanan ve davetine icâbet eden kurtulur. Bursevî der ki:

Ey Bülbül! Sana kudsiyyet kuşunun diliyle vahyolunanı dinle! Çünkü sen bir resûlsün. Ashâbından sana yaklaşanları aşk bahçelerine, muhabbete ve fenâyâ davet et! Onlar için, arkadaşlık meclisinde kulağa hoş gelen nağmelerle öt! Ashâbına bir müjdecî, elçi, aydınlatan bir lamba ve beşeriyet karanlığında yıldızlar gibi yol gösterici; rücûm ehlinde / taşlayanlardan sana kötülükle karşı gelene ise ateş parçaları atan ol! Vakit değerlidir, geçer; zaman hızlıdır, sona erer. Kişinin işine hazırlanması, ömründen bir nefesi dahi zâyî etmemesi gerekir. Kim sana icâbet etmeyerek kaybederse, Allah da onu kaybeder ve helâk ve yok etme kuyusuna düşürür. Kim de senin davetine icâbet ederse, Allah ona dünyâsının ve âhiretinin güzelliğiyle cevap verir; onu gücünün, kuvvetinin istidâdına göre yaklaştırır. O zaman garip insan, bu vatana el-Mücübü'l-Karîb'in<sup>113</sup> emriyle indiğini bilsin!<sup>114</sup>

<sup>107</sup> 102a.

<sup>108</sup> İbnü'l-Arabî'nin 8. asırdaki temsilcilerinden Abdürrezzâk el-Kâşânî (Ö. 736/1335), “Meryem oğlunu (Îsâ'yı) ve annesini de büyük bir mucize kıldık ve onları oturmaya elverişli, akarsulu yüksek bir yere yerleştirdik.” (el-Mü'minûn 23/50) meâlindeki âyeti tefsirinde, Hz. Îsâ'yı *kalb*, Hz. Meryem'i de *nefs-i mutmainne* ile açıklamıştır. Hz. Îsâ'nın Hz. Meryem'den doğmasını ise mânevî gelişim sonunda nefsten kalbin doğması şeklinde yorumlamıştır. bk. Kâşânî, *Tevlât*, 2, 108. akt. Mahmut Ay, *Kur'an Ne Söyler? Süfî Ne Anlar? İşari Tefsir Üzerine Araştırmalar* (İstanbul: Kayhan Yayınları, 2016), 105. Dolayısıyla Bursevî'nin bu işârî yorumunun kaynağı muhtemelen Kâşânî'dir.

<sup>109</sup> Bursevî, *Eyyühe'l-Bülbül*, 106b.

<sup>110</sup> 109a.

<sup>111</sup> 107a.

<sup>112</sup> 108a.

<sup>113</sup> el-Mücüb Allah'ın isimlerindedir ve “duâ ve dileklere olumlu cevap veren” anlamına gelir. Bazı âlimlere göre el-Mücüb, genelde -doksan dokuz isim listesinde yer almayan- el-Karîb ismiyle kullanılır. Ayrıntılı bilgi için bk. Bekir Topaloğlu, “Mücüb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/451.

<sup>114</sup> Bursevî, *Eyyühe'l-Bülbül*, 109b.

Birçok defa mehdînin geleceğinden bahseden ve bu konuda ayrıntılı açıklamalarda bulunan Bursevî'ye göre, zâhir ve bâtın olarak iki tür mehdî vardır: Zâhir mehdî ehl-i sünnete göre beklenen mehdîdir ve henüz doğmamıştır. Bununla beraber bâtın mehdî, kalb resulüdür; yani kalbdır. Çünkü o, âhir zamanda, rûh ve cesedin belirmesinden ve zuhûrundan sonra belirip ortaya çıkarak gönderilmiştir. Öyleyse kim kalb ehlindense zâhiren ve bâtinen vaktin mehdîsidir. Bursevî bu meyânda bülbüle mehdîliğini hatırlatır:

Ey Bülbül! İşte sen bahçeler yoluna götüren mehdisin. Yolun sülûkünden ayrılan ise hastalıklara götüren bir dikendir. Senin sancağın altında toplananlar, murâda erişen ilâhî kuşlardandır. Kulların Rabbine doğru uçarlar. Sohbetinden/meclisinden ayrılan da ötüşünü ve davetini dinle(ye)mez. Onu ceza kartalı kapar, kahır ve azap şahini parçalar. Böylece o, mihneti rahata, belâyı dostluğa değiştir.<sup>115</sup>

Görüldüğü üzere müellif kalbin mâhiyetini ve ehemmiyetini ilginç teşbihlerle anlatmıştır. Kalb, vücûdun başkanı, kavmine gönderilen bir peygamber, bir doktor ve bedendeki sultân gibidir. Diğer her şey, ona tâbi olan halk mesâbesindedir.

### 3.2. Rûh ve Bedenin Evliliğinden Meydana Gelmiş Bir Çocuk: Kalb

Tasavvuf düşüncesinde beden, nefis, kalb, rûh gibi âzâ ve kuvvetlerin birbirleriyle ilişkisini, birbirlerine göre üstünlüklerini veya geriliklerini belirten bazı telakkiler mevcuttur. Meselâ, kalbin rûh ve nefsin yahut rûh ve bedenin birleşmesinden doğan bir çocuk olduğu fikri bunlardan biridir. Nitekim Şehâbeddîn Ömer es-Sühreverdî'ye (ö. 632/1234) göre rûhun nefisle sükûn bulmasından / nefse meylinden kalb oluşmuştur. Bu kalble mahalli / bulunduğu yer et parçası (mudğa) olan latîfe kastedilmiştir. Böylece bu et parçası halk âlemindeydir. Latîfe ise emir âlemindeydir. Zürriyetin halk âleminde Âdem ve Havva'dan meydana gelmesi gibi, kalb de emir âleminde rûh ve nefsten oluşmuştur. Eşler arasında birbirlerine bu meyl / sükûnet hâli olmasaydı, kalb meydana gelmezdi. Nefs rûhun karısı olan anne, rûh baba, kalb ise bu ebeveynin çocuğudur.<sup>116</sup>

Bursevî neredeyse aynı anlayışa yer vermiştir. Fakat kendisi kalbin, rûh ve bedenden mütevellit olduğu fikrindedir. Buna göre rûhlar cesetlerden / bedenlerden dört bin sene evvel yaratılmış,<sup>117</sup> bedenler yaratıldığında ikisi arasında izdivaç vâki olmuş, ardından kalbler doğmuştur.<sup>118</sup> Bursevî bu doğumun ikinci ve en kıymetli doğum olduğu kanısındadır:

Bil ki vücutta iki doğum vardır. Biri, rûh ve bedenin izdivâcından kalbin doğu-

<sup>115</sup> 101b.

<sup>116</sup> Şehâbüddîn Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, thk. Abdulhalîm Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf (Kâhire: Dârü'l-Maârif, ts.), 2/248-249.

<sup>117</sup> Rûh, beden ve kalbin hiyerarşik yaratılışı hakkında erken devir sûfilerinden Amr b. Osman el-Mekkî'nin *Kitâbü'l-Muhabbet* isimli eserinde verdiği sıralama ve zamanlama biraz değişiklidir. Buna göre: "Hak Teâlâ, bedenlerden yedi bin sene önce kalbleri yaratmış, onları kurb makamında muhafaza etmiş, kalblerden yedi bin yıl evvel rûhları yaratmış, onları üns gülîstânında muhafaza etmiştir..." bk. Hücûrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 372.

<sup>118</sup> Bursevî, *Eyyühe'l-Bülbül*, 93b, 94b, 86b.

mudur. Rûh baba menzilesinde, beden ise anne menzilesindedir. Ebeveynin taayyününe veledin taayyününün gerektiği gibi, rûhun ve bedenin taayyününe de kalbin taayyünü gerekir. Bu taayyün insanoğlundan her fertte özel ve genel olarak onun hâline göre mevcuttur. Bu yüzden ilk doğumun önemi yoktur. İkincisi ise Cebrâil'in feyzi üflemesiyle kalb çocuğunun doğumudur.<sup>119</sup>

Kalb ikinci doğumla ortaya çıkmış ve kayıt altına alınmıştır.<sup>120</sup> Beden kalbin evi ve onun barınağıdır. Rûh baba mertebesinde ve ulvîdir. Beden ise anne mertebesinde olduğundan süflîdir. Kalb çocuk mertebesinde olduğu için ona ulvî ve süflî iki cihetten de bir pay vardır. Kalb gayben ve şehâdeten rûh ve bedenle irtibatlıdır. Yani kalbin, gayb ve şehâdet âlemi arasında berzahıyeti vardır. Kalb için gayb tarafına yakın bir vecih ve şehâdet tarafına yakın bir vecih mevcuttur.<sup>121</sup> Ancak kalb, diğer ikisinde olmayan bir cem'iyetle tahakkuk ettiği için onlardan daha üstündür.<sup>122</sup>

Kalbin diğer âzâ ve kuvvetlerden üstünlüğünü her fırsatta dile getiren Bursevî beden, nefis, kalb ve rûhun alâkasından da bahseder. Beden, hayvânî nefis, kalb ve rûh hepsi birbiriyle irtibatlıdır ve bunlar kalb için birer evdir.<sup>123</sup> “Şüphesiz Biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmek istemediler, çekindiler. Onu insan yükledi. Çünkü o, çok zâlim ve câhildir” (el-Ahzâb 33/72) âyetinde söz konusu emaneti insan kalbiyle taşımıştır. Çünkü insan başka şey için değil, bu emanet için yaratılmıştır. Böylece kalb, bu en azîm emaneti ve en büyük hilâfeti kabulü sebebiyle beden, rûh ve nefsten daha faziletli olmuştur. Aynı şekilde o, (emaneti yüklenmeyen) göklerden, yerden ve dağlardan da daha faziletlidir. Nitekim onun dışındakiler bu konuda geç kalırken, kalb ise ilerlemiştir.<sup>124</sup> Bu sebeple kalb, küçüklüğüne rağmen vasıtasız bir şekilde feyz-i ilahîyi kabul anlamına gelen emanetin taşıyıcısıydı ki onu, büyüklüklerine rağmen semâvât, arz ve dağlar yüklenmemiştir.<sup>125</sup>

Bursevî, kalb çocuğunun doğumunu mürîd ve mürşid arasındaki ilişki ile de tasvir etmiştir. Mürebbî olan mürşid-i kâmilin nefesi, bahsi geçen feyz-i ilâhîdir ve bu feyz mânevî babadır. Mürşid onu sâlikin istidad rahmine atar. Ondaki kalb çocuğu meydana gelir. Mürşid-mürîd irtibatında hizmet müridden, nefes ise şeyhten yani mürşidden meydana gelir. Kemâlâtın hâsıl olması bu ikisine bağlıdır. Bu nefes de ancak Allah Teâlâ'nın izniyledir.<sup>126</sup>

Netice olarak insan bir kere maddî bedeniyle ve kalb organıyla doğar. Mânevî doğum ise rûh ve beden birbirlere meybinden kalbin doğması ve bu çocuğun her ikisinden de izler taşımasıdır. Bu doğum ikinci ve hakîkî doğumdur.

<sup>119</sup> 109a.

<sup>120</sup> 86b.

<sup>121</sup> 86b, 93b, 95a.

<sup>122</sup> 94b.

<sup>123</sup> 95b.

<sup>124</sup> 88a.

<sup>125</sup> 92a.

<sup>126</sup> 89b, 109b.

### 3.3. Allah'ın Evi, Arşı ve Tecellî Yeri: Kalb

Kalb tasavvufta ev sembolüyle ifade edilmiştir. Mezkûr ev ise beytullah, yani Allah'ın evidir. Hiçbir mekâna sığmayan ve kuşatılmayan Hak Teâlâ'nın, mümin kulunun kalbine sığıdığına ve ona nazar ettiğine inanılır. Dolayısıyla kalb için kullanılan sıfatlardan biri “nazargâh-ı ilâhî”dir.

Bursevî'ye göre kalb cenneti selâm yurdudur. Çünkü o, belâlar ve korkulardan selâmet ve âfiyet evidir. Bu, Allah'ın, “Oraya giren emin olur.” (Âl-i İmrân 3/97) ve “Kullarından dilediğini dosdoğru bir yola iletir...” (el-En'âm 6/88) dediği gibidir.<sup>127</sup> Kalb, Allah için bir ev, arşurrahman, celâlet ve rahmân ismi için döşek ve sırrının müstevâsı olmuştur.<sup>128</sup> Kalbe vârid olan “Yakınımda sadece sen varsın, dünyâda ve âhirette evin evimdir” lafzı, Allah'ın Hz. Dâvud'a vahiyle söylediği “Benim için bir ev boşalt da onda oturayım” sözüne işaret eder. Bunun üzerine Dâvud: “Ey Allah'ım sen hangi eve sığarsın?” deyince Allah ona “İşte o ev, mümin kulunun kalbidir” diye vahy etmiştir. Allah, “Evimi temizle...” (el-Hac 22/26) âyetiyle de “Evim olan kalbini mâsivâdan temizle!” demek istemiştir. Kudsî hadiste de “Yere göğe sığmam da mü'min kulunun kalbine sığarım” buyrulmuştur.<sup>129</sup> Eğer Allah Teâlâ mü'minin kalbine nasıl sığar diye sorulursa, O, kuşatılan değil, kuşatandır. Fakat kalb ise mahsur yani kuşatılmıştır. O durum, kalbin gücünün ve genişliğinin kemâlinden ibârettir. Bu yüzden de kalbden murâd, çam kozalağı gibi bir et parçası değildir. Aksi takdirde Allah Teâlâ oraya hulûl ederdi. Bu konu hakkında konuşmak ise küfürdür. O, kalbe bırakılan Rabbânî kuvvettir. Nitekim Molla Câmî (ö. 898/1492) kalb hakkında “Bu cisim, gönlün bir kozalağı değildir. Aksine o, gönlün kafesi ve papağanıdır...” demiştir. Öyleyse Allah'ın mü'minin kalbine zâtî, sıfatları, isimleri ve fiilleriyle tecellîsi hulûlü gerektirmez.<sup>130</sup>

Bursevî Allah'ın, sultân-ı a'zam meclisinden yani mükerrerem rûh mertebesinden, görülen arşına istivâ için indiğini belirtir. Bu arş, aydınlanmış kalbdır.<sup>131</sup> İlâhî hakikat, bin yıl rûhlar mertebesinde seyretmiş, sonra kalbler mertebesine tenezzül etmiş ve orada yerleşmiştir. Çünkü kalbler mertebesi -bir hulûl ve intikal olmaksızın- onun yatağı, müstevâsı ve tecellî mahallidir. Hz. Peygamber demiştir ki: “Her gece Allah gecenin son üçte biri kalınca dünyâ semâsına iner ve ‘kim Bana duâ ediyor ona icâbet edeyim, kim Benden bir şey istiyor ona vereyim, kim Bana istiğfar ediyor onu bağışlayayım’ buyurur.”<sup>132</sup> Dolayısıyla sabah vakti tenezzül vaktidir. Bu sözde dünyâ semâsı kalbe bir işaretidir. Ay feleğinin insan âlemine nispetle

<sup>127</sup> 102a.

<sup>128</sup> 86b, 88a.

<sup>129</sup> İsmâîl b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs ammâ'stehera mine'l-ehâdîsi alâ elsineti'n-nâs*, nşr. Yûsuf b. Mahmûd el-Hâc Ahmed (Şam: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, 1421), 2/229.

<sup>130</sup> Bursevî, *Eyyühe'l-Bülbül*, 92a.

<sup>131</sup> Münevver, nûrlu yani aydınlanmış kalb, basiretin ve mârifetin yeri olarak kabul edilir. Hz. Peygamber, “Bir kimse Allah'ın kalbini nûrlandırdığı bir kişiyi görmek isterse Hârise'ye baksın.” buyurmuştur ve onun kalbi nûrlu bir kişi olduğunu haber vermiştir. Bu vasıflardan dolayı sûfler “Nûriyye” olarak isimlendirilmişlerdir. Sırlarının safâsı, gönüllerinin genişliği ve kalblerinin ışıklı olması sebebiyle sûflerin Allah hakkındaki bilgileri (mârifetleri) sıhhatlidir. bk. Ebû Bekr Muhammed b. İshâk el-Kelâbâzî, *Kitâbü't-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, thk. Arthur Arberry (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1415/1994), 7, 8.

<sup>132</sup> Buhârî, *Teheccüd*, 277 (nr. 1145).



feleklere daha yakın oluşu gibi, kalb de vücûdî tertibe göre rûh, sır ve hafiye daha yakındır.<sup>133</sup>

Tasavvuf düşüncesinde kalb için kullanılan metaforlardan biri de aynadır. İbnü'l-Arabî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) gibi mutasavvıflara göre insân-ı kâmilin kalbi, Allah'ın tecellî mekânıdır.<sup>134</sup> Kalbde bir takım zuhûrâta nâil olmak için kalb aynası temiz ve cilâlî olmalıdır. Bursevî'nin ele aldığı "Sende ezel sırrı zuhûr etti ve sen ebede kadar bir ayna olmaya devam edeceksin" vâridinde, yüzün görünmesi için aynanın cilâlanmasına ihtiyaç olduğu gibi, ezel sırrının ortaya çıkması için de mahallin tasfiyesinin gerektiğine işaret vardır ki bu mahal kalbdir. Hâlbuki taşın cilalanması mümkün değildir. Nice aynalar kendi safâsı üzere devam etmiş, nicesi de paslı şekilde kalmıştır. Ne aynalar da ayna olduğu zannedilmiştir de bir taş olduğu ortaya çıkmıştır. O hâlde kim ayna ise onun pası kiri yok olur, safâsı ortaya çıkar, sonsuza kadar da ayna olarak kalır. Allah onda isimlerinden ve sıfatlarından olan kemâlâtının sûretleri ortaya çıksın diye tecellî eder. Dünyâ ve âhirette sâfi bir şekilde kalır. Bâtın ve zâhir işlerden hiçbir şey onu kirlilemez. Zîrâ haktan sonra dalâlet; Vech-i Mutlak'ın zuhûrundan sonra da hicâb yoktur. İlâhî bir sahne / meşhed olan kişiye ne mutlu!<sup>135</sup>

Sûretin aynada görünebilmesi için aynanın temiz ve cilâlî olması gerektiği gibi, kalbin de Allah'ın evi ve tecellî yeri olabilmesi için önce bu evi temiz tutmalıdır. Tecellîler de dünyâ gözüyle vehullahı görebilmenin işaretidir.

### 3.4. Mâsivallahtan Yüz Çevirmiş Kalbin Hâli

Tasavvuf literatüründe Allah'tan gayrı ve insanı Allah'tan alı koyan her şey *mâsivallah* terimiyle ifade edilmiştir. Kalbin bağlandığı ve ilgi duyduğu mâlâyânî alâkalar da sûfi metinlerde kimi zaman *taallukât* adıyla yer almıştır. Tasavvufî terbiyenin amaçlarından biri ve belki de en mühimi, kalb evinin hakîkî Rabbi ve sahibi Allah'tan gâfil olmamak, kalbin selâmeti için mücâdele ve mücâhede etmektir. Dolayısıyla daimî bir teyakkuz ve murâkabe lâzımdır. Nitekim nazargâh-ı ilahî olarak kabul edilen ve mâsivânın girmemesi için her şeyden önce gözetlenmesi gereken yer kalb olduğu için kalbe *ribât* adı verilmiştir.<sup>136</sup>

Kalbin dönüşmesi istenen bu muteber hâl hakkında Bursevî de bazı beyânlarda bulunmuştur. Allah Teâlâ kulu için bir hayır dilerse kaygısını teke indirir. Kalbine bir dövünme bırakır ki o, daima dövünüp çırpınır ve ağlar, gülmez. Bu

<sup>133</sup> Bursevî, *Eyyühe'l-Bülbül*, 93a-93b.

<sup>134</sup> Tasavvuf düşüncesinde en çok kullanılan metaforlardan biri olarak *aynaya* İbn Arabî'nin yüklediği anlamlar içinde kalbin yanı sıra *halk*, *Hakk*, *insân*, *insân-ı kâmil* ve *berzah*, *hayâ*, *amâ* (*bulut*) da mevcuttur. İbn Arabî felsefesinde ayna sembolizmi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Ögke, "İbnü'l-Arabî'nin Fusûsü'l-Hikem'inde Ayna Metaforu", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)* 23 (2009), 75-89; Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 117-178. Mevlânâ'nın, gönlü yani kalbi ayna sembolü ile anlatmak için yer verdiği Çinli ve Rum ressamlar hakkındaki hikâye için bk. Mevlânâ, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1991), 1/277-278 (b: 3467-3485).

<sup>135</sup> Bursevî, *Eyyühe'l-Bülbül*, 102a.

<sup>136</sup> Çelik, "Tasavvuf Terminolojisinde Letâif-i Rûhaniyye", 89.

nedenle Allah Resûlü, zâhiren halkın yüzüne tebessüm etmesine rağmen, sürekli hüzünlü ve efkârlıydı. Allah, kulu için şerri isterse kaygısını çok çeşitli hâle getirir. Bununla birlikte onun kalbinin ağzına bir mızmar sevk eder de kul, muhtelif kaygı- ları hakkında bu âleti daima çalar, güler, oynar. Hz. Peygamber'in bîatını Allah ile meşguldü ve O'nun dışındaki şeylere (*mâsivâhû*) gücü yetmedi. Çünkü bir kalbde iki zıtlık ve iki sevgi bir arada bulunmaz. Bu nedenle Allah, göğsünde bir kimse için iki kalb yaratmadı.<sup>137</sup> Kim, her ne olursa olsun Allah'ın dışındaki şeylere dalarsa, kayar ve yere düşer. Bu durumda o, elini uzatana ve kendisine yardımcı olana muhtaçtır. Bu kişi, düşünceleri kendisinden gidermesi ve gamını tek bir gam -ki o, Hak Teâlâ'nın gamıdır- kılması sûretiyle Allah'ın yardımına muhtaçtır. Kalbin, pek çok havâtırla ve efkârla muttasıf olduğu bilinmelidir. İnsanın havâtırının çokluğu sebebiyle Âdem'in (as) rûhâniyeti ay feleğine konulmuştur. Çünkü ay feleğinin seyri hızlıdır, güneş feleği gibi yavaş değildir. Böylece kalb değişkenlik / tekallübât açısından ay feleği gibi süratlidir. O değişkenlikler iyi işlerde olduğunda Allah onların her birinden Kendisi'ne istiğfar ve dua eden bir melek yaratır. Çirkin ameller olduğunda iş geriye döner. Ama "Sana, Senin rızan olmayan her şeyden tevbe ettim Ey Rabbim!" derse, Allah Teâlâ'nın haklarında, "...Allah işte onların kötülüklerini iyiliklere çevirir..." (el-Furkân 25/70) dediklerinden olur.<sup>138</sup> Bursevî kendisine bu konuda vârid olan âyetleri şerh etmiştir:

Ey kalbin bülbülü, uzuvların ve kuvvetlerin resûlü! "Sonra da sana 'doğru yola yönelen [حَنِئًا] İbrâhim'in dinine uy!' diye vahy ettik." (en-Nahl 16/123). O, rûh

İbrâhim'idir. Onun dini, kavlen ve fiilen teslim ve fenâdır. Kavli olanı, Hz. İbrâhim'in "... Âlemlerin Rabbine teslim oldum." (el-Bakara 2/131) demesidir. Fiilî olanı ise kendisinin mancınğa konup da ateşe fırlatıldığında ıstıraptan tamamen sâlim olmasıdır. Hatta o, Cebrâil'e bile iltifat etmemiştir de Allah'ta külliyyen fânî olmuştur. Başına gelene rızâ ve teslimiyet göstermiştir... Âyetteki "hanîf olarak" ifadesi, mâsivallahtan yüz çevirerek, küllî vecihle O'na yönelip, Allah Teâlâ'ya dönmek mânâsına gelir. Nitekim onun "Ben (hanîf olarak) yüzümü gökleri ve yeri yoktan yaratan Allah'a çevirdim ve ben müşriklerden değilim." (el-En'âm 6/79) dediği gibi. Çünkü Allah Teâlâ'nın vücutta ortağı yoktur. Öyleyse vücûdun tamamı O'nun içindir. Ortada yalnızca tevhîd vardır.<sup>139</sup>

Kalb ulaştığına ancak tevâzu, vücûddan ferâgat, rükûyu uzatmak ve çok secde etmekle vâsıl olmuştur. Allah Teâlâ "Ben Benim için kırılmış kalblerin ve yıkılmış kabirlerin yanındayım." buyurmuştur.<sup>140</sup> Bununla, zâhir ve bîat fenâyâ, bütün vatanlarda Hakk'ın şühûduna ve "nefs yok olursa, sâir kuvvetleri miras bıraktığına"<sup>141</sup> işaret vardır. Bursevî bu açıklamalarının akabinde kalb bülbülüne "Allah seni, bütün bülbülleri ve ilâhî kuşları nefsi görmekten korusun." diye dua etmiştir.<sup>142</sup>

<sup>137</sup> el-Ahzâb 33/4 âyetine telmihte bulunulmuştur.

<sup>138</sup> Bursevî, *Eyyühe'l-Bülbül*, 93b-94a.

<sup>139</sup> 94b.

<sup>140</sup> Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ* (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî - Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1996), 2/364.

<sup>141</sup> Bursevî'nin aynı hadise dair benzer bir açıklamasını metne tırnak içinde ilave ettik. bk. *Eyyühe'l-Bülbül*, 105b-106a.

<sup>142</sup> 103b.

Kalb fuzûliyâtta hâlf olmasıyla yerini hikmete bırakır. Bursevî bu bağlamda üç çeşit himetten bahs etmiştir. Kelâm alanındaki nazârî, fıkıh alanındaki amelî ve tasavvuf alanındaki zevkî hikmettir. Zevkî hikmet gizli sırlardandır. Onun hakikati, ancak taallukâtın kirlerinden ve gayrin yani diğer şeylerin nakışlarından arınmış bir kalbin levhasında yazılıdır. İlk iki tür hikmet âbidler içindir. Zevkî hikmet ise âşıklar, ârifler hatta vâsıllar ve de vâcid muhakkikler içindir. Çünkü kalbde diğerlerine (yani mâsivallaha) bir lemha / göz kırpma varken, hakikat kapısı açılmaz.<sup>143</sup>

Tasavvufta kalbi Allah'tan ayıran ve yabancılaştıran irtibatların her türlü menfî algılanmıştır. Bursevî *hanîf* kelmesini tasavvufî anlamıyla *mâsivallahtan yüz çevirmek* şeklinde tabir etmiştir. Nitekim kalbin tek ve hakîkî sahibinin Allah olduğu her daim hatırlanmalıdır.

### 3.5. Kalb Bülbülünün Demi / Kalb Bülbülüne Nasihatler

Her şeyin bir vakti olduğu gibi, kalbin de coşması ve Allah'a yakınlaşması için muayyen vakitler vardır. Önemli olan bunların farkında olmak ve fırsatları gözetmektir. Her an bu bilinçle kalbi uyanık tutmak kurbiyyete vesile olabilir. Çünkü insanın Allah'a yaklaşması kalbinin yaklaşması anlamına gelir.<sup>144</sup> Bursevî kalbe şöyle seslenir: "Ey cennetler bülbülü ve ey kalbin andelîbi! Terennüm et! Mevsimlerden bahar, evrâd (su için gelinen yer) meydanda. Çiçekler açmış. Öt, şakı. Deliller âşikâr, güzellik üstün, bahçe güzel ve parlak. Allah'ı bilenlerden ol." O, bunları söyledikten sonra bülbülün yani kalbin sözü uzamış, güzelliği mütâlaa etmede coşmuş ve deliliği artmıştır. Onu konuşurmak ve salmak Allah'tandır.<sup>145</sup>

İnsan aşk sebebiyle diğer varlıklardan üstündür. Dolayısıyla o, kuyruğa nispetle baş gibidir. Kezâ bülbülün de diğer kuşlardan üstün ve şerefli olması onlarda bulunmayan aşk alâmeti nedeniyledir. Dolayısıyla bülbül, güller ve çiçekler açtığı anda aşkıdan dolayı sayhasını kesmez. Gece gündüz kendinden geçene kadar onları koklamaya devam eder. Gününü akşamından ayırt edemez. İşte o, aşk ve nazar ehliindedir. Bülbül için eserdeki güzelliği düşünmeye kudret vardır. Böylece o, gülün âşığıdır. Bunları anlattıktan sonra Bursevî insana nasihat eder:

Ey insan! Bülbül, kuş cinsinden olması hasebiyle, senden daha âşık değildir. O, sen uyurken bütün gecesini sayha ile geçirir. Bülbülde hayır vardır da sende yoktur. O senden daha basiretli değildir. Öyleyse yatağından alınmadan evvel gaflet makamından kalk da maîşetini istemek için yakaza yolunu tut!<sup>146</sup>

Bülbüle yani kalbe seher vaktinde, ünsiyet bahçelerinde ve kutsal bölgelerde iken "De ki: sizin için belirlenecek bir gün / mîâd vardır ki ondan ne bir saat geri kalabilirsiniz ne de ileri geçebilirsiniz." (Sebe' 34/30) âyeti vârid olarak gelmiştir. Bursevî bu âyetin, her kemâl için ondan bir saat geri kalınmayan ve öne alınmayan belirlenmiş, bilinen bir vakit olduğuna işaret ettiği fikrindedir ve sorar: "*Bülbül*

<sup>143</sup> 104a.

<sup>144</sup> 106b.

<sup>145</sup> 87b.

<sup>146</sup> 89a.

*kuşunu, onun bahar mevsimi ve gül mevsimi zamanı belirli bir vakitteki ötüşünü görmez misin? Çünkü bülbül geldiğinde muâdına erdi ve ihtiyacını karşıladı; gittiğinde ve kaybolduğunda ise nefsinde ve sesinde fâni oldu.*"<sup>147</sup> Aynı şekilde kalbde muayyen vakitlerde demini bulduğunda coşar ve aşka gelir. İşte bu anı yakaladığında kalb murâda ve vuslata erer, canlanır. Ölüm ve yok oluş (fenâ) ancak dünyâda elde edilir. Vakıt geçtiğinde kıyamet tamamlanınca kaybetme, zarar ve pişmanlık gelir. Bursevî uyarır:

Öyleyse ey lafızlar ehli! Mânâlar nerede? Ve ey mânâlar ehli! Hakikatler nerede? O zaman seherlerde kalk Ey Bülbül! Âşıkların ve ahyârın çığlığıyla bağır. Onu istemeden evvel gülün yanında toprak ol ki istediğin ve arzuladığın şeye ulaşasın. Bu, senden gül bitmesi demektir. Bununla birlikte sen, toprak sûretinde bir gül olursun. O işaret ve hitâbı anla! Umulur ki Allah seni ahbâbın hürmetiyle gâyene ulaştırır.<sup>148</sup>

Bursevî'nin her daim söz konusu ettiği bu vakit seher vaktidir. Seheri vird ve zikirle geçiren kalb, en güzel cennetlere ve en yüce mertebelere lâyıktır. Dolayısıyla kalb bülbülü, cennetlerin kıymetli olanı, altından ırmaklar akan Firdevs cennetine girmek için evrâd ve ezkâra yürümeli, hatta uçmalıdır;<sup>149</sup> "O zaman Ey Bülbül! İlâhî kuşları, seninle beraber üns ravzasında yürüyüşe çıkmaya ve hazîretül-kudsün nimetlerinden nasiplenmeye çağır. Seher vakti geçmiş ve sabah olmuştur. Yüce mertebeler isteyen, geceleri uyumaz. Güle niyet eden onun mahalline hicret eder. Onun nasibi az çok üzerine saçılır, serpilir."<sup>150</sup>

"Usûlsüz vüsûl olmaz" fehvâsınca, uygun zamanı ve mekânı yakalamak kadar kalb bülbülünün aşk, muhabbet ve delilik hâlinde olması da Allah'a ulaşmasına ve başkalarından farkına vesiledir:

Ey bülbül! Bahçelerde ve çayırarda ötmeye ve nağme söylemeye lâyıktır olana dek sana aşk ve cünûnun gerektiğini bildin. Aksi takdirde sen ve karga aynı olurdu-nuz. Allah'a arz edilen günde kusurun ortaya çıkmayınca kadar, ayrılık kargasından<sup>151</sup> değil, vuslat kuşundan ol. Allah beni ve seni âşıklardan kılın. Rüsûm sınırının dışına çıkanlar her hâlükârda hakikat delilerindendir. Bunun gibi kalbin de ferahlaması, güzelliklere ulaşması için aşk ve delilik gerekir. Yoksa onun diğer kalblerden farkı kalmaz. Allah'a ulaşmanın yolu âşık, coşmuş bir kalbdir. Hakikate nâil olmak ise zâhîrin ve rüsûmun sınırlarını aşmakla mümkündür.<sup>152</sup>

Kim aşkla sülûk ederse, her durumda aşk ve muhabbet onun refikidir. O zaman kalb bülbülüne, hakîkî ilâhî aşkın ravzasında olmak düşer. Bu bahçeye yürüme ve uçmakta ilgisizlikten ve ona önem vermemekten sakınılmalıdır. "O zaman ey seher ve sabah vaktinde ötmeye alışık garip bülbül! Bu makamda dur. Bu ses ve söz

<sup>147</sup> 89a.

<sup>148</sup> 98a-98b.

<sup>149</sup> 99a.

<sup>150</sup> 102a.

<sup>151</sup> Bursevî kuşlar içinde kargayı ayrılık ve yoldan çıkarmanın sembolü addetmiştir ve bu konuda kalb bülbülünü ikâz eder: "Ey bülbül, dikkat et ki karga(lar) seni bahçeler / cennet yolundan saptırmasın, gülden alıkoymasın. Bir nefesini bile gafletle geçirmemeye çalış." bk. *Eyyühe'l-Bülbül*, 101a.

<sup>152</sup> 90b-91a.

nereye kadar? Allah sana bütün izzet ve şereflere sahip kişinin hürmetine çokça rahmet etsin.”<sup>153</sup>

Bülbülün gül bahçelerine ne zaman ve hangi hâlde gireceğini ve öteceğini bilmesi gibi, Allah'a yakın olmak isteyen ve muhabbetullahla, aşkla coşmak isteyen kalb de belirli ve kıymetli vakitleri kollamalı, bunlardan gâfil olmamalıdır. Zîrâ fırsat kaçtığında onu tekrar yakalamak zordur.

## Sonuç

Osmanlı Devleti'nin duraklama ve gerileme döneminde yaşamış İsmâil Hakkı Bursevî, tefsir, hadis, fıkıh gibi ilimlere has eserler yanında özellikle tasavvufa dair birçok kitap ve risâle kaleme almış üretken bir mutasavvıftır. Kendisine çeşitli zaman ve mekânlarda gelen vâridleri ihtiva eden Arapça küçük bir el yazması risâle olan *Eyyühe'l-Bülbül*, hacmen küçük olsa da içerisinde tasavvufa dair yer verilen bilgiler zengin ve kıymetlidir. Müellif, bir nevi gaybet ve vecd hâlinde, kendisine gelen ve anlatması güç olan bazı vâridleri ifade etmeye çalışmıştır. Şerh geleneğine uygun olarak kaleme aldığı bu eserde özellikle âyet ve hadislere işârî yorumlar ve anlamlar vermede son derece usta olan Bursevî'nin, İbnü'l-Arabî geleneğinin etkisinde olduğu anlaşılmaktadır. O, birçok konuya vahdet-i vücûd ve bu düşüncenin temsilcilerinin bakış açısıyla îzâhlar getirmiştir. Bu bakımdan *Eyyühe'l-Bülbül*, aynı zamanda felsefî ve edebî bir dil ve üslûbu da hâizdir.

Başlıkta da yer alan ve risâle boyunca tekrar eden *bülbül* kelimesi kalbi simgelemektedir. Erken devirlerden beri sûfilerin ve mutasavvıfların, Türkçe'de *gönül* adı verilen kalbin mânevî boyutu hakkında, çeşitli tasnif ve teorilere sahip oldukları görülmektedir. Onlar genellikle kalbin, mânevî dünyânın efendisi ve bekçisi olduğuna işaret etmişlerdir. Nitekim tasavvufî eğitimin amacı da temelde kalbi tasfiye ve islâh etmektir. Kezâ adı geçen el yazmasında da Bursevî, her fırsatta, sıradan bir kalbin *kalb-i selîm* hâline evrilebilmesi için onun sahibinin üzerine düşen sorumluluk ve vazifeleri hatırlatmış ve kalbi kendisine zararlı hastalıklardan ve belâlardan koruyucu önerilerde bulunmuştur. Kimi zaman kalbin klasik tasavvuf düşüncesindeki gibi Allah'ın evi ve arşı ya da bir ayna olduğunu dile getirirken, bazen de onu edebî tarzda teşbih ve mecazlarla rûh ve bedenden doğmuş bir çocuk ya da bahçelerde gezinen bir âşık ve mecnûn olarak tasvîr ve tasavvur etmiştir. Sonuç olarak bu risâlenin, ilâhî hitâbın mahalli ve bâtınî âlemin sultânı kalbin, her an Allah'a yakınlaşabilmesi ve O'ndan gayrı her şeyden fâriğ olabilmesi için, mürîdlere, sâliklere ve ehl-i tasavvufa tembih niteliğinde bir eser olduğu söylenebilir.

## Kaynakça

Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs ammâ'stehera mine'l-ehâdîsi alâ elsineti'n-nâs*. nşr. Yûsuf b. Mahmûd el-Hâc Ahmed. 2 Cilt. Şam: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, 1421.

Ay, Mahmut. *Kur'an Ne Söyler? Süfî Ne Anlar? İşari Tefsir Üzerine Araştırmalar*. İstanbul:

<sup>153</sup> 110a.

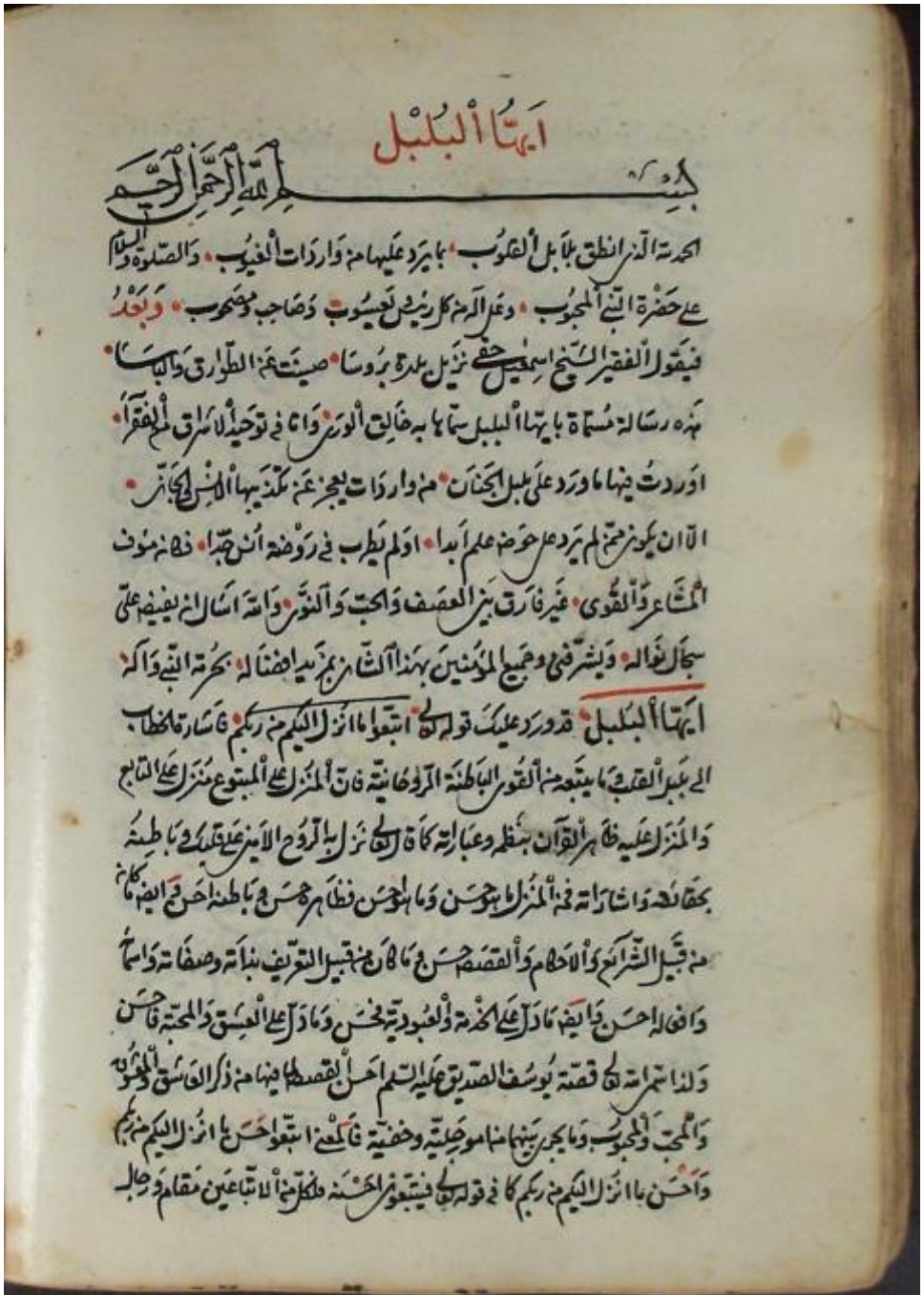
- Kayhan Yayınları, 2016.
- Bedreddin, Şeyh Mahmûd. *Vâridât*. nşr. Mehmet Kanar. İstanbul: Tekin Yayınevi, 2015.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dımaşk - Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Eyyühe'l-Bülbül*. BEEK, Genel, No 86, 84b-110a.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Vâridât-ı Hakkıyye*. BEEK, Genel, No 86, 111b-264a.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Silsilenâme-i Celvetiyye*. İstanbul: Haydar Paşa Hastanesi Matbaası, 1291.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Kâbe ve İnsan Tuhfe-i Atâiyye*. haz. Veysel Akkaya, İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2008.
- Çelik, İsa. "Tasavvuf Terminolojisinde Letâif-i Rûhaniyye". *Marife* 9/2 (güz 2009), 83-116.
- Gaybî, Şeyh Sun'ullah *Vâridât*. Arnavutluk Devlet Arşivleri Türkçe Yazmaları, No 487, 61 vr.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mükâşefetü'l-kulûb el-mukarreb ilâ Hazreti Allâmî'l-Guyûb*. thk. Ebû Abdîrrahman Salâh Muhammed Muhammed Avîzahû. b.y.: y.y., ts.
- Gucdûvânî, Abdülhâlik. *Vâridât*. İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Koleksiyonu, Arşiv No 827/3.
- Günay, Nesrin. "Türk Dilinde Eş Anlamlılık ve 'Gönül, Yürek, Kalp' Kelimeleri". *Türkbilgi* 29 (2015), 121-146.
- Hakîm, Suâd. *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2005.
- Hücvîrî, Ali b. Osman. *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım, 2010.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî - Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1996.
- Kara, Mustafa. *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*. 2 Cilt. Bursa: Uludağ Yayınları, 1993.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk. *Kitâbü't-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. thk. Arthur Arberry. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 2. Basım, 1415/1994.
- Kuşeyrî. Ebu'l-Kâsim Abdülkerîm. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdulhalîm Mahmûd - Mahmûd b. eş-Şerîf. Kâhire: Dâru's-Şa'b, 1409/1989.
- Mehmed Tâhir, Bursalı. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Matba'a-i Âmire, 1333.
- Mevlânâ. *Mesnevî*. çev. Veled İzbudak. 6 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 2. Basım, 1991.
- Muslu, Ramazan. "Kûtu'l-Kulûb". *Tasavvuf Klasikleri*. ed. Ethem Cebecioğlu. İstanbul: Erkam Matbaacılık, 2010.
- Namlı, Ali. *İsmâil Hakkı Bursevî Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Ögke, Ahmet. "İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem'inde Ayna Metaforu". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)* 23 (2009), 75-89.
- Sâmi, Şemseddin. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.
- Schimmel, Annemarie. *İslâm'ın Mistik Boyutları*. çev. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 3. Basım, 2012.
- Sofyavî, Bâli Efendi. *Vâridât*. İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Türkçe Yazmaları, No 1569, 11-16.
- Sühreverdî, Şehâbüddîn Ebû Hafs Ömer. *Avârifü'l-maârif*. thk. Abdulhalîm Mahmûd - Mahmûd b. eş-Şerîf. 2 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Maârif, ts.
- Şimşek, Halil İbrahim. "Tasavvufta Kalbin Kirlenmesi ve Temizlenmesi Konusu". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/28 (2015/2), 35-48.
- Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali el-Hakîm. *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lüb*. nşr. Yûsuf Velîd Mer'î. Ürdün: Müessesetü Âli Beyti'l-Melikiyye li'l-Fikri'l-İslâmî, 2009.
- Topaloğlu, Bekir. "Mücîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/451. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Uluç, Tahir. *İbn Arabî'de Sembolizm*. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Uludağ, Süleyman. "Ebû'l-Hüseyn en-Nûrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/328-330. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

- Uludağ, Süleyman. "Kalb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/229-232. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2001.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 10. Basım, 2004.



## Ek: Yazma Nüshadan Örnekler

84b



٥٠  
ايها البلبُلُ فذود عليك قوله **ك** داوصى ربك ارضيبك وبغلك العربة  
الوصى واخطاب الى العز وهو المارد بالمخيط ايضا لكنه لم يقبل المباشرة الاخلاصية  
ويصوبته اذا القلب ريس لاغصنا، ويصوب بالقور وحمل الوصي والاهام كوسيط  
الغيبية من الله الملك العلام وفي الحديث يا معلى انك لست بالمسبلر ويصوب المؤمنين  
واليسوعوا المذكور من العز الذي يفتد بها ويحامي عنها وكثر استعماله حتى سما كل ريس  
ان انخر من اجمال اى جبال احسد في ارض الوجود لان قوام الوجود باحسد فهو كونه  
له منزلة اجمال الارض ولا تفر في احسد صحابة وعظما الغفائة اجمال وعظيمة وهو جبال الوجود  
المسكية عبارة عن الاجساد الفتحية في قوله **ك** ايما تكونوا ايديكم الموت ولو كنتم في  
بروج مستيدة بيوتنا ماور اليها فالجسد من القلب ماوية لانه مضفة صنوبرية  
مودعة في اجمال البصر الصدر والقلب الذي هو لطيفة ربانية تعلق بهذا القلب  
اجمالي كما سلفاه ومن الشجر وهو النفس الشابة لانه ينبت نبات الشجر ويصير  
والنار بالفكر كما يقبل الشجر بالما وما يعرفون به الارواح لانه فوقه كقول القف  
ولذا قيل للجسم المحبط عن اهله وكونه سقف الجنة اعلم ان الروح بمنزلة الابن  
والجسد بمنزلة الام فهو سفلة والقلب بمنزلة الولد فله حظ من جهر العلو والسفل والسط  
بالروح والجد غيب وسهادة واما النفس الحيوانية فمبرزة في الغيب بين البدن والروح  
المفارق لانهما لكونها قوة معقولة بسيطة تناسب الروح المفارق ومن حيث  
بالتات عن قوى مختلفة مثلثة منبثة في اقطار البدن وكونها محمولة ايضا في الجار  
الضبابي الذي في الجو ايضا لا يسهن القلب الصنوبري تناسبا لمدارج الوجود الغفائية  
ما افاده حصة الشيخ صدر الدين القنوي قدس سره في بعض نصايفه الجليلية نعم ان كلاً



ايها البليل قد ورد عليك وقت الصبا • هذا الرباعي المشير كالمصباح •  
 اتس عسق يا فتو يد جاني • بكار صم يلزمي جاني • بلبيل مبتلار افصاح •  
 عسق حقد كل وكستاتم • اعلم انه حرارة العسق على نزعين الاول حرارة  
 مفرطة وهو ما كان في طريق الوصول والفتا • فانه لا بد من النار لافراق ما سئل  
 والانه حرارة معتدلة وهو ما كان بعد الوصول وحالة البقا • ولا اعتد لها يقار  
 لها المحبة فالحرارة لا تزول ابدا في حق الوجود وبقا كانه اكلها فانها زياد  
 فالحرارة باقية في الراد عن الاعتدال في سلك بالعسق فالعسق والمحبة رفيعة  
 كل حال جيا ايها البليل عليك بروضة العسق الاله الحقيقية وايك الفتوح المني  
 والطير اليربا • والاشباع من الالجاب عليها • ايها البليل قد ورد عليك في  
 البيت الذي خرجت بجاراته • ويوقوك في الوجود كالاته • دورا طرا ليرة هانية  
 ايرمية زر عسق غايتنه • معنى هذا البيت كما هو ما سبق من التقية وفيه اشارة  
 الاله سموت الارواح وارض الاسباب تبدل غير السموت والارض بالفتا والبقا  
 ولا يزول فلك المحبة عن حاله فاه العسق دار بالعسق والمحبة ذاتا ولا ينفك عنه  
 ابدا في الدنيا والاخرة • ومنه لطائف هذا المقام ما قال في المحبة • بورر ويري بعالمه  
 كيد رسويه عاسق • وما قال ايضا • ولر دردم دوكتر سنده يراه • اولنج يانه  
 كيد يراه • وقد استوفينا الكلام عليه في شرحنا الموسوم بفرح الودم وهو محمل ان  
 في ايها البليل الغريب المعتمد بالعباد • وقت السحر والصباح • تق في هذا المقام  
 الريح هذا السموت والكلام • وان كنت انا في اول شهر ربيع الاول سنة  
 خمس عشرة ومائة ولف • في حالته بالزيد بحمد من الرحمن والرف

# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2020

Research Article  
ARAŞTIRMA MAKALESİ

## Fıkıh Usulünde Beyan Teorisinin Delâlet Yolları Üzerinde Tatbiki “Has Lafız Özelinde”\*

Mehmet Cengiz

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı

mehmetcengizfakih@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-1341-6553>

Geliş Tarihi / Received: 17.04.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 01.12.2020

### Özet

*Bu makalemiz, Şâri’ Allah Teâlâ’nın makâsıdına ulaşmada bir yöntem olan beyan teorisinin delâlet yollarından “has lafız” üzerinde tatbikine dair bir incelemedir. Has lafız, Hanefî usulünde mutlak, mukayyed, emir ve nehiy olmak üzere dört kısma ayrılır. Müttekellimîn usulünde ise has lafız başta olmak üzere her bir lafız diğerlerinden bağımsız olarak ele alınır. Bu makalemizde gayemiz, iki usul arasındaki tasnife dayalı farklılıkları ve sebeplerini irdelemek olmayıp beyanın lafızlar üzerinde nasıl tatbik edildiğini ortaya koymak olduğu için biz şekilsel tasnifte Hanefî usulünü, ancak muhtevada hem Hanefî hem de Müttekellimîn usulünü esas aldık.*

*Has lafzın ilk türü olan mutlak, takyid edildiğine dair bir delil bulunmadığı sürece olduğu gibi kabul edilir ve onunla itlak üzere amel etmek vücûb ifade eder. Has lafzın ikinci türü olan mukayyed’de ise eğer bir lafız bir nasta mukayyed olarak yer almış, başka bir nasta da mutlak olarak gelmemiş ise onunla mukayyed hal üzere amel edilmesi gerekir. Şayet bir lafız, bir nasta mutlak olarak, başka bir nasta ise mukayyed olarak bulunur ise mutlak ve mukayyed lafızlarının her biri ile kendi buldukları yere göre mi amel edilecek yoksa mutlak, mukayyede hamledilerek mutlakın gayesi mukayyede göre mi belirlenecek?” sorusu mutlakın mukayyede hamli konusunu karşımıza çıkarır. Bir kısım Hanefîler’e (Irak) göre mutlakın mukayyede hamledilerek iki nassı tek nas konumuna indirip sadece birisiyle amel etmek câiz değildir. Çünkü asıl olan, haml yapmadan her bir nasla ayrı ayrı amel etmektir. Diğer kısım Hanefîler’e (Semerkant) göre ise mutlakın mukayyede hamli, nesih demektir. Yani haml yoluyla mutlak lafız, mukayyed lafız vasıtasıyla neshedilir ve bu işlemden sonra mutlakın hükmüyle artık amel edilmez. Cumhura göre ise mutlakın mukayyede hamli demek, mukayyedin mutlakı tefsir ve beyan etmesi demektir. Onlara göre âm lafız, has ihtimalini, mücmel lafız da beyan ihtimalini taşıdığı gibi mutlak lafız da mukayyed ihtimalini taşır. Has bir lafzın, bir nasta mutlak olarak diğer bir nasta da mukayyed olarak yer alması genel itibarıyla iki şekilde olur. İtlak ve takyid ya sebepte (hükümün sebebinde) olur veya hükümde (hükümün kendisinde) olur. Mutlak-Mukayyed arasındaki haml işleminde itlak ve takyid hükümün sebebinde olup her iki nasta da hükümün aynı olması durumunda Hanefîler’e göre mutlak, mukayyede hamledilmez. Her bir nas ile ayrı ayrı amel edilir. Cumhur’a göre ise mutlak, mukayyede hamledilir, sadece mukayyed nassıyla amel edilir. Mutlak-Mukayyed*

\* Bu Makale, Prof. Dr. Orhan ÇEKER danışmanlığında tamamladığımız “İslâm Hukuku Usulünde Beyân Teorisi” isimli doktora tezimiz esas alınarak hazırlanmıştır.

arasındaki haml işleminde itlak ve takyidin, hükmün kendisinde olması durumunda ise dört hal söz konusu olur: Birinci hal olan hükmün ve sebebin bir olmasının söz konusu olması durumunda tüm fakihlerin (Hanefiler-Cumhur) ittifakıyla mutlak mukayyede hamledilir. İkinci hal olan hükümlerin ve sebeplerin farklı olmasının söz konusu olması ile üçüncü hal olan hükümlerin farklı, sebebin bir olmasının söz konusu olması durumlarında tüm fakihlerin (Hanefi-Cumhur) ittifakıyla mutlak, mukayyede hamledilmez. Dördüncü hal olan hükmün bir, sebeplerin farklı olması durumunda ise Hanefiler'e göre mutlak, mukayyede hamledilmez. Cumhur'a göre ise mutlak, mukayyede hamledilir. Has lafzın üçüncü türü olan emir, me'mürün bih'in/emredilen şeyin "vücüb"una delâlet eder ve özel bir karine olmadıkça da emir'in, vücüb'tan başka bir şeye delâlet etmesi doğru değildir. Has lafzın dördüncü türü olan nehiy ise hem Hanefiler'e hem de Cumhur'a göre tahrîm'e/haramlığa delâlet eder, ancak Hanefiler'e göre bu delâlet/muktezâ, zarûrî bir tarik/yol ile sabit olmalıdır. Aksi durumda yani delil, subûtü zannî veya delâleti zannî bir tarzda olursa menhiyyün 'anh/yasaklanan husus; haram değil, tahrîmen mekruh hükmünü taşır.

Usul ilminde has lafzın beyanına dair iki görüş mevcuttur: Birinci görüşe göre has lafız, hangi mâna için vaz'olunmuş ise -aksine bir delil olmadıkça-o mânaya kat'î (kesin) ve yakînî (şüphesiz) bir şekilde delâlet eder. Başta Irak Hanefî fakihlerinin geneli olmak üzere fakihlerin cumhuru/çoğunluğu bu hususta müteftiktir. Ancak, bu görüşe göre "kat'î"likten maksat has lafzın, söz konusu delilden kendi mânası dışında -aksine bir delil olmadığı sürece-başka bir ihtimali kabul etmemesidir. Yoksa maksat, has lafzın kendi mânası dışında -aksine bir delil olsa dahi- hiçbir şekilde başka bir ihtimali kabul etmemesi değildir. İkinci görüşe göre ise has lafız, hangi mâna için konulmuş ise o mânaya delâlet etmekle birlikte hükmü kat'î değildir. Çünkü her hakikat, mecaz ihtimalini ve her âm da husûs ihtimalini taşır. Dolayısıyla var olan ihtimalle birlikte herhangi bir kat'îlik tasavvur edilemez. Bu görüşü Şâfiî fakihlerin çoğunluğu ile Semerkant Hanefî fakihleri savunur. Ayrıca birinci görüş sahipleri (Irak Hanefileri-Cumhur), has lafzın beyan ihtimalini taşıdığını kabul etmezler. İkinci görüştekilere (Semerkant Hanefileri-Şâfiîlerin çoğunluğu) göre ise, has lafız beyan ihtimalini taşır.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh Usulü, Delâlet, Beyan, Has, Mutlak-Mukayyede.

### **The Application of the Theory of Beyan on Dalalat (signifying) Types in Usul- al Fiqh the example of "Has Lafz"**

This article is an examination on the application of the theory of declaration(beyan), which is a method to reach the goal of Shari' Allah Almighty, on "pure word"(Has Lafz), one of the means of evidence. Has lafz in Hanafi method is divided into four section which are, Mutlaq, muqayyad, emr(decree), nahy(prohibitor). In the method of Mutaqallimîn, starting with Has lafz, every single lafz are evaluated separately. Since the purpose of this article is not to examine the differences between two methods that are based on classification and their reasons but to observe how beyan is applied on different lafz, for modal classification we used Hanafi method whereas for contextual basis both Hanafi and Mutaqallimîn methods are used.

Mutlaq, the first type of Has lafz, is accepted as it is unless there is evidence that it is restricted. Hence it implies an obligation to act in accordance with it. As for muqayyad, the second type which is mentioned above, if a lafz stayed as muqayyad in one place at nas(Qur'an and Sunnah) and also did not appear as mutlaq in another place in nas, then it requires to act on it as muqayyad. If a word is found as mutlaq in one word and muqayyad in another, will each of the mutlaq and muqayyad lafz require one to act according to their place or will the purpose of the mutlaq be determined by muqayyad? " The question brings up the subjection of the mutlaq to muqayyad. According to some Hanafis from Iraq it is not allowed to subject the Mutlaq to muqayyad and hence reduce two different nasses to one and act according to it. Because what should be done is to act seperately in accordance with those two different nasses without subjecting one to another. And for some other Hanafis from Samarkand, to subject Mutlaq to muqayyad would mean Nash (to cancel the verdict of a verse by another verse). So, with the subjection method, Mutlaq's verdict is cancelled by muqayyad and after that the verdict of Mutlaq is becomes unavailable. According to the fiqh schools other than Hanafi (Cumhur), the subjection of mutlaq to muqayyad means that muqayyad essentially interprets the Mutlaq. To them, just as âm lafz brings the possibility of has, and mujmal lafz brings the possibility of beyan, Mutlaq lafz brings the possibility of muqayyad. It generally takes two forms for a has lafz to appear as Mutlaq in one nas and muqayyad in another. Itlaq and Taqyid appear either in the reason of the verdict or verdict itself. In the subjection process of Mutlaq-Muqayyad, if Itlaq and taqyid appear in the reason of the verdict and the the verdict is the same in these two nasses, according to Hanafis Mutlaq cannot be subjected to the muqayyad. One should act in accordance with each nass separately.

According to the rest of the fiqh schools, the subjection of mutlaq to muqayyad occurs and one must act upon muqayyad nass. For the subjection process between Mutlaq-Muqayyad, is Imlaq and taqyid appear in the verdict itself, four different situation emerges. In the first one, if the reason and the verdict are one, according to all of the fiqh schools, Mutlaq is to be subjected to muqayyad. For the second one, which is the reasons and verdicts are different, and the third one which includes different verdicts but same reasons, according to all of the fiqh schools Mutlaq is not to be subjected to muqayyad. The fourth one which means that the verdict is the same, but the reasons are different, according to Hanafis Mutlaq is not to be subjected to muqayyad, whereas for Cumhur, mutlaq is to be subjected to muqayyad.

Decree, the third type of has lafz, signifies the necessity of what is decreed and unless there is a specific indication, decree is not to signify something other than a necessity. Nahy, the fourth type of has lafz, to both Hanafis and Cumhur signifies a prohibition but according to Hanafis, this sign must be constant via a certain path. Otherwise, if the new evidence appear as subût u zannî or dalâlati zannî, the thing that is prohibited can only indicate only a Makruh Tahrimi (abominable).

Within ‘ilm al Usûl, there are two different views regarding the declaration of has lafz. According to the first view which ever meaning the has lafz is spoken/sent for, -if there are no indications otherwise- it absolutely signifies that meaning without a doubt. The majority / majority of the jurists, especially the Iraqî Hanafî scholars, are all agreed about this. But according to this view, what is meant by absolutism is that the has lafz does not accept any other possibility other than the spoken evidence. The purpose does not indicate that has lafz does not accept any possibility other than its own meaning. According to the second view, while the has lafz signifies which ever meaning it is sent for, its verdict is not absolute. Because every fact carries the possibility of metaphor and every âm carries the possibility of particularity. Therefore, with the existing possibilities, the absoluteness is unimaginable. This view is held by most of the Shafîî scholars and Hanafîs of Samarkand. Also, the the supporters of the first view (Iraq Hanafîs and cumhur), don't accept the possibility that has lafz carries a possibility of declaration. According to the second view (Samarkand Hanafîs and the Majority of Shafîîs) has lafz carries a possibility of declaration (beyan).

**Keywords:** Usul al- Fiqh, Dalalat (Signifying), Beyan (declaration), Has, Mutlaq-Muqayyad.

#### Atıf / Cite as

Cengiz, Mehmet. “Fıkıh Usulünde Beyan Teorisinin Delâlet Yolları Üzerinde Tatbiki “Has Lafız Özelinde”. *Marife* 20/2 (2020), 511-546. <https://doi.org/10.33420/marife.722485>

## Giriş

Sözlükte “âşikâr olmak, açık olmak, açılmak veya âşikâr kılmak, açmak, açıklamak”<sup>1</sup> anlamlarına gelen beyan, usûlî istilahta ise temelde iki şekilde tanımlanmıştır. Hanefî (Fukahâ) ekolüne ait bilginler beyanı kısaca, “hükmün tebyinidir, izharıdır.”<sup>2</sup> şeklinde kaynağına vurgu yaparak tanımlarken, çoğunluğu mütekellimîn ekolüne bağlı Şafîî bilginler ise, “beyan delildir. Delil ise matlûba ulaştırılan bir mürşiddir.”<sup>3</sup> şeklinde yöntem özelliğine vurgu yaparak beyanı tanımlarlar. Hangi şekilde tanımlanırsa tanımlansın ve hangi özelliğine vurgu yapılırsa

<sup>1</sup> Ebu Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, “b-y-n”, es-Sihâh Tacu'l-Luğeti ve Sihâhu'l-Arabiyye, thk. Ahmed Abdülğafûr 'Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1407/1987), 5/2082.; Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî, “b-y-n”, Muhtârû's-Sihâh, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrut: el-Mektebetu'l'Asriyye, 1420/1999), 1/43.

<sup>2</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, el-Fusûl fi'l-Usûl, (Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1414/1994), 2/6; Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl (Usûlü'l-Pezdevî), (Darül-Kütübî'l-İslâmî), 3/104.

<sup>3</sup> Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, el-Luma' fî Usûli'l-Fıkh (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003/1424), 1/52.; Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebi el-Âmidî, el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm, nşr. Abdurrezzâk 'Afîfî (Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, ts.), 3/25-26.

yapılsın her iki ekole ait fakihlerin ittifakla kabul ettikleri husus şudur ki Allah, son din İslâmî ve hükümlerini mükellef kulları için açıkça beyan etmiştir. Dolayısıyla ya doğrudan Kur'ân-Sünnet naslarının delil olması ya da müctehidlerin istidlâlî yöntemleri işletmesi yoluyla dinî hükümlerde ulaşılamayan hiçbir husus yoktur.<sup>4</sup> Şer'î naslar arasında kopukluk olmadığını ifade eden beyan, onlar arasında bir çatışmanın da söz konusu olmadığını ortaya koymaktadır. Geriye kalan tek şey, Şâri' Allah Teâlâ'nın maksatlarını tespit edip ona ulaşmak için usûlî ve fikhî istinbâtları elde etmektir.

Adına "beyan teorisi" dediğimiz bu usul temelde lafız-mâna ilişkisinden yola çıkarak sonuçlara ulaşır. Bunun için de delâlet yolları vazgeçilmez bir saha olarak beyan teorisini kendisine davet eder. Biz bu makalemizde delâlet yollarından biri olan has lafız ve kısımları üzerinde beyan teorisinin derinlemesine tatbikatını inceleyeceğiz. Buna geçmeden önce delâlet (istinbât) metodolojisiyle ilgili bazı mühim hususlara vurgu yapacağız.

## 1. Delâlet Yolları Ya da Şer'î Naslardan Hüküm Çıkarma (İstinbât) Metodolojisi Üzerine Bazı Mülâhazalar

Sözlükte (دَلَّ - يَدُلُّ) kökünden gelen ve "irşâd etmek, kılavuzluk etmek, yol göstermek"<sup>5</sup> anlamlarına gelen ve fıkıh usulüyle birlikte dil-edebiyat ve mantık ilimlerini de yakından ilgilendiren (الدَّلَالَة) kelimesi ıstılahi olarak şöyle tanımlanmıştır: "Bir şeyin öyle bir hal ve keyfiyette olmasıdır ki onu bilmekle başka bir şeyin de bilinmesi lazım gelir. Bunlardan birincisine dâll, ikincisine de medlûl denilir."<sup>6</sup> Daha kısa bir tanımlamayla delâlet, "Bir hususu diğer bir husustan anlayıp ortaya çıkarmanın adıdır. Müsemme-yât (isimlendirilen şeyler)'ın kendilerine isim olmuş isimlerden anlaşılması gibi."<sup>7</sup> "Temelde delâleti iki kısma ayıran mantıkçılar ve usulcüler, dâll'in medlûl'üne delâletinin herhangi bir lafza dayanmasını lafzî delâlet, yazı, işâret gibi lafız olmayan şeylere dayanmasını da ğayr'ı-lafzî delâlet olarak

<sup>4</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940), 19: قال الشافعي: فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها.

<sup>5</sup> Cevherî, "d-l-l", 4/1698; Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzur, "d-l-l", *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dârü's-Sâdir, 1414/1993), 11/249; Mecmau'l-Luġati'l-Arabiyye (İbrâhîm Mustafâ, Ahmed Zeyyât, Hâmid Abdülkâdir, Muhammed Neccâr, "d-l-l", *Mu'cemü'l-Vasît*, 1/294.

<sup>6</sup> Kutbüddîn, Ebü Abdillâh Muhammed b. Muhammed er-Râzî *Tahrîrü'l-kavâ'idü'l-Mantikiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsîyye*, (Menşûrâtu Beydâr, 1426/2006), 1/83; M. Naci Bolay, "Delâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Aralık 2019).

<sup>7</sup> "Ya da "Delâlet, fiil [ortaya konulan eylem] ile anlaşılın veya anlaşılmanın bir işten başka bir işi anlamının adıdır. Mesela Hz. Yûsûf'un (a.s) kardeşleri, doğruluklarına işaret etsin diye Yûsûf'un gömleğini kuzunun kanına bulayıp babalarına öyle götürmüşlerdi, Hz. Yakûb (a.s), gömleğin kanlanıp ancak yırtılmamış olduğunu görünce anladı ki bu durum (fiil), onların yalancılıklarına delâlet etmektedir. Halbuki onun oğulları kendi fiillerinin buna delâlet ettiğini anlamamışlardı. Hz. Yakûb (a.s), söz konusu delâleti şu cümlesiyle ortaya koyuyordu: 'Ne zamandan beri kurt, yumuşak karakterli ve zeki oldu da Yûsûf'u öldürdü ama gömleğini parçalamadı?' (Bk. Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir eş-Şinkîti, *Âdâbü'l-Bahsi ve'l-Munâzere*, nşr. Suûd b. Abdulazîz el-'Arîfi (Dâru Alemi'l-Fevâid), 17.



kabul ederler. Meselâ, kitap lafzının iki kapak arasındaki yazılı metne delâleti lafzî, dumanın ateşe delâleti ise ğayr'ı-lafzî delâlettir. Yine mantıkçılara ve usulcülere göre ister lafzî olsun ister ğayr'ı-lafzî olsun her iki kısma ait delâletler vaz'î, aklî ve tabîî olmak üzere üç kısma ayrılır.<sup>8</sup> Mantık ilminde lafzî vaz'î delâlet esas olarak kabul edilirken usul ilminde farklı olarak ğayr'ı-lafzî delâlet de itibara alınan bir delil çeşidi olmuştur. Muttali olduğu bir söz veya uygulama hakkında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sükûtunun "takriri" sünnet olarak adlandırılıp onaylama sayılması da bu sebeptir. Fakat burada hükme delâlet eden unsur mücerret fiil, işaret, sükût vb.den ziyade içinde bulunulan ortam ve karinelere dir."<sup>9</sup>

Buna göre müctehid, İslâm'ın şer'î naslarından yoğunlaşarak hükümler çıkarırken şer'in kaynakları olan Kur'ân'a ve Sünnet'e dayalı birtakım kriterlerden yani metotlardan yola çıkarak sonuca ulaşır. Bu kriterlere "delâlet yolları" denilir ki bunların amacı, Şari' Teâlâ'nın hitabının ve ona dayalı olarak da Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Sünnetinin hükümlerini Allah'ın muradına muvafık olarak mükellefler için beyan etmektir. Aslında delâlet yolları yöntemiyle beyan, sadece müctehidlere has bir çalışma sahası değildir. Delâlet yolları yöntemiyle beyan, öncelikli olarak Kur'ân'ın bizzat kendi âyetleri arasındaki tefsir ilişkisi yoluyla, daha sonra Sünnet'in, Kur'ân'ı tebyin etmesi yoluyla, üçüncü olarak da İslâm müctehidlerinin bu iki kaynağa dayanarak istinbâtî çıkarımlarda bulunmaları yoluyla kendini ortaya koyan bir çalışma sahasıdır.<sup>10</sup> Buna göre delâlet iki şey arasında çeşitli vasıtalarla ortaya çıkan bir bağıdır veya bir ilişki ağıdır. Hal böyle iken Kur'ân ve Sünnet merkezli şer'î naslardan sahih bir şekilde hükümler istinbât etmenin belki de öncelikli yolu kelâmdan maksûd olan mânayı ortaya çıkaran lafızların delâlet veçhelerini sağlam olarak anlamak ve bilmektir. Çünkü lafzın mânaya delâleti bazen "vâzihu'd-delâle" şeklinde olur ki bu, hiçbir harici etkiye dayanmaksızın lafzın bizzat kendisinin kastedilen mânayı ortaya çıkarması anlamını taşır. Bazen de "mübbhem'ü-delâle" şeklinde olur ki bunun da anlamı, lafız kastedilen mânayı ortaya çıkarmak için harici başka bir unsura ihtiyaç duyar ve bu harici unsur olmadan lafızdan murad edilen mâna tam olarak anlaşılmaz.<sup>11</sup>

Lafız-mâna ilişkisinin ortaya çıkardığı maksatları kendine hedef olarak belirleyen istidlâlî bilgi fıkıhın temel parçalarından birisidir. Çünkü ilk olarak Şeriatbilgisi olmadan, ikinci olarak usulü ve furûu dahil nasların tümünün mânalarına vukûfiyet olmadan ve son olarak da bunlarla amel olmadan fıkıhtan bahsedilemez. Bundan dolayı Hanefî usulcü Serahsî'nin (ö.483/1090) dediği gibi "sadece şer'î bilgiye sahip olan kişiye "râvî", meselelere itkânî/vukûfiyeti olup da bunlarla amel etmeyen kişiye "fakîhün min vechin düne vechin/tek yönlü fakîh", ilk iki şartla birlikte bildikleriyle amel eden kişiye de "mutlak fakîh" denilir ki böyle bir fakîh Hz. Peygamber'in (s.a.s.), "şeytana karşı bir fakîh, bin âbid'den daha hayır-

<sup>8</sup> Bolay, "Delâlet".

<sup>9</sup> Ali Bardakoğlu, "Delâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Aralık 2019).

<sup>10</sup> Âyetin âyetle tefsiri, âyetin hadisle tefsiri, âyetin sahabe kavliyle tefsiri örnekleri için bk. Mehmet Bağış, *Beydâvî Tefsiri'nde Kur'ân İlimleri ve Tefsîr Usûlü* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018), 136-158.

<sup>11</sup> Abdulvahhâb Abdusselâm Tavîle, *Eseru'l-Lûgat fi İhtilâfi'l-Müctehidîn* (Dârü's-Selâm), 1/267.

lıdır”<sup>12</sup> şeklindeki hadisiyle övgüye layık görülmüştür.”<sup>13</sup>

İstidlâlî bilgiye ulaşma yollarının başında ise dil gelir. Hangi temele dayanırsa dayansın esas itibariyle lafızların zâhirini oluşturan ve deliller yardımıyla şer’î maksatların dünyasına ulaşmamızı sağlayan dil, Hanefî usulcüsü Cessâs’ın (ö.370/981) ifadesiyle hakikatlere ait hükümleri iradelere göre değişip sübjektifliğe düşmekten kurtaran bir sabitedir ve bu sabite aksine bir delil olmadığı sürece daima ilk anlam olan hakiki anlamı sunar. Dil, hakiki anlamı değiştiren bir delille karşılaştığında ise farklı bir yola girer ve artık artık mecaz suretinde veriler sunar.<sup>14</sup> Mütekkellimîn usulcüsü Gazzâlî (ö.505/1111) de dilin üç önemli fonksiyonundan bahseder: “Hükme delâlet ya sigâ ve manzûm veya fahvâ ve mefhûm ya da mâna ve ma’kûl yollarıyla gerçekleşir. Zaten usulcünün de tam olarak ictihâdî anlamda ilimde derinleşip kendini gösterdiği saha ‘naslardan hüküm çıkarma yöntemleri’ denilen işte bu sahadır ve dil üzerinden ciddi bir çabayı ortaya koyan bu saha esas itibariyle Hz. Peygamber (s.a.s.)’in fiillerine, takrirlerine ve sükûtuna dayanmaktadır, çünkü Kur’ân ondan işitilmiş ve hatta icmânın hücciyeti de ondan öğrenilmiştir.”<sup>15</sup> Bundan dolayı usulcüler, lafız ve mâna çerçevesinde hükme delâlet eden fikhî çıkarımlarda bulunurken Şâri’in maksûdunu daima tek ana hedef olarak göz önünde tutmuşlardır. Onların dil üzerinde kılı kırk yararcasına derinleşme çabaları da herhangi bir sapma olmadan bu hedefe varmak içindir.

Şâtıbî’nin (ö.790/1388) “İctihâd derecesi, şu iki özelliğe sahip kişiye ancak verilir; birincisi, Şeriatın makâsıdını bütünüyle kavramak, ikincisi de bu makâsıda uygun olarak fikhî istinbâta derinleşmek.”<sup>16</sup> şeklindeki vurgusu, lafız-mâna eksenli çalışan dilin ve bu dil ile çalışan müctehidin nihaî hedefini gösteren önemli bir tespittir. Şer’î naslar üzerinden Şâri’in maksûdunu keşfe çıkan usulcü/fakîh, bu hedefine ya bizzat anlamı zâhir/apaçık olan lafızlar yoluyla ya da eğer anlamı açık değilse karineler yoluyla ulaşır.<sup>17</sup> Hz. Ali’nin (r.a.), kendisine sorulan “Kur’ân’da bulunmayıp da sizde olan bir şey (vahiy) var mıdır?” sorusuna, “hayır! taneyi yaran ve mahlukatı yaratan Allah’a yemin ederim ki Kitâb/Kur’ân için verilmiş fehmi’den ve Sahîfe’de/Kur’ân’da mevcut olandan başka bizde bir şey yoktur.”<sup>18</sup> şeklindeki cevabında geçen “fehmi” diye tanımladığı şey, aslında istinbâtî bir güçtür ki lafzın zâhirinden mânanın hakikatine varışı yani Şâri’ Allah Teâlâ’nın makâsıdını ve muradını ortaya koymayı hedeflemektedir.

Adları ve ekolleri farklı olsa da Kur’ân’ın apaçık bir Arapçayla indiği ve onu

<sup>12</sup> Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Mûsâ b. Dehhâk et-Tirmizî, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuâd Abdülbâkî-İbrâhîm ‘Atve ‘Avd (Mısır: Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), “İlim”, 19.; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye), “İmân”, 17.

<sup>13</sup> Ebûbekîr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî* (Beirut: Dâru’l-Marife), 1/10.

<sup>14</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, 1/93-94.

<sup>15</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/180.

<sup>16</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtibî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Selmân, (Suudi Arabistan: Dâru İbn Affân, 1417/1997), 5/41-42.

<sup>17</sup> Nu’mân Cuğaym, *Turuku’l-Keşfi ‘an Makâsid’-Ş-Şâri’*, (Amman: Dâru’n-Nefâis, 1435/2014), 58.

<sup>18</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, *Câmiü’s-Sahîh (Sahîhü’l-Buhârî)*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsir en-Nâsir (Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001), “Diyât”, 31.

insanlara beyan etmek için Sünnetin de Arapçayla geldiği gerçeğini daima göz önünde bulunduran tüm fakihlerin ortak tezi, fikhî hükümlerin istinbâtında lafzın mânaya delâletinin vudûh, ibhâm, zuhûr, hafâ gibi beyanî veçheler yönünden dereceli bir özelliğe sahip olduğudur. Fakihlerin birbirlerinden farklılaştığı alan ise lafızdan mânaya yönelen beyan okunun hedefe ne kadar isabet ettiği alanı tespittir. Bu çabanın tüm gayesi de Şâri’ Teâlâ’dan mükellefe yönelen makâsıd’ı-ş-şerîa’ya ulaşip O’nun arzuladığı kulluğu tespit edip ortaya koymak ve yaşamaktır.

## 2. Has Lafız Özelinde Beyan Teorisinin Tatbiki

### 2.1. Has

Has kelimesi lugatte, kıyas yoluyla iki şey arasında farklılık meydana getirmek<sup>19</sup>, belli bir şeyi belli birisine özel kılmak<sup>20</sup>, bir şeyi diğerinden ayrı tutmak, bir şeyi kendine ayırıp kendi için istemek<sup>21</sup>, bir şeyi tayin edip belirlemek<sup>22</sup> anlamlarına gelen “husûs” kelimesinin ism-i fâilidir.<sup>23</sup> İstlahi olarak ise has lafzını Hanefî ekole bağlı usulcülerden Debûsi, “zâtıyla ve mânasıyla sadece tek bir şeyi kapsayan lafızdır.”<sup>24</sup> şeklinde tanımlarken, aynı ekole bağlı bir başka usulcü olan Pezdevî, daha geniş bir şekilde şöyle tanımlamıştır: “tek başına olarak ve herhangi bir iştirâk olmadan sadece tek bir mâna için konulmuş her lafza ve tek başına olarak malum şeyler için konulmuş her isme has denilir.”<sup>25</sup> İlk tanımın “en önemli unsuru ister zâtı ister mânası itibariyle olsun hasın sadece bir tek mânayı kapsamış olmasıdır.”<sup>26</sup> İkinci tanımda ise “has, vâzi’ tarafından tek bir mânaya delâlet etmek üzere konulmayıp sadece tabîi ve aklî birtakım delâletleri bulunan “ay, vay, ah, vah” gibi mühmel kelimelerden ayırt edilmektedir. Ayrıca tanımda geçen “mâna” içerisine, maddî varlık (ayn) mukabili olan “mânaların da girdiği anlaşılmaktadır. Çünkü Pezdevî’ye göre has, dış alemde mevcut olan somut varlıklar yanında zihni anlamlar için de kullanılabilir. Dolayısıyla hasın anlamı zihinsel ve zihin dışı, tikel (cüz’î) ve tümel (külli) olabilir.”<sup>27</sup>

Mütেকellimîn ekolüne bağlı usulcülerden Ebü’l-Hüseyn el-Basrî (ö.436/1044), hem “has” hem “husûs” lafızlarını “sadece tek bir şey için konulan lafızlardır.”<sup>28</sup> şeklinde tanımladıktan sonra “husûs’un”, tahsis edilmiş âm konusun-

<sup>19</sup> Ebü’l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, “h-s-s”, *Mu’cemu Mekâyisi’l-luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Dâru’l-Fikr: 1399/1979), 2/153.

<sup>20</sup> Cevherî, “h-s-s”, 3/1037.

<sup>21</sup> İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, “h-s-s” 2/1173.

<sup>22</sup> Abdülkerim b. Alî b. Muhammed en-Nemle, *eş-Şâmil* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1430/2009), 2/551.

<sup>23</sup> Ali Cum’a, *Usûli’l-Fikhi’l-Müyesser* (Ürdün: Dârü’n-Nefâis, 1429/2008), 34.

<sup>24</sup> Ebü Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debûsi, *Takvimü’l-Edille fi Usûli’l-Fikh*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Mîs, (Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1421/2001), 95: فإسم للفظ لا يتناول إلا (اما الخاص)

(الواحد بذاته ومعناه)

<sup>25</sup> Pezdevî, *Kenzü’l-Vusûl*, 1/30.: (فكل لفظ وضع لمعنى واحد على الإنفراد وانقطاع المشاركة و كل اسم وضع لمسعى معلوم على الانفراد)

<sup>26</sup> Ferhat Koca, “Has”, *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Nisan 2020).

<sup>27</sup> Koca, “Has”.

<sup>28</sup> Ebü’l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu’temed*, thk. Muhammed Hamidullah-Muhammed Bekr-Hasan Hanefî (Dımaşk: el-Ma’hedü’l-İlmî el-Fransî li’d-Dirâseti’l-Arabiyye,



da kullanımının az olduğunu, “has’ın ise hem tek bir ayn (zat) hem de tahsis edilmiş âm konusunda kullanıldığını, dolayısıyla temelde aynı olan bu iki lafız arasında bu yönüyle bir farklılık olduğunu ifade eder.<sup>29</sup> Mütakellimîn metodunun önemli bir başka usulcüsü olan Gazzâlî ise has’ı, “kapsamına aldığı mânada bir başkasını kendisiyle birlikte kabul etmeyen söz”<sup>30</sup> olarak tanımlamaktadır. Ona göre “zâtı itibarıyla has olan (has li-zâtihi) bir kelime parçalanamayan ‘bir tek’ gibidir. Herhangi bir varlığa nisbetle has olan kelime ise (has li-gayrihi) kendisinden yukarıdakilere göre has, aşağıdakilere nisbetle âm’dır. Meselâ ‘insan’ kelimesi ‘hayvan’ lafzına nisbetle has, ‘erkek’ kelimesine göre âm’dır. Gazzâlî’nin has li-zâtihi ve has li-gayrihi kavramları ile Debûsî’nin zâtı ve mânası itibarıyla has olmak şeklinde yaptığı açıklama arasında bir yakınlık görülmektedir. Bu yakınlıktan hareketle genel olarak İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre has’ın ‘tek bir vaz’ ile bir tek mânayı ifade etmek üzere konulmuş lafız’ olduğu söylenebilir.”<sup>31</sup>

Has’ın tanımında geçen “tek bir mâna” belirlemesi hasın ayrıca kullanım alanlarını da ortaya koymaktadır. Yani “Zeyd” ismi özel bir zâtın kastedildiğine, “insan, cin, melek” isimleri özel bir cinsin kastedildiğine, “erkek, kadın” isimleri özel bir nev’in kastedildiğine, “iki, üç, yüz, bin, grup, kavim” isimleri sınırlı sayıda bir adedin kastedildiğine, “ilim, cehalet” isimleri bir mânanın kastedildiğine dair has lafzın hakîkî ve itibârî açıdan örneklemeleridir.<sup>32</sup>

### 2.1.1. Has’ın Çeşitleri

Hanefî usulüne göre has lafız mutlak, mukayyed, emir ve nehiy olmak üzere dört kısma ayrılır. Mütakellimîn usulünde ise has lafız başta olmak üzere her bir lafız diğerlerinden bağımsız olarak ele alınır. Bu makalemizde gayemiz, iki usul arasındaki tasnife dayalı farklılıkları ve sebeplerini irdelemek olmayıp beyanın lafızlar üzerinde nasıl tatbik edildiğini ortaya koymak olduğu için biz şekilsel tasnifte Hanefî usulünü, ancak muhtevada hem Hanefî hem de Mütakellimîn usulünü esas aldık. Özellikle çalışmamızı mutlak-mukayyed lafızlar üzerinde üzerinde yoğunlaştırdık. Çünkü her iki usulde mutlak ve mukayyed lafızlar derin beyanî veçheler taşımaktadır.

#### 2.1.1.1. Mutlak

Lugatte kısaca herhangi bir kayıtla kayıtlamamak veya herhangi bir şarta bağlamamak<sup>33</sup> anlamlarına gelen mutlak lafız,<sup>34</sup> ıstlahi olarak usulcüler tarafından

→

1385/196). 1/251.

<sup>29</sup> Basrî, *el-Mu’temed*, 1/251.

<sup>30</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min Ta’likâti’l-Usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Dimaşk: Dârü’l-Fikr, 1390/1970), 162: (القول الذى يندرج تحته معني لا يتوهم اندراج غيره

مع تحت مطلق ذلك اللفظ)

<sup>31</sup> Koca, “Has”.

<sup>32</sup> Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, 95.; Vehbe, Zuhaylî, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî*, 1/204; Muhammed Edîb Sâlih, *Tefsîrû’n-Nusûs* (Beyrut, el-Mektebü’l-İslâmî 1413/1993), 2/161.

<sup>33</sup> Mecmau’l-Luğati’l-Arabîyye, *Mu’cemü’l-Vasît*, “t-l-k”, 2/564.

<sup>34</sup> Mutlak ve mukayyed bahsi, beyanın bir çeşididir ki mükellef olan muhatap kula hükümlerin bazen

→

iki farklı yol benimsenerek tanımlanmıştır: Bir kısım usulcü, "mutlak, herhangi bir şeyin sıfatları olmaksızın sadece onun zâtı için var olan lafızdır."<sup>35</sup> şeklindeki tanımlamayla "mâhiyet"e vurgu yaparken, diğer bir kısım usulcü ise, "mutlak, kendi cinsinde şâyi' olan bir mânaya delâlet eden lafızdır."<sup>36</sup> diyerek harîçteki fertlere delâlet etmesi yönüne vurgu yapmıştır.

Usul eserlerinde geçen tanımların bir araya getirilmesi neticesinde mutlak lafzın kapsamlı tanımını şu şekilde yapmak mümkündür: "Mutlak, kendi cinsini hakikî ve şâmil bir şekilde ama gayrı-muayyen olarak içine alan lafızdır."<sup>37</sup> Ya da "mutlak, gayrı-muayyen bir ferdi veya fertleri gösteren ve kendisinin herhangi bir sıfatla kayıtladığına dair delil bulunmayan lafızdır."<sup>38</sup> Meselâ, erkek veya erkekler, kadın veya kadınlar, kitap veya kitaplar denildiğinde herhangi bir umûm-istiğrâk (kapsayıcılık) düşüncesi olmadan ve herhangi bir sıfatla kayıtlanmadan sözü edilen isimlerin mâhiyetleri ve hakikatleri kastedilir. İşte bu tür lafızların her biri mutlak lafız olarak kabul edilir.<sup>39</sup>

→

hiçbir kayıt, sıfat, şart olmadan geldiğini; bazen de kayıtlar ve şartlarla sınırlandırılarak geldiğini anlatır. Böylece mânaya sirâyât eden üslûp biçimi, kur'an'ın hükümlerine etki ederek Şâri' Te'âlâ'nın meradını otaya koyar. Beyanın bu tarzı, Şer'in yeri geldiğinde kayıtlara, şartlara, mâni'lere ve sebeplere dayandığını öğretmeyi ve mükellef'in de bunları dikkate alarak-mesela mutlak gelen bir lafızı takyit etmeden ve mukayyed gelen bir lafzın da kaydını iptal etmeden-anlaması gerektiğini amaçlar. Çünkü Şer', ya bir takım ilmî-haberî (şuna inan! şuna inanma! gibi) ya da bir takım amelî-inşâf-talebî (şunu yap! şunu yapma! gibi) emirlerden oluşur. İşte beyan, tüm veçheleriyle bunları ortaya koyarak makâsîd-ü's-şer'i'ya ulaşmayı amaçlar. (Bk. İbrâhîm Mûsâ el-İbrâhîm, *Buhûsün Menhecîyye fi Ulûmî'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Amman: Dârü'l-'Ammâr, 1413/1993), 171.; Muhammed b. Sâlih el-Useymin, *Şerhü'l-Usûl min İlmi'l-Usûl* (Riyad: Dâru ibni'l-Cevzî, 1435/2014), 331.

<sup>35</sup> Alâüddin Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, (Darül-Kütübî'l-İslami), 3/194: (لَاَنَّ الْمَطْلُقَ هُوَ الْمُتَعَرِّضُ لِلذَّاتِ دُونَ الصِّفَاتِ); ve 2/24: (أَنَّ الْمَطْلُقَ دَلَّاهُ عَلَى حَقِيقَةٍ

السَّيِّءِ وَمَاهِيَّتِهِ مِنْ حُرِّ تَعَرُّضٍ لِقَبِيْهِ زَائِدٍ

<sup>36</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 3/3: (هُوَ الْمَطْلُقُ الدَّالُّ عَلَى مَذْلُولٍ شَائِعٍ فِي جِنْسِيهِ)

<sup>37</sup> Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *Ravdatü'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Münâzir fi Usûli'l-Fıkh 'alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed* (Müessesetü'r-Reyyân, 1423/2002), 2/101: (المطلق: هو المتناول) لو احد لا بعينه باعتبار حقيقة شاملة لجنسه.

<sup>38</sup> Zekiyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usulü'l-Fıkh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 316: (المطلق هو اللفظ الذي يدل على فرد أو أفراد غير معينة ولم يقترن به ما يدل على تقيده

بصفة من الصفات)

<sup>39</sup> Usul bilginlerinin mutlak lafız ile ilgili yukarıda verdiğimiz tanımları tetkik edildiğinde iki farklı bakış açısının olduğu görülecektir. Harîçte mevcut fertlere delâlet eden bir lafız olması cihetiyle mutlak'ı ele alanlar (Âmidî [ö.631/1233], İbn Hâcib [ö.646/1249], Muhibullâh b. Abdîşşekûr el-Bihârî [ö.1119/1707] gibi) genelde onu "kendi cinsinde şâyi' fertlere delâlet eden lafız" şeklinde tanımlayarak temelde mutlak'tan kastedilenin, fertleri kapsamına alan bir mahiyet (mahiyet bi's-şart) olduğunu görüşünü savunurlar. Bu bakış açısı usulcülerin ıstılahına daha yakın durmaktadır. Çünkü şer'î hükümlerin fertlere taallük eden kısmı asıl olarak usulcünün ilgi alanına girmektedir. Mutlak'ı aklî verilerin mâhiyetlerine delalet eden lafız olması cihetiyle ele alanlar ise, (Fahreddin er-Râzî [ö. 606/1210], Buhârî, Abdülaziz [ö. 730/1330], Sadruşşeria [ö. 747/1346], Tâcüddin es-Sübki [ö. 771/1370] gibi) onu "mâhiyete kayıtsız olarak delâlet eden lafız" şeklinde tanımlayarak temelde mutlak'tan kastedilenin, salt/mücerret bir mâhiyet (mahiyet bi dünü şart) olduğunu savunurlar. Daha çok mantıkçıların ıstılahına yakın duran bu bakış açısını birçok usulcü savunmaktadır. (Geniş bilgi için bk. Hamd b. Hamdî es-Sâ'idî, *el-Mutlak ve'l-Mukayyed* (Medine: 'İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1423/2003), 116-123.

Kur'ân'ın (وَمَا آذْرِيكَ مَا الْعُقَبَةُ ۖ فَكُ رَقِيَةً) âyetinde<sup>40</sup> geçen “rakabe” (boyun) kelimesi ile Hz. Peygamber'in (s.a.s.) (لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَبِيٍّ وَشَاهِدِي عَدْلٍ) hadisinde<sup>41</sup> geçen “veli” (hukukî yetki) birer mutlak lafız örnekleridir. Yani Allah'ın âyetteki muradı, mutlak olarak köle azadadır, kölenin bir veya birden fazla sayıda olması, mü'min olup olmaması gibi bir sıfatla kayıtlanması şart değildir. Aynı şekilde hadiste mutlak bir lafızla ifade edilen “veli”nin de muayyen bir veli değil, hukukî yetkiye sahip herhangi bir veli olması nikâh akdinin geçerliliği için yeterli kabul edilir.

Mutlak lafzın hükmü şudur ki takyid edildiğine dair bir delil bulunmadığı sürece mutlak lafız, olduğu gibi kabul edilir ve onunla itlak üzere amel etmek vücb ifade eder.<sup>42</sup> Meselâ, Kur'ân'ın (وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ) “karılarınızın anneleri [ile evlenmek] size haram kılındı.” âyetinde<sup>43</sup> geçen (نِسَائِكُمْ) “karılarınız” lafzı mutlak bir lafızdır. Bu lafzın takyidine dair başka bir delil de bulunmamaktadır. O halde lafzın mutlak haline göre amel etmek gerekir. Yani bu âyetten, bir erkeğe evlendiği kadınla sadece nikah akdi kurulduktan sonra onunla birleşme (duhûl/zifâf) şartı aranmadan karısının annesi (kayınvalide) ile evlenmesinin haram olduğu sonucu ortaya çıkar.<sup>44</sup> Detaylarını mutlakın mukayyede hamli meselesinde incelediğimiz gibi mutlak lafzın takyid edildiğine dair bir delil bulunduğunda ise mutlak, mukayyede hamledilir ve takyid olunmuş bu haliyle amel etmek gerekir. Meselâ, Kur'ân'ın (مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينَ) “(tüm bu paylar, ölen kişinin) yapacağı vasiyetten ve borçtan sonradır.” âyetinde<sup>45</sup> geçen (وَصِيَّةٍ) “vasiyet” lafzı mutlak bir lafızdır, yani bu lafız belirli bir miktar sınırını getirmemektedir, ancak bu mutlak lafzı takyid edip sınırlandıran bir başka delil hadiste mevcuttur. Şöyle ki Hz. Peygamber (s.a.s.), malının tamamını vasiyet etmek isteyen S'ad b. Ebî Vakkâs'ı (ö.55/675) üçte birden fazla vasiyet etmekten menederek, vasiyet edilen malın miktarına sınır getirerek onu “üçte bir”le takyid etmiştir.<sup>46</sup> Böylece, âyette mutlak olarak geçen lafzın hükmüyle değil, hadisin beyanı tarafından takyid edilmiş haliyle amel etmek

<sup>40</sup> el-Beled 90/12,13: (Sarp yokuşun ne olduğunu sen ne bileceksin? O tutsak bir boynu çözmek (köle azat etmek) tir.

<sup>41</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şu'ayb Arnavut vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424-2004), 4/324 (no. 3534).; Ayrıca bk. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Mûsâ el-Beyhakî, *es-Sünenü's-Sağîr*, thk. Abdulmu'ti Emîn Kal'acî (Pakistan, Câmî'atu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1410/1989), 4/143 (no. 3286): (Bir veli ve iki adil şahit olmadan nikah olmaz/geçersizdir.).

<sup>42</sup> Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşeria Ömer b. es-Sadrüşşeria', *Tenkihü'l-Usûl*, (Mısır: Mektebetu sabih), 1/117: (حُكْمُ الْمُطَّلَقِ أَنْ يُجْرِيَ عَلَى إِطْلَاقِهِ كَمَا أَنَّ الْمُقَيَّدَ عَلَى تَقْيِيدِهِ); Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr* (Dârü'l-Fikr), 10/132: (أَنَّ حُكْمَ الْمُطَّلَقِ أَنْ يُجْرِيَ عَلَى إِطْلَاقِهِ); Muhammed İbrâhim Hafnâvî, *Dirâsâtün Usûliyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Mısır: Mektebetu ve Matba'atü'l-İş'â'i'l-fenniyye, 1422/2002), 204.; Tavile, *Eserü'l-Lûgat*, 1/ 402.

<sup>43</sup> en-Nisâ 4/23.

<sup>44</sup> Mustafa İbrâhim Zelmî, *Usûlü'l-Fikh fi Nescihi'l-Cedîd* (Bağdat: Şirketü'l-Hansâ Li't-Tibâ'eti'l-Mahdûde), 317.; Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 317.

<sup>45</sup> en-Nisâ 4/11.

<sup>46</sup> Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî el-Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dârü't-Turâsi'l-'Arabiyye), “Vasiyet”, 8.

gerekir, sonucu ortaya çıkar.<sup>47</sup>

### 2.1.1.2. Mukayyed

Lugatte kısaca harfte, kelimedede veya cümlede sınırlamalar yaparak ve onda yeni anlamlar oluşturarak mânâyı beyan etmek<sup>48</sup> anlamını taşıyan mukayyed lafız, ıstılahi olarak usulcüler tarafından iki şekilde tanımlanmıştır: Mutlakı, "kendi cinsinde şây'i olan fertlere delâlet eden lafız", diyerek tanımlayan usulcüler, bu bakış açılarında uygun olarak mukayyed lafız da "kendi cinsinde şây'i olmayan bir mânaya delâlet eden lafızdır" şeklinde,<sup>49</sup> mutlakı, "herhangi bir kayıt olmadan mâhiyete delâlet eden lafız" olarak tanımlayanlar ise, mukayyedi "muayyen bir şeyi kapsayan ya da kendi cinsinin hakikatine dair ziyade bir vasıfla kayıtlanan lafızdır."<sup>50</sup> şeklinde tanımlamışlardır. Kapsayıcı bir tanımla mukayyedi şöyle tanımlamak mümkündür: "gayr'-ı muayyen bir ferdi veya fertleri göstermekle birlikte, kendisinin herhangi bir sıfatla kayıtladığına dair delil bulunan lafızdır."<sup>51</sup> veya "herhangi bir vasıf, gaye (sınır) ve şart kayıtlaması olmaksızın mâhiyete delâlet eden lafızdır."<sup>52</sup> Meselâ, salih erkek/erkekler, iffetli kadın/kadınlar, kıymetli kitap/kitaplar denildiğinde önceden mutlak olan lafızlar kendilerini niteleyen eden sıfatlarla mukayyed hale gelmiş olur.

Yine Kur'ân'ın, "mü'min bir köle azat etmesi (gerekir)."<sup>53</sup> âyetinde geçen "mü'min bir köle", ifadesi, vasıfla kayıtladığına dair; "bunun (yeminin) keffâreti, ailenize yedirdiğiniz yemeğin orta hallisinden on fakire yedirmek yahut onları giydirmek yahut da bir köle azat etmektir, bunları bulamayan üç gün oruç tutmalıdır."<sup>54</sup> âyetinde geçen "(bunları) bulamayan üç gün oruç (tutmalıdır)." ifadesi, şartla kayıtladığına dair; "sabahın beyaz ipliği (aydınlığı), siyah ipliğinden (karanlığından) ayırt edilinceye kadar yiyin ve için, sonra akşama kadar orucu tamamlayın."<sup>55</sup> âyetinde geçen "sonra akşama kadar orucu tamamlayın." ifadesi de gaye

<sup>47</sup> Sâlih, *Tefsîrû'n-Nusûs*, 2/196.

<sup>48</sup> Abdülhamîd Ömer Ahmet Muhtâr, *Mu'cemü'l-Lugati'l-'Arabîyyeti'l-Mu'asıra* ('Âlimül-Kütüb, 1429/2008), 3/1883.

<sup>49</sup> Ebü'ssenâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed el-İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar Şerhu Muhtasari'l-İbn Hâcib*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ (Suudi Arabistan: Dârü'l-Medenî, 1406/1986), 2/350: (وَالْمُقَيَّدُ هُوَ لَفْظٌ دَالَ عَلَى مَعْنَى غَيْرِ شَائِعٍ فِي جَنْسِيهِ). Ayrıca bk. Bihârî, Muhibbullah b. Abdîşşekûr, *Müsellemü's-Sübût* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1423/2002), 1/379.; Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrsâdü'l-Fuhûl* (Dımaşk: Dârü'l-Kütübü'l-'Arabîyye, 1419/1999), 2/6.

<sup>50</sup> Ebü Bekr (Ebü'l-Bekâ) Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr*, thk. Muhammed Zuhaylî, Nezîh Hammâd (Mektebetü'l-'Abîkân, 1418/1997), 3/393: (الْمُقَيَّدُ وَهُوَ "مَا تَنَازَلَ مُعَيَّنًا أَوْ مُضَوِّفًا بِرَأْيِهِ" أَيْ يَوْضَفُ بِرَأْيِهِ "عَلَى حَقِيقَةِ جَنْسِيهِ")

<sup>51</sup> Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 315: (المقيد هو اللفظ الذي يدل على فرد أو أفراد غير معينة واقترن به ما يدل على تعيينه بصفة من الصفات)

<sup>52</sup> Muhammed Ebü Zehrâ, *Usûlü'l-Fıkh* (Dârü'l-Fikri'l-'Arabî), 170: (المقيد هو ما يدل على الماهية مقيدة بوصف أو حال أو غاية أو شرط أو بعبارة عامة مقيدة بأي قيد من القيود من غير ملاحظة عدد)

<sup>53</sup> en-Nisâ 4/92: فَتَسْحَرُ بِرِيٍّ وَرَقِيَّةٍ مُؤْمِنَةٍ

<sup>54</sup> el-Mâide 5/89: فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَوْ هَلْ بِكُمْ أَوْ كِسْفُ مِائَةِ ذَرٍّ أَوْ تَحْرِيرُ رَقِيَّةٍ ۚ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ

<sup>55</sup> el-Bakara 2/187: وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَسْبَغَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ۚ ثُمَّ أَتُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ



(sınır) ile kayıtlandığına dair mukayyed lafız örnekleridir.<sup>56</sup> Buna göre ilk âyet örneğinde geçen yanlışlıkla öldürme fiiline karşılık, fâil/kâtil mükellefe yüklenmiş ceza olarak sadece bir kölenin değil, iman sıfatına sahip yani mü'min bir kölenin âzat edilmesi gerekir. İkinci âyet örneğinde geçen yemin keffâreti için son sıralamadaki ceza olan üç günlük orucun tutulması, kişinin tercihine bırakılmamış, on fakire verilmek üzere yiyeceğin veya giyeceğin ya da âzat edilecek bir kölenin bulunamaması şartına bağlanmıştır. Yani mükellef kişi, ancak bunları bulamadıktan sonra üç günlük oruç tutabilir. Üçüncü âyet örneğinde ise, orucun tutulması bir gaye (akşam vaktine/sınırına kadar) ile kayıtlanarak mükellef için visâl orucunun câiz olmadığı ortaya konmuştur.<sup>57</sup>

Mukayyed lafzın hükmü şudur ki bir lafız bir nasta mukayyed olarak yer almış, başka bir nasta da mutlak olarak gelmemiş ise onunla mukayyed hal üzere amel edilmesi gerekir. Yani kaydın kaldırıldığına dair bir delil bulunmadıkça mukayyed'in bu kaydının ihmal edilip kaldırılması doğru değildir.<sup>58</sup>

#### 2.1.1.2.1. Mutlak'ın Mukayyed'e Hamli

"Mutlakın mukayyede hamli" ifadesiyle kastedilen, bir lafzın bir nasta mutlak olarak, başka bir nasta ise mukayyed olarak bulunmasıdır. Böyle bir durum söz konusu olduğunda, "mutlak ve mukayyed lafızlarının her biri ile kendi buldukları yere göre mi amel edilecek yoksa mutlak, mukayyede hamledilerek mutlakın gayesi mukayyede göre mi belirlenecek?" sorusu mutlakın mukayyede hamli konusunu karşımıza çıkarmaktadır. Bu ifade bir anlamda mukayyed lafzın mutlak lafza hâkim olması onu beyan etmesi, onun şâyi' ve intişârını (yayılmını) sınırlaması anlamına gelmektedir.<sup>59</sup>

Hanefîler'e göre mutlakın mukayyede hamli genel çerçevesiyle ya beyan ya da nesih anlamını taşımaktadır. Bir kısım Hanefîler'e (Irak) göre mutlakın mukayyede hamledilerek iki nassı tek nas konumuna indirip sadece birisiyle amel etmek câiz değildir. Çünkü asıl olan, haml yapmadan her bir nasla ayrı ayrı amel etmektir. Ancak iki nassın aynı vakitte nazil olmaları veya iki nas arasında nüzul tarihi sıralamasının bilinmemesi gibi zorunlu nedenlerden dolayı mutlak mukayyede hamledilir ve bu haml işlemi nesih değil, beyan adını taşır.<sup>60</sup> Diğer kı-

<sup>56</sup> Mukayyed lafız bir değil, birden fazla kayıtla kayıtlanırsa o oranda kuvvet derecesi de artar. Şu ayette geçtiği gibi: (عَسَىٰ رَبُّهُ أَن لَّا يُلَاقَكُمْ أَنَّ يَبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِّنكُمْ مُّسْلِمِينَ قَائِلَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا); "Eğer sizi boşayacak olursa rabbi ona, sizin yerinize sizden daha iyi olan, Allah'a teslimiyet gösteren, yürekten inanan, içtenlikle itaat eden, tövbe eden, kulluk eden, dünyada yolcu gibi yaşayan, dul ve bâkire eşler verebilir." et-Tahrîm 66/5.

<sup>57</sup> Ebû Zehrâ, *Usûlü'l-Fıkh*, 170.

<sup>58</sup> Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Bahâdir ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît fi Usûlü'l-Fıkh* (Dârü'l-Kütübî, 1914/1994), 5/18.; Şemsüddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâi' fi Usûlü's-Şerâi'* (Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006), 2/91.; Abdülkerîm Zeydân, *el-Vecîz fi Usûlü'l-Fıkh* (Müessesetu Kurtubâ), 285.

<sup>59</sup> Muhammed b. Hüseyin b. Hasan el-Cizânî, *Me'âlimu Usûlü'l-Fıkh 'Inde Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a* (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1416/1996), 443-444.

<sup>60</sup> Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/288.; Alâüddin Şemsü'n-Nazar Ebubekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Mizânü'l-Usûl fi Netâici'l-Ukûl*, thk. Muhammed Zekî Abdülberri (Mısır: Metâbi'u'd-Davheti'l-Hadise, 1404/1984), 410.; Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar es-Sem'ânî, *Kavâti'ü'l-Edille*

sım Hanefiler'e (Semerkant) göre ise mutlakın mukayyede hamli, nesih demektir.<sup>61</sup> Yani haml yoluyla mutlak lafız, mukayyed lafız vasıtasıyla neshedilir ve bu işlem-den sonra mutlakın hükmüyle artık amel edilmez. Bu durum, "ez-ziyâde 'ale'n-nass" tabiriyle ifade edilir. Sözü edilen nesih ise sübûtta ve delâlette birbirine eşit iki nas arasında ancak vukû bulur. Aksi durumda mutlakın mukayyede hamli belki nass'a ziyâde sayılır, nass'a ziyâde de belki nesih sayılır, fakat böyle bir nesih -iki nas arasındaki eşitsizlikten dolayı- sahih değildir. İşte bundan dolayı aynı seviyede olmadıklarından Kur'ân ve mütevâtir hadis, kıyasla veya haber'i-vâhidle neshedilmez. Çünkü Kur'ân ve mütevâtir hadis, kat'iyet ifade ederken, kıyas ve haber'i-vâhid, zann ifade eder.<sup>62</sup> Ancak Hanefiler'e göre mütevâtir hadis derecesinde olmadığı halde haberler içinde şöhret kazanarak bir üst mertebeye çıkan meşhûr hadisin de Kur'ân'ı ve Sünnet'i neshetmesinin câiz kabul edildiğini burada belirtmemiz gerekir.<sup>63</sup>

Cumhura göre ise mutlakın mukayyede hamli demek, mukayyedin mutlakı tefsir ve beyan etmesi demektir. Âm lafız, has ihtimalini, mücmel lafız da beyan ihtimalini taşıdığı gibi mutlak lafız da mukayyed ihtimalini taşır. İki lafız arasındaki bu ilişki, mecazın bir türüne benzer ki belagat bilginleri, bunu "ıtlakü'l-cüz' irâdetü'l-küll" (parçanın söylenip bütünün kastedilmesi) veya tam tersi olan "ıtlakü'l-küll irâdetü'l-cüz'" (bütünün söylenip parçanın kastedilmesi) olarak isimlendirirler. Yani Şâri' Teâlâ'nın bir nasta mutlak bir tarzda meselâ, "köle azadı"ndan bahsederken, başka bir nasta da mukayyed bir tarzda "mü'min köle azadı"ndan bahsetmesi onun muradının, aslında mutlak lafızda sarîh olarak geçmeyen ama mukayyed lafızın içerdiği mâna olduğu ortaya çıkmaktadır. Yine Cumhura göre bu mânanın (azât edilecek kölenin mü'min olmasının) kastedilmesi, mutlak lafızın nâzil olduğu ilk anda bile mevcuttur.<sup>64</sup> Mutlak lafızın, mukayyed lafza hamledilmesi aslında mukayyedin temel olarak kabul edilmesi, mutlakın da ona dayanması anlamına gelmektedir. Bundan dolayı mukayyedin muhkem, mutlakın da muhtemel

→

*fi'l-Usûl*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1418/1999), 1/229.; Ebü'l-Adl Zeynüddin (Şerefüddin) Kâsım İbn Kutluboga, *Hülâsetü'l-Efkâr Şerhu Muhtasari'l-Menâr*, thk. Hâfiz Senâullâh ez-Zâhidî, (Dâru İbn Hazm), 1424/2003, 117.

<sup>61</sup> Cumhura göre ise "nass'a ziyâde" genel itibariyle nesih değil, tahsis sayılır. Bk: Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tucibî el-Bâcî, *el-İşâret fi Usûli'l-Fıkıh* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1424/2003), 41.; Ebü Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl fi Usûli'l-Fıkıh*, thk. Hüseyin Alî el-Yederî, Sa'îd Favda (Amman: Dârü'l-Beyârik, 1420/1999), 90.; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/94, 102, 262.; Gazzâlî, *el-Menhûl*, 256, 395.; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-Nâzir*, 1/242.; Ebü'l-Hasen Alâüddin Alî b. Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî, *et-Tahbîr Şerhü't-Tahrîr* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd 1421/2000), 6/2733.

<sup>62</sup> Alâüddin Ebü Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâ'u's-Sanâi' fi Tertibi's-Serâi'* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 5/110.; Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 1/413.; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhîd*, 5/18.; Sâ'idî, *el-Mutlak ve'l-Mukayyed*, 175.

<sup>63</sup> Bk. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 212.

<sup>64</sup> Ebü Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *Selâsilü'z-Zehab*, thk. Muhammed el-Muhtâr b. Muhammed el-Emîn eş-Şinkitî (Medine: 1423/2002), 280-282.; Celâlüddin Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî el-Mahallî, *el-Bedrü't-Tâli' fi Halli Cem'i'l-Cevâmi'* (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye), 2/83.; İsfahânî, *Beyanü'l-Muhtasar*, 2/350, 355.; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l- Kevkeb*, 1/166.; Muhammed Emîn b. Mahmûd Emîr Pâdişâh, *Teysîrü't-Tahrîr*, nşr. Mustafâ el-Bâbî el-Halebî (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 1/317.; Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 410.; Sâ'idî, *el-Mutlak ve'l-Mukayyed*, 169-171.

konumda olduğu anlamını taşıyan (الْمَطْلُقُ سَاكِتٌ وَالْمُعَيَّدُ نَاطِقٌ) denilmiştir.<sup>65</sup>

Has bir lafzın, bir nasta mutlak olarak diğer bir nasta da mukayyed olarak yer alması genel itibarıyla iki şekilde olur. İtlak ve takyid ya sebepte (hükümün sebebinde) olur veya hükümde (hükümün kendisinde) olur.

### 2.1.1.2.1.1 Sebepte İtlak ve Takyid

İtlak ve takyid hükümün sebebinde olursa ve her iki nasta da hüküm aynı olursa mutlakın mukayyede hamli ihtilaflı bir hal alır. Bu durumda Hanefiler'e göre mutlak, mukayyede hamledilmez, her bir nas ile ayrı ayrı amel edilir. Cumhuriyet'e göre ise mutlak, mukayyede hamledilir, sadece mukayyede nassıyla amel edilir.

Buna örnek olarak fitr sadakasıyla ilgili şu iki hadisi verebiliriz: Abdullah İbn Ömer'den (ö.73/693) gelen ilk rivayet, "Hz. Peygamber (s.a.s.), fitr sadakasını müslümanlardan olan köleye ve hüre, erkeğe ve kadına, küçüğe ve büyüğe bir sâ' hurma veya bir sâ' arpa olarak farz kıldı ve insanların (bayram) namaz(ın)a çıkmasından önce bunun verilmesini emretti."<sup>66</sup> şeklinde iken, yine ondan (Abdullah İbn Ömer) gelen ikinci rivayette ise, "Hz. Peygamber (s.a.s.), fitr sadakasını erkeğe ve kadına, hüre ve köleye bir sâ' hurma veya bir sâ' arpa olarak farz kıldı."<sup>67</sup> şeklindedir. Her iki hadiste de hüküm aynıdır. Bu hüküm de sadakai-fitrın vâcip olmasıdır. Burada itlak ve takyid, hükümün sebebindedir. Bu sebep de mükellef'in (müzekkî) nafakasını teminle yükümlü bulunduğu ve üzerinde tam bir velâyet hakkına sahip olduğu kişidir. Hadis nassının birincisinde bu kişi, "müslüman olmak" kayıtlaması ile ifade edilirken, ikincisinde ise böyle bir kayıt olmadan, mutlak bir ifadeyle (müslüman olup olmamasına değinilmeden) ifade edilmiştir. İşte hükümün sebebinde itlak ve takyidin geçtiği ve her iki nasta da hükümün aynı olduğu bu meselede usulcüler, mutlakın mukayyede hamledilip/edilmeyeceği konusunda birbirinden farklı şu iki görüşe sahiptirler:

Hanefiler'e göre mutlak, mukayyede hamledilmez. İmkân dahilinde olduğu için her bir hadisle ayrı ayrı amel edilir. Buna göre mükellef bir müslümanın, nafakasını teminle yükümlü bulunduğu ve üzerinde tam bir velâyet hakkına sahip olduğu kişilerin (karısı, hizmetçisi gibi) ister müslüman olsun ister gayr-ı-müslim

<sup>65</sup> Serahsî, *el-Usûl*, 1/267.; Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavdîh (et-Telvîh ilâ Keşfi Hakâiki't-Tenkîh)* (Mısır: Mektebetu Sabîh), 1/120; Hüsamüddin Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî es- Sîgnâkî, *el-Kâfi Şerhü'l-Pezdevî*, thk. Fahrüddin Seyyid Muhammed Kânit (Mektebetü'r-Rüşd, 1422/2001), 3/1133; Ömer b. Abdülazîz Osmân, *en-Naksu mine'n-Nassi Hakikatuhu ve Hükmuhu ve Eseru Zâlike fi'l-Ihticâci bi's-Sünneti'l-Âhâdiyyeti* (Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye), 73.

<sup>66</sup> Buhârî, "Zekât", 70; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen (el-Müctebâ/es-Sünen-ü-Suğrâ)*, thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde (Halep: Mektebül-Matbû'âtü'l-İslâmiyye, 1406/1986), "Zekât", 27: «فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَكَاةَ الْفِطْرِ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ عَلَى الْعَبْدِ» (عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: «فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَالدَّكْرَ وَالْأُنْثَى، وَالصَّغِيرَ وَالْكَبِيرَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَأَمَرَ بِهَا أَنْ تُؤَدَّى قَبْلَ خُرُوجِ النَّاسِ إِلَى الصَّلَاةِ»)

<sup>67</sup> Tirmizî, "Zekât", 35; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şu'ayb Arnâvût, Adil Mürşîd vd. (Müessesetü'r-Risâle, 1421-2001), 8/66 (no. 4486):

«فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، صَدَقَةَ زَكَاةٍ عَلَى الدَّكْرِ، وَالْأُنْثَى، وَالْمَمْلُوكِ صَاعَ تَمْرٍ أَوْ صَاعَ شَعِيرٍ» قَالَ: فَغَدَلَ النَّاسُ بِهِ بَعْدَ نِصْفِ صَاعٍ تَمْرٍ

olsun sadaka'i-fitrını ödemesi vâciptir.<sup>68</sup> Cumhur'a göre ise mutlak, mukayyede hamledilir. Bir konuda aynı anda hem itlakın hem de takyidin olması kabul edilemez. Bundan dolayı, mükellef bir müslümanın, nafakasını teminle yükümlü bulunduğu ve üzerinde velâyet hakkına sahip olduğu sadece müslüman kişilerin sadaka'i-fitrını ödeme yükümlülüğü vardır. Bu mükellef için gayr'ı-müslim kimselerin sadaka'i-fitrını ödeme zorunluluğu yoktur.<sup>69</sup>

Hanefiler'e göre bu meselede mutlakın mukayyede hamledilemez olmasının en mühim gerekçesi, hükümlere delâlet eden lafızda asıl olan hususun, onu Şâri'den geldiği gibi kabul etmek gerektiği düşüncesidir. Onlara göre kendisiyle amel etme imkanına sahip olan mutlak lafzın iptal edilmemesi olması gereken haldir. Aksi takdirde kelâm sahibi Mütetekellim'in (Şâri' Teâlâ'nın) muradının iptali söz konusu olur. Yine Hanefiler'e göre kelimada asıl olan, her lafzın kendi mahallinde kalarak amel etmesidir. İmkân olduğu halde mutlakın mukayyede hamline başvurmak, mutlakı iptal edip mukayyede yetinmek, dolayısıyla Şâri'in emrini daraltmak demektir. Ayrıca Hanefiler'e göre, mutlakın mukayyede hamli, -Şâfiilerin savunduğu gibi- iki delili birleştirmek anlamına da gelmemektedir, tam tersine mukayyede amel esas alındığında, bu durum tabii olarak mutlakın iptali anlamına gelmektedir. "Mukayyedin hükmü, mutlakdan anlaşılır. Eğer mutlak mukayyede hamledilmezse mukayyedin iptali lazım gelmez mi?" şeklindeki itiraz sorusuna da Hanefilerce şöyle cevap verilmiştir: "Hayır, mutlak, belki mukayyedin güzel ve faziletli olduğunu bildirir, bu yönüyle de mukayyede azimettir, mutlak ruhsattır denilir; fakat bu, mutlakın bütünüyle iptal edilmesi anlamına gelmez. Çünkü mümkün olduğu sürece bir konuda var olan iki delilin ikisini de aktif olarak harekete geçirmek gereklilik arz eder. Bu da ancak haml olmadan, mutlakın mutlak, mukayyedin de mukayyede olarak kendi yerlerinde bırakılmasıyla mümkün olur. Sonuç itibariyle Hanefiler'e göre tercihe şayan husus şudur ki, kelâm'ın i'mâli, ihmâlinden evlâdır."<sup>70</sup>

Cumhur ise mutlak-mukayyede ilişkisini şuyû'un varlığı/yokluğu açısından âm-has arasındaki ilişkiye benzer bir şekilde ele almaktadır. Yani mutlak lafzın mukayyede lafza hamledilip onunla takyid edilmesi bir beyandır. Beyanın mübeyyen'in derecesinde olması veya ondan kuvvetli olması da şart olmayıp sahih

<sup>68</sup> Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/286-289.; Siğnâkî, *el-Kâfi*, 3/1132.; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr 'ale't-Tahrîr* (Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403/1983), 1/296; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, 2/282; Muhammed Emîn b. Mahmûd Emîr Pâdişâh, *Teysîrü't-Tahrîr*, 1/334.

<sup>69</sup> Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el- Karâfi, *Nefâisü'l-Usûl fi Şerhi'l-Mahsûl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd Alf Muhammed Mu'avvid (Mektebetu Nezzâr Mustafâ el-Bâz 1416/1995), 5/2162.; Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdir Zerkeşi, *Teşnîfü'l-Mesâmi' bi Cem'i'l-Cevâmi'*, thk. Seyyid Abdülazîz, Abdullâh Rebî' (Mektebetu Kurtuba li'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâi't-Turâs, 1418/1998), 2/813.; Âlu Teymiyye, *el-Müsevvede fi Usûli'l-Fıkıh*, thk. Muhammed Muhyeddin Abdülhamîd (Dârü'l-Kütübü'l-Arabî), 147.; Ebü'r-Rebî Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, Abdullâh b. Abdülmuhsîn et-Türkî (Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987), 2/636; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 2/8.

<sup>70</sup> Sadrüşşeria', *Tenkîhü'l-Usûl*, 1/121; Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşeria Ömer b. Sadrüşşeria el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî es-Sadrüşşeria, *et-Tavdîh fi Halli Ğevâmidit-Tenki* (Mısır: Mektebetu sabîh), 1/121.; Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, 1/121.; Siğnâkî, *el-Kâfi*, 3/1133.; Emîr Pâdişâh, *Teysîrü't-Tahrîr*, 1/331.; Tavîle, *Eserü'l-Lugat*, 1/405.

derecede olması yeterlidir. Bu yönüyle mukayyed, mutlakın beyanı sayılır. Kur'ân'ın Kur'ân'la ve Sünnet'le, Sünnet'in Sünnet'le ve Kur'ân'la, Kur'ân'ın ve Sünnet'in kıyâsla, mefhûm'i-muvâfakâtla, mefhûm'i-muhalefetle, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) fiilleri ve takrîrleriyle takyidi de zaten bundan dolayı câizdir.<sup>71</sup> Yine Cumhuriyet'e göre mutlakı mukayyede hamletmek iki nassı birleştirmek demektir, çünkü mutlak, mukayyedin bir parçasıdır, mukayyede amel edildiğinde ikisiyle de amel edilmiş olur. Eğer mukayyede amel edilmezse ikisinden birisi iptal edilmiş olur ki<sup>72</sup> bu da Şâri'in maksadına aykırıdır.<sup>73</sup> Netice itibariyle Cumhuriyet'e göre bir şeyin aynı anda hem mutlak hem mukayyed olması düşünülemez. O halde mutlakı takyid eden bir beyana ihtiyaç vardır. Mutlak sâkit/sınırsız, mukayyed ise nâtik/sınırlı olduğu için mukayyed lafzın beyana temel yapılması daha uygundur.<sup>74</sup>

#### 2.1.1.2.1.2. Hükümde İtlak ve Takyid

İtlak ve takyid hükmün kendisinde olursa dört hal söz konusu olur:

##### **Birinci Hal: Hükümün ve Sebebin Bir Olması:**

Her iki nasta hükmün ve hükümün dayandığı sebebin bir olması halinde Hanefîler'in<sup>75</sup> ve Cumhuriyet'in<sup>76</sup> ittifakıyla mutlak, mukayyede hamledilir. Çünkü bu

<sup>71</sup> Ebû Nasr Tâciüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Cem'u'l-Cevâmi'* (Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye) 2/84.; Mahallî, *el-Bedrü't-Tâli'*, 2/84.; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l- Kevkeb*, 3/399.; Muhammed b. Hüseyin b. Hasan el-Cizânî, *Me'âlimu Usûli'l-Fıkh 'İnde Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a* (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1416/1996), 439.

<sup>72</sup> Hasen b. Muhammed b. Mahmûd el-Attâr, *Hâşiyetu'l-'Attâr 'alâ Şerhi'l-Celâl el-Mahallî 'alâ Cem'i'l-Cevâmi'* (Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye), 2/85.

<sup>73</sup> Cumhuriyet'un görüşünü temellendirerek savunan Mâlikî usulcüsü Karâfi (ö. 684/1285), mutlak'ın mukayyed'in bir parçası olduğunu kabul etmeyen dolayısıyla mutlak'ın mukayyed'e hamledilemeyeceğini savunan usulcüler'in, "ıtlak ve takyid iki zıttır. İki zit bir arada bulunmaz. Mutlak'ta kapsamlı/yayılımlı bir mânâ vardır, yani onun bir hükmü vardır ki o da mükellefin istediği anlamı çıkarma serbestisine sahip olmasıdır, takyid ise bu kapsamlı anlama çerçevesini daraltıyor, öyleyse mutlak lafzın takyid edilerek mukayyed lafza hamledilmesi isabetli değildir." şeklindeki itirazlarına şöyle cevap verir: "öncelikle söylememiz lazım ki mutlak lafız, mukayyed lafızdan bir cüzdür ve mutlak lafız da hakikatleri kendi içinde barındıran bir mâhiyettir. Bu mâhiyet içinde ne bir reddin/yokluğun (kaydû's-selbi) kaydı ne de kabulün/varlığın (kaydû's-sübûti) kaydı dikkate alınır. Böyle olması aslında mutlak lafzın kendi içinde kaydın reddini/yokluğunu (selbü'l-kaydi) ve kaydın kabulünü/varlığını (sübûtü'l-kaydi) barındırdığı anlamına gelmektedir. Bu durumda eğer mutlak lafız kendi içinde kayıt barındırırsa mukayyed lafza da zıt olmaz ve aralarında herhangi bir zıtlık kalmamış olur. Aslında asıl çelişki ve zıtlık, sizin mutlak'ı kayıtsız, mukayyed'i de kayıtlı olarak almanız durumunda ortaya çıkar. Mükellef'in mutlak lafzın hakikatinden istediği mânâyı veya hükmü alabilme serbestisine gelince; mutlak lafız, tüm fertler arasında müşterek bir hakikat olduğu için istenilen hükmün çıkarılabilmesi salt aklın bir neticesidir, yoksa lafzın verdiği bir sonuç değildir, mutlak'ı bir kayıtlı kayıtlamak ise lafzın getirdiği bir sonuçtur. O halde lafzın getirdiği mânaya ve hükme riayet aklın getirdiği mânadan ve hükümden evladır." Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Karâfi, *el-'İkdü'l-Manzûm fi'l-Husûsi ve'l-Umûm*, thk. Ahmed Hatem Abdullah (Mısır: Dârü'l-Kütübî 1420/1999), 2/403-405.

<sup>74</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 3/4.; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l- Kevkeb*, 3/402.; Şevkânî, *İrşâdû'l-Fühûl*, 2/8.; Sâlih, *Tefsîrû'n-Nusûs*, 2/203.

<sup>75</sup> Erken dönem Hanefî usulcüsü Pezdevî, kendi eserinde "bize (Hanefîler'e) göre mutlak, mukayyed'e asla hamledilmez. (وَعَسَدًا لَا يُجْمَلُ مُطْلَقًا عَلَى مُقَيَّدٍ أَبَدًا) şeklinde bir ifade kullanır. Onun bu ifadesinden hareketle bazı bilginler (Zencânî [ö. 656/1258], İzmîrî [ö. 1165/1751] gibi), Pezdevî'nin mutlak'ın mukayyed'e hamlinin hiçbir çeşidini kabul etmediği yorumunu yapmışlardır. Ancak Pezdevî usulü'nün ünlü şârihi Abdülazîz Buhârî, hüküm ve sebebin bir olması halinde mutlak'ın mukayyed'e

→

durumda hüküm ve sebep bir olduğundan mutlak ve mukayyed arasında herhangi bir farklılığın tasavvuru düşünülemez. Yani tek bir sebep aynı anda birbirine zıt iki hüküm doğuramaz. Ayrıca mukayyed lafızda bir ziyadelik vardır ki bu, mutlak lafızda yok, ama onun hükmüyle de çelişmez. Tüm bu hususlar dikkate alındığında, mukayyedle amel aynı zamanda mutlakla amel sayılır; ancak mutlakla amel mukayyedle amel sayılmaz. O halde mutlak lafız mukayyed lafza hamledip ikisini birleştirmek gerekir.<sup>77</sup>

Bu hale, (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ) “meyte (murdar et/ölmüş hayvan) ve kan...size haram kılındı.”<sup>78</sup> âyetinde geçen (الْدَّمُ) “kan” lafızı ile, (قُلْ لَا آجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ) “De ki bana vahyolunan (Kur’ân) da, meyte (murdar et/ölmüş hayvan) veya akıtılmış kan...dan başka, yemek yiyecek kimse için haram kılınmış bir şey bulamıyorum.”<sup>79</sup> âyetinde geçen (دَمًا مَسْفُوحًا) “akıtılmış kan” lafzını örnek verebiliriz. İlk âyette geçen (الْدَّمُ) “kan” kelimesi mutlak bir lafızdır, herhangi bir kayıt taşımamaktadır. İkinci âyette geçen (دَمًا) “kan” kelimesi ise mukayyed bir lafızdır, (مَسْفُوحًا) “akıtılmış” kaydını taşımaktadır. Her iki âyette hükümün sebebi aynıdır, o da kan yiyip içmenin zararlı olmasıdır. Yine her iki âyette hükümün kendisi de aynıdır, o da kan yiyip içmenin Şâri’ tarafından haram kılınmasıdır. Hem hüküm hem sebep aynı olduğundan ilk âyetteki mutlak lafız, ikinci âyetteki mukayyed lafza hamledilir. Hanefîlerin ve Cumhuriyetin ittifakıyla kabul edilen bu haml işlemine göre haram kılınan kan, akıtılmış olan kandır. Damarda ve ette kalan kanın yenmesi/içilmesi haram değildir.<sup>80</sup>

→

hamledileceği görüşünün Pezdevî dahil tüm Hanefîler’in ortak görüşü olduğunu, Pezdevî’nin eserinde geçen ifadesinin, hükmün ve sebebin farklı olması durumları söz konusu olduğunda ancak mutlak’ın mukayyed’e hamledilmeyeceği anlamında olduğunu savunur. (Bk. Pezdevî, *Kenzü’l-Vusûl*, 1/132, 133.; Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 2/289.; Ebû’l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtiyâr ez-Zencânî, *Tahrîcü’l-Furû’ ale’l-Usul*, thk. Muhammed Edîb Sâlih (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle s1398/1978), 262; Mevlânâ Mehmed el-İzmirî, *Hâşiye ‘alâ Mir’âti’l-Usûl* (Matbaatü’l-Hâcî Muharrem Efendî el-Bosnevî, 1285/1869), 1/346.

<sup>76</sup> İtlak ve takyid’in bu türünde bazı Hanefî, bazı Mâlikî ve bazı Hanbelî âlimler’inin farklı/aykırı görüşlerinin olduğuyla ilgili gelen bazı rivayetlerle birlikte, bu konuda kabul edilen asıl görüşe göre bahsi geçen mezheplerin Cumhuriyet/çoğunluğu, hükmün ve sebebin bir olması halinde mutlak’ın mukayyed’e haml’ini kabul etmektedir. Bk. Şevkânî, *İrşâdü’l-Fuhûl*, 2/6.

<sup>77</sup> Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 2/289.; Gazzâlî, *el-Menhûl*, 256.; Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh*, 1/119.; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylû’l-Evtar Şerhu munteka’l-Ahbâr*, thk. İsmâdüddîn es-Sabâbitî (Mısır: 1413-1993), 4/361.

<sup>78</sup> el-Mâde 5/3.

<sup>79</sup> el-En’âm 6/145.

<sup>80</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 206.; Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, *el-Udde fi Usûli’l-Fıkh*, thk. Ahmed b. Alî b. Seyr el-Mübârekî, (1410/1990), 1/145.; Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 2/290.; Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Talha er-Recrâcî eş-Şevşâvî es-Simlâlî, *Ref’ü’n-Nikâb ‘an Tenkîhi’s-Şihâb* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1425/2004), 3/351.; Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir Şinkîtî, *Müzekkire fi Usûli’l-Fıkh* (Medine: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, 1422/2001), 279.; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdiddâim b. Mûsâ el-Birmâvî, *el-Fevâidü’s-Seniyye fi Şerhi’l-Elfiyye* (Medine: Dâru’n-Nasîha 1436/2015), 4/239.; Abdülkerim b. Alî b. Muhammed en-Nemle, *el-Mühezzeb fi İlimi Usûli’l-Fıkhî-Mukâren* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1420/2000), 3/1208.; Şa’bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 321,322.



### İkinci Hal: Hükümlerin ve Sebeplerin Farklı Olması:

Her iki nasta hem hükümlerin kendileri hem de hükümlerin dayandığı sebeplerin farklı olması halinde Hanefilerin ve Cumhuriyetin ittifakıyla mutlak, mukayyede hamledilmez. Çünkü konuların birbirinden farklı olması ve aralarında herhangi bir teâruz'un olmaması nedeniyle burada mukayyed lafız, mutlak lafzın beyanı sayılmaz. Mutlak ve mukayyed lafızlar oldukları hal üzere bırakılır. Zaten delilde asıl olan da onun bir başkasına muhtaç olmadan müstakil olarak kendi başına var olmasıdır.<sup>81</sup>

İtlak ve takyidin bu haline Kur'ân'ın, (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) “Hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah'tan bir ibret olarak ellerini kesin. Allah güçlüdür, hikmet sahibidir.”<sup>82</sup> âyeti ile (بَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) “Ey iman edenler! namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın.”<sup>83</sup> âyetini örnek verebiliriz.

Birinci âyette geçen (أَيْدِيَهُمَا) “(ikisinin) elleri” ifadesi mutlak bir lafız iken, ikinci âyette geçen (وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) “dirseklere kadar elleriniz(i)” ifadesi ise mukayyed bir lafızdır. Her iki âyetin sebepleri birbirinden farklıdır. Bu sebep, ilk âyette hırsızlık suçu iken, ikinci âyette ise namaz iradesi ve ona hazırlıktır. Yine her iki âyetin hükümleri de birbirinden farklıdır. Bu hüküm, ilk âyette hırsızın elini kesme cezası iken, ikinci âyette namaz için elleri yıkamanın farz olmasıdır. İşte sebeplerin ve hükümlerin farklı olmasından, yani iki nas arasında herhangi bir bağ olmadığından dolayı burada mutlak, mukayyede hamledilmez. Her biri ile ait oldukları konuda ayrı ayrı amel edilir.<sup>84</sup>

### Üçüncü Hal: Hükümlerin Farklı, Sebebin Bir Olması:

Her iki nasta hükümlerin kendileri farklı ancak hükümlerin sebebi bir olursa yine Hanefilerin ve Cumhuriyetin<sup>85</sup> ittifakıyla mutlak, mukayyede hamledilmez. Her bir nasla ayrı ayrı amel edilir. İtlak ve takyidin bu türünde de hükümlerin birbirin-

<sup>81</sup> Serahsî, *el-Usûl*, 2/26.; Gazzâlî, *el-Menhûl*, 256.; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/4.; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, 2/644.; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/290.; Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, 1/120.; Vehbe Zuhaylî, *Usûlü'l-Fikhi'l-İslâmî* (Riyad: Dârü'l-Fikr, 1406/1986), 214.

<sup>82</sup> el-Mâide 5/38.

<sup>83</sup> el-Mâide 5/6.

<sup>84</sup> Simlâlî, *Ref'ü'n-Nikâb*, 4/251.; Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *Ğâyetü'l-Vusûl fi Şerhi Lübbi'l-Usûl* (Dârü'l-Kütübî'l-'Arabîyyeti'l-Kübrâ), 86; Muhammed ebü'l-Fadl el-Varâkî el-Cîzâvî, *Hâşiyetü'l-Cîzâvî 'ale'l-Muhtasar ve Şerhihi ve Hâşiyeti's-S'ad ve'l-Cürcânî*, (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004), 3/104.; Ebü'l-Münzîr Mahmûd b. Muhammed b. Mustafâ b. Abdullatîf el-Minyâvî, *eş-Şerhü'l-Kebîr li Muhtasari'l-Usûl min 'İlmi'l-Usûl* (Mısır: el-Mektebetü's-Şâmile 1432/2011), 310; Sâ'idî, *el-Mutlak ve'l-Mukayyed*, 235.; Tavîle, *Eserü'l-Lugat*, 1/407-408.

<sup>85</sup> Şâfiî usulcüsü Sübkî (ö.771/1370), itlak ve takyid'in bu türünün Şâfiî fakihler arasında ihtilâflı bir konu olduğunu eserinde belirttikten sonra, onun şârihi Celâlüddîn el-Mahallî (ö. 864/1459), Şâfiî mezhebinde hükümlerin farklı, sebebin bir olması halinde mutlak'ın mukayyed'e hamledilmeyeceği görüşü yanında, mutlak'ın mukayyed'e hamledileceği görüşünün de var olduğunu, bunun da ya lafzen (salt olarak mukayyed lafzın vârid olması) ya da kıyasen (her iki nassın aynı sebepten dolayı vârid olması) mümkün olduğunu, râcih olan görüşün de bu görüş olduğunu yazar. (Bk. Sübkî, *Cem'u'l-Cevâmi'*, 2/86.; Mahallî, *el-Bedrü't-Tâli'*, 2/86.).



den farklı olması, dolayısıyla mutlak ile mukayyed arasında herhangi zıtlığın bulunmaması, beraberinde mutlakın mukayyede hamledilmemesi sonucunu getirmektedir. Çünkü haml işlemi, hükümlerde çift başlılığı ve teâruzü ortadan kaldırmak için yapılır. Burada ise herhangi bir zıtlık ve teâruz söz konusu değildir ve her bir hüküm kendisiyle ayrı ayrı amel edilme kuvvetine sahiptir.<sup>86</sup>

Itlak ve takyidin bu çeşidine Kur’ân’ın yine abdestle ilgili, *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا* (Ey iman edenler! namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın.)<sup>87</sup> âyeti ile, teyemmümle ilgili, *فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ*, “Bu hallerde su bulamadığınız takdirde temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin), yüzünüzü ve ellerinizi onunla mesh edin.”<sup>88</sup> âyetini örnek verebiliriz.

Abdest ile ilgili kısımda âyet, *وَأَيْدِيكُمْ إِلَى الْمُرَافِقِ* “dirseklere kadar ellerinizi...” şeklinde mukayyed olarak gelirken, teyemmüm ile ilgili kısımda ise âyet, sadece *وَأَيْدِيكُمْ* “ellerinizi...” şeklinde mutlak olarak gelmiştir. Her iki nasta hükümler birbirinde farklıdır. Birinci âyette abdest için elleri yıkamanın vücûbiyetinden bahsedilirken, ikinci âyette teyemmüm için elleri mesh etmenin vücûbiyetinden bahsedilmektedir. Ancak her iki nasta da sebep birdir. O da namaz kılmak için temizlenmenin farz olmasıdır. İşte burada sebep bir olduğu halde hükümler farklı olduğundan fakihlerin ittifakıyla mutlak, mukayyede hamledilmez. Yani her bir nasla ayrı ayrı amel edilir. Böylece teyemmümde ellerin meshi, mutlak anlamı üzerinde bırakılır.<sup>89</sup>

<sup>86</sup> Serahsî, *el-Usûl*, 1/270.; Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/287.; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/4.; Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ'l-Usûlî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004), 3/99.; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-Nâzir*, 2/639.; Abdülvehhâb Hallâf, *İlmu Usûl'l-Fıkh ve Hulâsetü't-Târihi't-Teşri'* (Matbaatü'l-Medenî), 181.; Sâ'idî, *el-Mutlak ve'l-Mukayyed*, 240.

<sup>87</sup> el-Mâide 5/6.

<sup>88</sup> el-Mâide 5/6.

<sup>89</sup> Teyemmüm ile ilgili âyetin, Kur’ân’da mutlak lafız tarzında gelmiş olması, teyemmüm alınırken kolların tümünü mesh etmenin farz olduğu ve bir kısmını mesh etmeyle yetinmenin geçerli olmadığı hükmünü ortaya çıkardı. Çünkü lafzı mutlak anlama biçimi, bu sonucu gerektiriyordu. Ancak fakihler, daha sonra söz konusu mutlak lafzın Sünnet nassıyla sınırlandırılarak mukayyed hale geldiğini tespit ettiler ve birbirinden farklı iki sonuca ulaştılar. Şöyle ki; Hanefî ve Şâfiîler *صَرَبَانِ صَرَبَةٍ لِلْوَجْهِ وَصَرَبَةٍ*

*لِلْيَدَيْنِ إِلَى الْمُرَافِقَيْنِ* “Teyemmüm iki darp’tan (vuruş) ibarettir. Bir darp yüz içindir, bir darp da dirseklere kadar olmak üzere eller içindir.” (Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/332 [no. 685]; Aynı anlamda bk. Tirmizî, “Tahâret”, 110) hadisini temel alarak teyemmümde ellerin kol dirseklerine kadar mesh edilmesinin farz olduğu sonucuna ulaştılar. Mâlikî ve Hanbelîler ise Hz. Peygamber’in (s.a.s.), ‘Ammâr b. Yâsir’e (ö. 37/657) hitaben söylediği, *صَرَبَةٌ لِلْوَجْهِ، وَصَرَبَةٌ لِلْيَدَيْنِ*, “(يَا يَحْيَىٰ بَيْتِكَ أَنْ تَمْسَحَ وَجْهَكَ وَكَفَيْكَ بِالرُّأْبِ، صَرَبَةٌ لِلْوَجْهِ، وَصَرَبَةٌ لِلْيَدَيْنِ) “Yüzünü ve iki avucunu toprakla mesh etmen yeterlidir. Bir darp (vuruş), yüz içindir, bir darp da iki avuç içindir.” (Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Tâberânî, *el-Mu'cemül-Evsat*, thk. Târık b. 'Avdullâh b. Muhammed, Abdülmuhsîn b. İbrâhîm el-Hüseynî (Kahire: Dârü'l-Haremeyn), 7/148 [no. 7121]; Aynı anlamda bk. Buhârî, “Teyemmüm”, 7.; Nesâî, “Tahâret”, 199.; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fadl b. Behrâm b. Abdissamed Dârimî, *es-Sünen* (Suudi Arabistan: Dârü'l-Müğnî 1412/2000), 1/577 [no: 772]; Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/337 [no. 699].) şeklindeki hadisi delil kabul ederek teyemmümde ellerin sadece el bileklerine kadar mesh edilmesinin farz olduğu

### Dördüncü Hal: Hükümün bir, Sebeplerin Farklı Olması:

Her iki nasta hüküm bir, ancak hükümün dayandığı sebepler farklı olursa Hanefîler'e göre mutlak, mukayyede hamledilmez. Cumhura göre ise mutlak, mukayyede hamledilir.<sup>90</sup>

İtlak-takyid ilişkisinin bu haline Kur'ân'ın zihâr kefâreti ile yanlışlıkla adam öldürme kefâretini açıklayan âyetlerini örnek verebiliriz. Zihâr kefâreti ile ilgili âyet<sup>91</sup> şöyle gelmiştir: **وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحَرِّيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَّيَسَّرَ**

“Karılarına zihâr yapıp da sonra dediklerinden dönenlerin, onlarla temas etmeden önce bir köle âzat etmeleri gerekir. Size öğütlenen işte budur. Allah yapıp ettiklerinizden tamamen haberdardır.” Hata ile adam öldürme kefâretini bildiren âyet de<sup>92</sup> şöyle gelmiştir: **وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحَرِّيرُ رَقَبَةٍ**

“Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin mümin bir köle âzat etmesi...gerekir.” Birinci âyette lafız, **(فَتَحَرِّيرُ رَقَبَةٍ)** “bir köle âzadı” şeklinde mutlak olarak geçerken, ikinci âyette ise **(فَتَحَرِّيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ)** “mü'min bir köle âzadı” şeklinde mukayyed olarak geçmiştir. Her iki nasta hüküm birdir. O da köle âzat etmenin gerekli olmasıdır, ancak sebepler farklıdır. Birinci âyette hükümün sebebi zihâr iken, ikinci âyette ise hükümün sebebi yanlışlıkla adam öldürmedir.

Hanefîler, itlak-takyid ilişkisinin bu türünde mutlakın mukayyede hamlini kabul etmediklerinden her bir âyetle ayrı ayrı amel etmektedirler. Dolayısıyla onlara göre ilgili nas, mutlak geldiği için zihâr kefâretinde kafir olan bir kölenin âzat edilmesi de yeterli olur. Ancak ilgili nas, mukayyed geldiği için hata ile adam öldürme kefâretinde âzat edilecek kölenin müslüman olması şarttır.<sup>93</sup>

Cumhur ise bu halde/türde mutlakın mukayyede hamlini kabul etmektedir. Bundan dolayı onlara göre hata ile adam öldürme kefâretinde olduğu gibi zihâr

→

sonucuna ulaştılar. Her dört mezhebe göre de burada artık “hüküm ve sebep bir” kapsamına girildiği için mutlak Kur'ân nassı, mukayyed Sunnet nassı üzerine hamledilmiştir. Buna göre teyemmümde kolların tümünün mesh edilmesi farz değildir. Mezheplerin birbirinden farklı ictihâdlarına bağlı olarak teyemmümde ellerin ya kol dirseklerine kadar (Hanefî, Şâfiî) ya da el bileklerine kadar (Mâlikî, Hanbelî) mesh edilmesi farziyetin yerine gelmesi için yeterli olur. (Bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/236.; Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl*, 2/171.; Karâfî, *el-İkdü'l-Manzûm*, 2/401.; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, 267.; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/278.; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde fi Usûli'l-Fıkh*, 2/638.; Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 324,325.; Muhammed Mustafâ Zuhaylî, *el-veciz fi Usûli'l-Fıkhil-İslâmî* (Dimaşk: Dârü'l-Hayr, 1427/2006), 2/45.

<sup>90</sup> Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/287.; Sadruşşerîa, *et-Tavdîh*, 1/118.; İbn Kutluboğa, *Hülâsetü'l-Efkâr*, 117.; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, 2/639.; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/5.; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît*, 5/15.; Âlu Teymiyye, *el-Müsevvede*, 145.; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 2/7.; Hallâf, Abdülvehhâb, *İlmu Usûli'l-Fıkh*, 182.

<sup>91</sup> el-Mücâdele 58/3.

<sup>92</sup> en-Nisâ 4/92.

<sup>93</sup> Ebü'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr Şerhü'l-Musannif 'ale'l-Menâri'l-Envâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye), 1/425.; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 3/330.; İbn Kutluboğa, *Hülâsetü'l-Efkâr*, 117.; Ebü'l-Ayyâş Muhammed Abdülâlî b. Nizâmiddîn b. Kutbidîn el-Ensârî es-Sihalevî el-Leknevî, *Fevâtihi'r-Rahamût bi Şerhi Müsellemi's-Sübût* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye 1423-2002), 1/381.; Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 325, 326.

kefâretinde de âzat edilecek kölenin müslüman olması gerekir.<sup>94</sup>

İtlak-takyid ilişkisinin "hükümün bir, sebeplerin farklı olması" türünde ister lugat ister kıyas yoluyla yapılmış olsun haml işleminin tümünü reddeden çoğunluk Hanefilerin dayandığı delillerin başında, *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءَ إِن تَبَدَّلَ لَكُمْ تَسْوُؤُكُمْ ۚ*

"Ey iman edenler! Açıklan-  
dığı takdirde sizi sıkıntıya sokacak hususlarda soru sormayın. Kur'ân indirilirken böyle sorular sorarsanız size açıklanır. Allah onlardan sizi muaf tutmuştur. Allah çok bağışlayıcıdır, halim'dir."<sup>95</sup> âyeti gelmektedir. Hanefiler'e göre mutlak lafız sâkit'tir. Yani Şâri' tarafından bize herhangi bir kayıt olmaksızın gelmiştir. Mutlak lafzın hükmünün ne olduğunu öğrenmek için mukayyed lafza rucû etmek, bizi bu işten meneden âyetin (el-Mâide 5/101) uyarısını dikkate almamak demektir. Ayrıca âyetin bu anlama geldiğini Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şu hadisi de bize açıklar mâhiyettedir: *ذَرُونِي مَا تَرَكْتُمْ، فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِكَثْرَةِ سؤَالِهِمْ وَإِخْتِلَافِهِمْ عَلَىٰ أَنْبِيَائِهِمْ، فَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ*

"Ben sizleri kendi halinize bıraktığım sürece sizler de beni kendi halime bırakınız. Çünkü sizden öncekiler çok soru sormaları ve peygamberlerine ihtilaf etmeleri sebebiyle helak oldular. Ben size bir şeyi emrettiğimde gücünüz yettiğince onu yerine getirin. Size bir şeyi yasakladığımda da onu derhal terk edin."<sup>96</sup> Yine Hanefî usulcülere göre hükümün bir, sebeplerin farklı olması durumunda mutlakın mukayyede haml'ini kabul etmek, itlak ve takyidin aslına aykırılıktır ve dinde zorluk-darlık meydana getirmektir. Bilinmelidir ki itlak ve takyid konusunda asıl olan, ihtiyaç olmadığı ve her bir lafızla müstakil amel etme imkânı olduğu sürece haml işleme başvurmadan mutlakın mutlak, mukayyedin de mukayyed olarak kendi yerlerinde bırakılmasıdır. Hal böyle olunca itlak-takyidin bu türünde -birbirleriyle çelişecek herhangi bir durum olmadığı için- her bir nas ile müstakil olarak amel etmenin önünde hiçbir engel yoktur. Ayrıca sebeplerin farklı olması da mutlakın mukayyede hamledilmesine ihtiyaç olmadığı ve her bir nasla müstakil olarak amel edilmesinin asla daha uygun olduğu anlamına gelmektedir.<sup>97</sup>

İtlak-takyid ilişkisinin bu çeşidinde mezheplerin çoğunluğu haml işlemini kabul etmekle birlikte bazı usulcüler Hanefiler gibi haml işlemini reddetmişlerdir. Meselâ, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin hamli kabul eden ağırlık görüşü yanında

<sup>94</sup> Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâd 'Alvânî (Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 3/144.; Âmidî, *el-lhkâm*. 3/5.; İcî, Adudüddîn, *Şerhü'l-Adud*, 3/99.; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-Muhît*, 5/14.; Bâcî, *el-İşâret*, 66.; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl* (Şirketü't-Tabâ'eti'l-Fenniyyeti'l-Müttehîde 1393/1973), 266; Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Cüzey, *Takrîbü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye 1424/2003), 162.; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-Nâzir*, 2/105.; Tûfî, *Şerhu Muhtasarî'r-Ravda*, 2/639.; Şa'bân, Zekiyyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 325, 326.

<sup>95</sup> el-Mâide 5/101.

<sup>96</sup> Müslim, "Hac", 160.; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 16/355 (no: 10607).

<sup>97</sup> Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl*, 1/317.; Serahsî, el-Usûl, 1/268.; Neseî, Keşfü'l-Esrâr Şerhü'l-Musannif 'ale'l-Menâri'l-Envâr, 1/426; Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, 1/120.; Emîr Pâdişâh, *Teysîrüt-Tahrîr*, 1/333.; Bihârî, *Müsellemü's-Sübût*, 1/383.; Sâ'idî, el-Mutlak ve'l-Mukayyed, 254-267.; Sâlih, *Tefsîrüt-n-Nusûs*, 2/216-225.

her iki mezhebe bağlı bazı usulcüler, Hanefilerin hamli reddeden görüşünü paylaşmışlardır.<sup>98</sup>

Şâfiî mezhebinin ise, itlak-takyid ilişkisinin bu haliyle ilgili temelde iki ana yaklaşımını görmekteyiz. Mezhebin ilk görüşüne göre, -ki bu görüşü bazı Mâlikî<sup>99</sup> ve Hanbelîler<sup>100</sup> de savunmaktadır- herhangi bir delil şartı aranmaksızın sadece lafzın delâletine ve lugatın iktizâsına bakılarak mutlak, mukayyede hamledilir. Bu görüştekilere göre iki nistan birinin mukayyed olarak gelmesi, lafzen diğeri olan mutlakın da mukayyed olmasını gerektirmektedir. Bakara 2/282 âyetinde geçen (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِدَيْنِ مِّنْ رِّجَالِكُمُ) “Erkeklerinizden iki şahidi de tanık tutun.” mutlak ifadesinin, Talâk 65/2 âyetinde geçen (وَإِشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنْكُمْ) “İçinizden adaletli iki kişiyi şahit tutun.” mukayyed ifadesine hamledilmesi bu kabildendir. Yine zihâr ve yemin kefâretleri için bir kölenin âzat edilmesini belirleyen nassın mutlak ifadesinin, hayta öldürme kefâreti için imân sıfatına sahip (mü’min) bir kölenin âzat edilmesini belirleyen nassın mukayyed ifadesine hamledilmesi bu görüşün örnekleri arasında yer almaktadır. Bu görüş, Şâfiî mezhebinin “zâhir” görüşü olarak kabul edilmektedir. Bazı Mâlikî ve Hanbelîler’in de kabul ettiği bu görüşe göre, Kur’ân, tek bir kelime gibidir. Bütünlüklü bir hitap olan bu kelime, itlak ve takyid yoluyla parçalanmamalıdır. Kur’ân’ın bir kısmı diğer kısmına dayanıp birbirlerini tefsir ederler. O’nun herhangi bir yerinde bir hükmü beyan için gelen bir kelime, geçtiği her yerde aynı hükmü vermelidir ki aynı konuda naslar arasında bir çatışma meydana gelmesin. Kur’ân’ın itlak ve takyidle ilişkisini böyle değerlendiren bu görüşe göre Sahâbe de Kur’ân’ı tek bir âyet olarak görüp kabul etmiştir. Onlara göre, İbn Abbâs’ın (ö.68/687), Hakem vakasından sonra (إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ) “Hüküm ancak Allah’ındır.”<sup>101</sup> âyetinin sadece zâhirine sarılarak Hz. Ali’ye (ö.40/661) savaş açan Hâricîlere karşı, âyetlerin birbirleriyle irtibatını kurarak Kur’ân’ı bir bütünlük içinde ortaya koyması<sup>102</sup> Kur’ân’ın tek bir hitap olduğunu ispatlamaktadır.<sup>103</sup>

Kur’ân’ın tek bir kelime gibi olduğu, dolayısıyla birleştirici herhangi bir illet olmadan da mutlakın mukayyede hamledileceği görüşü, mezhebin yetkin bazı usulcülerini tarafından “Kur’ân’ın tek bir kelime gibi olmasının anlamı, âyetlerinin birbirleriyle çelişmeyip birbirini tefsir ettiği anlamında olup, tüm âyetlerde de böyle bir şeyin gerekli olmadığı, aksi takdirde Kur’ân’da geçen her âm ve her mutlak

<sup>98</sup> İbn Cüzey, *Takrîbü’l-Vusûl*, 162.; Ebû Abdillâh eş-Şerîf Muhammed b. Ahmed b. Alî Tilimsânî, *Miftâhü’l-Vusûl ilâ Binâi’l-Furû’ ale’l-Usûl*, thk. Muhammed Alî Ferkûs (Mekke: Mektebetü’l-Mekkiyye, 1419/1998), 544.; İbn Kudâme, *Ravdatü’n-Nâzir*, 2/105.; Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravda*, 2/639.; Abdülkâdir b. Ahmed b. Mustafâ İbn Bedrân, *el-Medhal ilâ Mezhebi’l-Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1401/1981), 262.

<sup>99</sup> Bâcî, *el-İşâret*, 66.

<sup>100</sup> Âlu Teymiyye, *el-Müsevvede*, 145.

<sup>101</sup> el-En’âm 6/57.; el-Yûsuf 12/67.

<sup>102</sup> İbn Abbâs (ö. 68/687) ile Hâricîler arasında geçen münâzaranın detayları için bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî İbn Kayyim el-Cevziyye, *l’lâmü’l-Muvakki’in ‘an Rabbi’l-Alemîn, Dâru İbni’l-Cevzi*, 1423/2002), 2/378-379.

<sup>103</sup> Şâfiî mezhebinin bu konudaki ilk görüşüyle ilgili geniş bilgi için bk. Râzî, *el-Mahsûl*, 3/144-145.; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/5-8.; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdurrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî, *Nihâyetü’s-Sûl fi Şerhi Minhâci’l-Usûl* (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1420/1999), 2/503-506.; Zerkeşî, *el-Bahrü’l-Muhîd*, 5/14-15.; Sâ’idî, *el-Mutlak ve’l-Mukayyed*, 67-77.

lafzın has ve mukayyed lafızlarla sınırlandırılmasının kaçınılmaz olacağı” deliliyle tenkide uğrayarak kabul edilmemiştir.<sup>104</sup> Özellikle İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö.478/1085), bahsi geçen görüşü ve sahiplerini sert bir dille şöyle eleştirmiştir: “Allah’ın kelâmının tek bir hitap hükmünde olduğuna dayanarak mutlakın mukayyede hamlini lafız/lugat yoluyla gerekli görmek hezeyânın türlerindedir. Çünkü asıl olan husus, Allah’ın kitabında geçen lafızların birbirinden farklı olmalarıdır. Bu lafızların bir kısmında ta’alluk ve ihtisâs hükmü, bir kısmında ise istiklâl ve inkitâ’ hükmü bulunur. Kim Allah’ın kitabında nefy, ispât, emr, nehy gibi birbirinden farklı hükümlerin var olduğunu bildiği halde hitâbın tek bir kelâm hükmünde indiğini iddia etse şüphesiz büyük bir şey iddia etmiş olur.”<sup>105</sup>

Şâfiî mezhebinin konuyla ilgili ikinci görüşüne göre ise itlak ve takyidin bu halinde/türünde gerekli şartları ve rükünleri taşıdığına mutlak lafız, kıyas yoluyla mukayyed lafız üzerine hamledilir. Bu görüş Şîrâzî (ö.476/1083), Fahreddin er-Râzî (ö.606/1210), Âmidî (ö.631/1233), Beyzâvî (ö.685/1286) gibi bir kısım muhakkik Şâfiî usulcülerin savunduğu bir görüştür. Kaynaklarda “el-kavlü'l-mu'tedil” olarak geçen bu görüş, bazı Mâlikî ve Hanbelî usulcüler tarafından da savunulmuştur. Bu görüşün delilleri arasında bir hadisten çıkarılan delâlet veçhi dikkat çekmektedir. Muaviye b. Hakem es-Sülemî'nin rivâyetiyle gelen ilgili hadis şudur: “Uhud ve Cevvâniyye taraflarında koyunlarımı otlatan bir câriyem vardı. Bir gün o koyunlardan birisini kurdun götürdüğünü fark ettim. Ben de âdemoğullarından biriyim. Onların kızdığı gibi ben de kızdım ve câriyeye bir tokat attım. Sonra Hz. Peygamber’in (s.a.s.) yanına geldim. Hz. Peygamber (s.a.s.), yaptığım bu olayı büyük bir şey olarak görünce, ona “ya Rasûlallâh, bu câriyeyi âzat edebilir miyim? diye sordum. O da “onu bana getir!” dedi. Ben câriyeyi getirince Hz. Peygamber (s.a.s.) ona, “Allah nerede?” diye sordu. Câriye, “göktedir.” diye cevap verdi. Hz. Peygamber (s.a.s.) ona, “ben kimim?” diye sordu. Câriye, “sen Rasûlüllâhsın.” diye cevap verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.), bana şöyle dedi: “onu âzat et, çünkü o bir mü'minedir.”<sup>106</sup> Mutlakın mukayyede hamlini kıyas yoluyla kabul edenlerin görüşüne göre bu hadis, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) câriyeye atılan tokada karşılık onun âzat edilerek kefâretinin ödenmesini iman şartına bağladığını ortaya koymaktadır. Bir tokadın kefâreti bile mutlak bir köle değil, ancak iman sıfatına sahip mü'min bir köle âzat etmek olduğuna göre vâcip kefâretler kategorisinde olan zihâr ve yemin kefâretinin bir seçeneği olan âzat edilecek kölenin iman sıfatına sahip olması yani müslüman olması evleviyetle/öncelikli olarak gereklidir.

Hükmün bir, sebeplerin farklı olması durumunda mutlakın mukayyede kı-

<sup>104</sup> Bk. Âmidî, *el-lhkâm*, 3/6.; Sübkî, *el-lbhâc fi Şerhi'l-Minhâc*, 2/201-202.

<sup>105</sup> İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkıh*, thk. Salâh b. Muhammed b. 'Uvayda (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/160.

<sup>106</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 39/175 (no: 23762); Müslim, “Mesâcid”, 17: . *عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ الْحَكَمِ السُّلَمِيِّ قَالَ: . وَكَانَتْ لِي جَارِيَةٌ تَرَعَى عَمَّا لِي قَبْلَ أُحُدٍ وَالْجَوَارِيَّةِ، فَاطْلَعْتُ ذَاتَ يَوْمٍ فَإِذَا الذِّيبُ قَدْ ذَهَبَ بِشَاؤِ مِنْ عَنِيهَا، وَأَنَا رَجُلٌ مِنْ بَنِي آدَمَ، أَسْفَتْ كَمَا يَأْسَفُونَ، لِحَبِي صَكَكْتُهَا صَكَّةً، فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَعَظَمَ ذَلِكَ عَلَيَّ، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَلَا أُعْتِقُهَا؟ قَالَ: «أَتَيْتِي بِهَا» فَأَتَيْتُهُ بِهَا، فَقَالَ لَهَا: «أَبْنَ اللَّهِ؟» قَالَتْ: فِي السَّاءِ، قَالَ: «مَنْ أَنَا؟» قَالَتْ: أَنْتَ رَسُولُ اللَّهِ، قَالَ: «أَعْتِقُهَا، فَإِنِّي مُؤْمِنَةٌ»*

yas yoluyla hamlini savunan bu görüşün diğer bir delili de mutlak lafzın âm lafza benzetilmesidir. Buna göre mutlakın takyidi, âmın tahsisi gibidir. Âmın tahsisi kıyas yoluyla câiz olduğuna göre mutlakın takyidi de kıyas yoluyla câiz olur. Son olarak bu görüşe göre mutlak ile mukayyed lafızlar arasında sahih bir kıyas var olduğunda bu, kıyasın gerektirdiği hükümde de mutlak ile mukayyed arasında bir eşitliğin var olduğunu göstermektedir. Yani ne zaman ki sahih bir kıyas bulunsa takyid de sabit olur. Buna göre zihâr ile hatayla adam öldürme keffâretleri arasında sahih bir kıyas vardır. O da her birisinin işlenen günaha keffâret olarak bir köle âzat etmeyi gerekli görmesidir. O halde zihâr keffâretinde mutlak gelen lafzı, hata ile adam öldürme keffâretinde mukayyed gelen lafza hamletmek gerekir. Böylece bu haml işlemiyle birlikte hata ile adam öldürme keffâretine kıyasen zihâr keffâretinde de âzat edilecek kölenin müslüman olması gerekir, sonucu ortaya çıkar.<sup>107</sup>

### 2.1.1.3. Emir

İstilahî olarak, usulcüler tarafından birçok tanımı yapılan emr'in en çok tercih edilen tanımı şudur: (هُوَ اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى طَلَبِ الْفِعْلِ بِطَرِيقِ الْإِسْتِعْلَاءِ) "Emir, bir fiilin yapılmasını isti'lâ/otoriter bir tarzda talep etmeye delâlet eden lafızdır."<sup>108</sup> "Emr'in tanımında dilciler sîgayı, usulcüler ise bu sîganın gerektirici ve bağlayıcı bir üslûpta kullanılmasını ölçü alırlar. Bu tanımda "emir kipinin kesinlik (cezm) ifade etmesi" ile "emredenin kendini üstün sayması (isti'lâ)" hususlarının gerekliliği usulcüler arasında tartışmalıdır. Hanefî usulcülerini tarafından, bir işin yapılmasını talep etmenin hakikaten emir olabilmesi için "kesinlik ve zorlama" (cezm ve ilzâm) üslûbunda söylenmesi şart koşulurken, Bâkîllânî de dahil Şâfiî âlimlerinin çoğunluğu bu şartı aramaz. "İsti'lâ" şartı ise Mâtürîdî âlimlerinin çoğunluğu ile bazı Eş'arî usulcülerini ve Mutezile'den Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tarafından aranmıştır. Mutezile âlimleri, emredenin gerçekten üstün olmasını şart koşarken Eş'arî ve Şâfiî usulcülerinin çoğunluğu her iki şartı da aramamaktadır."<sup>109</sup> Bu nedenle emirde 'uluv veya isti'lâ<sup>110</sup> şartını aramayan Mâlikî ve (çoğunluk) Şâfiîler'e göre, müstakbelde yapılması talep edildikten sonra ister emir sîgasında olsun ister emir lâm'ına bitişik muzârî sîgasında olsun ya da ister kendisinden talebin kastedildiği haberî cümle formunda olsun söz konusu her lafız, emir olarak kabul edilir. Hanefî ve Hanbelîler ise -isti'lâ şartını dikkate aldıklarından- bu şekilde düşünmezler.<sup>111</sup>

<sup>107</sup> Şâfiî mezhebinin bu konudaki ikinci görüşüyle ilgili geniş bilgi için bk. Ebü İshâk Cemâlîüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *et-Tebşira fî Usûli'l-Fıkh* thk. Muhammed Hasan Heyto (Dimaşk: Dârü'l-Fıkr, 1403/1982), 212-217; Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, 3/144-147.; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/6-8.; Ebü Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübki, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995), 2/201-205.; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhîd*, 5/14-18.; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, 2/639-640.; Merdâvî, *et-Tahbîr*, 6/2728-2732.; Âlu Teymiyye, *el-Müsevvede*, 145.; Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, 1/120-124.; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 2/6-8.; Sâ'idî, *el-Mutlak ve'l-Mukayyed*, 277-283.; Sâlih, *Tefsîrû'n-Nusûs*, 2/226-228.

<sup>108</sup> Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 1/101.; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/140.

<sup>109</sup> Salim Ögüt, "Emir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17 Nisan 2020).

<sup>110</sup> Uluv ve isti'lâ arasında şöyle bir fark vardır: Uluv, kişinin kendini üstün bir mertebede varsayarak bir şeyi talep etmesi, emretmesidir. İsti'lâ ise, kişinin bir şeyi talep ederken, emrederken aşırıya kaçan bir tonda ve sesini yükselterek istemesidir. Yani uluv, mütekelim'in özelliği iken isti'lâ, kelâm'ın özelliğidir. Bkz. İsnævî, *Nihâyetü's-Sûl fî Şerhi Minhâci'l-Usûl*, 157.

<sup>111</sup> Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 218.



Cumhura göre kural olarak emir, me'mûrün bih'in "vücûb"una delâlet eder. Özel bir karine olmadıkça da emr'in, vücûbtan başka bir şeye delâlet etmesi doğru değildir. Ancak eğer başka bir karine var ise o vakit emir, karine'nin gösterdiği mânaya hamledilir.<sup>112</sup> Vücûba delâlet eden bir karinenin olmaması durumunda ise emir, bazen ibâha, bazen nedb veya bazen irşâd-duâ gibi birçok hususa delâlet edebilir.<sup>113</sup>

Şâri' tarafından yasaklanan ve haram kılınan bir fiilden sonra gelen emir sîgasının vücûp mu ibâhâ mı yoksa başka bir şey mi ifade ettiği hususunda fakîhler temelde üç görüş serdetmişlerdir:

Birinci görüşe göre, bu şekildeki emir sîgası, ibâha'ya delâlet eder. Yani emredilen fiilin mubâh olduğunu gösterir. Çünkü şer'î örfte haramdan sonra gelen emir, büyük çoğunlukla mubâhlığı ifade etmiştir. Emr'in yasaktan sonra gelmesi, onun vücûb'tan alınıp ibâha anlamına çekilmesi için bir karine hüviyetini taşımaktadır. Bu görüş, İmâm Şâfiî, (bazı) Mâlikî ve Hanbelîler'in görüşü olarak nakledilmiştir. Meselâ, (عَيْرَ مَحَلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ) "ihrâmlı iken avlanmayı helâl saymamanız şartıyla..."<sup>114</sup> âyetinden sonra gelen (وَأَدَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا) "ihrâmdan çıkınca avlanın/avlanabilirsiniz."<sup>115</sup> emrinin, hüküm olarak ibâha anlamını taşıdığı âlimlerin ittifakı ile kabul edilmiştir.<sup>116</sup>

İkinci görüşe göre, bu şekildeki emir sîgası, vücûb'a delâlet eder. Çünkü başka bir anlama gelen karinenin olmaması şartıyla emir'de asıl olan, onun vücûb için olmasıdır. Artık yasaktan sonra gelip gelmemesi mühim değildir. Yani Emr'in yasaktan sonra gelmiş olması, onu vücûb'tan başka bir anlama çekmeyi gerektiren bir karine değildir. Hanefîler, (bazı) Şâfiîler ve Mâlikîler bu görüştedir. Meselâ, (وَأَدَا) "Haram aylar çıkınca, müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün."<sup>117</sup> âyetindeki müşriklerle savaşma emri, haram aylarda bu fiilin yasaklanmasından sonra<sup>118</sup> gelmiştir. Bu emrin vücûb ifade ettiği hususunda âlimler ittifak etmişlerdir, ancak ilk görüşe göre ise buradaki emr'in vücûba delâlet etmesi haricî bir delilden dolayıdır.<sup>119</sup>

Üçüncü görüşe göre, bu şekildeki emir sîgası, yasaklamadan önceki hükme tabidir ve onun hükmünü alır. Yani bu haldeki emir sîgası, yasak ve haramlık hükmünü kaldırır ve emredilen hususun yasaktan önceki -vücûb, ibâha gibi- hükmü-

<sup>112</sup> Debûsi, *Takvîmü'l-Edille*, 36.: (وقال جمهور العلماء: حكمه الوجوب إلا بديل مسقط.); Sübkî, *Cem'u'l-Cevâmî*, 2/86.:

(أَنَّ لَفْظَ الْأَمْرِ يُبَيِّنُ الْوَجُوبَ (وَالْإِحْتِمَارُ) قَالُوا هِيَ (حَقِيقَةٌ فِي الْوَجُوبِ) فَقَطَّ (لَعْنَةً أَوْ شَرَعًا أَوْ عَقْلًا)

شَرَعًا، مع ترجمه عن القرائن؛ إذ لولا ذلك لَفَبِحَ التَّخْذِيرُ)

<sup>113</sup> Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 329-3330.

<sup>114</sup> el-Mâide 5/1.

<sup>115</sup> el-Mâide 5/2.

<sup>116</sup> İbn Kudâme, *Ravdatü'n-Nâzir*, 1/559.; Tüfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, 2/373.; Âlu Teymiyye, *el-Müsevvede*, 16.; Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 223.

<sup>117</sup> et-Tevbe 9/5.

<sup>118</sup> et-Tevbe 9/2-4.

<sup>119</sup> İbn Kutluboğa, *Hülâsetü'l-Efkâr*, 57.; Râzî, *el-Mahsûl*, 2/1.; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhîd*, 3/302-308.; Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 334.



nün geri gelmesini sağlar. Meselâ, kabirleri ziyaret etmek mendûp hükmündedir. Ancak Şâri', bir maslahat gereği önce bunu yasakladı, sonra Hz. Peygamber (s.a.s.), (قَدْ كُنْتُ مَهَيِّتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ، فَقَدْ أُذِنَ لِحَمْدِ فِي زِيَارَةِ قَبْرِ أُمِّهِ، فَزُورُوهَا فَإِنَّمَا تُذَكَّرُ الْآخِرَةَ) "Size daha önce kabir ziyaretini yasaklamıştım. Muhammed'e annesinin kabrini ziyaret için izin verildi. Artık siz de kabirleri ziyaret edin. Zira bu, ahireti hatırlatır."<sup>120</sup> sözüyle tekrar kabir ziyaretine izin vermiştir. Bilginlerin de ittifakla kabul ettiği buradaki nedb hükmü, yasaklamadan önceki hükmün aynısıdır.<sup>121</sup>

#### 2.1.1.4. Nehiy

Lugatte "keff/men'/engellemek" anlamına gelen nehiy usûlî istilahta, "bir iş-ten sakınmayı otoriter/buyurucu bir tarzda talep etmeye delâlet eden lafızdır."<sup>122</sup>

Cumhura göre nehiy, tahrîm'e/haramlığa delâlet eder. Yani menhiyyün 'anh'ın haram kılındığını gösterir. Nehy'in temel mânası budur. Çünkü dil kuralları açısından nehiy, fiilin terkedilmesinin kesin ve bağlayıcı tarzda talep edildiğini göstermek üzere konmuş sîga demektir. Cumhura göre, nehiyin ancak özel bir karine olduktan sonra o karine'nin gösterdiği anlamda anlaşılması mümkün olur. Yani Cumhura göre kerâhete veya başka bir şeye delâlet eden bir karine olmadığı sürece nehiy, tahrîmi ifade etmek için vardır.<sup>123</sup> Ayrıca usulcüler, nehiy sîgasının haramlık ve mekruhluk anlamı dışındaki kullanımlarının mecazî olduğu konusunda fikir birliğine varmıştır.<sup>124</sup>

Hanefîler'e göre de nehiy, tahrîme delâlet eder, ancak onlara göre bu delâlet/muktezâ, zarûrî bir tarik/yol ile sabit olmalıdır. Başka bir ifade ile, delil, subûtu ve delâleti açısından kat'î bir delil ise yasaklanan hususun haram olduğunu gösterir. Eğer delil, subûtu zannî veya delâleti zannî bir tarzda ise bu durumda yasaklanan husus; haram değil, tahrîmen mekruh hükmünü taşır.<sup>125</sup> Yani Hanefîler'e göre Şâri'in nehyettiği/yapılmamasını kesin ve bağlayıcı tarzda istediği, ancak bu talebin haber'i-vâhid gibi zannî bir delille sabit olduğu durumda nehiyin hükmü haram değil, tahrîmen mekruh olur. Buna; başkalarının devam etmekte olan akit müzakeresine katılıp yeni bir teklif yapmak, başkasının evlenme teklifi üzerine evlenme

<sup>120</sup> Tirmizî, "Cenâiz", 60.

<sup>121</sup> İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr*, 1/307.

<sup>122</sup> a. mlf., *et-Takrîr*, 1/328: (وَأَمَّا النَّهْيُ فَالتَّنْهِيَةُ طَلْبُ كَفِّ عَنْ فِعْلٍ عَلَى جِهَةِ الإِسْتِعْلَاءِ); Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 1/256: (هُوَ

سِتْدَعَاءُ تَرَكِ الْفِعْلِ بِالْقَوْلِ مِمَّنْ هُوَ دُونَهُ)

<sup>123</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 216: (وما نهى عنه رسول الله فهو على التحريم، حتى تأتي دلالة عنه على أنه أراد به غير التحريم); Âmidî, *el-İhkâm*, 1/217.; Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. El-Hasen el-Kelvezânî, *et-Temhid fi Usûl'il-Fıkh Dârü'l-Medenî*, 1406/1985), 1/373.; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usûl'il-Ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dârü'l-Âfâki'l-cedîde (Beyrut:), 8/2: (وما نهى عنه فهو حرام); Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 339.

<sup>124</sup> H. Yunus Apaydın, "Nehiy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 08 Ekim 2020).

<sup>125</sup> Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/333.; Siğnâki, *el-Kâfi*, 3/1195.; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 1/280: (وَقَالَتِ الْحَنَفِيَّةُ: إِنَّهُ

يَكُونُ لِلتَّحْرِيمِ إِذَا كَانَ الدَّلِيلُ قَطْعِيًّا، وَيَكُونُ لِلتَّكْرَاهَةِ إِذَا كَانَ الدَّلِيلُ ظَنِّيًّا); Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhil-İslâmî*, 234-235.; Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 339-343.

teklifinde bulunmak fiilleri örnek verilebilir.<sup>126</sup> Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s.) böyle davranışlardan sakınmayı kesin ve bağlayıcı tarzda istemiştir, ancak bu nehiy talebi, zannî bir delil olan haber'i-vâhidle sabit olduğu için fiil haram değil, tahrîmen mekruh sayılmıştır.<sup>127</sup>

### 3. Has'ın Beyanı

Usul ilminde has lafzın beyanına dair iki görüş karşımıza çıkmaktadır: Birinci görüşe göre; has lafız, hangi mâna için vaz'olunmuş ise -aksine bir delil olmadıkça-o mânaya kat'î (kesin) ve yakînî (şüphesiz) bir şekilde delâlet eder. Başta Irak Hanefî fakihlerinin geneli olmak üzere fakihlerin cumhuru/çoğunluğu bu hususta müttefiktir.<sup>128</sup> Ancak, bu görüşe göre "kat'î"likten maksat<sup>129</sup> has lafzın, söz konusu delilden kendi mânası dışında -aksine bir delil olmadığı sürece-başka bir ihtimali kabul etmemesidir. Yoksa maksat, has lafzın kendi mânası dışında -aksine bir delil olsa dahi- hiçbir şekilde başka bir ihtimali kabul etmemesi değildir.<sup>130</sup> Yani has'ın kat'îliği, "asla başka ihtimalin bulunmadığı değil, delile dayanan bir ihtimalin bulunmadığı mânasındadır."<sup>131</sup> Bu görüşe göre "gerçekten has bir lafızdan kendi vaz'olunduğu mânadan başka bir mâna kastedilmiş olabilir; fakat bu ihtimali gösteren bir delil bulunmadığından, has'ın kat'îliğine tesir etmez. Zira bir delile dayanmayan ihtimal ile, böyle bir ihtimalin bulunmaması aynı şeydir."<sup>132</sup> İkinci görüşe göre ise has lafız, hangi mâna için konulmuş ise o mânaya delâlet etmekle birlikte hükmü kat'î değildir.<sup>133</sup> "Çünkü her hakikat, mecaz ihtimalini ve her âm da husûs ihtimalini taşır. Dolayısıyla var olan ihtimalle birlikte herhangi bir kat'îlik tasavvur edilemez."<sup>134</sup> Bu görüştekilere göre mücerret ihtimal, has lafzın kat'îliğini ortadan kaldırır. Bundan dolayı da has'ın zâhiriyle amel vâcib olmakla birlikte yakîn'i gerektirmez.<sup>135</sup> Bu görüşü Şâfiî fakihlerin çoğunluğu ile Semerkant Hanefî fakihleri

<sup>126</sup> Bk. Buhârî, "Nikâh", 46; Müslim, "Büyü", 8, "Nikâh", 38.

<sup>127</sup> Ferhat Koca, "Mekruh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 08 Ekim 2020).

<sup>128</sup> Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl*, 1/79: (اللفظ الخاص يتناول المخصوص قطعاً ويقيناً بلا شبهة لما اريد به الحكم ولا يخلو الخاص عن هذا في اصل

(الوضع ; Serahsî, *el-Usûl*, 1/139: (يكون حكم الخاص ثابتاً قطعاً) ; Şemsüddin Muhammed İbn Müflih, *Usûlül-Fikh*, thk. Fehd b. Muhammed es-Sadhân (Mektebetül'Abikân, 1420/1999), 3/954: الخاص قاطع او اشد

تصريحاً و اقل احتمالاً)

<sup>129</sup> Usulcülere göre "kat'îliğin iki anlamı vardır. Birincisi âm olan kat'îliktir ki bu, delilin kendi anlamı dışında-aksine bir delil olmadığı sürece-başka bir anlam ihtimalini taşıyamamasıdır. Has lafzın kat'îliğinden murâd işte bu türden bir kat'îliktir. Bu yolla elde edilen bilgiye "ilmü't-tüma'nîne" denilir, "zâhir", "nas" ve "meşhûr hadis" lafızlarından elde edilen bilgiler bu kategoriye girmektedir. İkincisi de has olan kat'îliktir ki bunun anlamı delilin asla ve hiçbir şekilde başka bir anlam ihtimalini taşıyamamasıdır. Bu yolla elde edilen bilgiye ise "ilmü'l-yakîn" denilir, "mütevâtir ve muhkem" lafızlarından elde edilen bilgiler de bu kategoriye girmektedir. Bk. Tefâtânî, *Şerhu't-Telvih*, 1/242.; Tavîle, *Eserü'l-Lugat*, 1/352.

<sup>130</sup> Zuhaylî, *Usûlül-Fikhi'l-İslâmî*, 1/205.

<sup>131</sup> Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 312.

<sup>132</sup> a. mlf., *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 312.

<sup>133</sup> Tavîle, *Eserü'l-Lugat*, 352.

<sup>134</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 301.

<sup>135</sup> Koca, "Has".

savunur.<sup>136</sup> Sonuç itibariyle birinci görüştekiler, “has’ın mecaz ifade ettiğine dair bir delil bulununcaya kadar hakikatı üzere devam edeceğini, ikinci görüştekiler ise hakikatın mecaza ihtimali olduğunu ve ihtimal ile kesinliğin birlikte düşünülemediğini, bu sebeple has’ın kendisinde hiçbir şüphe bulunmayan bir kesinlikte olmadığını ileri sürmüşlerdir.”<sup>137</sup>

Ayrıca birinci görüş sahipleri (Irak Hanefileri-Cumhur), has lafzın beyan ihtimalini taşıdığını kabul etmezler. Onlara göre beyanın hakikatı açık olmaktır (zuhûr) ve kapalılığı gidermektir (izâletü’l-hafâ). Bundan dolayı da beyanı kabul eden lafzın ya mücmel ya da müşkil bir lafız olması lazımdır. Halbuki bu iki lafız has lafız pozisyonunda olan lafızlar değildir, çünkü has lafız, bir mânayı tek tek ortaya koymak üzere konulduğu için zaten açık olan (zâhir) bir lafızdır. Buna rağmen has lafzın beyanı kabul ettiğini söylemek tahsilü’l-hâsıl kabilinden boş bir çaba olur.<sup>138</sup> İkinci görüştekilere (Semerkant Hanefileri-Şâfiîlerin çoğunluğu) göre ise, has lafız beyan ihtimalini taşır. Yani has lafızda delile bağlı olarak mecaz ihtimalinin varlığı hassın beyanı kabul ettiği anlamına gelmektedir, çünkü mecaz, murad edileni beyan etmek için vardır. Böyle olunca da has lafzın mecazı kabul ettiğini ama beyanı kabul etmediğini savunmak sadece çelişkidir.<sup>139</sup>

Has lafızla ilgili kabul edilen genel prensip kât’îlik olmakla birlikte onu hakiki mânasının dışına çıkararak bir delil var olduğunda has lafzın delâleti kât’î olmaktan çıkar ve has lafız te’vîl yoluyla kendi mânasının dışında muhtemel başka bir mânaya çekilebilir. Meselâ, “ben bir aslan gördüm.” denildiğinde bu söz, malum bir hayvan olan aslanın kastedildiği ihtimali dışında aslan gibi cesur bir insanın da kastedildiği ihtimalini barındırmaktadır. İlk anlam hakikî, ikinci anlam ise mecazîdir.<sup>140</sup> Buna, Hz. Peygamber’in (s.a.s.), (فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ شَاءَ شَاءَ) “Her kırk koyunda bir koyun

(zekât verilmesi) gerekir.”<sup>141</sup> hadisi de örnek verilebilir. Hadiste geçen “şât (koyun)” lafzı Hanefîler tarafından asıl anlam olan koyunun “ayn’ı” yanında karşılığı olan “kıymet’i” olarak da yorumlanmış. Hadisteki (kırk) ve (bir) lafızları birer has lafız olup daha fazla veya daha az miktardaki sayıya delâlet etmezken, Hanefîler’in hadisteki has lafzın taşıdığı ihtimali dikkate almalarının temelinde Şâri’in, zekâtı fakirlerin ihtiyaçlarını karşılamak için farz kıldığı düşüncesi yatmaktadır. Onlara göre zekâtın gayesi ihtiyacı karşılamak olduğuna göre bu, koyunun “ayn’ı”yla karşılanacağı gibi “kıymet’i”yle de karşılanabilir. Çünkü burada delilden kaynaklı bir ihtimal söz konusudur.<sup>142</sup>

İslam Hukukunda özellikle Hanefî fakîhleri ile diğer mezhep fakîhleri arasında ihtilaflı olan birçok fikhî mesele has’ın beyanına dayandırılarak karara bağlanmıştır. Konuyu örneklemek için ihtilaflı meselelerden yalnızca bir tanesini zikredeceğiz:

<sup>136</sup> Tavîle, *Eserü’l-Lugat*, 1/352.

<sup>137</sup> Koca, “Has”.

<sup>138</sup> Sâ’idî, *el-Mutlak ve’l-Mukayyed*, 7.

<sup>139</sup> Semerkandî, *Mizânü’l-Usûl*, 300-301.; Sâ’idî, *el-Mutlak ve’l-Mukayyed*, 78.

<sup>140</sup> Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 1/79.

<sup>141</sup> Tirmizî, “Zekât”, 4.

<sup>142</sup> İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr*, 1/153; İcî, *Adudüddîn, Şerhü’l-’Adud*, 3/148, 149, 153, 375.

(وَالْمُطَلَّقَاتُ يَرَئِنَّ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) “Boşanmış kadınlar kendi kendilerine (evlenmeden) üç kur’ süresi bekler.”<sup>143</sup> âyetinde geçen “kur” kelimesi tüm fakîhlerin ittifakıyla “müşterek” bir lafızdır ve lugatte hem “temizlik” hem de “hayız” mânasına gelmektedir. Âyette ise belli bir mâna yani bu iki mânadan biri kastedilmektedir.<sup>144</sup> İşin bu kısmıyla ilgili başlayan ihtilaf sonrasında Hanefî ve Hanbelî müctehidler “kur” kelimesini, “حیض / hayız” olarak, Şâfiî ve Mâlikî müctehidler de “طهر / temizlik” olarak kabul etmişlerdir.<sup>145</sup>

“Kur” kelimesinin “hayız” anlamında olduğu icthadında bulunan Hanefîler,<sup>146</sup> işte bu sonuca has lafzın beyan edip ortaya koyduğu kat’î delâleti üzerinden ulaşmışlardır. Şöyle ki; Hanefîler’e göre ayette geçen (ثَلَاثَةً) / (üç) lafzı has bir lafızdır ve iddetin eksik/fazla olmaksızın tam olarak “üç kur” olduğunu ortaya koymaktadır. Bu ise âyetteki “kur” kelimesinin “tuhr” olarak değil, ancak “hayız” olarak anlaşılmasıyla mümkün olur. Çünkü “kur” dan kasıt, “tuhr” olsaydı has bir lafız olan “selâse” lafzının mânası bozulurdu ve iddet süresinde artma veya eksilme meydana gelirdi. Yani eğer talâkın/boşamanın içinde gerçekleştiği tuhr/temizlik süresi, iddet süresinden sayılmazsa, mutalleka/boşanmış olan kadının üç temizlik süresi ve biraz da dördüncü temizlik süresini beklemesi gerekir ki bu durumda iddet süresinde artma meydan gelir. Yok, eğer talâkın/boşamanın içinde gerçekleştiği tuhr/temizlik süresi, iddet süresinden sayılırsa, mutalleka/boşanmış olan kadının iki temizlik süresi ve biraz da üçüncü temizlik süresini beklemesi gerekir ki bu durumda da iddet süresinde azalma meydana gelir. Bu durum icmâya aykırıdır. O halde iddet süresinin tam olarak tespiti ancak “kur” lafzının “hayız” anlamında olduğu icthadıyla mümkündür. Çünkü bu durumda “selâse/üç” has lafzı, ihtimale yer vermeyecek şekilde kat’î bir sonuç ortaya çıkarmaktadır.<sup>147</sup>

## Sonuç

İslam Hukukunun ana kaynağı olan Kur’ân, ya kendi âyetleri arasındaki tefsir ilişkisi yoluyla veya Sünnet’in, Kur’ân’ı tebyin etmesi yoluyla ya da İslâm müctehidlerinin bu iki kaynağa dayanarak istinbâtî çıkarımları yoluyla kendini beyan etmiştir. Daha çok şer’î naslara ait lafızların delâletleri üzerinden Şâri’in makâsıdına ulaşmaya çalışan fakîhlere göre İslâm, mükellef’in sorumluluk alanına giren her şeyi herhangi bir bilinmezlikte bırakmadan kendine özgü yöntemlerle açıklamıştır. Adına beyan denilen bu keşf ve izah tarzı, fikhî derinleşmeyle birlikte kendisini muhatabına apaçık sunan bir hüviyete sahiptir. Ancak apaçık olmak de-

<sup>143</sup> el-Bakara 2/228.

<sup>144</sup> Çünkü dil kurallarına göre de tek bir lafız aynı anda iki farklı anlama gelecek şekilde kullanılamaz. Bk. Kelvezânî, *et-Temhid fi Usûli'l-Fıkh*, 2/246.

<sup>145</sup> İbn Cüzey, *Takribü'l-Vusul İla İlmi'l-Usul*, 203.; Zuhaylî, *el-vecîz fi Usûli'l-Fıkhil-İslâmî*, 2/60.

<sup>146</sup> Kendi usul eserinin “bâbü'l-ihlâl” kısmında bu meseleyi delilleriyle tartışan imâm Şâfiî, ise, sonuç olarak-Hanefî ve Hanbelî icthadının aksine- “el-kur” kelimesinin “tuhr/temizlik” anlamında olduğu icthadını benimser. Bk. Şâfiî, *er-Risâle*, 561-572.; Ayrıca konuyla ilgili Şâfiî’yle aynı olan Mâlikî icthadının dayanakları için için bk. Simlâlî, *Ref’ü'n-Nikâb*, 2/351-356.; Hanefî’yle aynı olan Hanbelî icthadı için de bk. Ebü'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-Kebir ‘alâ Metni'l-Mukni’* (Dârü'l-kitâbi'l-‘Arabî), 24/42-47.

<sup>147</sup> Serahsî, *el-Usûl*, 1/128, 198.; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 1/43, 80.; Siğnâkî, *el-Kâfi*, 2/815.

mek, her vakit aynı sonucun ortaya çıkması demek değildir. Bilakis şer'î bir nassın apaçık olması demek Şâri'in o nassı -müctehidlerin maksûda dair ulaştıkları icthadî sonuçlar birbirinden farklı olsa da- anlaşılmasız bırakmadan açıklayıp beyan etmesi demektir. Yani genelde İslâm ve özelde de hukuku bir beyan sahibidir.

Şâri Allah Teâlâ, muradını temelde Kur'ân âyetleri ve son Peygamber'inin (s.a.s.) Sünneti üzerinden beyan etmiştir. Yine Şâri' Teâlâ, ta'lele dayanan birçok konuda beyan noktalarını tespit edip şer'î makâsıdı ortaya çıkarmak vazifesini -Kur'ân-Sünnet verilerine dayanması şartıyla- fâkîhlere bırakmıştır. Dolayısıyla Kur'ân-Sünnet ikili merkezinden şaşmadığı sürece ortaya çıkan her istinbâtî sonuç, -birbirine zıt olsa da- muteber kabul edilir. Bu, kendi içinde bir dinamizme sahip beyan teorisinin, mükellef için her asırda İslâm'ın ve hukukunun rahatça yaşanmasını mümkün kıldığı anlamını taşımaktadır.

Beyanın has lafız özelinde tatbikini incelediğimiz makalemizi ulaştığımız aşağıdaki şu sonuçlarla tamamladık: Kur'ân ve sünnet merkezli şer'î nasları sahih bir şekilde istinbât etmenin öncelikli yolu kelâmdan maksûd olan mânayı ortaya çıkararak lafızların delâlet veçhelerini sağlam olarak anlamak ve bilmekten geçer. Beyan, istinbâtî faaliyetlerine delâletler menziline uğrayarak başlar. Çünkü lafız-mâna ilişkisinin kurulduğu yer orasıdır. Oradan da Şâri'in makâsıdına ulaşır.

Fıkıh Usulü ilminde, has lafzın beyanı ile ilgili ortaya çıkan ilk görüşe göre (Irak Hanefileri-Cumhur) has lafız, hangi mâna için vaz'olunmuş ise -aksine bir delil olmadıkça-o mânaya kat'î (kesin) ve yakînî (şüphesiz) bir şekilde delâlet eder. Ancak burada geçen kat'îlikten maksat, has lafzın, söz konusu delilden kendi mânası dışında -aksine bir delil olmadığı sürece-başka bir ihtimali kabul etmemesidir. Yoksa maksat, has lafzın kendi mânası dışında -aksine bir delil olsa dahi- hiçbir şekilde başka bir ihtimali kabul etmemesi değildir. Bu görüşe göre has lafız, beyan ihtimalini taşımaz. Çünkü has lafız, bir mânayı tek tek ortaya koymak üzere konulduğu için zaten açık olan (zâhir) bir lafızdır. Onun beyana ihtiyacı yoktur. İkinci görüşe göre (Semerkant Hanefileri- Şâfiîlerin çoğunluğu) ise has lafız, hangi mâna için konulmuş ise o mânaya delâlet etmekle birlikte hükmü kat'î değildir. Çünkü her hakikat, mecaz ihtimalini ve her âm da husûs ihtimalini taşır. Var olan ihtimalle birlikte herhangi bir kat'îlik tasavvur edilemez. Bu görüşe göre has lafız beyan ihtimalini taşır. Çünkü has lafız, delile bağlı olarak mecaz ihtimalinin varlığını taşır. Bu da has'ın beyan'ı kabul etmesi demektir. Yani mecaz, murad edileni beyan etmek için vardır.

Has lafızla ilgili kabul edilen genel prensip kât'îlik olmakla birlikte onu haki mânasının dışına çıkararak bir delil var olduğunda has lafzın delâleti kât'î olmaksızın çıkar ve has lafız te'vîl yoluyla kendi mânasının dışında muhtemel başka bir mânaya çekilmeyi kabul eder. Has lafzın ilk çeşidi olan mutlak, takyid edildiğine dair bir delil bulunmadığı sürece olduğu gibi kabul edilir ve onunla ıtlak üzere amel etmek vücûbiyet ifade eder. Has lafzın ikinci çeşidi olan mukayyed ise bir nasta mukayyed olarak yer almış, başka bir nasta da mutlak olarak gelmemiş ise onunla mukayyed hal üzere amel edilmesi gerekir.

Mutlakın Mukayyede hamli, Hanefîler'e göre ya beyan veya nesih olarak kabul edilir. Birinci görüşe göre (Irak), mutlakın mukayyede hamledilerek iki nassı

tek nas konumuna indirip sadece birisiyle amel etmek câiz değildir. Çünkü asıl olan, haml yapmadan her bir nasla ayrı ayrı amel etmektir. İkinci görüşe göre ise (Semerkant), mutlakın mukayyede hamli, nesih demektir. Yani haml yoluyla mutlak lafız, mukayyed lafız vasıtasıyla neshedilir ve bu işlemten sonra mutlakın hükmüyle artık amel edilmez. Cumhur'a göre mutlakın mukayyede hamli demek, mukayyedin mutlakı tefsir ve beyan etmesi demektir. Âm lafız, has ihtimalini, mücmel lafız da beyan ihtimalini taşıdığı gibi mutlak lafız da mukayyed ihtimalini taşır.

Mutlak-Mukayyed arasındaki haml işleminde ıtlak ve takyid hükmün sebebinde olup her iki nasta da hükmün aynı olması durumunda Hanefiler'e göre mutlak, mukayyede hamledilmez. Her bir nas ile ayrı ayrı amel edilir. Cumhur'a göre ise mutlak, mukayyede hamledilir, sadece mukayyed nassıyla amel edilir. Mutlak-Mukayyed arasındaki haml işleminde ıtlak ve takyidin, hükmün kendisinde olması durumunda ise dört hal söz konusu olur: Birinci hal olan hükmün ve sebebin bir olmasının söz konusu olması durumunda tüm fakihlerin (Hanefiler-Cumhur) ittifağıyla mutlak mukayyede hamledilir. İkinci hal olan hükümlerin ve sebeplerin farklı olmasının söz konusu olması ile üçüncü hal olan hükümlerin farklı, sebebin bir olmasının söz konusu olması durumlarında tüm fakihlerin (Hanefi-Cumhur) ittifağıyla mutlak, mukayyede hamledilmez. Dördüncü hal olan hükmün bir, sebeplerin farklı olması durumunda ise Hanefiler'e göre mutlak, mukayyede hamledilmez. Cumhur'a göre ise mutlak, mukayyede hamledilir.

Has lafzın üçüncü çeşidi olan emir, me'mûrün bih'in/emredilen şeyin "vücûb"una delâlet eder ve özel bir karine olmadıkça da emir'in, vücûb'tan başka bir şeye delâlet etmesi doğru değildir. Yani emr'in hükümleri beyanı temel olarak -aksi duruma delâlet eden bir karine yok ise- vücûbiyet üzere kurulmuştur. Has lafın dördüncü çeşidi olan nehiy ise hem Hanefiler'e hem de Cumhur'a göre tahrîm'e/haramlığa delâlet eder, ancak Hanefiler'e göre bu delâlet/muktezâ, zarûrî bir tarık/yol ile sabit olmalıdır. Aksi durumda yani delil, subûtü zannî veya delâleti zannî bir tarzda olursa menhiyyün 'anh/yasaklanan husus; haram değil, tahrîmen mekruh hükmünü taşır.

## Kaynakça

- 'Alî Cum'a. *Usûlü'l-Fıkhî'l-Müeyesser*. Ürdün: Dârü'n-Nefâis, 1429/2008.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. Müessesetü'r-Risâle, yy, 1421-2001.
- Ahmed Muhtâr, Abdülhamîd Ömer. *Mu'cemü'l-Lugati'l- 'Arabiyyeti'l-Mu'asıra*. nşr. 'Âlemül-Kütüb, 1429/2008.
- Âlu Teymiyye, (Mecdüddîn ebü'l-Berekât Abdüsselâm b. Abdillâh b. el-Hıdr el-Harrânî, Şihâbüddîn ebü'l-Mehâsîn Abdülhalîm b. Abdisselâm, Takiyyüddîn Şeyhü'l-İslâm ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî). *el-Müsevedde fi Usûli'l-Fıkh*. Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, ty.
- Âmidî, Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fi Usûli'l- Ahkâm*. Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, ty.
- Apaydın, H. Yunus. "Nehiy". Türkiye Diyanet Fakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 08 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nehiy>
- Attâr, Hasan b. Muhammed b. Mahmûd el-Attâr. *Hâşiyetu'l-Attâr 'alâ Şerhi'l-Celâl el-Mahallî 'alâ Cem'i'l-Cevâmî*. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.

- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd. *el-İşâret fi Usûli'l-Fıkh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Bağış, Mehmet. *Beydâvî Tefsîri'nde Kur'ân İlimleri ve Tefsîr Usûlü*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Bâhîsîn, Ya'kûb b. Abdulvahhâb. *Turuku'l-istidlâli ve Mukaddemetuhâ 'Inde'l-Menâtiketi ve'l-Usûliyyin*. Riyad: Mektebetu Rüşd, 1422/2001.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib. *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*. Dimaşk: el-Ma'hedü'l-İlmî el-Fransî li'd-Dirâseti'l-Arabiyye, 1385/1965.
- Bardakoğlu, Ali. "Delâlet". Türkiye Diyanet Fakfî İslâm Ansiklopedisi. Erişim 27 Mayıs 2020. <https://www.islamansiklopedisi.org.tr/delalet#2-fikh>
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Mûsâ. *es-Sünenü's-Sağîr*. Pakistan: Câmi'etu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1410/1989.
- Bihârî, Muhibbullâh b. Abdîşekûr, *Müsellemü's-Sübût*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Birmâvî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdiddâim b. Mûsâ. *el-Fevâidü's-Seniyye fi Şerhi'l-Elfiyye*. Medine: Dârü'n-Nasîha, 1436/2015.
- Buhârî, Alâuddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. Darül-Kütübi'l-İslâmî.
- Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm. *el-Câmiü's-Sahîh (Sahîhü'l-Buhârî)*. Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Bolay, M. Naci. "Delâlet". Türkiye Diyanet Fakfî İslâm Ansiklopedisi. Erişim 27 Mayıs 2020. <https://www.islamansiklopedisi.org.tr/delalet#1>
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-Usûl*. Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1414/1994.
- Cevherî, Ebu Nasr İsmâil b. Hammâ. *es-Sihâh Tacu'l-Luğati ve Sihâhu'l-Arabiyye*. Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Cizânî, Muhammed b. Hüseyin b. Hasan. *Me'âlimü Usûli'l-Fıkh 'Inde Ehli's-Sünne ve'l-Cema'a*. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1416/1996.
- Cîzâvî, Muhammed Ebü'l-Fadl. *Hâşiyetü'l-Cîzâvî 'ale'l-Muhtasar ve Şerhihi ve Hâşiyeti's-Sa'd ve'l-Cürcânî. (Şerhü'l-'Adud 'alâ Muhtasari'l-Müntehâ'l-Usûlî ve Me'ahu Hâşiyeti's-Sa'd ve'l-Cürcânî* isimli eser içinde). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424-2004.
- Dârimî, Ebü Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fadl b. Behrâm b. Abdissamed. *es-Sünen/el-Müsned*. Suudi Arabistan: Dârü'l-Müğni li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1412/2000.
- Debûsî, Ebü Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Takvîmü'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh*. 1421/2001.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef. *el-'Udde fi Usûli'l-Fıkh*, 1410/1990.
- Ebû Zehrâ, Muhammed. *Usûlü'l-Fıkh*. Dârü'l-Fikri'l-'Arabî.
- İbrâhîm, İbrâhîm Mûsâ. *Buhûsün Menhecîyye fi Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Amman: Dârü'l-'Ammâr, 1416-1996.
- Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî. *Teysîrüt-Tahrîr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Nemle, Abdülkerim b. Alî b. Muhammed. *eş-Şâmil fi Hudûdi ve Ta'rifâti Mustalahâti İlmi-Usûli'l-Fıkh*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1430/2009.
- Nemle, Abdülkerim b. Alî b. Muhammed. *el-Mühezzeb fi İlmi Usûli'l-Fıkhî'l-Mukâren*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl*. Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*. 1413/1993.



- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *el-Menhâl min Ta'likâti'l-Usûl*. Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, Dımaşk 1390/1970.
- Hafnâvî, Muhammed İbrâhîm. *Dirâsâtün Usûliyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Mısır: Mektebetü ve Matba'atü'l-İş'â'i'l-fenniyye, 1422/2002.
- Hallâf, Abdülvehhâb. *İlmu Usûli'l-Fıkh ve Hulâsetü't-Târîhi't-Teşri'*. Mısır: Matbaatü'l-Medenî. İbn Bedrân, Abdülkâdir b. Ahmed b. Mustafâ ed-Dûmî. *el-Medhal ilâ Mezhebi'l-Ahmed b. Hanbel*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Takrîbü'l-Vusûl İlä İlmî'l-Usûl (el-İşâret fi Usûli'l-Fıkh içinde)*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *et-Takrîr ve't-Tahbîr 'ale't-Tahrîr*. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed. *Mu'cemu Mekâyis'l-Luga*. Dârü'l-Fıkr, 1399/1979.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-cedîde.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. *İ'lâmü'l-Muvakkî'in 'an Rabbi'l-Alemîn*. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1423/2002.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *Ravdatü'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Münâzir fi Usûli'l-Fıkh 'alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed*. Müessesetü'r-Reyyân, yy. 1423/2002.
- İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed. *eş-Şerhü'l-Kebîr 'alâ Metni'l-Muknî'*. Dârü'l-kitâbi'l-'Arabî. yy. tsz.
- İbn Kutluboga, Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım. *Hülâsetü'l-Efkâr Şerhu Muhtasari'l-Menâr*. Dâru İbn Hazm, yy. 1424/2003.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *es-Sünen*. Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye. yy. tsz.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dârü's-Sâdir, 1414/1993.
- İbn Müflih, Şemsüddin Muhammed. *Usûlü'l-Fıkh*. Mektebetü'l-Abîkân, yy. 1420/1999.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Mahsûl fi Usûli'l-Fıkh*. Amman: Dârü'l-Beyârik, 1420/1999.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *Muhtasari'l-Muntehâ'l-Usûlî, (Şerhü'l-'Adud 'alâ Muhtasari'l-Muntehâ'l-Usûlî ve Me'ahu hâşiyetü's-Sad ve'l-Cürcânî isimli eser içinde)*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd. *Fethü'l-Kadir*. yy. ty. Dârü'l-Fıkr.
- İbnü'n-Neccâr, Ebû Bekr (Ebü'l-Bekâ) Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz. *Şerhu'l-kevkebi'l-Münîr*, Mektebetü'l-'Abîkân, 1418/1997.yy.
- İcî, 'Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed. *Şerhü'l-'Adud 'alâ Muhtasari'l-Muntehâ'l-Usûlî ve Me'ahu Hâşiyetü's-Sad ve'l-Cürcânî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004.
- İsfahânî, Ebüssenâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdirrahmân b. Ahmed. *Beyanü'l-Muhtasar Şerhu Muhtasari'l-İbn Hâcib*. Suudi Arabistan: Dârü'l-Medenî, 1406/1986.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdurrahîm b. el-Hasen b. Alî. *Nihâyetü's-Sûl fi Şerhi Minhâci'l-Usûl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999.
- İzmîrî, Mevlânâ Mehmed. *Hâşiyetü 'alâ Mir'âti'l-Usûl*. Matbaatü'l-Hâcî Muharrem Efendî el-Bosnevî, 1285/1869.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân. *Nefâisü'l-Usûl fi Şerhi'l-Mahsûl*. Mektebetü Nezzâr Mustafâ el-Bâz, yy. 1416/1995.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân. *el-'İkdü'l-Manzûm fi'l-Husûsi ve'l-Umûm*. Mısır: Dârü'l-Kütübî, 1420/1999.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân. *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*. Şirketü't-Tabâ'eti'l-Fenniyyeti'l-Müttehide, yy. 1393/1973.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*. Beyrut:

- Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Kelvezânî, Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. El-Hasen. *et-Temhîd fî Usûli'l-Fıkh*. Dârü'l-Medenî li't-Tibâ'eti ve'n-Neşri ve't-Tevzî', yy. 1406/1985.
- Koca, Ferhat. "Has". Türkiye Diyanet Fakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 17 Nisan 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/has--lafiz>
- Koca, Ferhat. "Mekruh". Türkiye Diyanet Fakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 08 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mekruh>
- Leknevî, Bahrü'l-Ulûm Ebü'l-Ayyâş Muhammed Abdülalî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn. *Fevâtihü'r-Rahamât bi Şerhi Müsellemi's-Sübût*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423-2002.
- Mahallî, Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *el-Bedrü't-Tâlî fî Halli Cem'i'l-Cevâmî'*. (Hâşîtetü'l-Attâr 'alâ Şerhi'l-Celâl el-Mahallî 'alâ Cem'i'l-Cevâmî' isimli eser içinde). Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.yy. tsz.
- Mecmau'l-Luğati'l-Arabiyye (İbrâhîm Mustafâ vd. *Mu'cemü'l-Vasf*. Dârü'd-Da'vet. yy. tsz.
- Merdâvî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed. *et-Tahbîr Şerhü't-Tahrîr*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000.
- Minyâvî, Ebü'l-Münzîr Mahmûd b. Muhammed b. Mustafâ b. Abdullatîf. *eş-Şerhü'l-Kebîr li Muhtasari'l-Usûl min 'İlmi'l-Usûl*. Mısır: el-Mektebetü's-Şâmile, 1432/2011.
- Molla Fenârî, Şemsüddîn Muhammed b. Hamza b. Muhammed. *Fusûlü'l-Bedâi' fî Usûli's-Şerâi'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Beyrut: Dârü't-Turâsi'l-'Arabiyye.
- Nesâî, Ebü Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen (el-Müctebâ/es-Sünen'ü-Suğrâ)*. Halep: Mektebü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Keşfü'l-Esrâr Şerhü'l-Musannif 'ale'l-Menâri'l-Envâr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Nu'mân Cuğaym. *Turuku'l-Keşfi 'an Makâsid's-Sâri'*. Amman: Dârü'n-Nefâis, 1435/2014.
- Osmân, Mahmûd Hâmid. *el-Kâmûsü'l-Mübîn fî İstilâhi'l-Usûliyyîn*. Riyad: Dârü'z-Zâhim, 1423/2002.
- Osmân, Ömer b. Abdülazîz. *en-Naksu Mine'n-Nassi Hakikatuhu ve Hükmuhu ve Eseru Zâlike fî'l-İhticâci bi's-Sünneti'l-Âhâdiyyeti*. Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1408/1988.
- Öğüt, Salim. "Emir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim Tarihi 17 Nisan 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/emir>
- Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl (Usûlü'l-Pezdevî)*, (Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahrî'l-İslâm el-Pezdevî eseri içinde). Darül-Kütübi'l-İslâmî. yy. tsz.
- Râzî, Ebü Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir. *Muhtârü's-Sihâh*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1420/1999.
- Râzî, Kutbüddîn, Ebü Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *Tahrîrü'l-Kavâidi'l-Mantikiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemiyye*. Menşûrâtü Beydâr, yy. 1426/2006.
- Sâ'idî, Hamd b. Hamdî. *el-Mutlak ve'l-Mukayyed*. Medine: 'Îmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1423/2003.
- Sadrüşşeria', Sadrüşşeria es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşeria Ömer b. Sadrüşşeria el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd. *Tenkîhü'l-Usûl*. (Şerhü't-Telvîh 'ale't-Tavdîh eseri içinde). ty. Mısır: Mektebetu sabîh.
- Sadrüşşeria', Sadrüşşeria es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşeria Ömer b. Sadrüşşeria el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd. *et-Tavdîh fî Halli Çevâmidî't-Tenkîh*, (Şerhü't-Telvîh 'ale't-Tavdîh eseri içinde). Mısır: Mektebetu sabîh.
- Sâlih, Muhammed Edîb. *Tefsîrü'n-Nusûs*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1413/1993.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr. *Kavâti'ü'l-Edille fî'l-Usûl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1999.
- Semerkandî, Alâüddîn Şemsü'n-Nazar Ebubekr Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl*. Mısır: Metâbi'u'd-Davheti'l-Hadîse, 1404/1984.
- Serahsî, Ebûbekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Dârü'l-Marife. yy.

- Siğnâkî, Hüsamüddin Hüseyin b. Alî b. Haccâc. *el-Kâfi Şerhü'l-Pezdevî*. Mektebetü'r-Rüşd li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1422/2001.
- Simlâlî, Ebû Abdillâh el-Hüseyin b. Alî b. Talha. *Ref'ü'n-Nikâb 'an Tenkîhi's-Şihâb*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1425/2004.
- Sübki, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Cem'u'l-Cevâmi'*. (Hâşiyetu'l-'Attâr 'alâ Şerhi'l-Celâl el-Mahallî 'alâ Cem'i'l-Cevâmi' eseri içinde), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye. yy. tsz.
- Sübki, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *el-İbhâc fi Şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, yy. 1416/1995.
- Şa'bân, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usulü'l-Fıkh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet vakfı Yayınları, 2001.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940.
- Şâtibî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed. *el-Muvâfakât*. Suudi Arabistan: Dâru İbn Affân, 1417/1997.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *İrşâdü'l-Fühûl ilâ Tahkîki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*. Dımaşk: Dârü'l-Kütübî'l-'Arabîyye, 1419/1999.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Neylül'Evtâr Şerhu Münteka'l-Ahbâr*. Mısır: Dârü'l-Hadîs, 1413-1993.
- Şinkîti, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir. *Müzekkîre fi Usûli'l-Fıkh*. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1422/2001.
- Şinkîti, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir. *Âdâbü'l- Bahsi ve'l-Munâzara*. Dâru Alemi'l-Fevâid. yy. tsz.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Luma' fi Usûli'l-Fıkh*. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, yy. 2003/1424.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *et-Tebşira fi Usûli'l-Fıkh*. Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 1403/1982.
- Tâberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-Evsat*. Kahire: Dârü'l-Haremeyn.
- Tavîle, Abdülvehhâb Abdusselâm. *Eserü'l-Lügat fi İhtilâfi'l-Müctehidîn*. Dârü's-Selâm. yy. tsz.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer. *Şerhü't-Telvîh 'ale't-Tavdîh (et-Telvîh ilâ Keşfi Hakâiki't-Tenkîh)*. Mısır: Mektebetu Sabîh.
- Tilimsânî, Ebû Abdillâh eş-Şerîf Muhammed b. Ahmed b. Alî. *Miftâhü'l-Vusûl ilâ Binâi'l-Furû' 'ale'l-Usûl*. Mekke 1419/1998.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre b. Mûsâ b. Dehhâk. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Mısır: Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.
- Tûfî, Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkâvî b. Abdilkerîm b. Saîd. *Şerhu Muhtasarî'r-Ravda*. Müessesetü'r-Risâle, yy. 1407/1987.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Şerhü'l-Usûl min İlmi'l-Usûl*. Riyad: Dâru ibni'l-Cevzî, 1435/2014.
- Zekeriyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed. *Ğâyetü'l-Vusûl fi Şerhi Lübbi'l-Usûl*. Dârü'l-Kütübî'l-'Arabîyyeti'l-Kübrâ.
- Zelmî, Mustafa İbrâhîm. *Usûlü'l-Fıkh fi Nescihi'l-Cedîd*. Bağdat: Şirketü'l-Hansâ Li't-Tibâ'eti'l-Mahdûde, tsz.
- Zencânî, Ebû'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtyâr. *Tahrîcü'l-Furû' 'ale'l-Usûl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1398/1978.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahrü'l-Muhîl fi Usûli'l-Fıkh*. Dârü'l-Kütübî, 1914/1994.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *Selâsilü'z-Zeheb*. Medine, 1423/2002.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *Teşnîfü'l-Mesâmi' bi Cem'i'l-Cevâmi'*. Mektebetu Kurtuba li'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâi't-Turâs, 1418/1998.
- Zeydân, Abdülkerîm. *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh*. Müessesetu Kurtubâ. yy. tsz.
- Zuhaylî, Muhammed Mustafâ. *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkhil-İslâmî*. Dımaşk: Dârü'l-Hayr,

1427/2006.

Zuhaylî, Vehbe. *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*. Dımaşk: Dârü'l-Fıkr. 1406/1986.

Züheyir, Muhammed Ebû Nûr. *Usûlü'l-Fıkh*. Mektebetü'l-Ezheriyyeti Li't-Turâs. yy. tsz.

# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2020

Research Article  
ARAŞTIRMA MAKALESİ

## Sudanlı Yazar Et-Tayyib Sâlih'in Hafnetu Temr Adlı Kısa Öyküsünün Teknik ve Tematik İncelemesi

Selçuk Pekparlatır

Öğr. Gör. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı  
spekparlatir@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-2953-1211>

Geliş Tarihi / Received: 16.07.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 22.10.2020

### Özet

Napolyon'un Mısır'ı işgal etmesiyle birlikte başladığı kabul edilen Arap edebiyatındaki modernleşme hareketi ilk olarak Mısır ve Şam gibi ilim ve medeniyet merkezlerinde kendisini göstermiştir. Zamanla diğer Arap ülkelerinde de görülen söz konusu modernleşme hareketinin etkisi öncelikle nesirde görülmüş daha sonra bu etki şiire de yansımıştır. Modernleşme hareketinin etkilediği ülkeler arasında Sudan da yer almaktadır. Özellikle Mısır'daki gelişmelerden çokça etkilenen Sudan'da bu süreç modernleşmenin görüldüğü diğer ülkelere nazaran daha geç meydana gelmiştir.

Sudan'da edebiyat alanındaki gelişmenin gecikmesinin bir dizi sebebi vardır. Bunlar şöyle sıralanabilir: Öncelikle Sudan bağımsızlığını 1956 yılında, İngiliz sömürgesi olmaktan kurtulduktan sonra kazanabilmiştir. Ayrıca ülkedeki siyasi ve ekonomik istikrarsızlık basın-yayın ve matbaa imkânlarının kısıtlı olmasına yol açmış, halkın da okur-yazarlık oranının düşük olmasına neden olmuştur. Bu imkânsızlıklar ülkede edebiyat faaliyetlerinin olmadığı yahut edebiyatçı yetişmediği anlamına gelmemektedir ancak Sudan'ın diğer devletlerdeki gelişmeler yanında oldukça geride kalmasına ve Sudanlı edebiyatçıların sesini pek duyuramamasına sebep olmuştur. Bunların yanı sıra İslam, Hıristiyanlık ve yerel dinler ile Arapça, Sudan lehçesi ve çok sayıdaki yerel dilin bir arada bulunması gibi iç etmenler de Sudan'da edebiyatın gelişmesini olumsuz yönde etkilemiştir.

Sudan'da kısa öykünün gelişim aşamalarını kronolojik olarak üçe ayırmak mümkündür. Bu dönemler 1930-1945 yılları arası başlangıç dönemi, 1945-1956 yılları arası olgunlaşma ve geçiş dönemi, 1956'dan günümüze kadar modern dönem şeklinde isimlendirilmektedir.

Sudan toplumundaki değişimler, edebî eserlerde ele alınan konuların da değişmesini beraberinde getirmiştir. Kronolojik ayrıma paralel olarak Sudan'da kısa öykünün yaşadığı değişimi üç merhalede ele almak mümkündür. İlk olarak Sudan öykücülüğünde kurgusal romantizmin hâkim olduğu dönem yaşanmıştır. İkinci dönemde toplumun sorunlarına ve hayata dair söylemler içeren eserler verilmiştir. Üçüncü dönemde ise toplumsal hayat, mücadele hikâyeleri, fert ve toplumun karşılaştığı hayati sorunları çözmeye yönelik arayışları ele alan toplumcu gerçekçi eserler kaleme alınmıştır.

Görüldüğü üzere Sudan'ın bağımsızlığından başlayıp günümüze kadar devam eden modern dönemde Sudan, Mısır başta olmak üzere Arap ülkelerinde edebiyat alanında meydana gelen değişim ve gelişmelerin etkisi altında kalmıştır. Bu dönemde Sudan edebiyatı şiir ve nesir alanlarında önemli atılım yapmış ve dikkatleri üzerine toplamayı başarmıştır. Bu anlamda et-Tayyib Sâlih, Sudan edebiyatının gelişiminde ve adını duyurmasında önemli bir rol oynamış, ortaya koyduğu eserler de dünya çapında ilgi görmüş olan bir yazardır. Sanat sanat içindir görüşüne sahip olan ve sanatta

yeteneğe inanan yazar, eserlerinde belli başlı bir üsluba bağlı kalmamış, kurgularını kimi zaman sembolik kimi zaman gerçekçi bir yöntem kullanarak okuyucuya aktarmıştır.

Genel anlamda bakılacak olursa Sudan'ın yoksullukla mücadele eden ve siyasi istikrarsızlıklarla boğuşan bir ülke olması, her alanda olduğu gibi edebiyat alanında da çağa ayak uydurmasını geciktirmiş ve Modern Arap Edebiyatında sesini duyurmakta zorlanmasına neden olmuştur. 60'lı yıllardan sonra atılım yapan Sudan modern edebiyatında et-Tayyib Sâlih, adeta Sudan'ın dünyaya açılan kapısı olmuştur. Gençlik yıllarından itibaren yurtdışında yaşamış olması bundaki en büyük etmenlerden biridir.

Yurtdışında uzunca bir süre yaşamış olmasına rağmen et-Tayyib Sâlih'in eserlerinde kuru bir batı mukallitliği görülmez. Eserlerinde çocukluğunu geçirdiği köyünden sık sık bahseden yazar, bu anlamda köklerinden kopmamıştır. Bununla birlikte köyüne ve çocukluğuna duyduğu özlem onu Sudan'daki yaşantıya dair olguları romantik bir bakış açısıyla ele almaya da sevk etmemiştir. Yazar yaşantısındaki olayları evrensel değerlerle okumayı ve bunu eserlerine yansıtmayı başarmıştır. Batı ile doğuyu iyi bir biçimde sentezleyen yazarın bu bağlamda yurtdışında bulunması edebiyatına olumlu katkılar yapmıştır.

İncelenen Hafnetu Temr adlı öyküsünde yazar, Sudan'daki bir köyde yaşanan olayları bir çocuğun bakış açısından okuyuculara anlatmıştır. Bununla birlikte bir çocuğun olaylar karşısında gösterdiği tepkileri, yaşadığı duygusal çalkantıları, takındığı tavrı etkileyici bir üslupla yansıtmış, böylece kendi duygu ve düşüncelerini onun üzerinden okuyucuya aktarmıştır.

Karmaşık olmayan bir olay örgüsüne sahip olan öyküsünde genellikle kısa cümlelerden oluşan sade ve akıcı bir dilin yanı sıra; anlatma, diyalog, betimleme, iç monolog gibi anlatım yöntemlerini başarıyla kullanan yazar, yer yer yaptığı hoş benzetmelerle zaten etkileyici olan anlatımına daha estetik bir boyut kazandırmıştır.

Olayın geçtiği mekânın, şahıs kadrosunda yer alan karakterlerin ve öyküde anlatılan olayın günlük hayatta pek çok örneği bulunabilecek bir türde olması basit bir konu izlenimi verse de aslında öykünün gerçekçiliğini ve inandırıcılığını artırarak okuyucunun kendisini öyküyle rahatlıkla özdeşleştirmesini sağlayan bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

et-Tayyib Sâlih'in Hafnetu Temr dışında incelenmeyi bekleyen başka öyküleri de bulunmaktadır. Bunların teknik tematik incelemeleri yahut tüm öykülerinde yer alan belli başlı temaların ele alınması şeklinde yapılacak çalışmalar et-Tayyib Sâlih özelinde Modern Sudan Edebiyatının daha fazla tanınması açısından faydalı olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, et-Tayyib Sâlih, Modern Arap Edebiyatı, Kısa Öykü, Modern Sudan Edebiyatı

### **Technical and Thematic Review of The Short Story of Sudanese Writer al-Tayeb Salih, Hafnetu Temr**

The modernization movement in Arabic literature, which is considered to have started with Napoleon's invasion of Egypt, first showed itself in centers of science and civilization such as Egypt and Damascus. The effect of this modernization movement, which was seen in other Arab countries over time, was first seen in prose and then this effect was also reflected in poetry. Sudan is one of the countries affected by the modernization movement. Especially in Sudan, which was greatly affected by the developments in Egypt, this process took place later than other countries where modernization was observed.

There are a number of reasons for the delay in the development of literature in Sudan. These can be listed as follows: First of all, Sudan gained its independence in 1956, after it was freed from being a British colony. In addition, the political and economic instability in the country caused limited press, broadcasting and printing facilities and caused the literacy rate of the public to be low. These impossibilities do not mean that there are no literary activities in the country or that there is no literary education, but they have caused Sudan to lag behind the developments in other states and the Sudanese literary figures to not be heard much. In addition to these, internal factors such as the coexistence of Islam, Christianity and local religions, Arabic, Sudanese dialect and many local languages also negatively affected the development of literature in Sudan.

In Sudan, it is possible to divide the development stages of the short story into three chronologically. These periods are named as the initial period between 1930 and 1945, the maturation and transition period between 1945 and 1956, and the modern period from 1956 to the present.

Changes in Sudanese society brought about a change in the subjects dealt with in literary works. Parallel to the chronological distinction, it is possible to consider the change experienced by the short

story in Sudan in three stages. First of all, there was a period when fictional romance prevailed in Sudanese storytelling. In the second period, works containing discourses on the problems of society and life were given. In the third period, socialist realistic works were written that deal with social life, stories of struggle, and the search for solving the vital problems faced by the individual and society.

As can be seen, in the modern period starting from the independence of Sudan and continuing until today, Sudan has been under the influence of the changes and developments in the field of literature in Arab countries, especially Egypt. During this period, Sudanese literature made significant breakthroughs in poetry and prose and managed to attract attention. In this sense, al-Tayeb Salih has played an important role in the development of Sudanese literature and in making its name known, and his works have received worldwide attention. The author, who has the view that art is for art and believes in talent in art, did not adhere to a certain style in his works, and conveyed his fictions to the reader using a symbolic or realistic method.

In general terms, the fact that Sudan is a country struggling with poverty and struggling with political instability has delayed its adaptation to the era in the field of literature as in every field, and caused it to be difficult to make its voice heard in Modern Arabic Literature. In the modern literature of Sudan, which made a breakthrough after the 60's, al-Tayeb Salih became Sudan's gateway to the world. The fact that he has lived abroad since his youth is one of the biggest factors in this.

Although he lived abroad for a long time, a pure western imitation is not seen in the works of al-Tayeb Salih. The writer, who often mentions his village where he spent his childhood in his works, has not lost his roots in this sense. However, his longing for his village and his childhood did not prompt him to consider life in Sudan from a romantic point of view. The author has succeeded in reading the events of his life with universal values and reflecting this in his works. The fact that the author, who synthesizes the West and the East in a good way, is abroad in this context has made positive contributions to the literature.

In his story, *Hafnetu Temr*, which was examined, the author told readers about the events in a village in Sudan from a child's point of view. However, he reflected a child's reactions to events, emotional turbulence and attitude in an impressive manner, thus conveying his own feelings and thoughts to the reader through him.

In addition to a simple and fluent language that is usually made up of short sentences in his story, which has an uncomplicated plot; the author, who successfully uses narrative methods such as narration, dialogue, description, and inner monologue, has added a more aesthetic dimension to his already impressive expression with nice analogies.

Although the location of the event, the characters in the personal staff and the event described in the story give the impression of a simple subject that can be found in daily life, it actually appears as an element that enables the reader to easily identify with the story by increasing the realism and credibility of the story.

Apart from *Hafnetu Temr*, al-Tayeb Salih also has other stories waiting to be examined. Studies that will be done in the form of technical thematic analysis of these or discussing the main themes in all their stories will be useful in terms of getting to know Modern Sudanese Literature in particular al-Tayeb Salih.

**Keywords:** Arabic Language, al-Tayeb Sâlih, Modern Arabic Literature, Short Story, Modern Sudanese Literature.

#### *Atıf / Cite as*

Pekparlatır, Selçuk. "Sudanlı Yazar Et-Tayyib Sâlih'in Hafnetu Temr Adlı Kısa Öyküsünün Teknik ve Tematik İncelemesi". *Marife* 20/2 (2020), 547-568. <https://doi.org/10.33420/marife.770590>

## Giriş

### Sudan'da Kısa Öykünün Gelişim Sürecine Genel Bir Bakış

Arap edebiyatında modernleşmenin 1798 yılında Napolyon'un Mısır'ı işgal



etmesiyle başladığı kabul edilmektedir.<sup>1</sup> Mısır ve Şam gibi ilim merkezlerinde edebiyat alanında başlayan Batı etkisi ilk olarak nesirde kendini göstermiştir. Şiirdeki etkisi ise uzun bir müddet sonra görülmüştür. Nesirdeki modernleşme roman, tiyatro ve öykü gibi yeni türleri beraberinde getirmiş, edebiyatçıların ilgisini çeken bu yeni türler nesirdeki değişime ayak uydurmalarını kolaylaştırmıştır. Şiirdeki yerleşik kalıpların yıkılması daha güç olmuş ve bu da şiir türünde modern tarza geçişin daha geç olmasına yol açmıştır.<sup>2</sup>

Nahda Hareketi'nin etkisiyle Arap ülkelerinde edebiyatın kabuk değiştirmesine neden olan modernleşme rüzgârı, diğer ülkelerin aksine Sudan'da kendisini ilk olarak şiirdeki şekil ve konu kalıplarının yıkılması biçiminde göstermiş, sonrasında roman, öykü ve tiyatro gibi türlerin edebiyata dâhil olmasıyla devam etmiştir. Ancak Sudan'da bu süreç diğer Arap ülkelerine nazaran biraz geç başlamıştır. Muhammed Selâm bunun 20 yıldan fazla bir süre olduğunu ve bu durumun Sudan'daki sosyo-kültürel şartlara bağlı olarak oluşan edebi ortama nispetle gayet doğal olduğunu belirtmektedir.<sup>3</sup>

Sudan'da edebiyat alanındaki gelişmenin gecikmesinin bir dizi sebebi vardır. Bunlar şöyle sıralanabilir: Öncelikle Sudan bağımsızlığını 1956 yılında, İngiliz sömürgesi olmaktan kurtulduktan sonra kazanabilmiştir. Ayrıca ülkedeki siyasi ve ekonomik istikrarsızlık basın-yayın ve matbaa imkânlarının kısıtlı olmasına yol açmış, halkın da okur-yazarlık oranının düşük olmasına neden olmuştur. Bu imkânsızlıklar ülkede edebiyat faaliyetlerinin olmadığı yahut edebiyatçı yetişmediği anlamına gelmemektedir ancak Sudan'ın diğer devletlerdeki gelişmeler yanında oldukça geride kalmasına ve Sudanlı edebiyatçıların sesini pek duyuramamasına sebep olmuştur. Bunların yanı sıra İslam, Hıristiyanlık ve yerel dinler ile Arapça, Sudan lehçesi ve çok sayıdaki yerel dilin bir arada bulunması gibi iç etmenler de Sudan'da edebiyatın gelişmesini olumsuz yönde etkilemiştir.<sup>4</sup>

Bazı kaynaklar Sudan gazetelerinin azımsanmayacak sayıda kısa öykü yayımladığını belirtmektedir. Bu öyküler, birincisi hatıralara ve hayal dünyasına dayanan, Sudan'da yaşanan problemlere çözüm getirmeyen aşk öyküleri; ikincisi konularını toplumun içinden alan toplumcu öyküler olmak üzere iki türe ayrılır.<sup>5</sup> Roman türüne dair çalışmaların da mevcut olduğu bu dönemde romantizmin etkisi hâkimdir. Bu dönemin öne çıkan edebiyatçıları Muaviye Muhammed Nûr (1909-1941), Arafat M. Abdullah (1898-1937) gibi isimlerdir.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Hannâ el-Fâhurî, *el-Camiu fi Târîhi'l-Edebi'l-Arabiyyi'l-Hadîs* (Beirut: Dâru'l-Cil, 1989), 11.

<sup>2</sup> Selmâ el-Hadrâ el-Ceyyûsî, *el-İtticâhât ve'l-Harekâtu'l-Hadîse fi's-Ş'iri'l-'Arabî* (Beirut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2001), 42.; Mahmûd Rızk Selîm, *el-Edebu'l-'Arabî ve Târîhu* (Mısır: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1957), 178.; Ali Eminoğlu, *Modern Arap Şiirinde Mahmud Derviş ve Şiir Anlayışı* (Konya: Aybil Yayınları, 2016), 7.

<sup>3</sup> Muhammed Zağlûl Selâm, *el-Kıssatu fi'l-Edebi's-Sûdâniyyi'l-Hadîs* (Kahire: Ma'hedu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1970), 68.

<sup>4</sup> Celal Turgut Koç, *Tayyib Sâlih ve Romancılığı* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 1.

<sup>5</sup> Abdulmecîd Âbidîn, *Dirâsât Sûdâniyye "Mecmûatu Makâlât fi'l-Edebi ve't-Târîh* (Ummudermân: Merkezu's-Sekâfeti'l-Mısırî, 1984), 70.

<sup>6</sup> Ami Elad-Bouskila, "Edebiyat", *The Journal of Middle Eastern Literatures* 10 (1999), 12.

Sudan'da genel anlamda modern edebiyatın, özelde ise öykünün gelişimi, gazete ve dergi faaliyetlerinin ekseninde cereyan etmiştir. Bu nedenle Sudan'da kısa öykünün gelişimini gazete ve dergileri merkeze alarak incelemek isabetli olacaktır. Bu gazetelerin ilki 1931–1932 yıllarında Abbas er-Rîş tarafından yayımlanan *en-Nahda* adlı gazetedir. Ayrıca Arafât Muhammed Abdullah'ın kurduğu ve 1934–1935 yıllarında yayın hayatına devam eden *el-Fecr* gazetesinde de hikâyeler yayımlanmıştır. Bu gazetelerden *en-Nahda* daha çok *Tâcûc* (1948) gibi aşk ve sevdâ öykülerine yer verirken *el-Fecr*'de toplumsal sorunlara çözüm arayan öyküler yayımlanmış ve *en-Nahda*'da yayımlanan Muhammed Ahmed el-Mahcûb ve Abdulhalim Muhammed'in *Mevtu Dunya'sı* (1946) gibi öyküleri eleştiren yazılar kaleme alınmıştır.<sup>7</sup>

İkinci dünya savaşının sona ermesinden Sudan'ın bağımsızlığını ilan ettiği 1956 yılına kadar olan ikinci dönem Sudan kısa öyküsü için adeta bir geçiş dönemidir. Bu dönemde diğer Arap ülkelerinde olduğu gibi Sudan edebiyatında da romantizmden realizme geçiş yaşanmıştır. Savaşın ardından yayın hayatına başlayan *Sahifetu'n-Nîl*, *es-Sudanu'l-Cedîd*, *Huna Ummudermân* gibi gazeteler bünyelerinde öykülere yer vermişlerdir. *er-Ra'yu'l-Âmm* ve *el-Eyyâm* gibi gazeteler öyküler için haftalık özel sayfalar ayırmışlardır.<sup>8</sup>

Edebi eserlerin yayımlanma imkânı bulduğu sürece yazılmaya ve yayılmaya devam ettikleri malumdur. Bunu sağlayan ve Sudan modern edebiyatına yön veren dergilerin bir başkası 1960–1961 yıllarında Osman Ali Nur tarafından yayın hayatına kazandırılan ve aylık yayımlanan *el-Kıssa* adlı dergidir. Yalnızca öyküye has olarak çıkarılan dergi her ne kadar iki yılı tamamlayamadan 15 sayı yayımlandıktan sonra faaliyetini durdurmuş olsa da<sup>9</sup> bu kısa dönemde Sudan'daki edebiyatçıların eserlerini yayımlamaya olan ihtiyacını karşılamıştır. Zira dergide edebiyatçıların kaleme almış olduğu kısa veya uzun hikâyelere, yabancı dillerden tercüme edilen hikâyelere ve öykü araştırmalarının yanı sıra şiir yahut makale gibi diğer edebi türlere de yer verilmiştir.<sup>10</sup> Böylece dergi, Sudan'da matbaa ve neşir noktasında mevcut boşluğu doldurarak edebiyatın gelişimine büyük katkı sağlamıştır.

Böyle bir derginin varlığı yukarıda da belirttiğimiz gibi edebiyatçıların pek çok eser vermesini ve 1964 yılından yetmişli yılların başlangıcına kadar büyük bir gelişmenin yaşanmasını sağlamıştır. Bu dönemde yirmiye yakın öykü dergisinin yayımlandığı belirtilmektedir. Bunun bir sonucu olarak bu dönemde öykü, romanın önüne geçmiştir. Bu dönemin başı çeken kısa öykü yazarları Ebu Bekir Halid, Ali el-Mekk, Seyyid Ahmed el-Hadirlo, İsa Hulv, et-Tayyib Sâlih ve Hasen et-Tahir Zarrûk gibi isimlerdir.<sup>11</sup> Söz konusu dergide yazan yazarlar arasında şu isimler de bulunmaktadır: Hasen Necîle, Muhammed Ahmed el-Mahcûb, Meliketu'd-Dâr Muhammed Abdullah, İbn Haldûn, Tayyib Zarrûk ve derginin yayın hayatına kazandı-

<sup>7</sup> Selâm, *el-Kıssatu fi'l-Edebi's-Sûdâniyyi'l-Hadis*, 81.

<sup>8</sup> Selâm, *el-Kıssatu fi'l-Edebi's-Sûdâniyyi'l-Hadis*, 83.

<sup>9</sup> Selâm, *el-Kıssatu fi'l-Edebi's-Sûdâniyyi'l-Hadis*, 69.

<sup>10</sup> Selâm, *el-Kıssatu fi'l-Edebi's-Sûdâniyyi'l-Hadis*, 85.

<sup>11</sup> Muhammed el-Mehdî Buşrâ, *er-Rivâye fi 60 'Âmen* (Matbaatu Câmiati'l-Hartûm, 2015), 44.

ran Osman Ali Nur.<sup>12</sup>

Çağdaş dönem Sudan edebiyatçılarının etkilendiği yazarların isimlerini zikretmek de Sudan'daki edebiyatın gelişim sürecini anlama bakımından faydalı olacaktır. Bu isimlerden bir kaçını söyle sayabiliriz: Mısır'dan Tâhâ Huseyn, Mahmud Teymûr, Necîb Mahfûz, Yûsuf İdrîs, Abdurrahman Şarkâvî ile Lübnan'dan Suheyl İdrîs ve Leylâ Ba'labekki'dir.<sup>13</sup> Tek bir yazara işaret edemsek de Necîb Mahfûz, büyük İngiliz yazar ve şairlerle birlikte et-Tayyib Sâlih'in en beğendiği yazarlar arasındadır.<sup>14</sup>

Görüldüğü üzere Sudan'ın bağımsızlığından başlayıp günümüze kadar devam eden modern dönemde Sudan, Mısır başta olmak üzere Arap ülkelerinde edebiyat alanında meydana gelen değişim ve gelişmelerin etkisi altında kalmıştır. Bu dönemde Sudan edebiyatı şiir ve nesir alanlarında önemli atılım yapmış ve dikkatleri üzerine toplamayı başarmıştır.

Sudan'da kısa öykünün ortaya çıkış ve gelişim sürecini romandan ayrı olarak ele almak da pek doğru olmayacaktır. Çünkü öykü türünde eser veren yazarların büyük çoğunluğunu roman yazarları oluşturmaktadır. Bu bağlamda roman ve kısa öykü birbirinden ayrı düşünülemez. Dolayısıyla Sudan'daki modern edebiyatın gelişim sürecini incelemek aynı zamanda kısa öykünün gelişim sürecini incelemek anlamına gelecektir.

Kısaca değinecek olursak; Arap dünyası teknik anlamda bir Sudan romanı ile Osman Muhammed Haşim'in *Tâcûc* (1948) adlı eseri sayesinde tanışmıştır.<sup>15</sup> Daha sonra altmışlı yıllarda, et-Tayyib Sâlih'in *Mevsimu'l-hicra ile ş-şimâl* (1966), Ebû Bekr Hâlid'in *en-Nebe'u'l-murr* (1967) ve İbrâhîm İshâk İbrâhîm'in *Hades fi'l-karye* (1969) romanları dönemin Sudan edebiyatı için adeta birer lokomotif görevi üstlenmişlerdir. Bunlar dışında Halil Abdullah el-Hâc, es-Sırr Hasan Fadl, Hasan Emin, Meliketü'd-Dâr Muhammed, Tayyib Zarrûk, İbrâhîm İshak, Abdülaziz Bereke Sakin, Emir Tâcu's-Sırr, Büşra el-Fâdil, Muhtar Acûbe, gibi yazarlar 1900'lerden beri Sudan'da kısa öykü ve roman türünün önemli temsilcileri arasında yer almaktadır.<sup>16</sup>

## 1. et-Tayyib Sâlih'in Hayatı ve Edebî Kişiliği

Asıl adı et-Tayyib Muhammed Sâlih Ahmed olan<sup>17</sup> et-Tayyib Sâlih, 12 Temmuz 1929 yılında Sudan'ın kuzeyindeki Mervî eyaletine bağlı Debbetu'l-Fukarâ beldesi yakınlarındaki Kermekûl köyünde dünyaya gelmiştir. Babasının adı Muhammed Sâlih Ahmed, annesinin adı Âişe Ahmed Zekerıyya'dır. Orta halli köylü bir aileye mensup olan et-Tayyib Sâlih'in Ulviye ve Beşîr adında iki kardeşi vardır.<sup>18</sup>

<sup>12</sup> Selâm, *el-Kıssatu fi'l-Edebi's-Sûdâniyyi'l-Hadîs*, 92-93.

<sup>13</sup> Koç, *Tayyib Sâlih ve Romancılığ*, 2-3.

<sup>14</sup> Selâm, *el-Kıssatu fi'l-Edebi's-Sûdâniyyi'l-Hadîs*, 413.

<sup>15</sup> Koç, *Tayyib Sâlih ve Romancılığ*, 4.

<sup>16</sup> Fetullah Yener, "Arap Romanının Dehası: Tayyib Sâlih Hayatı, Eserleri ve Modern Arap Edebiyatındaki Yeri", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/60 (10 Aralık 2017), 375.

<sup>17</sup> Seher Ruhi Faysal, *Mu'cemu'r-Rivâiyîni'l-'Arab* (Trablus, 1995), 231.

<sup>18</sup> Halil Ahmed Halil, *Mevsûatu A'lâmi'l-'Arab el-Mubdi'in fi'l-Karni'l-İsrîn* (Beyrut: el-Muessesetu'l-Arabiyye li'd-Dırâsât ve'n-Neşr, 2001), 2/649.

Babası, tasavvuf şeyhlerine ve Allah dostlarına inanan, saygın ve dindar bir adamdı. Köylerinde yaşamış olan Şeyh Tayyib'in mezarını ziyareti ihmal etmezdi. Oğluna da et-Tayyib ismini bu şeyhe olan muhabbetinden dolayı vermiştir.<sup>19</sup>

Eğitimine küçükken Kurân-ı Kerim'i ezberleyerek başlayan et-Tayyib Sâlih,<sup>20</sup> ilkokula sekiz yaşında başlamış ve dört yıl devam etmiştir. On üç yaşına geldiğinde Kızıldeniz kıyısındaki bir sahil kenti olan Port Sudan'a giderek ortaokulu orada okumuştur.<sup>21</sup> Liseyi ise Ummdermân'ın kuzeyindeki Vâdi Sîdnâ'da başarıyla tamamlayarak üniversiteye gitme imkânı elde eden yazar<sup>22</sup> lisedeki başarılarından dolayı Oxford ve Cambridge üniversitelerinden kendisine teklif gelmesine rağmen ailesi bu teklifleri geri çevirdiği için<sup>23</sup> 1949 yılında Hartum Üniversitesi Fen Fakültesi'ne kaydolmuştur.<sup>24</sup>

Üniversite eğitimini Hartum Üniversitesi'nin Fen Fakültesinde almakta olan yazar, bölümde başarılı olmasına rağmen edebiyata olan düşkünlüğü onu Edebiyat Fakültesi'ne yöneltmiş ancak oradan karşılık bulamayınca üniversite eğitimini yarıda bırakarak<sup>25</sup> 1951 yılında Rifâ'a şehrindeki özel bir ortaokulda İngilizce öğretmenliğine başlamıştır. Yaklaşık bir buçuk yıl burada öğretmenlik yaptıktan sonra BBC'nin Arapça bölümünün sunucu, yazar, mütercim alımına dair çıkmış olduğu ilana başvurmuştur. Başvurusu kabul edilen ve 1953 yılında BBC'nin bünyesinde çalışmak üzere Londra'ya giden yazar,<sup>26</sup> eğitimini Londra'da sürdürmüş ve doktoraasını Uluslararası İlişkiler ve Siyasi Bilimler alanında tamamlamıştır.<sup>27</sup>

et-Tayyib Sâlih, Londra'da on iki yıl boyunca çalıştığı BBC'nin Arap dili bölümünde sunucu ve spiker olarak göreve başlamış, sonrasında tiyatro bölümünün idareciliğine kadar yükselmiştir. Daha sonra Sudan'a dönerek Hartum'da bir süre Sudan Radyosu'nun sanat danışmanlığını yürütmüştür. Sudan'daki görevlerinin ardından Katar'a giden ve burada İletişim Bakanlığı'nda genel müdürlük görevlerinde bulunan Sâlih, son olarak farklı zamanlarda Paris ve Katar'da UNESCO bünyesinde görev almıştır.<sup>28</sup> İngiliz bir hanımla evlenen ve Zeynep, Sâra, Semîrâ adında üç kız çocuğu olan et-Tayyib Sâlih,<sup>29</sup> 18 Şubat 2009'da Londra'da seksen yaşında vefat etmiştir.<sup>30</sup>

<sup>19</sup> Muhammed Zağlûl Selâm, *Dirâsât fi'l-Kıssati'l-Arabîyyeti'l-Hadîs* (İskenderiye: Munşeeu'l-Mearif, ts.), 3/412.

<sup>20</sup> Robert Kambil Yesûî, *A'lâmu'l-Edebi'l-Arabîyyi'l-Muâsıra* (Beyrut: eş-Şeriketu'l-Muttehide li't-Tevzî', 1996), 2/794.

<sup>21</sup> Ahmed Muhammed el-Bedevî, *et-Tayyib Sâlih Sîratu Kâtibin ve Nassin* (Kâhire: ed-Dâru's-Sekâfiyye li'n-Neşr, 2000), 15.

<sup>22</sup> Selâm, *el-Kıssatu fi'l-Edebi's-Sûdânîyyi'l-Hadîs*, 111.

<sup>23</sup> Koç, *Tayyib Sâlih ve Romancılığı*, 20.

<sup>24</sup> Ruhi Faysal, *Mu'cemu'r-Rivâiyîni'l-'Arab*, 231; el-Bedevî, *et-Tayyib Sâlih Sîratu Kâtibin ve Nassin*, 15; Ahmed Halil, *Mevsûatu A'lâmi'l-Arab el-Mubdi'in fi'l-Karni'l-İsrîn*, 2/649.

<sup>25</sup> el-Bedevî, *et-Tayyib Sâlih Sîratu Kâtibin ve Nassin*, 15.

<sup>26</sup> Muhammed Huvvârî, *A'lâmu'l-Edebi'l-Arabîyyi'l-Muâsır Tercemetun Hakîkiyyetun li 50 Şahsiyye Edebiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2017), 163-164.

<sup>27</sup> Yener, "Arap Romanının Dehası: Tayyib Sâlih Hayatı, Eserleri ve Modern Arap Edebiyatındaki Yeri", 376.

<sup>28</sup> Yesûî, *A'lâmu'l-Edebi'l-Arabîyyi'l-Muâsıra*, 2/794.

<sup>29</sup> Huvvârî, *A'lâmu'l-Edebi'l-Arabîyyi'l-Muâsır Tercemetun Hakîkiyyetun li 50 Şahsiyye Edebiyye*, 164.

<sup>30</sup> Yener, "Arap Romanının Dehası: Tayyib Sâlih Hayatı, Eserleri ve Modern Arap Edebiyatındaki Yeri",

et-Tayyib Sâlih'in eserlerini kaleme almasında iki etken önemli rol oynamıştır. Birincisi; çocukluk döneminin büyük bir bölümünü doğduğu köyde geçirmesi ve yaşadığı olayları iyi bir şekilde gözlemlemesidir. Bu nedenle, çocukluğunu geçirdiği köy hayatı ile ilgili anlatımları eserlerinde çokça yer almaktadır. İkincisi; uzun süreden beri İngiltere'de yaşıyor olması ve Batı kültürünü yakından tanıma fırsatı bulmasıdır.<sup>31</sup>

et-Tayyib Sâlih eserlerinde gerçekten uzak karakterler üzerinden soyut anlatımlar peşinde koşmak yerine dünyanın herhangi bir yerinde yaşanması muhtemel hayatın içinden olayları işlemiştir. Konuların gündelik hayatın içerisinde seçilmesi yapıtlarında anlaşılmaz, karmaşık bir anlatım tarzı yerine sade ve basit bir anlatım üslubunu beraberinde getirmiştir.<sup>32</sup> Yazarın sanatta yeteneğe inanması, hayatta ve sanatta tek bir üsluba bağlı kalmaması, hayatta kendisine sıkıca tutunulması gereken en ideal şeylerin hak, adalet ve güzellik olduğu görüşüne sahip olması<sup>33</sup> gibi özellikleri edebi kişiliğine yansımış ve eserlerinde kendini net bir biçimde göstermiştir.

et-Tayyib Sâlih'in Sudan'ın kuzey bölgesindeki kırsal kesimde, Ummudermân'da, Hartum'da ve Londra'da geçirmiş olduğu hayatı, öyküleri için zengin bir kaynak olmuştur. Ayrıca öykülerini yazarken köyünde geçirdiği çocukluk ve gençlik dönemi hatıralarından oldukça etkilenmiştir.<sup>34</sup>

Yazarın eserlerinde köyüne dair unsurları ön plana çıkarması, iç dünyasındaki gurbet kavramının ve Londra'daki aşırı materyalist hayatın onun manevi varlığını etkisi altına almasını reddetmesinin bir yansıması olarak görülmektedir. Sanki o, bu yeni hayatından sıkılmıştır ve öz varlığı köydeki manevi hayatına özlem duymaktadır. Böylece maddi bağlardan kurtulmak adına kendisi için bir kapı açmaktadır.<sup>35</sup>

Sâlih'in genellikle romanlarında görülen bu özellikler öykülerine de yansımıştır. Onun öykülerinde hayatın gerçekliği anlatımın sadeliğiyle birleşerek etkileyici bir biçimde okurun karşısına çıkar. Öykülerinde mekân olarak Sudan'ın yer alması, onları yazarken kendi hayatından kesitlere yer verdiğinin bir göstergesidir. İnceleyeceğimiz *Hafnetu Temr* öyküsü de Sudan'daki bir köyde geçmektedir.

et-Tayyib Sâlih eserlerini Arapça kaleme almayı tercih etmiştir. İlk edebi atılımları 1950'lerde gerçekleşmiştir.<sup>36</sup> Hikâyelerini şu şekilde sıralamak mümkündür: *Naḥletun 'Alâ'l-Cedvel* (نخلة على الجدول), *Hafnetu Temr* (حفنة تمر), *Risale ilâ İylîn* (رسالة إلى إيلين), *Dûmetu Ved Ḥâmid* (دومة ود حامد), ...*Îzâ Câ'et* (إذا جاءت...), *Hakezâ Yâ Sâdetî*

→

377; Esat Ayyıldız, "et-Tayyib Sâlih'in 'Mevsimu'l-Hicre ile's-Şemâl' Adlı Romanının Tahlili", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 58/1 (2018), 664.

<sup>31</sup> Celal Turgut Koç, "Tayyib Sâlih'in Romanlarındaki Kadın Karakterler", *Şarkiyat Mecmuası* 30 (28 Haziran 2017), 77-78.

<sup>32</sup> Koç, *Tayyib Sâlih ve Romancılığı*, 11.

<sup>33</sup> Selâm, *Dirâsât fi'l-Kıssati'l-Arabîyyeti'l-Hadîs*, 3/413.

<sup>34</sup> Selâm, *Dirâsât fi'l-Kıssati'l-Arabîyyeti'l-Hadîs*, 3/412-413.

<sup>35</sup> Selâm, *Dirâsât fi'l-Kıssati'l-Arabîyyeti'l-Hadîs*, 3/414.

<sup>36</sup> Ayyıldız, "et-Tayyib Sâlih'in 'Mevsimu'l-Hicre ile's-Şemâl' Adlı Romanının Tahlili", 664.

(هكذا يا سادتي), *Muqaddimât* (مقدمات), *Uğniyetu Hubb* (أغنية حب), *Huṭve li'l-Emâm* (خطوة), *Leke Hattâ'l-Memât* (لك المات حتى), *el-İhtibâr* (الاختبار), *Sûzan ve 'Alî* (سوزان وعلي), *er-Raculu'l-Kubruşî* (الرجل القبرصي), *Yevmun Mubârekun 'alâ Şâṭi'i Ummi Bâb* (يوم مبارك على شاطئ أم باب)<sup>37</sup>

## 2. Hafnetu Temr Adlı Öykünün Teknik-Tematik İncelemesi

### 2.1. Şahıs Kadrosu

Esasında temel işlevi insanı insana anlatmak, tanıtmak olan edebî türler bunu yaparken insanı bir durum yahut bir olayla tanıtır. Olay veya durumdan yoksun bir kurmaca eser olamayacağı gibi içerisinde insanın olmadığı bir olay ve durum da söz konusu değildir.<sup>38</sup>

Roman türü öyküye göre daha hacimli olduğu için karakter sayısı olarak öykü romanın gerisinde kalır. Ayrıca romandaki karakterler öyküdekilere nazaran daha çok yönlü tanıtilabilirken öykülerde genellikle tek bir yönüyle ön plana çıkan karakterler karşımıza çıkmaktadır.<sup>39</sup> Yalınkat olarak da adlandırılan bu karakterler birkaç nitelikten oluşan, tek cümleyle özetlenebilen kimselerdir.<sup>40</sup> *Hafnetu Temr* öyküsünde yer alan karakterleri şöyle sayabiliriz:

**Başkahraman:** Öykünün asıl kahramanı henüz okula başlamamış, Kur'an ezberlemek için mescide giden ve dedesine hayran bir torun olan anlatıcıdır. Öyküde başkahramanın adı geçmemektedir. Bu durum okuyucunun kendisini başkahramanla daha kolay özdeşleştirmesine olanak sağlamaktadır. Ayrıca yazarın kendi hayat hikâyesini anlatmış olabileceği ihtimalini de akıllara getirmektedir.

**Başkahramanın Dedesi:** Hem fiziksel hem de karakter olarak torununun hayran olduğu bir şahsiyettir.

**Komşuları Mesud:** Babasından kalan tarlaları kaybetmiş, anlatıcının gözünde çaresiz bir adamdır. Başkahraman ona karşı duyduğu acıma hissiden dolayı dedesini çok sevmesine rağmen duygusal anlamda onun yanında yer almıştır. Mesud karakteri hakkında söylenebilecek bir başka şey de isminin aksine öyküde dedesinden kalan malları yitirmiş, mutsuz bir karakter olarak karşımıza çıkmasıdır. Mesud'un ismiyle öyküdeki bu mutsuz durumu arasındaki tezat, okuyucunun nezdinde karakteri daha trajik göstermesi bakımından yazarın yaptığı başarılı bir tercih olarak nitelendirilebilir.

**Tüccar Hüseyin:** Mesud'un borçlu olduğu ve ürünlerinden en fazla payı alan kişidir.

**Musa:** Yazarın dedesinin tarlasına komşu bir tarlası olan, Mesud'un alacaklı-

<sup>37</sup> et-Tayyib Sâlih, *el-A'mâlu'l-Kâmile* (Beirut: Dâru'l-Avde, 1996), 557-558; Koç, *Tayyib Sâlih ve Romancılığı*, 28.

<sup>38</sup> Emin Özdemir, *Yazınsal Türler* (İstanbul: Bilgi Yayınevi, 2007), 222; İsmail Çetişli, *Metin Tahlillerine Giriş/2: Hikâye, Roman, Tiyatro* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2009), 66.

<sup>39</sup> Cengiz Çalıklı, *Teknik ve Tematik Açısından Tefk el-Hakim'in Öykücülüğü* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 26.

<sup>40</sup> Koç, "Tayyib Sâlih'in Romanlarındaki Kadın Karakterler", 79.

larından bir başkasıdır.

İki tuhaf kişi: Yazarın tanımadığı için tuhaf olarak nitelendirdiği, Mesud'dan alacaklı olan iki kişidir.

## 2.2. Zaman ve Mekân

Roman, öykü, tiyatro gibi kurgusal eserlerdeki en önemli unsurlardan birisi de zamandır. Bu eserlerde vaka kurgusal olsa da belli bir zaman içerisinde gerçekleşmesi gerekir. Zamanla ilgili bir husus da olayların bir gerçekleşme bir de anlatım zamanının olmasıdır. Öykülerde yer alan zaman da vaka zamanı ve anlatıcının olayları anlatma zamanı olmak üzere ikiye ayrılır.<sup>41</sup>

*Hafnetu Temr* öyküsünün vaka ve anlatım zamanları farklıdır. Anlatıcı, olayları günümüzden geçmişi hatırlayarak anlatmaktadır. Yani anlatım zamanı günümüzken vaka zamanı da anlatıcının hatırladığı çocukluk yıllarıdır. Yazar, bunu öykünün girişinde anlatıcının dilinden okuyucuya şu ifadelerle aktarmaktadır:

*"O zamanlar oldukça küçük olsam gerek. Yaşımın tam olarak kaç olduğunu hatırlamıyorum. Ancak, insanların dedemle beni gördüklerinde başımı sıvazlayıp yanağımı sıkıştırdıklarını hatırlıyorum."*<sup>42</sup>

Öyküde anlatılan olay ise hurma hasadının olduğu sıradan bir gün içerisinde tam olarak belli olmayan bir vakitte gerçekleşmektedir.

Kurgusal edebî eserlerde zamanın yanında bir diğer önemli unsur da mekândır. et-Tayyib Sâlih öyküsünde hayal ürünü kurgusal yerlere değil gerçek mekânlara yer vermiştir.

Öyküde bahsi geçen mekânlar başkahramanın "*hayatımızın nişaneleriydi*" dediği mescit, nehir ve tarladır. Mescitte Kur'an eğitimi alan başkahraman oraya gitmeyi ne kadar sevdiğini öykünün girişinde şu şekilde anlatmaktadır.

*"Mescit, nehir ve tarla... Hayatımızın nişaneleriydi bunlar. Akranlarımla çoğu mescide gitmekten ve Kur'an ezberlemekten bezmişti. Ama ben seviyordum mescide gitmeyi. Galiba bunun sebebi, çabuk ezberleyen birisi olmam ve Hoca'nın her ziyaretçi gelişinde benden kalkıp Rahmân Suresi'ni okumamı istemesiydi."*<sup>43</sup>

Köydeki nehrin akasya ormanlarının ardındaki kıyısı başkahramanın öyküde birkaç kez olumlu biçimde zikrettiği bir yerdir. Dersten çıkıp nehirden yüzdükten sonra orayı seyretmeyi sevdiğini söylemesinden bu anlaşılmaktadır.

*"Yüzmekten yorulunca kıyıda oturur, Doğu yönünde kıvrılarak akasya ağaçlarından oluşan gür ormanın ardında kaybolan kıyı şeridine uzun uzun bakardım. Bunu yapmayı seviyordum. Hayallere dalar, o ormanın ardında yaşayan dev kabilesini gözümde canlandırırdım. Beyaz sakalları ve tıpkı dedeminki gibi sivri burunları olan uzun, iri insanlar..."*<sup>44</sup>

Ayrıca dedesinin boyunun uzunluğundan beğeniyle bahsederken yine benzer bir ifadeyi kullanması dikkat çekicidir.

<sup>41</sup> Çetişli, *Metin Tahlillerine Giriş/2: Hikâye, Roman, Tiyatro*, 73.

<sup>42</sup> Sâlih, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, 489.

<sup>43</sup> Sâlih, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, 489.

<sup>44</sup> Sâlih, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, 490.



*"Dedemi ne zaman bir eve girerken görsem, bana nehrin akasya ormanlarının ardındaki kıvrılışını hatırlatan bir kıvrılmayla, eğildiğini görürdüm."*<sup>45</sup>

Bunlar dışında öykünün sonlarında başkahraman, içindeki sırdan ve verdiği acıdan kurtulmak için yine aynı yere gitmiş ve parmağını boğazına atarak dedesinden alıp da yediği hurmaları kusmuştur.

*"Sebebini bilmiyorum ama göğsümde keskin bir acı hissetmişim. Uzaklaşarak koştum. O anda dedemden nefret ettiğimi hissettim. Daha hızlı koştum. Sanki içimde kendisinden kurtulmak istediğim bir sır taşıyordum. Nehrin, akasya ormanının ardındaki kıvrımına yakın bir kıyısına vardım. Sebebini bilmiyorum ama parmağımı boğazıma attım ve yediğim hurmaları kustum."*<sup>46</sup>

Öykünün farklı yerlerinde farklı bağlamlarda tekrar edilen bu mekânın başkahramanın kendisini huzurlu hissettiği bir yer olduğu anlaşılmaktadır. Zira burası onun hem seyretmekten hoşlandığı hem de sıkıntısından kurtulmak için koştığı yerdir. Bu durumu ayrıca yazarın köyüne ve çocukluğuna duyduğu özlemin bir yansıması olarak da değerlendirmek mümkündür.

Öyküde yer alan bir diğer mekân da kahramanlardan biri olan dedenin Mesud'dan aldığı tarlalardır. Dedesi torununa tarlalardan bahsederken şöyle demiştir:

*"Dedem bir süre başını eğip sustu ve sonra bana dedi ki: "Şu uçsuz bucaksız tarlaya bak! Çölün ucundan Nil'in kıyısına doğru yüz feddan<sup>47</sup> uzandığını görmüyor musun? Şu hurma ağaçlarını görüyor musun? Akasyaları, muz ağaçlarını ve kırmızı akasyaları? Tüm bunlar Mesud'un dedesinden miras kalan, kolayca elde ettiği malları."*<sup>48</sup>

Paragraftaki yüz feddan ifadesinden tarlaların ne kadar büyük olduğu anlaşılmaktadır. Dedesi için tarlaların büyüklüğü alan ile ölçüldüğünde bir anlam ifade ederken başkahramanımız olan torunu için tarlaların anlamı bambaşkadır. Bu da devamındaki bölümde geçen şu cümleden anlaşılmaktadır:

*"Bu hurma ağaçlarına, şu ağaçlara ya da o çatlamış kara topraklara kimin sahip olduğu umurumda değil. Bildiğim tek şey bunların hayallerimin sahnesi ve boş vakitlerimin otağı olması."*<sup>49</sup>

Mesud'un hurmalıkları öyküde bahsi geçen bir başka mekândır. Öykünün düğüm ve çözüm kısmı diyebileceğimiz olaylar ve diyaloglar burada gerçekleşmiştir. Detaylı bir biçimde anlatılmayan hurmalığın toplamda 30 torba hurmanın çıkacağı büyüklükte bir mekân olduğu şu bölümden anlaşılmaktadır:

*"Hurmalar yüksek yığınlar halinde toplandı. Sonra gelip bu hurmaları terazilerle tartarak torbalara dökken bir grup insan gördüm. Otuz torbasını saydım."*<sup>50</sup>

<sup>45</sup> Sâlih, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, 490.

<sup>46</sup> Sâlih, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, 494.

<sup>47</sup> 4200 metrekairelik bir alan ölçüsü birimi.

<sup>48</sup> Sâlih, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, 491.

<sup>49</sup> Sâlih, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, 491.

<sup>50</sup> Sâlih, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, 493.

### 2.3. Vakıa/Olay Örgüsü

Çağdaş öyküde konu yalnızca anlatılan olayın kendisi değildir. Zira modern öykü denilen türde olayın ötesinde bir mefhum anlatılmaktadır. Öyküde anlatılan bu mefhum öykünün konusudur.<sup>51</sup> *Hafnetu Temr* öyküsünde anlatılan olay üzerinden bir çocuğun haksızlık kavramını kendince algılaması ve ona karşı sergilediği tavır öykünün konusu olarak zikredilebilir.

Her olay ya da durum öykü değerinde olmasa da her öyküde mutlaka bir olay yahut durum bulunmalıdır. Kurmaca eserlerde olay ve karakterler kurgusal olsa da abartılı ve gerçek hayatla örtüşmeyen olay ve karakterlere yer vermek öykünün inandırıcılığını ve okuyucunun gözündeki değerini düşürür.

Çalışmamızın konusu olan *Hafnetu Temr* öyküsündeki ana kahraman henüz okula gitmeyen anlatıcıdır. Olay örgüsü dede ile torunun konuşmaları ve başkahraman olan torunun karşılaştığı olaylar karşısında duygu dünyasında meydana gelen değişimleri iç monolog yöntemi ile anlatması etrafında kurulmuştur.

Öykü başkahramanın hatırladığı kadarıyla küçüklüğünü anlatmasıyla başlar. Dışarı hep dedesiyle çıktığını söyleyen anlatıcı, onu dedesiyle görenlerin başını okşayıp yanağını sıkıştırdıklarını hatırlar. Dedesine böyle yapmadıklarını da söyleyerek durumu bir çocuğun bakış açısıyla okuyucuya yansıtmayı başarır. Dedesinin yalnızca Kur'an öğrenmek için mescide giderken yanında olmadığını belirtir. Böylece dedesiyle arasında ne denli güçlü bir bağın olduğuna işaret etmektedir.

Öyküdeki yan karakterler olan dede ve Mesud birbirlerine karşıt karakterlerdir. Aralarındaki anlaşmazlık ve çatışma öykünün gerilimini artırmış ve düğüm noktasına taşımıştır. Mesud ve dedesi arasındaki çatışma, öykünün başlangıcında dedesine duyduğu hayranlığı anlatan torunu ile dedesi arasında da bir çatışma ortaya çıkarmış ve okuyucu olay örgüsünün içerisine tamamen çekilmiştir.

Öykünün giriş kısmında başkahramanın, hayran olduğu dedesine karşı nefret duyacağı okuyucunun aklının ucundan bile geçmezken gelişme bölümünde sürpriz bir şekilde torunu dedesinden nefret ettiğini söylemiştir. Ancak öykünün olay kurgusundaki tutarlılık sayesinde bu durum okuyucu tarafından yadırganmamakta hatta olay örgüsünü sağlamlaştıran bir çatışma olarak algılanmakta ve yazarın zıt duyguları öyküsünde ustaca kullandığının bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dedesinin, Mesud'un tarlalarını satın aldığını söylediğinde başkahramanın bundan hoşlanmadığı ve dedesine karşı bir kızgınlık duyduğu şu bölümden anlaşılmaktadır:

*"Bu beldeye ayak bastığımda bir feddan toprağım bile yoktu. Tüm bu zenginliklerin sahibi Mesud'du. Fakat şimdi durum değişti. Muhtemelen ölmeden evvel kalan üçte birini de satın alacağım. Dedemin sözlerinden dolayı niçin korktuğumu bilmiyorum. Komşumuz Mesud'a acımiştim. Keşke bunu yapmasa dedem!"<sup>52</sup>*

Başkahraman dedesinin bu sözlerini duyunca Mesud'a acır. Çünkü Mesud

<sup>51</sup> Sevim Gündüz, *Öykü ve Roman Yazma Sanatı* (İstanbul: Toroslu Kitaplığı, 2003), 112.

<sup>52</sup> Sâlih, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, 491.

onun nazarında iyi biridir. Mesud'un güzel sesini, şarkı söyleyişini ve çağlayan suya benzettiği gülüşünü hatırlayan anlatıcı, onun bu özelliklerini zikrederek kendisine karşı duyduğu sempatiyi okuyucuya yansıtır:

*"Mesud'un şarkı söyleyişini, güzel sesini ve çağlayan su sesine benzeyen kuvvetli gülüşünü hatırladım. Dedem asla gülmezdi."*<sup>53</sup>

Paragrafın sonunda yer alan *"Dedem asla gülmezdi"* ifadesi dikkat çekicidir. Zira başkahraman öncesinde Mesud'un gülüşüne olan beğenisini ifade etmiş ve dedesinin hiç gülmediğini söyleyerek dolaylı olarak dedesinin bu özelliğinden hoşlanmadığını ortaya koyarken aralarındaki tezattan yararlanmıştı.

Dedesinin Mesud'un tarlalarını, diğer kahramanların ise Mesud'un bahçesindeki hurmaları almasından başkahraman hoşnut değildir. Acaba bu hoşnutsuzluk onun Mesud'a duyduğu sempati ve acıma duygusundan mı kaynaklanmaktadır yoksa dedesi ve diğer kahramanlar Mesud'dan elde ettiklerini gayrimeşru olarak mı almaktadırlar? Anlatıcının çocuk olması hasebiyle ilk seçenek daha muhtemeldir. Yine de çocuğun masumiyeti göz önünde bulundurulduğunda onun vicdanını rahatsız eden bir durum olması olayın sorgulanmasını da beraberinde getirmektedir. Zira yazar dedesinin verdiği bir avuç hurmayı yemekten ne kadar rahatsız olduğunu öyküsünün sonunda şöyle ifade etmiştir:

*"Sanki içimde kendisinden kurtulmak istediğim bir sır taşıyordum. Nehrin, akasya ormanının ardındaki kıvrımına yakın bir kıyısına vardım. Sebebini bilmiyorum ama parmağımı boğazıma attım ve yediğim hurmaları kustum."*<sup>54</sup>

Sonuç olarak *Hafnetu Temr*, tek zincirli bir olay örgüsüne sahip bir öyküdür. Olay örgüsü sade bir yapıdadır, karmaşık değildir. Öyküde anlatılan olayla karakterlerin olay karşısındaki tutumları gerçekçi ve tutarlıdır. Bu durum öykünün inandırıcılığını artıran bir unsurdur.

#### 2.4. Anlatıcı ve Bakış Açısı

Roman ve öykü gibi türler kurgusal yapıları gereği anlatılacak bir hikâye barındırırlar. Bu da bir anlatıcının varlığını kaçınılmaz kılar. Kurguda yer alan diğer unsurlar ise anlatıcıya göre şekillenir. Anlatıcı, kurgunun en etkili unsuru ve figürüdür. Çünkü her şey onun etrafında cereyan eder. Bu yüzden anlatıcı kurgunun yapıcı ögesidir.<sup>55</sup>

Anlatıcı tipleri incelendiğinde ise karşımıza genel anlamda üç anlatıcı tipi çıkmaktadır. Bunlar: Birinci tekil kişi (ben), üçüncü tekil kişi (o), ve ikinci çoğul kişi (siz)'dir.<sup>56</sup>

*Hafnetu Temr* öyküsünde birinci tekil kişi (ben) anlatıcı tipi, bakış açısı olarak ise cüzi veya kahraman bakış açısı olarak da adlandırılan<sup>57</sup> tekil bakış açısı kul-

<sup>53</sup> Sâlih, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, 491-492.

<sup>54</sup> Sâlih, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, 494.

<sup>55</sup> Yavuz Demir, *İlk Dönem Hikâyelerinde Anlatıcılar Tipolojisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1995), 20-21; Mehmet Tekin, *Roman Sanatı Romanın Unsurları I* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2010), 17-18.

<sup>56</sup> Tekin, *Roman Sanatı Romanın Unsurları I*, 26.

<sup>57</sup> Şerif Aktaş, *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş* (Ankara: Birlik Yayınları, 1984), 100; Çalıkılıç, *Teknik ve Tematik Açından Tevfik el-Hakîm'in Öykücülüğü*, 39.

lanılmıştır. Öyküdeki olaylar henüz okula gitmeyen, küçük bir çocuk olan başkahramanın ağzından anlatılmaktadır.

*"O zamanlar oldukça küçük olsam gerek. Yaşımın tam olarak kaç olduğunu hatırlamıyorum. Ancak, insanların dedemle beni gördüklerinde başımı sıvazlayıp yanağımı sıkıştırdıklarını hatırlıyorum. Bunu dedeme yapmıyorlardı. Tuhaf olan şey babamla dışarıya hiç çıkmamamdı. Fakat dedem nereye giderse gitsin beni de yanına alırdı. Kur'an ezberlemek için mescide gittiğim sabah vakti hariç..."*<sup>58</sup>

Kişisel anlatım konumu anlatıcının roman figürüyle özdeşleşmesi, dünyayı onların gözüyle görmesi, onların bakışıyla algılaması ile gerçekleşir. Bu yöntemde kişi, çevreyi veya nesneyi gören öykü kahramanı olduğu için ancak görüleni anlatıp aktaran anlatıcıdır.<sup>59</sup>

Bu öyküde de anlatıcı bir çocuk olduğu için olaylar bir çocuğun gözünden görüldüğü şekilde aktarılmıştır. Bu durum kimi zaman yazarın anlatım sahasını kısıtlayarak da olaylara masum bir bakış açısı getirmesi bakımından değerlidir. Ayrıca öykünün bir çocuğun gözünden anlatılmasını yazarın geçmişe olan bağlılığının ve çocukluk yıllarına duyduğu bir özlemin neticesi olarak değerlendirmek mümkündür.

## 2.5. Dil ve Üslup

Kurgusal bir eserde dil yalnızca bir anlatım aracı değil aynı zamanda bakış açıdır. Kurgu meydana getirilirken yapılan bakış açısı tercihi dil tercihi de beraberinde getirir. Bir yetişkinin anlatımıyla sunulan hikâyeye bir çocuğun bakış açısıyla anlatılan hikâyenin dilinin birbirinden farklı olması kaçınılmazdır.<sup>60</sup>

Arap edebiyatında kurgusal anlatıma sahip roman, öykü, tiyatro gibi türleri kaleme alırken kimi yazarlar fasih (ilmi) bir dil, kimilerinin ise avam (halk) dili tercih etmektedir. Bu anlamda et-Tayyib Sâlih *Hafnetu Temr* öyküsünde fasih bir dili tercih etmiştir. Ayrıca öykünün anlatımında kullanılan dil sade ve akıcıdır. Yazar gereksiz uzun cümlelerden kaçınmış, vermek istediği mesajı kısa cümleler ve dolaysız bir anlatımla aktarmıştır. Bu da öyküyü sıkıcı olmaktan kurtaran bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

*"Hurmaları paylaştıklarını gördüm. Tüccar Hüseyin on torba aldı. İki tuhaf adamdan her biri beşer torba aldı. Komşu tarlanın sahibi Musa beş torba aldı. Dedem de beş torba aldı. Hiçbir şey anlamadım. Mesud'a baktım. Şaşkın gözlerinin, deliklerini kaybetmiş fareler gibi sağa sola kaydığını gördüm. Dedem, Mesud'a dedi ki: "Bana hala elli cüneyh borçlusun. Bunu sonra konuşuruz." Hüseyin çocuklarına seslendi. Onlar da eşeği getirdiler. Tuhaf adamlar ise beş tane deve getirdiler. Hurma torbaları eşeğe ve develere yüklendi. Eşek anırdı. Develer ise böğürüp yaygarayı kopardılar."*<sup>61</sup>

Ellili yılların sonundan itibaren yeni öykücü kuşak üslup değiştirerek öykülerinde uzun cümlelerden vazgeçmiş, birbirlerini izleyen yoğun kısa cümleleri ve

<sup>58</sup> Sâlih, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, 489.

<sup>59</sup> Koç, *Tayyib Sâlih ve Romancılığı*, 56.

<sup>60</sup> Tekin, *Roman Sanatı Romanın Unsurları I*, 165.

<sup>61</sup> Sâlih, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, 494.

diyalogu tercih etmişlerdir. Buna bağlı olarak öykünün hacmi de değişmiştir.<sup>62</sup> Benzer üslup özellikleri et-Tayyib Sâlih'in "*Hafnetu Temr*" adlı öyküsünde de görülmektedir.

Yazarın genel anlamda eserlerini kaleme alırken çocukluğunu geçirdiği köyünden sıkça bahsetmesi<sup>63</sup> göz önünde bulundurulursa öyküde yer alan mekânların, şahıs ve olayların kurgusal olsa da hayatın içinden olabilecek türden gerçekliği ile yazarın gerçekçi bir anlatıma sahip olması arasındaki bağlantı daha kolay kurulabilecektir. Bu durum üslubuna yansımış ve et-Tayyib Sâlih betimlemelerinde, durum ve olay anlatımlarında yansıtmak istediği olayı yahut mesajı kısa, sade, anlaşılır cümlelerle okuyucuya aktarmayı başarmış; ağdalı bir dilden ve uzun cümleler kullanmaktan kaçınmıştır.

*Hafnetu Temr* öyküsünde yazar özellikle şahıs ve durum betimlemelerinde benzetmelere başvurarak anlatımını daha etkili ve güçlü bir yapıya kavuşturmuştur. Yazar, benzetmelerini olay örgüsünün ahengini ve anlatımının duruluğunu bozmayacak şekilde başarılı bir biçimde kullanmıştır. Dedesinin fiziksel özelliklerini ve Mesud'un yaşanan olaylar karşısındaki durumunu tasvir ettiği benzetmeleri örnek olarak vermek yeterli olacaktır:

*"Dedemin sakalı ise pamuk gibi yoğun, yumuşak ve beyazdı. Hayatımda dedemin sakalının beyazından daha parlak ve daha güzel bir beyaz görmedim. Dedemi ne zaman bir eve girerken görsem, bana nehrin akasya ormanlarının ardındaki kıvrılışını hatırlatan bir kıvrılmayla, eğildiğini görürdüm."*<sup>64</sup>

*"Mesud'un şarkı söyleyişini, güzel sesini ve çağlayan su sesine benzeyen kuvvetli gülüşünü hatırladım."*<sup>65</sup>

*"Duruşunu hiç değiştirmemiş ama ağzına bir şeker kamışı sapı almış ve onu, ağzında ne yapacağını bilemediği tek lokma kalmış karnı tok biri gibi çiğneyip duruyordu."*<sup>66</sup>

*"Elimin, elbisesinin bir ucundan tutmak istemişim gibi, ona doğru uzandığını hissettim. Sonra onun, boğazından kesilmekte olan bir koçun hırıltısı gibi bir sesle konuştuğunu işittim."*<sup>67</sup>

Yukarıda bahsedilen özellikler et-Tayyib Sâlih'in anlamı çabucak kavranan, kolay anlaşılır bir üsluba sahip olmasını beraberinde getirmiştir. Olayları bir dizi halinde anlatırken ilk izlenimlerini okuyucuya aktarır, ayrıntılara daha sonra konunun akışı içerisinde yer verir. Gerek gördüğünde çok fazla derine inmeden ayrıntılara temas eder ve genel olarak eserlerini klasik yazı dilinde kaleme alır.<sup>68</sup>

<sup>62</sup> Muhammet Tasa, "Suriye Öykücülerinden Mâcid Reşîd el-'Uveyyid'in 'Sıcak Bir Yazı', *Marife* 6/2 (2006), 135.

<sup>63</sup> Koç, "Tayyib Sâlih'in Romanlarındaki Kadın Karakterler", 77-78.

<sup>64</sup> Sâlih, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, 490.

<sup>65</sup> Sâlih, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, 491-492.

<sup>66</sup> Sâlih, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, 493.

<sup>67</sup> Sâlih, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, 494.

<sup>68</sup> Koç, *Tayyib Sâlih ve Romancılığı*, 145.

## 2.6. Teknik Yönü

Anlatım teknikleri anlatılan olguya veya olaya dinamizm, derinlik, çeşitlilik ve renk katar. Böylece edebi eserler barındırdıkları farklı anlatım teknikleri sayesinde sadece bilgi veren bilimsel kitaplara benzemekten kurtulurlar.<sup>69</sup> Edebi eserlerde kullanılan pek çok anlatım tekniği vardır. *Hafnetu Temr* öyküsü teknik yönünden incelendiğinde öyküde anlatım tekniği olarak anlatma, diyalog, iç monolog ve betimleme yöntemlerinin kullanıldığı görülmektedir.

Öykünün genelinde anlatma yöntemi hâkimdir. Başkahraman olayları ve durumları geçmiş zamanı kullanarak anlatmaktadır. Öyküde buna dair pek çok örnek vardır. Birkaç tanesini vermek meselenin anlaşılması için yeterli olacaktır.

Örneğin kendilerini hurma hasadına çağıran Mesud'un tarlasına dedesiyle birlikte gittiklerini anlatma yöntemi kullanarak şu şekilde ifade etmiştir:

*"Birisi, dedeme üzerinde öküz derisi olan bir iskemle getirdi. Dedem oturdu, ben ise ayakta durmaya devam ettim. Pek çok insan vardı. Hepsini tanıyordum. Ancak nedense Mesud'u izlemeye başladım. Her ne kadar hasadı yapılan hurmalık bizzat kendi hurmalığı olsa da, sanki iş onu hiç alakadar etmiyormuşçasına kalabalıktan uzakta bir yerde ayakta idi. Bazen bakışlarını yüksekte düşen dev hurma dallarının sesine çeviriyordu. Bazen de hurma ağacının tepesine kurulup uzun keskin orağıyla dalları kesmeye başlayan çocuğa bağıyordu: "Dikkat et, hurma ağacının kalbini kesme!" Söylediği şeyi hiç kimse umursamadı. Hurma ağacının tepesinde oturan çocuk da hızlı ve hevesli bir şekilde orağını hurma salkımı üzerinde çalıştırmaya devam ediyordu."<sup>70</sup>*

Öykünün devamında ise hurma hasat edildikten sonra ortamdaki kişilerin hurmaların etrafına toplanışını yine aynı teknikle bize şöyle anlatmıştır:

*"Birden dedem kalktı. Hurma torbalarına doğru yürüdü. Tüccar Hüseyin, komşu tarlanın sahibi Musa ve iki tuhaf adam onu takip ettiler. Ben de dedemin ardından yürüdüm ve Mesud'a baktım. Kendisi gerisin geri dönmek, adımları ise ileri gitmek isteyen bir kişi gibi yavaşça bize doğru ilerlediğini gördüm. Hurma torbalarının etrafında toplanıp onları incelemeye başladılar. Bazıları bir iki tane alıp yediler. Dedem de bana bir avuç hurma verdi. Onları çiğnemeye başladım. Mesud'un, elini hurmayla doldurup onları burnuna götürdüğünü ve uzun uzun kokladıktan sonra tekrar yerlerine bıraktığını gördüm."<sup>71</sup>*

Öyküde az da olsa önemli bölümlerde diyalog tekniğine başvurulmuştur. Diyalog yöntemi hikâyeye canlılık katmasının yanı sıra okuyucuların hikâyede yer alan kahramanları daha iyi tanımlarını da sağlamaktadır. Öykünün özellikle çatışmanın yoğunlaştığı düğüm bölümünde başkahramanın dedesiyle girdiği diyaloglar öykünün seyrini değiştirir niteliktedir. Bunun yanı sıra diyaloglar anlatımı sıkıcıktan uzaklaştırmıştır.

*"Ona bir gün komşumuz Mesud'u sordum. Dedeme "Sanırım komşumuz*

<sup>69</sup> Çalıklıç, *Teknik ve Tematik Açından Tevfik el-Hakîm'in Öykücülüğü*, 48.

<sup>70</sup> Sâlih, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, 492.

<sup>71</sup> Sâlih, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, 493-494.

*Mesud'u sevmiyorsun" dedim. İşaret parmağıyla burnunun kenarını kaşıdıktan sonra cevap verdi: "Çünkü tembel bir adam ve ben tembel adamı sevmem." "Tembel adam nedir" dedim ona. Dedem bir süre başını eğip sustu ve sonra bana dedi ki: "Şu uçsuz bucaksız tarlaya bak! Çölün ucundan Nil'in kıyısına doğru yüz feddan<sup>72</sup> uzandığını görmüyor musun? Şu hurma ağaçlarını görüyor musun? Akasyaları, muz ağaçlarını ve kırmızı akasyaları? Tüm bunlar Mesud'un dedesinden miras kalan, kolayca elde ettiği malları." Dedemin üzerine çöken sessizliği fırsat bildim. Bakışlarımı sakalından kaçırarak sözleriyle bana tarif ettiği geniş topraklara yönelttim. "Bu hurma ağaçlarına, şu ağaçlara ya da o çatlamış kara topraklara kimin sahip olduğu umurumda değil. Bildiğim tek şey bunların hayallerimin sahnesi ve boş vakitlerimin otağı olması." Dedem konuşmaya devam etti: "Evet yavrucuğum, bunların hepsi kırk yıl önce Mesud'un mülküydü. Üçte ikisi ise şu anda benim." Bu benim için dehşet verici bir hakikatti. Çünkü Allah toprağı yarattığından beri bu toprakların dedemin mülkü olduğunu sanıyordum."<sup>73</sup>*

et-Tayyib Sâlih öyküsünde betimleme tekniğini de kullanmıştır. Çeşitli bölümlerde dedesinin fiziksel özelliklerinden bahseden başkahraman, ayrıca ahlaki açıdan onun ne kadar erdemli birisi olduğundan söz eder. Dedesini uzun uzun tasvir ederken aynı zamanda ona duyduğu hayranlığı da pekiştirerek okuyucuya şu şekilde aktarır:

*"Dedemin burnu büyük ve sivriydi. Dedem pek çok soruma cevap vermeden önce daima işaret parmağıyla burnunun kenarını kaşırdı. Dedemin sakalı ise pamuk gibi yoğun, yumuşak ve beyazdı. Hayatımda dedemin sakalının beyazından daha parlak ve daha güzel bir beyaz görmedim. Elbette dedem uzun boyluydu. Zira sair belde-lerde dedemle konuşup da ona aşağıdan bakmayan birini hayatımda hiç görmedim. Dedemi ne zaman bir eve girerken görsem, bana nehrin akasya ormanlarının ardındaki kıvrılışını hatırlatan bir kıvrılmayla, eğildiğini görürdüm. Dedem uzun ve zayıftı. Onu severdim ve bir adam olduğumda onun gibi geniş adımlarla yeri adımlarken hayal ederdim kendimi..."<sup>74</sup>*

Öyküde kullanılan bir başka anlatım tekniği de iç monolog tekniğidir. Bu, kişiler için dünyasını okuyucuya yansıtmayı hedefleyen bir tekniktir. Başkahramanın özellikle kendisinden bahsettiği ve karşılaştığı olayları kendi içinde değerlendirdiği bölümlerde yazarın bu tekniği kullandığı göze çarpmaktadır. Bu bölümlerde anlatıcı, içinden geçenleri okuyucuya olduğu gibi aktarmış ve yorumu okuyucuya bırakmıştır:

*"Dedemin beni diğer torunlarına tercih ettiğini sanıyorum. Onu kınayacak değilim. Çünkü amcalarımın çocukları budalaydı. Bense zeki bir çocuktum. Bana böyle söylediler. Dedemin ne zaman gülmemi ne zaman da susmamı istediğini biliyordum. Benden istemeden seccadesini getirir, onun için ibriğe su doldururdum. Dinlenme saatlerinde onun için nağmeli bir sesle Kur'an okurken beni dinlemesi ona iyi geli-*

<sup>72</sup> 4200 metre karelik bir alan ölçüsü birimi.

<sup>73</sup> Sâlih, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, 491.

<sup>74</sup> Sâlih, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, 490.



*yordu. Yine dedemin yüzünden, aşka geldiğini de anlayabiliyordum.*"<sup>75</sup>

İç monolog yöntemi sayesinde yazar, kahramanın iç dünyasında yaşadığı hüznün, acı, hasret, çatışma, umut, sevinç gibi okuyucunun metinde göremeyeceği duygusal durumları okuyucuya yansıtmıştır.

## Sonuç

Sudan'ın genel anlamda yoksullukla mücadele eden ve siyasi istikrarsızlıklarla boğuşan bir ülke olması, her alanda olduğu gibi edebiyat alanında da çağa ayak uydurmasını geciktirmiş ve Modern Arap Edebiyatında sesini duyurmada zorlanmasına neden olmuştur. 60'lı yıllardan sonra atılım yapan Sudan modern edebiyatında et-Tayyib Sâlih, adeta Sudan'ın dünyaya açılan kapısı olmuştur. Gençlik yıllarından itibaren yurtdışında yaşamış olması bundaki en büyük etmenlerden biridir.

Yurtdışında uzunca bir süre yaşamış olmasına rağmen et-Tayyib Sâlih'in eserlerinde kuru bir batı mukallitliği görülmez. Eserlerinde çocukluğunu geçirdiği köyünden sık sık bahseden yazar, bu anlamda köklerinden kopmamıştır. Bununla birlikte köyüne ve çocukluğuna duyduğu özlem onu Sudan'daki yaşantıya dair olguları romantik bir bakış açısıyla ele almaya da sevk etmemiştir. Yazar yaşantısındaki olayları evrensel değerlerle okumayı ve bunu eserlerine yansıtmayı başarmıştır. Batı ile doğuyu iyi bir biçimde sentezleyen yazarın bu bağlamda yurtdışında bulunması edebiyatına olumlu katkılar yapmıştır.

İncelediğimiz *Hafnetu Temr* adlı öyküsünde yazar Sudan'daki bir köyde yaşanan olayları bir çocuğun bakış açısından okuyuculara anlatmıştır. Bununla birlikte bir çocuğun olaylar karşısında gösterdiği tepkileri, yaşadığı duygusal çalkantıları, takındığı tavrı etkileyici bir üslupla yansıtmış, böylece kendi duygu ve düşüncelerini onun üzerinden okuyucuya aktarmıştır.

Karmaşık olmayan bir olay örgüsüne sahip olan öyküsünde genellikle kısa cümlelerden oluşan sade ve akıcı bir dilin yanı sıra; anlatma, diyalog, betimleme, iç monolog gibi anlatım yöntemlerini başarıyla kullanan yazar, yer yer yaptığı hoş benzetmelerle zaten etkileyici olan anlatımına daha estetik bir boyut kazandırmıştır.

Olayın geçtiği mekânın, şahıs kadrosunda yer alan karakterlerin ve öyküde anlatılan olayın günlük hayatta pek çok örneği bulunabilecek bir türde olması basit bir konu izlenimi verse de aslında öykünün gerçekçiliğini ve inandırıcılığını artırarak okuyucunun kendisini öyküyle rahatlıkla özdeşleştirmesini sağlayan bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

et-Tayyib Sâlih'in *Hafnetu Temr* dışında incelenmeyi bekleyen başka öyküleri de bulunmaktadır. Bunların teknik tematik incelemeleri yahut tüm öykülerinde yer alan belli başlı temaların ele alınması şeklinde yapılacak çalışmalar et-Tayyib Sâlih özelinde Modern Sudan Edebiyatının daha fazla tanınması açısından faydalı olacaktır.

<sup>75</sup> Sâlih, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, 490-491.

## Kaynakça

- Âbidîn, Abdulmecîd. *Dirâsât Sûdâniyye "Mecmûatu Makâlât fî'l-Edebi ve't-Târîh. Ummudermân: Merkezu's-Sekâfeti'l-Mısırî, 1984.*
- Ahmed Halil, Halil. *Mevsûatu A'lâmi'l-Arab el-Mubdi'în fî'l-Karni'l-İsrîn.* Beyrut: el-Muessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2001.
- Aktaş, Şerif. *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş.* Ankara: Birlik Yayınları, 1984.
- Ayyıldız, Esat. "et-Tayyib Sâlih'in 'Mevsimu'l-Hicre ile's-Şemâl' Adlı Romanının Tahlili". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 58/1 (2018), 662-689.
- Bedevî, Ahmed Muhammed el-. *et-Tayyib Sâlih Sîratu Kâtibin ve Nassin.* Kâhire: ed-Dâru's-Sekâfiyye li'n-Neşr, 2000.
- Buşrâ, Muhammed el-Mehdî. *er-Rivâye fî 60 'Âmen.* Matbaatu Câmiati'l-Hartûm, 2. Basım, 2015.
- Ceyyûsî, Selmâ el-Hadrâ el-. *el-İtticâhât ve'l-Harekâtul-Hadîse fî's-Ş'iri'l-Arabî.* Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1. Basım, 2001.
- Çalıkılıç, Cengiz. "Teknik ve Tematik Açıdan Tevfik el-Hakîm'in Öykücülüğü". Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Çetişli, İsmail. *Metin Tahlillerine Giriş/2: Hikâye, Roman, Tiyatro.* Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Basım, 2009.
- Demir, Yavuz. *İlk Dönem Hikâyelerinde Anlatıcılar Tipolojisi.* Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.
- Elad-Bouskila, Ami. "Edebiyat". *The Journal of Middle Eastern Literatures* 10 (1999).
- Eminoğlu, Ali. *Modern Arap Şiirinde Mahmud Derviş ve Şiir Anlayışı.* Konya: Aybil Yayınları, 2016.
- Fâhurî, Hannâ el-. *el-Camiu fî Târîhi'l-Edebi'l-Arabiyyi'l-Hadîs.* Beyrut: Dâru'l-Cil, 1. Basım, 1989.
- Gündüz, Sevim. *Öykü ve Roman Yazma Sanatı.* İstanbul: Toroslu Kitaplığı, 1. Basım, 2003.
- Huvvârî, Muhammed. *A'lâmu'l-Edebi'l-Arabiyyi'l-Muâsir Tercemetun Hakîkiyyetun li 50 Şahsiyye Edebiyye.* Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2017.
- Koç, Celal Turgut. "Tayyib Sâlih ve Romancılığı". Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Koç, Celal Turgut. "Tayyib Sâlih'in Romanlarındaki Kadın Karakterler". *Şarkiyat Mecmuası* 30 (28 Haziran 2017), 71-89.
- Özdemir, Emin. *Yazınsal Türler.* İstanbul: Bilgi Yayınevi, 6. Basım, 2007.
- Ruhi Faysal, Seher. *Mu'cemu'r-Rivâyiyyi'l-Arab.* Trablus, 1995.
- Sâlih, et-Tayyib. *el-A'mâlu'l-Kâmile.* Beyrut: Dâru'l-Avde, 1996.
- Selâm, Muhammed Zağlûl. *Dirâsât fî'l-Kıssati'l-Arabiyyeti'l-Hadîs.* İskenderiye: Munşetu'l-Meârif, ts.
- Selâm, Muhammed Zağlûl. *el-Kıssatu fî'l-Edebi's-Sûdâniyyi'l-Hadîs.* Kahire: Ma'hedu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1. Basım, 1970.
- Selîm, Mahmûd Rızk. *el-Edebu'l-Arabî ve Târîhu.* Mısır: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1957.
- Tasa, Muhammed. "Suriye Öykücülerinden Mâcid Reşid el-'Uveyyid'in 'Sıcak Bir Yazı'". *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* VI/2 (2006), 133-150.
- Tekin, Mehmet. *Roman Sanatı Romanın Unsurları I.* İstanbul: Ötüken Yayınları, 8. Basım, 2010.
- Yener, Fetullah. "Arap Romanının Dehası: Tayyib Sâlih Hayatı, Eserleri ve Modern Arap Edebiyatındaki Yeri". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/60 (10 Aralık 2017), 373-389.
- Yesûî, Robert Kambil. *A'lâmu'l-Edebi'l-Arabiyyi'l-Muâsıra.* Beyrut: eş-Şeriketu'l-Muttehide li't-Tevzî', 1. Basım, 1996.

## Ek: Hafnetu Temr Adlı Öykünün Çevirisi

### Bir Avuç Hurma<sup>76</sup>

O zamanlar oldukça küçük olsam gerek. Yaşımın tam olarak kaç olduğunu hatırlamıyorum. Ancak, insanların dedemle beni gördüklerinde başımı sıvazlayıp yanağımı sıkıştırdıklarını hatırlıyorum. Bunu dedeme yapmıyorlardı. Tuhaf olan şey babamla dışarıya hiç çıkmamamdı. Fakat dedem nereye giderse gitsin beni de yanına alırdı. Kur'an ezberlemek için mescide gittiğim sabah vakti hariç...

Mescit, nehir ve tarla... Hayatımızın nişaneleriydi bunlar. Akranlarımdan çoğu mescide gitmekten ve Kur'an ezberlemekten bezmişti. Ama ben seviyordum mescide gitmeyi. Galiba bunun sebebi, çabuk ezberleyen birisi olmam ve Hoca'nın her ziyaretçi gelişinde benden kalkıp Rahmân Suresi'ni okumamı istemesiydi. Ziyaretçiler, tam olarak da dedemle beni gördüklerinde yaptıkları gibi yanağımı ve başımı okşuyorlardı. Evet, mescidi seviyordum. Nehri de seviyordum. Kuşluk vakti okumamızı bitirir bitirmez tahta levhamı fırlatır, bir cin gibi anneme koşardım. Ardından yemeğimi çabucak yiyip nehre koşar ve kendimi içine bırakırdım. Yüzmekten yorulunca kıyıda oturur, Doğu yönünde kıvrılarak akasya ağaçlarından oluşan gür ormanın ardında kaybolan kıyı şeridine uzun uzun bakardım. Bunu yapmayı seviyordum. Hayallere dalar, o ormanın ardında yaşayan dev kabilesini gözümde canlandırırdım. Beyaz sakalları ve tıpkı dedeminki gibi sivri burunları olan uzun, iri insanlar...

Dedemin burnu büyük ve sivriydi. Dedem pek çok soruma cevap vermeden önce daima işaret parmağıyla burnunun kenarını kaşırdı. Dedemin sakalı ise pamuk gibi yoğun, yumuşak ve beyazdı. Hayatımda dedemin sakalının beyazından daha parlak ve daha güzel bir beyaz görmedim. Elbette dedem uzun boyluydu. Zira sair beldelerde dedemle konuşup da ona aşağıdan bakmayan birini hayatımda hiç görmedim. Dedemi ne zaman bir eve girerken görsem, bana nehrin akasya ormanlarının ardındaki kıvrılışını hatırlatan bir kıvrılmayla, eğildiğini görürdüm. Dedem uzun ve zayıftı. Onu severdim ve bir adam olduğumda onun gibi geniş adımlarla yeri adımlarken hayal ederdim kendimi...

Dedemin beni diğer torunlarına tercih ettiğini sanıyorum. Onu kınayacak değilim. Çünkü amcalarımın çocukları budalaydı. Bense zeki bir çocuktum. Bana böyle söylediler. Dedemin ne zaman gülmeme ne zaman da susmamı istediğini biliyordum. Benden istemeden seccadesini getirir, onun için ibriğe su doldururdum. Dinlenme saatlerinde onun için nağmeli bir sesle Kur'an okurken beni dinlemesi ona iyi geliyordu. Yine dedemin yüzünden, aşka geldiğini de anlayabiliyordum.

Ona bir gün komşumuz Mesud'u sordum. Dedeme "Sanırım komşumuz Mesud'u sevmiyorsun" dedim. İşaret parmağıyla burnunun kenarını kaşıdıktan sonra cevap verdi: "Çünkü tembel bir adam ve ben tembel adamı sevmem." "Tembel adam nedir" dedim ona. Dedem bir süre başını eğip sustu ve sonra bana dedi ki:

<sup>76</sup> Sâlih, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, 489-494.

“Şu uçsuz bucaksız tarlaya bak! Çölün ucundan Nil'in kıyısına doğru yüz feddan<sup>77</sup> uzandığını görmüyor musun? Şu hurma ağaçlarını görüyor musun? Akasyaları, muz ağaçlarını ve kırmızı akasyaları? Tüm bunlar Mesud'un dedesinden miras kalan, kolayca elde ettiği malları.”

Dedemin üzerine çöken sessizliği fırsat bildim. Bakışlarımı sakalından kaçırarak sözleriyle bana tarif ettiği geniş topraklara yönelttim. “Bu hurma ağaçlarına, şu ağaçlara ya da o çatlamış kara topraklara kimin sahip olduğu umurumda değil. Bildiğim tek şey bunların hayallerimin sahnesi ve boş vakitlerimin otlağı olması.” Dedem konuşmaya devam etti: “Evet yavrucuğum, bunların hepsi kırk yıl önce Mesud'un mülküydü. Üçte ikisi ise şu anda benim.” Bu benim için dehşet verici bir hakikatti. Çünkü Allah toprağı yarattığından beri bu toprakların dedemin mülkü olduğunu sanıyordum. “Bu beldeye ayak bastığımda bir feddan toprağım bile yoktu. Tüm bu zenginliklerin sahibi Mesud'du. Fakat şimdi durum değişti. Muhtemelen ölmeden evvel kalan üçte birini de satın alacağım.” Dedemin sözlerinden dolayı niçin korktuğumu bilmiyorum. Komşumuz Mesud'a acımiştim. Keşke bunu yapmasa dedem!

Mesud'un şarkı söyleyişini, güzel sesini ve çağlayan su sesine benzeyen kuvvetli gülüşünü hatırladım. Dedem asla gülmezdi. Dedeme Mesud'un, toprakları neden sattığını sordum. “Kadınlar.” Dedemin kelimeyi söyleyişinden kadınların korkunç bir şey olduğunu hissettim. “Yavrucuğum, Mesud çok evlenen biridir. Her evlenişinde bana bir ya da iki feddan toprak sattı.” Hızlıca zihnimde Mesud'un doksan kadınla evlenmiş olmasının gerektiği hesabını yaptım. Üç karısını, onun şaşkın halini, topal eşeğini, kırık eyerini ve kolları yırtık elbisesini hatırladım. Bize doğru gelmekte olan adamı görmemiş olsaydım zihnimde çalkalanan anılardan kurtulmak üzereydim. Ben dedeme dedem bana baktı. Ve Mesud şöyle dedi: “Hurmayı bugün hasat edeceğiz. Gelmek istemez misin?” Aslında dedemin gelmesini istemediğini hissetmişim. Ama dedem ayağa kalkmak üzere hareketlendi. Gözlerinin ışı ışıl parladığını gördüm. Beni elimden çekti ve Mesud'un hurma hasadına gittik.

Birisi, dedeme üzerinde öküz derisi olan bir iskemle getirdi. Dedem oturdu, ben ise ayakta durmaya devam ettim. Pek çok insan vardı. Hepsini tanıyordum. Ancak nedense Mesud'u izlemeye başladım. Her ne kadar hasadı yapılan hurmalık bizzat kendi hurmalığı olsa da, sanki iş onu hiç alakadar etmiyormuşçasına kalabalıktan uzakta bir yerde ayaktaydı. Bazen bakışlarını yüksekte düşen dev hurma dallarının sesine çeviriyordu. Bazen de hurma ağacının tepesine kurulu uzun keskin orağıyla dalları kesmeye başlayan çocuğa bağıyordu: “Dikkat et, hurma ağacının kalbini kesme!” Söylediği şeyi hiç kimse umursamadı. Hurma ağacının tepesinde oturan çocuk da hızlı ve hevesli bir şekilde orağını hurma salkımı üzerinde çalıştırmaya devam ediyordu.

Dallar, gökten düşen bir nesne gibi düşüyordu yere. Fakat ben Mesud'un sözünü düşünmeye başlamışım: “Hurma ağacının kalbi”. Hurma ağacını, hissedilen ve çarpan bir kalbi olan bir şey olarak hayal ettim. Sonra Mesud'un bir keresin-

<sup>77</sup> 4200 metrekarelik bir alan ölçüsü birimi.

de beni küçük, yapraksız bir hurma dalıyla oynarken gördüğünde söylediği sözünü hatırladım: “ Oğlum! Hurma ağaçları insanoğlu gibidir, sevinir ve acı çeker.” İçimde sebebini bulamadığım bir utanç hissettim. Önümde uzanan alana bir kez daha baktığımda, hurma ağaçlarının gövdeleri altında karıncalar gibi kıpırdaşan, hurma toplayıp daha fazlasını da yiyen çocuk arkadaşlarımı gördüm.

Hurmalar yüksek yığınlar halinde toplandı. Sonra gelip bu hurmaları terazilerle tartarak torbalara döken bir grup insan gördüm. Otuz torbasını saydım. Tüccar Hüseyin, tarlamızın doğu tarafına komşu olan tarlanın sahibi Musa ve daha önceden hiç görmediğim iki tuhaf kişi dışında kalabalık dağıldı. Belli belirsiz bir ıslık sesi duydum. Dönüp baktım ki dedem uyumuş. Yine Mesud’a baktım. Duruşunu hiç değiştirmemiş ama ağzına bir şeker kamışı sapı almış ve onu, ağzında ne yapacağını bilemediği tek lokma kalmış karnı tok biri gibi çiğneyip duruyordu.

Birden dedem kalktı. Hurma torbalarına doğru yürüdü. Tüccar Hüseyin, komşu tarlanın sahibi Musa ve iki tuhaf adam onu takip ettiler. Ben de dedemin ardından yürüdüm ve Mesud’a baktım. Kendisi gerisin geri dönmek, adımları ise ileri gitmek isteyen bir kişi gibi yavaşça bize doğru ilerlediğini gördüm. Hurma torbalarının etrafında toplanıp onları incelemeye başladılar. Bazıları bir iki tane alıp yediler. Dedem de bana bir avuç hurma verdi. Onları çiğnemeye başladım. Mesud’un, elini hurmayla doldurup onları burnuna götürdüğünü ve uzun uzun kokladıktan sonra tekrar yerlerine bıraktığını gördüm.

Hurmaları paylaştıklarını gördüm. Tüccar Hüseyin on torba aldı. İki tuhaf adamdan her biri beşer torba aldı. Komşu tarlanın sahibi Musa beş torba aldı. Dedem de beş torba aldı. Hiçbir şey anlamadım. Mesud’a baktım. Şaşkın gözlerinin, deliklerini kaybetmiş fareler gibi sağa sola kaydığını gördüm. Dedem, Mesud’a dedi ki: “Bana hala elli cüneyh borçlusun. Bunu sonra konuşuruz.” Hüseyin çocuklarına seslendi. Onlar da eşeği getirdiler. Tuhaf adamlar ise beş tane deve getirdiler. Hurma torbaları eşeğe ve develere yüklendi. Eşek anırdı. Develer ise böğürüp yaygarayı kopardılar.

Mesud’a yaklaştığımı hissettim. Elimin, elbisesinin bir ucundan tutmak istemişim gibi, ona doğru uzandığını hissettim. Sonra onun, boğazından kesilmekte olan bir koçun hırıltısı gibi bir sesle konuştuğunu işittim. Sebebini bilmiyorum ama göğsümde keskin bir acı hissetmiştim. Uzaklaşarak koştum. O anda dedemden nefret ettiğimi hissettim. Daha hızlı koştum. Sanki içimde kendisinden kurtulmak istediğim bir sır taşıyordum. Nehrin, akasya ormanının ardındaki kıvrımına yakın bir kıyısına vardım. Sebebini bilmiyorum ama parmağımı boğazıma attım ve yediğim hurmaları kustum.

# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2020

Research Article  
ARAşTIRMA MAKALESİ

## Tillo Medreselerinde Fıkıh Eğitimi- Memdûhiyye Medresesi Örneği\* /\*\*

İbrahim Sizgen

Arş. Gör., Çukurova üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı  
ibrahimsizgen@hotmail.com | [https://orcid.org/0000\\_0003\\_3669\\_8589](https://orcid.org/0000_0003_3669_8589),

Nasi Aslan

Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı  
nasiaaslan@cu.edu.tr | [https://orcid.org/0000\\_0002\\_0871\\_5102](https://orcid.org/0000_0002_0871_5102)

Geliş Tarihi / Received: 12.10.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 05.12.2020

### Özet

Medreseler, tarihi seyir içerisinde eğitim ve öğretim faaliyetlerinin yüksek seviyede yürütüldüğü önemli kurumlar olmuştur. 3 Mart 1924 tarihinde Tevhid-i Tedrisat (Öğretim Birliği) Kanununun kabul edilmesiyle birlikte medreseler, kapatılmalarına rağmen özellikle Güneydoğu Anadolu'da geleneksel medrese sistemi gayr-ı resmî bir şekilde varlığını devam ettirmiş; 07/04/2012 tarihli ve 28257 sayılı resmî gazetede yayımlanan Kur'an Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar Yönetmeliği ile Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlanarak "Kur'an kursu" adı altında tedris faaliyetlerini sürdürmüştür.

Türkiye'nin diğer coğrafyalarında olduğu gibi Güneydoğu Anadolu'nun hemen hemen her vilayetinde medreselere rastlamak mümkündür. Ancak medrese eğitiminin sistematik bir şekilde yürütüldüğü yer denince Siirt'in Tillo ilçesindeki medreseler akla gelmektedir. Tillo, bünyesinde barındırdığı medreseleriyle İslâmî değerlerin ön planda olduğu Siirt'in önemli ilçelerinden birisidir. Tillo'da bu manada faaliyet gösteren üç medrese mevcuttur. Bunlar; Memdûhiyye, Mücâhidiyye ve İsmail Fakirullah medreseleridir.

İlçede varlığını idame ettiren bu medreselerin, eğitim ve öğretim sahasında son derece önemli bir boşluğu doldurdıkları inkâr edilemez. Özellikle Arapça dil bilimlerinin tedrisindeki başarıları sayesinde son derece takdiri hak eden Tillo medreseleri, sadece Arap gramerine ilişkin eğitim-öğretim faaliyetinde bulunmamış bununla birlikte tefsir, hadis, fıkıh ve akâid gibi dînî ilimlerin canlı kalmasına vesile olarak İslâm ilim kültür mirasına katkıda bulunmuştur. Ebû Hanîfe (ö. 150/767) tarafından

\* Bu makalede yer alan bilgilerin önemli bir kısmı, medresenin resmî sorumlusu Şeyh Hayreddin AYDIN ve medresenin saygın müderrislerinden Mollâ Naim AYDIN ile 16.09.2020/04.10.2020 tarihleri arasında yapılan mülakat sonucu elde edilmiştir.

\*\* 1-3 Mart 2019 tarihinde Mersin'de düzenlenen 1. Akdeniz Uluslararası Multidisipliner Çalışmalar Kongresi'nde "Güneydoğu Medreselerinde Fıkıh Eğitimi -Tillo Memdûhiyye Medresesi Örneği-" başlığıyla sunulan tebliğimizin genişletilmiş halidir.

*kişinin leh ve aleyhine olan sorumlulukları bilmesi olarak tanımlanan fıkıh, İslâm'ın inanç ve ahlak boyutunu da dikkate alarak ibadet ve hukuk düzleminde dinî pratiklerle ilgili şer'î ahkâmı içermesi nedeniyle medeniyetimizin merkezinde yer almıştır. Geleneğimizdeki tesiri nedeniyle bu ilim dalı, söz konusu eğitim ve öğretim müesseselerinde önemli bir yeri haizdir.*

*Bu makalede Tillo'da yer alan Memdühiyye Medresesinin -her ne kadar kanunnâmelerle yürütülen birer Nizamiye veya Sahn-ı Semân Medreseleri gibi güçlü bir sistematige sahip olmasa da- kısa tarihçesi, kurumsal ve fiziki yapısı, gündelik programı, eğitim-öğretimde izlediği müfredat yanında özellikle eğitim-öğretim müfredatındaki fıkıh derslerinin yeri incelenmiştir. Araştırmamız Tillo'da halen tedris faaliyeti yürüten Memdühiyye Medresesi ile sınırlı tutulmuştur. Söz konusu medresenin fıkıh programıyla ilgili olarak müderrisleriyle mülakatlar gerçekleştirilmiş olup burada okutulan fıkıh kitapları içerik ve muhteva bakımından tanıtılmıştır.*

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Eğitim, Medrese, Memduhiye, Tillo.

### ***Fiqh Education in the Madrasahs of Tillo – The Example of Mamdühiyyah Madrasah***

*Madrasahs have been institutions where education and training activities are carried out at a high level in the historical course. Even though the madrasahs have been shut down officially with the Law of Unification of Education on March 3, 1924, especially in Southeastern Anatolia the traditional madrasah system continued its existence unofficially. With the Regulation on Courses for the Education and Training of the Quran published in the official newspaper dated 07/04/2012 and numbered 28257, the mentioned madrasahs were connected to the Directorate of Religious Affairs and continued their education activities under the name of "Quran course".*

*Just like in the other parts of the Turkey, one might find a madrasah in almost every city in Southeastern Anatolia. But when it comes to keeping the madrasah education systematic, the madrasahs that are in the Tillo county of the city Siirt are the ones that come to mind. In Tillo, there are three madrasahs that works in that way and they are; Mamdühiyyah, Mujahidiyyah and Ismail Faqirullah madrasahs.*

*Tillo Mamdühiyyah Madrasah has been established with the leadership of Sheyh Bedreddin Aydın whom also known as "Seydâ Sheyh" in the region. It is one of the educational institutions that raised a lot of scholars whom could answer all of the theological questions of the people as a result of the excellent Arabic education they received from the madrasah. This institution has lived through the rise in terrorist attacks in 1984 and incessant state of emergencies and the horrible February 28 period with such fortitude. It kept its existence with the sincere support of the locals and by avoiding political statements and actions during this period.*

*In this article the concise history, institutional and physical structure, daily program and the place of fiqh lessons in the education curriculum and curriculum of the Mamdühiyyah Madrasah in general are examined. The research is limited to Mamdühiyyah Madrasah which still continues its educational activities. Interviews were made with the teachers regarding the fiqh program of the madrasa in question, and the fiqh books taught here were introduced in terms of content and context.*

*The following points are the highlights of the study:*

*For Tillo Mamdühiyyah Madrasa there are two basic semesters called "fakihlik" and "tâliplik". It is seen that during the first period, the lessons are mostly about Arabic grammer. After the pre-prepared reading list for this period is done the students move on to the second period and start following a more advanced curriculum. During this second period, logic, vaz', kalam and usul al- fiqh are included in the curriculum and the students who goes through all of them are called "tâlip". The student who is now called a tâlip is required to memorize al- Qâfiyah which is about syntax and Isagoge which is about logic.*

*After a student completes the courses for both fakihlik and tâliplik periods in Mamdühiyyah Madrasah, he gains the right to receive ijazah. Most of the students who obtain their ijazah stays in the madrasah for two more years and become experts on the fields of fiqh, tafsir, hadith, the life of prophet Muhammad.*

*It is a known fact that almost all of the population in Southeastern Anatolia belong to the Shafi sect. As a result of this -though there are some exceptions- most of the books that are included in the madrasahs' curriculums are written by scholars who are also from Shafi sect.*

*When the education and training curriculum of Tillo Memdühiyye Madrasah, which is based on text memorization, opinion and negotiation method, is examined, it is seen that secondary fields such as, syntax, rhetoric and logic are emphasized. Even though this is an understandable way to provide a basis for further education in Islamic education, the lack of materials related to Fiqh, creed, tafsir,*



*hadith and their methodology in the curriculum is an important downside of the madrasah. Considering the place of fiqh teaching in the curriculum, it is seen that it is not systematically included in the sequential courses and is limited to only a few major works as a minor course.*

*As for usul-al Fiqh, it cannot be said that any books other than of Taceddin es-Subki's Cem'u'l- cevâmi' are included in the curriculum. Since the language of this work is difficult and hard to understand, most students in the madrasah read this work not to learn the fiqh method, but to complete the sequential books that must be taught in the madrasa to graduate.*

*In this sense, it is seen that the field of fiqh couldn't take its deserved place in the curriculum. Mamdühiyyah Madrasah with its strong educational tradition and service, and hundreds of graduates have grown out of being local, gained a wide educational web by spreading most parts of Turkey. Today, most of the graduates of Tillo Memdühiyyah Madrasah are imams, muezzin and Quran course instructors in the city center and villages under the Directorate of Religious Affairs. Among these officers, it is stated that those who are in the Quran Course Instructor staff are more competent in terms of knowledge and experience they have in the courses they are assigned.*

**Keywords:** Fiqh, Education, Madrasah, Mamdühiyyah, Tillo.

#### **Atf / Cite as**

Sizgen, İbrahim-Aslan, Nasi. "Tillo Medreselerinde Fıkıh Eğitimi-Memdühiyye Medresesi Örneği". *Marife* 20/2 (2020), 569-592. <https://doi.org/10.33420/marife.809253>

## Giriş

Tarih boyunca Müslümanlar, eğitim ve öğretim faaliyetine önem vermişlerdir. Nitekim Hz Peygamber'in rehberliğinde yürütülen Mekke'deki Dâru'l-Erkâm ve Medine'deki Suffe mektebi, vahyin sahabeye yazdırıldığı ve öğretildiği; daha sonraları ise birçok fakih ve kurrâ'nın tedris gördüğü bu yerler İslam ilim ve hikmet geleneğinin icra edildiği iki önemli mekân olarak tarihte yer almıştır.<sup>1</sup> Bu iki güzide mektep İslam eğitim kurumlarının nüvesini oluşturmuş başta Nizamiye ve Ezher Müstansırıyye olmak üzere<sup>2</sup> daha sonraki birçok medreseye öncülük ederek eğitimin kurumsallaşmasına vesile olmuştur. Toplumun ihtiyaç duyduğu ilim ve devlet adamı yetiştiren bu medreseler, İslâm camiasının düşünce dünyasını şekillendirmede başat rol oynayarak İslâm medeniyetinin ilmî ve kültürel gelişimine hız kazandırmıştır.

Abbâsîler döneminde eğitim-öğretim faaliyeti daha çok cami veya mescit diye adlandırılan ibadethanelerde halka açık bir biçimde yapılmaktaydı. Ancak yükseköğretim sahasında hususi olarak ilk defa "Beytü'l-Hikme" adında bir kurumun Halife Me'mûn (ö. 218/833) tarafından Bağdat'ta inşa edildiği de bilinmektedir.

Şiiliği siyasî arenada egemen kılmaya çalışan uç akımlara karşı sünnilik paradigmasını ana arter olarak korumak ve geliştirmek amacıyla Büyük Selçuklu Devleti veziri Nizâmü'l-Mülk (ö. 485/1092) 1076 yılında birbirini takip eden Nizâmiye Medreselerini Bağdat, Belh, Nişâbûr gibi farklı yerlere inşa ettirmiştir. Kurulan bu medreseler ile Büyük Selçuklu Devleti, Hasan Sabbah'ın (ö. 518/1124) başını çektiği batınî ideolojisiyle ilmî sahada mücadele ederek devlet teşkilatında

<sup>1</sup> Süyûtî, *Hüsnu'l Muhâdara fî Târîhi Mısır ve'l-Kâhire* (Mısır: Dâru İhyâ'l-Kutubi'l-Arabî, 1967), 1/181.

<sup>2</sup> Nizamiye ve Müstansırıyye medreselerinin dini ilimlerdeki rolü için bk. Ahmet Beken, *Nizâmiye ve Mustansırıyye Medreselerinde Dini İlimlerin Öğretimi* (Ankara: Bizim Büro Matbaa Dağıtım Bas. Yay. 2017); "Müstansırıyye Medresesi'nde (631/1233-34) Eğitim-Öğretim Faaliyetleri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2016).

görevlendirmek üzere imam, kâdı, müftü ve muhtesip gibi memurlar yetiştirmiştir.<sup>3</sup> Nizamiye medreseleri bir yüksek eğitim kurumu olarak değerlendirildiğinde bu medreselerde eğitim ve öğretimde sistematik olarak izlenen bir programın varlığından söz edilemez. Zira her hoca kendine has üslubuyla dersi işler ve yürütür idi. Ancak bu medreselerde okutulan belli başlı ilimler ya da dersler vardır. Bunlar şöyledir: Kur'an, Arapça grameri, hadis ilmi ve usulü, Şâfiî fikhî ve usulü, veraset (ferâiz) ilmi, kelam, akaid ve hitabet... Yirmi yaş ve üstü öğrenci kabulüne gidilen bu medreselerde eğitim dili tamamen Arapçadır. Eğitim süresi ise dört yıl olan bu medreselerde tedrisat hafta boyu devam ederdi. Ders saatleri ise mevsimlere göre belirlenirdi.<sup>4</sup> Buradan hareketle medreselerin Büyük Selçuklu Devleti döneminde kurumsal kimlik kazandığı söylenebilir.

Osmanlı Devletinde ise ilk medrese faaliyeti 1330 yılında Orhan Gazi (ö. 763/1362) ile başlamıştır. Nitekim Orhan Gazi fethettiği İznik'teki iki kiliseden birini camiye diğerini ise medreseye dönüştürmüştür.<sup>5</sup> Osmanlı dönemi medreselerinden en önemlisi Fatih Sultan Mehmed Han (ö. 886/1481) zamanında kurulan Sahn-ı Semân medreseleridir. Bu medreselerin eğitim müfredatını tanzim eden kişi dönemin önemli bilim adamlarından kuşkusuz Ali Kuşçu (ö. 879/1474)'dur. Bahse konu eğitim müfredatı adeta bir "kanunname" şeklindedir. Bu da Sahn-ı Semân medreselerindeki müfredatın kapsamlı olduğunu göstermektedir. Söz konusu medreseler, yüksek dereceli medreseler olarak kayda geçmiştir. Zira İmam Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmiu's-Sahîh*'i, Hanefî fakihlerinden Merğînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye*'si ve daha birçok ansiklopedik eserin bu medreselerde okutulduğuna dair bilgilere yer verilmiştir.<sup>6</sup> Sahn-ı Semân medresesinden mezun olanlar, ilmiye sınıfından addedildiklerinden müderris, kadı, imam ve hâkim gibi vazifelerde görevlendirilmiştir.<sup>7</sup>

İslâm medeniyetine asırlardır hizmet eden medreselerin dini faaliyetleri, Cumhuriyet'in ilanı sonrası siyasî ideolojinin batılılaşma temelli eğitim politikası neticesinde Anadolu coğrafyasında -ne yazık ki- sekteye uğramıştır.<sup>8</sup> Dînî tedris

<sup>3</sup> Ma'rûf, Nâcî, *Neş'etu'l-Medârisi'l-Müstakille fi'l-İslâm* (Bağdad: Matbaatu'l-Ezher, 1966), 3; Ziya Kazıcı, *Ana Hatları İle İslam Eğitim Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1983), 51; Fahri Kayadibi, "Fatih Sultan Mehmet Döneminde Eğitim ve Bilim", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (İstanbul: 2003), Sayı 8/2; Hasan Kayapınar-Ömer Korkmaz, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Medreselerinde Fıkıh Eğitimi (Sahn-ı Semân ve Süleymaniye Örneği)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/54 (2017), 1012; Adnan Memduhoğlu, "Osmanlı Dönemi Siirt Medreseleri ve Toplumsal Hayata Katkıları", *Uluslararası Osmanlı Medreseleri Sempozyumu (Eğitim, Yönetim ve Finans)*, (Sakarya: OSAMER 2017), 81-82.

<sup>4</sup> Aysun Gökmen, *Eğitim ve Bilim Tarihinde Nizamiye Medreselerinin Yeri ve Önemi* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 20-31.

<sup>5</sup> Mehmet İpşirli, "Medrese (Osmanlı Dönemi)" (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, 2003), 38/328.

<sup>6</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 9.

<sup>7</sup> Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 27-28; Salih Zeki Zengin, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Eğitim Kurumlarında Dine Eğitimi ve Öğretimi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 8.

<sup>8</sup> Ziya Kazıcı, *İslâm Müesseseleri Tarihi* (İstanbul: Kayihan Yayınları, 1991), 229.

faaliyetlerini gayr-ı resmî olarak sürdüren bu dönemdeki medreseler ise, resmî ideolojinin din öğretiminde tutarlı bir yol izleyememesinin sonucu ortaya çıkan boşluğu doldurma gayreti içerisine girmiştir. Tek Parti ile başlayan bu süreçte halk, söz konusu medreseleri himayesine alarak bu eğitim müesseselerine maddi ve manevi yardımda bulunmuştur. Halk tarafından medreselere verilen maddi ve manevi desteğin altında ilim geleneğini idame ettirecek öncü hocalar ve kanaat önderlerinin yetiştirilmesi, tek partili süreçte bir takım tedirginliklere yol açan eğitim politikalarına karşı dînî bilgi ve düşüncenin korunması vb. sebeplerin yer aldığı söylenebilir.<sup>9</sup>

Halkın medreselere ilişkin söz edilen desteğine karşılık medresede ders veren hocalar (müderres), dînî bilgi edinme noktasında halka rehber olmuşlardır. İlmî yönden yeterli donanıma sahip medrese hocalarının herhangi bir ücret/menfaat beklemezsizin yapmış oldukları bu hizmet sayesinde kendilerine karşı beslenen saygı ve hürmet, oldukça artmıştır. 2013 yılından itibaren devlet desteği olarak eğitim-öğretim faaliyetlerini idame ettiren medreseler, din eğitimi-öğretimi alanında daha da etkin rol üstlenmişlerdir. Ayrıca devlet, bu medreselerde eğitim gören talebelerin resmî kademelerde (İmam-Hatip, Müezzin, Kur'an Kursu Öğreticisi, Vaiz vb.) faaliyet gösterebilmeleri için Açık Öğretim İmam Hatip Liseleri ve İLİTAM (İlahiyat Lisans Tamamlama) gibi programları açarak onlara, uzaktan eğitim fırsatı sunmuştur.<sup>10</sup>

## 1. Tillo Memdûhiyye Medresesinin Kısa Tarihçesi

Her mezhep veya fikrî hareketin ya da herhangi bir faaliyetin belli bir kurucusu diğer bir ifadeyle sâiki olur, vakıa olarak da olmak durumundadır. Söz konusu Tillo Memdûhiyye Medresesi'nin kurucusu da Şeyh Bedreddin Aydın'dır. Şeyh Bedreddin Aydın, henüz dünyaya gelmeden önce ilim erbabından olan babası Şeyh Kâmil ile dedesi Şeyh Cemil'in Tillo'da yürüttükleri tasavvûfî ve ilmî faaliyetlerden dolayı Diyarbakır'da kurulan İstiklal mahkemelerinde yargılanmışlardır. Yargılamayı yürüten hâkim Aydın ailesini, Diyarbakır'ın Ergani ilçesine oradan Burdur, İstanbul ve son olarak da Manisa'ya sürgün etmiştir. Bu sürgün hayatı neticesinde tasavvuf terbiyesi geleneğinden gelen Şeyh Bedreddin Aydın, 22 Şubat 1945 tarihinde Manisa'da dünyaya gelmiştir.

İlköğrenimini babası Şeyh Kâmil'den alan Şeyh Bedreddin Aydın, dört yaşındayken ailesi, ülke genelinde çıkarılan genel af sayesinde sürgüne gönderildikleri Manisa'dan Tillo'ya dönerek ilim ve irşat faaliyetlerini ata diyarında yürütme kararı almışlardır. Dört yaşından sonraki hayatını tarihi seyir içinde ilmin egemen olduğu Tillo'da sürdüren Şeyh Bedreddin Aydın Mollâ Muhammed Zivingî,<sup>11</sup> Mollâ

<sup>9</sup> İsmail Narin, "Bingöl Medreselerinde Fıkıh Eğitimi", *Bingöl Araştırmaları Dergisi* (Bingöl: Bingöl Üniversitesi, 2014), 11.

<sup>10</sup> İmran Çelik, "Geleneği Olan Medreseler ve Tarihi Kökenleri (Tillo ve Nurşin Örnekleri)", *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu* (Muş: Alparslan Üniversitesi, 2012), 118.

<sup>11</sup> Mollâ Muhammed Zivingî, Cumhuriyet döneminin en önde gelen hocalarındandır. Döneminde birçok öğrenci yetiştirmiştir. Bölge halkı arasında çıkan ihtilafları şer'î yöntemle çözerek halk arasındaki münakaşa, dava ve anlaşmazlıkları gidermiştir. Bu yönüyle Mollâ Muhammed Zivingî, halk tarafından

Halil Toprak, Mollâ Bedreddin Sancar, Seyyid Hasan Girikî gibi birçok önemli şahsiyetten fennî ilimler yanında dînî ve tasavvûfî ilimler tahsil etmiştir. Sahip olduğu ilim ve tasavvuf terbiyesi sayesinde Kâdirî tarikatına mensup babasının postnişanlık makamına layık görülen Şeyh Bedreddin Aydın, bölgede “Seydâ Şeyh” ünvanıyla şöhret bulmuştur. Seydâ Şeyh, 1971 senesinde dedesi Şeyh Sâlih’in ismi ile müsemma kıldığı iki oda, bir abdesthane ve bir de mutfaktan müteşekkil olan Şeyh Sâlih Medresesini inşa ederek burada “Büyük Seydâ/baş müderris”<sup>12</sup> sıfatıyla birçok talebeye temel İslâm bilimleri (Kur’an, tefsir, fıkıh, hadis, Arapça ve akâid) sahasında dersler okutmuştur. Ancak ülkenin farklı coğrafyalarından gelen ilim talebelerinin sayısının gittikçe artması sonucunda Şeyh Sâlih Medresesi, mekân bakımından ihtiyaca cevap veremediğinden Seydâ Şeyh, 1991 senesinde Şeyh Sâlih Medresenin hemen yanına söz konusu medresenin devamı niteliğinde dedesi Sultan Memdûh’a nisbet kıldığı Tillo Memdûhiyye Medresesini inşa ettirmiştir. Zeminin üzerine iki kattan oluşan Tillo Memdûhiyye Medresesi, dört tarafı çevrili olup üstü açıktır. Açık alanın ortasında talebelerin ilmî faaliyetlerini yürütebilecekleri oldukça geniş bir iç avlu yer almaktadır. Bununla birlikte talebelerin ilim tedrisindeki motivasyonunu koruyabilmeleri adına iç avlunun ortasında etrafında rengârenk güllerin dikildiği küçük bir havuz bulunmaktadır.

Güneydoğu ve Doğu Anadolu bölgesinde 1984 yılı Ağustos ayı itibariyle başlayan ve giderek artan terör olaylarını müteakiben 1987 yılı ve sonrası ilan edilen olağanüstü hallerle henüz resmi bir kimliğe sahip olmayan Tillo Memdûhiyye Medresesi, siyâsî söylem ve politikalarından kaçınıp bölge halkının güçlü desteğiyle varlığını idame ettirmeyi başarmıştır. Ancak 28 Şubat 1997’de post-modern darbe olarak adlandırılan ve tamamen dini kurumları hedef alan bir süreçte, diğer medreselerde olduğu gibi bölge medreselerinin gözdesi olan Tillo Memdûhiyye Medresesi de -ne yazık ki- vesayet altında bulunan yöneticilerin yıldırma politikaları ve baskıcı tutumlarından dolayı ciddi yaralar almıştır. Ancak dönemin despot ve baskıcı zihniyetine rağmen Tillo Memdûhiyye Medresesi, o dönemlerde bir şekilde ayakta kalmayı başararak ilmî tedris sahasındaki mevcudiyetini korumuştur. Giderek artan baskılar sonucu kapatılma tehlikesine karşılık tek çarenin Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü’ne bağlanmakla mümkün olduğunu gören Tillo Memdûhiyye Medresesi, 1998’li yıllarda ilgili birime bağlanıp “Tillo Memdûhiyye Erkek Yatılı Kur’an Kursu” adı altında ilmî faaliyetlerini sürdürmüştür.

1994 yılından itibaren olağanüstü halin kapsamı gittikçe daraltılsa da 28 Şubat döneminde genelde dini kurum ve kuruluşlara özelde ise medreselere yönelik devam eden mesafeli tutum, Adalet ve Kalkınma Partisi hükümeti tarafından 2002 yılı Kasım ayı itibariyle nihayete erdirilmiştir. Olağanüstü halin tamamen

→

oldukça saygın bir kişiliğe sahip olmuştur. Mollâ Muhammed Zivingî’nin hayatı ve ilmî kişiliği için bk. Abdulhadi Timurtaş, Mollâ Muhammed Zivingî ve İlmî Kişiliği, *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 1/4 (2009), 104; *Botan Müderrislerinin Piri Molla Muhammed Zivingî* (İstanbul: Kent Yayınları, 2008), 5-10.

<sup>12</sup> Seydâ ifadesiyle medresede ders veren müderris kastedilir. Ancak medresede birçok müderrisin bulunması durumunda “Büyük Seydâ” söylemiyle medresenin kurucu ismi murad edilmektedir.

kaldırılması ve Ak Parti hükümetinin resmî olarak dini tedris sorumluluğunu üstlenen medreselere yönelik manevi desteğiyle birlikte medreseler, ilmî tedris faaliyeti müvacehesinde yüklendikleri misyonu yeniden yakalamışlar ve söz konusu medreselerin sayısında ileri düzeyde bir artış görülmüştür. Tillo Memdûhiyye Medresesi de bu artıştan nasibini alarak 1991 senesinde iki kat olarak inşa edilen binanın üzerine 2003 yılında, iki kat daha ilave etmiştir. Ülkenin birbirinden farklı vilayetlerinden hafızlık eğitimini yapmak üzere aşırı talebin söz konusu olması üzerine ilmî faaliyetlerine hafızlığı da ekleyerek 2011 yılında dört katlı binanın hemen yanına hafızlık yapmak isteyen talebelere yönelik hususi bir ek bina inşa edilmiştir. Ancak medresenin gün be gün gelişerek gerek dinî ilimleri tedris eden talebelerin gerekse hafızlık eğitimini yürüten öğrencilerin sayısının artması sonucu inşa edilen yapılar ihtiyacı karşılayamaz hale gelmiştir. Bunun üzerine binanın arka kısmına 2017 yılında 1800 metre kare üzere kurulu katlarıyla birlikte 10.000 metre kare kullanım alanı olan fıkıh, tefsir, hadis, kıraat, siyer ilimlerine ilişkin tamamen ihtisaslaşmayı ilke edinen ve bu manada yaklaşık 320 öğrenciyi kendi bünyesinde misafir edebilecek ek binanın yapımına başlanmıştır. Söz konusu binanın, 2021 yılında faal olarak hizmete girmesi düşünülmekte olup Tillo Memdûhiyye Medresesinin toplamda yatılı talebe sayısının takriben 500 civarında olması hedeflenmektedir.

## 2. Medresenin Kurumsal Yapısı

Bölgenin İslâmî düşünce ve kültür tarihinde köklü bir geleneğe sahip Tillo Memdûhiyye Medresesi, dînî kurumların hedef alındığı 28 Şubat süreci gibi kritik dönemlerde dahi ilmî faaliyetlerini sekteye uğratmadan kendine has eğitim ve öğretim sistemiyle tedris faaliyetlerini sürdüren önemli medreselerden biri olmuştur. İslâmî ilimlerin taliminde üstlendiği bu rol ile diğer medreselere her daim öncü olmuştur. Nitekim söz konusu medresede tedris görüp mezun olan talebeler, ileri seviyede dînî ilimlerle donatıldıktan sonra İslâm dininin kendilerine vermiş olduğu mesuliyet çizgisi içerisinde kalarak hakka; *“sizin en hayırlınız Kur’an’ı öğrenen ve öğretenidir”*<sup>13</sup> ve *“insanların en hayırlısı insanlara faydalı olanıdır”*<sup>14</sup> şer’î naslarını referans alarak da halka hizmet etmeyi kendilerine düstûr edinmişlerdir. Bu anlayış çerçevesinde onlar, ülkenin farklı bölgelerinde Tillo Memdûhiyye Medresesinin eğitim-öğretim cihetinden numûne-i misâli mesabesinde olan yeni medreseler de açmışlardır. Bu noktada herhangi bir menfaat düşüncesinden uzak sadece Allah rızasını gözeten ve bu uğurda öğrenci yetiştirmeyi amaçlayan söz konusu hizmetlerini daha sonra da idame ettirmişlerdir. Bu minvalde çıkış yeri Tillo olan Sirt/İnkapı Yolbuldu mezarı,<sup>15</sup> Van/İpekyolu,<sup>16</sup> Şanlıurfa/Siverek, İstan-

<sup>13</sup> Tirmizî, “Fedâ’ilu’l-Kur’ân”, 15.

<sup>14</sup> Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-’evsat*, thk. Târik b. Avdillah b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî (Kahire, Dâru’l-Harameyn, 1995), 6/58.

<sup>15</sup> Tillo Memdûhiyye Medresesinin mümtaz müderrislerden Mollâ Veysi ŞAHİN tarafından 2014 yılında yapımına başlanıp 2018 yılında faaliyete giren Suffe Yatılı Erkek Kur’an Kursu’dur. 150 talebe kapasitesine sahip olan bu medrese, 5 kattan müteşekkil olup katlarıyla birlikte 3000 metre kare kullanım alanıyla öne çıkmaktadır.

<sup>16</sup> Medresenin seçkin müderrislerden Mollâ Alihan Kılıncı öncülüğünde hayırseverlerin katkı ve

bul/Sultanbeyli, Diyarbakır/Dağkapı, Ankara/Merkez, Bursa/Gemlik ve daha birçok farklı bölgede şubesi bulunan Tillo Memdûhiyye Medresesinin geniş medrese ağına sahip olduğu ifade edilebilir. Söz konusu yerlerde faaliyet sürdürmesi düşünülen Tillo Memdûhiyye Medresesine bağlı bu medreselerin bir kısmı tamamlanmış olup aktif bir şekilde hizmete girerken; bunlardan bazılarının ise inşaat projesi hal-i hazırda devam etmektedir. Bugün sayıları birden fazla olan bu medreselerde birçok talebe, aynı disiplin ve yöntemle ilim tahsil etmektedir. Bu itibarla Tillo Memdûhiyye Medresesinden mezun olup topluma yön veren müderrisler aracılığıyla farklı illerde açılan ve aynı misyon ve vizyona sahip söz konusu şubelerle – her ne kadar “medrese” ismiyle resmî statüsü olmasa da- bu medresenin bölge halkının dînî bilgisini besleyen kaynak durumunda olmasının<sup>17</sup> yanı sıra sosyal ilişkilerin şekillenmesinde etkin rol oynayarak bir nevi kurumsallaştığı ifade edilebilir.

### 3. Medresenin Fizikî Yapısı

Günümüzde eğitim-öğretimdeki tedris faaliyetlerini oldukça modern yapıya sahip mekânlarda idame ettirdiği müşahede edilen Tillo Memdûhiyye Medresesi, daha önce biri küçük diğeri büyük olmak üzere toplamda iki binada aktif olarak hizmette bulunmuştur. Küçük medrese, 1971 yılında kurulan Şeyh Sâlih Medresesi olup yaklaşık 100 metrekare alan üzerine inşa edilmiştir. Kesme taştan inşa edildiği görülen Şeyh Sâlih Medresesi, daha önce de ifade edildiği üzere iki oda, bir abdesthane ve bir de mutfaktan müteşekkildir. Yapısı itibarıyla yirmi talebe kapasitesine sahip olan ilgili medresenin giriş kısmında başta su kuyusu olmak üzere asma, fıstık ve badem gibi meyve ağaçları mevcuttur. Kapasite bakımından oldukça küçük olan bu medrese, hal-i hazırda mescit olarak kullanılmaktadır.

Büyük medrese ise yapımına 1991 senesinde başlanan ancak gün geçtikçe aşırı rağbet sebebiyle meydana gelen yoğun ilgiye mekân bakımından cevap veremeyince 2003 yılında üzerine iki kat daha inşa edilen zemin katıyla birlikte toplamda 5 kattan müteşekkil olan Tillo Memdûhiyye Medresesidir. Binanın zemin katı, 180 talebenin ihtiyacını karşılayacak abdesthane, banyo ve çamaşırhaneye tahsis edilmiştir. Ayrıca bu katta soğuk hava deposu, jeneratör, kazan dairesi ve kombiler bulunmaktadır.

Birinci katta danışman odası, iç avlu, kantin, metin odası, mescit, kuaför, yemekhane, mutfak ve bulaşıkhaneye bulunmaktadır. Medresenin hemen girişinde sağ tarafta yer alan ve 24 metrekareden oluşan danışman odasında haftalık iki talebe görevlendirilir. Danışman vasfıyla vazifelenen bu talebeler misafir, müderris ve öğrencilerin medreseye olan giriş ve çıkış saatlerini kayıt altına almakla yükümlüdürler. 300 metrekareden oluşan iç avlu ise talebelerin, kış ayları hariç

→

destekleriyle 2015 yılında temeli atılan Sultan Memdûh Erkek Yatılı Kur'an Kursu 450 metre kare alan üzerine inşa edilmektedir. 6 kattan oluşan bu medrese, bitme aşamasında olup 2021 yılında faaliyete geçerek takribî 120 talebeye hizmet sunacaktır.

<sup>17</sup> Nitekim bölge halkı aile hukuku (nikâh, talâk vb.), miras paylaşımı, arazi anlaşmazlıkları ve diğer dînî-sosyal meselelerin çözüme kavuşturulması hususunda Tillo Memdûhiyye Medresesinin müessisi Seydâ Şeyh'in bilgisine başvurdukları görülmüştür.

yılın diğer mevsimlerini burada ilim tahsil etmekle geçirdikleri ortasında fıskiyeli mütevazı bir havuzu bulunan üstü açık, devasa bir mekândır. İç avluda günün belli saatlerinde talebelerin ufak tefek ihtiyaçlarını karşılayabileceği küçük bir kantine rastlanır. 110 metrekareden oluşan metin odası ise Arapça dili ve belagat ilimini tahsil eden talebelerin, derslerine ilişkin yer yer ezberlemeleri gereken konuları hıfzettikleri yerdir. 132 metrekareden oluşan mescitte ise talebeler, beş vakit namazı burada cemaatle eda etmektedir. 300 metrekarelik yapısıyla 180 talebenin aynı anda yemek yiyebileceği içerisinde mutfak ve bulaşıkhanesi bulunan büyük bir yemekhanesi bulunmaktadır. Talebelerin tıraş olabilecekleri kuaför de bu katta görülen müştemilat arasındadır.

İkinci katta ise temel İslâm bilimleri sahasında tedris gören talebelerin tedris gördükleri ve her birinin 20 metrekareden oluştuğu dokuz adet müderris odası yanında Kur'an'ı hıfzeden hafızların eğitimlerini sürdürdükleri sekiz adet hafızlık odası bulunmaktadır. Ayrıca bu katta talebelere özellikle İslâmî ilimler sahasına yönelik günün her saati araştırma imkânı sunan içerisinde tefsir, hadis, kalam, fıkıh ve benzeri ilimlere ilişkin birçok eserin yer aldığı zengin bir kütüphaneye rastlamak mümkündür. Aynı şekilde bu katta müdüriyet odasına yer verilmiştir. Bu odada medresenin kurum ve kuruluşlarla yapmış olduğu her türlü yazışma ve resmî işler, Seydâ Şeyh'in oğlu aynı zamanda medresenin müdürü Şeyh Hayreddin Aydın tarafından icra edilmektedir. Mamafih medresede müdüriyet makamının mevcudiyeti ve bunun işlevsel bir yapıya sahip olması medresenin kurumsal bir hüviyete sahip olduğuna karine teşkil etmektedir.

Üçüncü katta ise 185 metrekareden oluşan bir konferans salonu, her biri 55 metre kareden oluşan üç mütalaa salonu ve yine her biri 20 metrekareden müteşekkil sekiz adet müderris odası mevcuttur. Ayrıca bu katta, içerisinde Hz. Peygamber'in lihye-i şerifi ile birlikte miraç hadisesinde başında bulunan tâc-ı şerifin bir parçası, Şeyh Abdülkadir Geylânî'nin (ö. 561/1165) sarığının bir parçası, Osmanlı padişahlarının Sultan Memdûh hazretlerine göndermiş oldukları yedi adet taltifnâme ve daha birçok mukaddes eşyanın muhafaza edildiği mübarek gün ve gecelerde binlerce misafir tarafından ziyaret edilen 40 metrekareden müteşekkil bir müze bulunmaktadır. Kezâ talebelerden hasta olanların istirahatı ya da gözetim altında tutulması amacıyla kullanılan içinde bir takım tıbbî araç-gereçlerin ve ilk yardım malzemelerinin bulunduğu 25 metrekareden oluşan bir revir de bu katta mevcuttur.

Medresenin dördüncü katı ise bazıları 8; bazıları 12; bir kısmı da 16 ve toplamda 18 yataklı odalara tahsis edilmiştir.

Üstü açık, oldukça geniş iç avlusu ve içerisinde yer edinen etrafında rengârenk güllerin dikili olduğu fıskiyeli mütevazı havuzuyla estetik bir yapıya sahip olan Tillo Memdühiyye Medresesinin diğer şubelerinin şekli yapısı, üzerine bina edildiği arsanın yüz ölçümü ve fizikî durumuna göre farklılık gösterdiği görülmüştür.



#### 4. Medresede Günlük Program

Tillo Memdühiyye Medresesinde ilmî mesai sabah ezanıyla başlamaktadır. Şöyle ki, sabah ezanı okunmadan 10 dakika öncesinde gece bekçisi (hâris) olarak dönüşümlü görevlendirilen iki talebe, bütün öğrencileri uyandırmaya başlar. Uyanan talebeler hızlı bir şekilde hazırlanıp abdest aldıktan sonra mescide giderek sabah namazını cemaatle eda etmek üzere diğer talebelerin mescide gelmesini bekler. Kılınan namazın ardından güneş doğuncaya dek talebeler, tesbihat ve zikirle iştigal ederler. Güneşin doğmasıyla beraber hafızlardan dört kişi, her biri birer hizb olmak üzere mukabele okumaya başlar. Diğer talebeler ise Kur'an-ı Kerimden okunan ilgi yerleri açarak hafızları takip ederler. Okunan mukabeleden hemen sonra kahvaltı hazır değilse talebeler, metin odasına geçerek kahvaltı hazırlanmaya kadar ezberlerini tekrar ederler. Kahvaltı yapıldıktan sonra talebeler, el birliği ile medresenin temizliğini yaparlar. Temizlik işi bittikten hemen sonra Abdülhak b. Abdülhannân el-Câvî (ö. 1324/1906) tarafından kaleme alınan *Tedricü'l-edânî* ve sonrası eserleri okuyan talebeler, o gün tedris edecekleri dersi mütalaa etmek üzere mütalaa salonlarına geçerler. Mütalaa anında talebe, o gün okuyacağı dersle alakalı haşiye ve şerh niteliğinde yazılan birçok eseri sükûnet içerisinde etraflıca inceler. Alacağı derse ilişkin mütalaa da bulunan talebe, o günkü dersin içeriğine ders öncesi muttali olduğundan bu dersi, zorlanmadan kavrar. Henüz *Tedricü'l-edânî* kitabına yetişememiş talebeler ise kendilerine tahsis edilen iç avlu, metin ve müzakere odaları gibi ilgili birimlere giderek metin ezberinde ya da bir önceki gün alınan dersin mana ve mefhumunu pekiştirmek üzere birbirleriyle müzakerede bulunur. Ders vermek üzere sabah 8.30'dan itibaren medreseye gelen müderrisler kendilerine tahsis edilen odalarda o güne dair verecekleri dersleri inceden inceye etraflıca araştırdıktan sonra mütalaa, ezber ve müzakeresini tamamlayan öğrencileri ders vermek üzere çağırırlar. Her bir ders, yaklaşık olarak 30 ila 45 dakika arası sürmektedir. Öğle namazına 45 dakika kala müderrislerle birlikte talebeler, iç avlu ya da metin odasında bulundurulularak özellikle Hanefî ve Şâfiî mezhebine ait birçok fıkıh eseri ders olarak okutulur. Öğle ezanının okunmasıyla birlikte tedrise ara verilir. Talebe ve müderrisler mescide giderek namazlarını cemaatle eda ederler. Namazın ardından öğle yemeğinin hazır olmaması durumunda talebeler, beklenen bu süreyi değerlendirerek metin ezberiyle uğraşırlar. Öğle yemeğinden hemen sonra ise ilim tahsili, o vakte kadar ders almış öğrencilerin, okumuş oldukları dersleri kendi aralarında müzakere ederek kaldığı yerden devam eder. Böylelikle talebe, derste edinmiş olduğu bilgileri pekiştirmiş olur. İkinci ezanının okunmasına 45 dakika kala yine herkes, bir yerde toplanarak hadis külliyatından herhangi bir eser kendilerine ders olarak okutulur. Söz konusu toplu ders, ikinci ezanının okunmasıyla nihayete erer. Cemaatle kılınan ikinci namazının ardından İbn Mâlik et-Tâî'nin (ö. 672/1274) Arap gramerine dair telif ettiği manzum eser *el-Elfiyye*'ye (bu eseri okuyan dâhil) kadar olan bütün talebeler, metin odasına sevk edilerek akşam ezanına kadar metin ezberinde bulunmaları sağlanır. Ebül-Berekât Abdurrahman b. Ahmed el-Câmî'nin (ö.898/1492) nahiv ilmine dair kaleme aldığı *el-Fevâidu'd-Diyâiyye (Mollâ Câmî)* ve sonrasını okuyan talebeler ise bu süre zarfında Seydâ Şeyh'in yanına giderek medresede hâricî (asıl dersin dışında) olarak nitelendirilen fıkıh, tefsir, hadis ve akaid başta olmak üzere birçok farklı dalda

dersler okurlar. Seydâ Şeyh'in müderrislere yönelik toplu olarak vermiş olduğu dersin nihayete ermesinden sonra müderrisler, o ana kadar ders almayan talebelerinin dersini vermek üzere odalarına giderler. Akşam ezanının okunmasına 45 dakika kala müderrislerle beraber talebeler, yine bir yerde toplanır ve siyer-i Nebî külliyyatından herhangi bir eseri ders olarak okurlar. Bahse konu toplu ders ise akşam ezanının okunmasıyla son bulur. Cemaatle kılınan akşam namazı ve ardından yenilen akşam yemeğinden sonra metin ezberlemesinde bulunan talebeler, yatsı namazına kadar daha önce ezberledikleri metinleri tekrar ederler. Cemaatle kılınan yatsı namazının ardından Muhammed b. Abdîrahîm el-Ömerî'nin (ö. 811/1408) nahiv ilmine dair tasnif ettiği *Şerhu'l-Muğni* adlı eser ve sonrasını okuyan talebelere yönelik -yatmadan önce- pratik ve modern Arapça'ya dair metinler okutulmaktadır. Dersin bitiminden hemen sonra gün boyu devamlı ilim tahsili ile hemhal olan talebeler, istirahat etmek üzere yatakhanelere yönlendirilir. Medresede uyku saatleri mevsimlere göre belirlenmiştir. Nitekim yatma saati, ilkbahar ve yaz mevsimlerinde yatsı namazından sonra; sonbahar ve kış mevsimlerinde ise 22.00'dedir.

Seydâ Şeyh, Cumartesi günleri yatsı namazından hemen sonra müderris ve talebelerin katılımının olduğu Nevevî'nin *Riyâzü's-Sâlihîn* adlı eserini teberrüken okur. Daha sonra ise dönüşümlü olarak iki talebe tarafından Risâle-i Nûr Külliyyatından sohbet tarzında dersler okunur. Son olarak da Şeyh Hayreddin Aydın'ın okuduğu münacaat ve Esmâ-i Hüsnâ'dan sonra Seydâ Şeyh, dua ile programı nihayete erdirir.

İlim tahsiline yönelik belirlemiş olduğu gündelik programla mükemmel bir disipline sahip olduğu söylenebilecek olan Tillo Memdühiyye Medresesinde tedris faaliyetleri yanında bir takım sosyal etkinliklere de yer verilmiştir. Bu etkinliklerin büyük çoğunluğu haftalık tatil gününde icra edilmektedir. Haftalık tatil ise perşembe günü cemaatle kılınan ikinci namazından hemen sonra başlar ve cuma günü akşam ezanının okunmasıyla nihayete erer. Söz konusu tatil gününde talebeler tıraş olma, banyo yapma, kitap ciltleme ve benzeri ihtiyaçlarını gidermektedirler. Ayrıca özellikle hava şartlarının elverişli olduğu bazı tatil günlerinde talebeler, Seydâ Şeyh'ten izin alarak piknik yapmak üzere kırlara, bayırlara çıkmaktadır. Bahar aylarında periyodik olarak genelde üç-dört haftada bir gerçekleştirilen piknikte müderrisler, dersleri aksatmayarak bütün talebelerin derslerini piknik günlerinde de vermektedirler. Piknik günü dersler bittikten sonra talebeler futbol, satranç, dama, "bırr" adını verdikleri bir çeşit taş oyunu ve daha birçok aktiviteyi hocalarıyla birlikte icra ederler. Akşam ezanına yarım saat kala piknik biter ve talebeler medreseye dönerler.

Tillo Memdühiyye Medresesi'nde her Perşembe günü yatsı namazından hemen sonra mevlit programı tertip edilir. Tertip edilen mevlit programı yoğunluğa göre konferans salonu, iç avlu veya mescitte gerçekleşir. Talebeler, mevlit bittikten sonra hazırlanan ikram sofrasına otururlar. Kaside ve ilahiler eşliğinde coşkulu bir atmosfer oluşturularak kendilerine sunulan ikramdan yerler. Ertesi gün Cuma namazına hep birlikte gidilir. Haftalık tatilin bittiği Cuma günü akşam namazından sonra ise medresede akşam namazından sonraki rutin tedris süreci devam eder.

Tillo Memdûhiyye Medresesinde yapılan etkinliklerden birisi de icâzet merasimidir. Her beş yılda bir görkemli ve bir o kadar da coşkulu törenle icâzet merasimi düzenlenmekte olup yaklaşık 40 talebeye icâzet verilmektedir. Ülkemizin tanınmış siyasetçi, gazeteci, yazar ve akademisyenlerinin zaman zaman yer aldığı ve binlerce misafirin katılımıyla gerçekleştirilen bu merasimde mucâz (icâzet alacak kişi) adaylarına sarık ve cübbe giydirilir. Sarık ve cübbe giydirilen mucâz adayları, bölge medreselerinden gelen seydâlar ve kanaat önderlerinin huzurunda sıra halinde oturur. Merasimde aşr-ı şeriften sonra ilmin ehemmiyetine dair yapılan konuşmaların ardından icâzet silsilesi okunur. Okunan silsilenin son halkasında mucâz adayların isimleri zikredilerek adaylar, icâzet silsilesine dâhil edilir. Böylelikle adaylar, mucâz (icâzet almış) sayılır. Seydâ Şeyh tarafından mucâzlara sunulan hediyelerden sonra merasim, yemek ve dua ile sona erer.

Tillo Memdûhiyye Medresesinden icâzet alan talebelerin temel gayesi, ülkemizin hemen hemen her coğrafyasına yayılarak gönüllülük ruhu anlayışı çerçevesinde ilim-irfan merkezi olan medreseler açıp İslâm kültür ve medeniyetine katkı sunan bu gibi medreselerin işlevselliğini diri tutarak Arapça ve İslâmî ilimler sahasında donanımlı bireyler yetiştirip hakka ve halka hizmet etmektir. Devletin desteğiyle resmî (imam-hatip, müezzin, Kur'an Kursu Öğreticisi gibi); halkın desteğiyle de gayr-ı resmî bir şekilde ülkenin muhtelif bölgelerine dağılıp giden mezunlardan birçoğu Tillo Memdûhiyye Medresesinin öncülüğünde söz konusu gayeyi yaşatmayı hedeflemiştir.

Daha önceleri Tillo Memdûhiyye Medresesi mezunlarının geneli şehir merkezi, kasaba ve köylerde Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı imam-hatip ve müezzinlik görevlerinde bulunmaktadır. Ancak söz konusu mezunlardan bazıları, 2012 yılında "fahri öğreticilikte bir dönem çalışma" şartı kapsamında DİB tarafından açılan "Kur'an Kursu Öğreticiliği" sınavına ilişkin mülakatta başarı göstererek ünvan değişikliğinde bulunmuştur. Nitekim İmam-Hatip ve müezzinliğe nazaran Kur'an Kursu Öğreticiliği kadrolarında bulunan mezunlar, atandıkları kurslarda medrese usulü tedris faaliyetini yerine getirme noktasında sahip oldukları bilgi ve donanım açısından daha avantajlı oldukları ifade edilmektedir.

Selef-i sâlihînden aktarıla gelen "*beşikten mezara kadar ilmi arayınız*"<sup>18</sup> sözünü düstur edinen ve bu şuurla hayatlarını idame ettiren ilgili kadrolardaki mezunlardan bir kısmı, medresede okudukları Arap dili ve belağatına dair ilimler sayesinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın İhtisas kurslarını kazanıp bitirdikten sonra vaizlik ve müftülük gibi üst görevlere tayin olurken; bir kısmı da Temel İslam bilimleri alanında yüksek lisans ve doktora eğitimini tamamlayarak İlahiyat fakültelerinde öğretim elemanı/üyyesi olarak vazife almıştır.

## 5. Medresenin Genel Müfredatı

Günümüzde belli sistematiğe sahip her fakülte, kurs veya özel okullar da olduğu gibi Tillo Memdûhiyye Medresesinin de talebe kabul şartları mevcuttur. Ön-

<sup>18</sup> Halk arasında yaygın olan bu ifade, ittifakla hadis değildir. Detaylı bilgi için bk. Ebû Gudde, Abdülfettâh, *Kıymetü'z-zamân 'inde'l-'ulemâ* (Halep: Mektebetü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1408), 30.

celikle kapasitesinin sınırlı olmasından dolayı öğrenci kabulü için medresede boş kontenjanın olması gerekir. Boş kontenjanın olması durumunda medreseye ilim tahsiline gelen talebe, Mîr (haftalık medreseden sorumlu müderris) tarafından medresenin müdürü Şeyh Hayreddin Aydın'ın huzuruna getirilir. İlim öğrenmeye gelen talebe aday, Şeyh Hayreddin Aydın'ın belirlediği komisyon tarafından zekâ, kabiliyet ve ilim tedrisine ehil olup olmama gibi hususlardan mülakata tabi tutulur. Komisyonun olumlu görüş beyan etmesi durumunda talebe aday, –kabiliyeti varsa- önce hafızlığa alınır. Hafızlık eğitimini azami bir buçuk yıl içerisinde tamamladıktan sonra ise talebe, başta Arapça olmak üzere fıkıh, hadis vb. dînî ilimleri tedris etmesi için medresede görevli müderrislerden birine emanet edilir.

Tillo Memduhiyye Medresesinin müfredatında ulûm-i âliye olarak nitelendirilen ve belâğat (meânî, bedî', beyân), mantık, akâid ve Arap grameri (sarf ve nahiv) olarak bilinen âlet ilimleri büyük öneme sahiptir. Nitekim medresede okutulan derslerin tamamı Arapça'dır. Buna göre ilgili âlet ilimlerin tedris edilmesiyle talebenin, öncelikle dil problemini aşması elzemdir. Âlet ilimlerinin ders olarak okutulduğu kitaplar genelde muhtasar metinlerden seçilir. Seçilen kitapların seviyesine münasip olarak da yine hacimce küçük fıkıh metinlerinden biri talebeye okutulurak kendisine ilmi hal bilgileri öğretilir. Böylece talebenin yaklaşık yedi yıllık bir zamana yayılmış Arapça tedrisi sürecinde kendisine yetecek ölçüde fikhî bilgilerle donanımının sağlanması yanında Arapça metinlere aşına olması hedeflenmektedir.

Tillo Memduhiyye Medresesinde fakihlik ve tâliplik olmak üzere iki temel dönem söz konusudur. Fakihlik döneminde talebenin okuması gereken eserler sırayla şunlardır;

1. Mollâ Hüseyin Bâte'î'nin (ö. 1760) Kürtçe kaleme aldığı mevlid-i şerîf-i,
2. Ahmed-i Hânî'nin (ö. 1707) Kürtçe-Arapça sözlük niteliğinde yazdığı *Nûbehâr'ı*,
3. Mollâ Halil es-Si'irdî'nin (ö. 1843) özellikle Eş'arî kelamına dair telif ettiği *Nehcü'l-enâm fi'l-'akâid'i*,<sup>19</sup>
4. İlim öğrenmenin adabına ilişkin telif edilen Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *Eyyühe'l-veled'i* ya da Burhânuddîn ez-Zernûcî'nin (ö. 591/1195) *Ta'limu'l-Muteallim'i*,
5. Sarf ilmine dair telif edilen *Emsile ve Binâ* kitapları,
6. İzzeddin ez-Zencânî'nin (ö. 660/1262) yine sarf ilmine ilişkin telif ettiği *Metnü'l-'İzzî*,
7. Abdulkâhîr b. Abdurrahmân el-Cürcânî (ö. 474/1081) *Avâmil-i Cürcânî'si*,
8. Molla Yûnus el-Erkatinî'nin (ö. ?) *Kitâbü'z-Zurûf ve't-Terkîb'i*,
9. Sa'düddîn Sa'dullâh el-Berde'î'nin *Avâmil-i Cürcânî'yi* şerh ettiği *Sa'dullah*

<sup>19</sup> Mollâ Halil es-Si'irdî'nin hayatı ve mezkûr eserle ilgili detaylı bilgi için bk. Mustafa Öncü, *Mollâ Halil es-Si'irdî'nin Basîretu'l-Kulûb Adlı Tefsirinin Arap Dili ve Belagatı Açısından Tahlihi* (Ankara: Sonçağ Akademi Yay., 2019); Ömer Fidanboy, "Mollâ Halil'in Cüz'î İhtiyârî Anlayışı (Basîratu'l-kulûb fi kelâmi allâmi'l-Guyûb Adlı Tefsiri Özelinde", *Mollâ Halil es-Si'irdî Hayatı, Eserleri, ve İlmî Kişiliği* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 2/99-118.

*es-Sağîr'i,*

10. Ahmed b. Hasan b. Yusuf el-Çârperdî'nin (ö. 746/1346) kaleme aldığı *el-Muğnî* adlı muhtasar esere şerh niteliğinde Muhammed b. Abdîrrahîm el-Ömerî tarafından yazılan *Şerhu'l-Muğnî* kitabı,

11. *Metnü'l-'Izzî* kitabına şerh niteliğinde yazılan ve bölge medreselerinde *Sa'dînî* olarak bilinen *Şerhu't-Teftâzânî* (*Şerhu Tasrîfi'l-'Izzî*) kitabının dîbâcesinde yer alan mecazları izah eden Şeyh Abdülhakim ed-Dirşevî'nin (ö. 1323/1905) *Kitâbü's-Sutûr'u,*

12. Sa'düddîn et- Teftâzânî'nin *Şerhu't-Tasrîfi,*<sup>20</sup>

13. İbn Hişâm en-Nahvî el-Ensârî'nin (ö. 761/1360) *el-İ'râb 'an kavâ'idî'l-i'râb* adlı eserinin şerhi olan ve Zileli Ahmed b. Muhammed (ö.1006/1597) tarafından yazılan *Hallü Me'âkidî'l-Kavâid el-Lâtî sebetet bi'd'-delâ'il ve ş-Şevâhid'i,*

14. Yine İbn Hişâm'ın nahiv ilminin konularına yönelik çoğunlukla Kur'ân ve hadisten istişhâd kıldığı zaman zaman özellikle Cahiliye dönemi Arap şiirlerinden de deliller getirdiği *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ'sı,*

15. Celâleddin es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) nahiv ve sarf ilmini bütün detaylarıyla ele aldığı *el-Behcetü'l-mardıyye' fi şerhi'l-Elfiyye'si,*

16. İbn Mâlik et-Tâî'nin nahiv ve sarf ilmine dair birtakım bilgilerin kolay öğrenilmesi ve hatırdâ tutulması için manzum olarak yazdığı 1000 beyitten oluşan *Elfiyye* adlı eseri.<sup>21</sup>

Yukarıda zikri geçen temel eserleri okuyup bitiren talebeye bundan böyle "fakih" denir. Fakihlik döneminin hususiyetlerinden birisi bu dönemdeki talebelerin *Nûbehâr, Nehcü'l-enâm fi'l-'akâid, Emsile, Binâ, Metnü'l-'Izzî, Avâmil-i Cürçânî, Kitâbü'z-Zurûf ve't-Terkîb, el-Muğnî, Kitâbü's-Sutûr, el-İ'râb 'an kavâ'idî'l-i'râb ve Elfiyye* adlı eserleri sırasıyla ezberlemesi zorunludur. Bunda güdülen temel gaye, Arapça grameri ve edebiyatına dair kaidelerin hafızada kalıcı olmasıdır. Böylelikle talebe harekesiz Arapça eserleri suhûletle okuyup anlamlandırabilmektedir. Ayrıca bu dönemdeki öğrencilere sarf ve nahiv ilmi yanında tefsir ilminde Celâleddin el-Mahallî'nin (ö. 864/1459) yarım bırakıp Celâleddin es-Süyûtî'nin tamamladığı *Tefsîru'l-Celâleyn* adlı eseri; fıkıh ilminde Ebû Şücâ' el-İsfahânî'nin (ö. 500/1107'den sonra) telif ettiği *Ğâyetu'l-ihstârı* ve İbn Kâsım el-Ğazzî'nin (ö. 918/1512) *Ğâyetu'l-ihstâr'a* şerh mahiyetinde yazdığı *Fethu'l-karîbî'l-mücîb* adlı eseri; peygamberler tarihi ile ilgili olarak Ebü'l-Hasan Alî en-Nedvî'nin (ö. 1999) çocuklar için yazdığı *Kısasü'n-nebiyyîn'i* ders olarak okutulmaktadır. Bundan maksat ise tedris faaliyeti süreci içerisinde talebenin "tâliplik" seviyesinde okuması gereken hacimce büyük hâricî kitaplara bir nevi ön hazırlık oluşturmaktır.

Fakihlik aşamasından sonra "tâliblik" dönemi gelir. Bu dönemdeki talebenin tedris etmesi gereken eserler ise sırayla şunlardır:

<sup>20</sup> Abdülhak b. Abdülhannân el-Câvî, Teftâzânî'nin *Şerhu't-Teftâzânî* adlı eserine *Tedricü'l-edânî ilâ Kıraati Şerhi's Sa'd alâ Tasrîfi'z Zencânî* ismini verdiği bir şerh kaleme almıştır.

<sup>21</sup> Fakihlik döneminde okutulan eserlerin içeriklerine ilişkin detaylı bilgi için bkz. Uğur Erman, Siirt Medreselerinde İcâzetnâme Öncesi Okutulan Kitaplar ve İçerikleri, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2016), 140-150.

1. İbn Hâcib'in (ö. 646/1249) nahiv ilmine dair kaleme aldığı *el-Kâfiye* adlı eserin şerhlerinden olan *Mollâ Câmî* ismiyle meşhur *el-Fevâidu'd-Diyâiyye*,

2. Esîrüddîn el-Ebherî'nin (ö. 663/1264) mantık ilminin esaslarına ilişkin telif ettiği *İsâgûcî* ismiyle meşhur *er-Risâletü'l-Esriyye*,

3. Muhammed b. Hâfız el-Mânîsâvî'nin (ö. 1222 /1807) *er-Risâletü'l-Esriyye* adlı eseri şerh niteliğinde yazdığı *Muğni't-Tullâb*,

4. Abdurrahman b. Seyyid Muhammed el- Mağribî (ö. 983/1585) tarafından mantık ilmi hususunda nazım şeklinde yazılan *es-Süllemü'l-Münevrak*,

5 Şemsüddîn Ebü'l-Fedâil Muhammed el-Fenârî (ö. 834/1431) tarafından *er-Risâletü'l-Esriyye* adlı esere şerh olmak üzere kaleme alınan genel olarak külliyyât-ı hamse (cins, nev', fasıl, hasse, a'radu'l-âmm), tenâkuz, aks, burhân, cedel ve hitâbet gibi konuları ihtiva eden *Fenârî* adıyla meşhur *el-Fevâidu'l Fenâriyye* adlı eser,

6. Şihâbuddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed ed-Dımaşkî'nin (ö.785/1383) *Fenârî'ye* haşiye niteliğinde yazdığı *Kavl-u Ahmed* adlı eser,

7. Adududdîn el-Îcî (ö. 756/1355) tarafından kaleme alınan vaz' ilmine dair kaleme aldığı *er-Risâletül Vad'iyye* diye bilinen *er-Risâletü'l-'Adudiyye* adlı eser,

8. Ebü'l-Kâsım İbrahim es- Semerkandî'nin *el-Ferîde* adlı eserine İsmüddîn İbrahim b. Muhammed b. Arab Şâh el-Eş'ârî (ö. 951/1544) tarafından beyân ilmine dair şerh niteliğinde telif ettiği eser,

9. Muhammed b. Ebî Bekr el-Mar'âşî el-Hanefî (ö.1150/1737) tarafından münâzara ilmi ile ilgili kaleme aldığı *er-Risâletü'l Velediyye fî Âdâbi'l Bahsi ve'l Münâzara* adlı eser,

10.Radiyyüddîn Abdülğafûr b. Salah el-Lârî (ö. 912/1507) tarafından Mollâ Câmî'ye haşiye niteliğinde yazdığı *Hâşiyetu Abdülğafûr* adlı eser,

11.Necmüddîn Ali el-Kâtibî'nin (ö. 675/1277) mantık ilmine dair yazdığı *Şemsiye* kitabına Kutbuddîn Muhammed b. Muhammed er-Râzî (ö. 766/1365) tarafından şerh niteliğinde tasnif edilen *Tahrîru'l-kavâidi'l mantikiyye fî şerhi'r-Risâleti's-şemsiyye* adlı eser,

12.Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn Muhammed b. Abdirrahmân eş-Şâfiî'nin (ö. 739/1338) meânî, beyân ve bed' ilmine dair telif ettiği *Telhîsu'l Miftâh* adlı esere Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî (ö. 791/1389) tarafından kaleme alına *Muhtasaru'l-Meânî* adlı eser,

13 Ebû İshâk İbrâhim b. İbrâhim el-Lekânî'nin (ö. 1041/1631) Eş'arî kelâm ilmine ilişkin 144 beyitten müteşekkil *Cevheretü't-tevhîd* adlı manzum esere, İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed el-Beycûrî (ö. 1276/1859) tarafından şerh niteliğinde yazılan *Tuhfetü'l-murîd şerhu Cevhereti't-tevhîd* adlı eser,

14. Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî (ö. 771/1370) tarafından fıkıh usulü konularına ilişkin telif edilen *Cem'u'l-cevâmî'* adlı eser,

15. Sübkî'nin *Cem'u'l-cevâmî'* eserine Celâleddîn el-Mahallî tarafından şerh

niteliğinde yazılan *el-Bedru't-tâli' fî-halli Cem'î'l-Cevâmî* adlı eser,<sup>22</sup>

Yukarıda zikrolunan mantık, vaz', kelâm ve fıkıh usulüne dair temel eserleri okuyan fakihe bundan böyle "tâlip" denir. Tâliplik döneminde bulunan fakihin nahiv ilmine dair *el-Kâfiye*; mantık ilminin esaslarına ilişkin de *İsâgûcî*'yi ezberlemesi gerekmektedir. Böylece tâlib, okumuş olduğu mantık ilminin genel prensipleri sayesinde özellikle şer'î meseleleri muhakeme etme istidadını elde etmektedir. Ayrıca bu dönemdeki öğrencilere hâricî dersler yoğun bir şekilde okutulmaktadır. Nitekim tefsir ilminde *Hâşiyetu's-Sâvî 'alâ tefsîri'l-Celâleyn, Tefsîru'l-Beydâvî ve Safvetü't-tefâsîr*; tefsir usulünde Muhammed Ali es-Sabûnî'nin *et-Tibyân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*'ı; hadis ilminde Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Edebü'l-Müfred*'i ve Nevevî'nin Riyâzü's-Sâlihîn'i, hadis usulünde Süyûtî'nin *Tedribü'r-râvî*'si; siyer ilminde İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *es-Sîretü'n-nebeviyye*'si ve Muhammed Rızâ'nın (ö. 1369/1950) *Muhammedun Rasulullâh* adlı eseri ders olarak okutulmaktadır.

Gerek fakihlik gerekse tâliblik dönemlerinde okutulması elzem görülen eserlerin tamamını tedris eden talebe, Tillo Memdûhiyye Medresesinin eğitim-öğretimde takip ettiği söz konusu müfredatı tamamlamış sayıldığından, icâzet almaya layık görülür. icâzet almaya layık görülen talebelerin çoğu icâzet aldıktan sonra genelde iki yıl daha medresede kalarak başta fıkıh olmak üzere tefsir, hadis, siyer gibi ilimleri tahsil etmekte olup bu alanlarda ihtisas sahibi olmaktadır.

## 6. Tillo Memdûhiyye Medresesinde Fıkıh Tedrisi

"Kişinin leh ve aleyhine olan hükümleri bilmesi"<sup>23</sup> şeklinde tanımlanan ve ilimler tasnifinde şer'î ilimler kategorisinde kendisinden söz edilen fıkıh,<sup>24</sup> İslâm medeniyetinin özellikle içtimâî ve hukûkî alanlarda doğabilecek problemlere çözüm üretebilmesi bakımından temel İslâm bilimleri içerisinde ayrı bir öneme sahiptir. Bu itibarla diğer medreselerde olduğu gibi Tillo Memdûhiyye Medresesi de fıkıh tedrisine oldukça ihtimam gösterilerek Kur'an ve sünneti referans alan ilmiyle âmil bireyler yetiştirmeyi hedeflemiştir.

Bölge halkının büyük çoğunluğu Şâfiî mezhebine mensup olduğundan Tillo Memdûhiyye Medresesinde daha ziyade ilgili mezhebe dair fıkıh kitapları okutulmaktadır. Ancak Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgeleri dışında ülkenin diğer bölgelerinden Hanefî mezhebine mensup talebelerin ilim tahsili için medreseye gelmesi sebebiyle Şâfiî fıkıh eserleriyle yetinilmemiş bunun yanında Hanefî fikhını tedris etme gereksinimi duyulmuştur. Bundan güdülen temel gaye ise medrese eğitimini başarıyla tamamlayan talebelerin hizmet amacıyla buldukları bölgede yaşayan Hanefî veya Şâfiî mezhebine mensup olan halkın fikhî meselelerine kolaylıkla fetva verebilmesidir.

<sup>22</sup> Tâliplik döneminde okutulan eserlerin içeriklerine ilişkin geniş bilgi için bkz. Erman, Siirt Medreselerinde İcâzetnâme Öncesi Okutulan Kitaplar ve İçerikleri, 151-168; Memduhoğlu, "Geçmişten Günümüze Tillo Medresesi ", *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyumu* (Muş: Alparslan Üniversitesi, 2012-2013), 140-141.

<sup>23</sup> Pezdevî, *Keşfu'l-esrâr 'an usûli Fahri'l-İslâm*, (İstanbul: Dersaadet Kütüphanesi, ts), 1/5.

<sup>24</sup> Teftâzânî, *Şerhu't-Telviḥ 'ale't-Tavziḥ li-metni't-Tenkîḥ fî usûli'l-fikh*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 1/16.



Söz konusu medresede okutulan fıkıh eserlerinin tamamı Arapça olup ibâdât (tahâret, necâset, abdest, namaz, zekât, oruç, hac vb.), muâmelât (alış-veriş, rehin, borç, havale, miras vb.) ahvâlu's-şahsiyye (aile hukukuna dair nikâh, talak ve nafaka gibi ) ve son olarak da hudûd (kısas,diyât, ta'zir suçu ve cezaları) konularını içermektedir.

## 7. Medresede Okutulan Bazı Fıkıh Eserleri

Güneydoğu Anadolu bölgesinde yaşayan halkın neredeyse tamamının Şâfi mezhebine mensup olduğu bilinen bir vakiadır. Bahse konu vakıa bölgede mevcut olan medreselerin fıkıh müfredatına yansımıştır. Bu itibarla Tillo Memduhiyye Medresesi de Güneydoğu Anadolu bölgesinin kadim şehirlerinden biri olan Siirt'in Tillo ilçesinde yer aldığından doğal olarak bu durumdan etkilenmiştir. Bunun bir sonucu olarak medresede -kısmen Hanefî fıkıh kitapları müfredatta yer alsa da -daha çok Şâfi mezhebi ekseninde kaleme alınmış fıkıh eserleri -şerh, hâşiye ve ta'lik türü çalışmalarıyla birlikte- ders olarak okutulmuştur.

Şâfi mezhebine yönelik Tillo Memduhiyye Medresesinde okutulan temel kitaplar ise şunlardır:

**Ğâyetü'l-İhtisâr:** Ebû Şücâ' Hüseyin b. Ahmed el-İsfehânî tarafından Şâfi mezhebinin fûru-i fikhına dair kaleme alınmıştır. *et-Takrîb fî'l-fikh* ve *el-Muhtasar* adlarıyla da bilinmektedir. Muhtasar nitelikte yazılan bu eserde, fûru-i fikhın hemen hemen bütün konularına yer verilmiştir. İlgili eser, Şâfi fikhının kolay bir şekilde anlaşılıp ezberleneceği temel metinlerinden olduğundan medresede sarf ilminin ilk iki kaynağı olan *Emsile* ve *Binâ* kitaplarıyla birlikte ezberletilir. Fıkıh eğitiminin ilk basamağında yer alan bu eser, bir takım şerh ve hâşiye çalışmasına konu olmuştur. Bunlardan bazıları şunlardır:

1. İbn Dakîkul'îd'in (ö. 702/1302), *Tuhfetü'l-lebîb fî şerhi't-Takrîb'i*
2. Takıyyüddîn el-Hısnî'nin (ö. 829/1426), *Kifâyetü'l-ahyâr fî halli Ğâyetü'l-İhtisâr'ı*
3. İbn Kâsım el-Ğazzî'nin *Fethu'l-karîbi'l-mucîb fî şerhi elfâzi't-takrîb'i*,
4. İbn Abdisselâm el-Menûffî'nin (ö. 931/1525) *el-İknâ' fî şerhi Muhtasari Ebî Şücâ'ı*,
5. Hatîb eş-Şirbînî'nin (ö. 977/1570) *el-İknâ' fî halli elfâzi Ebî Şücâ'ı*,<sup>25</sup>

**Fethu'l-karîbi'l-mucîb fî şerhi elfâzi't-Takrîb:** İbn Kâsım el-Ğazzî tarafından kaleme alınan bu eser, *Ğâyetü'l-İhtisâr*'ın şerhidir.<sup>26</sup> Medresedeki müderrisler, talebelere *Ğâyetü'l-İhtisâr*'ı ders olarak okutmadan evvel metinde yer alan luğavî tahlillere ağırlık veren bu şerhten istifade ettikleri görülmüştür. İlgili eser üzerine birkaç tane hâşiye çalışması yapılmıştır. Bunlar; Burhânuddîn İbrahim el-Birmâvî'nin (ö. 1106/1694) *Hâşiye 'alâ şerhi'l-Ğâye'si*; İbrahim b. Muhammed el-

<sup>25</sup> Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts), 2/1189; M. Kâmil Yaşaroğlu, "el-Muhtasar", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/66-67.

<sup>26</sup> Yûsuf Serkîs, Yûsuf b. Elyân, *Mu'cemü'l-matbû'âti'l-Arabiyye ve'l-mu'arrabe* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, ts), 2/1416.

Bâcûrî'nin (ö. 1277/1860) *Hâşiye 'alâ şerhi İbn Kâsım el-Ğazzî'si*; Muhammed Nûrî b. Ömer el-Câvî'nin (ö. 1316/1898) *Kûtü'l-habîbi'l-ğarîb*'idir.<sup>27</sup>

**Envâru'l-mesâlik şerhu 'Umdeti's-sâlik ve 'uddeti'n-nâsik:** Muhammed Zühayr el-Ğamrâvî tarafından Ahmed b. Nakîb el-Mısrî'nin (ö. 769/1368) kaleme aldığı *'Umdeti's-sâlik ve 'uddeti'n-nâsik* adlı muhtasar niteliğindeki metne, şerh niteliğinde kaleme alınmıştır. Bu kitap, medresede genellikle sıra kitaplarından *Şerhu'l-Muğnî* ve *Şerhu't-Tasrîf* seviyesine gelen öğrencilere haricen okutulmaktadır. Ayrıca Muhammed Zühayr el-Ğamrâvî tarafından İmam Nevevî'nin *Minhâcu't-tâlibîn* adını verdiği metne şerh niteliğinde yazılan *es-Sirâcü'l-vehhâc 'alâ metni'l-Minhâc* adlı eser, bu dönemde çokça rağbet gören diğer Şâfiî fıkıh kaynaklarındandır.

**Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc:** Mücellled olan bu eser, Nevevî'nin önemli Şâfiî hukukçusu Râfiî el-Kazvî'nin *el-Muharrer* adlı kitabını ihtisar ettiği *Minhâcu't-tâlibîn* adlı eserine Hatîb eş-Şirbînî (977/1570) tarafından şerh niteliğinde kaleme alınmıştır. Şirbînî, *Minhâcu't-tâlibîn*'e daha önceleri yazılan şerhlerden istifade ederek meydana getirdiği bu eserde, kendilerinden fıkıh tahsilinde bulunduğu hocalarından Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 926/1520) ve Şihâbuddîn er-Remlî'nin (ö. 957/1550) görüşlerine sıkça atıfta bulunmuştur. Ayrıca Şirbînî, söz konusu eserde Nevevî'nin görüşlerine bağlı kalarak bu görüşlerin delillerine işaret etmekle birlikte konuyla ilgili kendi tercihlerini de ortaya koymuştur.<sup>28</sup> İlgili kitap, medresede genellikle sıra kitaplarından *Hallu me'âkidi'l-Kavâ'id* adlı esere ulaşan talebelere haricen okutulmaktadır.

**İ'ânetü't-tâlibîn 'alâ elfâzi Fethi'l-mu'în:** Zeynüddîn el-Melîbârî (ö. 991/1583) tarafından yazılan *Kurretü'l-'ayn bi mühimmâti'd-dîn* adını verdiği metne bizzat kendisinin şerh niteliğinde yazdığı *Fethu'l-mu'în* adlı şerhin üzerine Ebû Bekir Muhammed Şettâ ed-Dimyâtî'nin (ö. 1310/1892) kaleme aldığı hâşiyedir.<sup>29</sup> Medresede çokça rağbet gören Şâfiî fıkıh kaynaklarından biri olmakla birlikte içerisinde ihtiva ettiği görüşlerin delillerine talilleriyle birlikte değinildiği görülen bu eser, sıra kitaplardan *Şerhu'l-Katr* ya da *el-Behcetü'l-mardıyye* adlı eserlere ulaşan talebelere haricen okutulmaktadır.

**Minhâcu't-tâlibîn:** Bu eseri, İmam Nevevî, Râfiî el-Kazvî'nin el-Muharrer adlı eserine ihtisar niteliğinde kaleme almış olup mezhebin en önemli temel fıkıh metinlerinden olma özelliğine sahip bir kitaptır. Horasân ve Irâk Şâfiî ekollerinin temel görüşlerinin cem edildiği bu kitap üzerine İbn Hacer el-Heytemî'nin (ö. 974/1567) *Tuhfetü'l-muhtâc* ve Şemsuddin er-Remlî'nin (ö. 1004/1596) *Nihâyetü'l-muhtâc* adıyla şerh mahiyetinde tasnif ettikleri iki eser, Şâfiî fıkının temel müracaat kaynakları arasında yer almaktadır. Bununla birlikte İbn Hacer el-Heytemî'nin bu şerhi üzerine İbn Kâsım el-Abbâdî (ö. 994/1586) ve Abdülhamîd

<sup>27</sup> Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ şerhi İbn Kâsım el-Ğazzî* (İstanbul: Dâru'l-Edâ, ts), 1/9-10.

İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-'ârifin esmâu'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1951-1955), 1/36; İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn, nşr. Şerefeddin Yalıtıkaya-Kilisli Rifat Bilge (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts), 2/245.

<sup>28</sup> Yûsuf Serkîs, *Mu'cemü'l-matbû'âti'l-'Arabiyye*, 2/1109; Ali Hakan Çavuşoğlu, "Şirbînî, Hatîb", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/189-191.

<sup>29</sup> Yûsuf Serkîs, *Mu'cemü'l-matbû'âti'l-'Arabiyye*, 2/577; İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-'ârifin*, 1/241.

eş-Şirvânî'nin (ö. 1301/1884) hâşiyeleri ile Şemsuddin er-Remlî'nin şerhi üzerine de Ebü'z-Ziyâ Nûruddîn Alî eş-Şebremellisî'nin (ö. 1087/1676) hâşiyesi ayrı bir öneme sahiptir. Nevevî'ye ait olan bu eser, fukaha tarafından üzerine yazılan ilgili şerh ve hâşiyeler eşliğinde genellikle sıra kitaplarından *Mollâ Câmî* seviyesindeki talebelere haricen okutulmaktadır. Ayrıca Şâfiî mezhebinin temel şerhleri arasında büyük öneme sahip Nevevî'nin *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* ve *Ravdatü't-tâlîbîn ve 'umdetü'l-müttakîn* adlı iki kıymetli eseri ise bu dönemde talebelerin müracaat ettikleri temel kaynaklar arasında yer almıştır.

Tillo Memdühiyye Medresesinde Şâfiî mezhebi dışında Hanefî mezhebinden Mevsilî'nin (ö. 683/1284) *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*'ı, Şürünbülâlî'nin (ö. 1069/1659) *Merâkı'l-felâh*'ı, Meydânî'nin (ö. 1298/1881) *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*'ı özellikle Hanefî mezhebine mensup talebelere ders olarak okutulan temel eserlerdendir. Mezhepler arası farklı görüşleri bir arada bulunduran mukayeseli fıkha dair ise Mâlikî hukukçusu İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) kaleme aldığı *Bidâyetü'l-müctehid* ve *Nihâyetü'l-muktesid*'ı yanında Hanbelî hukukçusu İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) *el-Muğnî*'si mücâz talebelere okutulan fıkıh kaynaklarından sadece bir kaçını oluşturmaktadır.

## Sonuç ve Teklifler

Tillo Memdühiyye Medresesi, bölgede "Seydâ Şeyh" ünvanıyla tanınan Şeyh Bedreddin Aydın'ın öncülüğünde tesis edilmiş, Arapça dil eğitimi alanında kendisinden söz ettiren ve bunun neticesinde de içerisinde halkın ilmî manada her türlü ihtiyacına cevap verebilecek birçok âlimin yetiştirildiği eğitim müesseselerinden biridir. 1984 yılı artan terör olayları, ardı arkası kesilmeyen olağan üstü haller, akabinde hedefi dini kurum ve kuruluşları sekteye uğratmak olan 28 Şubat süreci gibi zorlu badireleri metanetle atlatan, bu süreçte siyasi söz ve davranışlardan kaçınıp bölge halkının yoğun desteğiyle varlığını idame ettiren Tillo Memdühiyye Medresesi, -kısıtlı imkânlarına rağmen- Allah rızasını gözetmeyi ve hizmeti temel gaye edinmiştir. Bu minvalde İslâm'a ve insanlığa hizmet edecek fertler yetiştirmiş, yöre halkı arasında birlik ve beraberliğe katkıda bulunmuş ve genel anlamda dinin yanlış anlaşılmasına sebebiyet verecek her türlü bidat ve hurafeyi ortadan kaldırma yolunda da mücadele etmiştir.

Köklü ilim geleneği, hizmet disiplini, eğitim kalitesi ve verdiği onlarca mezunuyla yerel olmaktan çıkan Tillo Memdühiyye Medresesi, Türkiye'nin hemen her coğrafyasına yayılmış onlarca medreseyi kapsayacak şekilde geniş bir yelpaze ağına sahip olmuştur.

Öğretim usulü, genellikle metin ezberi, mütalaa ve müzakere yöntemine dayanan Tillo Memdühiyye Medresesinin eğitim-öğretim müfredatı incelendiğinde âlet ilimleri diye nitelendirilen sarf, nahiv, belağat ve mantık gibi ilimlere ağırlık verildiği görülmüştür. Bu durum her ne kadar temel İslâm ilimlerinin öğrenilmesi- ne zemin olabilmesi açısından müsbet bir hareket olsa da kişinin hak ve sorumluluklarını bilmesi olarak tanımlanan fıkıh başta olmak üzere akâid, tefsir, hadis ve bunlara ait usul ilimlerine medresenin müfredatında yeteri düzeyde yer verilmesi, tedris noktasında eksiklik olarak görülmektedir. Bu meyanda medrese mü-

derrisleri tarafından sıklıkla dile getirilen söz konusu eksikliğin giderilmesiyle medrese, eğitim ve öğretimde etkin role sahip donanımlı, alanında ihtisas sahibi çok sayıda ilim adamının yetişmesine vesile olacaktır.

Tillo Memdûhiyye Medresesi, sahip olduğu eğitim müfredatı çerçevesinde fıkıh öğretiminin söz konusu müfredat içerisindeki yeri ile ilgili olarak yapılan bu çalışmada fıkıhın sıralı dersler arasında sistematik olarak yer almadığı, yan ders (hâricî) olarak sadece birkaç eserle sınırlı kaldığı görülmüştür. Bu anlamda fıkıh ilminin müfredat içerisinde hak ettiği yeri alamadığını belirtmek mümkündür. Bu itibarla Tillo Memdûhiyye Medresesi özelinde bölge medreselerinde yapılan fıkıh tedrisinin daha etkin ve kalıcı olabilmesi için birtakım mülahazalar ön görülmüştür. Teklif ve tavsiye şeklindeki bu mülahazaları şöyle özetleyebiliriz:

Malum olunduğu üzere fıkıhın birincil dereceden temel dayanağı Kur'an, sünnet, icmâ ve kıyastan müteşekkil içtihatdır. Medresede okuyan talebe, müntesibi olduğu mezhebin temel kaynaklarını okumakla birlikte bu eserlerde yer alan içtihadî hükümlerin kaynaklarına muttali olması fıkıh ilmi kültürü açısından büyük önemi haizdir. Bu yüzden fıkıhta mütehasıs olmak isteyen talebenin, -ister fıkıh dersleriyle paralel olsun ister mütalaa yöntemiyle olsun- Ahkâm ayetlerine yönelik tefsirleri, Ahkâm hadisleri çerçevesinde yazılmış eserleri, fıkıha ilişkin telif edilmiş küllî kaideleri, kişiyi birinci derecede ilgilendiren doğum, ölüm, ehliyet ve benzeri meseleleri<sup>30</sup> ihtiva eden *ahvâl-i şahsiyye* (İslâm Aile Hukuku) ile ilgili eserleri, etraflıca tedris etmesi gerekmektedir. Bunun yanında vurgulanması gereken diğer bir husus, talebenin fukahanın fıkıha dair çalışmalarını konu edindiği 19. yüzyıl kanunlaştırma (taknîn) hareketlerini de öğrenmesine olan ihtiyaçtır.

Buna göre Tillo Memdûhiyye Medresesinde Ahkâm tefsirleri alanında okunması yararlı olabilecek eserler şunlardır:

1. Ebû Bekir el-Cessâs'ın (ö. 370/981) *Ahkâmü'l-Kur'ân'ı*,
2. İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) *Ahkâmü'l-Kur'ân'ı*,
3. Muhammed el-Kurtûbî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân'ı*,
4. Muasır müelliflerden Muhammed Ali es-Sâiyis'in *Tefsîru âyâtî'l-ahkâm'ı*,
5. Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin *Revâi'u'l-beyân'ı*

Ahkâm hadisleri alanında şu eserler önerilebilir:

1. Abdülğânî el-Makdîsî'nin (ö. 600/1203) *Buhârî* ve *Müslim*'de ittifakla rivayet edilen ahkâm hadislerine dair *Umdetü'l-ahkâm min kelâmî hayri'l-enâm'ı*,
2. İbn Dakîkul'îd'in Abdülğânî el-Makdîsî'nin ilgili eserini şerh ettiği *İhkâmü'l-ahkâm şerhu Umdeti'l-ahkâm'ı*,
3. Bedreddin el-Aynî (ö. 855/1451) tarafından *Sahîh-i Buhârî*'ye şerh niteliğinde yazılan *Umdetü'l-Kârî* adlı eseri,
4. İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) tarafından ahkâm hadislerine ilişkin yazılan *Bulûğu'l-merâm* adlı eser üzerine Emir San'ânî'nin (ö. 1182/1768) şerh

<sup>30</sup> İslam Aile Hukuku sahasında genel anlamda işlenen fûru'a yönelik konular için bk. Mehmet Selim Aslan, *İslâm Aile Hukuku* (Bursa: Emin Yayınları, 2017).

niteliğinde kaleme aldığı *Sübülü's-selâm*'ı,

5. Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) Mecdüddin İbn Teymiyye (ö. 652/1254) tarafından ahkâm hadislerine ilişkin yazdığı *Münteka'l-ahbâr min ehâdîsi seyyidî'l-ahyâr* adlı kitabını şerh ettiği *Neylü'l-evtâr*'ı,

6. Ebü't-Tayyib el-Azîmâbâdî'nin (1857-1911) *Sünen-i Ebî Dâvud*'a şerh niteliğinde yazdığı *Avnü'l-ma'bûd ve Bezlü'l-mechûd*'u,

7. İbn Allân (ö. 1057/1648) tarafından Nevevî'nin *Riyâzû's-sâlihîn* adlı eserine şerh mahiyetinde telif ettiği *Delîlü'l-fâlihîn li turuki Riyâzî's-sâlihîn*'i...

Şer'î-amelî hükümler alanındaki Hz. Peygamber'den varid olan hadisler ve üzerine yapılan şerhleri ihtiva eden yukarıdaki temel eserlerin medresede en azından mütalaa edilmesinin tavsiye edilmesi, talebeye herhangi bir fikhî meselede içtihad edebilme melekesini kazandırması açısından büyük önemi haizdir.

Medresede Ahvâl-i Şahsiyye ile ilgili okunması tavsiye edilebilecek eserler şunlardır:

1. Muhammed Kadri Paşa'nın (ö. 1888) *el-Ahkâmü's-Şer'iyye fi'l-ahvâlî's-Şahsiyye* adlı eseri,

2. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd'in (1900-1973) *el-Ahvâlü's-Şahsiyye fi's-Şer'ati'l-İslâmiyye* adlı eseri,

3. Muhammed Ebû Zehre'nin (1898-1974) *el-Ahvalü's-Şahsiyye* eseri.

Söz konusu eserler genel olarak kişinin doğumu, ölümü, nesebi, ehliyeti, nikâh-u talâkı ve miras hukukuna dair konuları ihtiva eder.

Medresede okunması önerilebilecek fıkıhın küllî kaidelerine ilişkin yazılan bazı önemli eserler ise şunlardır:

1. İzz b. Abdisselâm'ın (ö. 660/1262) *el-Kavâ'idü'l-kübrâ*'sı,

2. Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Mensûr fi'l-kavâ'id*'i,

3. Karâfî'nin (ö. 684/1285) *el-Furûk*'u,

4. Süyûtî'nin *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'i,

5. İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'i

*Fıkıh usulüne gelince*, medresede ders kitabı olarak okutulan Tâceddîn es-Sübki'nin *Cem'u'l-cevâmi'* dışında fıkıh usulüne ilişkin herhangi bir eserin ders olarak okutulduğu söylenemez. Okutulan *Cem'u'l-cevâmi'* adlı eser ise üslubu oldukça ağır, ibaresi çetin olduğundan anlaşılması zor bir eserdir. Medresedeki çoğu öğrenci bu eseri, fıkıh usulünü öğrenmek için değil aksine medresede okutulan sıra kitapları tamamlama ya da teberrük amacı güderek sadece bu kitaptan birkaç ders okumakla yetinmektedir. Bu da talebelerin, fıkıh usulüne dair yazılan ilgili eserden genellikle yeteri düzeyde istifade edememelerine sebebiyet vermektedir. Aslında bu husus medrese için büyük bir eksiklik olarak görülmektedir. Nitekim fıkıh usûlü, şer'î meselelerinin inceliklerine detaylarıyla birlikte muttali olabilmeyi sağlayan olan bir ilim dalıdır. Fıkıh usulünün okutulmasıyla talebe, herhangi bir meselede birbirinden farklı içtihatların dayandığı zemine kolaylıkla vakif olabilecektir. Ayrıca talebe, fıkıh usulü sayesinde nasları tahlil edip sahih bir şekilde anlamlandırarak günümüzde cevap bekleyen birçok yeni probleme çözüm üretebilecektir. Bunun için de özellikle sıra kitaplarından mantık ilmini okuyan talebelerin -her ne

kadar ibare yönünden ağır bir üsluba sahip olsada- Adudüddin el-İcî'nin (ö. 756/1355) *Şerh-u Adu'du*, Sadeddin Teftâzânî'nin *et-Telvîh'i* ve Mollâ Hüsrev'in (ö. 885/1480) *Mirkâtü'l-vüsûl'u* yanında dili sade ve anlaşılır, herhangi bir şerhe ihtiyaç bırakmayacak derecede muasır usulcüler tarafından yazılan aynı zamanda birçok İlahiyat fakültesinde de gerek lisans gerekse lisansüstü (Yüksek lisans ve Doktora) seviyelerinde ders kitabı olarak okutulan Abdülvehhâb Hallâf'ın (ö. 1956) *İlmu usûli'l-fikh'*ını, Abdülkerim Zeydân'ın (ö. 2014) *el-Vecîz fi usûli'l-fikh'*ını ya da Zekiyyüddîn Şa'bân'ın *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî* adlı eseri okumaları yararlı olacaktır.

Tillo Memdûhiyye Medresesinin eğitim müfredatında yer alması gereken fıkıh ve usulüne ilişkin söz konusu mezkûr mülahazalar yanında dikkat çekilmek istenen bazı önerilere de değinilmesi elzem görülmüştür. Bu öneriler ise, maddeler halinde kısaca şunlardır:

1. Medresenin genel olarak eğitim-öğretim müfredatı, Diyanet İşleri Başkanlığı Din Eğitimi Genel Müdürlüğü ve İlahiyat fakülteleriyle yapılan koordineli görüşmeler neticesinde yeniden düzenlenmeli ayrıca her iki önemli kurumun bilgi ve tecrübelerinden istifade edilmeli,

2. Medresenin eğitim müfredatı sadece âlet ilimlerine indirgenmemeli,

3. Medresenin eğitim müfredatı ağırlıklı olarak Arapça dil grameri üzerine olduğundan bu sahada okutulan ve tekrar niteliği taşıdığı düşünülen bazı eserler kaldırılmalı,

5. Âlet ilimleri yanında başta fıkıh olmak üzere tefsir, hadis, kelam metinleri ve usulüne ilişkin eserlerin de aslî dersler olarak okutulmalı, öğrencinin bu eserleri okuması için âlet ilimlerini nihayete erdirmesi beklenmemeli,

6. Talebe, klasik kaynaklar yanında muasır kaynaklardan da faydalanarak günümüzde eğitim dilini etkin ve doğru bir şekilde kullanmalı,

7. Medresede okutulan Şâfiî mezhebinin furu-ı fıkhâ dair eserleri yanında diğer mezheplerin müdellel ele alınan temel eserleri de ders olarak okutulmalı,

8. Talebe, mezhep taassubuna kapılmayıp mukayeseli hukuka dair kaleme alınmış birçok kaynak eserden istifade etmeli,

9. Furû-i fıkhâ dair gerekli alt yapı oluşturulduktan sonra talebeye, özellikle şer'î meseleler arasında muhakeme istidadını harekete geçirebilmesi için fıkıh usulü eserleri okutulmalı,

10. Güncel fikhî meselelerle ilgili dersler yapılarak öğrencilerin toplumun sorunlarından haberdar olması sağlanmalı ve toplumun gündeminde yer alan meselelere çözüm bulmaya gayret etmeleri teşvik edilmeli,

11. Medresenin ders müfredatı çeşitlendirilmeli, âlet ilimleri ve dinî ilimler yanında sosyal bilimlerin alt dalı olan coğrafya, iktisat ve eğitim bilimleri gibi farklı alanlarda da okumalar yapılmalı,

12. Halkın psikolojik ve sosyolojik problemlerine çözüm üretebilmek için talebelere, din psikolojisi ve din sosyolojisi sahasında kaleme alınmış eserler düzenli olarak okutulmalı,

13. Medrese, eğitim ve öğretimde daha etkin rol üstlenebilmesi için dayandığı geleneksel yapıyı muhafaza etmekle birlikte öğrencilerin üst düzey deneyimler



elde edebilmesi için gerekli modern ve teknolojik desteklerden faydalanmalıdır.

## Kaynakça

- Aslan, Mehmet Selim. *İslâm Aile Hukuku*. Bursa: Emin Yayınları, 2. Baskı, 2017.
- Bâcûrî, İbrahim b. Muhammed. *Hâşiye 'alâ şerhi İbn Kâsım el-Ğazzî*. İstanbul: Dâru'l-Edâ, ts.
- Baktır, Mustafa. "Suffe". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 37/469-470. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Beken, Ahmet. *Nizâmiye ve Mustansırıyye Medreselerinde Dini İlimlerin Öğretimi*. Ankara: Bizim Büro Matbaa Dağıtım Bas. Yay. 2017.
- Beken, Ahmet. "Müstansırıyye Medresesi'nde (631/1233-34) Eğitim-Öğretim Faaliyetleri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2016).
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. "Şirbînî, Hatîb". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 39/189-191. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Çelik, İmran. "Geleneği Olan Medreseler ve Tarihi Kökenleri (Tillo ve Nurşin Örnekleri)". *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu*. Muş: Alparslan Üniversitesi, 2012.
- Gökmen, Aysun. *Eğitim ve Bilim Tarihinde Nizamiye Medreselerinin Yeri ve Önemi*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Ebû Gudde. Abdülfettâh. *Kıymetü'z-zamân 'inde'l-'ulemâ*. Halep: Mektebetü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1408.
- Erman, Uğur. *Siirt Medreselerinde İcâzetnâme Öncesi Okutulan Kitaplar ve İçerikleri*. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2016).
- Fidanboy, Ömer. "Mollâ Halil'in Cüz'î İhtiyârî Anlayışı (Basîratu'l-kulûb fî kelâmi allâmi'l-Guyûb Adlı Tefsiri Özelinde)". *Mollâ Halil es-Si'irdî Hayatı, Eserleri, ve İlmî Kişiliği*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2019.
- Hızlı, Mefail. "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008).
- İpşirli, Mehmet. "Medrese (Osmanlı Dönemi)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/328. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- İsmâil Paşa. *Hediyyetü'l-'ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1951-1955.
- İsmâil Paşa. *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. nşr. Şerefeddin Yalıtıkaya-Kilisli Rifat Bilge. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Kayadibi, Fahri. "Fatih Sultan Mehmet Döneminde Eğitim ve Bilim". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2003).
- Kayapınar, Hasan-Korkmaz Ömer. "XVI. Yüzyıl Osmanlı Medreselerinde Fıkıh Eğitimi (Sahn-ı Seman ve Süleymaniye Örneği)". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/54 (2017).
- Kazıcı, Ziya. *Ana Hatları İle İslam Eğitim Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.1983.
- Kazıcı, Ziya. *İslâm Müesseseleri Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1991.
- Kâtib Çelebî. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Ma'rûf, Nâci. *Neş'etu'l-Medârisi'l-Müstakille fi'l-İslâm*. Bağdad: Matbaatu'l-Ezher, 1966.
- Memduhoğlu, Adnan. "Osmanlı Dönemi Siirt Medreseleri ve Toplumsal Hayata Katkıları". *Uluslararası Osmanlı Medreseleri Sempozyumu (Eğitim, Yönetim ve Finans)*. Sakarya: OSAMER, 2017.
- Memduhoğlu, Adnan. "Geçmişten Günümüze Tillo Medresesi ". *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyumu*. Cilt: 2. Muş: Alparslan Üniversitesi, 2012-2013.
- Narin, İsmail. "Bingöl Medreselerinde Fıkıh Eğitimi". *Bingöl Araştırmaları Dergisi*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi, 2014.
- Öncü, Mustafa. *Mollâ Halil es-Siirdî'nin Basîretü'l-Kulûb Adlı Tefsirinin Arap Dili ve Belagatı*



- Açısından Tahlili*. Ankara: Sonçağ Akademi Yay., 2019.
- Pezdevî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Hüseyin. *Keşfu'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm*. İstanbul: Dersaadet Kütüphanesi, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Hüsnu'l Muhâdara fî Târîhi Mısır ve'l-Kâhire*. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, 1967.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik b. Avdillah b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn. *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavzîh li-metni't-Tenkîh fî usûli'l-fıkh*. thk. Zekerıyyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Timurtaş, Abdulhadi. Mollâ Muhammed Zivingî ve İlmî Kişiliği. *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 1/4 (2009).
- Timurtaş, Abdulhadi. *Botan Müderrislerinin Piri Molla Muhammed Zivingî*. İstanbul: Kent Yayınları, 2008.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vdğ., Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1962-1977.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiyye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "el-Muhtasar". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 31/66-67. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yıldırım, Mustafa. *Mecelle'nin Küllî Kaideleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Yûsuf Serkîs, Yûsuf b. Elyân. *Mu'cemü'l-matbû'âti'l-'Arabiyye ve'l-mu'arrabe*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.
- Zengin, Salih Zeki. *Tanzimat Dönemi Osmanlı Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.

# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2020

Research Article  
ARAŞTIRMA MAKALESİ

## Maskeyle Varolmak ve Bir Biyopolitika Pratiği Olarak Tıbbın Maskesi

İrfan Kaya

Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

ikaya@cumhuriyet.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-8761-7489>

Geliş Tarihi / Received: 13.10.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 26.11.2020

### Özet

Maske, özellikle tıp dünyasının aşına olduğu cerrahi bir nesne iken, pandemi zamanında küresel bir fenomen haline gelmiştir. 2020 yılı itibariyle hayatta varolma mücadelesinin maske ile eşitlenir hale geldiğini söylemek mümkündür. Maske aynı zamanda nesne olmanın ötesinde sık kullanılan metaforlardandır. Bir metafor olarak kullanıldığında maskelemek, düşünce tarihinde mimetik düşüncenin pratiğidir. Mimetik düşüncede nesnelere dünyası, ideler dünyasını kopya etmekte, maskelemektedir. "Varolma" güdüsünden hareketle geliştirilen bu düşünceye göre, görünür dünyanın ardında gizlenen bir hakiki dünya vardır. Güven telkin eden bu soyutlama edimi, toplumsal pratikte fazlasıyla karşılık bulmuş görünmektedir. İnsanlar sosyal hayatta kabul görmek için taklit suretiyle gerçek yüzlerini maskelemeye ihtiyaç duymaktadırlar. Dolayısıyla "persona" kelimesinin hem yüz hem de maske anlamını taşıması tarihsel bir rastlantı olmasa gerektir. Oysaki personanın maskesiyle özdeşleşmesi bir yabancılaşma durumudur. Tıbbın korumak gerekçesiyle tecrübe ettiğimiz maskesi ise yüz yüze iletişimi pratikten çıkarmaktadır. Tıp, maskesi ile insanı biyolojik bir varlığa indirgemekle bedenleşmeyi askıya almaktadır. Sekülerleşmenin özellikle beden üzerinden görünür hale geldiğini dikkate alacak olursak salgın, tıp için tekil bedenler üzerinden sosyal düzenlemeyi kolaylaştırmaktadır. Makale, maske ve yüz arasındaki homo dubleks (paradoks) ilişki biçimini ele alırken ve tıbbın maskesini bir biyopolitika pratiği olarak zoe (canlılık) ve bios (yaşam tarzı) üzerinden tartışırken, maskenin simgelediği "yeni normal hayat"tan önceki "normal"i arkeolojik yöntemle sorgulamayı denemektedir.

Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde maske metaforu üzerinden duymusal deneyim dünyasını gölgeleyen mimetik (taklit) düşünce tartışma konusu yapılmıştır. Bu bölümde soyutlamak suretiyle nesne dünyasını maskeleyen mimetik düşünceye karşı eleştirel bir yaklaşım sergilenmiştir. İkinci bölümde maske ve yüzün her ikisini birden karşılayan persona kavramının homo dubleks yapısı üzerinde durulmuştur. Son bölümde ise birer form olarak din ve tıbbın beden politikaları, çoğalan nesnelere yaratan maske'den canlı varlığa indirgendiği zoe'ye geçiş yapmak suretiyle incelenmiştir.

Maske sözcüğünün özellikle Batı düşünce geleneğinde hakikati gizleyen bir metafor olarak yargılanması, Platon'un hakikat ile görünüş arasında açtığı derin yarıktan kaynaklanmaktadır. İdea/yüz-nesne/maske şeklinde kodlayabileceğimiz Platoncu metafizik düşünce her ne kadar temsilden hareketle hakikati işaret etse de temsilin hakikatine engel olamamış, temsile boyun eğmiştir. Tıpkı sudaki yansımaya âşık olan Narcissus'un kendi imagosu içine düşerek boğulması gibi. Zaten o büyük Düşüşten sonra; Tanrı'sı tarafından terk edilerek yeryüzüne sürgüne gönderilenin, İdeal-Ben'i gerçekleştirmesi için bunu göze alması gerekiyordu. Bu, var olayım derken kendisine yabancılaşan Hıristiyan Batı dünyasının en büyük trajedisidir: "Olmak ya da olmamak."

Pandemi zamanında tıbbi gerekçelerle salgından korunmak için takmak durumunda kaldığımız maske, esasında bedeni kontrol etmek suretiyle hayatı düzenleme amacı güden Foucaultcu terminoloji ile tam bir biyopolitika örneğidir. Anlaşılan o ki olağanüstülüğü çağırıştıran bu salgın koşulları panoptik yönetim tarzını daha da görünür hale getirmeye yaramaktadır. Bununla birlikte tıbbin maskesi, diğer maske çeşitlerinden farklı olarak sabit de olsa herhangi bir ifadeden de yoksundur. Dolayısıyla maskenin kapattığı bölge siliktir. Bu sayede en özgün iletişim aracından mahrum kalmasıyla insan hiçleşmektedir. Bu hiçleşme durumu, Agamben tarafından Batı siyasetinin Aristo'dan beridir temel hedefi haline getirdiği zoe ile açıklanmaktadır. Maskeyi takmasıyla her insan salt bir biyolojik varlığa indirgenmiş olmakla aynılaşmakta ve tektipleşmektedir. "Yüz yitimi"ne uğrayan insan kendisine yabancılaşmaktadır. Pandemi koşullarında insanı biyolojik varlığa indirgeyen "tıbbın maskesi" ile polis, oikosun içiyle sınırlandırılan zoe yaşam tarzına ev sahipliği yapmakta, sonuç olarak "kamusal insanın çöküşü"ne sahne olmaktadır. Günümüzün aktüel meselesini din sosyolojisinin başlıca konularından biri olan yabancılaşma açısından değerlendirdiğimizde ise Batılı nezdinde, yeryüzüne sürgüne gönderilmesiyle başlayan bu yabancılaşma sürecinin devam etmekte olduğu, Batı dünyasının başından beridir yaşadığı bu ruh halinin bugün itibarı ile küresel çapta yaşanır hale geldiği söylenebilir. Öte yandan günümüzde, Batı düşüncesini karakterize eden mimetik düşüncenin gücünü ve geçerliliğini devam ettirdiğini düşünecek olursak, hakikatin temsilden temsilin hakikatine evrilirken yaşanan hakikatten uzaklaşmayı dünya ölçeğinde yaşanan bir yabancılaşmanın hesabına dahil edebiliriz. Pandemi zamanında "yeni normal hayat"ın verdiği maskeyle varolma mücadelesi, düşünce tarihi gibi günümüz için de yabancılaşma pahasına gerçekleşiyor görünmektedir. Sonuç olarak Agamben şu soruyu sormakta haklı görünmektedir: "Hayatta kalmak dışında başka bir değeri olmayan bir toplum nedir?"

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Mimesis, Maske, Yabancılaşma, Tıp.

### **Existing With a Mask and The Mask of Medicine as a Practice of Biopolitical**

While the mask is a surgical object familiar to the medical world, it has become a global phenomenon at the time of the pandemic. As of 2020, it could be said that the struggle for survival has become synonymous with a mask. The mask is also one of the frequently used metaphors beyond being an ordinary object. When used as a metaphor, to mask something is the application of mimetic thinking in the history of thought. In mimetic thinking, the world of objects duplicates and masks the world of ideas. According to this thought, which was developed from the motive of "existing", there is a real world hidden behind the visible world. This practice of abstraction that inspires confidence seems to have found a great response in social practice. People are often in need of masking their own identities by imitating others in order to be accepted in the society. Therefore, it cannot be a coincidence that the word "persona" both meant face and mask in the history. However, the emergence of the persona with its mask is actually a case of alienation. Medicine's mask which we all experience as a precautionary measure, in fact takes out the face-to-face communication. Medicine with its mask, suspends embodying by reducing the human being to a biological entity. Considering that secularization becomes visible especially through the body, the epidemic facilitates social regulation for medicine through individual bodies. This article investigates the homo duplex (paradox) form of relationship between mask and face and discusses the mask of medicine through zoe (vitality) and bios (lifestyle) as a biopolitical practice. In addition, it tries to question the "normal" before the "new normal life" symbolized by the mask with the archaeological method.

The article consists of three parts. In the first part, mimetic (imitation) thought that shadows the sensory experience world through the mask metaphor is discussed. In this section, a critical approach is displayed against mimetic thinking that masks the world of objects by abstraction. In the second part the homo duplex nature of the word persona which covers both mask and face is examined. In the last part, body politics of both religion and medicine as a form are examined by transitioning to zoe, where it is reduced from the mask that creates proliferating objects to living creatures.

The understanding of the word mask as a metaphor that hides the truth, especially in the Western thought tradition, stems from the deep rift Plato opened between truth and appearance. Although the Platonic metaphysical thought, which we can encode as the ideal / face-object / mask, points to the truth based on representation, it could not prevent the truth of representation and bowed to it. Just like Narcissus, who fell in love with his reflection in the water, drowning by falling into his own imago. After that big Fall, Mankind who was abandoned by his God and exiled to earth had to risk this in order to realize the Ideal-I. "To be or not to be." this is the greatest tragedy of the Christian Western world, which alienates itself while trying to exist.

*The mask, which we had to wear during the pandemic for medical reasons to protect ourselves from the epidemic, is a complete, as in Foucauldian terminology, biopolitical example that aims to regulate life by controlling the body. Apparently, these epidemic conditions, which bring extraordinary to mind, serve to make the panoptic management style even more visible. However, unlike other mask types, the mask of medicine is also devoid of any expression, even if it is permanent. Therefore, the area covered by the mask is indistinct. In this way, the human who is deprived of the most original communication tool becomes null. This state of nullification is explained by the zoe that Agamben has made the main target of Western politics since Aristotle. By wearing the mask, every human being is reduced to a pure biological entity, becomes the same and becomes uniform. A person who suffers a "loss of face" ends up alienated from himself. Under pandemic conditions, with the "mask of medicine" that reduces human to biological existence, the police host the zoe lifestyle limited by the interior of the oikos, and as a result, the "collapse of public man" takes place. When we evaluate today's actual issue in terms of alienation, which is one of the main issues of the sociology of religion, it can be said that according to Westerners, this process of alienation, which started with the exile of human beings to the earth, continues, and this state of mind, which the Western world has experienced since the beginning, has become a globally experienced phenomenon. On the other hand, if we consider that the mimetic thought that characterizes Western thought continues its power and validity, we can include the departure from the truth experienced while evolving from the representation of the truth to the truth of the representation into the calculation of an alienation on a world scale. The struggle for existence with the mask given by the "new normal life" during the pandemic period seems to be taking place at the risk of alienation for today as in the history of thought. As a result, Agamben is justified in asking the question: "What is a society that has no value other than survival?"*

**Keywords:** Sociology of Religion, Mimesis, Mask, Alienation, Medicine.

#### **Atıf / Cite as**

Kaya, İrfan. "Maskeyle Varolmak ve Bir Biyopolitika Pratiği Olarak Tıbbın Maskesi". *Marife* 20/2 (2020), 593-613. <https://doi.org/10.33420/marife.809997>

## Giriş

Acaba, 21. yüzyılda modern insanın son derece arkaik bir ritüel olarak bildiği maskeyi takmak durumunda kalması Covid-19 virüsü dışında nasıl açıklanabilir? İnsanoğlunun gündelik hayattaki başlıca iletişim aracı olan yüzünü kapatması, maskeyle varolmak durumunda kalması ne ile izah edilebilir? Küresel çapta yaşanan bu sosyolojik olgunun, maskelemenin düşünsel temellerine dair neler söylenebilir? Evet, dünya insanları pandemiye karşı çetin bir mücadele vermektedir. Pandemi sürecinde 24.09.2020 tarihinde kamuoyuna yansıyan Kanada Başbakanı'nın açıklamasına göre ikinci dalgaya geçilmiş durumda. Aşı çalışmalarında belli bir noktaya gelmiş olsa da kitlesel olarak aşı uygulamasına 2021 bahar döneminden önce geçilmesi beklenmiyor. Salgının tamamen kontrol altına alınmasıyla ilgili verilen tahmini tarih ise 2021'in sonunu işaret ediyor. Salgınla mücadele devam ederken kaleme alınan bu yazı, "Dostoyevski'nin budalası" gibi davranarak, bizi o ilk acil durum karşısında tepki veremez bir halde "budala" konumuna getiren bir sorgulamaya girişmektedir. Nitekim Deleuze, "Yaratma Eylemi Nedir?" başlıklı konferansında ilk bakışta ufak bir ayrıntı gibi görünen bu budala figürüne dikkat çekmektedir: "Dostoyevski kahramanları, hep bir aciliyet haline yakalanmış durumdadırlar, hep ölüm kalım sorunlarıyla karşı karşıya kalırlar."<sup>1</sup> Tıpkı şu an bizle-

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, *İki Konferans: Yaratma Eylemi Nedir?*, Müzikal Zaman, çev. Ulus Baker (İstanbul: Norgunk Yayınları, 2003), 26.

rin salgın koşulları altında, ölüm korkusuyla yaşamak durumunda kalmamız gibi. Deleuze metnin devamında ise Dostoyevski kahramanlarının bizden farklı tarafını açıklar: “Ama bilirler ki bu kahramanlar, daha da acil olan bir sorun vardır. Peki, bu sorun nedir? İşte onu bilmezler. Onları durduran da budur zaten: Her şey sanki bir yangın çıkmış, her şey yanmaktayken, kaçıp dışarı çıkmak yerine kendime şunları demem gibidir: Hayır! hayır! Burada daha da acil bir şey var; onu öğrenene kadar yerimden kıvıldatmayın beni.”<sup>2</sup>

Makale, bir an için durup etrafında olup bitenleri anlamak üzere, bizim kabul ettiğimiz pratiklerin ne tür varsayımlara, ne tür itiraz edilmemiş, sorgulanmamış bildik düşünme tarzlarına dayandığını göstermek maksadıyla kaleme alınmıştır. “Şeylerin düşünüldüğü gibi apaçık olmadığını göstermek, apaçık olarak kabul edilen şeyin artık öyle kabul edilemeyeceğini görmek”<sup>3</sup> isteyen bu makalede arkeolojik yöntem tercih edilmiştir. Kökene inmeyen bir başlangıç yapmanın arayışıyla hareket eden bu arkeolojik kazı çalışması, hakikat olarak bilinenlerin maskesini düşürmeyi hedeflemektedir. Bu, maskesi kaldırıldığında ortaya başka bir hakikatin/yüzün çıkacağı anlamına gelmez. Hakikati maskeleyen örtüyü kaldırmak ya da arkeolojik dille gömülü olanı gün yüzüne çıkarmakla kast edilen; “-evrensel ve temel diye- çok açık ve belirgin görülüp de üzerinde fazlaca düşünülmeden geçilip gidilen ve daha ayrıntılı bir değerlendirmeye tabi tutulmayan şeyi açığa çıkarmaya, teşhis ve teşhir etmeye çalışmaktır.”<sup>4</sup> Hâlbuki şimdiki meşrulaştırılan bir kaynak aramaktan başka bir şey olmayan “köken aramak, önceden olmuş olanı, kendine tamamen uygun bir imgenin “aynı”sını bulmaya çalışmaktır.”<sup>5</sup> Dolayısıyla bu yazı ile, küresel bir fenomen haline gelen maskenin simgelediği şimdiki meşrulaştırılan “yeni normal hayat”tan önceki “normal”in arkeolojik bir incelemesi amaçlanmaktadır.

Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde maske metaforu üzerinden duyumsal deneyim dünyasını gölgeleyen mimetik (taklit) düşünce tartışma konusu yapılmıştır. Bu bölümde soyutlamak suretiyle nesne dünyasını maskeleyen mimetik düşünceye karşı eleştirel bir yaklaşım sergilenmiştir. İkinci bölümde maske ve yüzün her ikisini birden karşılayan *persona* kavramının *homo dubleks* yapısı üzerinde durulmuştur. Son bölümde ise birer form olarak din ve tıbbın beden politikaları, çoğalan nesnelere yaratan *maske*’den canlı varlığa indirgendığı *zoe*’ye geçiş yapmak suretiyle incelenmiştir.

<sup>2</sup> Deleuze, *İki Konferans: Yaratma Eylemi Nedir?, Müzikal Zaman*, 27. Fransız filozofu Jean Baudrillard’ın deli dana hastalığı ve enfeksiyon toplumu arasında kurduğu bağ da “budalaca” bir eleştiri olarak yorumlanabilir: “...biyolojik virüs, serpilip gelişmek ve öcünü almak amacıyla teknik bilişim virüsünden ve beyin yıkama biçiminde etkisini gösteren zihinsel virüsten bir ölçüde yararlanabileceğini bilir.” Jean Baudrillard, *Tam Ekran*, çev. Bahadır Gülmez (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000), 125.

<sup>3</sup> Michel Foucault, “Practicing Criticism”, Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984, ed. Lawrence D. Kritzman (New York: Routledge 1990), 154-155.

<sup>4</sup> Hakan Gündoğdu, “Foucaultcu Eleştiri Nasıl Anlaşılmalı”, *Kaygı* 21 (Güz 2013), 43.

<sup>5</sup> Michel Foucault, *Felsefe Sahnesi 5*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004), 233.

## 1. Mimetik Düşünce ve Maskelemek

“... buna rağmen maskesi oranıdır, -ve böylesi daha iyidir. Her derin ruha bir maske gerek: Üstelik her derin ruhun çevresinde bir maske durmadan büyür, her sözcüğün, her adımın verdiği yaşam işaretinin sürekli yanlışlığı, yani sığılığı sayesinde.”<sup>6</sup>

“Budalaca” bir sorgulamayla düşünce tarihine yapılan bir yolculuk bizatihi maskenin ve maskelemenin düşünce tarihi için ne denli önemli bir yer tuttuğunu ortaya koymaktadır. Maskenin uyandırdığı çağrışımlar, yaptığı göndermeler, imalar ve yarattığı izlenimler maske fikrinin insani ve sosyal bilimlerin kavşak noktasında yer aldığını göstermeye yetmektedir. Maskelemek bir yüzü imler, maskenin ardında saklanan bir yüzün, bir yüzün varlığının önkabulü demektir. Yüzün bir maskenin ardında saklanıyor oluşu dolaylı olarak onun bilinebilir, ulaşılabilir, hatta ihata edilebilir bir yapıda olduğunu düşünmeye sevk eder. Nihayetinde söz konusu olan “gözün önünde olan şey”dir.<sup>7</sup> Yüzün kendini gizlemesi statik bir yapısı olduğunu düşündürmektedir. Platon’un mağara alegorisine göre nesne dünyası maske, idea dünyası ise yüzdür.<sup>8</sup> Nesne dünyası gölgelerden ibarettir ve ardındaki hakikate gölge olmakta, gerçekliği perdelemektedir. Zaten nesnelere dünyasının değişkenlik gösteren kaotik bir yapı şeklinde kurgulanması bir kökene, bir öze yaslanmak suretiyle teorileştirilecek teskin edici bir düşünceye de engel teşkil etmektedir. Bununla birlikte “Eski insanlar bizden daha iyiydi ve Tanrılara daha yakındı.” diye düşünen Platon’u sırf bu görüşünden dolayı, “...dekadans düşüncesinin karmaşık bir ontolojisini inşa eden ilk büyük Batılı filozof olarak görmek mümkün olabilir. Çünkü Platoncu, her şeyin arketip, kusursuz, değişmeyen ideallerden ve onların algılanan nesnelere duyulur dünyasındaki, her şeyin zamanın ve değişimin yozlaştırıcı etkisine tabi olduğu dünyadaki basit gölgelerinden bahsettiği zaman, açıkça metafizik bir dekadans (ya da bozulma)”<sup>9</sup> düşüncesine varmaktaydı. Bu düşünce tarzı, “Şimdinin -daha sonra görkemli ve örnek sayılan bir çağda bile kendisini daha önceki ve daha haz dolu zamanlardan düşük saymasının bir örneğidir.”<sup>10</sup> Platon’un tarih ve toplum görüşü zamanın sürekli bir düşüşten başka bir şey

<sup>6</sup> Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde, (Bir Gelecek Felsefesini Açış)*, çev. Ahmet İnam (İstanbul: Yorum Yayınları, 2001), 40.

<sup>7</sup> “Yüz” ve “maske”nin her ikisi için de kullanılan Yunanca bir kelime olan “prosopon” kelimesi tam manasıyla “gözün önünde olan şey” anlamını taşımaktadır.

<sup>8</sup> Maske ve yüz arasındaki bu ontolojik ilişkiyi antropolojik bir okumaya tabi tutarsak, Joseph Campbell’e göre şenlik ritüellerinde maske, temsil ettiği mitolojik varlığın gerçek görüntüsü olarak algılandığından saygı görürdü. Maskenin bir insan tarafından yapılmış ve takılmış olması, maskeyi takanın oyun süresince Tanrı’yla özdeşleşmesine engel teşkil etmezdi. Maskeyi takan Tanrı’yı temsil etmekle kalmaz, o Tanrı’dır artık. bk. Joseph Campbell, *İlkel Mitoloji, Tanrıların Maskeleri*, çev. Kudret Emiroğlu (Ankara: İmge Yayınları, 1995), 26. İnsanın yanı başında olduğuna inandığı Tanrı ile erişilemez olan Tanrı’nın aynı gerçeklikte maske sayesinde birlikte var olması, esasında temsil düşüncesinin gücünü göstermektedir. Temsil, son kertede hakikat olma iddiasını dikte eder ve kabul ettirir. Bir tiyatro oyuncusu da nihayetinde öz kimliğini geri itmek pahasına temsil ettiği karakteri oynarken kurgusal kimlikle bütünleşmekte, ona dönüşmektedir. İleride açıklayacağımız gibi bu dramaturji Goffman’a *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu* için model olmuştur.

<sup>9</sup> Matei Calinescu, *Modernliğin Beş Yüzü, Modernizm, Avangard, Dekadans, Kitsch, Postmodernizm*, çev. Sabri Gürses (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 167-168.

<sup>10</sup> Calinescu, *Modernliğin Beş Yüzü*, 167.

olmadığı Yunan inancısını özetler. Bu görüşü Yahudi-Hıristiyan zaman ve tarih görüşünün eskatolojik -tarihin bir sonu olduğu, zamanın ilerleyişini asla geriye dönmeyen ve çizgisel sayan- söylemiyle birlikte okumak gerekir. Birlikte okunduğunda dekadans dünyanın sonunun acı başlangıcı olur. Dahası Platon'un geriye doğru yaptığı hamleyle ortaya koyduğu hakikat düşüncesi nostaljik görünmekte, zamanın yıkıcılığı ve çöküşün kader olması yanında yozlaşmanın alameti olarak düşünülen değişene karşılık değişmeden kalanın özlemi bulunmaktadır. Öte yandan sürekli oluş halinde bir görüngü dünyası, statikliği çağrıştıran anlamıyla tekli bir hakikat düşüncesini koyutlamaktadır. Geriye doğru yapılan bu edim hakikatin mutlaklaştırılmasına hizmet etmektedir.

Maskeleme için Apolloncu bir edim olduğu söylenebilir. Biçim tanrısı olan Apollon (aklı) rasyonel düşünceyi temsil ederken Dionysos ise esrime tanrısıdır ve biçim yoksunudur. Apolloncu maskeleme edimi ile Dionysos'a biçim verilmiş olur. Tersinden, oluş dünyası Varlık niteliği ile damgalanmış, maskelenen Dionysos'un rahatlatıcı Apolloncu maske ile forma kavuşması sağlanmış olur. Böylece gözünün içine bakmanın insan için imkânsız olduğu hakikatin Apolloncu maske ile bakılabilir düzeye çekileceği düşünülmektedir. Belli ki Dionysos'a Apolloncu bir bakışla yaklaşmakta, bakılmıyor oluşu rasyonel muhakemeyle yargılanmaktadır. Maske sözcüğünün özellikle Batı düşünce geleneğinde hakikati gizleyen bir metafor olarak yargılanması, Platon'un hakikat ile görünüş arasında açtığı derin yarıktan kaynaklanmaktadır. İçinde bulunduğumuz nesnelere dünyasının, Platon'un idealar dünyasının bir taklidi, kopyası ya da gölgesi olduğu yönündeki varsayımı, sadece düşün dünyasını değil, dinleri de tesiri altına almış görünmektedir. Nietzsche'nin Hıristiyan diniyle kavgası esasında bu mutlakçı Platoncu düşünce nedeniyledir. Böylece yanlış bilgi ve yanlışlardan ibaret bir *doxa* dünyası ile hakikatlere ev sahipliği yapan bir ideler dünyası karşı karşıya getirilmiş olmaktadır. Peki ya hakikat dediğimiz şey keşfedilmeyi bekleyen "paket bir program" gibi değil de an itibariyle inşa halinde ise yine de maskelemeden söz edebilir miyiz? Yoksa maskeleme mefhumu kendiliğinden ortadan kalkmış mı olur? Eğer öyleyse bize bütün bir düşünce tarihinin gerçekliği maskeleyenler ile bu gerçekliğin maskesini düşürenler arasında yaşanan mücadeleden teşekkül etmiş olması düşündürücü gelmektedir.<sup>11</sup> Sanılanın aksine maskesini kaldırdığımız zaman görebileceğimiz bir yüz yoksa o zaman sorunu maskelemede mi arayacağız, yoksa Platon'un yaptığı gibi keşfettiğini sandığımız yine bir yüz mü icat edeceğiz? Anlaşılan o ki bu durumda ideal dünya-görünen dünya şeklindeki yapı kendiliğinden çöker. Ayrıca hakikati refere ediyor görünen bu kurgusal yapının son tahlilde temsil eden lehine seyir aldığı anlaşılmaktadır. Belli bir hakikati temsil etme iddiasındaki formlarda üstü örtük bir hakikat istenci bulunması bu ontolojik ayrımın doğal sonucudur. Her form, özü gereği, daha ortaya çıktığı andan itibaren, geçiciliği aştığı iddiasıyla hayattan bağımsız bir şekilde geçerlilik ve gerçeklik talep eder. Bu talebin sonunda gerçeklik, kendine için anlamı olmayana, maddi ve atıl olana indirgenmiş olur. Böylece hakikatin

<sup>11</sup> Nietzsche'nin dediği gibi "Her felsefe, bir felsefeyi de saklar; her düşünce bir saklantıdır, her sözcük bir maske." bk. Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 289.



Heidegger'in deyişyle "temsilin kesinliği" meselesinden ibaret olduğu bir dünyada nesnel hakikatlerin varlığı güvence altına alınmış olur. "İlk oluşma anlarında hayatla uyumlu olabilirler, ama hayat kendi evrimini sürdürdükçe, bu formlar katılışp sabitleşmeye başlar, hayata yabancı hatta düşman hale gelirler. Hayat ise kendisine bağımlı olan herhangi bir şeyin egemenliği altına girmeye direnir, hatta egemenliği altına girmeyi toptan reddeder."<sup>12</sup> Form ile hayat arasındaki paradoksal gelgitler, "felsefenin somut konulara dönmesini sağlayan" Simmel'e göre dinsel form için de geçerlidir. "Dinsel hayatın tikel bir formu, başlangıçta o hayatın doğasıyla ve enerjileriyle gayet uyumluken, giderek dışsal bir nitelik kazanır, belli sınırlar içine girerek esnekliğini yitirir. O zaman, o an tezahür ettiği şekliyle dinsel itkinin kendiliğinden dinamizmini barındırabilen yeni bir form tarafından bertaraf edilir. Zamanı geçen formun yerini alan yeni form da çeşitli inanç ilkeleriyle yine dinsel bir formdur."<sup>13</sup> Lâkin Simmel, her ne kadar dini diğer formlar gibi bir form olarak düşünse de hayatı dolaysızca yaşama noktasında dine iyimser yaklaşmaktadır. Simmel, dini "Hayat senfonisi içinde tek bir ezgi değil de bütün bir senfoninin anahtarı gibi"<sup>14</sup> düşünmektedir. Sözü nü ettiği "Her şeyi kapsayan, kendiliğinden hayat süreci olarak dinseliktir. Sahip olma değil, olma halidir; bir inanç, bir nesneye sahipse din adını alır, ama burada inanç hayatın kendi akışı içinde yer alır. İhtiyaçlar artık dışsal bir şey tarafından karşılanmaz... Hayat dolaysız bir dinsel ifade tarzı arar."<sup>15</sup>

Temsil eden ile temsil edilen arasındaki bu gelgit ve gergin ilişkiyi Batı kültür tarihinde Shakespeare'in daha sonraları "Bütün dünya bir sahnedir." diye çevireceği *teatrum mundi* deneyimi çok güzel tasvir etmektedir. Aziz Augustinus'un imanını sınamak için Colosseum'a giden bir Hıristiyan arkadaşının yaşadığı bu deneyim Richard Sennett'in *Ten ve Taş*'ında şu şekilde aktarılmaktadır: "Teatrum mundi Aziz Augustinus'a özel bir korku veriyordu çünkü sahip olduğu görsel güç Tanrı inancını bile bastırabilirdi. Bu şerrin gücünü göstermek isteyen Aziz Augustinus imanını sınamak için Colosseum'a giden bir Hıristiyan arkadaşının yaşadığı deneyimi anlatır. Söz konusu Hıristiyan en başta aşağıdaki arenada cereyan eden vahşi gösteriye sırtını dönüp kendisine kuvvet vermesi için Tanrı'ya dua etmiş, sonra yavaş yavaş, adeta kafası bir mengineyle çevriliyormuşçasına bakmaya başlamış ve gösteriye yenik düşmüş, gösterinin kanlı görüntüleri onu öyle bir trans haline sokmuş ki en sonunda o da etrafındaki bir sürü insan gibi bağırıp, tezahürat yapmaya başlamış."<sup>16</sup> Burada *teatrum mundi* deneyiminde olduğu gibi temsil edenin temsil edilenin önüne geçmesi Romalıların dünyaya bu kadar birebir baktıkları için bir görsel tahayyül kıtlığından mustarip oldukları şeklinde yorumlanabilir. Öyle ki birebir göndermeler yapmaya, bilinen anlamları yenilemeye yarayan *teatrum mundi* sayesinde Romalılar yeniy e duydukları arzuyu, amfiteatırda yüz

<sup>12</sup> Georg Simmel, *Modern Kültürde Çatışma*, çev. Tanıl Bora vd. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 56-57.

<sup>13</sup> Simmel, *Modern Kültürde Çatışma*, 76.

<sup>14</sup> Simmel, *Modern Kültürde Çatışma*, 76.

<sup>15</sup> Simmel, *Modern Kültürde Çatışma*, 77.

<sup>16</sup> Richard Sennett, *Ten ve Taş, Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 88.

tane Orpheus'u yüz tane ayıya yedirerek yani yeni, tuhaf bir ölüm şekli uydurmak yerine imgeyi çoğaltarak tatmin ediyorlardı.<sup>17</sup> Sennett, başka bir *teatrum mundi* deneyimini Plinius'a dayandırarak anlatmaktadır. Bu deneyim sanat tarihinde Zeuxis ile Parrhasius arasındaki en inandırıcı taklit resmi yapmak için yaşanan çekişme olarak bilinmektedir. Bu çekişme aynı zamanda en ünlü *trompe l'oeil*<sup>18</sup> resimlerden ikisini ortaya çıkarmıştır. "Zeuxis, üzümün resmini öyle ustaca yapmıştır ki kuşlar üzümleri yemek için resmi gagalamaya başlamış. Bunun üzerine Parrhasius da üzümün önüne gerçeğe çok benzeyen bir perde resmi yapınca kuşların verdiği tepkiden gurur duyan Zeuxis perdenin kaldırılmasını ve kendi resminin sergilenmesini istemişti."<sup>19</sup> Temsil, burada olduğu gibi tehlikeli olduğu kadar, temsil ettiği şeyin kendisi olmadığı için aynı zamanda yanıltıcıdır. *Devlet*'inden sanatçıları dışlamış olan Platon'un temsille uğraşmasının nedeni, inanmak için görmenin yeterli olduğuna inanma tehlikesini algılamış olması olabilir. Ancak sanatçının yaptığını "taklidin taklidi" olarak değerlendirirken Platon, bütün bir düşünce dünyasını uğraştıracak daha büyük bir hataya; tehlikeli bulunduğu görüşler dünyası ile var olarak kurguladığı ideler dünyası arasında kapanmayacak bir yarık açılmasına yol açmış görünmektedir. Bu arada Parrhasius'un Zeuxis'i alt ederken perdeyi kullanması, aslında olmayanı varmış gibi gösteren bir ayna, temsil ettiği şeyin ta kendisi olarak algılanmasına yol açan olağanüstü bir doğalcılık olarak yorumlanabilir. "Antik sanatçı ve yazarlara göre, Zeuxis'in yöntemi klasik mimesise bir örnektir. Doğada bulunan (form) biçimleri taklit ettiği kadar manipüle eden de bir yaklaşım olan mimesis, Batı'da uzun zamandan beri temsilin tercih edilen bir yöntemidir. Klasik mimesis tarafından talep edilen realizm ve idealizmin ikiz (iç içe geçmiş) arayışı, aslında, Batı'nın görsel sanatların işlevi hakkındaki süregelen müphemliğini gözler önüne serer. Sanat, gündelik varoluşun rahatlatıcı bir onayını mı sunmalıdır (realizm)? Yoksa ideal deneyime geçişi sağlayan 'aşkın gerçeklik' için bir araç mı olmalıdır (idealizm)? Klasik mimesisin bu kültürel ihtiyaçların her ikisini de uzlaştırmaya çalıştığından dolayı bağdaşmazlıklarına maruz kalması kaçınılmazdır. Başka bir deyişle klasik mimesis, ideal olanın varlığını onaylamak ister, fakat idealin modeli olarak gerçeğe güvendiğinden dolayı bocalar."<sup>20</sup> Daha düz bir şekilde söylemek gerekirse, natüralizm ile idealizm kıskacında mimetik sanat anlayışı için, "gerçekçiliği elinde tutmaya çalışan, kutsayan, tanrısal mutlaklığı ilan etmek üzere tüm gücüyle çabalayan bir düşüncenin ürünüdür."<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Sennett, *Ten ve Taş*, 87-88. ilerleyen sayfalarda göstereceğimiz gibi haddizatında maskeler de çoğalan imgeler yaratmaya yaramaktadır.

<sup>18</sup> *trompe l'oeil*: Gözü aldatmak. Bu Fransızca terim ilk olarak 1803 yılında, ilk örnekleri Batı tarihinin başlangıcına kadar geriye giden özel bir tasvir türünü tarif için aşağılayıcı bir terim olarak kullanılmıştır. "Bu mimetik biçimin tipik özelliği, seyircinin en azından ilk bakışta imgeyi aslında temsil ettiği şeyin ta kendisi olarak algılamasına yol açan olağanüstü bir doğalcılıktır." bk. Richard Leppert, *Sanatta Anlamın Görüntüsü, İmgelerin Toplumsal İşlevi*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 37-38. Aynı zamanda *Polis*'i biçimlendirme potansiyeline sahip olan temsil, özü itibarıyla siyasideir.

<sup>19</sup> Sennett, *Ten ve Taş*, 85.

<sup>20</sup> Elizabeth C. Mansfield, *Too Beautiful To Picture: Zeuxis, Myth, and Mimesis* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007), 7.

<sup>21</sup> İrfan Kaya, "Simgesel Bir Form Olarak Perspektiften Dinin Seküler İnşasına Mekânın Poetikası",

diyebiliriz. Melih Deniz İşcen'e göre de mimesis için "Hakikate ulaşma amacı gütmeyen, tezahürler dünyasını bir maske olarak kullanarak, özünde (referans) kendi nesne-idea düzenini kurma özgürlüğüne sahip yaratımlara karşılık gelen bir kavram olduğu ifade edilebilir."<sup>22</sup> Tıpkı hakikati referans alan ve idealleştiren ayna gibi. Lacan'a göre 6-18 aylık bir bebek, yani ayna evresindeyken ilk kez kendi benliğinin ayırımına varmaktadır. Bebek, bu yansıtıcı yüzeyde karşılaştığı bir ideal-ben olarak tasarlanan imajına büyük hayranlık duymaktadır. "Lacan'a göre bebek, burada aynı durumda bulunabilecek bir şempanzeden farklı davranmaktadır; şempanzenin kendi imgesine olan ilgisi karşısındaki görüntünün 'yalnızca bir yansıma' olduğunu fark ettikten hemen sonra dağılırken, bebek bu yansımanın üzerine ısrarla giderek ona bağımlı olmaya ondan haz almaya başlayacaktır."<sup>23</sup> Başka bir deyişle "maymun ayna imgesinin epistemolojik bir kofluk olduğunu kabullenip dikkatini başka yere çevirirken, çocuk tuhaf bir iradeyle aldanışı sürdürür."<sup>24</sup> Tıpkı Narcissos'un su yüzeyinde kendi imgesiyle karşılaştığı ve güzelliğini seyre daldığı ana benzer şekilde. Narcissus, perspektif kuramcısı Alberti'nin ifadesiyle resim sanatının mucididir. Alberti, Narcissus'un kendisiyle bakışmasını, her şeyi değiştiren bakış olarak yorumlar. Mitosta boş bir yanılığ diyen gözden kaçırılan şey, resme sanat olarak geri döner.<sup>25</sup>

Dolayısıyla idea/yüz-nesne/maske şeklinde kodlayabileceğimiz Platoncu metafizik düşünce her ne kadar temsilden hareketle hakikati işaret etse de *temsilin hakikatine* engel olamamış, temsile boyun eğmiştir. Tıpkı sudaki yansımasına âşık olan Narcissus'un kendi *imagosu*<sup>26</sup> içine *düşerek boğulması* gibi. Zaten o büyük *Düşüşten* sonra; Tanrı'sı tarafından terk edilerek yeryüzüne sürgüne gönderilenin, İdeal-Ben'i gerçekleştirmesi için bunu göze alması gerekiyordu. Bu, var olayım derken kendisine yabancılaşan Hıristiyan Batı dünyasının en büyük trajedisidir: "Olmak ya da olmamak."

## 2. Maske ve Yüz: Homo Dupleks

Türk Dil Kurumu, Fransızcadan dilimize geçen maske (masque) kelimesini beş farklı anlamla karşılamaktadır: "1. Boyalı karton, kumaş veya plastikten yapılan ve başkalarınca tanınmamak için yüze geçirilerek kullanılan yapma yüz. 2. Korunmak için özel olarak yapıлып yüze geçirilen şey: Gaz maskesi. 3. Yüz ve boyun güzelliği için cilde sürülen krem, macun vb. şeyler. 4.(mecaz olarak) Gerçek duygu-

→

*Eskiye Dergisi* 41 (Eylül 2020), 507.

<sup>22</sup> Melih Deniz İşcen, "Platon'un Sanatçıları ve Zanaatkarları: Mimesis Üzerine Bir İnceleme", *Journal of Arts* 3/2 (Nisan 2020), 121.

<sup>23</sup> Jacques Lacan, *Ecrits, A Selection*, trans. Bruce Fink (New York: W.W. Norton & Company, 2002), 94-95.

<sup>24</sup> Malcolm Bowie, *Lacan*, çev. V. Pekel Şener (Ankara: Dost Yayınları, 2007), 30.

<sup>25</sup> Hans Belting, *Floransa ve Bağdat, Doğu'da ve Batı'da Bakışın Tarihi*, çev. Zehra Aksu Yılmaz (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2017), 234.

<sup>26</sup> *İmago*: Roma'da ölümlerden alınan ve ataların kemikleriyle beraber kutsal emanetler olarak saklanan ölü maskelerine verilen isim. Regis Debray, ayna evresinde çocuğun kendisi ile imgesi arasında oluşan yarığın, aynaya baktığında gördüğü, hem kendisi olan hem olmayan o diğeri, kendi cesedi olduğunu söyler. bk. Regis Debray, *Jenseits der Bilder* (Berlin: Avimus, 2007), 18'den aktaran Zeynep Sayın, *Ölüm Terbiyesi* (İstanbul: Metis Yayınları, 2018), 61.

ları veya bir şeyin gerçek görünüşünü gizleyen aldatıcı görünüş, davranış: Hayırseverlik maskesiyle kendi çıkarını yürütüyor. 5. (ruh bilimi) Kişinin oynadığı rol veya hem kendisine hem de çevresine karşı takındığı davranış.”<sup>27</sup> Bu anlamların ortak noktası ise yüzle ilgili olmasıdır. “Maske bir “buluş” değildir. Kültürden kültüre değiştiğine kuşku bulunmamakla birlikte, bazı özellikleri hep aynı kalmaktadır: Maskelerin her zaman insan yüzünü temsil ettiği söylenemese de insan yüzünü örtmek, yüzün yerini tutmak ya da bir biçimde yerini almak için yapıldıklarından, hemen her zaman insan yüzüyle bağlantılıdır.”<sup>28</sup> Dolayısıyla maskenin en öne çıkan iki fonksiyonu, yüzü gizlemek ve/ya korumaktır. Ingmar Bergman’ın 1966 yapımı *Persona* filmindeki persona karakterini oynayan Elisabeth’in Budist bir rahibin yakılmasını anlatan televizyon haberi karşısında gösterdiği “Platoncu” tepki, *personaların* gerçeklik karşısında sergilediği örtmek, gizlemek işlevini anlatır gibidir. Ayrıca korunmak amacı güden maskenin/*personanın* dış dünyanın gerçekleriyle yüz yüze geldiğinde korkması, Nietzsche’nin Platon hakkındaki “gerçeklik karşısında bir korkaktır; sonuç olarak da ideal olana kaçmıştır.”<sup>29</sup> yargısını anımsatmaktadır. Tersinden bir okumayla gerçeklerden korkan bir *persona* olarak Platon’un hakikati, tıpkı bir maske gibi açık seçiktir, belirli bir şeyi olduğundan ne fazla ne de az olarak ifade eder. Maske gibi sabittir. Platon tıpkı maskenin sakladığı bilinmeyenden kuşkulanan ve korkan izleyici gibi nesnel dünyaya bakar. Platon’un hakikati, bu nedenle “ben tam olarak gördüğün şeyim” diye ilan eden maske gibidir. Oysaki yüz, maskenin tersine deyimlere yansımış haliyle çeşitlilik gösterir ve sürekli değişim halindedir: “Yüzü kızarmak”, “surat asmak”, “yüzü kalmamak”, “yüzüne vurmak”, “yüzünü güldürmek”, “yüzünden düşen bin parça olmak”, “yüzü olmamak”, “yüzü yere gelmek”, “yüzüne gözüne bulaştırmak”, “yüzünden akmak”, “yüzü yumuşak olmak” vb. Üstelik hiçbir yüz bir diğerine benzememektedir. Maskenin, “kişinin gerçek görünüşünü, duygularını gizleyen aldatıcı davranışların tümü” şeklindeki mecazi anlamında gizlemek ve korunmak fonksiyonu korunmuş haldedir. Öte yandan Batı orijinli bir terim olan maskenin, yüz anlamına gelen Arapça “maskhara” (bir hayvan, canavar, ucube) kelimesinden türediği iddia edilmektedir.<sup>30</sup> Kelimenin kökenine dair başka bir iddia ise Arapçada “davranış”, Eski Mısır’da ise “gerçeği gizlemek” için kullanılan “msr” kökünden türemiş olmasıdır. İtalyancada “maschera” olarak kullanılan kelime İngiliz literatürüne “mask” olarak geçmiştir.<sup>31</sup> Grekçede maske anlamına gelen *prosopon* kelimesi yüz ve maske anlamına geldiği gibi rol, karakter, kişi anlamlarını da ihtiva etmektedir. Latince karşılığı olan *persona* kelimesi yüz, çehre, görünüm anlamları dışında, Grekçe

<sup>27</sup> “Maske”, *Türk Dil Kurumu*, erişim (12 Ekim 2020)

<sup>28</sup> Rene Girard, *Şiddet ve Kutsal*, çev. Necmiye Alpay (İstanbul: Kanat Yayınları, 2003), 236.

<sup>29</sup> Çeviri değiştirildi. “Platon gerçeklik karşısında bir ödektir, -bunun sonucunda sınımlar ideale.” bk. Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı, Ya da Çekiçle Felsefe Nasıl Yapılır?*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010), 106.

<sup>30</sup> “*Persona*, *maskara* ise yüze çekilen gölge, sabahları uyandığında aynada gördüğüm imgedir.” bk. Sayın, *Ölüm Terbiyesi*, 71.

<sup>31</sup> John W. Nunley-Cara McCarty, *Masks Faces of Culture* (New York: The Saint Louis Art Museum, St. Louis Missouri, 2000), 15.

*prosopon* kelimesinin bütün anlamlarını içermektedir.<sup>32</sup> “Kişi (person) sözcüğünün ilk anlamının “maske” olması büyük olasılıkla basit bir tarihsel rastlantı değildir. Daha ziyade herkesin her zaman ve her yerde, az çok farkında olarak belli bir rolü oynadığı gerçeğinin kabulüdür bu. ... biz birbirimizi bu roller içinde tanırız; bu rollerde kendimizi tanırız. Bir anlamda kendimiz hakkında oluşturduğumuz anlayışı - hakkını vermeye çalıştığımız rolü- temsil ettiği sürece bu maske bizim daha hakiki benliğimizdir, olmak istediğimiz halimizdir. Sonuçta, rolümüzü anlayış şeklimiz doğamızın, kişiliğimizin ayrılmaz bir parçası haline gelir. Bu dünyaya bireyler olarak geliriz, kişilik kazanırız ve birer kişi oluruz.”<sup>33</sup> Yani insanın birey olması maske takmasıyla gerçekleşmektedir. Hâlbuki kişinin (persona) kendisini olduğundan farklı göstermesi, Müslüman kültür tarihinde “tarla faresinin bir tehlike anında kaçmasını sağlamak üzere yuvası için hazırladığı birden fazla çıkış noktasının birinden girip diğerinden çıkması” anlamındaki *nifak* kelimesi ile karşılanmıştır. Nifâk mastarından türemiş bir sıfat olan münâfık kelimesi de “küfrünü *gizleyerek* kendini mümin gösteren çifte şahsiyetli kimse” olarak tanımlanmıştır.<sup>34</sup> *Mürâi* kelimesinin ikiyüzlü anlamında kullanılmasının nedeni de budur. *Mürâi* esasında çifte bakış anlamındadır. Çifte bakış, iki farklı yüz imgesini, yerine/kişiyeye göre maskelemeyi çağırıştırır. Ayrıca Al-i İmran suresi 71. Ayetin (Ey Kitap ehli! Neden Hakkı bâtil ile (karıştırp) örtüyor ve bildiğiniz halde Hakkı gizliyorsunuz?), batılı, *örtmek* ve dolayısıyla *gizlemek* üzerinden tanımlanmış olması oldukça manidardır. Batıl, Hak olanı örttüğü/maskelediği sürede görünmektedir.

Bu “maske, hakkını vermeye çalıştığımız rolü temsil ettiği sürece hakiki benliğimiz olur” görüşü, temsil düşüncesinin bir örneği olarak karşımızda durmaktadır. Temsil edenin temsil edilenin yerine geçtiğinin kanıtıdır. Anlaşılan o ki sanatın kendisini “doğanın aynası” olma görevinden azledip özerkliğini ilan ettiği modern çağda bile, mimesis kuramı geçerliliğini korumaya devam etmektedir. Nitekim yüz yüze olan ilişkilerde sergilenen davranış biçimi ya da uyum sağlama sistemi olan *persona* ile özdeşleşme sık rastlanan bir durumdur. “Örneğin profesör ders kitabıyla, tenor sesiyle özdeşleşir. Bu da onların felaketi olur. Çünkü o zaman insan yalnızca kendi biyografisinde yaşar. En basit işi bile doğallıkla yapamaz. Zira önceden verilmiştir: “... sonra şuraya şuraya gitti ve şunu söyledi” vs.”<sup>35</sup> Tıp ve psikiyatri kökenli bir ruh çözümlemecisi olmakla birlikte sosyolojiye geniş bir alanda kalıcı izler bırakan Carl Gustav Jung’a göre “Biraz abartmak pahasına da olsa, *personanın*, insanın gerçekte olduğu şey değil, başkalarının ve kendisinin olduğunu düşündüğü şey olduğu söylenebilir. Her halükârda, insan görüldüğü gibi olmaya teşnedir.”<sup>36</sup> *Dört Arketip* eseri ile *Persona* filmine ilham kaynağı olan Jung’a göre birey, bir süre sonra taktığı maskenin kendisi olduğuna inanmaya başlar. Bu özdeşleşme, onun

<sup>32</sup> Bedia Demirîş, “Persona: Maskeden Karaktere”, *Maske Kitabı*, ed. Kerem Karaboğa-Oğuz Arıcı (İstanbul: Habitus Yayınları, 2014), 30.

<sup>33</sup> Erving Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, çev. Barış Cezar (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 31.

<sup>34</sup> Hülya Alper, “Münafık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 31/565.

<sup>35</sup> Carl Gustav Jung, *Dört Arketip*, Zehra Aksu Yılmaz (İstanbul: Metis Yayınları, 2005), 85.

<sup>36</sup> Jung, *Dört Arketip*, 85.

kendisine *yabancılaşmasına* yol açar. Jung'ın tabiriyle bu şişme (*inflation*) durumunda rolüne kendisini fazlasıyla kaptırmış olan bireyler, *personalarının* egemenliği altında kaybolmuş ve gerçekliklerden kopmuşlardır. Elisabeth, *personasıyla* özdeşleşmiş, kendi gerçekliğini kaybetmiştir. Koronavirüs salgınının başlamasıyla gündelik hayatımıza giren maskenin sembolize ettiği “yeni normal hayat”, *personaların* egemenliği altında insanların o ehlileştirilmiş hallerini, yani normal olanı analiz etmemiz gerektiğini ortaya koymaktadır. Salgından çıkarılabilecek belki de yegâne etik-politik sonuç, İtalya’da görülmeye başladığı andan itibaren kışkırtıcı yazılarıyla sürece müdahil olan Agamben’in işaret ettiği gibi şu olabilir: “İnsanlar, daha önce yaşamakta oldukları koşulların doğru olup olmadığını sormaya başlayabilir.”<sup>37</sup>

Richard Weihe, maske ve yüz arasındaki belirsizliği “paradoks” olarak tanımlar. *Maskenin Paradoksu, Bir Formun Tarihi* isimli eserinde kült ritüellerde ve Antik Yunan tiyatrosunda, maske ve yüzün eşitlenmesiyle “yüzeysel bir birlik”ten (maske yüzdür) bahseder. Weihe’ye göre, maske ve kişinin (person) modern dönemde eşitlenmesi, Emile Durkheim’in terminolojisiyle “homo dubleks” üretir.<sup>38</sup> Bu doğayı ve kültürü kendi içinde birleştiren insanın rol olarak benlik modelidir: “İnsan kendi maskesini takabilir ve kendi rolünü inşa edebilir.”<sup>39</sup> Yüz ve imge arasındaki fark, mevcudiyet ve temsil arasındaki farkı tekrarlar, çünkü temsil, yüzün kendisinin olmadığını ima eder. Yine de canlı yüz, benliği göstermek veya gizlemek için dışavurumcu veya maskeye benzer bir temsil üretir. İnsanlar kendi yüzlerinin temsiliyle meşgul olurlar. Böylece hepimiz yaşamda bir rol üstlenmiş oluruz.<sup>40</sup> Esasında temsil, yansıttığı varsayılan hakikati kendisi yaratır. Bu da temsil düşüncesinin mevcudiyet ile yokluk arasında açık bir ayrım olduğunu varsaymasının bir sonucudur. Aristoteles’in işaret ettiği gibi, taklit içgüdüsünün insanda doğal olarak bulunması, belli ki insanı eylerken görünür kılmaya yaramaktadır. Tarde için de “Sosyoloji en yüksek ilkelerini, taklit kanunlarında bulur: sosyal olaylar birkaç kişi tarafından yaratılmış ve bütün diğer insanlar tarafından taklit edilmiş olan -çok defa faydalı- hareket tarzlarıdır.”<sup>41</sup> Örgütsel söylemleri düzenleyen ve ayrıca toplumsal düzenleme biçimleri yaratan taklit söylemleri, modern toplumda birey ve kurum arasındaki ilişkinin temel ilkelerini temsil etmektedir. (arkaik ahlakın sağıltılması ve “yeniden tahta çıkarılması”)<sup>42</sup>

<sup>37</sup> Giorgio Agamben, “Salgına Dair Düşünceler”, çev. Erkal Ünal, *Çivisi Çıkan Dünya, Covid-19 Salgını Üzerine Muhasebeler*, der. Erkal Ünal (İstanbul: Runik Yayınları, 2020), 15.

<sup>38</sup> Durkheim, insanın birbiriyle mücadele eden bireysel ve toplumsal olmak üzere iki boyutu olduğunu belirtir. Weihe, burada Durkheim’dan farklı olarak insanın bu iki boyutunun iç içe geçmişliğinden söz etmektedir. Bize göre, nasıl ki Platon’un “marifetiyle” ortaya çıkan ontolojik *ayrımın* neticesinde temsil eden temsil edilenin yerini almakta ise, insanlar da toplumsallaşayım derken taklit etmek suretiyle maskeleriyle özdeşleşmekte, geçirdiği sosyal deneyimler onun kimliğini tanımlayan maskeler haline gelmektedir.

<sup>39</sup> Richard Weihe, *Die Paradoxie der Maske, Geschichte einer Form* (München: Urheberrechtlich geschütztes Material, 2004), 14.

<sup>40</sup> Hans Belting, *Face and Mask: A Double History*, trans. Thomas Hansen-Abby Hansen (United Kingdom: Princeton University Press, 2017), 5.

<sup>41</sup> Marcel Mauss-Paul Fauconnet, *Sosyoloji*, çev. Ümid Meriç (İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1970), 153.

<sup>42</sup> Georg Stauth-Bryan S. Turner, *Nietzsche’nin Dansı, Toplumsal Hayatta Hınç, Karşılıklık ve Direniş*, çev.

Özerk bir disiplin olarak sosyolojinin maskeye olan ilgisi, antropolojiye kıyasla görece belirsiz kalmaktadır. Covid-19 salgını nedeniyle küresel bir olgu halini alan maskenin sosyoloji tarihinde yeteri kadar yer edinmediğini söyleyebiliriz. Maskenin sosyolojik sahada araştırma nesnesi olmayışı “yüz” ile açıklanabilir. Nihayetinde insanlar toplumsallaşırken en özgün ifade biçimi olan yüz ile temas kurar. Yüz yüze ilişki, insan ilişkilerinde tartışmasız ön kabuldür. Sosyolojiyi çalıştıran da bu yüz yüze ilişkidir. Kişinin görünüşü, özellikle de yüzün açığa vurduğu bireyselliğidir. İletişimi sağlayan duyu organları da başta. Pierre Bourdieu, insanın toplumsallaşmayı yaşarken, yaşanan sosyal deneyimlerin kişinin kimliğini tanımlayan maskelere dönüştüğüne değinmektedir: “Çocukluğundan itibaren kişinin yaşadığı deneyimler bir yandan kendisine dair algısını şekillendirmekle birlikte, o kişi belli bir sınıfa ya da gruba ait olabilmek için bu algıyı sürekli yeniden üretir. Zamanla değişiklik gösterse de, kişinin geçirdiği sosyal deneyimler onun kimliğini tanımlayan maskeler haline gelir.”<sup>43</sup> Bourdieu’nun *habitus* kavramı, kişilerin etraflarına bu maskelerle bakarak kendilerini bu maskeler altında tanımlanmasını anlatmaktadır. Georg Simmel’e göre “Yüz, kişisel anlamın tecessüm ettiği ve aynı zamanda geçmiş deneyimlerin depolandığı bir alan gibidir. Yüz, bir ifade organı olarak bakıldığında bütünüyle teorik bir doğaya sahiptir... el ayak ya da vücudun bütünü gibi eylemez, insanların içsel ya da pratik davranışını asla desteklemez, sadece başkalarına anlatır.”<sup>44</sup> Nitekim Levinas’ın ilk felsefe dediği etik anlayışına göre, “insan deneyiminin en ilksel bilgisi, başkalarıyla kurulan yüz yüze ilişkidir. Ahlaki davranış, başkasının yalnızca bir yüz olarak varlığıyla başlar. Yüzle kurulan ilişki, bizim varoluşumuzu başkasının varoluşuna tabi kılması yüzünden bakışsızdır.”<sup>45</sup> Yüz bizim olduğu kadar başkasına da aittir. Erving Goffman da gündelik hayattaki insanlar arası sosyal etkileşimi “dünya bir sahnedir” anlayışına benzer şekilde dramaturji modeli üzerinden incelemiştir. *Gündelik Yaşamda Benliğin Sunumu*, tiyatro oyunu ile aynı bakış açısına sahiptir.<sup>46</sup> Bu çalışmada, kişiler arasında cereyan eden tüm yüz yüze ilişkileri, teatral bir performans olarak alır. Zira Goffman, insanların tıpkı Aristo gibi tiyatro formuna aşına olduğunu düşünmektedir.

### 3. Dinden Tıbbı, “Bios”dan “Zoe”ye Pandemi Sürecinde Beden Politikaları

Tarih boyunca dinin, modern sonrası dönem için de tıbbın her form gibi hayat karşısında iktidar istenciyle malul oldukları bilinmektedir. Diğer formlar içerisinde özellikle din ve tıp, daima gündelik hayatın içerisinde olmuşlardır. Doğum, yaşam, hastalık ve ölüm gibi hayatın önemli uğrak noktalarında bu ikisi bulunmak-

→

Mehmet Küçük (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005), 318-319.

<sup>43</sup> Aktaran Hasibe Kalkan Kocabay, “Toplumsal Baskı ve Kimlik Maskeleri”, *Maske Kitabı*, ed. Kerem Karaboğa-Oğuz Arıcı (İstanbul: Habitus Yayınları, 2014), 218.

<sup>44</sup> Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2015), 223.

<sup>45</sup> Nurhayat Çalışkan Akçetin, “Başka: Başka’sının Yüzü: Levinas”, *Hikmet’in İzinde Kenan Gürsoy’a Armağan*, ed. Fulya Bayraktar (İstanbul: Aktif Düşünce Yayınları, 2016), 821-822.

<sup>46</sup> Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 13.



tadır. Temsilcileri din adamı ile hekim, “sorgulamaya ve eleştiriye kapalı olan” bir dil kullanır. İki de emir kipiyle konuşur. Din ve tıp arasında yapılan bir karşılaştırma analizi, sekülerleşme sürecini açıklayıcı niteliktedir. Günümüzde beden rejimi, sağlığın önemi ve koruyucu hekimlik uygulamalarının öne çıkması, diyet, spor ve sağlıklı cinsel hayata dair geliştirilen söylemler, doğumun planlanması ve ölümün rasyonalize edilmesi toplumun medikalleşmesini, dolayısıyla sekülerleşmesini sağlayan temel pratiklerdir. Turner’a göre, sosyolojik perspektiften sekülerleşme, güçlü tıp mesleğinin giderek artan etkisi altında hastalığa dair uhrevi görüşlerin aşamalı olarak ahlak dışı, mekanik beden teorileriyle yer değiştirdiği süreç olarak anlaşılmaktadır.<sup>47</sup> Dinin tekil bedenler üzerinden sosyal düzenlemeyi sağlamak üzere kullandığı araçlardan biri olan oruç ibadeti seküler bir anlam kaymasıyla karşı karşıyadır. Toplumun medikalleşmesi, özü itibarıyla tıbbi olmayan pratiklerin tıbbın sahasına çekilmesiyle başlayan sürecin toplumun geniş kesimlerinde kabul görmesi, nötr ve sıradan olaylara yapılan medikal tanımlamaların normalleşmesi ve kitlesel olarak kabul görmesi sürecidir. Toplumun medikalleşmesinin özellikle salgın koşullarında hız kazandığı anlaşılmaktadır. En basitinden bir “el yıkama” pratiğinin, televizyonlarda *part time* haber programlarında, tıp adamları tarafından hatta birebir göstermek suretiyle anlatılıyor oluşu, tıbbın otoritesinin kitleler tarafından onayına hız kazandırmıştır. Koronavirüsün yaratmış olduğu ölüm korkusu ve panik ortamı, tıp adamlarını disiplinci iktidarda ve nüfusun düzenlenmesinde tek başına bırakmış görünmektedir. Öyle ki oluşturulan “evde hayat var”, “hayat eve sığar” iktidar söylemlerine “Rehavete kapılmayalım, maske takalım, sosyal mesafeye uyalım, el hijyenine dikkat edelim” anonsları ile camilerden verilen destek, tıbbın otoritesinin din tarafından kabulü anlamında yorumlanabilmektedir. Öte yandan, sokağa çıkma sınırlanmasının getirildiği günlerde, taziye ziyareti, düğün merasimi gibi *socia*<sup>48</sup> faaliyetler pandemi nedeniyle yasak kapsamına alınmıştır. Tıp, pandemi zamanında kendi sembolleri, değerleri, ritüelleri ve kurumları ile “sosyal mesafe”yi gerekçe göstererek birbirine bağlayan ilişkilere *mesafe* koymuş görünmektedir. Dinin önemli bir ritüeli olarak öne çıkan defin işlemlerinde son derece katı sınırlamalar getirilmiş, kitlelerden bu yasaklara uymaları istenmiştir. Yine aynı şekilde mart ayının ortasında Diyanet İşleri Başkanlığı’nın aldığı bir kararla Cuma namazlarına ara verilmesi, vakit namazlarının evde kılınmasına teşvik edilmesi,<sup>49</sup> hac ibadetinin ertelenmesi ve Müslümanlar için

<sup>47</sup> Bryan S. Turner, *Beden ve Toplum, Sosyal Teoride Arayışlar*, çev. İrfan Kaya-Meryem Berrin Bulut (Ankara: Nobel Yayınları, 2019), 75.

<sup>48</sup> Turner bir sosyolog olarak, *birbirine bağlanmak* anlamına gelen *religare* fiili ile sosyoloji kelimesine köken olan *socius* terimi arasındaki anlam yakınlığını önemser: “Dini törenler onun uygulayıcıları arasında sosyal bir bağ oluşturur. Din sosyolojisi ve sosyoloji arasında böyle önemli bir ilişki bulunmaktadır. *Religion* veya *religio*, birbirine bağlamak anlamına gelir. *Socius*’tan gelen sosyoloji dostluğun çalışmasıdır veya daha genel olarak sosyal ilişkileri birbirine bağlayan ve aşındıran süreçlerdir.” bk. Turner, *Beden ve Toplum*, 162.

<sup>49</sup> Covid-19’un dini bir mekân olarak evin işlevi üzerindeki bir çalışma için bk. Yahya Aydın, “Türkiye Özelinde Covid-19’un Evin İşlevi Üzerindeki Etkisi”, *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar, Psikolojik, Sosyolojik, Dini, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasi Analizler*, ed. Ejder Okumuş (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2020), 522. Ayrıca küresel salgın ve din ilişkisi üzerine çalışma için bk. Ejder Okumuş, “Yeni tip Koronavirüs Örneğinde Afetlerin Toplumsal Etkileri”, *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar*,

kutsal sayılan Kâbe'nin ziyarete kapatılması, Papa'nın Katolik dünyasının ruhani lideri olarak yaptığı halka açık konuşmayı yapmama kararı alması, salgın koşullarının dinin aleyhine tıbbın lehine bir seyir takip ettiğinin göstergeleridir. Din ve tıbbın iktidar istencinin gerçekleştiği mekân, başka bir deyişle çalışma sahası ise bedendir. Örneğin dinlerin bütün idealist tutumlarına ve ruhçu görünümüne rağmen odak noktaları, insanın doğrudan maddi varlığını belirlemektir, bu da beden üzerinde somutlaşmayı gerektirmektedir. Dinler, inananlarının bireysel bedenleri üzerinde kurdukları denetim sayesinde tecessüm ederler, kabul görülüp görülmedikleri bedenlere bakılmak suretiyle anlaşılabilir. "Beden, dinsel tecrübenin zemini ve dinin kazanmayı umduğu şeydir."<sup>50</sup> Dolayısıyla beden çalışması olmayan bir din çalışması yoktur. Dini tecrübe, kaçınılmaz surette bir beden tecrübesidir. En "seküler"inden en "dindar"ına kadar bütün siyasal ideolojiler, siyasal iktidarlar da iktidar olmanın yolunun "bedene yaptırmak"tan ve bedeni denetim altına almaktan geçtiğini bilir. Aynı beden üzerinde gerçekleşen denetim hakkı talebi, birbirlerini kesinkes dışlamak üzere çalışan farklı ideolojileri ve toplumsal düzenleri karşı karşıya getirebildiği gibi, bazen de karşılıklı uzlaşma içerisinde aynı bedeni paylaşarak bir iktidar paylaşımına razı olmayla neticelenmektedir. Dolayısıyla iktidar çatışmalarının alanı olarak beden, formlar için, metafor kelimesinin sözlük anlamının çok daha ötesinde iktidar taşıyıcısı konumundadır. Bundan olsa gerek Foucault, tıp bilimini profesyonel gruplar (psikiyatristler, diyetisyenler, sosyal çalışanlar ve diğerleri) tarafından bireysel bedenlerin disiplini ve panoptisizm (yetimhaneler, fabrikalar, okullar ve hastaneler biçiminde) tarafından nüfusların düzenlenmesi arasında bilgi düzeyindeki hayati dolaşım olarak değerlendirir. Yönetilen toplum, bedenlerin tıbbileştirilmesi yoluyla kişilerin kontrolünü gerektirir. Başka türden söyleyecek olursak, "Bedenin yönetilmesi, sonuç olarak, toplumun yönetilmesinin temelidir."<sup>51</sup> Sosyolojinin kökenlerini Montesquieu ve Comte'da gören sayısız insanın bu çabasını ihmalkâr bir girişim olarak değerlendiren Foucault açısından sosyoloji uygulamalı tıptır, tıp da uygulamalı sosyolojidir.<sup>52</sup> Covid-19 salgınının neden olduğu günümüzün kamuya açık laboratuvar ortamı, Foucault'nun bu görüşünü destekleyen bir görünüm sunmaktadır. Sosyoloji, sosyal tıpla birlikte, bilgide ve araştırma tekniklerini mümkün kılan nüfusların kontrolünde aynı kökenlere sahiptir. "Tüm toplumbilim, hayatın düşünselleştirilmesi yoluyla toplumsal ilişkilerin bir ölçüde kavramsal olarak standartlaştırılmasını içerir. Tüm toplumbilim, hayatı herhangi türden bir sistem bazında görür... On dokuzuncu yüzyılda Avrupa toplumlarındaki toplumsal denetim ve istikrar sorunlarına bir yanıt olarak ortaya çıkmasından ötürü, toplumbilim bilgi ve iktidar ağının parçasıdır."<sup>53</sup> Sosyolojiye dair ideolojik aygıt olmasının dışında dikkat edilmesi gereken diğer husus ise

→

*Psikolojik, Sosyolojik, Dini, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasi Analizler*, ed. Ejder Okumuş (Ankara: Eskiye Yayınları, 2020), 89.

<sup>50</sup> Jacques Gélis, "Beden, Kilise ve Kutsal", çev. Saadet Özen, *Bedenin Tarihi 3, Bakıdaki Değişim: 20. Yüzyıl*, ed. Alain Corbin vd. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 18.

<sup>51</sup> Stauff-Turner, *Nietzsche'nin Dansı*, 273.

<sup>52</sup> Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, trans. Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1980), 151.

<sup>53</sup> Stauff-Turner, *Nietzsche'nin Dansı*, 287.

Georg Simmel'in de savunduğu gibi şeyleştirilmiş bir toplum nosyonuyla uğraşmayı bırakıp toplumsal etkileşime ve toplumsallaşma biçimlerine eğilmesinin gerekliliğidir. Buna göre deneyim dünyası karşısında bilişsel inşalar ikincil bir öneme sahiptir. "Düşünme oluşun varlık tarafından düzenlenmesi" ise şayet, *bedenleşen kişinin gündelik dünyası*, düzenleme ve denetime karşı bir direniş dünyası olarak çıkar karşımıza. Bedenleşmeyle kast edilen fenomenolojik bir savla şöyle izah edilebilir. Beden basitçe, yabancı, harici ve biyolojik bir varlık olmanın ötesinde canlı bir varlıktır. Ben bir bedenim ve bir bedene sahibim. Örneğin, bedenimin ölümü, aynı zamanda kişisel ölümüdür. Bir bedene sahip olmama karşılık, beden teknikleri yoluyla ben aynı zamanda bir beden oluştururum.<sup>54</sup> Esasında Foucault, tıp ve sosyoloji arasındaki tarihsel ve politik bağa dikkat çekmek suretiyle bizi uyarmaktadır. Sosyolog Bryan Turner ise, beden sosyolojisinde klasik statüsü kazanan eseri *Beden ve Toplum'u* yazmakla amacının, tıbbi sosyoloji ile din sosyolojisi arasındaki önemli lâkin büyük oranda ihmal edilmiş olan bazı teorik bağlantıları ileri sürmek olduğunu açıklar. Öyle ki Turner'a göre tıbbi sosyoloji ve din sosyolojisi arasındaki teorik bağ yüzeysel ve rastlantısal olmaktan ziyade içseldir ve de gereklidir.<sup>55</sup>

20. yüzyılda dinin sekülerleşmenin etkisiyle gündelik hayattan çekilmesine karşılık olarak tıp, gündelik hayata giriş yapmış, o zamana kadar görülmemiş ölçüde hayata müdahil olmaya başlamıştır. Tıp, "bugün birtakım davranış kurallarına karar vermekte, zevkleri sansürlemekte, gündelik hayatı zincirleme emirlerle kuşatmaktadır."<sup>56</sup> Tıp bir form olarak iktidarını beden üzerinden tesis ederken ve bedene müdahale ederken<sup>57</sup> esasında pandemi süreciyle birlikte maskesi ile bedenleşmeye engel olmaktadır. Beden üzerinden sağlanan ve dinden tıbbi el değiştiren bu iktidarın haklı gerekçesi ise özellikle salgın hastalıklara karşı kazanılan başarılarıdır. Salgın hastalıklar, insanların uysal bedenlere dönüştürülmesini amaçlayan disiplinci mekanizmaların tesis edilmesindeki pratik nedenlerden birisi olmuştur. Yapısı gereği tıp ile politik iktidar ilişkisini görünür kılmaktadır. Nitekim Michel Foucault'nun Batı tarihinde ortaya çıkan üç iktidar tipinin (egemenlik, di-

<sup>54</sup> Turner, *Beden ve Toplum*, 26, 55, 196.

<sup>55</sup> Turner, *Beden ve Toplum*, 61.

<sup>56</sup> Anne Marie Moulin, "Tibbin Karşısında Beden", çev. Saadet Özen, *Bedenin Tarihi 3, Bakıştaki Değişim: 20. Yüzyıl*, ed. Alain Corbin vd. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 15.

<sup>57</sup> Ülkemizde yakın zamanda bedene gösterilen yakın bir ilgiden söz etmek mümkündür. Beden sosyolojisi üzerine yapılan bütün çalışmaları burada tek tek zikredemeyeceğimizden Kadir Canatan'ın derlediği *Beden Sosyolojisi* kitabı alanda yazılmış pek çok yazıyı bir arada görmek açısından kolaylık sağlamaktadır. bk. *Beden Sosyolojisi*, ed. Kadir Canatan (İstanbul: Açılım Kitapları, 2011). Tibbin bedene müdahalesini yüz nakli üzerinden fenomenolojik bir incelemeye tabi tutan Zülküf Kara'nın çalışması da zikredilmeye değerdir. bk. Zülküf Kara, *Toplumla Yüzleşme Yüz Nakli Üzerine Fenomenolojik Bir Çözümleme* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013). Bir diğer çalışma ise doktora tezi olarak hazırlanan Talip Demir'e ait, sekülerleşme sürecini gündelik hayatın tıbbileşmesi üzerinden incelemeye tabi tutan *Din ve Tıp: Sekülerleşme Perspektifinden Bir Yaklaşım* başlıklı çalışmadır. bk. Talip Demir, *Din ve Tıp: Sekülerleşme Perspektifinden Bir Yaklaşım* (İstanbul: Muhayyel Yayınları, 2020). Ayrıca salgının psikolojik, sosyolojik, dini gibi pek çok boyutuyla birlikte ele alındığı Ejder Okumuş'un editörlüğünde basılan *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar* kitabına da bakılabilir. bk. *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar, Psikolojik, Sosyolojik, Dini, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasi Analizler*, ed. Ejder Okumuş (Ankara: Eskiyei Yayınları, 2020). Öte yandan ülkemizde özellikle "Beden ve Din" üzerine sosyolojik yaklaşım sergileyen müstakil bir eserin henüz ortaya konmamış olması da dikkate değer başka bir husustur.

siplinci iktidar ve yönetimsellik) nasıl işlediğini göstermek için verdiği örneklerden birisi de salgın hastalıklarla ilgilidir. Michel Foucault'nun College de France'ta iktidar üzerine yaptığı analizler, günümüzün Covid-19 salgını ile ilgili önemli bir çerçeve sunmaktadır. Foucault'nun üç iktidar kipini açıklamak üzere verdiği örnekler, salgın hastalıklara müdahale tarzına göre değişkenlik göstermektedir. İlki cüzamlıların ortaçağ boyunca yaşadıkları dışlama örneğidir. Cüzamlı olanlarla olmayanları birbirinden ayıran bu dışlama, meşruiyetini yasalardan olduğu kadar ritüellerden oluşan dinden almaktadır. Nelerin yapılmaması gerekliliği üzerine kurulu olan, yapıldığında ise cezayla karşı karşıya bırakan bu uygulama, egemen iktidarın müdahale tarzıdır. Bir dışlama pratiğidir. İkinci iktidar modeli olan disiplinci iktidar için verilen örnek salgın hastalık ise vebadır. Müdahale tarzı, vebanın olduğu bölgeleri, şehirleri tam anlamıyla çevreleyerek sınırlamaktır: İnsanlara ne zaman, nasıl, hangi saatte buradan çıkabileceklerini, evlerinde ne yapmaları gerektiğini belirtir. Bir dizi tıbbi, psikolojik, polisiye tekniğin deveye girerek teşhisin, tedavinin yapıldığı bir normalleştirme durumu söz konusudur. Disiplinci iktidar, egemen iktidardan farklı olarak yasaklayan değil, buyuran iktidar kipidir. Karantina pratiğidir. Üçüncü örnek; çiçek hastalığı ve aşılama pratiğidir. Burada belli bir disiplini dayatmak söz konusu değildir. Kaç kişinin, kaç yaşında, hangi sonuçlar ve hangi ölüm oranlarıyla çiçek hastalığına yakalandığını, nasıl izler taşıdığını, aşının taşıdığı riskleri, bir bireyin aşıya rağmen ölme ya da hastalığa yakalanma risklerini, nüfus üzerindeki genel etkileri bilmektir. Böylece yönetimsellik, insanları *yapmaya* bırakır ve olasılık ihtimaliyle hareket eder. Nüfusun ekonomik bir kavram olarak işlev görmeye başlamasından sonraki süreçte ortaya çıkan bu yeni yönetim biçimine Foucault *biyopolitika* adını vermiştir. *Biyopolitika*, tekil bedenleri değil, hayatın kendisini düzenlemeyi amaçlar. Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildi *Bilme İstenci*'nin sonunda, *biyopolitik* sürecin tam olarak modern çağın eşliğinde; *zoenin* devlet iktidarının mekanizma ve hesaplarına dahil edilmesiyle başladığını açıklarken Aristo'ya gönderme yapar: "İnsan, binlerce yıl boyunca Aristoteles için neyse o olmuştur, yani yaşayan ve buna ek olarak siyasal bir varlık olma yeteneğine sahip olan bir hayvan; modern insan, bir canlı varlık olarak yaşamını kendi siyaseti dahilinde söz konusu eden bir hayvandır."<sup>58</sup> Foucault'nun tespitine inanacak olursak, insanlar tarih boyunca Aristo'nun dediği gibi yaşamışlardır ta ki modern döneme kadar. Şöyle ki Aristo'nun içinde bulunduğu klasik dünyada "hayat" sözcüğü, birbirinden farklı iki terimle karşılanmaktaydı: *zoe* ve *bios*. İlki, bütün canlı varlıkların (hayvanların, insanların ya da tanrıların) ortak özelliği olan yalın yaşama/canlılık olgusunu anlatmak için kullanılırken, ikincisi, bir birey ya da grubun özelliği olan yaşama tarzına karşılık geliyordu.<sup>59</sup> Buna göre insanlar doğayı hayvanlarla paylaşırken, ahlaki ve ruhsal esenliklerini rasyonel söylemlerini uygulayabildikleri, dolayısıyla doğal oluşlarının üstüne koydukları sadece *poliste* ya da politik toplulukta gerçekleştirebilirler.<sup>60</sup> Yalın yaşam, "iyi" yaşamın ön koşuludur.

<sup>58</sup> Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 102.

<sup>59</sup> Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan, Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 9.

<sup>60</sup> Turner, *Beden ve Toplum*, 2.

“İyi” yaşam da ancak *polis* ortamında gerçekleşebilir. Dolayısıyla Antik Yunan’da, *zoe* (yalın doğal hayat) *polisten* kesin bir şekilde dışlanarak, sadece üreme hayatı olarak *oikosun* alanına, “ev”e hapsediliyordu.<sup>61</sup> Nihayetinde doğa, öncelikle kentlinin ussal yaşamı olan şehir ve kültürün dışında kalan biyolojik yaşama işaret etmesiyle, rasyonel insanın bütün yönleriyle yetişebildiği ortam olan *polis*in alanını da belirlemektedir. Görüldüğü üzere “Burada mesele doğa ve kültür ya da beden ve toplum arasındaki ayrımın aslında politik egemenliğin temeli olmasıdır. Beden, politik alanı da tanımlamaya başlar.”<sup>62</sup> Foucault’nun “biyolojik modernliğin eşiği” dediği yer tam da burası, yalın haliyle canlı beden olarak bireyin ve türün, toplumun politik stratejilerine dahil edildiği noktadır.<sup>63</sup> Hannah Arendt, Foucault’dan çok daha önce, biyolojik hayatın modernliğin siyaset sahnesinin merkezine oturduğu süreci izlemeye başlamıştı. Arendt, modern toplumlardaki siyaset alanının dönüşüm ve çöküşünü, doğal hayatın siyasal eylem üzerinde ulaştığı bu önceliğe yüklemiştir.<sup>64</sup> Agamben’in Foucault’dan ayrıştığı nokta ise, *zoe*nin *polis*in alanına girmesinin, kendi deyiimiyle “çıplak hayatın siyasallaşması”nın, modern dönemle sınırlandırılmayacak ölçüde baştan beridir Batı siyasetinin temel özelliği olmasıdır. Zira Agamben’e göre Batı siyasetinin temel ikiliği, *zoe-bios*, dışlama-içleme ikilikleridir. “Siyasetin var olmasının nedeni, insanın, bir yandan dili aracılığıyla kendisini kendi çıplak hayatından ayırıp bunları karşıt hale getirirken öte yandan da, bu çıplak hayatıyla içerici bir dışlama ilişkisi içinde yaşayan canlı varlık olmasıdır.”<sup>65</sup> Agamben *zoeyi polis*ten içlenerek dışlanması biçiminde okumaktadır. Batı siyasetinde çıplak hayat ayrıcalığını, dışlanmasıyla insanların yaşadığı kenti doğuran bir şey olmasıyla almaktadır. Agamben’e göre çıplak hayat, Batı siyaseti içinde hâlâ istisna olarak, dışlanarak içlenen bir şey olarak var olmaya devam etmektedir.<sup>66</sup>

Pandemi zamanında tıbbî gerekçelerle salgından korunmak için takmak durumunda kaldığımız maske, esasında bedeni kontrol etmek suretiyle hayatı düzenleme amacı güden Foucaultcu terminoloji ile tam bir biyopolitika örneğidir. Anlaşılan o ki olağanüstülüğü çağrıştıran bu salgın koşulları panoptik yönetim tarzını daha da görünür hale getirmeye yaramaktadır. Bununla birlikte tıbbın maskesi, diğer maske çeşitlerinden farklı olarak sabit de olsa herhangi bir ifadeden de yoksundur. Dolayısıyla maskenin kapattığı bölge siliktir. Bu sayede en özgün iletişim aracından mahrum kalmasıyla insan *hiçleşmektedir*. Bu *hiçleşme* durumu, Agamben tarafından Batı siyasetinin Aristo’dan beridir temel hedefi haline getirdiği *zoe* ile açıklanmaktadır. Maskeyi takmasıyla her insan salt bir biyolojik varlığa indirgenmiş olmakla *aynılaşmakta* ve *tektipleşmektedir*. “Yüz yitimi”ne uğrayan insan kendisine *yabancılaşmaktadır*. Günümüzün aktüel meselesini din sosyolojisinin başlıca konularından biri olan yabancılaşma açısından değerlendirdiğimizde

<sup>61</sup> Agamben, *Kutsal İnsan*, 9.

<sup>62</sup> Turner, *Beden ve Toplum*, 2.

<sup>63</sup> Agamben, *Kutsal İnsan*, 11.

<sup>64</sup> Agamben, *Kutsal İnsan*, 12.

<sup>65</sup> Agamben, *Kutsal İnsan*, 17.

<sup>66</sup> Agamben, *Kutsal İnsan*, 20.

ise Batılı nezdinde, yeryüzüne sürgüne gönderilmesiyle başlayan bu yabancılaşma sürecinin devam etmekte olduğu, Batı dünyasının başından beridir yaşadığı bu ruh halinin bugün itibari ile küresel çapta yaşanır hale geldiği söylenebilir. Öte yandan günümüzde, Batı düşüncesini karakterize eden mimetik düşüncenin gücünü ve geçerliliğini devam ettirdiğini düşünenecek olursak, *hakikatin temsilinden temsilin hakikatine* evrilirken yaşanan hakikatten uzaklaşmayı dünya ölçeğinde yaşanan bir yabancılaşmanın hesabına dahil edebiliriz. Değişen, değişiklik gösterebilen ve farklılık arz etmesiyle özgünlük barındıran hayati öneme sahip bir uzuv olarak yüzün maske ile kapatılması nihayetinde insanı *nesneleştirmekte ve şeyleştirir*mektedir. Yüz bölgesinin silikleşmesi, insanı boş bir levha, çıplak bir doğa konumuna indirgemekte, onu işaretleyerek metinleştirmekte ve kavranılacak bir dünyevî nesne haline getirmektedir. Bugün itibari ile takılan maske ile insanların aynılaşması, tikeli evrensel tabii kılmakta ısrar eden, başkayı aynılaştırmadan anlayamayan Batı'nın aynılaştıran "emperyalizmi" ile de örtüşmektedir. Mimetik düşüncenin somutlaştığının bir göstergesi olarak değerlendirdiğimizde tıbbın maskesi, farklılığa karşı tahammülsüz, hatta şiddeti meşrulaştıran yapısı ile hümanist bir edim olarak karşımızda durmaktadır. Pandemi zamanında "yeni normal hayat"ın verdiği maskeyle varolma mücadelesi, düşünce tarihi gibi günümüz için de yabancılaşma pahasına gerçekleşiyor görünmektedir.

## Sonuç

Maske iktidarını, örttüğü şey asla bilinmezken kendisinin bilinmesi olgusundan alır. Bununla birlikte, salt bir nesneden ibaret olmayan maske nesneleştirir, şeyleştirir ve dahası çoğalan nesnelere yaratır. Maske, rasyonel düşüncenin hantal yapısının bir gösterenidir. Bedenleşirken toplumsallaşan insan için bir tehdittir. Maskenin/*personanın* tarih boyunca iki önemli işleviyle öne çıktığını artık biliyoruz: *gizlemek ve korumak*. Mimetik düşüncede maskeleme ediminin hem *gizlemek* hem de *korumak* amacı taşıdığı anlaşılmaktadır. Nesnelere dünyasına hakikati örtmekte oluşu nedeniyle kuşkuyla yaklaşan mimetik düşünce, yine nesnelere dünyasının belirsizliği nedeniyle duyduğu korku karşısında idea dünyasını değişmeyen olarak kurgulayarak güven tesis etmeyi amaçlamaktadır. Maskeleme ediminin, dinî terminolojide münafık kelimesi ile gizlemek fonksiyonu öne çıkarken ve değillenirken, tıpta ise korumak fonksiyonu ile işlerlik kazandığından söz edilebilir. Din ve tıp için beden yönetilmesi toplumun yönetilmesinde temel teşkil etmektedir. Gündelik hayatın sekülerleşmesinde tıbbın rasyonelleşmesi etkili olurken, salgın koşullarında tedavüle sokulan maske, sosyal mesafe ve el hijyeni gibi araçlar toplumsal habitusunun tıbbileşmesine hız kazandırmaktadır. Bununla birlikte pandemi zamanında bir metafor olmanın çok daha ötesine geçerek birebir takmak durumunda kaldığımız maskenin eşzamanlı ve kaçınılmaz olarak toplumsallık anlamında bir bedenleşmeye ket vurduğu görülmektedir. Nihayetinde maske nedeniyle yüz yüze iletişimin mümkün olmaması, benlik ve "yüz yitimi"ne uğrayan kişinin/*personanın* silikleşmesiyle sonuçlanmaktadır. Korunmak amacıyla takılan tıbbın maskesi, salgın günlerinde yaşadığımızın en açık delilidir. Bu (2020 yılı) salgın günleri, gündelik hayatın tıbbileşmesine ve dolayısıyla sekülerleşmesine yaramaktadır. Mahşerin dört atısından, Yunanca *siyasi bir beden olarak halk* anlamına ge-



len, dolayısıyla siyasi bir kavram olan (*demos*) salgın, dünya siyasetinin yeni sahası olmaya aday görünmektedir. Tıp sayesinde kamusal alanda dolaşıma sokulan görünmeyen yüzler, *zoeyi biosun* ön şartı olmaktan çıkarmakta, pandemi koşullarında insanı biyolojik varlığa indirgeyen “tıbbın maskesi” ile *polis, oikosun* içiyle sınırlandırılan *zoe* yaşam tarzına ev sahipliği yapmakta, sonuç olarak “kamusal insanın çöküşü”ne sahne olmaktadır. Kamusal yapı, artık dış mekânlarda değil, dijital çağın imkânlarıyla evin içine “sıgındırılarak”, hem mahremiyet sonlandırılmakta hem de kamusal/özel alan ayrımı bulanıklaştırılmaktadır. Hayatı domine etmek isteyen her form gibi tıp da taktırdığı maske sayesinde çoğalan nesnelere yaratmaktadır. Kişinin taktığı maske ile başlayan özdeşleşme, realizm ile idealizm arasında sıkışan mimetik düşüncenin yarattığı benzeri bir *yabancılaşmaya* yol açmakta, buna da tıbbın maskesi ile küresel bir boyut kazandırılmış olmaktadır. Sonuç olarak Agamben şu soruyu sormakta haklı görünmektedir: “Hayatta kalmak dışında başka bir değeri olmayan bir toplum nedir?”<sup>67</sup>

## Kaynakça

- Agamben, Giorgio. *Kutsal İnsan, Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Agamben, Giorgio. “Salgına Dair Düşünceler”. çev. Erkal Ünal. *Çivisi Çıkan Dünya, Covid-19 Salgını Üzerine Muhasebeler*. der. Erkal Ünal. 15-16. İstanbul: Runik Yayınları, 2020.
- Agamben, Giorgio. “Bazı Hususların Açıklığa Kavuşturulması”. çev. Erkal Ünal. *Çivisi Çıkan Dünya, Covid-19 Salgını Üzerine Muhasebeler*. der. Erkal Ünal. 13-15. İstanbul: Runik Yayınları, 2020.
- Akçetin, Nurhayat Çalışkan. “Başka: Başka’sının Yüzü: Levinas”, *Hikmet’in İzinde Kenan Gürsoy’a Armağan*. ed. Fulya Bayraktar. 819-830. İstanbul: Aktif Düşünce Yayınları, 2016.
- Alper, Hülya. “Münafık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/365-368. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Aydın, Yahya. “Türkiye Özelinde Covid-19’un Evin İşlevi Üzerindeki Etkisi”. *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar, Psikolojik, Sosyolojik, Dini, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasi Analizler*. ed. Ejder Okumuş. 511-527. Ankara: Eskiye Yayınları, 2020.
- Baudrillard, Jean. *Tam Ekran*. çev. Bahadır Gülmez. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.
- Belting, Hans. *Face and Mask: A Double History*. trans. Thomas Hansen-Abby Hansen. United Kingdom: Princeton University Press, 2017.
- Belting, Hans. *Floransa ve Bağdat, Doğu’da ve Batı’da Bakışın Tarihi*. çev. Zehra Aksu Yilmazer. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Bowie, Malcolm. *Lacan*, çev. V. Pekel Şener. Ankara: Dost Yayınları, 2007.
- Calinescu, Matei. *Modernliğin Beş Yüzü, Modernizm, Avangard, Dekadans, Kitsch, Postmodernizm*. çev. Sabri Gürses. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.
- Campbell, Joseph. *İlkel Mitoloji, Tanrıların Maskeleri*. çev. Kudret Emiroğlu. Ankara: İmge Yayınları, 1995.
- Deleuze, Gilles. *İki Konferans: Yaratma Eylemi Nedir?. Müzikal Zaman*. çev. Ulus Baker. İstanbul: Norgunk Yayınları, 2003.
- Demir, Talip. *Din ve Tıp: Sekülerleşme Perspektifinden Bir Yaklaşım*. İstanbul: Muhayyel Yayınları, 2020.
- Demiriş, Bedia. “Persona: Maskeden Karaktere”, *Maske Kitabı*. ed. Kerem Karaboğa-Oğuz

<sup>67</sup> Agamben, “Bazı Hususların Açıklığa Kavuşturulması”, çev. Erkal Ünal, *Çivisi Çıkan Dünya, Covid-19 Salgını Üzerine Muhasebeler*, der. Erkal Ünal (İstanbul: Runik Yayınları, 2020), 14.



- Arıcı. 29-36. İstanbul: Habitus Yayınları, 2014.
- Foucault, Michel. *Cinselliğin Tarihi*. çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Foucault, Michel. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. trans. Colin Gordon. New York: Pantheon Books, 1980.
- Foucault, Michel. "Practicing Criticism". *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*. ed. by Lawrence D. Kritzman. 152-156. New York: Routledge 1990.
- Foucault, Michel. *Felsefe Sahnesi 5*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.
- Gelis, Jacques. "Beden, Kilise ve Kutsal". çev. Saadet Özen. *Bedenin Tarihi 1, Bakıştaki Değişim: 20. Yüzyıl*. ed. Alain Corbin vd. 17-82. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- Girard, Rene. *Şiddet ve Kutsal*. çev. Necmiye Alpay. İstanbul: Kanat Yayınları, 2003.
- Goffman, Erving. *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*. çev. Barış Cezar. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.
- Gündoğdu, Hakan. "Foucaultcu Eleştiri Nasıl Anlaşılmalı". *Kaygı* 21 (Güz 2013), 37-54.
- İşcen, Melih Deniz. "Platon'un Sanatçıları ve Zanaatkarları: Mimesis Üzerine Bir İnceleme". *Journal of Arts* 3/2 (Nisan 2020). 117-128.
- Jung, Carl Gustav. *Dört Arketip*. Zehra Aksu Yılmaz. İstanbul: Metis Yayınları, 2005.
- Kaya, İrfan. "Simgesel Bir Form Olarak Perspektiften Dinin Seküler İnşasına Mekânın Poetikası", *Eskiye Dergisi* 41 (Eylül 2020). 491-513.
- Kocabay, Hasibe Kalkan. "Toplumsal Baskı ve Kimlik Maskeleri". *Maske Kitabı*. ed. Kerem Karaboğa-Oğuz Arıcı. 218-226. İstanbul: Habitus Yayınları, 2014.
- Lacan, Jacques. *Ecrits, A Selection*. trans. Bruce Fink. New York: W.W. Norton & Company, 2002.
- Leppert, Richard. *Sanatta Anlamın Görüntüsü, İmgelerin Toplumsal İşlevi*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Mansfield, Elizabeth C. *Too Beautiful To Picture: Zeuxis, Myth, and Mimesis*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.
- "Maske". *Türk Dil Kurumu*. erişim (12 Ekim 2020). <https://sozluk.gov.tr/>
- Mauss, Marcel-Fauconnet, Paul. *Sosyoloji*. çev. Ümid Meriç. İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1970.
- Moulin, Anne Marie. "Tıbbın Karşısında Beden". çev. Saadet Özen. *Bedenin Tarihi 3, Bakıştaki Değişim: 20. Yüzyıl*. ed. Alain Corbin vd. 15-57. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- Nietzsche, Friedrich. *İyinin ve Kötünün Ötesinde, (Bir Gelecek Felsefesini Açış)*. çev. Ahmet İnam. İstanbul: Yorum Yayınları, 2001.
- Nietzsche, Friedrich. *Putların Alacakaranlığı, Ya da Çekiçle Felsefe Nasıl Yapılır?*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010.
- Nunley, John W.-McCarty, Cara. *Masks Faces of Culture*. New York: The Saint Louis Art Museum, St. Louis Missouri, 2000.
- Okumuş, Ejder. "Yeni tip Koronavirüs Örneğinde Afetlerin Toplumsal Etkileri". *Küresel Salgınlar Farklı Bakışlar, Psikolojik, Sosyolojik, Dini, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasi Analizler*. ed. Ejder Okumuş. 71-115. Ankara: Eskiye Yayınları, 2020.
- Sayın, Zeynep. *Ölüm Terbiyesi*. İstanbul: Metis Yayınları, 2018.
- Sennett, Richard. *Ten ve Taş, Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.
- Simmel, Georg. *Bireysellik ve Kültür*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
- Simmel, Georg. *Modern Kültürde Çatışma*. çev. Tanıl Bora vd. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Stauth, Georg-Turner, Bryan S. *Nietzsche'nin Dansı, Toplumsal Hayatta Hınç, Karşılıklık ve Direniş*. çev. Mehmet Küçük. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005.
- Turner, Bryan S. *Beden ve Toplum, Sosyal Teoride Arayışlar*. çev. İrfan Kaya, Meryem Berrin Bulut. Ankara: Nobel Yayınları, 2019.
- Weihe, Richard. *Die Paradoxie der Maske, Geschichte einer Form*. München: Urheberrechtlich geschütztes Material, 2004.



# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2020

Research Article  
ARAŞTIRMA MAKALESİ

## Nitelikli Hâfızlık Eğitiminde Ezberin Mana ile Bütünleştirilmesinin Önemi

Mustafa Tunçer

Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı

mustafatuncer061@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-1415-6682>

Geliş Tarihi / Received: 14.10.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 26.11.2020

### Özet

*Kur'ân-ı Kerim'i ezberlemek tarih boyunca Müslümanlar için büyük değer olarak telakki edilmiş ve bu bağlamda hâfızlık payesi alabilmeye hep gıpta ile bakılmıştır. Ancak bu konuda başta anadili Arapça olmayan ülkeler olmak üzere İslâm ülkelerinde yaşayan Müslümanların Kur'an'ın lafzı ile manasının birlikte anlaşılmasına yönelik Hz. Peygamber dönemindeki hassasiyetin genellikle ihmal edilmiş olduğu görülmektedir.*

*Hâfızlık eğitimi, Kur'ân'ın nazil oluşundan günümüze ulaşmış en kadim eğitim konularından biridir. Bu eğitim, çoğunlukla eğitimle ilgili kurumların sistematik çabalarıyla sürdürülmüş olsa da bazen de bireysel gayretlerle devam ettirilmiştir. İslâm dünyasında ilk günden itibaren cazibesini hiç kaybetmemiş olan hâfızlık eğitimi, tarihin kimi zaman dilimlerinde duraklama dönemine girse de İslâmi ilimler arasındaki önemini hep muhafaza etmiştir. Şüphesiz sahabenin anlamlarını iyice kavramaya yönelik ayetleri onarlı gruplara ayırarak ezberlemesindeki temel amacın, Kur'ân'ın ezberlenmesinin sadece metni ile sınırlı olmadığını, aynı zamanda anlaşılmasının ve ayetlerinin uygulanmasının da ezberlenmesi kadar önemli olduğu anlaşılmaktadır. Ancak zamanla İslâm dünyasındaki ve Türkiye'deki hâfızlık eğitimine bakıldığında bu uygulamadan uzaklaşıldığı rahatlıkla ifade edilebilir.*

*Kur'ân, güzel okunması ve anlaşılmasının yanı sıra, ortaya koyduğu temel esasların birebir hayatın her alanında yer alması ve uygulanması için indirilmiştir. Son yıllarda yapılan bir araştırmada ülkemizde hâfızlığını tamamlayanlardan %85'inin dini görevlerin dışındaki başka alanlarda çalıştıkları tespit edilmiştir. Bu tespit üzerinde dikkatlice durulduğunda hâfızlık için harcanan emeğin verimli sonuçlara dönüştürülemediği anlaşılmaktadır.*

*Kur'ân'ın ezberi, Kur'an kurslarında ayetlerin anlamlarıyla neredeyse hiç ilgilenilmeden tecvid kurallarına uygun metin ezberi şeklinde sürdürülmektedir. Hâfızlık eğitimi alan talebelerden çok azı daha önce Arapça eğitimi almış olsa da çoğunluğu dil eğitiminden yoksun olduğu için ezberlediğini anlamadan ve mesajın içeriğini kavramadan ibadet kasdıyla hâfızlığını tamamlamış olmaktadır. Oysa Kur'ân'ın ezberlenmesindeki ideal, literal metnin ezberinin yanında içeriğinin de hayatın merkezine konması olmalıdır. Bu itibarla konuşma dili Arapça olmayan ülkemizde Kur'ân'ın sadece metnini ezberleme/ezberletme sürecinin yanında, onun anlam dünyasına da vakıf olmayı hedefleyen bir usul geliştirilmesi gerekir.*

*Ortalama 2-3 yıl süren hâfızlık eğitimi sürecinde Kur'ân'ın sadece metnin ezberinin değil, aynı zamanda anlam ve muhtevasının da bir bütünlük içerisinde hâfızlık projesinde mutlaka yerini alması gerekir. Anlaşılmadan ve hayata yansımaları olmadan yapılan ezberin hayatı anlamlandırmada çok*

fazla faydasının olmayacağı aşıkardır. Yeri gelmişken şunu da ifade etmek gerekir ki, Kur'ân metninin ezberlenmesinin Arapça dil eğitimi ile beraber yapılması, hem ezberin kalıcı olmasına hem de ezberlenen metnin içeriğinin farkına varılmasına katkı sağlayacaktır.

Hafızlık eğitimi kalitesinin artırılması kapsamında yapılabilecek en değerli çalışma, hafız olanlar arasında %15 olan hafızlığa uygun mesleklere çalışma oranını %60 - %70'lere çıkarabilmektir. Bunun için öncelikli olarak hâfızlık eğitiminin kalitesinin yükseltilmesi, nitelikli eğitim için hem öğretici hem de öğrenci profilinin geliştirilmesi gerekir.

Hafızlık eğitimindeki niteliğin geliştirilmesine yönelik Kur'ân hıfzına başlamadan önce hazırlık aşamasında ara ve yaz tatili çok kısa tutularak 2 yıllık bir program uygulanmalıdır. Bu programın 1,5 yılı Arapça eğitimi, 6 ayı da temel dini bilgiler, düzgün Kur'ân okuma, talim, tecvid, mehâric-i hurûf eğitimi ve İmam-hatip liselerinin müfredatında yer alan bazı dersler ile değerlendirilmelidir. Kişiden kişiye değişmekle birlikte ortalama 2 yıllık bir sürede de Kur'ân ezberi yapılmalıdır. Bu süreçte İmam-Hatip liselerinin müfredatı da bu sürece dâhil edilerek program hazırlanmalıdır. Bu şekilde hazırlık eğitimi dâhil toplam 4 yılda hâfızlık eğitim programını başarı ile bitiren öğrenciler, ÖSYM'nin sınavlarında İlahiyat veya İslâmî İlimler Fakültesini tercih ettikleri takdirde ek puan verilerek bu fakültelere geçişleri sağlanmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Hâfızlık, Kur'ân, Kur'ân'ın Anlaşılması, Metin-Anlam İlişkisi.

### **The Importance of Integrating Memorization with Meaning in Advanced Hafiz Training**

Memorizing the Quran has been regarded as a great value for Muslims throughout history, and in this context, it has always been envied to receive the rank of hafiz (memorization of the Qur'an). However, it is seen that especially in countries where the native language is not Arabic, learning the meaning of the memorized verses is widely neglected among Islamic countries and Muslims all around the world as opposed to the practice in the period of the prophet Muhammad(pbuh).

Training to be a hafiz is as old as the revelation of the Qur'an and one of the most important education fields. Though this training has been mostly carried out by systematic efforts of educational institutions, sometimes individual efforts also contributed to the continuation of it. The training of hafiz, which has never lost its charm in the Islamic world since the first day, has always maintained its importance among Islamic studies, although it has entered a period of stagnation in some periods of history. Undoubtedly, it is understood that the main purpose of the Companions in memorizing the verses by dividing them into groups of ten, is to grasp the meanings of the verses thoroughly, and this proves that memorizing the Quran is not limited to the text, but understanding and applying its verses is as important as memorizing it. But it can easily be said that over time, the training of hafizs in Turkey and generally in Islamic world as moved away from this practice.

The Quran has been sent down in order to be read and understood beautifully, as well as the basic principles it has revealed to be included and applied in all areas of life. In a study conducted in recent years, it was found that 85% of those who completed their memorization of the Qur'an in our country work in other fields other than jobs related to religious education. When this result is carefully considered, it is understood that the labor spent for the training of hafizs in our country is not being transformed into productive results.

The memorization of the Quran is continued in the form of text memorization in accordance with the rules of tajwid, almost without paying attention to the meanings of the verses in the Quran courses. Even though a little portion of the students who want to memorize the Qur'an have prior Arabic knowledge, most of the students without an Arabic language education start their education of merely memorizing the verses without understanding the meaning as a religious duty. However, the ideal in memorizing the Quran should be to put the content of the literal text in the center of life as well as memorization. In this respect, in our country where the spoken language is not Arabic, a method that aims to teach the meaning of the Quran should be developed instead of just the process of memorizing the text of the Quran. In the process of memorization of the Quran, which takes an average of 2-3 years, not only the memorization of the text of the Quran, but also its meaning and content should definitely take its place in the project. It is obvious that memorization made without understanding and without its reflection in life will not be very useful in making sense of life. By the way, it should also be stated that memorizing the text of the Quran together with Arabic language education will contribute to the permanent memorization and awareness of the content of the memorized text.

The most valuable thing to be done in order to advance the quality of the training of hafizs is to increase the rate of working in professions suitable for a hafiz from 15% to 60% - 70%. For this, first of all, it is necessary to increase the quality of the memorization training and to develop both the

*teacher and the student profile for qualified education.*

*In order to improve the quality of memorization education, before starting to memorize the Quran, a 2-year program should be implemented by keeping the intermediate and summer holidays very short in the preparation phase. 1.5 years of this program should consist of Arabic language education, 6 months of it must include basic religious knowledge, proper Qur'an reading, talim, tajwid, mahâric-i huruf education and some courses in the curriculum of Imam-Hatip high schools. Although it varies from person to person, the Quran should be memorized in an average of 2 years. In this process, the curriculum of Imam-Hatip high schools should be included in this process and the program should be prepared accordingly. In this way, students who have successfully completed the memorization training program in a total of 4 years, including preparatory education, if they prefer the Faculty of Theology or Islamic Sciences in the exams of the MSPC(ÖSYM) should be transferred to these faculties by giving them additional points.*

*Keywords: Tafsir, Qur'anic Memorization, Qur'an, Understanding of Qur'an, Relationship between text and meaning.*

#### **Atf / Cite as**

Tunçer, Mustafa. "Nitelikli Hâfızlık Eğitiminde Ezberin Mana ile Bütünleştirilmesinin Önemi". *Marife* 20/2 (2020), 615-635. <https://doi.org/10.33420/marife.810584>

## Giriş

Kur'ân-ı Kerim, Allah'ın (cc) iradesi ve sonsuz ilmi ile indirildiği andan itibaren kıyamete kadar devam edecek süreçte bir rehber olarak Hz. Peygamber'in (sav) şahsında tüm insanlığa gönderilmiş kutsal bir kitaptır. Kur'ân'ın temel gönderilme amacı anlaşılması ve hayata uygulanmasıdır. Kur'ân ayetleri incelendiğinde açıkça görülecektir ki, bu hedefte şüphesiz insanların araştırmaya sevk edilmesi, yönlendirilmesi ve düşünce üretimine teşvik edilmesi ana unsur olarak belirlenmiştir. Bu itibarla Kur'ân, içinde hayata dair hazır çözümlerin bulunduğu bir malumat ambarından çok, kendisinden çözüm üretilen bir esin kaynağıdır. Dolayısıyla bu kutsal metin çeşitli meselelere çözüm üretildiği, hayatı yaşanır kılacak genel ilkelerin özlü olarak yer aldığı eşsiz bir kitap olup düşüncelere yön verebilme, problemlere çözüm üretebilme kapasitesindedir. Kur'ân, muhatabı olan insana nazil olduğu dönemde toplumun dili Arapça ile hitap etmektedir ki, kullandığı üslupla içeriği anlaşılabilir. Bu yüzden Kur'ân, Arap toplumunda geçerli olan Arapçanın kelime ve mantık kurallarını kullanmıştır. Kur'ân'ın kullandığı mükemmel üslup ve edebi incelik insanları benzerini üretebilmekten aciz bırakacak yetkinlikte olup üstün bir ilahın varlığına işaret etmektedir.

Tarihte hiçbir kitaba nasip olmayan bir güvenilirliğe sahip olan Kur'ân-ı Kerim, önce Hz. Peygamber'in ezberlemesi, sonra vahiy kâtipleri tarafından yazıya geçirilmesi, sahabenin anlamı ile beraber tüm metni kavramış olması ve daha sonradan da her dönemde hem hâfızalarda hem de belgeler üzerindeki kaydı ile herhangi bir şaibenin oluşmamasında etkili olmuştur. Şüphesiz burada Hz. Peygamber'in her yıl Cebrail'e (as) o ana kadar nazil olan ayetleri arz etmesi, kendisinin vefatından önceki son yılında da bu arzı iki kere yapmış olması<sup>1</sup> güvenilirliği konu-

<sup>1</sup>Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Menâkib", 25; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccac, *Câmi'u's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992) "Fedâilü's-sahâbe", 98-99.

sundaki tüm şüpheleri bertaraf etmektedir.

Kur'ân-ı Kerim Müslümanlar için emsalsiz bir değer ifade etmekte olup, kimi ona göstermesi gereken saygı/ihtimamı göstermektedir. İbadet amaçlı okunmasının yanı sıra çok daha değişik amaçlar için de okunabilmektedir. Örneğin bazen Ramazan ayında mukabele geleneğiyle baştan sona, bazen Cuma akşamları içerisinde sadece Yâsîn suresi, bazen mezar başlarında Fâtiha suresi okunmakta bazen de itina ile dikilen özel mahfazasında duvara asılmakta bazen de özel kâğıtların içerisinde yazıldığı muskalarla hastaların üzerinde taşınmakta ve bundan şifa beklenmektedir. Bütün bu iş ve eylemlerde Kur'ân'ın nazmına ve okunuş tarzına dikkat edildiği kadar içeriğe, verilmek istenen mesaja gerekli ihtimam gösterilmektedir. Konuya daha çok yüzeysel bakılmakta, mazrufla değil zarfla ilgilenilmektedir. Lüzumlu olan elzeme tercih edilmektedir. Oysaki Allah, Kur'ân'ın müminler için okunup anlaşılması için bir öğüt olduğunu,<sup>2</sup> anlaşılması için indirildiğini<sup>3</sup> bildirmiştir. Bu temel esasa rağmen Kur'ân'ın üzerinde düşünmeden, manasını anlamadan sırf tilavetinden dolayı sevap kazanmak, ölümlerin ardından okuyup ruhlarına bağışlamak amacıyla yüzünden veya ezbere okunmak suretiyle sorumluluğun yerine getirileceğini düşünmek yanlıştır.

İslâm tarihi boyunca daha çok temel İslâm ilimleri alanında hâfızlığın hep ön sıralarda yer almasında şüphesiz Hz Peygamber'in Kur'ân'ı ezbere biliyor olmasının ve Müslümanları da bu eyleme teşvik etmesinin büyük katkısı olduğu açıktır.

Kur'ân'ın tamamını ezberlemek tarih boyunca Müslümanlar için büyük değer olarak telakki edilmiş, özveri gösterilerek ezberlenmesine gayret edilmiş ve hâfızlık payesi alabilmeye hep gıpta ile bakılmıştır. Bu bağlamda yapılan çalışmalar takdire şayan çalışmalar olup sadece bir eksiklikten söz edilebilir. O da özellikle anadili Arapça olmayan Müslümanların Hz. Peygamber dönemindeki lafız ile mananın birlikte kavranması noktasındaki hassasiyeti ihmal etmiş olmasıdır.

Türkiye'de son yıllarda hâfızlık eğitimindeki verimliliğin artırılması, kalitenin yükseltilmesi adına gerek bu işin devlet eliyle yürütüldüğü Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) bünyesinde, gerekse akademi camiasında hâfızlığın geliştirilmesi ve işlevsel hale getirilmesi yönünde bazı çalışmalara imza atılmıştır. Akademik açıdan yapılan pek çok çalışmadan bazılarını burada ifade etmek yararlı olacaktır. Kitap çalışması olarak Hatice Şahin Aynur'un "*Kur'ân Hıfzı Geleneği ve Günümüzdeki Uygulama Biçimleri*" adlı eseri, hâfızlığın tarihi süreçteki serencamını ve İslâm ülkelerindeki hâfızlık metotlarını; Hüseyin Algur'un "*Hâfızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumları*" ismiyle yayınlanan kitabı, Kur'ân Kursu öğrencilerinden elde edilen nicel ve nitel verilerin değerlendirilmesi suretiyle hâfızların motivasyon ve psiko-sosyal durumlarını; Adem Güneş'in "*Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık*" isimli eseri nitel veriler kullanılarak örgün eğitimle birlikte hâfızlık eğitiminin niteliğini; İhsan Toker'in "*Hâfızlık Anlam-Deneyim*" adlı eseri de yine nitel usulle hâfızlığın, cinsiyet açısından hâfızlar üzerindeki etkilerini ve toplumsal tezahürlerini irdelemektedir. Makale türünde ise Suat Cebeci ve Bilal Ünsal'ın birlik-

<sup>2</sup> Kur'ân Yolu (Erişim 20 Haziran 2020), ez-Zâriyât 51/55; el-Bakara 2/231.

<sup>3</sup> ez-Zuhrûf 43/3.

te hazırladığı “*Hâfızlık Eğitimi ve Sorunları*” adlı makalesi, hâfızlık eğitimindeki meselelerin çözümüne dair önerileri; Bahattin Dartma’nın “*Günümüzdeki Hâfızlık ile Asr-ı Saadetteki Hâfızlığın Karşılaştırılması*” isimli makalesi, sahabe dönemi hâfızlık anlayışı ile günümüz hâfızlık anlayışını; Yaşar Kurt’un “*Kur’ân’ın Korunmasında Hâfızlık Müessesesi*” adlı çalışması, nüzulünden günümüze hâfızların, Kur’ân’ın muhafazasına yönelik çabalarını; M. Atilla Akdemir’in “*Kur’ân Ezberinde Kalite İhtiyacı ve Donanımlı Hâfızlık*” isimli eseri de hâfızlık eğitiminde kaliteyi artırmaya dair alternatif metot önerilerini masaya yatırmaktadır. Bizim bu çalışmamız da hâfızlık eğitiminde metin ile mananın aynı anda kavranması konusunu gündeme almaktadır.

## 1. Kur’ân’ın İndiriliş Amacı

Yüce Allah son vahyi indirdiği Hz. Muhammed’e, mesajlarını insanlara tebliğ etme görevi ile birlikte o mesajların ayrıntılarını açıklama sorumluluğu da yüklemiştir.<sup>4</sup> Nitekim Hz. Muhammed de Kur’ân’ın izaha muhtaç ayetlerini, Müslümanlara kapalı kalan ayetlerini, ibadetlerin ayrıntılı yapılış biçimlerini açıklamıştır. Kendisinden sonra da Kur’ân’ın tefsir edilmesi doğal olarak sahabeye ve daha sonraki nesillere kalmıştır. Şüphesiz Hz. Peygamber’den itibaren zamanla ortaya çıkan yeni meseleler Kur’ân’a müracaatı zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla Kur’ân’dan azami ölçüde istifade için onun vermek istediği mesajın en anlaşılır ve yorumlanabilir duruma getirilmesi gerekir.

Kur’ân’ın nazil olduğu dönemde Arap toplumu, okuma yazma oranı son derece düşük olan ümmi bir topluluktu.<sup>5</sup> Bu amaçla Resûlullah’ın eğitim ve öğretimden uzak olan Araplara cehaletlerini giderecek ve onları karanlıklardan aydınlığa çıkaracak bir elçi olarak gönderildiği Kur’ân’da şöyle ifade edilmektedir: “*Nitekim aranızdan size bir peygamber gönderdik: O size ayetlerimizi okuyor, sizi arıttıp temizliyor, size kitabı ve hikmeti öğretiyor; yine size daha önce bilmediğinizi öğretiyor.*”<sup>6</sup>

İnsanlar arasında meydana gelen meseleleri çözüme kavuşturmak<sup>7</sup> için nazil olan kitabın temel hedefinin insan hayatını şekillendirmek ve yönlendirmek olduğu anlaşılmaktadır. Bu itibarla Allah Kur’ân’ın sadece tilavetini değil, onun ayetlerinin anlaşılabilir olarak okunmasını Müslümanlardan beklemektedir. Bunun için bir ayette “*Gerçekten biz, anlamaya açık bir topluluk için kanıtları birer birer açıkladık.*”<sup>8</sup> buyururken, başka bir ayette de “*Bu da (Kur’ân) bizim indirdiğimiz mübarek bir kitaptır. Ona uyun ve günahahtan korunun ki size rahmet edilsin.*”<sup>9</sup> ifadesiyle ona mutlak surette uyulmasını istemektedir.

Yüce Allah’ın, “*Kur’ân okunduğu zaman onu dinleyin ve sessiz durun ki rah-*

<sup>4</sup> en-Nahl 16/44; İbrahim 14/4.

<sup>5</sup> el-Cuma 62/2; Müslim, “Sıyâm”, 2.

<sup>6</sup> el-Bakara 2/151.

<sup>7</sup> el-Bakara 2/213; en-Nahl 16/64.

<sup>8</sup> el-En’âm 6/98.

<sup>9</sup> el-En’âm 6/155.



*mete nail olasınız*"<sup>10</sup> ayetinde Kur'ân'ın öğütlerinden faydalanılabilmesi için dinlenilmesini insanlardan istemesinden kasdın ayetlerin anlaşılması ve uygulanması olduğu söylenebilir. Nitekim Müslümanların namazda imamla birlikte ayetleri okuduklarını duyan İbn Mesûd (ö. 32/652-653) şu şekilde serzenişte bulunarak, "Size ne oluyor da anlamıyor ve akletmiyorsunuz, oysa Allah "Kur'ân okunduğu zaman onu dinleyin ve sessiz durun ki rahmete nail olasınız" emrederek sizden dinlemenizi istemektedir."<sup>11</sup> şeklindeki ifadesiyle bu durumu açıkça vurgulamaktadır. Müfessir Zemahşerî (ö. 538/1144) ve İbn Âşûr (ö. 1973) da bu ayette Allah'ın insanlardan istediği, insanların onu anlaması ve ayetleri mucibince amel etmesi olduğunu belirtmektedirler.<sup>12</sup>

Hz. Muhammed Kur'ân'ı okuyup gereğince amel edenlerin etrafındaki kişilere yararı dokunacağını, ancak ayetleri okuduğu halde gereğince amel etmeyenlerin ise çevresindeki insanlara faydalı olmayacağını belirtmiştir.<sup>13</sup>

Kur'ân'ın anlaşılır bir kitap olduğu pek çok ayette vurgulanmaktadır. Ancak onun bazı ayetlerinde müteşabihliğin var olması, edebi yönü güçlü ayetlerinde mananın tam anlaşılabilmesi, pek çok ayette de veciz ifadelerin mevcudiyeti nedeniyle herkesçe eşit düzeyde anlaşılabilirliğini kısıtlamaktadır. Müfessirlerin özverili çabaları ile her ne kadar Kur'ân açıklanmaya çalışılsa da onların anlama kabiliyetleri birbirinden farklıdır. Bu yüzden Kur'ân yorumlarında farklılıkların oluşması normal karşılanmalıdır. Şunu da ifade etmek gerekir ki, farklı yorumlarda müfessirlerin almış oldukları eğitimin, bilgi seviyelerinin, sosyo-kültürel çevrenin ve mezhep meşreplerinin bu noktada hatırı sayılır katkısının olduğu unutulmamalıdır.

## 2. Asr-ı Saadette Hâfızlık

Hâfızlık eğitimi, Kur'ân-ı Kerim'in nazil oluşundan günümüze ulaşmış en kadim eğitim konularından biridir. Bu eğitim çoğunlukla eğitimle ilgili kurumların sistematik çabalarıyla sürdürülmüş olsa da bazen de bireysel çabalarla devam ettirilmiştir. İslâm dünyasında ilk günden itibaren cazibesini hiç kaybetmemiş olan hâfızlık eğitimi, tarihin kimi zaman dilimlerinde duraklama dönemine girse de İslâmî ilimler arasındaki önemini hep muhafaza etmiştir.

Hz. Peygamber'e ayetler indikçe başta Suffe ashabı, vahiy kâtipleri olmak üzere etrafındaki sahabeye aktarır günlük namazlarda okunmak üzere bu ayetlerin ezberlenmesi konusunda ısrarcı davranırdı.<sup>14</sup>

Hem Hz. Peygamber'i örnek alarak hem de onun bu konudaki direktiflerini

<sup>10</sup> el-A'râf 7/204.

<sup>11</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 13/346.

<sup>12</sup> Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki şavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-'Arabî, h.1407), 2/192; Muhammed et-Tâhir b. Muhammed İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tûnus: Dârü't-Tûnusiyye), 1984, 9/239.

<sup>13</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Mukaddime", 22.

<sup>14</sup> Muhammed Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İFAV Yayınları, 1993), 44.

emir telakki ederek sahabe, Kur'ân vahyini onar ayetlik bölümlere ayırarak ezberler, bu ayetlerin anlamını kavramadan, içeriğinde yer alan emir ve yasakları uygulamadan diğer grup ayetlere geçmezlerdi.<sup>15</sup> Hatta Hz. Ömer'den (ra) gelen bir rivayette Kur'ân'ın beşer ayet şeklinde ezberlenmesinin tavsiye edildiği belirtilmektedir.<sup>16</sup>

Hız. Peygamber hayatta iken hâfız olanların sayısı tam olarak bilinmemektedir. Kimi rivayetlerde vahyin tamamını bilenlerin 4 kişi olduğu belirtilirken, kimi rivayetlerde sekiz, kimi rivayetlerde de 30'a yakın sahabeden söz edilmektedir.<sup>17</sup> Öte yandan yine Hız. Peygamber döneminde yaşanmış Bi'rîmaûne vakasında Suffe ashabından 70 civarında hâfızın öldürüldüğü de kaynaklarda yer almaktadır.<sup>18</sup> Ayrıca Hız. Ebû Bekir (ra) döneminde yapılan Yemâme Savaşı'nda (632) 70'ten fazla hâfızın şehit edildiği belirtilmektedir. Bazıları bu sayının yedi yüz civarında olduğunu söylemişse de ilk rakamın daha isabetli olması gerekir. Şehid edilenlerin sayısı bu kadar yüksek olduğu düşünüldüğünde, geride kalanların sayısının daha fazla olduğu anlaşılmaktadır.<sup>19</sup>

Ayrıca şunu da ifade etmek gerekir ki, Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 44/666) bazı uyarılarda bulunmak üzere Basra ilinde yaşayan hâfızları davet ettiğinde bu davete katılanların sayısının yaklaşık üç yüzü bulmuş olması<sup>20</sup> sahabe döneminde hâfızlığın hangi düzeyde önemsenmiş olduğunu yansıtmaktadır. Hız. Peygamber döneminde çok daha fazla olması gereken hâfız sayısının düşük seviyede kalmasının temel gerekçesi, Kur'ân'ın nüzulünün devam ediyormasıdır.

Şüphesiz sahabenin bu uygulamasından Kur'ân'ın ezberlenmesinin sadece metni ile sınırlı olmadığını, aynı zamanda anlaşılmasının ve ayetlerinin uygulanmasının da ezberlenmesi kadar önemli olduğunu anlamaktayız. Eğer zorunlu olan kısım, sadece metnin ezberlenmesi olsaydı bu uygulamada açıkça belirtilirdi. Oysa sahabenin buradaki uygulamasında hem metnin hem de açıklama ve uygulamaların zihne yerleştirilmesinin birlikte gerçekleştirildiği görülmektedir.

Asr-ı Saadet döneminde Kur'ân'ın metninin ezberlenmesinin yanı sıra hükümlerinin sahabe tarafından uygulanmasına özen gösterdikleri yukarıda geçen rivayetlerde açıkça görülmektedir. Bir başka hadiste Resûlullah, "Kalpleriniz onunla birlikte olduğunda Kur'ân'ı okuyunuz. Kalpleriniz ondan ayrılınca da okumayı terk ediniz."<sup>21</sup> buyurarak Kur'ân'ın asıl okuma amacını anlatmaktadır. Resûlullah döneminde uygulanan hem metin hem de manayı iyice sindirerek kavrama çabası-

<sup>15</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/35-36; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü's-Şu'ûb, h.1372), 1/39; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah Hakim en-Nisâbüri, *Müstedrek* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1990), 1/557.

<sup>16</sup> Ebû Nuaym Ahmed el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1409-1988), 9/319.

<sup>17</sup> Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 8; Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1412/1992), 6/405.

<sup>18</sup> Bk. Celâluddîn Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1973), 1/71.

<sup>19</sup> Muhammed Ebû Zehra, *En Büyük Mucize: Kur'ân*, çev. Muhammed Yılmaz (İstanbul: Okur Akademi Yayınları, 2018), 45.

<sup>20</sup> Müslim, "Zekât", 119.

<sup>21</sup> Müslim, "İlim", 4.

na rağmen zamanla bu çabanın dışına çıkıldığı anlaşılmaktadır. Örneğin Hz. Ömer döneminde Basra valiliği yapan Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Hz. Ömer'e mektup yazarak pek çok kişinin hâfız olduğunu bildirince halife de kendilerine maaş bağlanmasını istemişti. Ancak aradan bir yıl geçtikten sonra Ebû Mûsâ, hâfız sayısında ciddi bir artış olduğunu ilettili. Bu defa Hz. Ömer onlara artık maaş verilmemesini ve "İnsanların Kur'ân'ı ezberlemekle meşgul olurken hükümlerini öğrenmeyi ihmal etmelerinden kaygı duyuyorum." diyerek Kur'ân metnini anlamadan sadece metnin ezberlenmesinin doğru olmadığını vurgulamıştır.<sup>22</sup>

Bazı âlimler Asr-ı Saadet döneminde Kur'ân'ın pek çok sahabe tarafından ezberlenmesini o dönemdeki yazının gelişmemiş olmasına ve yazı malzemesinin eksikliğine dayandığını söylemiş olsa da aslında hâfızlığın; Kur'ân öğretiminin, onun anlamını kavrayıp hayat boyu uygulamanın temel bir gerekçesi olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Şüphesiz ki, Kur'ân'ın tamamının çok sayıda sahabe tarafından ezberlenmiş olması onun muhafazası açısından çok anlamlı ve değerlidir. Şunu da ifade etmek gerekir ki sahabenin Kur'ân'ı muhafaza kaygısı ile değil, onun hükümlerini öğrenme, hayata yansıtma ve başkalarına öğretme gayesiyle ezberledikleri muhakkaktır.<sup>23</sup>

### 3. Günümüzde Hâfızlık Eğitimi

Sahabe döneminde icra edilen hâfızlık sistemi ile Türkiye'de uygulanan hâfızlık sistemi arasında Kur'ân metninin ezberlenmesi ve anlaşılmasına yönelik fayda analizi yapıldığında hedeften epeyce uzakta kalıldığı rahatlıkla ifade edilebilir. Zira yukarıda da belirtildiği üzere Kur'ân'ın metni ile manasının muhafazasına yönelik sahabenin yaptığı ile günümüzde yapılanlar arasında metod açısından temel farklılıklar söz konusudur. Şüphesiz bu durum tamamen faydadan hali değilse de amaç-sonuç açısından problemlili olduğu muhakkaktır. Bunun yerine hedefin Kur'ân'ın tamamının metin olarak ezberlenmesinin yanında ne dediğinin de ilave edilmesi gerekir.

Fâtiha suresinden başlayıp Nâs suresine kadar tüm sureleri ezberleyene hâfız dendiği ülkemizde hâfızlığın bu şekilde anlayış ve kabulü ile Asr-ı Saadetteki tanımı ve kabulü arasında büyük farklar söz konusudur. Bir başka ifadeyle hâfızlık eğitiminin tarihsel süreçte amacından tamamen olmasa da kısmen uzaklaşmış olduğu anlaşılmaktadır. Elbette bu şekilde de olsa tamamen faydadan hali olduğu söylenemez. Lakin daha idealine ulaşma adına Kur'ân metninin anlamıyla bütünleşmesi ve hayata tatbik edilmesi için daha uygun olan yöntem bu olsa gerektir. Günümüzde Kur'ân'ı, sadece hıfz etmekle yetinenlere hâfız denirken, sahabe döneminde onu ezberleyen, anlayan ve hayata uygulayana hâfız denmiştir. Günümüz Türkiye'sindeki hâfızların Asr-ı Saadette kabul edildiği şekilde hâfız adını almaları

<sup>22</sup> Muhammed Abdülhay el-Kettânî, *Nizâmü'l-hükûmâtî'n-nebevîyye, et-Terâtibü'l-idâriyye*, thk. Abdullah el-Hâlidî (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-'Arabî, ts.), 2/191; Nebi Bozkurt, "Hâfız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/76.

<sup>23</sup> Suat Cebeci, "Kur'ân Öğretim Geleneği Olarak Hâfızlık Eğitimi", *Diyanet İlmî Dergi* 46/4 (2010), 10.

için “Kur’ân’ı anlama ve uygulama” gibi zorlu aşamayı geçmeleri gerekir.<sup>24</sup> Bu husus Batılı araştırmacılar tarafından da tespit edilmiştir. Örneğin Mister Marmadok Bikithol bu konuya dair görüşünü “Son dönemlerde Müslümanlar ayetlerin anlamlarından çok lafızlarına önem vermeye başladılar. Oysa Kur’ân şeyhülislâmların fetvalarını, müctehitlerin hükümlerini körü körüne taklit etmeyi istemez.” sözleriyle belirtmektedir.<sup>25</sup>

Kur’ân sırf güzel okunmak ve anlaşılacak için değil, ortaya koyduğu temel esasların birebir hayatın her alanında yer alması ve uygulanması için indirilmiştir. Son yıllarda yapılan bir araştırmada ülkemizde hâfızlığını tamamlayanlardan %85’inin dini görevlerin dışındaki başka alanlarda çalıştıkları tespit edilmiştir. Bu tespit üzerinde dikkatlice durulduğunda hâfızlık için harcanan emeğin verimli sonuçlara dönüştürülemediği rahatlıkla söylenebilir.<sup>26</sup> Burada şu noktaya da dikkat çekmek gerekir ki, elbette sadece meslek gereği olarak Kur’ân’ın ezberlenmesi veya anlamının kavranması gerektiği anlaşılmalıdır. Hidayet rehberi ve kaynağı olan Yüce Kitabın her inanan için ezberlenip anlaşılması ihtiyacı izahtan varestedir.

Kur’ân hıfzını tamamlayanlar öncelikle İmam Hatip liselerine, oradan da ilahiyat fakültelerine geçip mesleki hayatlarını sürdürmeleri beklenir. Bu sayede 2-3 yıl boyunca sarf edilen emeğin karşılığı ya da semeresi dini ilimler alanında da görülmüş olur. Aksine hâfızlığını tamamlayanların çoğunluğu önce İmam Hatip liselerinin dışında başka liseleri ve yükseköğretimde de İlahiyat fakülteleri dışında diğer fakülteleri tercih etmektedirler.<sup>27</sup> Böylece Kur’ân’ı ezberlemiş olan hâfızlar ezberlerini meslekî hayatlarında kullanamayınca yapılan ezberler kısa surede unutulabilmektedir.

Ülkemizin her tarafında yer alan Kur’ân kurslarında<sup>28</sup> geleneksel olarak sürdürülen hâfızlık çalışmalarında harcanan emek, gösterilen ihtimam ve özveri her türlü takdirin üzerindedir. Millet olarak Kur’ân’a olan saygımız o kadar yüksektir ki, her yıl binlerce talebe hâfızlık eğitimi veren mekânlardan hıfzını tamamlayarak icazet almaktadır. Kur’ân hıfzı, bu kurslarda ayetlerin anlamlarıyla hiç ilgilenilmeden sadece tecvit kurallarına uygun metin ezberi şeklinde sürdürülmektedir. Hâfızlık eğitimi alan talebelerden çok azı daha önce Arapça eğitimi almış olsa da çoğunluğu dil eğitiminden yoksun olduğu için ezberlediğini anlamadan ve mesajın içeriğini kavramadan ibadet kasdıyla hâfızlığını tamamlamış olmaktadır. Suat Cebeci ve Bilal Ünsal’ın araştırmasında bu şekilde Kur’ân’ın anlamını anlamadan yapılan hâfızlığın, Kur’ân’ın hükümlerinin hayata geçirilmesinden ziyade ibadet yeri-

<sup>24</sup> Bahattin Dartma, “Günümüzdeki Hâfızlık ile Asr-ı Saadetdeki Hâfızlığın Karşılaştırılması”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2013), 186-187.

<sup>25</sup> Esref Edip, Kur’ân- Garp Mütfekkirlerine Göre Kur’ân’ın Azamet ve İhtişamı Hakkında Dünya Mütfekkirlerinin Şahadetleri (İstanbul: 2. Basım, 1378/1958), 45.

<sup>26</sup> Suat Cebeci, Bilal Ünsal, “Hâfızlık Eğitimi ve Sorunları”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/11 (2006), 16.

<sup>27</sup> Cebeci Ünsal, “Hâfızlık Eğitimi ve Sorunları”, 35.

<sup>28</sup> Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı açılmış olan Kur’ân Kurslarının dışında son yıllarda yapılan düzenlemelerle Milli Eğitim Bakanlığına bünyesindeki İmam-hatip ortaokulu, İmam-Hatip liseleri ile Bazı İlahiyat/İslâmi İlimler fakültelerinde sürdürülen hâfızlık çalışmaları Kur’ân Kurslarındaki kadar verimli olmasa da gelişmeye açık çalışmalardır.

ne getirilmesi bağlamında icra edildiği yönünde kanaatin küçümsenmeyecek derecede olduğu vurgulanmaktadır.<sup>29</sup>

Türkiye'nin de aralarında bulunduğu ülkelerde anadili Arapça olmayan insanların klasik hâfızlık metoduyla (her cüzün sonundan başlayarak geriye doğru) Kur'ân'ı ezberlediklerinde metin-mana açısından oldukça ilginç bir durum ortaya çıkmaktadır. Özellikle kıssaların anlatıldığı surelerde son sayfadan geriye doğru ayetler ezberlendiğinde olayın başı ile sonu arasında zamanlama hatası meydana gelmekte, anlam bütünlüğü bozulmaktadır. Örneğin Hz. Yusuf önce bulunup sonra kaybedilmekte<sup>30</sup> ya da Ashab-ı Kehf kıssasında mağaraya sığınanlar uyandırıldıktan sonra 300 küsur sene uyutulmaktadırlar.<sup>31</sup> Yine başka bir örnekte de bütün meleklerin Hz. Âdem'e secde etmelerinin istenildiği kıssada önce İblis insanları azdırması için kıyamete kadar süre istemekte ve bu isteğine olumlu karşılık verilmekte, daha sonra ise İblis ile beraber tüm meleklerin Âdem'e secde etmesi talep edilmektedir.<sup>32</sup> Müfessir Suyûtî (ö. 911/1505) tertibi bozduğu için sayfa sonundan geriye doğru okunmasının haram olduğunu belirtmektedir.<sup>33</sup> Şayet ayetler Kur'ân'a yazılışına veya nüzul sırasına göre metin-mana uygunluğuna riayet edilerek ezberlenirse bu çelişki de doğrudan ortadan kalkacaktır.

Kur'ân'ın lafızıyla beraber anlamının kavranması Allah'ın muradına uygun gerçekleşmesi için hayati önem taşıdığı anlaşıldığına göre anadili Arapça olmayan ülkemizde Kur'ân'ın sadece metnini ezberleme/ezberletme sürecinin yanında, onun anlam dünyasına da vakıf olmayı hedefleyen bir usul geliştirilmesi icap eder.

#### 4. Hâfızlıkta Kur'ân'ın Anlaşılması Meselesi

Kur'ân'ın anlaşılmasına dair Allah'ın çokça üzerinde durduğu hususlardan birisi, onu düşünerek okumak ve ısrarla Allah'ın kâinattaki ayetleri (Onun varlığına işaret eden varlıklar) üzerinde tefekkür etmektir. Türkçede "düşünmek" denilen zihni fonksiyon, Kur'ân'da; akletmek, fıkhetmek, tefekkür etmek, tedebbür etmek, tezekkür etmek, şuur, basiret, nazar, ilim, ulü'l-elbâb gibi yüzlerce ayette birçok kavramla ifade edilir.<sup>34</sup> Bütün bu ifadelerle Kur'ân, düşünme faaliyetinin önemine dikkat çekmekte ve her ayetin üzerinde derin derin düşünülmesini istemektedir. *"Bu bir mübarek kitaptır ki onu sana, insanlar ayetleri üzerinde iyice düşünsünler, akıl ızan sahipleri ondan dersler, öğütler alsınlar diye indirdik."*<sup>35</sup>

Bir mümin için Allah'ın kutsal kitabını ezberlemiş olmak, elbette o kişinin

<sup>29</sup> Cebeci Ünsal, "Hâfızlık Eğitimi ve Sorunları", 42-43.

<sup>30</sup> Hatice Şahin Aynur, *Kur'ân Hıfzı Geleneği ve Günümüzdeki Uygulama Biçimleri* (Ankara: DİB Yayınları), 2015, 85-86. Anadili Arapça olan ülkelerde ise Kur'ân ezberi, Kur'ân'ın başından sonuna doğru cüz cüz yapılmaktadır. (Bk. Aynur, *Kur'ân Hıfzı Geleneği ve Günümüzdeki Uygulama Biçimleri*, 66.)

<sup>31</sup> Kehf 18/17-27.

<sup>32</sup> el-Hicr 15/29-38.

<sup>33</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 2/100.

<sup>34</sup> İlgili bazı ayetler için bk. en-Nahl 16-10-17; Sâd 38/29; er-Rûm 30/20-24; Âl-i İmrân 3/190-191; el-Bakara 2/219, 266; en-Nisâ 4/82; el-Müddessir 74/49-55; el-Hacc 22/46; et-Tevbe 9/122; Muhammed 47/24.

<sup>35</sup> Sâd 38/29.

Allah katındaki değeri için ayrıcalıklı bir konum ifade eder. Ancak bu durum İslâmî ilimlerle uğraşan veya akademik çalışmalar yapan ilim adamları için çok daha fazla önem arz etmektedir. Bu yüzden meslekî formasyonun güçlü olmasını isteyenler Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada mutlaka Kur'ân ezberine önem vermişlerdir.

Nüzulünden günümüze Kur'ân'ın muhafazası iki esas üzere gerçekleşmiştir. Birincisi başta yazı malzemeleri olmak üzere harfleri, kelimeleri ve tüm içeriği ile beraber koruma altına alınması; ikincisi de zihinlere yerleştirilmesi (ezberlenmesi)dir.<sup>36</sup> Kur'ân'ın kıyamete kadar korunacağına, nesilden nesile bozulmadan tevarüs edeceğine ilişkin Allah şu şekilde insanlara garanti vermektedir: *“Kesin olarak bilirsiniz ki bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz.”*<sup>37</sup> Nitekim herhangi bir değişikliğe maruz kalmamasına yönelik verilen garantiye uygun Kur'ân'ın muhafazası devam etmektedir. Bu konuya dair hiçbir sahih rivayet veya kaynakta aksi bir fikir söz konusu edilmemektedir. Ayrıca Kur'ân'ın muhafazası hem Hz. Peygamber'in her Ramazan ayında nazil olan ayetleri Cebrail'e arz etmesi suretiyle hem de Müslümanların ayetleri namazlarda sürekli tekrar etmesiyle korunması güçlendirilmiştir. Dolayısıyla önceki kutsal kitapların maruz kaldığı bozulma, değişme ve kaybolma hususu Kur'ân için söz konusu edilememiştir. Kısaca ifade etmek gerekirse Kur'ân Hz. Peygamber'e geldiği şekliyle orijinalliğini muhafaza etmektedir.

Kur'ân ayetleri peyderpey nazil oldukça önce Hz. Peygamber onları ezberler, daha sonra vahiy kâtiplerine yazdırır ve onlar da aynı şekilde bu ayetleri hifzederdiler. Hz. Peygamber'in ezberlemesi ile sonradan Müslümanların ezberlemesi arasında önemli bir fark söz konusudur. Sahabilerin, daha sonradan da Müslümanların ayetleri ezberlemekte büyük çaba göstermeleri gerekirken Hz. Peygamber'in ezberlemesi daha rahat ve doğaldı. Bu hususu Yüce Allah şöyle ifade etmektedir: *“Vahyi tam alma telaşı yüzünden dilini kımlatma. Onu zihninde toplayıp okumanı sağlama işi bize aittir. O halde onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et.”*<sup>38</sup>

Kur'ân'ın ezberlenmesi, onun nesilden nesile aktarımı elbette övgüye değer bir konudur. Nitekim *“Sonra biz kullarımızdan seçtiklerimizi o kitaba mirasçı kıldık. Onlardan kimi kendine kötülük eder, kimi orta bir durumdadır, kimi de Allah'ın izniyle hayır işlerinde yarışır; işte büyük fazilet budur.”*<sup>39</sup> ayetinde ifade edilen değerli kulların Resûlullah'ın (sav) ümmeti olduğu, hatta onların arasından en seçkinlerinin Kur'ân'ı ezberlemek suretiyle Hz. Peygamber'e varis olan hâfızlar olduğu da açıkça bazı müfessirlerce vurgulanmaktadır.<sup>40</sup>

Öyle anlaşılıyor ki hâfızlık eğitimi, Kur'ân öğretimi sürdükçe hiçbir zaman gündemden düşmeyecektir. Kur'ân'ı ezberlemenin insana birçok yönden fayda sağladığı pek çok kişi tarafından dile getirilmektedir. Örneğin bunlardan birisi ki-

<sup>36</sup> Yahya b. Abdürrezzâk el-Gevsânî, *Keyfe tuhfezu'l-Kur'âni'l-Kerim kavâ'idü esâsiyye ve turuku 'ameliyye* (Suudi Arabistan: Dâru Nuri'l-Mektebât, 2. Basım, 1418/1998), 21.

<sup>37</sup> el-Hicr 15/9.

<sup>38</sup> el-Kiyâme 75/16-18. Ayrıca bk. Tâhâ 20/114.

<sup>39</sup> el-Fâtır 35/32.

<sup>40</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2015), 6/3993.

şinin hafızasını geliştirmesi ve beyin jimnastiği yapmayı sağlamasıdır. Ayrıca beyinde zayıflayan hücrelerin yenilenmesine katkı sağladığı, uyuşuk beyin nöronlarını harekete geçirdiği ve beyindeki “synaps”ları depreştirmesi suretiyle muhakeme gücünü artırdığı söylenmektedir.<sup>41</sup>

Kur’ân’ın okunması, ezberlenmesi ve anlaşılması yine bizzat Kur’ân tarafından teşvik edilmektedir. Öncelikle onun anlaşılabilmesi için kolaylaştırıldığı,<sup>42</sup> sinelere yerleşebilmesi ve kalıcı olabilmesi için parça parça gönderildiği,<sup>43</sup> okunup iyice anlaşılabilmesi için insanların onu ağır ağır okumaları gerektiği bildirilmektedir. Hatta Resûlullah’ın Kur’ân’ın bir an önce kalbine iyice yerleşmesi için aceleci davrandığı,<sup>44</sup> dile getirilmektedir. Aslında böyle bir endişeye mahal olmadığı, onun Kur’ân’ı ezberlemesi için gayret göstermesinin gereksiz olduğu ve vahyin doğrudan kalbine bırakıldığı andan itibaren unutmayacağına garantisinin verildiği “*Sana okutacağız ve Allah dilemedikçe unutmayacaksın.*”<sup>45</sup> ayetiyle vurgulanmaktadır.

Kur’ân’ın nesilden nesile aktarımı için korunmasının ehemmiyet arz ettiğini, bunun için de ezberin ön plana çıktığını ifade etmek gerekir. Kur’ân’ın ezberlenmesi suretiyle muhafazası, literal metnin ezberinin yanında içeriğinin de hayatın merkezine konması suretiyle gerçekleştirilebilir. Resûlullah (sav) ve sahabenin bu konuya ilişkin hayatları incelendiğinde bu husus çok rahatlıkla anlaşılacaktır. Kur’ân’la ilişkisi bakımından Resûlullah’ın (sav) emsalsiz bir konumu söz konusudur. Hatta bu yüzden kendisine yürüyen ve yaşayan Kur’ân adı verilmiştir. Sahabenin hayatına da bakıldığında onların günlük hayatlarında herhangi bir meseleyle karşılaştıklarında önce onu Kur’ân’a arz ederek çözüme kavuşturdıkları, çözümü kabil olmadığında onu Resûlullah’ın sünnetine götürerek halletme yoluna gittikleri görülmektedir.<sup>46</sup>

Ortalama 2-3 yıl süren hâfızlık eğitimi üzerinde şu iki temel soruya cevap aranmalıdır. Kur’ân’ın lafzının ezberlenip korunması mı, yoksa lafızla beraber muhtevasının muhafazası mı önceliklidir? Bir başka ifadeyle ya Kur’ân’ın anlaşılması konusu üzerinde hiç durulmadan geleneksel usulle hâfızlık eğitime devam edilecek ya da Kur’ân’ın anlaşılması hususu yeni bir anlayışla merkeze alınarak Kur’ân’ın ezberlenmesi gündeme alınacak. Bu soru için Asr-ı Saadet döneminden cevap arandığında şüphesiz ikinci yaklaşım yani lafızla beraber o lafzın ne anlama geldiğinin bilinmesi gerektiği cevabı ortaya çıkacaktır. Bu konu üzerinde fikir yürüten âlimler de Kur’ân’ın içeriğini anlayarak ezberlemenin veya okumanın gerek-

<sup>41</sup> Mehmet Adıgüzel, “Kur’ân Öğrenim ve Öğretiminin Önemi ve Ezberleme Teknikleri”, *Ekev Akademi Dergisi* 3/1 (2001), 182.

<sup>42</sup> “*Andolsun ki Kur’ân’ı düşünülün diye kolaylaştırdık. Düşünecek yok mu?*” (el-Kamer 54/17) ayetindeki “zikir” ile ilgili Fahreddin er-Râzî, (ö. 606/1210) “hıfz”ın ezberleme-muhafaza manasında olduğunu, dolayısıyla Kur’ân’ı ezberleyip zihinde saklamanın kolay olacağını ifade etmektedir. Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. Fahrüddîn er-Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2004), 29/42. Ayrıca bk. el-Kamer 54/22, 32, 40.

<sup>43</sup> el-Furkân 25/32.

<sup>44</sup> Tâhâ 22/114.

<sup>45</sup> el-A’lâ 87/6.

<sup>46</sup> Yaşar Kurt, “Kur’ân’ın Korunmasında Hâfızlık Müessesesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2012), 235.



liliğine özel vurgu yapmaktadırlar. Örneğin müfessir Kurtûbî, (ö. 671/1273) önceki kitapların ve Kur'ân'ın okunmasından maksadın onları anlamak ve söyledikleriyle amel etmek olduğunu, dil ile onları tilavet olmadığını ifade etmekte ve Kur'ân'ı anlamadan ezberleyenleri ve bu konuda titiz davranmayanları kitap yüklü eşeklere benzetmektedir.<sup>47</sup>

Kur'ân'ın okunması ve ezberlenmesindeki temel hedef Kur'ân'ın ne dediğini veya ne demek istediğini anlamak olmalıdır. Kur'ân'ı anlayarak okumaktan amaçlanan, onun bir taraftan Arapça metni okunurken, bir taraftan da ne dediğinin zihinden düşünülmesi ve verilmesi istenen temel mesajın içselleştirilmesidir.<sup>48</sup> Bunun için en ideal yol, ya Kur'ân'ın nazil olduğu dil olan Arapçayı öğrenmek ya da meal ve tefsirlerden yararlanarak anlamını kavramaya çalışmaktır. Bu ikinci usulde zihin iki ayrı işlem gerçekleştirir. Birincide anlamaya çalışmadan sadece nazmın okunması veya ezberlenmesi, ikincisinde ise ne dediğinin anlaşılabilmesi için anlamını kavramaya çalışmaktır. Ancak bütün bunlara rağmen en ideal olan, metnin okunması sırasında verilmek istenen mesajın kavranılmasıdır. Bu incelik Kur'ân'ın pek çok yerinde dile getirilmektedir. Bunlardan birinde şöyle denilir: *“Ey insanlar! Rabbinizden size bir öğüt, kalplerdeki hastalıklara bir şifa, inananlara bir rehber ve rahmet gelmiştir.”*<sup>49</sup> Bu ayette dile getirilen hidayet, rahmet ve öğütler hem dünya hem de ahiret saadeti için oldukça önemlidir. Dolayısıyla eşsiz ilahi öğütlerin alınabilmesi o mesajın anlaşılmasına bağlıdır. Bu öğütleri bizler, ancak o metni okuyarak ve anlayarak elde etmiş oluruz. Bu bağlamda Kur'ân'ın Resûlullah'a temel indiriliş gerekçesinin insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarmak olarak belirlendiğini yine Kur'ân'dan<sup>50</sup> öğrenmekteyiz. Netice itibarıyla Kur'ân'ın rehberliği ve öğütlerinden faydalanmanın yolu, olsa olsa onu okumak ve anlamaktan geçmektedir.

Müslümanlar Kur'ân'ın hıfzına elbette nüzulünden günümüze gereken önemi göstermiş, Hz. Peygamber'in bu konudaki teşviklerini büyük titizlikle uygulamaya ve yerine getirmeye çalışmıştır. Bu konuya dair hadislerin kimisi sadece Kur'ân'ın ezberlenmesi gerektiğine dikkat çekerken, çoğunluğu hem ezberlenmesine hem de anlaşılıp uygulanmasına vurgu yapmaktadır.<sup>51</sup> Kur'ân'ın hem ezberlenmesine hem de anlaşılmasına dikkat çeken bir hadiste Resûlullah şöyle buyurur: *“Kim Kur'ân'ı okur ve onu ezberlerse, helali helal bilip haramı da haram saydığı zaman Allah onu cennete koyar ve cehennemlik olan akrabasından on kişiye sefaatçi olur.”*<sup>52</sup> Bu hadiste *“Kur'ân'ı ezberlemek, anlamak ve hayata uygulamak”*

<sup>47</sup> Kurtûbî, el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân, 1/18-21.

<sup>48</sup> Yavuz Fırat, “Kur'ân-ı Kerim'i Okuma, Ezberleme ve Anlamını Öğrenme Üzerine”, *Bilimname* 22/1 (2012), 28.

<sup>49</sup> Yûnus 10/57.

<sup>50</sup> İbrahim 14/1.

<sup>51</sup>Bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “Fedâilü'l-Kur'ân”, 1; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Sevâbü'l-Kur'ân”, 18. Kur'ân'ın tamamının ezberleneceğine dair Kur'ân-ı Kerim'de açık bir hüküm yoktur. Ancak her Müslümanın özellikle namaz kılacak olanların, ayetlerin belli ölçüde Kur'ân ayetlerini ezberlemiş olması namazın edasının gereğidir.

<sup>52</sup> Tirmizî, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 13; İbn Mâce, “Mukaddime”, 16.

şeklinde hâfızlığın üç şartına dikkat çekilmektedir.

Başka bir ortamda da Resûlullah'ın Ebû Zer'e (ö. 32/653) yönelik "Oturup Kur'ân'dan herhangi bir ayeti anlaman, senin için yüz rekât namazdan daha hayırlıdır."<sup>53</sup> ifadesinde de Kur'ân'ın anlaşılmasının ne denli önemli olduğu vurgulanmıştır.

Ayrıca Kur'ân'ın sırf nazmını ezberlemenin önemli olmadığını, aksine manasının sindire sindire kavranmasının, hatta hükümlerinin ezberle beraber hayat boyu uygulanmasının çok daha önemli olduğunu Resûlullah'ın, "Üç günden az bir zamanda Kur'ân'ı hatmeden kişi ne okuduğunu anlamamıştır"<sup>54</sup> şeklindeki hadisinden anlamaktayız. Resûlullah bu şekilde Kur'ân'ın okunmasından maksadın, onun anlaşılması olduğuna dikkat çekmiştir. Ebû Cemre'nin İbn Abbas'a söylediği "Ben Kur'ân'ı hızlı okuyor ve üç günde hatmediyorum" sözüne karşılık o, "Ben ise Bakara suresini bir gecede ağır-ağır düşünerek okuyorum ve bana, senin hızlı okuyarak üç günde hatmetmeden daha sevimli geliyor."<sup>55</sup> cevabını vermiştir. Hz. Ali de "Anlamadan yapılan ibadette, üzerinde düşünülmeden Kur'ân'ın kıraat edilmesinde hayır bulunmaz."<sup>56</sup> ifadeleri ile Kur'ân'ın anlaşılabilir okunmasına vurgu yapmıştır. Abdullah b. Amr (ö. 65/684-85) da Kur'ân'ı ezberleyecek hâfızda bulunması gereken şartları şu şekilde dile getirmiştir: "Kur'ân'ın anlamını öğrenmesi, Allah'ın ayetlerde kastettiği şeyleri kavraması, okuduğunu uygulayıp amel etmesi gerekir. O kişinin Kur'ân'da yer alan temel ilkeleri ezberden okuduktan sonra onları anlamaması ne kötü bir durumdur."<sup>57</sup> Bu açıklamalardan anlaşılacak ki, Kur'ân'ı baştan sona hatim indirerek okumaktan maksat, onu inceden inceye düşünmek ve her bir hükmünü imkân ölçüsünde anlamaya çalışmaktır.<sup>58</sup> Aslında ideal olan Kur'ân'ı okuduğu anda anlayabilmektir. Ancak bu şekilde onun eşsiz rehberliğinden istifade edilebilir.

#### 4.1. Anlam Merkezli Hâfızlık Eğitiminin Geliştirilmesi

Resûlullah (sav) ve sahabe dönemindeki hâfızlık çalışmalarına bakıldığında yukarıda da ifade edildiği gibi nazımla muhteva veya metinle anlam bilgisinin birlikte anlaşıldığı çok rahatlıkla söylenebilir. Zaten ilk emri "oku"<sup>59</sup> olan Kur'ân'daki ayetlerin okunması ümmi olan Hz. Muhammed için çok şey ifade etmez. Aksine bazı ayetlerde "Göklerde ve yerde inananlar için önemli işaretler vardır."<sup>60</sup> şeklinde vurgulandığı gibi Allah'ın kâinatındaki emir ve yasaklarını kavramaya, hikmetlerini anlamaya matuf bir okuma ameliyesidir. Kaldı ki Allah'ın, "Kuşkusuz bu Kur'ân en

<sup>53</sup> İbn Mâce, "Mukaddime", 16.

<sup>54</sup> Süleyman b. el-Eş'as b. İshak Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Kıraât", 1; Tirmîzî, "Kıraat", 13.

<sup>55</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), "Kitâbu's-Salât", 111/13.

<sup>56</sup> Dârimî, "Mukaddime", 29.

<sup>57</sup> Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, 1/21.

<sup>58</sup> Adıgüzel, "Kur'ân'ı Öğrenim ve Öğretimin Önemi ve Ezberleme Teknikleri", 185.

<sup>59</sup> el-Alak, 96/1.

<sup>60</sup> el-Câsiye, 45/3.

*doğruya iletir*,"<sup>61</sup> şeklinde bildirdiği anayola ulaşabilmek sadece metnin ezberi ile gerçekleşebilecek bir eylem olmayıp söylenenlerin anlaşılabilmesi ile mümkün olacaktır. Dolayısıyla hâfızlık çalışması düşünen bireylerin bu anlayış çerçevesinde hazırlık yapması, hâfızlık eğitimi verecek kurumların da hâfızlık eğitimi esaslarını bu doğrultuda belirlemesi gerekmektedir. Aslında böyle bir çalışma, düşünülenin aksine çok daha basit gerçekleşecektir. Zira toplum hafızasında makbul ve mübarek bir iş olarak görülen hâfızlık eğitime fazladan anlama ve kavrama ameliyesi ilave edilerek Kur'ân'ın tasvir ettiği ideal bir medeniyet inşası ancak bu şekilde mümkün olabilir. Kısacası toplumun, Kur'ân'a karşı olan ilgisi ve derin sevgisi fırsat bilinerek hâfızlık eğitimi programının tamamen Kur'ân'ın içeriğini kazandıracak şekilde yeniden düzenlenmesine ihtiyaç vardır. Nitekim 2006 yılında yapılan bir araştırmada Kur'ân kursu öğretmenlerinin %75'inin mevcut hâfızlık eğitimi statüsünden memnun olmadıkları, değiştirilmesi gerektiği yönünde kanaatleri de bu durumu doğrular niteliktedir.<sup>62</sup>

Kur'ân metninin anlamı ile beraber zihne yerleştirilmesi anadili Arapça olanlar için anadili Arapça olmayanlara göre daha avantajlı olduğu söylenebilir. Çünkü anlamını kavramak için hâfiz adaylarının belli ölçüde çaba sarf ettiklerinde anlaşılması yönündeki engeller azalacaktır. Zaten metin ezberlediğinde büyük ölçüde anlamının kavranması da söz konusu olacaktır. Bu itibarla Türkiye gibi anadili Arapça olmayan ülkeler için Kur'ân ayetlerinin metnin ezberinin yanında manasının da kavranması ehemmiyet arz etmektedir. Kur'ân'ın Kutsi bir metin oluşu nedeniyle, okunduğunda her bir harfine on sevap verileceğini<sup>63</sup> bildiren hadisi de bu kapsamda değerlendirdiğimizde sadece harflerinin okunmasından sevap kazanılacağı düşünülmemelidir. Aksine, anlamı ile kavranıp okunduğunda, hatta uygulamaya yönelik ayetlerin hayata yansıtılması halinde on sevap kazanılacağı anlaşılmalıdır. Şüphesiz Kur'ân'ın anlamıyla beraber kavranması, ezberlenmesi, onun hidayet kaynağı oluşuna ve maksadına çok daha uygundur. Bu sayede metin sadece hafızada kalmayacak, aynı zamanda içeriği de uygulama şansı bulacaktır. Yine bu kapsamda inananların düşünce üretmelerine, akıllarını kullanmalarına, kısaca bilgi üretimine ve hidayete ulaşmalarına katkı sağlayacaktır. Bütün bu hususlar sadece literal okuyuşun mana ile bütünleşmesi durumunda gerçekleşmesi mümkündür.

Anadili Arapça olmayan bazı İslâm ülkelerinde hâfızlık eğitiminin güçlendirilmesi ve ezberlenen ayetlerin anlamlarının kavranabilmesi için hâfızlık yapacak olanlara Arapça eğitimi de verilmektedir. Malezya ve Endonezya'nın başını çektiği bu ülkelerde hâfizlara verilen Arapça sadece metinleri anlamaya yönelik değil konuşma dilini de kapsamaktadır.<sup>64</sup>

Eğer Kur'ân ezberlenirken anlaşılıyorsa iki ayrı zahmetli işten söz etmek mümkündür. Önce okunması ve ezberlenmesi için ayrı efor, daha sonra da anlaşıl-

<sup>61</sup> el-İsrâ, 17/9.

<sup>62</sup> Cebeci - Ünsal, "Hâfızlık Eğitimi ve Sorunları", 47.

<sup>63</sup> Dârimî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 2; Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1412/1992), 2/406.

<sup>64</sup> Aynur, Kur'ân Hıfzı Geleneği ve Günümüzdeki Uygulama Biçimleri, 105.

ması için ayrı efor sarf edilmesi gerekir. Bu iki ayrı işi teke indirmenin yolu önce Kur'an dili olan Arapçanın öğrenilmesi, sonra da ezberleme eylemine başlanılmasından geçmektedir.

Sahabenin, Kur'an ayetlerinin salt ezberinden ziyade o ayetlerin içeriğini yaşayabildiği kadar ezber yapmak suretiyle sindire sindire hâfızlığı anlamlandırma çabası içerisinde oldukları anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in de sahabeyi Kur'an'ı ezberlemeye teşvik etmesindeki amaç, sadece Kur'an'ın muhafazası değildi. O bunun için zaten, inen vahiyleri yazıyla kayıt altına aldırıyordu. Hz. Peygamber'in bu konudaki amacı ayetlerin mana ve içeriğine vakıf olarak hükmünü yaşama geçirmektir. Bu itibarla onun öngördüğü hâfızlık, sadece Kur'an'ın metninin ezberlenmesi değil, onunla amel edilmesi gayreti içinde olunması idi.<sup>65</sup>

Hâfızlık yapan öğrencilerin temel problemi ezber yapmak değil, ezberi muhafaza etmektir.<sup>66</sup> Hâfızlık eğitimi sırasında Arapça dilinin öğrenilmesi ile ezberleneni anlama sorunu çözüldüğü takdirde ezberi zihinde muhafaza etme meselesi de büyük ölçüde çözüme kavuşacaktır.

Türkiye'de son yıllarda DİB'in hâfızlık eğitimini güçlendirme ve kaliteyi artırma çabaları olsa da yeterli olduğunu düşünmüyoruz. Kur'an'ın sadece metninin ezberinin değil, aynı zamanda anlam ve muhtevasının da bir bütünlük içerisinde hâfızlık projesinde mutlaka yerini alması gerekir. Anlaşılmadan ve hayata yansımaları olmadan yapılan ezber kuru ezberden öteye gitmeyecektir. Kısacası Kur'an'ın anlam içselleştirilmeden ve konuları kavranmadan sadece lafızlarının tecvitli ezberine dayanan geleneksel hâfızlık çalışması, yerini anlamla bütünleşen hâfızlık çalışmasına bırakması en doğru bir uygulama olacaktır. DİB'in 2018-2019 eğitim-öğretim yılında uygulamaya koyduğu "Kur'an'ı Anlama Temel Eğitim Programı" kapsamında hâfızlığını tamamlayanları Kur'an'ın anlam dünyasıyla buluşturmayı amaçlamaktadır. Bu kapsamda 8 ilde<sup>67</sup> ve 17 Kur'an kursunda pilot uygulamaya geçen DİB, hâfızlara orta düzeyde Arapça eğitimi vermek suretiyle onların, Kur'an'ın lafzına olan hâkimiyetlerini yine onun engin mesajlarına da hâkim kılmayı ve hâfızları daha donanımlı hale getirmeyi hedeflemektedir.<sup>68</sup> Bu program Arapça eğitiminin hâfızlık eğitiminin önce mi yoksa sonra mı olması konusunda bizim önerdiğimiz programdan ayrılmaktadır. Bizim önerimizde hâfız adaylarının ezberlerini daha kalıcı kılma ve unutmamanın etkinliğini azaltma söz konusu olduğundan Arapça eğitiminin hâfızlık eğitiminden önce verilmesi öngörülmektedir.<sup>69</sup>

<sup>65</sup> Adem Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık* (İstanbul: Arı-Sanat Yayınları, 2019), 28.

<sup>66</sup> Aynur, Kur'an Hıfzı Geleneği ve Günümüzdeki Uygulama Biçimleri, 16.

<sup>67</sup> Ankara, İstanbul, Konya, Trabzon, Kahramanmaraş, Bursa, Rize, Kocaeli. (diyanethaber.com.tr. Erişim 01.10.2020.)

<sup>68</sup> <https://www.diyanethaber.com.tr/egitim/pilot-uygulama-basladi-h1677.html> (Erişim 01 Ekim 2020); Saliha Bilgiç, "Kur'an Eğitimi ve Günümüz Yaygın Din Eğitimi Kur'an Kursları", *Diyanet Aylık Dergi* 333 (2018).

<sup>69</sup> Örgün eğitimle beraber hâfızlık eğitiminin sürdürülmesi çalışmaları MEB bünyesinde de yapılmaktadır. Bu kapsamda hâfızlık eğitimi almak isteyen veya hâfızlık eğitimini tamamlayanlar için proje imam-hatip okulları açılmaya başlanmıştır. Bu okullardan ilki, örgün eğitimle hâfızlık eğitimini aynı anda sürdürmeye imkân sağlayan İmam-hatipler; ikincisi ise, hâfızlık eğitimini bitirmiş hâfızlara yönelik İmam-hatip okullarıdır. 2014-2015 eğitim-öğretim yılında Ankara'da bir ortaokulda başlayan

Arapça eğitimle desteklenen hâfızlık eğitim programının muhtemel kazanımların başında öncelikle Kur'ân'ı anlama ve kavrama hususu gelmesi gerekir. İkinci olarak bu sistemde metin-anlam bütünlüğü sağlanacağı için Kur'ân ayetleri kolayca unutulmayacak ve hâfızların bilgi yeterlilikleri gelişmesi suretiyle de<sup>70</sup> görev aldıkları toplumun çeşitli kademelerindeki hizmet verimlilikleri artacak ve görevlerindeki saygınlıkları yükselecektir.<sup>71</sup> Bu bağlamda Kur'ân kurslarında hâfızlık eğitimi alan öğrencilerin sorunları konusunda yapılan bir araştırmada öğrencilerin çoğunluğunun (%66) hâfızlıktan önce belli düzeyde Arapça dil eğitiminin gerekli olduğuna dair kanaat bildirmiş olmaları<sup>72</sup> da bu meselenin hassasiyeti noktasında oldukça anlamlıdır. Netice itibarıyla sahibine azami fayda sağlaması için Kur'ân ezberinde mutlaka metinle mananın bütünleşmesi gerekir. Bu sayede harcanan emek boşa gitmemiş, Kur'ân'ın anlam dünyasına girilmiş olacaktır.

#### 4.2. Nitelikli Bir Hâfızlık Sürecinin İhtiyaçları

1- Bu makalenin temel önerilerinden birisi hâfızlık yapan bireylerin yaşadıkları sorunların temelini inip hâfızlık eğitimlerinden sonra hayata atıldıklarında kendi mesleklerinde kalma oranını yükseltebilmektir. Bu itibarla hâfızların %85'i veya her yedi hâfızdan altısı neden mesleğin dışında kaldığı sorusuna makul ve mantıklı bir cevap bulunabilirse meselenin kökenine inilmiş demektir. Kaliteyi arttırmaya yönelik burada yapılabilecek en değerli çalışma %15 olan meslekte kalma oranını %60'lere %70'lara çıkarabilmektir. Bunun için öncelikli olarak hâfızlık eğitiminin kalitesinin yükseltilmesi, nitelikli eğitim için hem öğretici hem de öğrenci profilinin geliştirilmesi gerekir.

Hâfızlık eğitim sürecinden yeterli verim alınamaması ve hâfızlık eğitimi alanların kahir ekseriyetinin mesleğin dışında kalması, bu programın sorgulanması ve bir metot değişikliğine gidilmesi gerektiği sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Burada özellikle karar vericiler ve sorumlu kişiler alternatif çözüm üretme konusunda klasik geleneksel metotlara rağmen cesur adımların atılmasına öncülük yapmalıdırlar.

Hâfızlık eğitiminin yeniden yapılandırılması için birinci olarak, hâfızlığa başlama yaşı, hâfızlık eğitiminin süresi, hâfızlık öncesi hazırlık programı; ikinci olarak, ezberle beraber verilecek dersler; üçüncü olarak da hâfızlık eğitim programı ile kazandırılacak yeterlilikler belirlenmelidir. Aynı zamanda bu yeterlilikleri kazandıracak etkinlikler, öğretim durumları ve çalışma düzeni, etkin zaman kullanımı ilkesiyle özgün bir programa bağlanmalıdır.

→

örgün eğitimle birlikte hâfızlık projesi ülke genelinde yaygınlaşarak günümüzde 100'ü aşkın imam-hatip ortaokulunda uygulanmaktadır. Bu okulların 5. ve 6. sınıflarında hâfızlığın tamamlanması, 7. ve 8. sınıflarda da pekiştirilmesi amaçlanmaktadır. (Bk. Hüseyin Algur, *Hâfızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumları* (İstanbul: Dem Yayınları, 2019), 83.)

<sup>70</sup> Abdullah el-Milhim, *Hakkı hilmeye fi hıfzı'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kuveyt: el-Ebdâ'u'l-Fikrî, 1430/2009), 128.

<sup>71</sup> Muhammed Şevki Aydın, "Hâfızlık Eğitimi Yeniden Düşünmek", *Hâfızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar*, ed. Cemil Osmanoğlu, Ömer Özbek (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 36.

<sup>72</sup> Cebeci - Ünsal, "Hâfızlık Eğitimi ve Sorunları", 43.

Kur'ân hıfzına başlamadan önce hazırlık aşamasında ara ve yaz tatili çok kısa tutularak 2 yıllık bir program uygulanmalıdır. Bu programın 1,5 yılı Arapça eğitimi, 6 ayı da temel dini bilgiler, düzgün Kur'ân okuma, talim, tecvid, mehâric-i hurûf eğitimi ve İmam-hatip liselerinin müfredatında yer alan bazı dersler ile değerlendirilmelidir. Kişiden kişiye değişmekle birlikte ortalama 2 yıl süresinde de Kur'ân ezberi yapılmalıdır. Bu süreçte İmam-Hatip liselerinin müfredatı da bu sürece dâhil edilerek program hazırlanmalıdır. Bu şekilde hazırlık eğitimi dâhil toplam 4 yılda hâfızlık eğitim programını başarı ile bitiren öğrenciler ÖSYM'nin sınavlarında İlahiyat ve İslâmî İlimler Fakültesini tercih ettikleri takdirde ek puan verilerek bu fakülterele geçişleri sağlanmalıdır.

2- Hâfızlık için harcanan emeğin bütün olumsuz göstergelere rağmen bir değer ifade ettiği şüphesizdir. Çok erken yaşta ebeveynin isteği veya zorlaması ile hâfızlığa başlayanların çoğu mesleğin dışında kalmasına neden olmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki, hâfızlık yapacak olan aday, kendi özgür iradesine dayalı ve bilinçli olarak hâfızlığa başladığı takdirde mesleğin dışında kalma oranının doğal olarak azalacaktır. Bu konuda yapılan bazı araştırmalarda farkındalık düzeyinin hâfız adaylarının yaşlarıyla doğru orantılı arttığı tespit edilmiştir. Hâfızlık eğitimi alan öğrencilerin yaşı arttıkça farkındalık durumunun da o oranda arttığı görülmektedir.<sup>73</sup> Kur'ân'ın indiği Hz. Peygamber dönemi hariç, hâfızlık genelde erken dönemde yapıla gelmektedir. Hatta bu konu için en ideal yaş aralığı olarak 7-15 gösterilmektedir.<sup>74</sup> Her ne kadar hâfızlık için en uygun 7-15 yaşları adres verilse de bu hususun, Kur'ân'ın sadece metninin ezberlendiği klasik hâfızlık sistemi için geçerli olduğunu ifade etmek gerekir. Bizim burada önerimiz sadece metnin ezberi değil, aynı zamanda bu ezberle beraber içeriğin ve mananın da kavranması yönündedir. Bu yüzden söz konusu yaş aralığının daha ileri yaşlara (11-18) kaydırılmasının fayda analizi yapıldığında çok daha uygun bir yaş aralığı olacağı söylenebilir. Nihat Temel'in bir araştırmasında yaşı ilerlemesi ile birlikte bireyin anlayarak ezberleme ve hatırlama yeteneğinin arttığı şeklindedir.<sup>75</sup> Dolayısıyla bize göre de Kur'ân dilinin öğrenilmesi ve manasının kavranılması konusu birlikte değerlendirildiğinde en ideal hâfızlık yaşı 11-18 yaş aralığıdır. O halde hâfızlık yapmak isteyenlerin hangi amaçla hâfızlık yapacaklarının yaşla birlikte değer kazandığı anlaşılmaktadır.

3-Hâfızlık eğitiminin niteliğinin geliştirilmesinde usul ve metot ne kadar önemli ise hâfızlık hocaları da hâfızlık eğitiminde o derece önemli bir unsurdur. Bu açıdan söz konusu hocaların eğitim kalitesinin artırılması hususunda eğitim planlamasına dâhil edilmesi ve pedagojik formasyon açısından güçlendirme çalışmasının yapılması gerekir. Bu bağlamda özellikle pedagojik formasyonu olmayan hocalar için mutlaka hizmet içi pedagojik formasyon eğitim programı düzenlenmelidir.

Arapça eğitimin hâfızlık sürecinin hangi aşamasında verilmesi gerektiği tar-

<sup>73</sup> Algur, *Hâfızlık Eğitimi*, 117-118.

<sup>74</sup> M. Faruk Bayraktar, "Hâfızlık Eğitiminin Geleneksel Yöntemleri ve Kur'ân Kursları", *X. Kur'ân Sempozyumu Kur'ân ve Eğitim*, 117-138, (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 120-121; Hüseyin Algur, "Hâfızlık Eğitimi Alan Bireylerin Gözüyle Türkiye'de Hâfızlık Eğitimi (Nitel Bir Araştırma)", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (2018), 84.

<sup>75</sup> Nihat Temel, "Kur'ân Talimi ve Hâfızlık Eğitimi", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 39.

tıslanabilir. Hâfızlığa başlamadan önce ya da hâfızlığın bitiminde verilmesi konusu masaya yatırıldığında ezberlenecek ayetlerin daha kolay ezberlenmesine, akılda tutulmasına ve unutulmamasına katkı sağlayacağı için Arapça eğitimin hâfızlığa başlamadan önce verilmesinin daha uygun olacağını düşünüyoruz.

4-Eğer hâfızlık eğitiminde Kur'ân ayetlerinin sözel metni ile anlamı bütünleştirilebilirse hâfızlığın niteliğinin geliştirilmesinde büyük yararı olacaktır. Bu dönüşümün sağlanabilmesi için Arapça dil eğitiminin hâfızlıktan önce verilmesi gerekir. Mevcut şartlarda söz konusu bu önerinin gerçekleştirilmesi zor gözükse de hâfızlık eğitim sisteminin örgün eğitimle beraber entegrasyonu sağlanabildiği takdirde hayata geçirilmesi mümkün olacaktır.

Arapça dil eğitiminin hâfızlık süresini 1,5 yıl uzatacak olması ilk planda fazla bir zaman israfı gibi görünse de hâfızlığın mesleki hayattaki kazanım ve avantajları düşünüldüğünde hiç de fazlalık olduğu ifade edilemez. Öte yandan yapılan bir araştırmada hâfızlık eğitimi alan bireylerin Kur'ân metninin ezberlenmesi sırasında aynı zamanda manasını da anlamaya imkân tanıyacak Arapça dilinin öğretilmesini araştırmaya katılan hocaların çoğunluğunun lüzumlu görmemesi şaşırtıcıdır.<sup>76</sup>

Hâfızlık eğitiminin kalitesini artırmak için metnin ezberiyle beraber anlaşılmasının ve hayata tatbik edilmesinin temel gaye olarak belirlenmesi ve Hz. Peygamber dönemindeki sistem örnek alınarak benzer bir uygulamaya geçilmesi gerekir. Bu sayede hâfızlık yapan bireylerin bunca külfete neden katlanması gerektiğinin cevabı da rahatlıkla verilmiş olur. Bu kapsamda DİB ve MEB işbirliğiyle gönüllü ve yetenekli öğrencilerin tespit edilip pilot uygulamayla Türkiye'nin birkaç ilinde denenmesi yararlı olacaktır.

Hâfızlıkta metin-anlam bütünlüğünü sağlamanın ve dolayısıyla hâfızlığın kalitesini artırmanın bir yolu da ezberin baştan sona doğru yapılmasından geçmektedir. Bu itibarla geleneksel tarzda her cüzün son sayfasından geriye doğru<sup>77</sup> veya sayfanın sonundan, sayfanın başına doğru<sup>78</sup> ezberleme usulünden vazgeçilmesi, bunun yerine sayfanın başından sonuna doğru sayfa sayfa ezberlenmesi gerekir.

## Sonuç

Allah'ın insanlığa gönderdiği son metin Kur'ân-ı Kerim olup indirildiği andan itibaren gerek satırlarda ve gerekse sadırlarda (yazıyla kayda geçirilmiş ya da ezberlenmiş) muhafaza edilmiştir. Kıyamete kadar da korunacağını garantisini yine bizzat Kur'ân tarafından verilmiştir. İlk olarak Hz. Muhammed ve onun seçkin sahabe onu ezberlemiş, daha sonra da onları örnek alan Müslümanlar hâfızlığı geleneksel hale dönüştürmüşlerdir.

Kur'ân'ın sadece metnini ezberleyene her ne kadar hâfız denmiş olsa da bu tanım, Asr-ı Saadetteki karşılığını ifade etmemektedir. Zira o dönemde "hâfız" kavramı, Kur'ân'ı ezberledikten sonra onu anlayan ve hükümlerini hayatında uygula-

<sup>76</sup> Mustafa Atilla Akdemir, "Kur'ân Ezberinde Kalite İhtiyacı ve Donanımlı Hâfızlık", *Usul İslâm Araştırmaları* 13/1 (2010), 36.

<sup>77</sup> Algur, "Hâfızlık Eğitimi Alan Bireylerin Gözüyle Türkiye'de Hâfızlık Eğitimi", 80.

<sup>78</sup> Temel, "Kur'ân Talimi ve Hâfızlık Eğitimi", 48.



yan kişi için kullanılmıştır. Dolayısıyla sadece sözlü kısmına odaklanılan Türkiye'deki ezber anlayışının Asr-ı Saadet dönemindeki hem metnin hem de manasının zihne yerleştirilmesi şeklindeki anlayışa dönüştürülmesi gerekir. Bu itibarla anadili Arapça olmayan ülkelerde Kur'ân'ın nazımının yanı sıra konu ve anlam merkezli hâfızlık, ideal hâfızlık için olması gerektir. Zira Kur'ân metninin ezberlenmesinden ziyade mesaj ve etkileşimin daha çok anlamla beraber oluştuğu ve murad-ı ilahinin ancak bu şekilde anlaşılacağı aşikârdır.

Hâfızlık eğitiminde niteliğin geliştirilmesinin basit ve geçici çözümlerle sağlanmasının mümkün olmadığı, bunun yerine köklü değişimin zorunlu olduğu anlaşılmıştır. Burada temel unsurun Kur'ân metninin ezberlenmesinin mutlaka Arapça dil eğitimi ile beraber yapılması hem ezberin kalıcı olmasına hem de ezberlenen metnin içeriğinin farkına varılmasına katkı sağlayacaktır.

Uzmanlar Kur'ân'ın anlaşılması konusunu hesaba katmadan sadece Kur'ân'ın metin ezberini düşünerek genelde 7-15 yaş aralığının hâfızlık için en uygun dönem olduğunu önermektedir. Günümüzde hâfızlık yapacak olanlar da daha çok bu yaş aralığını tercih etmektedir. Ancak Kur'ân metninin ezberine ilaveten, manasının kavranması ve hayata tatbik edilmesi konuları da birlikte değerlendirildiğinde motivasyon düzeyinin nispeten yüksek olduğu daha ileri yaş seviyesinin (11 -18) en uygun yaş olduğu kanaatindeyiz.

Kısaca hâfızlık eğitiminde, sadece metnin ezberlenmesi anlayışı bir tarafa bırakılarak ayetlerin ezberiyle beraber Kur'ân'ın anlaşılmasına önem verilmesi ve hayata tatbik edilmeyi hedefleyen bir eğitim sistemine geçilmesi gerekir.

## Kaynakça

- Adıgüzel, Mehmet. "Kur'ân Öğrenim ve Öğretiminin Önemi ve Ezberleme Teknikleri". *Ekev Akademi Dergisi* 3/1, (2001), 179-186.
- Akdemir, Mustafa Atilla. "Kur'ân Ezberinde Kalite İhtiyacı ve Donanımlı Hâfızlık". *Usul İslâm Araştırmaları* 13/1 (2010), 21-40.
- Algur, Hüseyin. "Hâfızlık Eğitimi Alan Bireylerin Gözüyle Türkiye'de Hâfızlık Eğitimi (Nitel Bir Araştırma)", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (2018), 67-105.
- Algur, Hüseyin. *Hâfızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumları*. İstanbul: Dem Yayınları, 2019.
- Aydın, Muhammed Şevki. "Hâfızlık Eğitimi Yeniden Düşünmek". *Hâfızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar*. Ed. Cemil Osmanoğlu, Ömer Özbek. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019, 17-39.
- Aynur, Hatice Şahin. *Kur'ân Hıfzı Geleneği ve Günümüzdeki Uygulama Biçimleri*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- Bayraktar, M. Faruk. "Hâfızlık Eğitiminin Geleneksel Yöntemleri ve Kur'ân Kursları". *X Kur'ân Sempozyumu Kur'ân ve Eğitim*. 117-138, Ankara: Fecr Yayınları, 2008.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *Sünenü'l-kübrâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- Bilgiç, Saliha. "Kur'ân Eğitimi ve Günümüz Yaygın Din Eğitimi Kur'ân Kursları". *Diyanet Aylık Dergi* 333, 2018.
- Bozkurt, Nebi. "Hâfız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/74-78. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *el-Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları.

- 1413/1992.
- Dartma, Bahattin. "Günümüzdeki Hâfızlık ile Asr-ı Saadetteki Hâfızlığın Karşılaştırılması". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2013), 179-192.
- Cebeci, Suat. "Kur'ân Öğretim Geleneği Olarak Hâfızlık Eğitimi", *Diyanet İlmî Dergi*. 46/4 (2010), 7-22.
- Cebeci, Suat - Ünsal, Bilal. "Hâfızlık Eğitimi ve Sorunları". *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/11 (2006). 27-52.
- <https://www.diyanehaber.com.tr/egitim/pilot-uygulama-basladi-h1677.html>. Erişim 01 Ekim 2020.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak es-Sicistânî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebû Nuaym, Ahmed el-İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1409-1988.
- Ebû Zehra, Muhammed. *En Büyük Mucize: Kur'ân*. Çev. Muhammed Yılmaz. İstanbul: Okur Akademi Yayınları, 2018.
- Edip, Eşref. *Kur'ân- Garp Mütefekkirlere Göre Kur'ân'ın Azamet ve İhtisamı Hakkında Dünya Mütefekkirlere Şahadetleri*. İstanbul: 2. Basım, 1378/1958.
- Fırat, Yavuz. "Kur'ân-ı Kerim'i Okuma, Ezberleme ve Anlamını Öğrenme Üzerine". *Bilimname* 22/1 (2012), 7-33.
- Gevsânî, Yahya b. Abdürrezzâk. *Keyfe tuhfezu'l-Kur'âni'l-Kerim kavâ'idu esâsiyye ve turuku 'ameliyye*. Suudi Arabistan: Dâru Nuri'l-Mektebât, 2. Basım, 1418/1998.
- Güneş, Adem. *Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık*. İstanbul: Arı-Sanat Yayınları, 2019.
- Hamidullah, Muhammed. *Kur'ân-ı Kerim Tarihi*. Çev. Salih Tuğ. İstanbul: İFAV Yayınları, 1993.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tûnus: Dârü't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1412/1992.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid, es-Sünen. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay. *Nizâmu'l-hükûmâtî'n-nebeviyye, et-Terâtibu'l-idâriyye*. Thk. Abdullah el-Hâlidî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'Arabî, ts.
- Kurt, Yaşar. "Kur'ân'ın Korunmasında Hâfızlık Müessesesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2012), 229-251.
- Kurtûbî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Kahire: Dârü's-Şu'ûb, h.1372.
- Milhim, Abdullah. *Hakkık hilmeke fi hıfzi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Kuveyt: el-Ebdâ'u'l-Fikrî, 3. Basım, 1430/2009.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccac. *Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nisâbü'rî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah Hakim. *Müstedrek*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1990.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *et-Tefsîru'l-kebîr*. 25 Cilt, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2004.
- Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman b. Ebû Bekr. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1973.
- Temel, Nihat. "Kur'ân Talimi ve Hâfızlık Eğitimi". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 35-60.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2015.
- Zemahşerî, Cârullah Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'Arabî, h.1407.



# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2020

## Abbâsîler’de Muktedir Halifeler Dönemindeki Halifelerin Kişilikleri\*

Kübra Yavuz

Düzce İl Müftülüğü, Düzce, Türkiye

kubrayavuz14@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-0504-4187>

Ali Dadan

Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi

İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü İslam Tarihi Anabilim Dalı

alidadan@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-3860-0389>

Geliş Tarihi / Received: 15.10.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 11.12.2020

### Özet

İslam tarihinde önemli bir yere sahip olan Abbasiler dönemi, halifelerinin yaşantıları ile de dikkat çekmektedir. Dönemin ilk halifesi unvanına sahip olan Ebû'l Abbâs es-Seffâh cömert olması, yaptığı işlerde kararlı bir tavır sergilemesi, sıkıntılara ve haksızlıklara rağmen vazifesine karşı daima riayetkâr olması ile tanınmaktadır. Genel olarak İslam tarihi kaynakları onun kan akıtma konusunda istekli oluşunu, hâkimiyetini sağlam temellere oturtana kadar oldukça kan akıttığından bahsetmektedirler. Fakat bu özelliğinin yanı sıra arkadaşlarına karşı mütevazı oluşu, onlarla gece sohbetleri yapması ve sosyal ilişkilerinde insanlara karşı içten olmasıyla da dikkat çekmektedir. Ebû'l Abbâs es-Seffâh'tan sonra tahta geçen Ebû Ca'fer el-Mansûr oldukça tecrübeli, helal ve harama çok dikkat eden, azimli ve zeki bir kişidir. Siyaset yaparken ciddi, ülkesi uğruna gerektiği zaman acımasız olabilen bir hükümdardır. Ebû Ca'fer el-Mansûr lüzumsuz işlere meyletmez, sistemli bir şekilde hareket ederdi. Tüm bunların yanı sıra tarih kaynaklarında onun cimri oluşu çok fazla dile getirilmiştir. Bu özelliğinden dolayı ona Ebû'd-Devânîk unvanı verilmiştir. Görkemli bir hükümdarlığa sahip olmasına rağmen zühd hayatı yaşamıştır. En keskin olduğu noktalardan birisi ise içki olmuştur. İlk dönem Abbâsî halifeleri arasında içki içmediğine dair net bilgiler yer alan tek halife Ebû Ca'fer el-Mansûr'dur. Halife Mansûr bu iyi özelliklerine tezat oluşturacak acımasızlıklara da imza atmıştır. Saltanatını sağlamlaştırmak için binlerce Müslüman'ı öldürmüştür. Bu davranış şekli Ehl-i beyt nesline karşı da geçerli olmuştur.

Ebû Ca'fer el-Mansûr'dan sonra hilafet makamına geçen Muhammed el-Mehdî babasına nazaran daha mülayim ve her konuda daha yumuşak huyluydu. Mehdî'nin halk nezdinde sevilen bir kişi olduğu kaynaklarda geçmektedir. Bunun asıl sebebi ise onun sevimli, insanlara eziyet vermeyen, sabırlı ve samimi bir karakter yapısının olmasıdır. Mehdî, dinî hayatına özen gösterdiği gibi hadis ilmine ve

\* Bu çalışma 2020 yılında Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Kübra Yavuz tarafından Dr. Öğr. Üyesi Ali Dadan danışmanlığında "İslâm Tarihi Kaynaklarına Göre İlk Dönem Abbâsî Halifelerinin Kişilikleri (132-232/749-847)" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

hadis ehline karşı özel bir ilgi ve saygı göstermiştir. Musa el-Hâdî'nin halifelik döneminde ise kişiliğinden kaynaklı taşkınlıkların olduğu görülmektedir. İçki ve eğlenmeyi çok sevmesi bunların yanında pervasız ve hükümdarlık görevini yerine getirme konusunda ki liyakatsızlığıyla ön plana çıkmıştır. Fakat tüm bunların yanı sıra bazı kaynaklar onun hükümdarlık işlerinden anladığını, tecrübeli ve adalet sahibi olduğundan bahsetmektedir.

Halife Harun er-Reşîd'in dönemi görkemi ile kendisinden asırlar boyu söz ettirecek kadar meşhur bir dönem olmuştur. Kendisi insanlar tarafından yumuşak huylu, güçlü, saygın olmasıyla övülen bir zattır. O dönemde insanlar arasında en çok gaza eden ve hacca giden kişidir. Lüks bir hayatta yetişmesine rağmen Kur'ân ve sünnete bağlılığı ile bilinmektedir. Dönemi her türlü bilim ve bilgi açısından, imaret, nüfus yönünden oldukça zengindi. Harun er-Reşîd'den sonra tahta geçen oğlu Emîn'in keyfine düşkün, halifelige yakışmayan tedbirsizlikleri bulunan bir kişiliğe sahip olduğu kaynaklarda geçmektedir. O namazı az kılması ve içki içmesiyle itham edilmiştir. Emîn yeteneklere ve meziyetlere sahip birisiydi. Zulüm ve şiddetleri ile tanınan ilk Abbâsî halifelerinden uzaktı. Anlaşılmaktadır ki Emîn'in sağlam bir zihniyeti vardı fakat idarecilik kabiliyetinin kendisinde bulunmuyordu. Emîn'den sonra Me'mûn hükümdar olarak tahta geçmiştir. Me'mûn son derece zeki, olgun, otoritesi iyiydi. O özellikle affa meyyal oluşu ile tanınmaktadır. Onun döneminde en dikkat çekici durum bilim ve bilgiye verdiği kıymet olmuştur. Me'mûn ilime değer verdiği gibi fıkhta, Arap dilinde ve tarihle ilgili olaylarda oldukça mahirdi. Felsefe ve antik Yunan ilimlerine merak sardı ve bunlarda maharet kazandı. Kendinden sonra bir müddet daha devam edecek olan mihne yani Kur'ân'ın yaratılmış olması fikrinin başını çekmiştir.

İlk dönem Abbâsî halifeleri arasında gücü ile ön plana çıkan halife Mu'tasım olmuştur. O, güzel ahlaklı, cesaretli ve yardımsever bir halifeydi. Özel hayatında tutumlu olsa da ülke adına ve askeri harcamalar konusunda oldukça eli açıktı. Heybetli olduğu bilinen Mu'tasım ileri görüşlü, cesur ve iyi eğitim görmüş bir askerdi. Fiziksel gücünün farkında olan Mu'tasım bu özelliği ile gurur duymakla beraber kızdığına öldürmekten imtina etmeyen biriydi. Onun dönemine bakıldığı zaman kaynaklarda olumsuz söylemlerle bulunmamaktadır. Yalnızca Me'mûn'un din hakkındaki görüşlerini takip etmiş Halku'l-Kur'ân konusunda dayatmacı bir politika uygulamıştır. İlk dönem Abbâsî halifelerinin sonuncusu olan Vâsık kaynaklarda zarif, yumuşak huylu, cömert ve şair bir zat olarak geçmektedir. İyi siyaset yapması ile bilinir ve birçok işinde Me'mûn gibi hareket etmiştir. Fakir halka her zaman yardım eli uzatmıştır. Onun döneminde Mekke ve Medine'de hiç dilenci kalmadığı bilinmektedir. Vâsık'ta amcasının ve babasının yolundan giderek Halku'l-Kur'ân konusunda insanları imtihan etmeyi sürdürmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Tarihi, Abbâsîler, Halife, Hilafet, Kişilik.

### **The Personalities of the First Period Abbasid Caliphs**

The Abbasid period which has great importance in the history of Islam stands out especially with the lives of the Caliphs. The first Caliph of this period, Abu'l Abbâs as-Saffâh was known to be a generous, determined man and an officer loyal to his duty under every circumstance. In general, Islamic historical sources also mention his willingness to shed blood, that he shed a lot of blood until he established his dominance. But in addition to this feature, he also draws attention with his humility towards his friends, having long and deep talks with them and being sincere towards people in social life encounters. Abû Ca'fer al- Mansûr who is the successor of Saffâh was a very experienced, determined, and intelligent person who paid great attention to halal and haram. He was very serious in politics and a cruel man when it was needed for the sake of his country. Mansûr did not spend his time on unnecessary deeds and always acted systematically. After all these positive aspects, we also see that historical sources mention him being a stingy person. Because of this feature of him, he was referred to as Abû'd Dawânik. Even though he ruled a great dynasty, he still lived a very simple life. Alcohol was one of his red lines. Among the early period Abbasid Caliphs, he is the only one who's known to be completely away from consuming alcohol. Of course, he performed cruelties that shadowed his good features. He killed thousands of Muslims to strengthen his dynasty.

The next Caliph, Muhammad al-Mahdî, the son of Mansûr was a tender and gentle person. It is mentioned in the sources that Mahdi was a popular person among the people. The reason for this is that he did not cause problems to people nor he put heavy tasks on them, he was patient and sincere. Mahdî was a religious person who especially had a taste for the discipline of hadith and showed great respect to hadith scholars. When we come to Musa al-Hâdî's caliphate, it is seen that there was exuberance due to his personality. His love of drinking and entertainment came to the fore with his recklessness and lack of competence to fulfill his duties as a ruler. However, in addition to all these,

*some sources mention that he had a good command of the ruling and that he was experienced and just.*

*The period of the caliph Harun ar-Rashîd had been a great era that has been mentioned for centuries for its glory. He was a person who was thought to be gentle, strong, and respectable by people. During his time, he was among the people that went to war and hajj the most. Even though he was born and raised in a luxurious lifestyle, he is known for his commitment to the Qur'an and sunnah. His reign was fairly rich in terms of all kinds of science and knowledge, and population. His son Emîn who was his successor on the other hand is known to be a man of pleasure and unworthy of the caliphate. He was accused of drinking alcohol and neglecting daily prayers. Emîn was a man of craft and far from the early Abbasid caliphs who were known for their cruelties and violence. It is understood that Emîn was a sophisticated man, but he lacked the talent of the ruling. After Emîn, Me'mûn took over the throne. He was highly intelligent, mature, and authoritative. His reputation is mostly based on his tendency to forgive. The most striking situation in his time was the value he gave to science and knowledge. Besides the importance he put in science, Me'mûn is known to be quite skillful in fiqh, the Arabic language, and history. He grew an interest in philosophy and other ancient Greek disciplines over time and gained a good knowledge of them. He also pioneered the idea that the Qur'an was created.*

*Among the early period Abbasid Caliphs, Mu'tasîm was the caliph who came to the fore with his power. He was a brave, benevolent, and good-natured caliph. Although he was very conservative with his expenses, he did not hesitate to spend big money on the country's military endeavors. Known to be imposing, Mu'tasîm was a forward-thinking, brave, and well-trained soldier. Being aware of his physical strength, Mu'tasîm was proud of this feature but did not refrain from killing when he got angry. When the historical sources are examined, one cannot find negative claims about him. He only followed Me'mûn's views on religion and applied and imposing policy on the issue of whether the Qur'an was created. Wâsîk, the last of the first Abbasid caliphs, is mentioned as an elegant, mild-mannered, generous, and poet person in the sources. He is known for his good politics and acted like Me'mûn in many of his actions. Always helping out the poor and needy, during his time it is said that there were no beggars in Mecca and Madinah. Wâsîk, following his father and uncle, kept forcing people to accept the creation of the Qur'an.*

**Keywords:** *Islam history, Abbasids, Caliph, Ruling, Character*

#### **Atıf / Cite as**

Yavuz, Kübra - Dadan, Ali. "Abbâsîler'de Muktedir Halifeler Dönemindeki Halifelerin Kişilikleri". *Marife* 20/2 (2020), 637-658. <https://doi.org/10.33420/marife.811249>

## Giriş

Çalışmamız Abbâsîler'in ilk asrı olan 132-232/749-847 seneleri arasını kapsamaktadır. Abbâsî hanedanlığı beş asır boyunca dini ve siyasi bakımdan topluma katkı sağlamıştır. Hâkimiyeti ellerinde bulundurdıkları bu süreçte sosyo-kültürel alanda büyük değişikliklerin yaşanmasında rol oynamışlardır. Abbâsîler'in ilk asrı ise temel olarak dönemin şekillenmesi açısından önem arz etmektedir. Tarihi kaynaklara baktığımız zaman yaşanan döneme en çok etki eden faktörler arasında dönemin hükümdarının yaşam biçimi de yer almaktadır. Hâkimiyeti elinde bulunduran kişi emri altındaki tüm noktalara kendi benliğinden bir şeyler muhakkak katmıştır ve hilafeti döneminde ondan izler görmemizi sağlamıştır. Abbâsî döneminin ilk asrının gelecek çağlara olan etkisini göz önünde bulundurduğumuz zaman, bu dönemde hâkimiyeti elinde bulunduran halifelerin kişiliklerinin de önem arz edeceği düşünülmüştür. Bu çalışmada Abbâsîler'in ilk döneminde yaşamış olan dokuz halifenin kişilikleri analiz edilecektir.

İslâm tarihi kaynaklarını incelediğimiz zaman halifelerin kişiliklerinin bazen siyasi olayların anlatımı esnasında, bazen de müstakil bir başlık altında ele alındığı görülmüştür. Olumlu ve olumsuz kişilik özellikleri çoğu zaman bir arada ele alın-

miş olmakla birlikte İbnü'l-İbrî gibi bazı tarihçilerimiz olumsuz özelliklerini daha çok ön plana çıkarmışlardır. Klasik kaynaklar içinde sadece halifelerin kişiliklerine dair yazılmış olan Ya'kûbî'nin *Müşâkeletü'n-nâs li-zemânihim* isimli bir eseri bulunmaktadır. Bu durum bizlere çok önceki dönemlerde de halifelerin karakterlerinin merak edildiği ve incelendiğini göstermektedir.

## 1. Ebü'l-Abbâs Es-Seffâh'ın Kişilik Özellikleri

İsmi, Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed b. Alî b. Abdullâh b. Abbâs b. Abdulmuttalib b. Hâşim'dir.<sup>1</sup> Ebü'l-Abbâs, Abbâsoğullarının ilk halifesi unvanına sahiptir.<sup>2</sup> Ebü'l-Abbâs es-Seffâh, cömert, yumuşak huylu, vakur, akıllı, kemal sahibi, çok hayâli, ahlâkı güzel bir kimseydi.<sup>3</sup> Yaptığı işlerde kararlı ve akli başında, doğru fikirli, azimli, bir işi tecrübesiyle tam bir şekilde yapan, sosyal ilişkilerinde insanlara karşı içten, düşmanlarını ise çok iyi tanıyan bir kişiydi.<sup>4</sup>

Seffâh, mal verme konusunda oldukça eli açıktı.<sup>5</sup> Çok hediye verir ve bununla beraber bağışlar da yapardı.<sup>6</sup> Ebü'l-Abbâs'ın huzuruna gelen nedîm, şarkıcı veya hokkabaz muhakkak bir ücret alarak yanından ayrılırdı. İyilik yapacağı zaman bunu hemen yapar, ertesi güne bırakmazdı. Herkes onun huzurundan sevinçle ayrılırdı. Kendisinden önce ne Arap ne de Acem hükümdarları bu şekilde davranmıştır.<sup>7</sup>

Ebü'l-Abbâs sabırlı bir kimseydi, yumuşak huyluluğu gazabına üstün gelirdi.<sup>8</sup> Sıkıntılara ve haksızlıklara rağmen vazifesine karşı daima riayetkârdı. Ayrıca ileri görüşlü ve yüce gönüllü bir yöneticiydi.<sup>9</sup> Seffâh, adamlarıyla gece sohbetleri yapmayı çok severdi. Genç kızlar ve kadınlarla oturmaktan ise nefret ederdi.<sup>10</sup>

<sup>1</sup> Ahmed b. Ebî Ya'kûb el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (Beyrut: Dâru Sâdır, t.y), 2/349; *Müşâkeletü'n-Nâs li-Zemânihim*, thk. William C. Millward (Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-Cedid, 1980), 22; Ebû Ca'fer Muhammed İbn Habîb, *Kitâbu'l-Muhabber*, thk. Eliza Lichtenstadter (Beyrut, Dârü'l-âfâkî'l-cedîde, t.y), 33; Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire, el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ, 1964), 3/266.

<sup>2</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. Tabatabâ İbn Tiktaka, *el-Fahrî fi'l-Adabi's-Sultaniyye ve'd-Düvelü'l-İslamiyye* (y.y., Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, t.y), 148; Ali el-Yemani el-Yâfî, *Mir'âtü'l-Cenân ve İbretü'l Yakzân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 308; Celaleddin Abdurrahman es-Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ* (Kahire:Matbaatü's-saâdet, 1952), 256.

<sup>3</sup> Ya'kûbî, *Târîh*, 2/361; İbn Tiktaka, *el-Fahrî*, 148; Ahmed Şâmi, *ed-Devletü'l-İslâmiyye fi'l-Asri'l-Abbâsiyyi'l-Evvel*, (Demmâm: Dâru'l-İslâh, 1983), 60; Muhammed Es'ad Tales, *Târîhu'l-Arab* (Beyrut: Dârü'l-Endelüs, t.y), 2/41; Muhammed Süheyl Takkûs, *Târîhu'd-Devleti'l-Abbâsiyye* (Beyrut: Dâru'n-nefâis, 2005), 38.

<sup>4</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî, *Kitâbü't-Tenbîh ve'l-İsrâf* (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1981), 309; Ebû Abdullâh Muhammed Şemsüddîn ez-Zehebî, *Düvelü'l-İslâm* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1999), 123; *Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 6/77; Ebû Abdillâh Salâhuddîn Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-Arabiyye, 1973), 2/215.

<sup>5</sup> Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, 2/215; Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 259.

<sup>6</sup> Şâmi, *ed-Devletü'l-İslâmiyye fi'l-Asri'l-Abbâsiyyi'l-Evvel*, 60.

<sup>7</sup> Ebû Osmân Amr b. Bahr Câhiz, *et-Tâc fî Ahlâki'l-Mülûk*, thk. Ahmed Zeki Paşa (Kahire: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1914), 31; Zehebî, *Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ*, 6/80.

<sup>8</sup> Hüseyin Algül, *İslâm Tarihi* (İstanbul: Gonca Yayınevi, 1986), 3/238.

<sup>9</sup> Algül, *İslâm Tarihi*, 3/238.

<sup>10</sup> Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, 3/278; Abdülmün'im Hâşimî, *el-Hilâfetü'l-Abbâsiyye* (Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2003), 39.



Ebü'l-Abbâs halifeliğinin ilk yıllarında meclislerinde nedîmlerinin yanına çıkarak eğlenceye katılırdı. Fakat daha sonraki yıllarda onun bu ortamlara perde arkasından katıldığı rivayet edilmiştir.<sup>11</sup> Ayrıca Seffâh'ın dost ve arkadaşlarına karşı mütevazı tavırlar takındığı ve hatta onlarla birlikte yemek yediği zikredilmektedir.<sup>12</sup> Bu özelliklerinin yanı sıra Câhiz, Ebü'l-Abbâs'ın cumartesi dışında sadece salı akşamları içki içtiğini söylemektedir.<sup>13</sup>

Kaynaklar Ebü'l-Abbâs'ın olumlu kişilik özelliklerinin yanında hâkimiyetini sağlamlaştırmaya çalıştığı günlerde çok kan akıttığını da bildirmiştir. Halife olduktan sonra Kûfe'de yaptığı ilk konuşmasında "Hazırlanın ben Seffâh'ım, kanı mübah kılanım. Mahvediciyim, intikamcıyım..." şeklinde sözler sarf ettiği iddia edilmiştir.<sup>14</sup> Ebü'l-Abbâs'ın kan akıtma konusunda oldukça istekli olduğu bilinmekle birlikte bunun için doğuda ve batıda onun izinden giden memurları bulunuyordu. Hakkinda anlatılanlara baktığımız zaman onun Emevî ailesine bir ziyafet hazırlattığı, katılan kişilerin sofraya oturduklarında Seffâh, konukların yanlarında bulunan memurlara oradakilerin boyunlarının vurulmasını emrettiği ve hepsi orada kılıçtan geçirilerek öldürüldüğü kaynaklarda geçmektedir. Seffâh'ın tüm bunların ardından onların üzerine bir post serdirip inlemeler eşliğinde ziyafetine devam ettiği hatta Seffâh'a insanların öldürülmesiyle yetinmeyerek başlarının kesilmesini istediğine kaynaklarda rastlanmaktadır.<sup>15</sup>

Abbâsî Devleti'nin ilk halifesi olan Seffâh'ın halifelik süreci Ehl-i beyt nesli ile ilişkilerine bakacak olursak onun döneminin sonraki dönemlere nazaran genel anlamda sükûnetin ve yumuşaklığın hâkim olduğu bir dönem olduğu görülmektedir. Bunun nedeni olarak Seffâh'ın kişiliğinden kaynaklanan bazı hususlar öne sürülse de yeni kurulan devletin henüz yerleşmemiş olan yapısı ve güç unsurunun tam olarak halifenin elinde olmaması, bu genel görüntünün ana sebebi olarak kabul edilmektedir.<sup>16</sup>

Ebü'l-Abbâs dönemi Abbâsî hanedanlığının sağlam temeller üzerine inşa edilmesi yönünden önemlidir. Kişilik özelliklerine bakıldığında bir insan olması hasebiyle birçok farklı yönünün olduğu görülmekle birlikte yeni kurulmuş bir devletin yöneticisi olması onda bazı özelliklerin ön plana çıkmasına sebebiyet vermiştir. Daha çok insanların kanlarını akıtmasıyla bilinmesinin yanı sıra çevresindeki insanlara karşı cömert ve mert davranışlarda bulunmasıyla da tanınmaktadır.

<sup>11</sup> Câhiz, et-Tâc fî Ahlâki'l-Mülûk, 31; Zehebî, Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ, 6/80.

<sup>12</sup> Tales, Târîhü'l-Arab, 2/41.

<sup>13</sup> Câhiz, et-Tâc fî Ahlâki'l-Mülûk, 152.

<sup>14</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk* (Beyrut, Dâru't-tırâs, 1387), 7/426; Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kub İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem Te'akübü'l-Himem*, thk. Ebu'l-Kâsım İmâmî (Tahran, 2000), 3/320; Ali b. Muhammed b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târih* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-Arabiyye, 1997), 5/9; Ebû'l-Fidâ' İsmail b. Ömer b. Kesîr ed-Dımeşkî İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n Nihâye* (Beyrut, Dâru'l-Hicr, 1997), 13/251; Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 257.

<sup>15</sup> İbn Tiktaka, *el-Fahrî*, 149; Marshall Hodgson, *İslâm'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih: İslâm'ın Klasik Çağı*, trc. İzzet Akyol vd. (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 1/237.

<sup>16</sup> M. Bahaüddin Varol, *Emevî ve Abbâsî İktidarında Ehli Beyt Nesli* (Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2018), 84; Mithat Eser, *Abbâsîlerin İlk Döneminde Seyyidler ve Şerifler* (İstanbul, İz Yayıncılık, 2014), 125.

Onun düşmanlarına karşı gösterdiği sert tutum hilafetini korumaktan kaynaklanmaktadır.

## 2. Ebû Ca'fer Abdullâh El-Mansûr'un Kişilik Özellikleri

İsmi, Ebû Ca'fer el-Mansûr Abdullâh b. Muhammed b. Ali b. Abdullâh b. Abbâs b. Abdulmuttalib'tir.<sup>17</sup> Mansûr onun lakabıdır ve anlamı "*Allah'ın yardımına mazhar kılınmış muzaffer kimse*" demektir.<sup>18</sup> Mansûr; tecrübeli, ilim sahibi, helal haram bilen, bir olay anında gevşek davranmayan, bir tehlike anında ihmal göstermeyen birisiydi. Azimli, iş delisi, kararlı, güçlü, cesaretli, akli mükemmel ve zeki idi. Bazı zamanlar öyle cömert bir insan oluyordu ki kendisine insanların en cömerti deniliyordu, bazen ise çok cimri oluyor ve ona insanların en cimrisi denilebiliyordu. Mansûr, hükümdarlara yaraşır siyaset yapan ve bu konuda oldukça iyi olan, saldırı esnasında adeta bir aslan kesilen, gerektiği zaman acımasız olup başkalarının yok olması uğruna ülkesini korumaktan kaçınmayan bir siyasetçiydi.<sup>19</sup>

Mansûr yalnız olduğu zamanlarda çok iyi huylu, çocukların oynamalarına sakalaşmalarına karşı çok tahammüllü idi, fakat mizah ve lüzumsuz şeylere karşı çok katıydı. Ayrıca hükümdarlık elbiselerini giydiği vakit veya halk ile bir arada olacağı ortamlara çıkınca yüzünün rengi değişir, gözleri kızarır, bütün huyları birden farklılaşırdı. Ama aile fertlerine karşı yumuşak davranırdı.<sup>20</sup> Mansûr'un sistimli hareket etmeyi seven bir yapısı vardı.<sup>21</sup>

Mansûr, sarayındaki ciddiyeti ve gayet sade yaşayışı ile meşhurdur.<sup>22</sup> O bir yandan görkemli bir hükümdar diğer yandan ise zühd hayatı yaşayan biriydi.<sup>23</sup> Ebû Ca'fer el-Mansûr içkiye karşı çıkmıştır, hatta içkiyi sofrasına dahi koydurmamıştır.<sup>24</sup> Kimse onu su dışında bir şey içerken görmemiştir.<sup>25</sup> Mansûr oyun ve eğlence ortamlarında bulunmayı sevmez, müzikten hoşlanmaz, bu tip şeyleri sarayında görmek istemezdi.<sup>26</sup> Hükümdarlığı döneminde yaşanan, tahtını sallayan büyük is-

<sup>17</sup> İbn Habîb, *Kitabu'l-Muhabber*, 34; Ya'kûbî, *Târîh*, 2/364; Ya'kûbî, *Müşâkeletü'n-Nâs li-Zemânihim*, 22; Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zehbe*, 3/294; Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 259.

<sup>18</sup> Philip Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980), 2/446; André Clot, *Harun Reşid ve Abbâsiler Dönemi*, trc. Nedîm Demirtaş (İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007), 13.

<sup>19</sup> Mes'ûdî, *Kitâbü't-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 311-312; Zehebî, *Düvelü'l-İslâm*, 147; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, 2/216; Clot, André, *Harun Reşid ve Abbâsiler Dönemi*, 10.

<sup>20</sup> Taberî, *Târîh*, 8/64; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 3/453-454; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/199; İbn Tiktaka, *el-Fahrî*, 156; Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb* (Kahire, Dârü'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 1423), 22/107.

<sup>21</sup> Şâmî, *ed-Devletü'l-İslâmiyye fi'l-Asri'l-Abbâsiyyi'l-Evvel*, 93.

<sup>22</sup> Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi, Dini, Kültürel, Sosyal İslâm Tarihi*, trc. İsmail Yiğit, Sadreddin Gümüş (İstanbul, Kayıhan Yayınevi, 1985), 2/321.

<sup>23</sup> Zehebî, *Düvelü'l-İslâm*, 147.

<sup>24</sup> Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, 2/518; Hakkı Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, (İstanbul, Çağ Yayınları, 1986), 3/102.

<sup>25</sup> Câhiz, *et-Tâc fi Ahlâki'l-Mülûk*, 32.

<sup>26</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ*, 7/83; Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 259; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, 2/216; İbn Tiktaka, *el-Fahrî*, 156; Mahmud Şakir, *Hiz. Âdem'den Bugüne İslâm Tarihi*, trc. Ferit Aydın (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1993), 4/7; Şâmî, *ed-Devletü'l-İslâmiyye fi'l-Asri'l-Abbâsiyyi'l-Evvel*, 93; Abbâdî, Ahmed Muhtar, *fi't-Târîhi'l-Abbâsî ve'l-Endelüsî* (Beyrut: Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye, t.y.), 65; Clot, André, *Harun Reşid ve Abbâsiler Dönemi*, 11.

yanlar karşısında otoritesini kaybetmemiş, daima tedbiri elinde bulundurarak güçlüklerin üstesinden gelmiştir.<sup>27</sup> Hiçbir zaman vezirlerinin nüfuzu altına girmemiştir.<sup>28</sup>

Mansûr tabiatı itibariyle servet yapmayı seven, varlık düşkünü, cimri bir kişiliğe sahipti.<sup>29</sup> Mala mülke son derece değer verir, para biriktirmeye ve paradan yana tasarrufta bulunmaya karşı çok hevesliydi. Ona bu özelliğinden dolayı “*Ebû'd-Devânîk (metelik babası) ve Mansûr ed-Devânîk*” unvanı verilmişti.<sup>30</sup> Şairlere veya diğer eğlence türlerine israf derecesinde para harcamayı kesmişti.<sup>31</sup> Herhangi bir oyuncu veya musâhibe bir karış toprak dahi bağışlamazdı.<sup>32</sup> Çocuklarının israfa meyletmemesi için onları da kontrol ederdi.<sup>33</sup> Halife Mansûr'un cimri oluşu fazlaca anlatıldığı gibi cömertliğine de yer verilen rivayetler mevcuttur. O, hayır, hasenat konusunda gerektiği zaman verir, gerekmediği zamanlar vermezdi. Hacca gidince Hicaz halkına çok hayır yaptı. Öyle ki bu seneye bolluk senesi dendi. Doğrusu ihtiyatlı bir zattı. Fakat tutumluluğu ağır basardı.<sup>34</sup>

Halife Mansûr'un iyi hasletlerinin yanı sıra acımasızlık bakımından Abbâsoğulları ailesinin kendinden en çok söz ettiren simasıdır. Saltanatını sağlamlaştırmak için binlerce Müslüman'ı öldürmüştür. Kadılık için Ebû Hanife'yi dövdüren de odur.<sup>35</sup> Mansûr zan ve şüphe ile yetiniyor, bu ikisine dair bilgisi ile insanları cezalandırıyordu. Bu şekilde çok fazla masum insan suçlu olarak, birçok itaatkâr insan ise isyankâr olarak görülüyordu.<sup>36</sup> Devletin varlığına zarar verecek olan kişiler kendisine çok yakın olsalar bile onları öldürürdü. Mesela devletin kurucusu olarak görülen Ebû Müslim'i de öldürmüştür.<sup>37</sup>

Mansûr, âlimdi, akıllıydı, yüksek bir zekâ ve kâmil bir akla sahipti. İlimde ilerlemiş ve hadisler rivayet etmişti. Hadis biliminde âlim sayılacak dereceye yükselmişti. <sup>38</sup> Abbâsî hilafeti, ilk halifesi Ebû'l-Abbâs tarafından sağlam temellere oturtulur oturtulmaz halefi Ebû Ca'fer el-Mansûr, İslâm tarihinin bu dönemini

<sup>27</sup> Geniş bilgi için bk. Cem Zorlu, *Abbâsîler'e Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001).

<sup>28</sup> Nahide Bozkurt, “Mansur”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: 2003), 28/6.

<sup>29</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/136; Mahmud Şakir, Hz. Âdem'den Bugüne İslam Tarihi, 4/7.

<sup>30</sup> Ali b. Enceb İbnü's-Sâi, *Ahbârü'l-Hulefâi'l-Abbâsiyyin* (Dımaşk: Dârü Kinân, 2011), 20; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, 2/216; Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 259; Abbâdî, *Târîhi'l-Abbâsî ve'l-Endelüsî*, 65; Bozkurt, “Mansur”, 28/6.

<sup>31</sup> Şaban Öz, *İslâm Tarihi* (Konya: 2013), 140.

<sup>32</sup> Hakkı Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 3/102.

<sup>33</sup> Muhammed Hudarî, *ed-Devletü'l-Abbâsiyye* (Kahire: el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübâ, 1970), 85.

<sup>34</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/204; İbn Tiktaka, *el-Fahrî*, 157.

<sup>35</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ*, 7/83; Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 259; Mahmud Şakir, Hz. Âdem'den Bugüne İslam Tarihi, 4/7; Yusuf Karamânî, *Ahbârü'd-düvel ve âsârü'l-üvel fi't-tarih* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1992), 2/76; İhsan Süreyya Sırma, *Müslümanların Tarih* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014), 4/34.

<sup>36</sup> Muhammed Hudarî, *ed-Devletü'l-Abbâsiyye*, 87.

<sup>37</sup> Muhammed es-Seyyid Vekil, *el-Asru'z-Zehabî li'd-Devleti'l-Abbâsiyye* (Dımaşk, Dârü'l-kalem, 1998), 123.

<sup>38</sup> Ya'kübî, *Müşâkeletü'n-Nâs li-Zemânihim*, 23; İbnü'l-İmrânî, *el-İnbâ fî Târîhi'l-Hulefâ*, (y.y, ts.), 23; Zehebî, *Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ*, 7/783; Tales, *Târîhu'l-Arab*, 2/47; Bahriye Üçok, *İslam Tarihi: Emevîler-Abbâsîler* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968), 85.

ölümsüzleştiren bilimsel faaliyetleri başlattı.<sup>39</sup> İlim adamları Mansûr döneminde toplanmaya başladı. Âlimlerin tefsir, fıkıh ve hadis ilimlerini tedvin ve tasnif etmesi de bu döneme rastlamaktadır.<sup>40</sup>

Mansûr'un baskıcı ve tavizsiz politikası amcaoğulları olan Ehl-i beyt nesline karşı da geçerli olmuş, gerek valileri gerekse bizzat kendi eliyle bu gruba karşı acımasız uygulamalara imza atmıştır.<sup>41</sup> Mansûr, Ali evlâdının ve onu seven, destek verenlerin peşine adamlarını salıyor, ağızlarından Abbâsîler aleyhine laflar almaya çalışıyor ve Hz. Hasan'ın çocuklarına kötü davranıyordu. Ehl-i Beyt'ten çok kişi öldürmekle birlikte Muhammed en-Nefsü'z-zekiyye ve kardeşi İbrahim ile beraber sultana isyan etmeleri için insanlara kıyama emreden âlimlere çok eziyet etti. Âlimlerin kimisine işkence etti, kimisini kırbaçladı ve kimisini de öldürdü.<sup>42</sup>

Bakıldığı zaman Mansûr günlük hayatında olabildiğince titiz ve devlet yönetiminde ise son derece dikkatli bir tutum sergilemiştir. Onun her konuda sert bir politika takip etmesinin halkına karşı sorumluluklarında ve kendi şahsi yaşantısında bir takım olumlu getirileri olsa bile birçok Müslümanın ölümüne sebebiyet vermesinden dolayı dönemi bu noktada iyi anılmamaktadır. Mansûr'un cimri ve cömert olması asıl itibariyle bir tezat değildir. Bu farklı söylemler kendi şahsi yaşantısıyla devlet hazinesindeki harcaması karşılaştırıldığı için ortaya çıkmaktadır. Mansûr kendine ait veya ailesine ait olan mallarda cimrilik yapmıyordu. O sadece devlet hazinesi konusunda sert bir tutum sergilemiş, bu noktada savurganlığı sifra indirmek istemiştir.

### 3. Muhammed El-Mehdî'nin Kişilik Özellikleri

İsmi, el-Mehdî Muhammed b. Abdullâh el-Mansûr b. Muhammed b. Ali b. Abdullâh b. Abbâs b. Abdülmuttalib'dir.<sup>43</sup> Mehdî hoşgörülü, onurlu ve mal vermede çok cömert birisi idi.<sup>44</sup> Soylu bir kişi olmasının yanında fiziki bakımdan da güzeldi. Hareketlerinde samimi ve insanlarla iyi geçinen onlarla hoş sohbetler edebilen birisiydi. Sohbetlerinde sabırlı, güler yüzlü, sevimli ve kimseye eziyet vermeyen bir kişiydi. İtikadî yönden ise oldukça dikkatliydi. O, fazlasıyla iyilik ve ihsanda bulunur, herkese bol bol verirdi. Huzuruna gelip zengin olmayanlar azdır. Daima halk ile iç içe olmuş, her kesime karşı kendini sevdirmişti.<sup>45</sup> Bu özelliklerinden dolayı da

<sup>39</sup> Ignaz Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, trc. Rahmi Er vd. (Ankara: İmaj Yayıncılık, 1993), 104.

<sup>40</sup> Vekil, el-Asru'z-Zehabi l'd-Devleti'l-Abbâsiyye, 91.

<sup>41</sup> Varol, Emevî ve Abbâsî İktidarında Ehli Beyt Nesli, 91.

<sup>42</sup> İbn Tiktaka, *el-Fahrî*, 160; Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 261; Algül, *İslâm Tarihi*, 3/241.

<sup>43</sup> Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, thk. Süheyl Zekkar (Beirut: Dârü'l-kalem, 1993), 354; İbn Habîb, *Kitabu'l-Muhabber*, 36; Belâzürî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Câbir, *Ensâbü'l-Esrâf*, thk. Riyad Zirikli, Süheyl Zekkar (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1996), 4/369; Ya'kûbî, *Târîh*, 2/396; Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zehab*, 3/319; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 3/461; Bağdâdî, Ebü Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm* (Beirut: Dârü'l-İlmiyye, ts.), 13/82; Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 271.

<sup>44</sup> Ya'kûbî, Müşâkeletü'n-Nâs li-Zemânihim, 23; Belâzürî, *Ensâbü'l-Esrâf*, 4/369.

<sup>45</sup> Câhiz, et-Tâc fi Ahlâki'l-Mülûk, 33; Zehebî, Düvelü'l-İslâm, 156; Zehebî, Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ, 7/401; Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 271; Karamânî, Ahbârü'd-düvel, 2/78; Muhammed Zeniber, ed-Devletü'l-İslâmiyye fi Zillil-Hilafeti'l-Abbâsiyye (Rabat, Dârü'n-Neşri'l-Mağribiyye, 1985), 50; Zettersteen K.V, "Mehdî", İslam Ansiklopedisi, 7/480-481.

halkı tarafından seviliyordu.<sup>46</sup>

Mehdî, yumuşak huylu olduğu gibi korku anında gaflet göstermez, itimat etmediği kimseye iş havale etmez, sebepsiz yere çok tayin yapar ve görevden alır.<sup>47</sup> Devlet işlerinde çoğunlukla cariyelerin ve kadınların konuşmalarından etkilenirdi.<sup>48</sup> Mehdî yapısı gereği dirayetliydi ve dinsizlere, zındıklara karşı acımasız bir kişiydi. Kimse onu, onları mahvetmekten alıkoymazdı.<sup>49</sup>

Mehdî babasına nazaran daha mülayimdi.<sup>50</sup> Babası gibi, işlerin inceliklerini görürdü.<sup>51</sup> Babasının yolunda giderek onun siyasetini devam ettirdi. Fakat hiçbir zaman babası kadar cimri olmadı, lüks ve zenginliğe olan eğilimi bakımından da babasından farklıydı.<sup>52</sup> Babasının şiddetini, cömertlik ve yaptığı iyiliklerle gidermeye çalıştı.<sup>53</sup> Halife olduktan sonra babasından kalan hazineler Mehdî’nin eline geçince haksızlıkları gidermek adına zorla alınan malları iade etti ve zulümlerin def’i için harcadı.<sup>54</sup>

Mehdî, dinî hayata, babasına ve amcasına nazaran daha fazla ağırlık verdi.<sup>55</sup> O, sünnete meyyaldi. Rasûlullah (s.a.v)’in sünnetine muhalif olmayı sevmezdi.<sup>56</sup> Mehdî, âlimlere karşı yakın durur, onlarla sohbet etmeyi sever ve onları onurlandırır. Hadis ilmine karşı ilgiliydi ve hadis ehline saygılı davranırdı. Mehdî’nin muhaddislere ve hadis ehline mal dağıtması için birisini görevlendirmesi bu ilme duyduğu yakınlığı göstermektedir.<sup>57</sup> Mehdî edebiyata ve bilime ilgisinin yanı sıra bir şairdi.<sup>58</sup> Mehdî, Hz. Ali evlâdına olabildiğince yakın davrandı ve bunun için çok çaba sarf etti. Ali evlâdından idam ve hapis ile cezalandırılmış olanları serbest bıraktı. Onların, babasının zamanında yaşadıkları sıkıntılara son verdi. Onlara iyi muamele de bulundu.<sup>59</sup>

Mehdî halifeliğinin ilk zamanlarında içki meclislerinden uzak durdu ama en sonunda içki meclisleri düzenlemeye başladı.<sup>60</sup> O içkiyi bir gün içer bir gün içmezdi.<sup>61</sup> Kendi huzurunda adamlarının içki içmesine izin veriyordu. Rivayete göre

<sup>46</sup> Mahmud Şakir, Hz. Âdem’den Bugüne İslam Tarihi, 4/62.

<sup>47</sup> Mes’ûdî, Kitâbü’t-Tenbîh ve’l-İşrâf, 313; Nüveyrî, Nihâyetü’l-Ereb, 22/119; Zehebî, Siyeru A’lâmü’n-Nübelâ, 7/402; Şaban Öz, İslâm Tarihi, 144; Muhammed Hudarî, ed-Devletü’l-Abbâsiyye, 94.

<sup>48</sup> Zehebî, *Düvelü’l-İslâm*, 156; İbrahim Eyyub, *et-Tarihü’l-Abbâsî* (Beirut, eş-Şeriketü’l-âlemiyeye li’l-kitâb, 1989), 51.

<sup>49</sup> İbn Tiktaka, *el-Fahrî*, 174.

<sup>50</sup> Sırma, Müslümanların Târîhi, 4/57; Muhammed Hudarî, ed-Devletü’l-Abbâsiyye, 87.

<sup>51</sup> İbn Tiktaka, *el-Fahrî*, 175.

<sup>52</sup> Abbâdî, Târîhi’l-Abbâsî ve’l-Endelüsî, 74; Hodgson, İslâm’ın Serüveni, 1/243.

<sup>53</sup> Üçok, İslam Tarihi: Emevîler-Abbâsîler, 87.

<sup>54</sup> Mes’ûdî, Kitâbü’t-Tenbîh ve’l-İşrâf, 312; Nüveyrî, Nihâyetü’l-Ereb, 22/119; Süyûtî, Târîhu’l-Hulefâ, 272.

<sup>55</sup> Nahide Bozkurt, “Mehdî-Billâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: 2003), 28/378.

<sup>56</sup> Muhammed Hudarî, ed-Devletü’l-Abbâsiyye, 95.

<sup>57</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13/82; Sırma, *Müslümanların Târîhi*, 4/59.

<sup>58</sup> İbnü’l-İmrânî, *el-İnbâ fi Târîhi’l-Hulefâ*, 31; Takkûş, *Târîhü’l-Devleti’l-Abbâsiyye*, 74.

<sup>59</sup> Hakkı Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 3/107; Bozkurt, “Mehdî-Billâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 28/378; Eser, *Abbâsîlerin İlk Döneminde Seyyidler ve Şerifler*, 125.

<sup>60</sup> Hakkı Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 3/109.

<sup>61</sup> Câhiz, *et-Tâc fi Ahlâki’l-Mülûk*, 153.

kendisi onlarla içmiyordu. Yakub, Mehdî'yi bundan menetti ve ona nasihat etti. Ona “*Mescitte namaz kıldıktan sonra mı bunu yapıyorsun?*” dedi. Mehdî bunlara aldırış etmedi.<sup>62</sup> Mehdî'nin içki içtiğine dair gelen rivayetlerin yanı sıra içki tüketmediğine dair rivayetler de mevcuttur.<sup>63</sup> Bu şekilde farklı rivayetlerin söz konusu olmasının sebebi halife hakkında menfi ya da müspet fikirlerin objektif şekilde ele alınmamasından kaynaklanmaktadır denilebilir.

Mehdî'nin dönemi incelendiği zaman hilafette kaldığı süre içerisinde halkının üzerinde bulunan şiddet ve baskıyı azaltmıştır. Kendinden önceki döneme nazaran yumuşak bir yönetim sergilemiş ve adaleti tesis etmek için çabalamıştır. Mehdî, babasıyla kıyaslandığı zaman babası Mansûr olabildiğince insanlarla ilişkilerinde resmi ve soğukkanlıydı. Çevresindeki insanlarla beraber yemek yemez, nedimleriyle görüşmezdi. Mehdî ise babasının uygulamasını sadece bir süre devam ettirmiş ve sonrasında arkadaşlarıyla hep iç içe olmayı seçmiştir. Tüm bunlar onun yumuşak bir kişilik yapısına sahip olduğunu göstermektedir.

#### 4. Musa El-Hâdî'nin Kişilik Özellikleri

İsmi, Ebû Muhammed Musa el-Hâdî b. Mehdî b. Mansûr'dur.<sup>64</sup> Musa'nın künyesi Ebû Muhammed idi.<sup>65</sup> Babası ona “*Reyhane'tî (Fesleğenim)*” diyerek seslenirdi.<sup>66</sup> Hâdî tecrübeli, hükümdarlık işlerinden anlayan, adalet sahibi bir halifeydi. Oldukça yüce gönüllü ve cömert bir kimseydi.<sup>67</sup> Ağırbaşlı, asil ve kâmil mü'min olan biriydi.<sup>68</sup> Yapısı itibarıyla uyanık, atılgan, azimli ve görkemliydi. Kaynakların bir kısmı onun saygın, kahraman, darbesi şiddetli, sert yürekli, inatçı ve cesur bir kimse olduğundan bahseder.<sup>69</sup> Hâdî, Kureyş'in gençlerinden Allah'ın akıl, asalet, ilim ve malda bolluk verdiği bir gençti.<sup>70</sup> Akıcı bir lisana sahipti. Konuştuğunda üstün gelen, görkemli ve nüfuzu çok olan birisiydi.<sup>71</sup>

Hâdî için geçimsiz, tahammülsüz, kötü ahlaklı, kindar bir kişidir diyenler de vardır. Cesaretli gibi görünürdü fakat cesaretinin içi boştu. Ayrıca ağır isteklerinin olması ve kaba tavırlarıyla tanınıyordu. Kalbinde merhamet olmadığı gibi her türlü

<sup>62</sup> İbn Tiktaka, *el-Fahrî*, 179-180; Muhammed Hudaî, *ed-Devletü'l-Abbâsiyye*, 94; İbrahim Eyyub, *et-Tarihü'l-Abbâsî*, 51.

<sup>63</sup> Muhammed Hudaî, *ed-Devletü'l-Abbâsiyye*, 94.

<sup>64</sup> Ya'kûbî, *Müşâkeletü'n-Nâs li-Zemânihim*, 24; İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, Cemâlüddîn Abdurrahmân, *el-Muntazam fî Tarihi'l-Muluk ve'l-Ümem* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1995), 8/305; Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 279.

<sup>65</sup> İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe, *el-Maârif* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1992), 381; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 8/305; İbnü'l-Esrî, *el-Kâmil*, 5/269; İbn Tağrıberdî, Ebu'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yusuf, *en-Nücümü'z-Zâhire fî Mülûki Mısır ve'l-Kahire* (Mısır, Dârü'l-kütüb, ts.), 2/63; Mahmud Şakir, *Hiz. Âdem'den Bugüne İslam Tarihi*, 4/79.

<sup>66</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 8/305; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/558.

<sup>67</sup> Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, 4/174; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/559; Faruk Ömer Fevzi, *el-Hilâfetü'l-Abbâsiyye: asrû'l-kuvve ve'l-izdihar* (Amman, Dârü's-Şürûk, 1998), 182; Şaban Öz, *İslâm Tarihi*, 145; Tales, *Târîhu'l-Arab*, 2/82; Muhammed Hudaî, *ed-Devletü'l-Abbâsiyye*, 100.

<sup>68</sup> Tales, *Târîhu'l-Arab*, 2/82-83.

<sup>69</sup> İbnü's-Sâi, *Ahbârü'l-Hulefâi'l-Abbâsiyyin*, 33; İbn Tiktaka, *el-Fahrî*, 183; Üçok, *İslam Tarihi: Emevîler-Abbâsîler*, 89; Tales, *Târîhu'l-Arab*, 2/82.

<sup>70</sup> Tales, *Târîhu'l-Arab*, 2/90.

<sup>71</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ*, 7/442.



olay ve insana karşı kötü zan besleyen birisiydi. Huysuz ve sert mizaçlı, bu sebeple de biraz taşkın bir kişi olduğu da söylenmiştir.<sup>72</sup> Onun bu huylarını bilip de bunlara tahammül edebilen kişilerden zengin olmayan çok azdır. Hâdî özellikle bir kişinin konuşmaya isteklerini söyleyerek başlamasından hiç hoşlanmazdı. Şarkıcılara para verilmesini emreder ve eğer biri “*Bana hiçbir şey verilmedi*” derse günler sonra bu kadar daha para verirdi.<sup>73</sup> Fakat kimi zamanlar da bu konuda cimri olmasıyla biliniyordu.<sup>74</sup> Lüks bir ortamda yaşaması onun ahlakını ve davranışlarını etkiledi.<sup>75</sup>

Musa el-Hâdî arkadaşlarıyla baş başa kaldığı zaman onlarla şakalaşır, latifeler yapardı. İnsanlar arasında mizah anlayışı yüksek düzeyde olanlardan biri de oydu. Fakat halife olduğu zaman insanlar Hâdî'nin üzerindeki heybetten ötürü ona bakamaz oldular.<sup>76</sup> Hilafetteki liyakatsizliğinin yanında diktatör bir tutuma sahipti. Bütün dikta uygulayan hükümdarlar gibi Hâdî de saltanatını devam ettirebilmek adına koruyucu asker sayısını çoğaltmış onları en gelişmiş silahlarla donatmıştır.<sup>77</sup>

Gençliğinden beri şarkı söylemeyi, eğlenmeyi ve şarap içmeyi çok severdi. Bu durumu halife olduktan sonra da devam etti.<sup>78</sup> İçkiyi bir gün içer bir gün içmezdi.<sup>79</sup> Hz. Ali evlâdından olan Hüseyin b. Ali ile Fah vadisinde gerçekleşen savaş Hâdî döneminin önemli olaylarından. Yaşanan bu savaş Şiflerce Kerbelâ olayından sonra en vahim olay olarak kabul edilmiştir. Bu hadiseden sonra Hadi döneminde Hz. Ali evlâdına karşı sert bir politika yürütülmüştür.<sup>80</sup>

Hâdî küçük yaşta hilafet makamına geçmiş olması hasebiyle onun taşkınlıklarına sebep olarak yaşının küçük olması öne sürülmektedir. Abbâsî hanedanlığını ve başa geçen halifelerin hayatlarını meşrulaştırmak adına tarihçilerin olayların iyi yönlerini görmeye daha çok odaklanmaları söz konusu olmuştur bu durumda onun bir getirisi olabilir. Onun pervasız tutumu küçük yaşında olmasına bağlanabilir fakat liyakatsiz oluşu ve kişilik yapısının da halife olmayı kaldıracak bir olgunlukta olmadığı halifelik döneminde kendini daha çok göstermiştir.

## 5. Harun Er-Reşîd'in Kişilik Özellikleri

İsmi, Ebû Ca'fer Harun er-Reşîd b. Mehdî Muhammed b. Mansûr Abdullâh b. Muhammed b. Ali b. Abdullâh b. Abbâs b. Abdülmuttalib'tir.<sup>81</sup> Künyeleri Ebû Mu-

<sup>72</sup> Câhiz, et-Tâc fî Ahlâkî'l-Mülûk, 33; Mes'ûdî, Murûcu'z-Zeheb, 3/334; Mes'ûdî, Kitâbü't-Tenbîh ve'l-İşrâf, 313; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, 4/174; Clot, André, Harun Reşîd ve Abbâsiler Dönemi, 24; Şâmî, ed-Devletü'l-İslâmiyye fî'l-Asri'l-Abbâsiyyi'l-Evvel, 110; Abbâdî, Târîhi'l-Abbâsî ve'l-Endelüsî, 76.

<sup>73</sup> Câhiz, et-Tâc fî Ahlâkî'l-Mülûk, 33.

<sup>74</sup> Nahide Bozkurt, “Hâdî-İlelhak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/16.

<sup>75</sup> Takkûs, Târihü'd-Devleti'l-Abbâsiyye, 87.

<sup>76</sup> İbn Kesîr, el-Bidâye, 13/553; Mahmud Şakir, Hz. Âdem'den Bugüne İslam Tarihi, 4/75.

<sup>77</sup> Sırma, Müslümanların Tarihi, 4/66.

<sup>78</sup> Şâmî, ed-Devletü'l-İslâmiyye fî'l-Asri'l-Abbâsiyyi'l-Evvel, 110; Abbâdî, Târîhi'l-Abbâsî ve'l-Endelüsî, 77; Muhammed Hudarî, ed-Devletü'l-Abbâsiyye, 100.

<sup>79</sup> Câhiz, et-Tâc fî Ahlâkî'l-Mülûk, 153.

<sup>80</sup> Fah savaşı ile ilgili geniş bilgi için bk: *el-Mevsûatü'l-Müeyyere fî't-târîhi'l-İslâmî*, trc. Ayhan Çakıroğlu (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2010), 285; Üçok, *İslam Tarihi: Emevîler-Abbâsiler*, 89; Algül, *İslâm Tarihi*, 3/258; Bozkurt, “Hâdî-İlelhak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 15/16.

<sup>81</sup> İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 3/503; Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/5; Ya'kûbî, *Târîh*,



hammed, Ebû Musa ve Ebû Ca'fer'dir.<sup>82</sup> Harun er-Reşîd, halifelerin en asili, en bilgili ve en iyi olanlarındandı.<sup>83</sup> İnsanlar tarafından çokça övülen bir zattı. Mal konusunda eli açık, kararlı ve saygın bir kişiliğe sahipti. Heybetli, cesaretli ve güçlü bir yapısının olmasıyla bilinirdi.<sup>84</sup> Harun er-Reşîd yumuşak huylu ve kibar birisiydi. Ayrıca güzel kalpliydi, neyi yapması gerektiğini ya da neyi bırakması gerektiğini iyi bilirdi. Abbâsîler devrinde Harun, insanların en yeteneklileri arasında görülürdü ve yüksek bir konuma sahipti.<sup>85</sup> Lüks bir hayatın ve liderliğin bulunduğu bir ortamda yetiştirdi.<sup>86</sup> Genç yaştan itibaren daima bu özellikleri ile ön plana çıkmıştı.<sup>87</sup> Harun er-Reşîd'i diğer Abbâsî halifelerinden ayıran en önemli özelliği hastalık dâhil hiçbir zorluğun onu vazifesini yapmaktan alıkoymamasıdır.<sup>88</sup> Harun er-Reşîd, bazen şiddetli bir kasırğa gibi, bazen de hoş yumuşak bir rüzgâr gibi olurdu. Duygularına aklından çok önem verirdi.<sup>89</sup>

Harun er-Reşîd halife olunca, insanlar arasında, en çok gazâ yapan ve en çok hacca giden kişi oldu.<sup>90</sup> O bir sene gazâ yapar, bir sene hacca giderdi ve çok fazla savaşa çıkardı.<sup>91</sup> Hac yaptığı zaman yanında yüz fukaha ve onların çocukları olurdu.<sup>92</sup> Hac yapmadığı yıl 300 kişiye bol harçlık verir, güzel elbiselerle onlara hac yaptırır.<sup>93</sup> Halifelîği devrinde 8 defa hac, 8 defa gaza yapmasıyla bilinirdi.<sup>94</sup> Ölünceye kadar hilafeti boyunca her gün 100 rekât namaz kıldı. Hastalık dışında bunu hiç terk etmedi. Her gün kendi öz malından yüz bin dirhem sadaka verirdi.<sup>95</sup> Hac ve gazveleri takip eden, köşk ve binalar yaptıran birisiydi.<sup>96</sup>

Harun er-Reşîd, ihtişama ve göz alıcı bir hayata düşkün olmasına rağmen Kur'ân ve sünnete bağlı dindar bir halifeydi.<sup>97</sup> Kutsal değerlere karşı saygılı ve bu konuda titiz, tüm işlerinde Allah'tan korkan, İslâmi gelenekleri koruyan bir zattı.<sup>98</sup>

→

2/407; Taberî, *Târih*, 8/230; Süyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, 283.

<sup>82</sup> İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 381; Mes'ûdî, *Kitâbü't-Tenbih ve'l-İsrâf*, 315; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 16/6; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 8/318; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/27; Süyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, 283; Mahmud Şakir, *Hiz. Âdem'den Bugüne İslam Tarihi*, 4/89; Karamânî, *Ahbârü'd-düvel*, 2/82.

<sup>83</sup> Şâmî, *ed-Devletü'l-İslâmiyye fi'l-Asri'l-Abbâsiyyi'l-Evvel*, 131.

<sup>84</sup> İbnü's-Sâi, *Ahbârü'l-Hulefâ'l-Abbâsiyyin*, 36; Zehebî, *Düvelü'l-İslâm*, 170; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, 4/225; Yâfiî, *Mir'âtü'l-Cenân*, 449; Mahmud Şakir, *Hiz. Âdem'den Bugüne İslam Tarihi*, 4/85.

<sup>85</sup> Vekîl, *el-Asru'z-Zehabî li'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, 266; Şâmî, *ed-Devletü'l-İslâmiyye fi'l-Asri'l-Abbâsiyyi'l-Evvel*, 113.

<sup>86</sup> Takkûs, *Târihü'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, 92.

<sup>87</sup> Takkûs, *Târihü'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, 91.

<sup>88</sup> Algül, *İslâm Tarihi*, 3/273.

<sup>89</sup> Hakkı Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 3/163.

<sup>90</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/28.

<sup>91</sup> Süyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, 283; İbn Tiktaka, *el-Fahrî*, 187.

<sup>92</sup> Taberî, *Târih*, 8/347; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 16/6.

<sup>93</sup> Taberî, *Târih*, 8/347; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 16/6; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/392; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/29; İbn Tiktaka, *el-Fahrî*, 187.

<sup>94</sup> Mes'ûdî, *Kitâbü't-Tenbih ve'l-İsrâf*, 315.

<sup>95</sup> Taberî, *Târih*, 8/347; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 16/7; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/392; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 22/163; Zehebî, *Düvelü'l-İslâm*, 170; Yâfiî, *Mir'âtü'l-Cenân*, 449; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/59; İbn Tiktaka, *el-Fahrî*, 187; Karamânî, *Ahbârü'd-düvel*, 2/83.

<sup>96</sup> Ya'kûbî, *Müşâkeletü'n-Nâs li-Zemânihim*, 24.

<sup>97</sup> Takkûs, *Târihü'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, 92; Öz, *İslâm Tarihi*, 151; Üçok, *İslam Tarihi: Emevîler-Abbâsîler*, 890; Takkûs, *Târihü'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, 92.

<sup>98</sup> Mahmud Şakir, *Hiz. Âdem'den Bugüne İslam Tarihi*, 4/85; İbrahim Eyyub, *et-Tarihü'l-Abbâsî*, 61;

→

Harun er-Reşîd'in Kur'ân ve hadise karşı yapılan herhangi bir kusuru asla kabul etmediğine dair rivayetler vardır. Harun er-Reşîd Allah korkusundan dolayı kendine, günahlarına ve nefsinin taşkınlığına çok ağladı. Özellikle de kendisine öğüt verildiğinde düşüncelere dalar ve duygulanırdı.<sup>99</sup>

Harun er-Reşîd, Ebû Ca'fer el-Mansûr'un huyundandı. Verdiği ihsanlar, bağışlar, hil'atler<sup>100</sup> ve mal harcaması dışında onu örnek alır,<sup>101</sup> nedîmlik konusunda ise Ebû'l-Abbâs ve Mehdî'nin davranışlarına uyardı.<sup>102</sup> Harun er-Reşîd'in içki içtiğine dair rivayetler farklılık göstermektedir. Câhiz, *et-Tâc fî Ahlâki'l-Mülûk* isimli eserinde Harun er-Reşîd'in her cuma iki kere içki içtiğini, bugünleri ileri veya geriye alabildiğini ancak kimsenin onu açıktan içerken görmediğini, içki içtiği günlerde ise sadece nedîmleriyle birlikte oturduğunu söylemiştir.<sup>103</sup> Ayrıca Harun er-Reşîd'in sadece su içerken görüldüğünü söyleyen kişinin yalan söylediğini ifade etmiştir. Onun içki meclisine sadece has cariyeleri giderdi. Bazı şarkılarda coşar, bazen orta yollu hareket ederdi.<sup>104</sup> Her ne kadar Câhiz Harun er-Reşîd'in içki içtiğine dair rivayetleri dile getirirse de İbn Haldûn, Harun er-Reşîd'in yaşantısının içki içmeye uygun olmadığını çeşitli örneklerle delillendirerek içki tüketmediğini kesin bir dille ifade etmiştir.<sup>105</sup> Aynı şekilde Mahmud Şakir'de, Harun er-Reşîd hakkında bu çeşit dedikoduların yapıldığını ve Abbâsî devletinin en güçlü halifesi olduğu için de kendisine birtakım suçlamaların yöneltildiğini dile getirmiştir.<sup>106</sup>

Harun er-Reşîd'in dönemi âlimler ve önder seyyidlerin iltifat gördüğü ve insanların ilim erbabından faydalandığı bir dönemdi. Âlimler açısından özgür bir ortamın sağlanması ve ilim erbabının çok sayıda ürün vermesi halifenin dönemini müstesna bir dönem haline getirmiştir.<sup>107</sup> Harun er-Reşîd döneminde İslam Medeniyeti ileri bir seviyeye ulaşmış ulaşılan bu seviyeye dair hilafet etkisi açısından ne öncekiler ne de sonradan gelenler arasında çok az halife onun yaptıkların yapabilmıştır. Harun er-Reşîd Dönemi her türlü bilim ve bilgi açısından zengin olduğu görülmüştür. Dinî ve dünyevi ilimler birbiriyle uyumlu bir şekilde ilerlediği ve ulemanın bu ikisinin ışığında Müslüman dünyayı inşa ettikleri görülmektedir.<sup>108</sup>

Harun er-Reşîd İslâm dünyasında kendinden en çok söz ettiren ve tanınan şahsiyettir. Dönemi zenginliklerle dolu olmasına rağmen mütevazı ve âlimlere

→

Takkûş, Muhammed Süheyl, Târihü'd-Devleti'l-Abbâsiyye, 92.

<sup>99</sup> İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, 8/328; Süyûtî, Târihu'l-Hulefâ, 284; Mahmud Şakir, Hz. Âdem'den Bugüne İslam Tarihi, 4/86.

<sup>100</sup> Halifeler ve hükümdarlar tarafından taltif etmek ve şerefliendirmek amacıyla devlet adamlarına ve diğer bazı kişilere giydirilen değerli elbiseyi ifade eder. Bilgi için bk. Mehmet Şeker, "Hil'at", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: 1998), 18/22-25.

<sup>101</sup> Câhiz, *et-Tâc fî Ahlâki'l-Mülûk*, 35; Taberî, Târih, 8/347; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, 8/326; İbn Tiktaka, el-Fahrî, 187; Şâmî, Ahmed, ed-Devletü'l-İslâmiyye fî'l-Asri'l-Abbâsiyyi'l-Evvel, 131.

<sup>102</sup> Câhiz, *et-Tâc fî Ahlâki'l-Mülûk*, 35.

<sup>103</sup> Câhiz, *et-Tâc fî Ahlâki'l-Mülûk*, 153; Nahide Bozkurt, "Hârûnürreşîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: 1997), 16/260.

<sup>104</sup> Câhiz, *et-Tâc fî Ahlâki'l-Mülûk*, 35.

<sup>105</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, trc. Zakir Kadirî Ugan (İstanbul: 1996), 3/37-38.

<sup>106</sup> Mahmud Şakir, Hz. Âdem'den Bugüne İslam Tarihi, 4/97.

<sup>107</sup> Vekîl, el-Asru'z-Zehabî li'd-Devleti'l-Abbâsiyye, 262.

<sup>108</sup> Vekîl, el-Asru'z-Zehabî li'd-Devleti'l-Abbâsiyye, 290.

hürmet gösteren bir hükümdar olarak kaynaklarda kendinden söz ettirmiştir. Âlimlere karşı hürmet göstermesinin yanı sıra dine ve dini kavramlara karşı oldukça saygılı ve bu konuda dikkatli olduğu bilinmektedir. Harun er-Reşîd'in halifelik yaptığı döneme bakıldığı zaman kişilik özelliklerinin hilafeti döneminde de kendini gösterdiği görülmektedir.

## 6. Muhammed El-Emîn'in Kişilik Özellikleri

İsmi, Muhammed el-Emîn b. Reşîd'dir.<sup>109</sup> Künyesi Ebû Musa, bir rivayete göre Ebû Abdullâh'tır.<sup>110</sup> Emîn, tedbir alma da kötü, aşırı savurgan, huy olarak ise lakayt bir kişiydi.<sup>111</sup> İşlerinde düşüncesiz bir şekilde hareket eder, planlamalarında zayıf ve çaresiz kalırdı.<sup>112</sup> Hafif meşrep ve keyfine düşkündü.<sup>113</sup> Çok müsrif ve pervasızdı.<sup>114</sup> Hevâ ve hevesine uyar, önemli işleri başkalarına havale ederdi. Buradan da onun ihmalkâr, aceleci, gafil bir kişi olduğu anlaşılmaktadır.<sup>115</sup> Yüzü asık ve sert birisiydi. Onda güç, şiddet ve zorbalık bir arada bulunurdu.<sup>116</sup> Dirayetsizliği ile tanınan Emîn, etrafındaki insanlar tarafından kolayca kullanılabilirdi.<sup>117</sup>

Emîn, oturmasında ve konuşmasında mütevazı birisiydi. Ayrıca arkadaşlarına karşı olan sevgisi ile bilinirdi. Fakat bunların yanında halifelige yakışmayan tedbirsiz, savurgan, zayıf görüşlü biri olması sebebiyle hilafette başarısız olduğu ileri sürülmüştür. Hilafetinin ikinci gününde Mansûr'un köşkünün yanında bir oyun sahası yaptırması onun kişiliğine dair kimi detayları yansıtmaya açısından önem arz etmektedir.<sup>118</sup>

Emîn eğlenceye ve oyuna çok düşkündü. Ülke işleri ile ilgilenmez, oyun ve eğlenceyle meşgul olurdu. Değişik yerlerde oyun ve eğlence için köşkler yaptırdı. Bu uğurda çok para harcamıştı.<sup>119</sup> Emîn içki içmek ve namazı az kılmakla itham edilmiştir.<sup>120</sup> Öyle ki yapılan bir kuşatma sırasında durumun şiddetli bir hal aldığı esnada içki meclisleri kurdurduğuna dair rivayetler de vardır.<sup>121</sup> Emîn yukarıda da bahsedildiği üzere pervasız ve savurgan olarak tanımlanan bir şahsiyettir. Fakat tasvir edildiği gibi zayıf ve vefasız da değildi. Yeteneklere ve meziyetlere sahip birisiydi. Zulüm ve şiddetleri ile tanınan ilk Abbâsî halifelerinden tabiat olarak uzak-

<sup>109</sup> İbn Habîb, *Kitabu'l-Muhabber*, 39; Ya'kûbî, *Târîh*, 2/433; Ya'kûbî, *Müşâkeletü'n-Nâs li-Zemânihim*, 27; Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 297.

<sup>110</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 5/452; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/102.

<sup>111</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ*, 9/334-335; Karamânî, *Ahbârü'd-düvel*, 2/90.

<sup>112</sup> Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, 3/403; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 22/187.

<sup>113</sup> Zettersteen, "Emîn", *İslam Ansiklopedisi*, 4/258.

<sup>114</sup> Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, 4/49.

<sup>115</sup> Mes'ûdî, *Kitâbü't-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 318; İbn Tiktaka, *el-Fahrî*, 206.

<sup>116</sup> Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 22/187; Tales, *Târîhu'l-Arab*, 2/132.

<sup>117</sup> Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, 1/254.

<sup>118</sup> İbnü'l-İmrânî, *el-İnbâ fi Târîhi'l-Hulefâ*, 57; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, 4/46; Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 297; Şâmî, *ed-Devletü'l-İslâmiyye fi'l-Asri'l-Abbâsiyyi'l-Evvel*, 141; Takkûş, *Târîhu'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, 113.

<sup>119</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/103; Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 301; İbn Tiktaka, *el-Fahrî*, 204; Karamânî, *Ahbârü'd-düvel*, 2/91.

<sup>120</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/103.

<sup>121</sup> Taberî, *Târîh*, 8/513.

tı. Ancak kötü talihi ve çevresindeki insanların bozulması, iyi yanlarının gölgede kalmasını sebep olmuştu.<sup>122</sup>

Bizim de katıldığımız ve Hakkı Dursun Yıldız'ın da söz konusu ettiği üzere Emîn'i kötileyen rivayetlere şüpheyle yaklaşılması gerekmektedir. Buna neden olarak da Hakkı Dursun Yıldız, yazılanların çoğunun Me'mûn döneminde yazılmış olduğunu öne sürmüştür. Mevcut halifeyi memnun etmek için Emîn'in zayıflığının ön plana çıkarıldığını söylemektedir.<sup>123</sup> Emîn'in sağlam bir şahsiyete sahip olmasına rağmen idarecilik kabiliyetinin ağabeyinden daha zayıf olması sebebiyle hilafet mücadelesini kaybetmiştir. Babasının veliahd sıralamasında Emin'i ağabeyi Me'mun'un önüne geçirmesini özümseyemediği daha sonra hilafetin getirdiği ağırlığı taşıyamadığı anlaşılmaktadır. Ancak idare noktasında ağabeyinden daha zayıf olması onun karakterinin daha zayıf olduğu anlamına gelmemektedir.

Harun er-Reşîd, Emîn'in siyaset idaresi üzerine eğitim görmesi için Fazl b. Yahya ile anlaşmıştı. Görünen o ki, hocası onu siyasetten ziyade dini bir yöne yönlendirmişti. Böylece zındık ve tanrı tanımaz mülhitlerden nefret ederdi. Her ne olursa olsun Emîn'in döneminde fıkıh, ilim, din, eğitim ve siyaset olabildiğince önemsendi.<sup>124</sup> Emîn hakkında söylenen bu sözlere bakıldığı zaman, bu rivayetler ile kişisel özelliklerinde verilen olumsuz rivayetlerin tezat oluşturduğu söylenebilir. Fakat önceden de söz konusu ettiğimiz gibi muhtemeldir ki Me'mûn döneminde Emîn'i yermek için yapılan çalışmaların neticesinde olumsuz rivayetler artmıştır. Elbette ki dönemin İslâm halifesinin dinî bir hüviyeti ve dine saygısı muhakkak olmuştur.

## 7. Ebû Ca'fer Abdullâh El-Me'mûn'un Kişilik Özellikleri

İsmi, Ebû Ca'fer Abdullâh el-Me'mûn b. Harun er-Reşîd'dir.<sup>125</sup> Harun er-Reşîd'in halifeliği günlerinde, künyesi Ebü'l-Abbâs idi. Hilafette olduğu zaman Mansûr ve Reşîd'e benzer olarak hayatı boyunca Ebû Ca'fer künyesini taşımıştır.<sup>126</sup> Me'mûn, son derece zeki, cesaretli ve heybetliydi.<sup>127</sup> Olgun, âlim, cömert, çok affeden, şefkatli bir yapıya sahipti. Şefkatliydi fakat otoritesi iyi, siyaseti güzeldi. Arzuları peşinde koşmaz hile yapmazdı. İyi bir kalbi vardı, insanlara karşı büyük iyiliklerde bulunurdu. Kendisinden sonra olacakları zamanında olacak gibi bilen, bazen öfkesine uyup acele ceza veren bir kişiydi.<sup>128</sup>

Me'mûn diğer halifelerle karşılaştırıldığında Abbâsîler'in soylusu ve seçkini diye adlandırıldı.<sup>129</sup> Abbâsoğulları arasında en kararlı, dâhi, yiğit, azimli, hilm sahi-

<sup>122</sup> Abbâdî, *Târîhi'l-Abbâsî ve'l-Endelüsî*, 100; Tales, *Târîhü'l-Arab*, 2/144.

<sup>123</sup> Hakkı Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, 3/170.

<sup>124</sup> Tales, *Târîhü'l-Arab*, 2/132.

<sup>125</sup> Ya'kûbî, *Târîh*, 2/444; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/214.

<sup>126</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 10/49; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, 2/157.

<sup>127</sup> İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, 2/225; Şâmî, *ed-Devletü'l-İslâmiyye fi'l-Asri'l-Abbâsiyyi'l-Evvel*, 158.

<sup>128</sup> Mes'ûdî, *Kitâbü't-Tenbîh ve'l-İsrâf*, 320; İbnü's-Sâi, *Ahbârü'l-Hulefâi'l-Abbâsiyyin*, 47; Ebü'l-Fidâ, İmâmüddin İsmail b. Ali b. Mahmud el-Eyyûbî, *Târîhu Ebi'l-Fidâ*, thk. Mahmud Deyyûb (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/342; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, 2/225.

<sup>129</sup> İbnü'l-İmrânî, *el-İnbâ fi Târîhi'l-Hulefâ*, 58.

bi, heybetli ve hoşgörülü olanıydı.<sup>130</sup> Me'mûn, kendisini diğer Abbâsî halifelerinden ayıran birçok vasıflara sahip bulunuyordu. Özellikle affa meyyal oluşu ve intikamdan hoşlanmayışı onun en belirleyici hasletlerindendi.<sup>131</sup> Me'mûn insanları bağışlamada en yüce olandı, onlara karşı güçlü ve iyiydi.<sup>132</sup> İnsanları affedip, çözüm bulup sıkıntılarını giderdiğinde bunların karşılığını yalnızca Allah'tan bekledi. Ancak o, muhaliflere ve isyan liderlerine karşı acımasız ve düşmanca tutumundan vazgeçmezdi.<sup>133</sup>

Me'mûn'un mal konusunda eli açtı. Hediye vermek konusunda ise oldukça cömertti.<sup>134</sup> Misafirperver olmasıyla tanınıyordu.<sup>135</sup> Me'mûn'un nebîz içtiği rivayet edilmiştir.<sup>136</sup> Me'mûn'un hilafetinin ilk günlerinde salı ve cuma günleri içki içtiği, 215/830 yılında Şam'a gittikten sonra ise her gün içmeye başladığı kimi kaynaklarda yer almıştır.<sup>137</sup> O dönemde içki içme, zevk ve eğlence ortamı Bağdat'ta bazı kesimler arasında yaygınlaşmış olsa da<sup>138</sup> Me'mûn'un hem nebîz hem de içki içtiğine dair bilgiler güçlü bir halife olması sebebiyle onun muhalifleri tarafından uydurulmuş olabileceği göz ardı edilmemesi gerekir.

Me'mûn'un dönemi bilim ve bilgi bakımından Abbâsîler'in diğer dönemlerinden ayrılmıştır.<sup>139</sup> Harun er-Reşîd, çocukluk döneminin ardından Me'mûn'un eğitimine önem vermiş, çeşitli âlimlerden onun eğitim ve öğretimi adına destekler almıştır. Bu âlimlerin içinde Mutezilî olmasıyla bilinen Sümâme b. Eşres de vardır. Bu eğitimler neticesinde Me'mûn'un küçüklüğünden itibaren ilmî yetenekleri görünmeye başlamıştır.<sup>140</sup> Me'mûn'un hilafeti döneminde oluşan ilim ortamının temelini Me'mûn'un küçük yaşlardan itibaren aldığı eğitim oluşturmuştur.

Me'mûn fıkhıta, Arap dilinde ve tarihle ilgili olaylarda oldukça mahirdi. Felsefe ve antik Yunan ilimlerine merak sardı ve bunlarda maharet kazandı. Akılcı olması ve müsbet ilimlere olan yönelimi Mutezile mezhebinin taraftarlığını yaptığı 'Kur'ân mahlûktur' prensibini benimsemesine sebep oldu.<sup>141</sup> Me'mûn, Kur'ân'ın yaratılmış<sup>142</sup> olduğunu savundu. Öyle ki bu durum resmi olarak devletin politikası-

<sup>130</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ*, 10/273; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, 2/235; Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 306; İbn Tiktaka, *el-Fahrî*, 208.

<sup>131</sup> Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, 2/368; Hâşimî, Abdülmün'im, *el-Hilâfetü'l-Abbâsiyye*, 326; Muhammed Hudarî, *ed-Devletü'l-Abbâsiyye*, 225.

<sup>132</sup> Ya'kübî, *Müşâkeletü'n-Nâs li-Zemânihim*, 28.

<sup>133</sup> Hâşimî, *el-Hilâfetü'l-Abbâsiyye*, 327.

<sup>134</sup> Ya'kübî, *Müşâkeletü'n-Nâs li-Zemânihim*, 28; Karamânî, *Ahbârü'd-Düvel*, 2/96.

<sup>135</sup> Şâmî, *ed-Devletü'l-İslâmiyye fi'l-Asri'l-Abbâsiyyi'l-Evvel*, 158.

<sup>136</sup> Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 324.

<sup>137</sup> Câhiz, *et-Tâc fi Ahlâki'l-Mülûk*, 153.

<sup>138</sup> İbrahim Eyyub, *et-Tarihü'l-Abbâsî*, 77; Muhammed Hudarî, *ed-Devletü'l-Abbâsiyye*, 226.

<sup>139</sup> Şâmî, Ahmed, *ed-Devletü'l-İslâmiyye fi'l-Asri'l-Abbâsiyyi'l-Evvel*, 154.

<sup>140</sup> İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, 2/225; Tales, *Târîhü'l-Arab*, 2/144; Nahide Bozkurt, *Mu'tezilenin Altın Çağı -Me'mun Dönemi-*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 24, 87; Nahide Bozkurt, "Me'mun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara:2004), 29/101.

<sup>141</sup> İbnü'l-İmrânî, *el-İnbâ fi Târîhi'l-Hulefâ*, 58; Zehebî, *Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ*, 10/273; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, 2/235; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, 2/225; Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 306; İbn Tiktaka, *el-Fahrî*, 209.

<sup>142</sup> Halku'l-Kurân; Kur'ân'ın yaratılmış olup olmadığı konusundaki tartışmaları ifade eden kelâm terimidir. Geniş bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kurân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: 1997), 15/371-375.

nı oluşturmaktaydı. En başta ilim adamları olmakla birlikte konum olarak iyi durumda olanları ve halkını buna zorlamıştı. Tarihi kaynaklarda bu olay mihne<sup>143</sup> olarak geçmektedir.

Çalışmamızda bahsedilen Abbâsî halifelerinin arasında ilmî kişiliğinin en hacimli şekilde ele alındığı kişi halife Me’ mûn olmuştur. Onun karakterini anlamak için ilmî yaşantısına bakmak bile neredeyse yeterli gelmektedir. Döneminde ilim nurunun bu kadar parlaması onun küçük yaştan itibaren bu yola girmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Tarihçilerin de bahsettiği gibi Kur’ân-ı Kerîm’in yaratılmış olması hususundaki sert tavır göz ardı edilecek olursa döneminde gelecek nesiller için oldukça faydalı adımlar atılmıştır.

## 8. Muhammed El-Mu’tasım’ın Kişilik Özellikleri

İsmi, Muhammed b. Harun er-Reşîd’dir.<sup>144</sup> Künyesi ise Ebû İshak’tır.<sup>145</sup> Mu’tasım görkemli, eli açık, yardımsever, cesaretli, heybetli, atılgan ve güzel ahlaklıydı.<sup>146</sup> En göze çarpan özellikleri, dürüstlüğü, sadeliği, asilliği ve ahlakının genişliği idi.<sup>147</sup> Onun özellikleri, fasih sözleri olmakla beraber kızdığı anda öldürmekten imtina etmeyen biriydi. Vücudunda güç, kalbinde cesarete sahipti.<sup>148</sup> Mu’tasım özel hayatında tutumluluğu ile tanınıyordu. Fakat ülkenin savunulması ve askeri alandaki harcamalarda son derece eli açıktı. Oyun ve eğlenceye kendini fazla kaptırıyordu.<sup>149</sup>

Doğası gereği cesur bir askerdi ve fiziksel gücüyle gurur duyuyordu.<sup>150</sup> Savaş esnasında ileri görüşlü olmasının yanı sıra taktiksel hareketleri muntazamdı. Savaş konusunda yetenekli olması onun eğitilmiş bir asker olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>151</sup> Mu’tasım, Me’ mûn’un din hakkındaki görüşlerini ölene kadar takip etti. Kur’ân’ın mahlûk olduğunu küçük yaştan itibaren çocuklara anlatılmasını istedi ve her tarafa bu konuyla ilgili mektuplar gönderdi. İnsanlar, Mu’tasım ve onun Halku’l-Kur’ân konusundaki dayatmacı politikasından dolayı çok sıkıntı çekti. Ayrıca bu yolda kendisi gibi düşünmeyen âlimlere işkence etmiştir.<sup>152</sup>

<sup>143</sup> Bazı Abbâsî halifeleri döneminde Halku’l-Kur’ân konusunda bazı âlimlerin sorguya çekilip eziyet edilmesine ilişkin olaylara verilen ad. bk. Hayrettin Yücesoy, “Mihne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: 2005), 30/26-28.

<sup>144</sup> İbn Habîb, *Kitabu’l-Muhabber*, 42; Ya’kûbî, *Târîh*, 2/471; Ya’kûbî, *Müşâkeletü’n-Nâs li-Zemânihim*, 31.

<sup>145</sup> İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 392; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu’z-Zâhire*, 2/250.

<sup>146</sup> Taberî, *Târîh*, 9/123; Mes’ûdî, *Kitâbü’t-Tenbîh ve’l-İsrâf*, 323; İbnü’s-Sâi, *Ahbârü’l-Hulefâi’l-Abbâsiyyin*, 67; Zehebî, *Siyeru A’lâmü’n-Nübelâ*, 10/291; Kütübî, *Fevâtü’l-Vefeyât*, 4/49; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu’z-Zâhire*, 2/250.

<sup>147</sup> Taberî, *Târîh*, 9/120; Şâmî, Ahmed, ed-Devletü’l-İslâmiyye fi’l-Asri’l-Abbâsiyyi’l-Evvel, 167.

<sup>148</sup> Mes’ûdî, *Murûcu’z-Zeheb*, 4/47; Mes’ûdî, *Kitâbü’t-Tenbîh ve’l-İsrâf*, 323; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/285; Süyûtî, *Târîhu’l-Hulefâ*, 334.

<sup>149</sup> Algül, *İslâm Tarihi*, 3/328.

<sup>150</sup> Abbâdî, *Târîhi’l-Abbâsî ve’l-Endelüsî*, 116.

<sup>151</sup> Abdülazîz Dûrî, *el-Asri’l-Abbâsî el-Evvel* (Beyrut: Dârü’t-Talîa, 1988), 177; Mahmud Şakir, Hz. Âdem’den Bugüne İslam Tarihi, 4/169; Şâmî, Ahmed, ed-Devletü’l-İslâmiyye fi’l-Asri’l-Abbâsiyyi’l-Evvel, 167.

<sup>152</sup> Ya’kûbî, *Müşâkeletü’n-Nâs li-Zemânihim*, 31; İbnü’s-Sâi, *Ahbârü’l-Hulefâi’l-Abbâsiyyin*, 67; Süyûtî, *Târîhu’l-Hulefâ*, 335.

Mu'tasım hakkında kaynaklarda halku'l-Kurân konusundaki tutumundan başka olumsuz bir ifadeyle karşılaşmamıştır. Genel olarak ondan bahsedilirken güçlü oluşu ve savaşlardaki başarısı daha fazla söz konusu edilmiştir. Tutumlu olduğu kadar devlet için ve tabii olarak kendi için de para harcadığı olmuştur. Onun oyun ve eğlence ile meşgul olmasından ziyade daha çok spor alanındaki oyunlarda aktif olduğu kaynaklarda geçmektedir.

## 9. Ebû Ca'fer El-Vâsık'ın Kişilik Özellikleri

İsmi, Harun el-Vâsık b. Muhammed el-Mu'tasım'dır.<sup>153</sup> Künyesi Ebû Ca'fer'dir.<sup>154</sup> Vâsık, zarif, yumuşak huylu, görkemli ve yüce gönüllüydü. Bunların yanında cömert, şair ve edip birisiydi.<sup>155</sup> Abbâsîlerin en fâzıl, akıllı, anlayışlı halifele-rindendir.<sup>156</sup> Vâsık, gençliğinden beri üstün zekâlı, işleri çekip çevirmede basiret sahibi, mahir bir siyasiydi.<sup>157</sup> Babasının itimadını kazandıracak hasletlerin çoğuna sahipti, hatta babası kendi yokluğunda hilafet merkezini ona teslim edebiliyordu.<sup>158</sup> Ayrıca birçok işinde Me'mûn gibi hareket ediyordu.<sup>159</sup>

Vâsık çok sadaka verir ve Ehl-i beyte tüm ülkede göz kulak olurdu.<sup>160</sup> Kendi ehline şefkatli, halkını gözetten denetleyen birisi idi.<sup>161</sup> Mekke ve Medine halkına mal dağıtma konusunda çok cömert davranmıştır. Fakir halka her zaman yardım eli uzatmıştır. Bundan dolayıdır ki halifelik yaptığı süre içerisinde Mekke ve Medine'de hiç dilenci kalmamıştır.<sup>162</sup>

Vâsık hem dinî hem siyasî yönden amcası ve babasının politikasını büyük ölçüde devam ettirmiştir. Halku'l-Kur'ân konusunda insanları imtihan etmeyi de sürdürmüştür.<sup>163</sup> Hasan İbrahim Hasan, Vâsık'ın ölümüyle ilgili şunları söylemiştir; *"Onun ölümüyle Abbâsî devletinin altın devri sona erdi. Bu altın dönemin sona erishi Türk komutanlara itimat edip devletin önemli görevlerini onlara tahsis ederek Araplar yerine onları geçiren babası Mu'tasım'ın izlediği politikanın özellikle de halku'l-Kur'ân anlayışının bunun yanında da halifelerin bid'at olan şeyleri yapmalarından dolayı halkın nefretini kazanmalarından kaynaklanmaktadır."*<sup>164</sup>

Vâsık'a dair kaynaklarda hem olumlu hem olumsuz anlatımlar mevcuttur.

<sup>153</sup> İbn Habîb, *Kitabu'l-Muhabber*, 42; Ya'kûbî, *Târîh*, 2/479; Ya'kûbî, *Müşâkeletü'n-Nâs li-Zemânihim*, 32; Taberî, *Târîh*, 9/123; Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, 4/65; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/15; Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 340.

<sup>154</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/15.

<sup>155</sup> İbnü'l-İmrânî, *el-İnbâ fî Târîhi'l-Hulefâ*, 75; İbnü's-Sâi, *Ahbârü'l-Hulefâ'l-Abbâsiyyin*, 69; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, 2/263; Mahmud Şakir, *Hiz. Âdem'den Bugüne İslam Tarihi*, 4/185; Karamânî, *Ahbârü'd-düvel*, 2/106.

<sup>156</sup> İbn Tiktaka, *el-Fahrî*, 227.

<sup>157</sup> Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, 2/377.

<sup>158</sup> Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, 2/377.

<sup>159</sup> Mes'ûdî, *Kitâbü't-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 329.

<sup>160</sup> Ya'kûbî, *Müşâkeletü'n-Nâs li-Zemânihim*, 32.

<sup>161</sup> Muhammed Hudarî, *ed-Devletü'l-Abbâsiyye*, 253.

<sup>162</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/107-108; Hakkı Dursun Yıldız, "Vâsık", *İslam Ansiklopedisi*, 13/217-219.

<sup>163</sup> Fevzi, *el-Hilâfetü'l-Abbâsiyye*, 280; Mahmud Şakir, *Hiz. Âdem'den Bugüne İslam Tarihi*, 4/185; Kadir Kan, "Vâsık-Billâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: 2012), 42/549.

<sup>164</sup> Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, 2/383.



Özellikle ticari faaliyetlere verdiği destek ve halkın sosyo-ekonomik düzeyi onun döneminde refah bir hayat sürüldüğünü göstermektedir. Onun hakkında söylenen olumsuz şeylerin en önemli sebebi önceki halifelerde de olduğu gibi Halku'l-Kur'ân konusunda takındığı tutumdur.

## Sonuç

Abbâsî ailesi tarafından başı çekilen Abbâsî ihtilali birçok siyasi, sosyal ve kültürel gelişmeyi de peşinden getirmiştir. Bundan dolayı Abbâsîler'in ilk asrı gerek hilafetin teşekkülü gerekse gelişimi açısından oldukça önemli bir hal almıştır. İslâm tarihi kaynaklarında devletin idarecileri olan halifelerin yönetim tarzları, halkla ilişkileri, siyasetteki başarıları veya başarısızlıklarından bahsedilmiş, bunlarla birlikte yaşam tarzları, ilmî ve fikri düşünceleri yani kişilikleri de söz konusu edilmiştir.

İktidar sahibi kişilerin şahsiyetleri, dönemini iyi ya da kötü yönden etkilemiştir. Seffâh ihtilalin ilk halifesi olması hasebiyle devleti başkalarına vermemek adına çok fazla kan dökmüştür. Fakat mert ve cömert karakteri ile insanları etrafında toplayabilmiş ve yüzyıllar boyunca ayakta kalacak olan Abbâsî devletini inşa edebilmiştir. Mansûr kurnaz kişiliği, siyasetteki başarısı ve ilmî donanımı ile devletin ikinci halifesi olmasına rağmen kendinden Abbâsî devletinin asıl kurucusu olarak kendinden söz ettirmiştir. Tarih kaynaklarında cimri olarak anılmasına sebep olacak kadar tutumlu olmasından dolayı ardında maddi açıdan sağlam ve zengin bir devlet bırakmıştır. Seffâh'ın döktüğü kan ve izlediği sert politika devlet kademelerinin dışındaki düşmanlara ve isyancılara karşıdır. Mansûr ise hem isyancıları hem de Abbâsî Devleti'nin teşekkülü ve gelişiminde etkisi olan kişileri kurnazlığı sayesinde alt ederek, saltanatta tek adam olmayı hedeflemiş ve bunu başarmıştır. Mehdî'nin izlediği siyaset babasıyla benzer olsa da babasının kendi döneminde şiddet ve intikama dayalı hareketleri insanları yaralamıştır. Mehdî de babasının bu açtığı yaraları saracak bir kişilik tercih etmiş ve dönemi boyunca böyle bir kişilik yapısı sergilemiştir. Tarih kaynaklarında Mehdî'den sonra yerine geçen oğlu Hâdî, oyun ve eğlenceye düşkünlüğü ile bilinen birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Halife Harun er-Reşîd, cömert olmasıyla, döneminde görülen lüks ve savurganlıkla bunların yanında ilmî çalışmaların ve âlimlerin desteklenmesine verdiği önemden dolayı, kendinden çok uzun yıllar bahsettirecek bir kişiliğe sahip olmuştur.

Halife Emîn'in kaynaklarda istisnasız bir şekilde yerildiği görülmüştür. Bunun sebebi gerçekten Emîn'in kötü bir kişiliğe sahip olduğu mu, yoksa ağabeyi Me'mûn döneminde yazılan eserlerde Me'mûn'u razı etmek için mi daima yerildiği konusunda kaynaklarda net bir bilgi yoktur. Kendisinden sonra kardeşi Me'mûn hilafete geçmiştir. Me'mûn zeki ve ilim sahibi olmasıyla öne çıkmıştır. Özellikle ilk dönem Abbâsî halifeleri içerisinde ilmî meziyetleri en önde olan ve çok iyi yetiştirilmiş bir kişi olarak bilinmektedir. İlmî çalışmalara katkısı kendinden sonraki dönemleri aydınlatıcı mahiyette olmuştur. Ayrıca onun ilme yakın durması ve aklı önemsemesi sebebiyle dönemin meşhur mezhebi Mu'tezile'ye dâhil olması ve onların görüşü olan halku'l-Kur'ân'ı sonuna kadar desteklemesinin altında ilim dünyasıyla olan sıkı ilişkisi yatmaktadır. Mu'tasım ilmî yönden zayıf olmasıyla bilinme-

sine karşın daha çok askeri yönüyle ön plana çıkmıştır. Savaşlarda oldukça mâhir olmasıyla, ilimden yoksun olsa da ilmî faaliyetlere verdiği destekle kaynaklarda kendinden söz ettirmiştir. Halku'l-Kur'ân konusunda da Me'mûn'un devamı niteliğinde bir tavır sergilemiştir. İlk asrın son halifesi Vâsik ise edebiyata yatkın olmasıyla bilinirdi. Küçük Me'mûn olarak tanındığı ve Me'mûn zamanında başlamış olan tercüme faaliyetlerinin onun döneminde de devam ettiği, babası ve amcası gibi halku'l-Kur'ân anlayışını sürdürdüğü tarih kaynaklarında geçmektedir.

Abbâsî halifelerinin içki içmelerine dair kaynaklarda birbirine zıt rivayetlerin yer aldığı görülmüştür. Aynı halife için hem nebîz hem içki içtiğine dair rivayetler varken başka bir halife için hem içki içtiği hem de hiç içki tüketmediğine dair bilgiler mevcuttur. Bu bilgilerden hareketle halifenin içip içmediğine dair rivayetlerin onu yermek isteyenler tarafından içilen şey nebîz dahi olsa içki olarak lanse edilmeye çalışıldığını anlamaktayız.

Abbâsî halifeleri, Hz. Ali evlâdını aynı aileden olmaları sebebiyle kendileri için açık bir şekilde iktidar muhalifi olarak görmektedirler. Fakat halife Mu'tasım hariç diğer halifelerin onlara karşı tutumunun ılımlı olduğu görülmektedir. Abbâsî halifeleri, Hz. Ali evlâdına iyi davranmalarına rağmen onları idari bir göreve getirmemişler, onlara karşı Peygamber ailesinden gelmelerinden dolayı iyi muamelede bulunmuşlar ve ihtiyaçlarını gidermek ile yetinmişlerdir.

Abbâsî halifelerinin kişilikleri, buldukları dönemde ve sonrasında İslâm toplumunun siyasi, sosyal, kültürel, ekonomik ve ilmî durumunu olumlu ya da olumsuz şekilde etkilemiş ve halifeler karakterleriyle tarih sahnesine yön vermişlerdir.

## Kaynakça

- Abbâdî, Ahmed Muhtar. *fi't-Târîhi'l-Abbâsî ve'l-Endelüsî*. Beyrut: Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye, ts.
- Algül, Hüseyin. *İslâm Tarihi*, İstanbul: Gonca Yayınevi, 1986.
- Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*. 14 cilt. Beyrut: Dârü'l-İlmiyye, ts.
- Belâzürî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Câbir. *Ensâbü'l-Eşrâf*. thk. Riyad Zirikli, Süheyl Zekkar. 13 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996.
- Bozkurt, Nahide. "Mehdî-Billâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/378. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bozkurt, Nahide. *Mu'tezilenin Altın Çağı -Me'mun Dönemi-*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Bozkurt, Nahide. "Hâdî-İlelhak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/16. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Bozkurt, Nahide. "Hârûnürreşîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/260. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Bozkurt, Nahide. "Mansur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/5-6. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Bozkurt, Nahide. "Me'mûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/10. Ankara: TDV Yayınları, 2004, .
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *et-Tâc fi Ahlâki'l-Mülûk*. thk. Ahmed Zeki Paşa. Kahire: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1914.
- Clot, André. *Harun Reşid ve Abbâsiler Dönemi*. trc. Nedîm Demirtaş. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007.

- Dûrî, Abdülazîz. *el-Asrû'l-Abbâsî el-Evvel*. Beyrut: Dârü't-Talîfa, 1988.
- Ebû'l-Fidâ, İmâmüddin İsmail b. Ali b. Mahmud el-Eyyûbî. *Târîhu Ebî'l-Fidâ*. thk. Mahmûd Deyyûb. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Eser, Mithat. *Abbâsîlerin İlk Döneminde Seyyidler ve Şerifler*. İstanbul: İz Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- Fevzi, Faruk Ömer. *el-Hilâfetü'l-Abbâsiyye: asrû'l-kuvve ve'l-izdihar*. Amman: Dârü's-Şûrûk, 1998.
- Goldziher, Ignaz. *Klasik Arap Literatürü*. trc. Rahmir Er vd. Ankara: İmaj Yayıncılık, 1993.
- Halîfe B. Hayyât. *Târîhu Halîfe b. Hayyât*. thk. Süheyl Zekkar. Beyrut: Dârü'l-kalem, 1993.
- Hasan İbrahim Hasan. *Siyasi, dini, kültürel, sosyal İslâm Tarihi*. trc. İsmail Yiğit, Sadreddin Gümüş. İstanbul: Kayhan Yayınevi, 1985.
- Hâşimî, Abdülmün'im. *el-Hilâfetü'l-Abbâsiyye*. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2003.
- Hitti, Philip. *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarih*. trc. Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980.
- Hodgson, Marshall. *İslâm'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih: İslâm'ın Klasik Çağı*. trc. İzzet Akyol vd. 3 cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed. *Kitâbu'l-Muhabber*. thk. Eliza Lichtenstadter. Beyrut: Dârü'l-âfâkî'l-cedîde, ts.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. trc. Zakir Kadirî Ugan. İstanbul: 1996.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmail b. Ömer b. Kesîr ed-Dimeşkî. *el-Bidâye ve'n Nihâye*. 21 cilt. Beyrut: Dârü'l-Hicr, 1997.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe. *el-Maârif*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmelî'l-kitâb, 1992.
- İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kub. *Tecâribü'l-Ümem Te'akibü'l-Himem*. thk. Ebu'l-Kâsım İmâmî. 7 cilt. Tahran: 2000.
- İbn Tağrıberdî, Ebu'l-Mehâsin Cemâlüddin Yusuf. *en-Nücûmu'z-Zâhire fî Mülûki Mısır ve'l-Kahire*. 16 cilt. Mısır: Dârü'l-kütüb, ts.
- İbn Tiktaka, Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. Tabataba. *el-Fahrî fî'l-Adabi's-Sultaniyye ve'd-Düvelü'l-İslamiyye*. Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec. Cemâlüddîn Abdurrahmân. *el-Muntazam fî Tarihi'l-Muluk ve'l-Ümem*. 19 cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1995.
- İbnü'l-Esîr, Ali b. Muhammed b. Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-Târih*. 10 cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-Arabîyye, 1997.
- İbnü'l-İmrânî. *el-İnbâ fî Târîhi'l-Hulefâ*. y.y, ts.
- İbnü's-Sâi, Ali b. Enceb. *Ahbârü'l-Hulefâ'l-Abbâsiyyin*. Dımaşk: Dârü Kinân, 2011.
- İbrahim Eyyub. *et-Tarihü'l-Abbâsî*. Beyrut: eş-Şeriketü'l-âlemiyye li'l-kitâb, 1989.
- İslam Araştırmaları Komisyonu. *el-Mevsûatü'l-Müeyssere fî't-târîhi'l-İslâmî*. trc. Ayhan Çakıroğlu. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2010.
- Kan, Kadir. "Vâsik-Billâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: 2012, 42/549.
- Karamânî, Yusuf. *Ahbârü'd-düvel ve âsârü'l-üvel fî't-tarih*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1992.
- Kütübî, Ebû Abdillâh Salâhuddîn. *Fevâtü'l-Vefeyât*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-Arabîyye, 1973.
- Mahmud Şakir. *Hiz. Âdem'den Bugüne İslam Tarihi*. trc. Ferit Aydın. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1993.
- Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali. *Kitâbü't-Tenbîh ve'l-İşrâf*. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1981.
- Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4 cilt. Kahire: el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ, 1964, III/266.
- Muhammed Hudarî. *ed-Devletü'l-Abbâsiyye*. Kahire: el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ, 1970.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb. *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*. Kahire: Dârü'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 1423.
- Öz, Şaban. *İslâm Tarihi*. Konya: 2013.
- Sırma, İhsan Süreyya. *Müslümanların Târîhi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.
- Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman. *Târîhu'l-Hulefa*. Kahire: Matbaatü's-saâdet, 1952.
- Şâmi, Ahmed. *ed-Devletü'l-İslâmiyye fî'l-Asrî'l-Abbâsiyyi'l-Evvel*. Demmâm: Dârü'l-islâh, 1983.

- Şeker, Mehmet. "Hil'at". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: 1998, 18/22-25.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*. 11 cilt. Beyrut: Dâru't-tırâs, 1387.
- Takkûş, Muhammed Süheyl. *Târîhü'd-Devleti'l-Abbâsiyye*. Beyrut: Dâru'n-nefâis, 2005.
- Tales, Muhammed Es'ad. *Târîhü'l-Arab*. Beyrut: Dâru'l-Endelüs, ts.
- Üçok, Bahriye. *İslam Tarihi: Emevîler-Abbâsîler*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- Varol, M. Bahaüddin. *Emevî ve Abbâsî İktidarında Ehli Beyt Nesli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2018.
- Vekîl, Muhammed es-Seyyid. *el-Asru'z-Zehabî li'd-Devleti'l-Abbâsiyye*. Dımaşk: Dâru'l-kalem, 1998.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb el-Abbâsî (ö.292/904). *Müşâkeletü'n-Nâs li-Zemânihim*. thk. William C. Millward. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedid, 1980.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb el-Abbâsî (ö.292/904). *Târîhu'l-Ya'kûbî*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Yâfiî, Ali el-Yemani. *Mir'âtü'l-Cenân ve İbretü'l Yakzân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Halku'l-Kurân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: 1997, 15/371-375.
- Yıldız Hakkı Dursun. *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*. İstanbul: Çağ Yayınları, 1986.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Vâsık", *İslam Ansiklopedisi*. 13/217-219. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1989.
- Yücesoy, Hayrettin. "Mihne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: 2005, 30/26-28.
- Zehebî, Ebû Abdullâh Muhammed Şemsüddîn. *Düvelü'l-İslâm*. 2 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1999.
- Zehebî, Ebû Abdullâh Muhammed Şemsüddîn. *Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zeniber, Muhammed. *ed-Devletü'l-İslâmiyye fi Zilli'l-Hilafeti'l-Abbâsiyye*. Rabat: Dâru'n-Neşri'l-Mağribiyye, 1985.
- Zettersteen, K. V. "Mehdî", *İslam Ansiklopedisi*. 7/480-481. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1989.
- Zettersteen, K. V. "Emîn", *İslam Ansiklopedisi*. 4/258. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1989.
- Zorlu, Cem. *Abbâsîler'e Yönelik Dinî ve Siyasî İsyenlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.

# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2020

Research Article  
ARAşTIRMA MAKALESİ

## Debûsî'nin İmam Şâfiî'nin Sahâbe Kavlini Terk Edip Kıyasla Amel Ettiğini İddia Ettiği Meseleler

Cemil Liv

Dr. Öğr. Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri Bölümü Fıkıh Anabilim Dalı  
yzmliv@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-2937-5917>

Geliş Tarihi / Received: 21.08.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 11.12.2020

### Özet

"Te'sîsü'n-nazar fî ihtilâfi'l-eimme" adlı eserinde hukuk ekolleri arasındaki metodoloji ve hüküm farklılıklarını inceleyen Kadı Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö.43/1039) eserinde müstakil bir başlık içerisinde sahâbe kavlinin kıyas karşısındaki konumunu Hanefî ve Şâfiî fıkıh metodolojileri açısından değerlendirmektedir. Sahâbe kavli konusunda Hanefî mezhebindeki genel prensibi sahâbenin kıyasa aykırı bir sözü kendisine başka bir sahâbî muhalefet etmediği sürece kıyasa takdim edilir, sözüyle açıklarken İmam Şâfiî'nin sahâbeyi taklidi uygun görmediği için kıyası sahâbe kavline tercih ettiğini belirtmiştir. Bu çalışmada İmam Şâfiî'nin ifade edildiği gibi kıyası sahabe kavline tercih edip etmediğinin değerlendirmesine yer verilmiştir.

Sahâbeden nakledilen bu fetvalar içerisinde ittifak edilen görüşler olduğu gibi ihtilaflı olanlar da vardır. Bunun doğal sonucu olarak, Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin sahâbeden nakledilen fetvalara yaklaşımları da farklı olmuştur. Aslında her iki mezhepte de sahâbe kavli hüccet olarak kabul edilmiştir. Sahâbe icmâsının konumunda da farklı bir yaklaşım söz konusu değildir. Ancak icmâ dışındaki sahâbe kavillerinin yeri noktasında farklılık söz konusudur. Hanefî mezhebinde sahâbeden nakledilen görüşler içeriğine göre taksim edilip konumu belirlenmiştir. Buna göre akılla kavranılmayacak konularda sahabe görüşlerine göre amel etmek vacip kabul edilirken akılla bilinmesi mümkün olan meselelerde sahâbe kavli konusunda iki farklı yaklaşım oluşmuştur. Bunlardan birincisi akılla bilinebilir veya bilinmesin her türlü sahabe kavlini delil olarak almak vaciptir. Diğer görüş ise akılla bilinen konularda sahâbenin taklit edilmesi caiz değildir.

Şâfiî mezhebinde sahâbe kavli konusunda sözün mahiyetinden ziyade ihtilâfın oluşup oluşmadığı ön plana çıkmıştır. Aslında her türlü sahabe kavli delil olarak kullanılmaktadır. Ancak bazıları derece itibarıyla kıyastan sonra gelmektedir. Muhalifi bilinmeyen meşhur sahabe sözleri mezhep içerisinde kıyastan önce gelen bir delil olarak kullanılır. Muhalifi bilinmeyen ve meşhur olmayan sahabe sözü ise delil olarak kabul edilmekle birlikte deliller hiyerarşisinde kıyastan sonra bir konuma sahiptir. Bu grup içerisindeki sahâbe sözünde devlet başkanlığı yapmış olan Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin sözleri tercih sebebi sayılmıştır. Görüşler arasında eşitlik söz konusu olduğunda kaynağı en sağlam olanın sözünün tercih edilmesi benimsenmiştir.

Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin sahâbe kavilleri konusundaki yaklaşımları bu şekilde olmakla birlikte Debûsî "Te'sîsü'n-nazar fî ihtilâfi'l-eimme" adlı eserinde İmam Şâfiî'nin kıyası sahâbe kavline tercih ettiğini yedi farklı konuda getirdiği örneklerle ispatlamaya çalışmıştır. Bu örnekler kaçak köleyi bulup

getirenin ücret hakkı, sakala verilen zararın tazmini, çocuğun kurban bedeli, yemin keffareti, bey'u'l-îne, zimmilerin kendi aralarındaki şarap ticareti ve gusül abdesti sırasında ağza ve buruna su verme hakkındadır. Verilen örnekleri incelediğimizde İmam Şâfiî ve mezhebin diğer alimlerinin, kaçak köleyi getirene verilecek ücret ve sakala verilen zarar konusunda Şâfiî'nin kıyası sahâbe kavline tercih ettiği iddiası doğru olmakla birlikte; çocuğunu kurban olarak adayanın keffareti ve İslam'dan çıkmak üzerine yemin edenin durumu konularında görüşünü naslara dayandırdığı; bey'u'l-îne ve zimmilerin kendi aralarındaki şarap ticareti hususlarında ise sahâbe arasındaki ihtilafa dikkat çekmekle birlikte esas itibarıyla Hz. Peygamber'den nakledilen merfû hadislere dayandığı anlaşılmıştır. Sonuç olarak Debûsî'nin dile getirdiği gibi İmam Şâfiî'nin her meselede mutlak anlamda kıyası sahâbe kavline tercih ettiğini söylemek mümkün görünmemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Sahâbe Kavli, Sahâbe İhtilafı, Kaçak Köle, Bey'u'l-îne.

#### *The Issues in Which Dabûsî Claims That Imam Shafî Preferred Qiyas Over Qawl Al- Sahâba*

Qadi Abu Zayd al-Dabûsî (d.43/1039) examines the methodological and juridical differences between Islamic law schools in his book "Ta'sîsu al-nazar fi ihtilâfi al-eimme". In his book, under a heading he evaluates the methodologies of Hanafî and Shafî schools regarding the position of qawl al- sahâba<sup>1</sup> over qiyas. He explains the general principle of Hanafî school on qawl al- sahâba as, the word of a Companion is accepted over qiyas when there is no objection to it from another Companion. He also notes that because Imam Shafî does not think it's appropriate to imitate the Companions, he chooses qiyas over qawl al- sahâba. In this study, the evaluation of whether Imam Shafî preferred the qiyas over qawl al-sahâba as he was accused of is tried to be laid down.

Among these fatwas narrated from the Companions, there are opinions that are agreed upon as well as disputed ones. As a natural result of this situation, the approaches of Hanafî and Shafî schools to the fatwas narrated from the Companions differed. In fact, for both of these sects, the word of the Companions accepted as superior. And their views on the consensus of the Companions is no different. But the worth of the Companions' words outside of a consensus is open to discussion. In Hanafî sect, the opinions narrated from the Companions are sorted in accordance with their content. Accordingly, while it was deemed necessary to act in accordance with the views of the Companions in matters that cannot be understood with reason, two different approaches have been formed regarding the views of the Companions in matters that can be understood with the mind. The first one of these approaches suggests that regardless of the abilities of reason, qawl al-sahâba is to be accepted evidence. The second approach suggests that it is not actually necessary to follow the Companions in matters that could be comprehended by reason.

For Shafî sect, whether there is dispute or not is deemed more important than the content of the actual word or practice of the Companions. In fact, any kind of word of the Companions are accepted as evidence for them. But some of them comes after qiyas in the hierarchical order. The famous words of the Companions, whose opponents are unknown, are used as evidence before the qiyas within the sect. The non-famous words of the Companions whose opponents are unknown, although accepted as evidence, comes after qiyas in the hierarchical order of evidences. Within this group, the words of Abu Bakr, Omar, Osman and Ali (peace be upon them) stands out for preference. When the opinions seem to be equal, the one with the strongest source is expected to be preferred.

The approaches of Hanafî and Shafî sects to the qawl al- sahâba in general are as laid down. But Dabûsî in his aforementioned work, tries to prove that Imam Shafî preferred qiyas over qawl- al Sahâba by bringing different examples in seven different issue. These example issues are about; the payment of the person who brought back a fugitive slave to the owner, the compensation of the damage that's been done to one's beard, the worth of the sacrificial ritual after a child's birth, the compensation of a broken oath, bay' al- 'ina, the wine trade of non-Muslims among themselves and the washing of the inside of the mouth and nose during a full body ablution (ghusl). When one examines the fatwas about the given examples, it is seen that both Imam Shafî and some other scholars of the sect gave priority to qiyas over the qawl al- sahâba as in the payment of the person who brought back a fugitive slave to the owner or the compensation of the damage that's been done to one's beard. Whereas in other examples such as, the compensation of the one who dedicated his child as a sacrifice, and the situation of the person who took an oath to leave Islam are tried to be solved by going back to

<sup>1</sup> the sayings of the companions of Prophet Muhammad

*Nass (original sources; Qur'an and Sunnah). Moreover, when we examine the issues of bay' al-'ina and the wine trade of non-Muslims among themselves, we see that while drawing attention to the differences between the opinions of the Companions, he reaches a solution by following Marfu ahadith that are chained back to Prophet Muhammad. As a result, it does not seem possible to say that Imam Shafi preferred qiyas over qawl al-sahâba in every issue as suggested by Dabûsî.*

**Keywords:** Islamic Law, Qawl al-Sahâba, The Dispute of the Companions, Fugitive Slave, Bay'al-'ina.

#### Atf / Cite as

Liv, Cemil. "Debûsî'nin İmam Şâfiî'nin Sahâbe Kavlini Terk Edip Kıyasla Amel Ettiğini İddia Ettiği Meseleler". *Marife* 20/2 (2020), 659-695. <https://doi.org/10.33420/marife.783637>

## Giriş

Mâverâunnehir bölgesinde hüküm süren, ilk Türk Müslüman devleti olan Karahanlılar döneminde yaşayan Kadı Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö.430/1038), Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî (ö. 483/1090) ile birlikte Hanefî fıkıh usulünün üç kurucusundan birisi olarak takdim edilmesinin<sup>2</sup> yanı sıra hilaf ilminin kurucusu<sup>3</sup> ve meşhur yedi Hanefî kadısından birisi olarak kabul edilmiştir.<sup>4</sup> Debûsî, Hanefî mezhebinde Ebû'l-Hasan el-Kerhî (ö. 340/952) ve Cessâs (ö. 370/981) ile temsil edilen Irak usul geleneğinin Mâverâunnehir bölgesinde canlanmasını sağlayan ve izlediği metotla Mutezilî etkiden uzak bir usul anlayışının gelişmesine etki eden ilk önderlerdendir. Zira O'nun eserlerinde ele aldığı konular ve takip ettiği metot gerek yaşadığı dönem gerekse sonraki dönem kaynaklarına büyük oranda etki etmiştir.<sup>5</sup> Sadece kendi mezhebi içerisinde değil diğer mezhep fakihleri de eserlerinde Debûsî'nin görüşlerine yer vermiştir. Örneğin Hanefî fıkıh eğitimi almasına karşın daha sonra Şâfiî mezhebi içerisinde ilmî faaliyetlerde bulunan Ebû'l-Muzaffer es-Semânî (ö.489/1096) el-İstulâm adlı eserinin yanı sıra Debûsî'nin Kavâtü'ü'l-Edille fi'l-Usûl adlı eserinde Debûsî'nin görüşlerine yer vererek onları tenkit etmiştir.<sup>6</sup> Ayrıca Gazzâlî<sup>7</sup> (ö. 505/1111) ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210)<sup>8</sup> gibi fakihlerin

<sup>2</sup> Yusuf Kılıç, "Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin Te'sîsü'n-nazar Adlı Eserinin İslam Hukuku Bakımından Ehemmiyeti", *İstanbul Medeniyeti Mecmuası* 5/3 (1982), 46; Ahmet Akgündüz, "Debûsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9/66; Hacer Yetkin, *Debûsî'nin Hayatı, Eserleri ve Fıkıh İlmindeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2016), 3.

<sup>3</sup> Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân* (Beyrut: Dâru Sâdr, ts.), 3/48; Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye* (Riyad: Dâru'l-hicr, 1413), 2/500.

<sup>4</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/500.

<sup>5</sup> Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2004), 40; Yetkin, *Debûsî'nin Hayatı, Eserleri ve Fıkıh İlmindeki Yeri*, 3, 112; Erdoğan Sarıtepe, "Debûsî'nin Hayatı ve Eserleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2008), 145; Abdurrahim Güler, "İslâm Hukuk Metodolojisinde Debûsî Ve Gazzâlî'nin Şer'î Hükümlerin Delillerine Bakış Açıkları", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (2020), 99.

<sup>6</sup> Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, 164; Sebahattin Erkmen, *Hanefî ve Şâfiî Usûlcülerin Sünnet Anlayışı (Debûsî ve Sem'ânî Örneği)* (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 158 vd.

<sup>7</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *el-Müstasfâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413), 312, 319.

<sup>8</sup> Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Mahsûl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 1/97.



de eserlerinde Debûsî'nin görüşlerine yer verilmiştir.<sup>9</sup>

Debûsî, Takvîmü'l-edille, el-Esrar fi'l-usûl ve'l-fürû, el-Emedü'l-Aksâ ve makalemizi konu edindiğimiz Te'sîsü'n-nazar fi ihtilâfi'l-eimme adlı eseri<sup>10</sup> ile birlikte günümüze ulaşmayan birçok eseriyle ilim dünyasına büyük katkıda bulunmuş bir fakihdir.<sup>11</sup> Eserlerinde fakihler arasındaki ihtilaflara yer vermesi ile İslam Hukuk ilmi içerisinde hilaf ilminin müstakil bir şekilde doğmasını sağlamıştır. Özelde Hanefî fıkıh sisteminin genelde ise İslam Hukukunun gelişimine büyük katkı sunan Debûsî'nin makalemize konu edindiğimiz Te'sîsü'n-nazar adlı eserinde İmam Ebû Hanîfe, İmam Ebû Yusuf, İmam Muhammed, İmam Züfer, İmam Malik, İmam Şâfiî ve İbn Ebî Leylâ arasındaki ihtilaflara değinmiştir. Bu makalede, Debûsî'nin Hanefî mezhebi ile İmam Şâfiî arasındaki farklılıklardan birisi olarak zikrettiği sahâbe kavli konusu, eserinde verdiği örnekler bağlamında incelenecektir. Debûsî, Hanefîler ile İmam Şâfiî arasında sahâbe kavline yaklaşımdan kaynaklanan yedi mesele olduğunu ve ihtilafın sebebinin de Şâfiî'nin kıyası tercih ederek sahâbe kavlini terk etmesi olduğunu ileri sürmüştür. Bu iddiasını temellendirmek üzere verdiği yedi örnek şunlardır: Kaçak köleyi bulup getirenin ücret hakkı, sakala verilen zararın tazmini, çocuğunu kurban olarak adayanın keffareti, İslam'dan çıkmak üzerine yemin edenin durumu, bey'ü'l-îne, zimmîlerin kendi aralarındaki şarap ticareti ve gusûl abdesti sırasında ağza ve buruna su vermektir.<sup>12</sup> Verilen bu örnekler özelinde İmam Şâfiî ve mezhebin diğer alimlerinin sahâbe kavli karşısındaki tutumları incelenerek Debûsî'nin iddiaları analiz edilmeye çalışıldı.

## 1. Hanefîler ile Şâfiîlerin Sahâbe Kavli Konusundaki Genel Tutumları

Sahâbe kavlinin Hanefî ve Şâfiî mezheplerindeki konumunu değerlendirmek için öncelikle sahâbe kavramının tanımının yapılarak kapsamının belirlenmesi gerekir. Kur'an-ı Kerim'de "İnkarcılar onu iki kişiden biri olarak yurtlarından çıkar-

<sup>9</sup> Muhammed Hamidullah, "Usul al-Fıkhın Tarihi", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 2/1 (1956), 9; Yetkin, *Debûsî'nin Hayatı, Eserleri ve Fıkıh İlmindeki Yeri*, 4.

<sup>10</sup> Te'sîsü'n-nazar adlı eserin Ebu Zeyd Debûsî'ye mi yoksa Ebû'l-Leys es-Semerkandî'ye mi ait olduğu konusunda farklı yaklaşımlar söz konusudur. Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Katip Çelebi, *Kesfû'z-zunûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1360), 1/334; Ebû'l-Adl Zeynüddin Kâsım İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 330; Şükrü Özen, *İlm-i Hilâfın Ortaya Çıkışı ve Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin Te'sîsü'n-nazar Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1988), 50-55; Şükrü Özen, "Te'sîsü'n-nezâ'ir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/545; Akgündüz, "Debûsî", 9/67; Ferhat Koca, *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 62-63.

<sup>11</sup> Debûsî ve eserleri üzerinde günümüzde birçok akademik araştırma yapılmıştır. Bunlardan bazıları, Özen, *İlm-i Hilâfın Ortaya Çıkışı ve Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin Te'sîsü'n-nazar Adlı Eseri*; Ahmet Akgündüz, "Karahanlıların Büyük Hukukçusu Ebû Zeyd ed-Debûsî ve Mezheplerarası Mukayeseli Hukuka Tesirleri", *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 2/2 (1989), 89-108; Kılıç, "Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin Te'sîsü'n-nazar Adlı Eserinin İslam Hukuku Bakımından Ehemmiyeti"; Yetkin, *Debûsî'nin Hayatı, Eserleri ve Fıkıh İlmindeki Yeri*; Yusuf Ziya Kavakçı, "ed-Debûsî Ebu Zeyd Abdullah", *İslâm Medeniyeti* 2/14 (1968), 25-27; Mehmet Ümütlü, "Hicrî V. Asır Hanefî Fıkıh Usulü Çevresinin Nesih Algısı - (Debûsî Örneği)", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019), 147-168; Sarıtepe, "Debûsî'nin Hayatı ve Eserleri"; Recep Tuzcu, "Debûsî'nin Mâlik b. Enes'in Kıyası Habere Tercih Ettiği İddiasının Tahlili", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 5/10 (2018), 267-303.

<sup>12</sup> Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed Debûsî, *Te'sîsü'n-nezâ'ir* (Beyrut: Dâru İbn Zeydun, ts.), 113-115.

dıklarında Allah ona yardım etmişti: Hani onlar mağaradaydılar, arkadaşına tasalanma Allah bizimle beraberdir” diyordu”<sup>13</sup> ayetinde dost ve arkadaş olarak kullanılan sahâbe kavramının istilâhi tanımı hususunda hadis ve fıkıh literatüründe farklı yaklaşımlar sergilenmiştir.<sup>14</sup>

Buhârî'ye (ö. 256/870) göre sahâbî “Hz. Peygamber'i Müslüman olarak gören veya O'nun sohbetinde bulunan kişiye” denir.<sup>15</sup> İbn Hacer (ö. 974/1567) ise sahâbîyi “Hz. Peygamber'i Müslüman olarak gören ve araya riddet dönemi girse de Müslüman olarak ölen kişi” olarak tarif etmiştir.<sup>16</sup> Muhaddisler arasında farklı görüşler olsa da çoğunlukla Buhârî'nin bu tanımı kabul görmüştür.<sup>17</sup> Bu kavram içerisine hadis rivayet eden veya etmeyen O'nunla sohbette bulunmasa da O'nu gören ve görme engeli sebebiyle görememiş olan herkes dahildir.<sup>18</sup>

Usulcüler ise, Hz. Peygamber'e yetişmiş, O'na iman etmiş ve örfte arkadaş denilebilecek kadar bir süre Hz. Peygamber ile birlikte bulunmuş kimseyi sahâbî olarak tanımlamışlardır.<sup>19</sup>

Sahâbe kavli ise, bir sahâbînin herhangi bir konudaki görüş ve fetvası anlamına gelir.<sup>20</sup> Sahâbe gerek Hz. Peygamber döneminde gerekse sonrasında, ortaya çıkan ihtilafların giderilmesi, fetva müessesesinin sürdürülmesi, yeni çıkan meseleler karşısında ictehad sorumluluğunun yerine getirilmesi, nasların ve sahih anlamın bize kadar ulaştırılması gibi alanlarda önemli görevleri icra etmişlerdir. Sahâbeden nakledilen bu fetvalar içerisinde ittifak edilen görüşler olduğu gibi ihtilaflı olanlar da vardır. Bunun doğal sonucu olarak, Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin sahâbeden nakledilen fetvalara yaklaşımları da farklı olmuştur. Aslında her iki mezhepte de sahâbe kavli hüccet olarak kabul edilmiştir.<sup>21</sup> Sahâbe icmâsının ko-

<sup>13</sup> Tevbe, 9/40. Sahabe kelimesinin kullanıldığı ayetlerle ilgili bk. Nisa, 4/36; Yusuf, 12/39, 41; Kehf, 18/34, 37; Şuara, 26/61; Zariyat, 51/59; Kamer, 54/29.

<sup>14</sup> Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 1.

<sup>15</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992) “Fedâilü Ashâbî'n-Nebî”, 1.

<sup>16</sup> Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahabe* (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1412), 1/8; İbn Hacer el-Askalânî, *Nühzetü'n-nazar fî tevdîhi nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser* (Riyad: Matbaatu Sefir, 1422), 140.

<sup>17</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Nühzetü'n-nazar fî tevdîhi nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, 140; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed Süyûtî, *Tedribü'r-râvi fî şerhi Takribi'n-Nevevf* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416), 2/667.

<sup>18</sup> Ebû Amr Takıyyüddîn Os mân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Mukaddimetü İbni's-Salah* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406), 293; Ayrıca konuyla ilgili değerlendirme için bk. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*; Recep Çetintaş, “Hanefî Mezhebinde Sahâbe Kavlinin Hüccet Değeri”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (2017), 609.

<sup>19</sup> Muhammed b. Alî b. Tayyib Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mutemed* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403), 2/172; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saïd İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (Beyrut: Daru'l-afakü'l-cedide, 1429), 5/89; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli'l-Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417), 2/384.

<sup>20</sup> Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mutemed*, 2/172; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 490; Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 72.

<sup>21</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs Şâfiî, *er-Risâle* (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358), 596; Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl* (Kuveyt: Vizaratü'l-Evkâf, 1414), 198; İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 144; İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418), 1/279; Muhammed b.

numunda da farklı bir yaklaşım söz konusu değildir. Ancak icmâ dışındaki sahâbe kavillerinin yeri noktasında farklılık söz konusudur. Konunun daha iyi anlaşılması için öncelikle Hanefî ve Şâfiî mezhebinde sahâbe kavlinin hüccet değerinin tespit edilmesi gerekmektedir.

### 1.1. Hanefî Mezhebinde Sahâbe Kavli

Hanefî mezhebinin kurucu imamı Ebû Hanîfe'nin konu hakkındaki yaklaşımı şu şekildedir: "Ben Allah'ın kitabı ile amel ederim, orada bulamazsam Hz. Peygamber'in sünneti ile orada da bulamazsam Hz. Peygamber'in arkadaşlarının sözleriyle amel ederim. Onlardan dilediğim kişinin sözlerini alır, dilediğimi terk ederim. Ama asla onların sözlerinin dışına çıkmam. İbî Sâid b. Müseyyeb (ö. 94/713), İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714), Şa'bî (ö. 104/722), İbn Şîrîn (ö. 110/729), Hasan-ı Basrî (ö. 110/729) ve Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732) gibilere gelince onlar ictihad etmiş kimselerdir. Ben de onlar gibi ictihad edebilirim."<sup>22</sup> "Sahâbe bir şey üzerine toplanırsa, ona tabi olmaktan başka yapacak bir şey yoktur. Tabi'nin bir şey üzerine toplanmışsa, biz de aralarına girip onlarla tartışırız."<sup>23</sup> "Allah'ın kitabı, Rasul'ün sünneti ve sahâbenin icmâsının olduğu yerde rey ile hüküm verilmez."<sup>24</sup>; "Allah Rasulünden gelen başımız üstüne, alır kabul ederiz. Sahâbeden gelenler arasından bir tanesini tercih eder onların sözü dışına çıkmayız."<sup>25</sup> Ebû Hanîfe'den nakledilen bu sözler mutlak anlamda sahâbe kavlinin kıyastan önce bir konumda bulunduğu anlamına gelebilir.<sup>26</sup> Ancak Hanefî usulcüler İmam Ebû Hanîfe'nin sahâbe kavline yaklaşımıyla ilgili iki farklı rivayet daha nakletmişlerdir. Bunlardan birincisine gö-

→

el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde fî usûli'l-fıkh* (Riyad: y.y., 1410), 889; Ebû'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille fî'l-usûl* (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1419), 1/484; Ebû Hâmîd Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413), 1/149; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 2/105; Ahmet Yaman, "Sahâbenin Fıkhî Mezheplere Kaynaklığı", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2014), 21; Recep Özdemir, "İmam Mâlik'in Metodolojisinde Sahâbi Kavlinin Delil Değeri", *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 22 (2016), 208; Adnan Memduhoğlu, "Çağını İyi Okuyan Bir Fakih Olarak Âmidî ve Sahâbe İctihadi Konusundaki Yaklaşımı", *Uluslararası Seyfuddin Âmidî Sempozyumu* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 448; Hikmetullah Ertas, "Buhârî Şârihlerin Mezhepçi Yorumları", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/60 (2018), 1275; İsa Atcı, "İslam Düşünce Tarihinde Fıkhî İhtilâf", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 7/13 (2020), 22.

<sup>22</sup> Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi* (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1405/1985), 24; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997), 13/368; Ebû Ömer Ce'mâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdilberr, *el-İntikâû fî Fedâilî's-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 144; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Menâkibu'l-İmam Ebî Hanîfe ve sâhibeyhi* (Haydarabat: Lecnetü'l İhyâi'l-Mearifî'l-Nu'mânî, 1408/1988), 34.

<sup>23</sup> Cessâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, 3/273.

<sup>24</sup> Şihâbüddîn Ahmed b. Hacer Heysemî, *el-Hayrât el-Hasan fî Menâkibi'l-İmâmi'l-A'zâm Ebî Hanîfe en-Numan* (Kahire: Dâru's-Saâdet, ts.), 30.

<sup>25</sup> İbn Abdilberr, *el-İntikâû fî Fedâilî's-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ*, 144; Zehebî, *Menâkibu'l-İmam Ebî Hanîfe ve sâhibeyhi*, 34.

<sup>26</sup> Muhammed Mustafa Şelebi, *el-Medhal fî't-Ta'rif bi'l-Fıkhî'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1403/1983), 175 Şelebi, Ebû Hanîfe'den nakledilen bu görüşlerin neticesi olarak sahâbe kavlinin mutlak anlamda hüccet olarak kabul edilmediğini, kıyas veya başka bir delille çakişmadığı sürece hüccet olabileceği şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemiştir.

re sadece fakih olan sahâbenin görüşü kıyasa takdim olunur. Diğer rivayete göre ise sahâbîlerin görüşleri kıyasa aykırı olmadığı müddetçe hüccettir.<sup>27</sup>

İmam Ebû Hanîfe'den nakledilen bu rivayetlere paralel olarak, Hanefî usul-cüler arasında da sahâbe kavli konusunda bazı farklılıklar oluşmuştur. Bir grup fakih sahâbenin görüşlerini mutlak anlamda hüccet kabul ederken diğer grup ise sadece akılla kavranılmayacak hususlarda sahâbe kavlini amel edilmesi gereken bir kaynak olarak kabul etmişlerdir. Genel anlamda bu şekilde bir tasnife tâbi tutulan sahâbe kavli, sahâbe icmâsı, akıl ile kavranamayacak konularda sahâbe kavli, akıl ile bilinebilecek konularda sahâbe kavli ve sahâbe ihtilafı başlıkları çerçevesinde değerlendirilmiştir.<sup>28</sup>

Sahâbe icmâsının bağlayıcılığı konusunda Hanefî mezhebi içerisinde bir ihtilaf yoktur.<sup>29</sup> Sahâbe arasında ihtilafın bilinmediği, bir sahâbînin dile getirdiği ve diğer sahâbîlerin bunu kabul ederek sustuğu şeklindeki sahâbe kavli de icmâ (sükûtî icmâ) kapsamında değerlendirildiği için ittibâ vacip olmaktadır.<sup>30</sup> Hz. Peygamber'den işitilmiş olma ihtimali dikkate alınarak akılla kavranamayacak konularda da sahâbe kavlinin hüccet olarak alınmasının vücûbiyet ifade ettiği belirtilmiştir.<sup>31</sup>

Sahâbe kavli konusunda mezhep içerisinde görüşleri ile etkin olmuş olan Ebû Said el-Berdâî (ö. 317/930) akılla kavranacak bir konu olsun veya olmasın fıkhiyla şöhret kazanmış sahâbîlerin görüşleri ile amel etmenin vacip olduğunu dile getiren grubun öncüsü olmuştur.<sup>32</sup> Cessâs (ö. 370/981), Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî (ö. 483/1090) gibi önde gelen usul âlimleri Ebû Said el-Berdâî'nin dile getirdiği görüşü benimsemişlerdir. Bu anlayışın temel gerekçesi sahâbenin Hz. Peygamber'in tedrisatından geçmiş ve vahiy sürecine şahit olmuş kişiler olarak tasvir edilmesidir. Onlar kendilerine iletilen meselelerde Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlerle çözüm üretmeyi tercih etmiş kişilerdir. Ancak bazen rivayeti zikretmeksizin nassa uygun fetvalar da vermişlerdir. Sahâbenin

<sup>27</sup> Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 3/224.

<sup>28</sup> İmam Ebu Hanîfe'nin Sahâbe Kavline yaklaşımı ile ilgili çalışma için bk. Günay, "İmam Ebû Hanîfe'nin Sahâbî Kavli ile İlgili Görüş ve Uygulamaları"; Yaman, "Sahâbenin Fikhî Mezheplere Kaynaklığı".

<sup>29</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 3/271; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 217; Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fi'l-İlmî'l-usûl* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1351), 405; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nuceym, *Fethu'l-Gaffâr bi şerhi'l-Menâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422), 347.

<sup>30</sup> Ebû'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, *Manaru'l-Envar*, çev. Soner Duman vd. (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2018), 214; Sükûtî icmâm kaynak değeri konusundaki güncel çalışmalar için bk. Ekrem Keleş, *İslam Hukukunun Kaynağı Olarak İcmâ* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1994); Mehmet Ali Aytekin, "Sükûtî İcmâmın Kaynak Değeri", *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/24 (2020), 282-310; Yunus Araz, "Sahabe Döneminde İcmâ", *İslâmın Kurucu Nesli Sahabe III -Sahabe ve Dirayet İlimleri- Tartışmalı İlmî Toplantı* (İstanbul, 2018), 241-265; Abdulvasîf Eraslan, "Haber Naklinin Akden Temellendirilmesi Bağlamında İcmâ Rivayetleri Üzerine Bir İnceleme", *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/23 (2019), 452-468; Mustafa Hayta, "Usûlü'd-dîn Anlayışının Usûlü'l-Fıkha Yansıması: İcmâ Örneği", *İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi* 24 (2014), 11-32.

<sup>31</sup> Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 217; Nesefî, *Manaru'l-Envar*, 214.

<sup>32</sup> Ebû Zeyd Abdullâh b. Muhammed b. Ömer b. İshâ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421), 256; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 3/224.

verdiği fetvaları Hz. Peygamber'den işitmiş olma ihtimali söz konusu olduğunda bu görüş sahâbe kavli olmaktan ziyade merfû rivayet hükmünde olacaktır. Dolayısıyla sahâbe kavlinin reye tercihi, haber-i vâhidin kıyasa tercihi gibidir. Bu sebeple sahâbenin ictihâdı daha sonra gelenlerin içtihadından daha kuvvetli olduğu için ona ittiba vaciptir.<sup>33</sup> Ayrıca sahâbe Hz. Peygamber'den işitmemiş olsa da onların reyleri diğer insanlardan çok daha kuvvetli kabul edilmiştir. Sahâbe için biçilen bu rolü naslarla temellendirmektedirler. Kur'an-ı Kerim'de "İslam'ı ilk kabul eden muhacirler ve ensar ile onlara iyilikte uyanlardan Allah razı olmuştur."<sup>34</sup> ayeti sahâbenin faziletini ve üstünlüğünü ortaya koymaktadır. Söz konusu ayet tüm sahâbileri kapsamış olsa da mana ile rivayetin hakim olduğu bir çevrede nasların anlatmak istediği mesajı ve ilettiği hükmü en iyi kavrayacak olanın görüşünün tercih edilmesi önem arz etmektedir. Hz. Peygamber'den nakledilen "Benden sonra şu iki kişiye iktida edin Ebû Bekr ve Ömer"<sup>35</sup> rivayeti de sahâbe kavline ittibanın gerekliliğinin yanı sıra tercih kriterine vurgu yapmaktadır. Bu sebeple Berdâî'nin öncülük ettiği gruptaki sahâbe kavlinin kıyasa tercih edilmesinde en önemli etken sahâbenin fakihlik vasfı olmuştur.<sup>36</sup>

Hanefî mezhebi içerisinde sahâbe kavli konusunda ikinci bir yaklaşımın sahibi Ebû Said el-Berdâî'nin öğrencisi Ebû'l Hasan el-Kerhî'dir.(ö. 340/952) Naslarda veya kıyasla çözümlenemeyen ve "mekâdir-i şer'iyye" gibi akılla bilinme imkânı da bulunmayan meselelerde sahâbe kavliyle amel edilir.<sup>37</sup> Çünkü şeriatın belirlediği miktarların yer aldığı konular ictihâdla tespit edilecek şeyler olmadığı için sahâbenin bunları Hz. Peygamber'den işitmiş olma ihtimali daha yüksektir. Bu sebeple de bu tür konularda onlara ittibâ etmek vaciptir.<sup>38</sup> En kısa âdet/hayız süresinin üç gün olacağını ifade eden ve Hz. Ömer'den nakledilen rivayet bu yaklaşımın bir örneğidir.<sup>39</sup> Kerhî, akılla kavranacak meselelerde ise sadece kıyasa uygun sahabe görüşü ile amel edilebileceğini söylemektedir. Kendi reylerini ortaya koymuş olmaları ve hata ihmalleri göz önüne alındığında sahâbenin kıyasa aykırı görüşlerinin taklit edilmesinin caiz olmayacağını söylemiştir.<sup>40</sup> O'nun bu yaklaşımı

<sup>33</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 3/362.

<sup>34</sup> Tevbe, 9/100.

<sup>35</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1416), 38/281 (23245); Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 5/609 (3662) Ahmed b. Hanbel hadisin sened zincirindeki ravilerin sika olduğunu ancak senede kopukluk bulunduğunu belirtir. Tirmizî ise hadisi hasen olarak tanımlamıştır.

<sup>36</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 3/362; Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 256; Hanefî mezhebinde sahabe tanımı ve fakihliği konusunda geniş bilgi için bk. Mutlu Gül, "Erken Dönem Usul Eserleri Çerçevesinde Hanefî Fukahasının Sahabe Algısı", *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı* (İstanbul: y.y., 2013), 1009-1022; Günay, "İmam Ebû Hanîfe'nin Sahâbî Kavli ile İlgili Görüş ve Uygulamaları", 129 vd.; Yunus Apaydın, "Sahabi Sözü-Kıyas İlişkisi ve Mezhep İmamlarının Uygulamalarından Örnekler", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5 (1994), 396; Hanefî fıkıh anlayışında fakih olmayan râvilerin rivayetlerine bakış açılarının genel kabul görebilen diğer mezheplere etkide bulunduğu konusunda bir değerlendirme için bk. Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, 129-130.

<sup>37</sup> Mekâdir-i şer'iyyeye dahil olan konuların tecrübe ve reye dayalı olabileceği yönündeki değerlendirme için bk. Günay, "İmam Ebû Hanîfe'nin Sahâbî Kavli ile İlgili Görüş ve Uygulamaları", 137.

<sup>38</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 3/364; Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 256; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 3/218.

<sup>39</sup> İbn Nüceym, *Fethu'l-Gaffâr bi şerhi'l- Menâr*, 348.

<sup>40</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 256; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 3/224.

“Ey akıl sahipleri! İbret alın”<sup>41</sup> ve “Ey iman edenler! Allah’a, Rasûlüne ve sizden olan ulü’l-emre itaat edin, şayet bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz onu Allah’a ve Peygamberine götürün...”<sup>42</sup> ayetlerinin yanı sıra Hz. Peygamber’den nakledilen icthâdı teşvik edici hadislerle<sup>43</sup> dayanmaktadır. Kerhî’ye göre bu deliller insanlara, karşılaştıkları sorunları icthad ile çözüme kavuşturma görevi vermiştir. Dolayısıyla sahâbenin taklid edilmesi caiz olmaz.<sup>44</sup> Kerhî, Hz. Ömer’in valilerine verdiği talimatı da delil olarak kullanmaktadır. Kûfe’ye kadı olarak gönderdiği Şurayh’a (ö. 80/699) yazdığı talimatta “Önce Allah’ın kitabında açıkça bir hüküm var mı ona bak. Kitapta konuyla ilgili bilgi bulursan onunla amel et kimseye bir şey sorma. Kur’an’da açık bir hüküm bulamazsan Allah Rasulü’nün sünnetine bak. Şayet orada da bulamazsan kendi görüşünle icthadda bulun. Âlim ve salih kişilerle istişare et.” ifadelerini kullanmıştır.<sup>45</sup> Kerhî, Hz. Ömer’in Kur’an ve sünnet naslarından sonra üçüncü şık olarak kendi sözüne tâbi olmasını değil de icthadda bulunmasını talep etmesini sahâbe kavline ittibanın vacip kılınmadığını gösteren bir delil olarak sunmuştur.<sup>46</sup>

Kerhî’ye göre akılla kavranacak konularda sahâbenin taklit edilmesinin câiz olmamasının temel nedenlerinden birisi, sahâbenin icthadlarında hata edebilme ihtimalinin olmasıdır. Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Abdullah b. Mes’ud gibi fetva ve icthadda bulunan sahâbeden nakledilen rivayetlerle bu görüşünü desteklemektedir. Zira bu sahâbîler kendilerine sorulan meselelerde hata edebileceklerini özellikle belirtmişlerdir. Hz. Ebû Bekir’den “الكَلَالَة” kavramının mahiyeti konusunda nakledilen rivayet bu konuda örnektir. “Bu mesele hakkında kendi görüşümü söyleyeceğim. İsbet edersen Allah’tandır. Yanılırsam benden ve şeytandandır. Kelâle, vefat eden kişinin babası ve oğlu dışında kalan varisleridir.”<sup>47</sup> Hz. Ebû Bekir’in icthadında hata edebileceğini özellikle belirtmesi sahâbe kavline yaklaşımın usûlünü gösteren bir delildir. Diğer bir delil ise Hz. Ömer’den nakledilen şu rivayettir: Hz. Ömer zina ithamında bulunulan hamile bir kadın hakkında recm kararı verecekken Muâz b. Cebel doğum sonrasına kadar beklenilmesi tavsiyesinde bulunur.

<sup>41</sup> Haşr, 59/2.

<sup>42</sup> Nisa, 4/59.

<sup>43</sup> Süleyman b. Es’as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Akdıyye”, 11; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevrî Tirmizî, *Câmi’u’s-Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Ahkâm”, 3; Ahmed b. Hanbel hadisin zayıf olduğunu ancak ilim ehlinin onunla amel etmeyi tercih ettiğini de ifade etmiştir. Buhârî, senedde yer alan Haris b. Amr’ı “hadisi sahih değildir” diyerek cerh etmiştir. İbn Hibbân ise (ö.354/965), onu sika raviler arasında saymıştır. Haneî usul alimlerinden Abdulaziz el-Buhârî (ö. 730/1330) hadisin mürsel veya garip olarak değerlendirilemeyeceğini metninin sahih olduğunu ifade etmiştir. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Kahire: Dâru’l-Hadis, 1416), 36/333; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Târîhu’l-Kebîr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1407), 2/277; Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *es-Sikât* (Kahire: Dâiratü’l-Meârif, 1393), 6/173; Alaüddin Abdulaziz Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr an Usûli Fahri’l-İslâm el-Pezdevi* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1417), 3/411. Konuyla ilgili geniş bilgi için bk.

<sup>44</sup> Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2/107.

<sup>45</sup> Ebû Abdırhaman b. Şuayb Nesâî, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981); Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, 257; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebi Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *l’İlâmü’l-muvakkî’in’an rabbi’l-âlemîn* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1411), 1/52.

<sup>46</sup> Bk. Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, 257.

<sup>47</sup> Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebi Şeybe, *Musanef* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1409), 298.



Bunun üzerine Hz. Ömer cezanın infazını erteler. Çocuk doğduğunda kadının zina etmediği anlaşılınca Hz. Ömer “Anneler bir daha Muâz gibisini doğuramaz. Şayet Muâz b. Cebel olmasaydı Ömer helak olmuştu!”<sup>48</sup> ifadesini kullanır. Abdullah b. Mes’ud’dan da benzer bir yaklaşım nakledilmiştir. Mehir konusunda kendisine iletilen bir meselede “Konu hakkında kendi görüşümle hüküm vereceğim. İsbet edersem bu Allah’tandır. Yanılırsam benden ve şeytandandır. Allah ve Resûlü bundan beridir.” demiştir.<sup>49</sup> Kerhî, Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Abdullah b. Mes’ud’un kendilerinin hata edebileceklerini belirtmesini sahâbenin akılla bilinebilen meselelerde taklit edilmesinin caiz olmayacağına delil olarak kullanmıştır.<sup>50</sup>

Hanefî kaynaklardan nakledilen bu görüşler sahâbe kavlinin Hanefî fıkıh metodolojisinde özellikle akılla kavranamayacak konularda kıyastan önce bir konuda olduğunu göstermektedir.<sup>51</sup> Bununla birlikte Debûsî’nin de içerisinde yer aldığı bazı fakihlerce sahâbe kavliyle amel etmenin hükmü konusunda uzlaştırıcı bir yaklaşıma yer verildiği de görülmektedir. Bu anlayışa göre sahâbe kavli ile amel etmenin vücûbiyetine delil olarak gösterilen rivayetlerde sahâbeye ittiba, onları taklit etmek değil onların rey ve icthada dayalı metotlarını kullanmak anlamında değerlendirilebilir.<sup>52</sup>

Hanefî mezhebinde, hakkında sahâbenin icmâ ettiği konular ile akılla bilinemeyecek hususlarda sahâbe kavliyle amel ettikleri görülür. Ancak sahâbe ihtilafının söz konusu olduğu durumlarda ve akılla bilinebilecek meselelerde sahâbe kavli ile bazen amel ettikleri bazen de kendi icthatlarını tercih ettikleri anlaşılmaktadır.<sup>53</sup> Ebû Hanîfe’den nakledilen farklı rivayetler sebebiyle bazı usulcüler sahâbenin fakihliğini ön şart kabul ederken bazıları ise sahâbe kavlinin kıyasa uygunluğu kriterini dikkate almıştır.<sup>54</sup> Bu durum Ebû Hanîfe’nin usul anlayışında sahâbe kavlinin mutlak anlamda müstakil bir hüccet olmadığı ve farklı delillerle desteklenmiş görüşlerini teyid maksatlı olarak kullandığı yorumunun yapılmasına neden olmuştur.<sup>55</sup> Buna karşın bazı Hanefî usulcüler tarafından Hanefî fıkhında sahâbe kavlinin mutlak anlamda hüccet olduğunu ifade etmelerinde ehl-i hadise karşı kendilerini savunma psikolojisinin etkisinin olabileceği ifade edilmiştir.<sup>56</sup>

<sup>48</sup> İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 5/543; Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *Sünen* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424), 4/500.

<sup>49</sup> Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik, *Muvattâ* (Ebu Dabi: Müessesetü Zâyid b. Sultan, 1425), 1/182 (544); Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (Beyrut: Daru'l-afaki'l-cedide, 1429), 6/129; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhakî, *Sünenü'l-Kübra* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1424), 14/520.

<sup>50</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 257.

<sup>51</sup> Sahâbe kavlinin Hanefî fıkhında mutlak bir delil olarak kabul edilmediği yönündeki bir değerlendirme için bk. Günay, “İmam Ebû Hanîfe’nin Sahâbî Kavli ile İlgili Görüş ve Uygulamaları”, 140.

<sup>52</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 257; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/107; konuyla ilgili değerlendirme için bk. Recep Tuzcu, *el-Esrâr İsimli Eseri Çerçevesinde Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin Hadis Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009), 81.

<sup>53</sup> Çetintaş, “Hanefî Mezhebinde Sahâbe Kavlinin Hüccet Değeri”, 635; Tuzcu, *el-Esrâr İsimli Eseri Çerçevesinde Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin Hadis Anlayışı*, 77.

<sup>54</sup> Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 3/224.

<sup>55</sup> Konuyla ilgili değerlendirme için bk. Günay, “İmam Ebû Hanîfe’nin Sahâbî Kavli ile İlgili Görüş ve Uygulamaları”, 141.

<sup>56</sup> Apaydın, “Sahabi Sözü-Kıyas İlişkisi”, 396; Günay, “İmam Ebû Hanîfe’nin Sahâbî Kavli ile İlgili Görüş



Debûsî ise sahabe icmasının kesin bilgi ifade ettiğini bu sebeple onunla amel edilmesi gerektiğini belirtir. Sahabenin ihtilaf ettiği konularda yönetici ve fakih sahabenin görüşünü tercih etmiştir. Yönetici veya fakihlik özelliği olmayan sahabenin sözlerinden herhangi birinin tercih edilmesini naslara aykırı olmama şartına bağlamıştır.<sup>57</sup>

## 1.2. İmam Şâfiî'nin Sahâbe Kavline Bakışı

Hanefî mezhebinde sahâbe kavlinin konumunu genel hatları ile izah ettikten sonra Şâfiî mezhebinin fıkıh kaynakları içerisinde sahâbe kavlinin yerini izah edebiliriz. İmam Şâfiî kendi fıkıh metodolojisini "Allah'ın kitabı, orada bulunmazsa Hz. Peygamber'in sünneti, orada da yoksa seleften nakledilen ve ihtilafı bilinmeyen görüş, orada da yoksa Allah'ın kitabına kıyas, şayet bu mümkün olmazsa sünnete kıyas, bu da mümkün olmazsa seleftin görüşlerine kıyas etmek" şeklinde açıklamıştır.<sup>58</sup> Buna göre İmam Şâfiî'nin fıkıh metodolojisi kitap, sünnet, icmâ, sahâbeden gelen eser ve kıyas olarak belirlenmiştir.<sup>59</sup> Sahâbe kavline yaklaşım ise, sahâbe icmâsı, sahâbe ihtilafları, meşhur olmuş ve itiraz edilmemiş sahâbe kavli, meşhur olmamış ve muhalefetle karşılaşmamış sahâbe kavli şeklinde kategorize edilerek belirlenmiştir.<sup>60</sup>

İmam Şâfiî'den sahâbe kavli ile ilgili olarak eski ve yeni olmak üzere iki görüş nakledilmiştir. Eski görüşüne göre ilim, ictihad, takva ve akıl konusunda sahâbe, diğer insanlardan üstün kabul edilmiştir. Dolayısıyla da onların görüşleri diğer insanların görüşlerinden üstün olmaktadır. Bu görüşünü şu şekilde ifade etmiştir: "Kendileriyle görüştüğüm veya düşüncelerine ulaştığım kişiler Hz. Peygamber'in sünnetinden bir bilginin yer almadığı konularda sahâbe icmâsı varsa o görüşe tabi olmuşlardır. Sahâbe ihtilafının söz konusu olduğu durumlarda ise içlerinden bir tanesinin görüşünü tercih etmişlerdir. Bu yaklaşım bizim fıkıh anlayışımız için de geçerlidir. Biz sahâbenin görüşü dışına çıkmayız. Sahâbeden nakledilen görüşle ilgili kitap ve sünnette destekleyici bir delil bulamazsak Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin kavline göre amel etmeyi tercih ederiz. Zira bunlar ilim ve rivayet ehli kişilerdir. Onların görüşlerini almak başkasının görüşünü alarak onlara muhalefet etmekten daha evlâdır. Bu sahâbe arasında ihtilaf çıktığında doğru görüşü destekleyecek bir delil yoksa çoğunluğun görüşünü tercih ederiz. Görüşler arasında eşitlik söz konusu olduğunda bize göre kaynağı en sağlam olanın sözünü tercih ederiz."<sup>61</sup>

İmam Şâfiî'nin yeni görüşü (kavl-i cedid) ve Şâfiî usulcülerin çoğunluğuna

→

ve Uygulamaları", 122.

<sup>57</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 258; Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Tuzcu, *el-Esrâr İsimli Eseri Çerçevesinde Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin Hadis Anlayışı*, 76-90.

<sup>58</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1403), 1/179.

<sup>59</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 1403, 1/299.

<sup>60</sup> Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdi, *el-Hâvî'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419), 1/30; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 170; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhîr fi usûli'l-fikh* (Beyrut: Daru'l-Kütüb, 1414), 8/56.

<sup>61</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *el-Medhal ile's-Süneni'l-kübrâ* (Kuveyt: Dâru'l-Hulefâi li'l-kitâbi'l-İslâmi, ts.), 109; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhîr fi usûli'l-fikh*, 8/58.

göre ise sahâbe kavli bağlayıcı bir kaynak olarak görülmemektedir.<sup>62</sup> Şâfiî mezhebinin önde gelen fakihlerinden olan Maverdî (ö. 450/1059), Şîrâzî (ö. 476/1083), Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Âmidî (ö. 631/1233) bu grup içerisinde yer almaktadır. Onlara göre sahâbenin taklid edilmesi sadece ümmî kişiler için câizdir. Âlim kişinin sahâbe dahil hiçbir kimseyi taklid etmesi caiz değildir. Onlara göre, İmam Şâfiî kavli kadiminde muhalifi bilinmeyen, meşhur olmuş veya olmamış sahâbe kavline ittiba edilmesi ve onun taklid edilmesini caiz görmüştür. Kavli cedidinde ise, âlim kişinin bir başka âlimi taklid etmesinin caiz olmadığı gibi sahâbeyi taklid etmesinin de caiz olmayacağını söylemiştir.<sup>63</sup>

Şâfiî usulcülerin bir kısmı İmam Şâfiî'nin sahâbe kavli konusundaki tutumunda değişiklik olduğunu ve kavli cedidinde sahâbe kavlini hüccet olarak kabul etmediğini ifade etmelerine karşın bazı Şâfiî usulcüler ise bunun hatalı bir yaklaşım olduğunu söylemektedirler. Alâî (ö. 694/1295) Şâfiî'nin kavli cedidlerini içeren "İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî" de yer verdiği ifadelerden onun sahâbe kavlini hüccet saydığını belirtmektedir.<sup>64</sup> İsnevî (ö. 772/1370) ise Şâfiî'nin kavli cedidinde sahâbe kavlini hüccet saymadığı ifadesinin büyük bir hata olduğunu belirtmektedir.<sup>65</sup> O İmam Şâfiî'nin "el-Ümm" adlı eseri incelendiğinde yeni görüşünde de sahâbe kavlini hüccet olarak kabul ettiğinin görüleceğini söylemektedir. Nitekim el-Ümm'de yer alan "Kitap ve sünnette var olan bir konuda ona tabi oluruz. Kitap ve sünnette bulamadığımız meselede sahâbe sözlerine itibar ederiz. Taklit konusunda Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali bizim için daha önceliklidir. Sahâbe ihtilafı söz konusu olduğunda kitap ve sünnette bu görüşü destekleyecek bir delil bulamazsak mezkur imam sahâbilerin (Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali) kavillerini tercih ederiz. Görüşler arasında eşitlik söz konusu olduğunda bize göre kaynağı en sağlam olanın sözünü tercih ederiz."<sup>66</sup> ibaresi bu görüşü destekleyici niteliktedir. İsnevî'ye göre İmam Şâfiî el-Ümm adlı eserinin yanı sıra "Risâle" adlı eserinde de sahâbe kavlinin hüccet olduğunu vurgulamıştır. "Sahâbe arasındaki ihtilâflarda kitap, sünnet ve icmâya uygun düşeni veya kıyasa uygun olanın alınacağını" söyler. Buna göre kitap, sünnet, icmâ ve kıyasta dayanağı olmayan bir konuda sahâbeden bir kişi bir görüş ileri sürer ve onu destekleyen ya da muhalefet

<sup>62</sup> Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*, 8/57; Şâfiî Mezhebinde Sahâbî Kavlinin Hüccet Değeri konusunda geniş bilgi için bk. Mehmet Selim Aslan, "Şâfiî Mezhebinde Sahâbî Kavlinin Hüccet Değeri ve Fikhî Konulara Yansımaları", *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe III: Sahâbe ve Dirâyet İlimleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 213-240.

<sup>63</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 1/31; Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf Şîrâzî, *et-Tabsıra fi usûli'l-fikh* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1403), 395; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 170; Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 4/156.

<sup>64</sup> Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî Alâî, *İcmâlu'l-isâbe fi akvâli's-sahâbe* (Kuveyt: Cemiyetü'l-hayai't-Türasi'l-Arabi, 1404), 41.

<sup>65</sup> Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-İsnevî, *et-Temhîd fi tahrîci'l-fürû' ale'l-usûl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400), 501. İsnevî, konuyla ilgili el-Ümm'den naklettiği örneklerle İmam Şâfiî'nin sahâbe kavlinin kıyasa tercih edileceği görüşünün kavli cedidinde de devam ettiğini ispata çalışmıştır. Bunlardan bir tanesi savaş hukuku ile ilgilidir. İmam Şâfiî Hz. Ebu Bekir'in görüşünü gerekçe göstererek savaş esnasında inzivaya çekilmiş kişilerin öldürülmemesi gerektiğini söylemiştir. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1403), 4/254.

<sup>66</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 7/280; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*, 8/58.

eden kimse bilinmezse, sahâbînin bu görüşü ile amel edilir.<sup>67</sup>

Zerkeşî'ye göre ise (ö. 794/1392) sahâbe kavlinin hüccet olduğunu gösteren ifadeler İmam Şâfiî'nin eski görüşü olarak nakledilse de yeni görüşü içerisinde de aynı yaklaşım yer almaktadır.<sup>68</sup> Nitekim İmam Şâfiî "el-Ümm" adlı eserinde fıkıh metodolojisi hakkında şu ifadeleri kullanmıştır: "Kitap ve sahih sünnet, bu ikisinde bulunmayan hususta icmâ, Hz. Peygamber'in ashâbına ait muhalifi bulunmayan sözler, sahâbe arasındaki ihtilafı konular ve bu delillerden birisine yapılan kıyas. Kitap ve sünnet varken onlardan başkasına asla gidilmez. Bir mesele hakkındaki hüküm bu sıralama takip edilerek verilir."<sup>69</sup>

Şâfiî usulcileri arasında sahâbe kavli konusunda farklı görüşlerin yer almasında Şâfiî'nin bu konuda net bir görüşünün tespit edilememesi, aksine farklı uygulama ve ifadelerin nakledilmesi etkin olmuştur. İmam Şâfiî fıkıh metodolojisini izah ettiği "er-Risâle" adlı eserinde sahâbe arasındaki ihtilafı meseleler hakkındaki görüşünü "Sahâbîlerin bu tür sözlerinden Kitap, Sünnet veya icmâya uygun düşeni ya da kıyas açısından daha doğru olanı kabul ederiz" ifadesiyle açıklamıştır. Sahâbeden birisi bir görüş ileri sürse ve ona uygun veya aykırı bir şey nakledilirse, o görüşe uymak gerekir mi? Konu hakkında Kitap, Sünnet veya icmâda bir delilin var mı? sorusuna ise "bu konuda herhangi bir ayet ve sabit bir sünnet bilmiyorum. Biz bilginlerin bazen sahâbeden nakledilen bu tür görüşü kabul ettiklerini bazen de onu kabul etmediklerini, bazı hallerde de bu konuda ihtilafa düştüklerini görüyoruz" şeklinde cevap vermiştir.<sup>70</sup> İmam Şâfiî sahâbe hakkındaki kendi görüşünü "Kitap, Sünnet, icmâ ve bu anlamda hükme medar olacak bir şey bulamazsam ya da kıyas imkanı yoksa sahâbînin görüşüne uyarım. Bir sahâbînin görüşüne başkasının muhalefet etmemiş olması da pek azdır." şeklinde açıklamıştır.<sup>71</sup> Bu ifadelerden İmam Şâfiî'nin sahâbe kavlini kıyastan sonra gelen bir delil olarak konumlandığı anlaşılabilir. Zira İmam Şâfiî hakkında ihtilaf bilinmeyen konuda sahâbe kavlinin konumunu izah etmekte ve ardından da "Bir sahâbenin görüşüne başkasının muhalefet etmemesi de çok azdır" ifadesiyle de sahabe görüşleri arasında çoğunlukla ihtilafın bulunduğunu söylemektedir. Dolayısıyla onun bu sözlerinden muhalifi bilinmeyen ve meşhur da olmamış sahâbe kavlini kıyasa uygun olması halinde tercih ettiği söylenebilir.<sup>72</sup> Meşhur olmuş ve muhalifi bulunmayan sahâbe kavlini ise kıyasa

<sup>67</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 596.

<sup>68</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr fî usûli'l-fıkh*, 8/58; İbn Kayyim da Şâfiî'nin kavli-i cedidinde sahâbe kavlini hüccet saydığını belirtmektedir. bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebi Bekr İbn Kayyim *el-Cevziyye, l'lâmü'l-muvakkı'în 'an rabbi'l-âlemîn* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1411), 4/92; Konuyla ilgili güncel çalışmalar için bk. Yaman, "Sahâbenin Fikhî Mezheplere Kaynaklığı", 23; Taha Nas, "İmam Şâfiî'nin Sahâbe Kavline Bakışı", *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 191; Bilal Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 90 vd.

<sup>69</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 7/280.

<sup>70</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 596.

<sup>71</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 596.

<sup>72</sup> Aslan, "Şâfiî Mezhebinde Sahâbî Kavlinin Hüccet Değeri ve Fikhî Konulara Yansımaları", 219; Nas, "İmam Şâfiî'nin Sahâbe Kavline Bakışı", 191.

tercih etmiştir.<sup>73</sup>

Şâfiî'den nakledilen görüşler ışığında mezheb içerisinde sahâbe kavlinin, sahâbe icmâsı, meşhur ve muhalifi bilinmeyen sahâbe kavli, muhalifi bilinmeyen ve meşhur olmayan sahâbe sözü ve sahâbe ihtilafı şeklinde bir kategorik değerlendirilmeye tâbi tutulduğu anlaşılmaktadır. Şâfiî mezhebinde sahâbenin icmâsına tâbi olmanın vacip olduğu konusunda bir ihtilaf bilinmemektedir.<sup>74</sup> Sahâbeden nakledilen bir söz yaygınlık kazanmışsa ve diğer sahâbîlerin ona muhalefet ettiği bilinmiyorsa bu sahâbe kavli delil olarak alınır.<sup>75</sup> Bu sınıfa dahil olan sahâbe kavli "Kitap, Sünnet ve icmânın" hemen akabinde ve kıyastan önce gelmektedir.<sup>76</sup> İmam Şâfiî bu sınıf içerisinde yer alan sahâbe kavline muhalefetin doğru olmayacağını söylemiştir.<sup>77</sup> O'nun hulefâ-i râşidinin görüşlerini tercih sebebi kabul etmesi, bu sahâbîlerin devlet başkanı olmaları sebebiyle sözlerinin meşhur olmalarından kaynaklanmaktadır.<sup>78</sup> Diğer sahâbîler içerisinde de fetva verenler olmuştur ancak, onlardan birçoğu kendi hanelerinde veya kendi meclislerinde konuştuklarından bu kadar yaygınlık kazanmamıştır. Bu sebeple de ona muhalefet bilinemez. Ancak devlet başkanı olan sahâbîlerin sözleri yaygınlık kazandığı için konu hakkında diğer sahâbîlerin itirazları bilinebilir. Muhalefeti bilinmeyen meşhur sahâbî sözü bu sebeple ittiba edilmesi gereken bir delildir.<sup>79</sup>

Muhalifi bilinmeyen ve meşhur olmayan sahâbe sözüne gelince, Şâfiî mezhebindeki fakihlerin birçoğu İmam Şâfiî'nin, bu tür sahâbe sözünü eski mezhebinde delil olarak kabul etmesine karşın yeni mezhebinde bunu taklit edilmesi gereken bir delil olarak görmediğini ifade etmektedirler.<sup>80</sup> İmam Şâfiî'nin yeni görüşüne göre, yaygınlık kazanmamış sahâbe kavlinin hüccet olarak kabul edilmemesi, ona muhalif etmeyi caiz kılmaktadır. Zira müçtehidin bir başka müçtehidin sözünü kabul etme zorunluluğu yoktur.<sup>81</sup> İmam Şâfiî'nin eski mezhebine göre, yaygınlaşmamış ve muhalifi de bilinmeyen sahâbe sözünü kıyasa tercih ettiği belirtilirken, yeni mezhebinde bu tür konularda kıyası tercih ettiği ifade edilir.<sup>82</sup> Sahâbeden bir tanesinin kavli hepsi için bağlayıcı bir delil olamaz. Ancak Zerkeşî, İmam Şâfiî'nin yeni mezhebinde de meşhur olmamış ve muhalifi de bilinmeyen sahâbe kavlini delil olarak kabul ettiğini ifade etmiştir.<sup>83</sup> Ancak bu tür sahâbe kavli İmam Şâfiî'nin fıkıh metodolojisindeki kategoride kıyastan sonra gelmektedir.<sup>84</sup> Örneğin Şâfiî, kusursuz olmaları şartıyla hayvanların satımı konusunda Hz. Osman'dan nakledilen görüşe göre amel ederek kıyası terk etmiştir. Bu uygulama konusunda fakih-

<sup>73</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 7/128.

<sup>74</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 1/19.

<sup>75</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 596; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fıkh*, 8/58.

<sup>76</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 7/280.

<sup>77</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 1/328.

<sup>78</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 7/280; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fıkh*, 8/58.

<sup>79</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 1403, 7/280.

<sup>80</sup> Ebû'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed Sem'ânî, *Kavâti'ul-edille fi'l-usûl* (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1419), 2/9; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 171.

<sup>81</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 1/31.

<sup>82</sup> Sem'ânî, *Kavâti'ul-edille fi'l-usûl*, 1419, 2/9; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 171.

<sup>83</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fıkh*, 8/58.

<sup>84</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 7/280.

lerden nakledilen görüşler İmam Şâfiî'nin meşhur olmayan ve muhalifi bilinmeyen sahâbe kavli konusundaki yaklaşımını izah eder tarzdadır. Ebu Nasr İbnü's-Sabbağ (ö. 477/1084) İmam Şâfiî'nin yeni mezhebinde, muhalifi bilinmeyen ve yaygınlık kazanmamış sahâbe kavlini hüccet olarak kabul ettiği için Hz. Osman'ın kavline göre amel ettiğini söyler. Aynı şekilde ümmü veledin azat edilmesi konusunda Hz. Ömer'in görüşünü kabul etmesi de bu yaklaşımın sonucu olarak görülmüştür.<sup>85</sup> Ancak Maverdî (ö. 450/1058) Şâfiî'nin, meşhur olmayan ve muhalifi bilinmeyen sahâbe kavlini yeni mezhebinde mutlak anlamda delil olarak görmediğini kıyas-ı takrible<sup>86</sup> desteklenmesi halinde bu sınıftaki sahâbe kavlini delil olarak kullandığını belirtmiştir.<sup>87</sup>

Muhalifi bilinmediği için yaygınlaşmayan ve bu sebeple de meşhur olmayan sahâbe kavlini farklı bir kategori olarak gören Şafii, "bir sahâbînin görüşüne başkasının muhalefet etmemiş olması da pek azdır" diyerek bunun nadir gerçekleştiğine işaret etmektedir.<sup>88</sup> Hz. Ömer ve Hz. Osman gibi sahâbeden gelen görüşleri delil olarak kabul etmesi, onların devlet başkanı olmaları hasebiyle sözlerinin meşhur olmalarından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla İmam Şâfiî'nin kavli-i cedidinde yaygınlık kazanan ve muhalifi bilinmeyen sahâbe sözü hüccet olarak kabul edilip deliller hiyerarşisinde kıyasın önünde konumlandırılırken meşhur olmamış ve muhalifi bilinmeyen sahâbe kavli ise Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyastan delil bulunamadığında ancak hüccet olarak görülmüştür. Bu tür sahâbe kavli Şâfiî fıkıh metodolojisinde derece olarak kıyastan sonra konumlandırılmıştır.<sup>89</sup> Sahâbe arasında ihtilaf olması halinde ise Kitap, Sünnet veya icmâya uygun düşeni ya da kıyas açısından daha doğru olan delil olarak kullanılır. Şâfiî, bu kategorideki sahâbe kavlini şu sözleri ile açıklamıştır: "Kitap ve Sünnette var olan bir konuda ona tâbi oluruz. Kitap ve Sünnette bulamadığımız meselede sahâbe sözlerine itibar ederiz. Taklit konusunda Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali bizim için daha önceliklidir. Sahâbe ihtilafı söz konusu olduğunda Kitap ve Sünnette bu görüşü destekleyecek bir delil bulamazsak mezkur sahâbenin kavillerini tercih ederiz. Görüşler arasında eşitlik söz konusu olduğunda bize göre kaynağı en sağlam olanın sözünü tercih ederiz."<sup>90</sup>

İmam Şâfiî'den sahâbe kavli konusunda farklı görüşler nakledilmesi, kavli-i cedidi üzerinde Şâfiî fukahânın görüş birliğine varamaması ve fûru meselelerde farklı uygulamaların yer alması sahâbe kavlinin konumu hususunda Şâfiî'nin görüşünü tespiti güçleştirmiştir.<sup>91</sup> Ancak kaynaklarda yer alan bilgiler dikkate alındığında sahâbe icmâsı, akılla bilinmeyecek konulardaki sahâbe kavli ve sahâbe ara-

<sup>85</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fıkh*, 8/60.

<sup>86</sup> Fer'in hükmünü aslın illetinden değil de asla benzemesinden aldığı kıyas olarak tanımlanan şebek kıyasın bir çeşidi olan kıyas-ı takrib, fer'in hükümleri açısından değil de nitelikleri açısından birbirinden farklı asıllara benzemesine denilir. Kıyas-ı takrib zan ifade eder ve kıyasın en alt basamağını oluşturur. Konuyla ilgili bk. Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 16/149; Soner Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007), 80.

<sup>87</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 16/149.

<sup>88</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 596.

<sup>89</sup> Konuyla ilgili benzer değerlendirme için bk. Nas, "İmam Şâfiî'nin Sahâbe Kavline Bakışı", 197.

<sup>90</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 3/79; 7/280; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fıkh*, 8/58.

<sup>91</sup> Konu hakkında benzer değerlendirme için bk. Aslan, "Şâfiî Mezhebinde Sahâbî Kavlinin Hüccet Değeri ve Fikhî Konulara Yansımaları", 239.

sında meşhur olmasına karşın muhalifi bilinmeyen sahâbe kavlinin hüccet olarak kabul edildiği, ihtilâflı sahâbe kavli ile meşhur olmamış ve muhalifi de bilinmeyen sahâbe kavlinin ise müstakil bir hüccet olmaktan ziyade kendi görüşünü teyid amaçlı kullanıldığı söylenebilir.<sup>92</sup>

İmam Şâfiî'nin ve mezhebin diğer fakihlerinin sahâbe kavli konusundaki yaklaşımlarını genel hatlarıyla özetledikten sonra Debûsî'nin "Te'sîsü'n-nazar fî ihtilâfi'l-eimme" adlı eserinde sahâbe kavli ile amel konusunda Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki farklılığı izah için dile getirdiği örnekleri tahlile geçebiliriz.

## 2. Debûsînin İmam Şâfiî'nin Sahâbe Kavlini Terk Edip Kıyasla Amel Ettiğini İddia Ettiği Meseleler

Debûsî "Te'sîsü'n-nazar fî ihtilâfi'l-eimme" adlı eserinde "Bizimle İmâmü'l-Kureşî Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî Arasındaki İhtilâflar" başlıklı bölümde Hanefî mezhebinde sahâbe kavli hususundaki genel prensibi, "bir sahâbînin kıyasa aykırı sözü, kendisine başka bir sahâbî muhalefet etmediği sürece kıyasa tercih edilir. Zira o bunu Hz. Peygamber'den işitmiş olabilir" ifadeleriyle özetledikten sonra, İmam Şâfiî'nin kıyası tercih ederek sahâbe kavlini terk ettiğini ispat ettiğini ileri sürmekte ve seçtiği yedi örnek üzerinden bu iddiasını ispat etmeye çalışmaktadır.

### 2.1. Kaçak Köleyi Bulup Getirene Ücret Ödenmesi Meselesi

Debûsî sahâbe kavli ile amel konusunda Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki farklılığı izah için ilk olarak kaçan köleyi getirene verilecek ödül konusuna yer vermiştir. Kaçan köleyi yakalayıp sahibine getiren kişiye verilen ücret kaynaklarda cuâle/cu'l (جعلالة\جعل) kavramı kapsamında değerlendirilmiştir.<sup>93</sup> Cuâle ücret ve ödül anlamına gelmektedir. Yapılan bir iş veya hizmet karşılığında verilen veya verilmesi vadedilen ücrettir.<sup>94</sup>

Hanefî mezhebinde Abdullah b. Mes'ud'dan nakledilen görüşle amel edilip kıyasın terk edilerek kaçak köleyi üç günlük bir mesafeden bulup getiren kişiye ücret veya ödül verilmesi gerektiği kabul edilmiştir. Şâfiî ise kıyasla amel ederek

<sup>92</sup> Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhî fî usûli'l-fıkh*, 8/60 Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Aslan, "Şâfiî Mezhebinde Sahâbî Kavlinin Hüccet Değeri ve Fıkhî Konulara Yansıması", 239.

<sup>93</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 4/75; Ebû İshak Cemaleddin İbrâhîm b. Ali b. Yusuf Şirâzî, *el-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/271; Necib el- Mutî'i, *Tekmiletü'l-Mecmû'* (Beyrut, ts.), 15/113; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye* (Kahire: Dâru'l-Fıkr, ts.), 5/3; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc* (Mısır: Mektebetü't-Ticârî, 1357/1983), 6/363; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc lâ ma 'rifeti me 'ânî elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415), 3/617; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nuceym, *Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İslâmi, ts.), 6/226; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm* (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1411), 2/15.

<sup>94</sup> Ömer Nasûhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhat-ı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985), 3/334; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 79; Mehmet Akif Aydın, "Cüâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 8/77; Metin Ceylan, "İslâm Hukukunda kaçan Köle (Âbık)", *Kilis 7 Aralık Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi* 4/7 (2014), 64.



kaçak köleyi bulup getirene herhangi bir ücret verilmeyeceğini söylemiştir.<sup>95</sup>

Hanefî mezhebinde kaçak köleyi getirene ücret verilip verilmeyeceği konusunda kıyasın terk edilmesine gerekçe gösterilen<sup>96</sup> Abdullah b. Mes'ud'a (r.a.) ait görüş şu şekildedir: Abdullah b. Mes'ud'un bulunduğu bir ortamda bir kişinin kaçak köleyi yakalayarak efendisine geri getirdiği haber verilir. Büyük sevap kazanaacağı oradakiler tarafından ifade edilince Abdullah b. Mes'ud da isterse her köle başına kırk dirhem de ödül kazanabileceğini belirtmiştir. Hanefî fakihler, Abdullah b. Mes'ud tarafından sahâbe topluluğu içerisinde dile getirilen bu görüşe bir itirazın olmamasını sahâbe icmâsı olarak değerlendirmişlerdir.<sup>97</sup> Serahsî (ö. 483/1090), kaçak köleyi bulanın hem sevap hem de ödül kazanacağı hususunda sahâbenin icmâsı bulunduğunu, ödül miktarında ise sahâbe arasında farklı görüşlerin yer aldığı söylemiştir.<sup>98</sup> Serahsî farklı sahâbeden gelen bu rivayetlere yer verdikten sonra konuyu Hanefî fıkıh metodolojisinde sahâbe kavli konusundaki ilkeyi verecek izah etmiştir: "Sahâbe bir konuda görüş ayrılığına düşerse, doğru olan görüş, onların söylediklerinin dışında değildir. Bu sebeple bir kimse kendi reyini esas alarak sahâbe görüşünü terk edemez. Ancak sahâbeden bir tanesinin görüşünü diğerlerine tercih edebilir."<sup>99</sup> Serahsî mezhepte hakim olan bu ilke gereği kaçak köleyi getirene ödül verilmesi gerektiğini benimsediklerini ve miktar konusunda Abdullah b. Mes'ud'un sözünü tercih ettiklerini ifade eder.<sup>100</sup>

Şâfiî mezhebinde ise kaçan köleyi getiren kişinin ücreti/ödülü konusu üç farklı şekilde değerlendirilir.

İmam Şâfiî kaçak köleyi getiren kişinin normalde ücret hakkı olmadığı görüşündedir. Ancak kişi kaçan kölesini getiren için ödül vadetmişse ödülü hak eder.<sup>101</sup> Sahibinin bilgisi dahilinde ve ödül şartı ile kaçak köleyi bulup getirirse ödülü hak etmesi kişinin emek sarf etmesi ve köle sahibinin de kölesine tekrar kavuşmakla menfaat elde etmiş olması sebebiyledir. Bu, ücretle adam çalıştırmak üzere akit yapmaya benzetilmiştir.<sup>102</sup> Sahibinin bilgisi ve ödül vaadi üzere kaçak köleyi getiren kişinin ücreti hak edeceğine delil olarak "Kralın su kabını arıyoruz; onu getire-

<sup>95</sup> Debûsî, *Te'sîsü'n-nezâ'ir*, 113.

<sup>96</sup> Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1406), 6/204; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, 1402), 11/17.

<sup>97</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 11/17; Serahsî'nin, Hanefîlerin sahâbe kavli konusundaki görüşüne delil olarak verdiği rivayet hadis kaynaklarında şu şekilde geçmektedir: Abdullah b. Mes'ud'un bulunduğu yere Yemen tarafından kaçak köle getiren bir kişi gelir. İbn Mes'd "ecir ve ganimet" der. Bunun üzerine o kişi eciri anladım da ganimet nedir? diye sorar. Abdullah b. Mes'ud da "istersen kişi başı kırk dirhemdir" cevabını verir. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 9/219 (9066); Ayrıca bk. Abdurrezzak, *Musannef*, 8/208 (14911).

<sup>98</sup> Hz. Ömer bir dinar ve on iki dirhem; Hz. Ali bir dinar veya on dirhem; Ammar b. Yasir ise köleyi şehir içinde yakalamışsa on dirhem veya bir dinar, şehir dışında yakalamışsa kırk dirhem" ödül verileceğini belirtmişlerdir. Serahsî, *el-Mebsût*, 11/17.

<sup>99</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 11/17.

<sup>100</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 11/17.

<sup>101</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 4/75; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 4/275.

<sup>102</sup> Ebû Zekeriya Muhyiddin b. Seref Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 15/114.



ne bir deve yükü (ödül) var.”<sup>103</sup> ayeti gösterilmektedir.<sup>104</sup> Bu ayet, kölesi kaçan kişinin onu bulup getirene ücret/ödül vadinde bulunmasının caiz olduğunu göstermektedir.<sup>105</sup>

Kaçan bir köleyi sahibinin bu konuda bir vadi olmadan getiren kişinin ise ücret hakkı olmadığı kabul edilmiştir.<sup>106</sup> Gerekçe olarak bu kişinin köleyi kendiliğinden getirmekle karşılıksız bir iyilik/teberru yaptığını belirtirler. Şâfiî mezhebinde kaçak köleyi herhangi bir talep ve va'd olmadan bulup getiren kişinin ücret/ödül hakkı olmadığı görüşünün delili Hz. Peygamber'den nakledilen “Müslümanın malı diğer bir kişiye ancak gönül hoşnutluğu ile helal olur.”<sup>107</sup> ilkesidir. Menfaat, mal gibidir. Hatta ondan daha alt kategoridedir. Dolayısıyla yiyecek ve ot gibi bulunup alınmadığında helak olacak malzemeler dahi sahibine getirildiğinde ücret hak edilmediğine göre menfaat karşılığı ücret alınmaması daha evlâ görülmüştür. Kişinin kendisinden bir talep olmaksızın kaçan köleyi sahibine getirmesi ona yapılan bir iyilik (teberru) olarak tasvir edilmiştir.<sup>108</sup>

Kişi köle sahibinin izni/bilgisi dahilinde olmakla birlikte belirli bir ödül/ücret konuşulmadan kaçak köleyi bulup getirirse ödülü hak edip etmeyeceği konusunda farklı yaklaşımlar olmuştur. İmam Şâfiî bu durumda kişinin ücreti veya ödül hakkı olmadığı ifade etmiştir.<sup>109</sup>

Şâfiî mezhebinin önde gelen fakihlerinden Müzenî (ö. 264/878) ise bu tür bir durumda kaçak köleyi getiren kişinin ecr-i misil hakkının olduğunu ifade etmiştir. Zira ona göre, kişi köleyi bulup getirmek için bir emek sarf etmiştir. Kaçak kölenin sahibi de ona tekrar sahip olmakla bir menfaat elde etmiştir. Dolayısıyla da ücreti hak etmiştir.<sup>110</sup>

Müzenî'nin öğrencisi Ebu'l-Abbas b. Süreyc (ö. 306/918), kaçak köleyi getiren kişinin bu işi ücret karşılığında yaptığı biliniyorsa ecr-i misil hakkı olduğunu ancak ücret aldığı bilinmiyorsa herhangi bir ücret hakkının olmadığını söylemiştir.<sup>111</sup>

Müzenî'nin “Muhtasar” adlı eserine yazdığı şerhle tanınan İbn Süreyc'in öğrencisi Ebu İshak el-Mervezî (ö. 340/951) ise ücret konuşulmasa dahi köle sahibinin emri ile kaçak köleyi bulup getiren kişinin ecr-i misil hak edeceğini söylemiştir. Ancak bir kişi kaçak köleyi yakalamak için sahibinden izin istediğinde köle sahibi izin verirse, kişinin köleyi bulup getirmesi sebebiyle herhangi bir ücret hakkı yoktur.<sup>112</sup>

Şâfiî mezhebinde kaçak köleyi bulup sahibine teslim etme işi icareye benze-

<sup>103</sup> Yusuf, 12/72.

<sup>104</sup> Necib el- Mutî'î, *Tekmiletü'l-Mecmû'*, 15/113.

<sup>105</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 8/31.

<sup>106</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 8/29.

<sup>107</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî (Beyrut: y.y., 1405/1985), 5/ 72, 113, 425.

<sup>108</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 8/29.

<sup>109</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 8/30.

<sup>110</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 8/30.

<sup>111</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 8/30; Necib el- Mutî'î, *Tekmiletü'l-Mecmû'*, 15/111.

<sup>112</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 8/30.

tilerek de izaha çalışılmıştır. Terzi bir kişiye onun bilgisi dahilinde elbise dikse veya bir kişi ev sahibine bir ay evinde oturma talebini iletse, o da izin verse, ancak her iki örnekte de ücret konuşulmazsa terzi ya da ev sahibinin ücret hakkı yoktur. Bu teberru anlamına gelir. Terzi örneğinde olduğu gibi kaçan köleyi sahibinin bilgisi haricinde bulup getirenin ücret hakkı yoktur. Ancak Nevevî (ö. 676/1277) bu tür durumda kişinin ecr-i misil hak edeceğini ifade etmiştir. Dolayısıyla kaçan köleyi sahibinin bilgisi dahilinde yakalayıp getiren kişi herhangi bir ücret/ödül konuşulmamış olsa da Nevevî'ye göre ecr-i misli hak eder.<sup>113</sup>

Cuâle konusunda Şâfiî mezhebinde yer alan görüşleri incelediğimizde tek bir yaklaşım tarzı olmadığı anlaşılmakta fakat bu farklı yaklaşımların hiçbirisinde sahâbe uygulamalarına yer verilmediği görülmektedir. Oysa Hanefî mezhebinde kaçak köleyi getiren kişiye ücret verilmesi gerektiği konusunda sahâbe arasında bir ihtilafın bulunmadığı ifade edilmiştir. Sahâbe arasındaki ihtilafın verilecek cuâlenin miktarı hususunda olduğunun altı çizilmiştir. Hanefîlerin delil olarak gösterdikleri rivayetlerle Şâfiî mezhebinde amel edilmemesinin gerekçesini Maverdî (ö. 450/1058), Hz. Peygamber ve sahâbeden konuyla ilgili sahih bir rivayetin gelmemesi olarak göstermiştir. Ayrıca sahâbeden konuyla ilgili gelen naklin, köle sahibinin ödül vaadinde bulunduğu veya kaçak köleyi getiren kişinin bunu ücret şartı ile yaptığına yorumlanması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>114</sup>

Mezheplerin cuâleye yaklaşımlarını izah ettikten sonra Debûsî'nin İmam Şâfiî hakkında "kıyası sahâbe kavline tercih etti" iddiasının analiz edilmesi gerekir. Şâfiî'nin sahâbe kavline yaklaşımı incelendiğinde, sahâbe icmâsı ile muhalifi bilinmeyen ve meşhur olan sahâbe sözlerini kıyasa tercih ettiği görülmektedir. Meşhur olmayan ve muhalifi bilinmeyen sahâbe kavlini ise metodolojisinde kıyastan sonra bir konumda değerlendirmiştir.<sup>115</sup> Kaçak köle örneğinde İmam Şâfiî köle sahibinin bilgisi ve ücret belirlemesi olmadan köleyi bulup getirenin ücret hakkının olmadığını ifade etmekte fakat bu görüşü elde ettiği delile dair nassan veya işaretten herhangi bir şey söylememektedir. Bu tutumu onun, kıyas yoluyla bu sonuca ulaştığı şeklinde yorumlanmıştır. Daha sonra gelen Şafii fıkıhçıları ise Hanefîlerin delil aldıkları sahâbe görüşlerine, Hanefîlerin konuyla ilgili delilleri içerisinde yer vermişlerdir.

Konuyla ilgili Abdullah b. Mes'ud, Hz. Ömer ve Hz. Ali'den nakledilen görüşlere İmam Şâfiî'nin kendi eserlerinde yer vermese de daha sonra gelen fakihler Hanefîlerin konuyla ilgili delilleri içerisinde bunlara yer vermişlerdir. Şâfiî fıkhında dört halife gibi sahâbenin görüşleri devlet başkanı olmaları hasebiyle meşhur olan sahâbe kavli kısmında değerlendirilmekte ve kıyastan önce bir derecede konumlandırılmaktadır. Cuâlenin gerekli olduğuna dair görüşün Abdullah b. Mes'ud'un yanı sıra Hz. Ömer ve Hz. Ali'den de nakledilmiş olmasına rağmen delil olarak kullanılmamasını Maverdî iki ihtimal ile açıklamıştır. Birincisi mezkur rivayetler sahih bir senedle gelmemiş olabilir. İkincisi ise sened sahih olsa da sahâbe görüşleri kö-

<sup>113</sup> Necib el- Mutî'î, *Tekmiletü'l-Mecmû'*, 15/111.

<sup>114</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 8/30.

<sup>115</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 7/280; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, 8/58.

lesi kaçan kişinin bulup getirene ücret vaadinde bulunduğu kategoride değerlendirilmiş olabilir.<sup>116</sup> Maverdî'nin bu izahatına karşın kaçak köle hususunda sahâbe görüşlerine hiçbir şekilde yer verilmemiş olması Debûsî'nin bu örneği vererek "Şâfiî kıyası sahâbe kavline tercih etti" tenkidini haklı çıkarmaktadır.

## 2.2. Sakala Verilen Zararın Tazmini

İmam Şâfiî'nin kıyası sahâbe kavline tercih ettiğini ispat için Debûsî'nin örnek gösterdiği diğer bir mesele ise "sakala verilen zararın tazmini" konusudur. Debûsî konuya şu cümlelerle yer verir. "Bir adamın sakalını bir daha çıkmayacak şekilde tıraş eden kimsenin diyet ödemesi gerekir, fakihlerimiz bu konuda Hz. Ali'nin sözünü esas alarak kıyası terk etmişlerdir. Kureşî İmam Ebû Abdillah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî'ye göre ise diyet gerekmez ama hakimin veya bilirkişinin belirleyeceği tazminat (hükûmet-i adl)<sup>117</sup> icap eder ki bu da kıyas olup Şâfiî bunu tercih etmiştir."<sup>118</sup>

Hanefî mezhebinde Debûsî'nin de belirttiği gibi yerine bir daha yenisi gelmeyecek şekilde kişinin sakalına zarar verilmesi halinde tam diyetin gerekli olacağı görüşü benimsenmiştir. Hanefiler Hz. Ali'nin uygulamasını delil olarak kullanmaktadırlar.<sup>119</sup>

İmam Şâfiî ise herhangi bir nassı delil olarak zikretmeksizin sakalı fonksiyonel bir organ saymadığı için diyet yerine hükûmet-i adli gerekli görmüştür.<sup>120</sup> Şâfiî görüşünü desteklemek için herhangi bir nassa yer vermese de mezhep mensubu fakihler imamlarının görüşlerini bazı sahâbîlerin görüşleri ile destekleme gayretinde olmuşlardır.<sup>121</sup> Söz konusu bu fakihler Hanefî mezhebinde delil olarak kullanılan Hz. Ali rivayetinin Hz. Ebû Bekir ve Zeyd b. Sabit'ten nakledilen görüşlere muhalif olduğunu belirtmişlerdir.<sup>122</sup> Hz. Ebû Bekir ve Zeyd b. Sabit, belirledikleri cezanın niteliği (diyet veya hükûmet-i adl) hakkında kesin bir şey söylemeseler de

<sup>116</sup> Maverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 8/31.

<sup>117</sup> Hükûmet-i Adl, şahısların vücut bütünlüğüne karşı işlenen ve cisimde sabit eser bırakan, organ ve fonksiyonları kısmen yok eden, beden bütünlüğünü ve sağlığını bozan taksirli müessir fiillerde mağdura ödenmek üzere hakim tarafından bilir kişiler aracılığıyla belirlenen tazminattır. Şamil Dağcı, "Hükûmet-i Adl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 18/18/463; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 207.

<sup>118</sup> Debûsî, *Te'sîsü'n-nezâ'ir*, 113.

<sup>119</sup> Ya'küb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 218; Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl* (Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmî, ts.), 4/441; Serahsî, *el-Mebsût*, 26/71. Hanefî kaynaklarda sakala verilen zarar konusunda Hz. Ali'nin konu hakkındaki görüşü olarak nakledilen bu rivayet, bazı hadis kaynaklarının yanı sıra İbn Hazm da saçın bir daha çıkmayacak şekilde zarar görmüş olması karşısında Hz. Ali'nin değerlendirmesi olarak nakledilmiştir.bk. İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 5/357; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 11/46.

<sup>120</sup> Şâfiî, *el-Umm*, 6/88, 133.

<sup>121</sup> Maverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 12/173; Necib el- Mutî'î, *Tekmiletü'l-Mecmû'*, 19/128.

<sup>122</sup> Necib el- Mutî'î, *Tekmiletü'l-Mecmû'*, 19/128; Necip el-Mutî' Hz. Ebu Bekir ve Zeyd b. Sabitten diyetin vacip olmayacağı yönünde Hz. Ali'nin görüşüne muhalif ifadeler nakletse de hadis kaynaklarında bunlara rastlamadık. Aksine Zeyd b. Sabit'in de Hz. Ali ile aynı fikirde olduğuna dair rivayetler yer almaktadır. Hz. Ebu Bekir kaşları yok edecek şekilde verilen zarara karşın bedel olarak on deveye hükmettiği yönündeki nakil dışında bir rivayete rastlayamadık. Konuyla ilgili bk. İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 5/357.

miktar açısından Hz. Ali'den farklı bir görüşe sahip olmaları cezanın hükümet-i adl olduğu kanaatini oluşturmuştur. Bu sayede Şâfiî'nin konu hakkındaki görüşünün kıyası sahâbe kavline tercih etmek anlamına gelmediğini ispat etmek istemişlerdir. Zira İmam Şâfiî'nin sahâbe ihtilafı karşısındaki tutumu şu şekildedir: "Sahâbe arasında ihtilaf olması halinde sahâbîlerin bu tür sözlerinden Kitap, Sünnet veya icmâya uygun düşeni ya da kıyas açısından daha doğru olanı kabul ederiz. Kitap ve sünnette sahâbe görüşlerinden bir tanesini tercih etmemize sebep olacak bir delil bulamazsak mezkur imam sahâbîlerin kavillerini tercih ederiz. Görüşler arasında eşitlik söz konusu olduğunda bize göre kaynağı en sağlam olanın sözünü tercih ederiz."<sup>123</sup> Fakihlerin bu tutumu sakala verilen zarar konusunda Şâfiî'nin, Hz. Ali'nin değil de diğer sahâbenin görüşlerini tercih etmesini, kıyasa daha uygun görmesinden kaynaklandığını söylemeyi gerektiriyor.<sup>124</sup> Oysa Hz. Ebû Bekir ve Zeyd b. Sabit'ten nakledilen rivayetlerin senedi sıhhatli bulunmadığı için tenkid edilmiştir. Hatta aynı tenkid Hz. Ali rivayeti için de yapılmıştır.<sup>125</sup> Dolayısıyla Şâfiî'nin Hz. Ali rivayeti ile amel etmemesi kıyası tercih etmesi nedeniyledir. Zira "Risâle" adlı eserinde muhalifi bilinmeyen sahâbe kavli konusundaki görüşünü "Kitap, Sünnet ve icmâda hükmü bulunmayan konuda kıyasa uygun olan görüş varsa onu alırım. Yoksa bir sahâbînin görüşünü tercih ederim" diye açıklamıştı.<sup>126</sup> Bu örnekte "diyet fonksiyonel organların telefinde gereklidir" prensibinden hareket etmiştir. Dolayısıyla da bir kısım Şâfiî fakihlerin<sup>127</sup> farklı yaklaşımına karşın Debûsî'nin tespitleri daha isabetli gözükmektedir.

### 2.3. Çocuğun Kurban Bedeli

Debûsî'nin örnek olarak verdiği diğer bir mesele ise çocuğunu kurban etmek üzere adakta bulunan kişinin bedel olarak kesmesi gereken kurban miktarı konusudur. Debûsî'ye göre çocuğunu kurban etmeyi adayan kişinin bir kurban kesmesi gerektiği konusunda Hanefî mezhebinde Abdullah İbn Abbas'ın görüşü esas alınmıştır. Ebû Yusuf'la Şâfiî ise, kıyasa göre amel ederek bu kişiye herhangi bir şey gerekmeyeceği kanaatine varmışlardır.<sup>128</sup>

Hanefî mezhebinde masiyet üzerine adak olmayacağı genel kuralı benimsemekle birlikte İmam Ebû Hanife ve İmam Muhammed'e göre oğlunu kurban etmeyi adayan kimsenin istihsan ilkesi gereği onun yerine bir koyun kesmesi gerekir. İstihsanın dayanağını da Hz. Ali, Abdullah b. Abbas ve diğer bazı sahâbîlerin bu görüşte olduklarını ifade eden rivayetler oluşturmaktadır.<sup>129</sup> Ayrıca oğlunu kurban olarak adayan Hz. İbrahim'e bedel olarak koyun kesmesinin emredilmesi<sup>130</sup> bu konudaki usûlü açıklayan bir delil olarak kabul edilmiştir.<sup>131</sup>

<sup>123</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 7/280; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fıkh*, 8/58.

<sup>124</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 12/173; Necib el- Mutî'î, *Tekmiletü'l-Mecmû'*, 19/128.

<sup>125</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, 8/172.

<sup>126</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 596.

<sup>127</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 12/173; Necib el- Mutî'î, *Tekmiletü'l-Mecmû'*, 19/128.

<sup>128</sup> Debûsî, *Te'sisü'n-nezâ'ir*, 113.

<sup>129</sup> Abdullah b. Mahmud Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1416), 4/78.

<sup>130</sup> Saffat, 37/107.

<sup>131</sup> Radıyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyira* (Kahire: Matbaatu'l-

İmam Ebû Yûsuf ve İmam Züfer Hz. Peygamber'den nakledilen "Masiyet üzere adak olmaz"<sup>132</sup> hadisini gerekçe göstererek farklı bir görüş ortaya koymuşlardır. Onlara göre oğlunu kurban olarak adamak masiyet ifade ettiği için herhangi bir şey gerekmez.<sup>133</sup>

İmam Şâfiî ise sahâbe kavillerine yer vermeden çocuğunu kurban olarak adayan kişiye herhangi bir şeyin gerekmeceğini söylemiştir. Kişinin kendisini kurban olarak adaması durumunda bir koç veya yüz deve kurban edileceği yönünde bazı sahâbe kavillerinin olduğundan bahsetmekle birlikte bu görüşleri isabetli bulmamıştır.<sup>134</sup> Zira Şâfiî'nin konu hakkındaki genel prensibi masiyet üzere adak olmayacağıdır. Bu prensibinin dayanağını Hz. Peygamber'den nakledilen "Masiyet üzere nezir yoktur. Kişinin sahip olmadığı şey üzere nezretmesi geçerli değildir."<sup>135</sup> hadisi oluşturmaktadır.<sup>136</sup> Bir kişinin kurban maksatlı da olsa oğlunu kesmesi masiyettir. Masiyet üzere adak olmayacağı için yerine bir bedel kesmesi de gerekmez.<sup>137</sup> Çocuğa bedel olarak bir hayvanın kurban edilmesi konusunda sahâbe görüşleriyle niçin amel etmediği konusuna yer vermemesine karşın, benzer bir konu olan kişinin kendini kurban adaması meselesinde ise sahâbe kavillerinin varlığından bahsetmiş ancak onlarla amel edilmesini isabetli bulmamıştır. Gerekçe olarak masiyet üzere adak olmayacağını ifade eden rivayetle birlikte bazı ayetleri zikretmiştir. "Allah bahîra, sâibe, vasîle ve hâm ile ilgili bir buyruk koymamıştır. Ancak inkarcılar kendi uydurdukları yalanları Allah'a yakıştırmaya çalışıyorlar."<sup>138</sup> ayetinde adağın geçersizliğine karşı bir bedel istenmemiş olmasını masiyet üzere yapılan adakların geçersizliğine delil göstermiştir.<sup>139</sup>

İmam Şâfiî'nin çocuğa bedel olarak hayvanın kurban edilmesi hususundaki yaklaşımına karşın sonraki dönemlerde Şâfiî fakihlerden Mâverdî (ö. 450/1058) Hanefî mezhebinin dayanaklarını tenkid ederek Şâfiî'nin sahâbe kavli ile amel etmemesinin kıyası tercih etmesinden değil sahâbe kavli ile amel kriterlerinin yerine gelmemesinden kaynaklandığını belirtmiştir.<sup>140</sup> Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etme girişimini anlatan ayetlerin Hanefî mezhebinde delil olarak kullanmasına da itiraz etmiştir. Hz. İbrahim oğlunu kurban ettiğini rüyasında görmüştür. Peygamberlerin rüyaları da uyanık halde gelen vahiy hükmündedir.<sup>141</sup> Hz. İbrahim Allah'ın kendisini sabırla, oğlunu ise itaatle sınamak için böyle bir emir verdiğini bilmekteydi. Bu sebeple de sorumluluğunu yerine getirmek istemiştir. Hz. İbrahim rüyasını oğluna

→

Hayriyye, 1322), 2/196; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1412), 3/739.

<sup>132</sup> Buhârî, "Eymân", 28, 31; Müslim, "Nezir", 8; Ebû Dâvûd, "Eymân", 22.

<sup>133</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/78.

<sup>134</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 6/206.

<sup>135</sup> Müslim, "Nezir", 3; Ebû Dâvûd, "Eymân", 19; Nesâî, "Nezir", 40; Tirmizî, "Eymân", 6.

<sup>136</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 2/279.

<sup>137</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 15/489; Ebû'l-Kâsım Abdu'l-Kerîm b. Muhammed b. Abdu'l-Kerîm el-Kazvîni, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417), 12/358.

<sup>138</sup> Mâide, 3/103.

<sup>139</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 6/206.

<sup>140</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 15/489.

<sup>141</sup> İmam Şâfiî'nin Peygamber rüyaları ile ilgili değerlendirmesi için bk. Şâfiî, *el-Ümm*, 5/137.

ilettiğinde “Emredildiğin şeyi yap”<sup>142</sup> buyrulması da bunu göstermektedir. Dolayısıyla Hz. İbrahim'in uygulaması, oğlunu kurban adayanlar için bir örnek teşkil etmez.<sup>143</sup> İmam Şâfiî'nin Abdullah b. Abbas'tan konuyla ilgili nakledilen görüşle amel etmeme gerekçesini ise şu şekilde izah etmiştir: Oğlunu kurban etmeyi adayan kişinin durumuyla ilgili Abdullah b. Abbas'tan farklı rivayetler gelmiştir. Bu rivayetlerden bir tanesinde bedel olarak yüz deve kurban edilmesi istenirken bir başka rivayette bir koyun kurban edilmesi istenmiştir. Rivayetler arasında tercihte bulunma imkânı da yoktur. Abdullah b. Abbas'ın konu hakkındaki görüşü yaygınlaşmadığı için hakkında icmâ da oluşmamıştır.<sup>144</sup> Hz. Peygamber'den nakledilen “Masiyet üzere nezir yoktur. Kişinin sahip olmadığı şey üzere nezretmesi geçerli değildir.”<sup>145</sup> hadisiyle amel etmek birbirleriyle çelişkili sahâbe görüşü ile amel etmekten daha evlâ görülmüştür.<sup>146</sup> Mâverdî, Debûsî'nin örnek olarak verdiği konuda Şâfiî'nin Abdullah b. Abbas'ın sözü ile amel etmeme sebebinin rivayetler arası ihtilaf olarak göstermiş olsa da İmam Şâfiî bu şekilde bir gerekçelendirme de bulunmamıştır. Ancak Şâfiî, Debûsî'nin ifade ettiği gibi sahâbe kavli karşısında kıyası değil, masiyette adak olmaz nassını tercih etmiştir.

## 2.4. Yemin Keffareti

Debûsî'nin, İmam Şâfiî'nin kıyası sahâbe kavline tercih ettiğini göstermek için dikkatlere sunduğu diğer mesele ise “Yemin Keffareti” konusundadır. Debûsî'ye göre Hanefî mezhebinde “şu işi yaparsam veya yapmazsam Müslüman değilim” şeklinde yemin eden bir kimseye, yeminin aksine davranması halinde yemin keffareti gerekeceği görüşü kabul edilmiştir. Hanefî mezhebinde bu konuda Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Aişe'den nakledilen görüşler delil olarak kullanılmıştır. Şâfiî ise, bu sahâbilerin görüşlerini terk edip kıyasla amel etmeyi tercih ederek bu tür bir sözün yemin olarak kabul edilmeyeceğini belirtmiştir.<sup>147</sup>

Hanefî mezhebinde yemin, Allah'ın isimlerinden ve örfte yemin olarak kullanılan Allah'ın sıfatlarından birisini zikretmekle gerçekleşir.<sup>148</sup> Hz. Peygamber'den nakledilen “Yemin eden ya Allah adına yemin etsin veya sussun.”<sup>149</sup> hadisi gerekçe gösterilerek Kâbe, Peygamber ve Kur'an gibi Allah'tan başkası adına yapılan yeminler meşru görülmemiştir.<sup>150</sup> Ancak Allah'tan başkası adına yapılan yeminler şarta bağlı olmayan mutlak yeminler olarak değerlendirilmiştir. “Şu işi yaparsam veya yapmazsam “şeklinde yapılan yeminler ise cezayı şarta bağlamak olarak değerlendirildiğinden sonuç doğuracağı belirtilmiştir. Bu sebeple de Allah'tan başka-

<sup>142</sup> Saffat, 37/102.

<sup>143</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 15/489.

<sup>144</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 15/489.

<sup>145</sup> Müslim, “Nezir”, 3; Ebû Dâvud, “Eymân”, 19; Nesâî, “Nezir”, 40; Tirmizî, “Eymân”, 6.

<sup>146</sup> Ebû'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebî'l-Hayr b. Sâlim b. Es'ad el-İmrânî, *el-Beyân fî Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1421), 4/473.

<sup>147</sup> Debûsî, *Te'sîsü'n-nezâ'ir*, 113.

<sup>148</sup> Ebû'l-Hasan Burhânüddîn Ali b. Abî Bekr Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübedtî* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabi, ts.), 2/318.

<sup>149</sup> Buhârî, “Eymân”, 4; Nesâî, “Eymân”, 4; Ebû Dâvud, “Eymân”, 5.

<sup>150</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 7/24.

sı adına yapılan tâlik şeklindeki yeminlerin mekruh olmakla birlikte yerine getirilmemesi durumunda keffaret gerekeceği ifade edilmiştir.<sup>151</sup> Dolayısıyla “Şu işi yaparsam veya yapmazsam Müslüman değilim” ifadesi Hanefî fıkında yemin olarak kabul edilmekte ve yerine getirilmediğinde keffaret gerekir.<sup>152</sup> İmam Muhammed ise, “şunu yaparsam Yahudi olayım Hristiyan olayım, Allah’ın azabı üzerime olsun” şeklindeki ifadelerin yemin kapsamında değerlendirilmeyeceğini belirtmiştir. O bu lafızları kişinin kendisine yaptığı beddua olarak kabul eder.<sup>153</sup>

İmam Şâfiî’ye göre, yeminin oluşması için Allah’ın isim ve sıfatları ile yapılması gerekir. Allah’ın ismiyle gerçekleştirilmeyen yeminler mün’akid olmadığı için keffaret söz konusu değildir. Bu görüşün oluşmasına gerekçe olarak Hz. Peygamber’den nakledilen şu hadisleri göstermiştir: “Yemin eden Allah adına yemin etsin. Kureyş ataları adına yemin ediyordu. Allah Rasulü onları bundan menetti.”<sup>154</sup> Abdullah b. Ömer’den nakledilen diğer rivayete göre babası adına Hz. Ömer’in yemin ettiğini Hz. Peygamber işitince “Yemin eden ya Allah adına yemin etsin veya susun” demiştir. Hz. Peygamber’in bu uyarısı üzerine Hz. Ömer “Allah’a yemin ederim ki o günden sonra ne bilerek ne de başkasının sözünü naklederek atalarım adına yemin ettim.” demiştir.<sup>155</sup> Tirmizî’nin naklettiği rivayette Abdullah b. Ömer Kâbe adına yemin eden bir kişiye “Allah’tan başkası adına yemin etme. Ben Hz. Peygamber’in Allah’tan başkası adına yemin eden kişi ya müşrik olur veya kafir dediğini işittim” şeklinde cevap vermiştir.<sup>156</sup> Mezkur rivayetleri delil olarak gösteren Şâfiî, Allah’tan başkası adına yemin etmenin yasaklandığını ve bu tür yeminlerin geçerli olmadığını ifade etmiştir.<sup>157</sup>

Debûsî’nin İmam Şâfiî’nin sahâbe kavlindeki tutumunu izah için dile getirdiği “şu işi yaparsam veya yapmazsam Müslüman değilim” ifadesine gelince bu ifade yemin kapsamında değerlendirilmediği için yemin keffareti gerekmeyeceği belirtilmiştir.<sup>158</sup> Şâfiîlerin bu konudaki gerekçeleri Hz. Peygamber’den nakledilen hadislerdir: “Bir şeyi yapmış veya yapmamışsam İslam’dan uzak olayım diye yemin eden yalan söylemişse dediği gibidir (İslam’dan çıkmış olur). Doğru söylüyorsa İslam’a sağlam olarak dönmüş olmaz (imanı zedelenir).”<sup>159</sup>; “Lat adına yemin eden kimse hemen “La ilahe illallah” desin.”<sup>160</sup> Bu hadislerde Hz. Peygamber’in keffarettan bahsetmeyerek itikadi problemlere işaret etmesi “şu işi yaparsam veya yapmazsam Müslüman değilim” şeklindeki lafzın keffaret gerektiren bir yemin statüsünde

<sup>151</sup> İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 3/705.

<sup>152</sup> Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, 3/175; Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Semerkandî, *Tuhfetül-fukahâ* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 2/300.

<sup>153</sup> Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, 3/180.

<sup>154</sup> Buhârî, “Eymân”, 4. Müslim, “Eymân”, 1 (1646).

<sup>155</sup> Buhârî, “Eymân”, 4; Ebû Dâvud, “Eymân”, 5; Nesâî, “Eymân”, 4.

<sup>156</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1416, 5/366 (6072). Tirmizî, “Eymân”, 8. Tirmizî bu rivayeti hasen olarak değerlendirirken, Ahmed b. Hanbel bir kişi dışında seneddeki ravilerin sika olduğunu, Hakim ise sahih olduğunu söylemiştir.

<sup>157</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 7/64.

<sup>158</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 7/64; Necib el- Muti’î, *Tekmilëtü’l-Mecmû’*, 18/16.

<sup>159</sup> İbn Mâce, “Keffaret”, 3; Nesâî, “Eymân”, 6.

<sup>160</sup> Ebû Dâvud, “Eymân”, 3.



olmadığına gerekçe olarak gösterilmiştir.<sup>161</sup> “Şu işi yaparsam veya yapmazsam Müslüman değilim” ifadesi Şâfiî mezhebinde yemin olarak kabul edilmese de Peygamber'den nakledilen “Allah'tan başkası adına yemin eden ona ortak koşmuş olur.” şeklindeki rivayet<sup>162</sup> gerekçe gösterilerek bu tür yeminlerin itikadi problemlere yol açtığını belirtmişlerdir.<sup>163</sup>

Debûsî'nin “şu işi yaparsam veya yapmazsam Müslüman değilim” şeklindeki ifadeleri yemin olarak kabul etmeyen İmam Şâfiî'nin kıyası sahâbe kavline tercih ettiği iddiasının tahlili neticesinde İmam Şâfiî'nin sahâbe kavli ile amel etmemesinin sebebi kıyastan ziyade naslar olduğu görülmektedir. Şâfiî fıkında yeminin gerçekleşebilmesi için Allah'ın ismi ile yapılması gerektiği prensip itibarıyla kabul edilmiştir. Bu görüşün oluşmasına gerekçe olan pek çok hadis nakledilmiştir.

## 2.5. Bey'u'l-İne Meselesi

Debûsî'nin konuyla ilgili iddiasını temellendirmek üzere zikrettiği örneklerden birisi de sattığı malın ücretini teslim almadan aynı mecliste daha ucuza geri satın almak (Bey'u'l-İne) konusundadır.<sup>164</sup> Debûsî, Hz. Aişe ve Zeyd b. Erkam'dan nakledilen hadisler gerekçe gösterilerek Hanefî mezhebinde bir kimsenin sattığı bir malı, henüz ücretini teslim almadan, sattığı fiyattan daha ucuza geri alması halinde ikinci satışın fasit olacağını belirtmiştir. Debûsî'nin ifadesine göre bu hüküm sahâbe kavline dayanmakta olup Şâfiî kıyası bu sahâbe kavline tercih ederek ikinci satışın câiz olacağına hükmetmiştir.<sup>165</sup>

Hanefî mezhebinde kişinin sattığı malın ücretini teslim almadan aynı mecliste daha ucuza geri satın alması sahâbe kavli nedeniyle faiz şüphesi kapsamında değerlendirilerek caiz görülmemiştir.<sup>166</sup> Hanefîlerin delil gösterdiği görüş Hz. Aişe'ye aittir. “Bir kadın Hz. Aişe'ye gelerek “Ey Mü'minlerin annesi! Ben Zeyd'e sekiz yüz dirheme veresiye olarak bir köle sattım. Daha sonra aynı köleyi peşin altı yüz dirheme geri satın aldım.” demiştir. Bunun üzerine Hz. Aişe, Zeyd'e git ve şöyle

<sup>161</sup> Necib el- Mutî'î, *Tekmiletü'l-Mecmû'*, 18/20.

<sup>162</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/366 (6071). Tirmizî, “Eymân”, 8.

<sup>163</sup> Necib el- Mutî'î, *Tekmiletü'l-Mecmû'*, 18/17.

<sup>164</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 1403, 3/78; Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 5/138; Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406), 5/198; Nevevî, *Mecmû'*, ts., 10/150; Bey'u'l-İne (بيع العينة), lügatte değiştirmek, satmak, satın almak gibi manalara gelen bey' kelimesi ile, peşin para, bir şeyin en iyisi, borç vermek gibi anlamlarda kullanılan el-İne kelimelerinden oluşmaktadır. İslam hukuk terimi olarak bey'u'l-İne, bir kimsenin bir malı bir şahsa belirli bir bedel ile veresiye olarak satıp, o malı aynı mecliste, aynı şahıstan o bedelden daha aza peşin olarak geri satın alması şeklinde izah edilmiştir. Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1414), 13/305-306; Ebû'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr fi garîbi's-şerhi'l-kebîr* (Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 2/240; Servet Bayındır, “Şâfiî Fukahâsının Beyu'l-İne Hakkındaki Yaklaşımı ve Bunun Günümüz İslami Finans Piyasalarına Yansımaları”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2013), 121; M. Fatih Turan, “Bey' bi'l-Vefâ ve Bey'u'l-İne İle Mukayeseli Olarak Günümüz Repo İşlemlerinin Fikhî Boyutu”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2015), 129; Yunus Apaydın, “İne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 20/283.

<sup>165</sup> Debûsî, *Te'sîsü'n-nezâ'ir*, 113.

<sup>166</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 5/199.

söyle “Tövbe etmedikçe Allah Rasûlü ile birlikte yaptığın cihad boşa gitmiştir. Ne kadar kötü bir alım! Ne kadar kötü bir satım!”<sup>167</sup> Hz. Aişe'nin yapılan bu akit sebebiyle Zeyd b. Erkam'ın Hz. Peygamberle yaptığı cihadda elde edilen mükafatların iptal olacağını ifade etmesi akdin fasit olmasını gösteren bir unsur olarak değerlendirilmiştir.<sup>168</sup> Zira yapılan ibadet ve taatlerin irtidat hali dışında boşa gideceği bilgisi akilla kavranacak bir husus değildir. Hanefî mezhebinde de akilla kavranamayacak konularda sahâbe kavlinin hüccet olarak alınmasının vücûbiyet ifade ettiği kabul edilmiştir.<sup>169</sup> Hz. Aişe'nin Zeyd b. Erkam'a yönelik taatinin boşa gideceği ifadesi de bu kapsamda değerlendirilmiştir.<sup>170</sup> Ayrıca Hz. Aişe'nin söz konusu işlemi kötü bir satma ve satın alma olarak nitelemesi de akdin fasit olduğunun bir işareti olarak yorumlanmıştır.<sup>171</sup> Hanefî mezhebinde bu tür sözleşmelerin faiz şüphesi olarak tasvir edilmesinde Hz. Aişe'den konu hakkında nakledilen rivayetlerin bazılarında<sup>172</sup> muhatabının ana paramı alsam fazla kısmı iade etsem olur mu? sorusuna faizle ilgili düzenleme getiren “Kime Allah'tan bir öğüt erişir de faizciliği bırakırsa geçmişteki (ana parası) kendisininindir”<sup>173</sup> ayeti ile cevap vermesi etkili olmuştur. Hz. Aişe bu tür işlemleri faiz olarak değerlendirdiği için muhatabına faiz ayeti ile cevap vermiş ve bu işlemin cihadın mükafatını iptal edeceğini belirtmiştir.<sup>174</sup> Hanefî fakihler kişinin sattığı malın ücretini teslim almadan aynı mecliste daha ucuza geri satın alması durumunda oluşan faiz şüphesini şu şekilde izah ederler: İkinci akiddeki fiyat ilk akiddeki fiyata bedel olarak belirlenir. İlk akiddeki fazlalık ise herhangi bir karşılığı olmayan fazlalıktır. Bu sebeple de faiz şüphesi taşımaktadır.<sup>175</sup>

İmam Şâfiî'ye göre ise vadeli satılan malın aynı kişiden peşin daha ucuza satın alınması kıyasa uygun olduğu için caizdir.<sup>176</sup> İmam Şâfiî'nin fıkıh sisteminde hukuki işlemlerde temel ilke olarak zâhirî irade esas alınmıştır. O'na göre şekil şartları itibariyle akidlerin sahih olması yeterlidir. Hukukun şeklen aradığı şartlar tamam olduğu sürece yapılan akid sahih kabul edilir.<sup>177</sup> İne satışını da aynı ilke kapsamında değerlendirmiştir. İmam Şâfiî Zeyd b. Erkam'ın uygulamasını fıkıh sisteminde belirlediği genel ilkeye uygun gördüğü için Hz. Aişe'nin kavline tercih etmiştir.<sup>178</sup>

İmam Şâfiî, Hz. Aişe'nin Zeyd b. Erkam'ı ayıplayan ifadeleri sabit olsa bile

<sup>167</sup> Abdurrezzak, *Musannef*, 8/184; Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *es-Sünen* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004), 3/477; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, 5/539 (10798).

<sup>168</sup> Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed Aynî, *el-Binâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlimiyye, 1420), 8/174.

<sup>169</sup> Neseî, *Manaru'l-Envar*, 214; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 217.

<sup>170</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 5/199.

<sup>171</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 5/199.

<sup>172</sup> Abdurrezzak, *Musannef*, 8/184 (14812); Darekutnî, “Buyu”, 13 (3002); Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, 1424, 5/540 (10800).

<sup>173</sup> Bakara, 2/275.

<sup>174</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 5/199; Aynî, *el-Binâye*, 8/174.

<sup>175</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 5/199.

<sup>176</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 3/79.

<sup>177</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 315; Şâfiî, *el-Ümm*, 7/310; Konuyla ilgili Bk. Cemil Liv, “İslâm Fıkıhında Zâhiri - Bâtını İrade Ayırımının Hukukî İşlemlere Etkisi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016), 181-200.

<sup>178</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 3/79; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, 5/540 (10801).

esasında Zeyd'in değil de süre belirlemeden veresiye satış yapan kadının kınanması gerekeceğini ifade etmiştir. Ayrıca Zeyd b. Erkam'ın haram kılınmış bir muamelede bulunmasının söz konusu olamayacağını hatırlatarak bey'u'l-İne konusunda zâhirî anlayışına da uygun gördüğü Zeyd b. Erkam'ın uygulamasını tercih etmiştir.<sup>179</sup>

Hız. Aışe'den nakledilen görüşün kıyasa aykırı olması sebebiyle amel edilmemesi gerektiği yönündeki eleştiriler Hanefî fakihler tarafından doğru bulunmuştur. Aslında Hanefî mezhebinde de Şâfiîler'de olduğu gibi akdın rükûn ve şartlarının var olması sıhhat için yeterli görülür.<sup>180</sup> Ancak bey'u'l-İne konusunda Hız. Aışe'den nakledilen görüş genel ilkelerinin dışına çıkmalarına neden olmuştur. Zira Hanefî fıkhında fakih bir sahâbinin görüşü kıyasa tercih edilir.<sup>181</sup> Sattığı malın ücretini teslim almadan aynı mecliste daha ucuza geri satın alması meselesine sahâbenin fakihleri arasında yer alan Hız. Aışe rehberlik ettiği için onun görüşü tercih edilmiştir.<sup>182</sup>

İmam Şâfiî ise sahâbe ihtilafları konusunda "Bir meselede Hız. Peygamber'in sahâbesi ihtilaf ettiğinde, görüşü kıyasa uygun olan sahâbe kavlini kabul ederiz" prensibi ile hareket etmiştir. Hız. Aışe ve Zeyd b. Erkam'dan gelen görüşler arasında ihtilaf söz konusu olduğu için kıyasa daha uygun olarak gördüğü Zeyd b. Erkam'ın görüşünü tercih etmiştir.<sup>183</sup> Dolayısıyla "Sattığı malın ücretini teslim almadan aynı mecliste daha ucuza geri satın alma" meselesinde İmam Şâfiî'nin sahâbe kavlini terk ederek kıyası tercih ettiğini söylemek yerine, sahâbe ihtilafından kıyasa uygun olanı tercih ettiğini söylemek daha doğru gözükmektedir. Bu sebeple de Debûsî'nin iddiasının bu konu bağlamında yerinde olmadığı söylenebilir.

## 2.6. Zimmîlerin Kendi Aralarında Şarap Satışı Meselesi

İmam Şâfiî'nin kıyası sahâbe kavline tercih ettiğine dair Debûsî'nin verdiği örneklerden birisi de "zimmîlerin şarap ticareti" konusudur. Debûsî Hanefî fıkhında Hız. Ömer'den nakledilen "Onların (Zimmîlerin) alışverişlerine karışmayın. Onların parasından öşür vergisi alın" sözüyle amel edilerek zimmîlerin kendi aralarında şarap satışına izin verildiğini ve zimmî birisinin şarabının telef edilmesi halinde tazminin gerekli olduğu benimsenmiştir. Şâfiî ise sahâbe kavlini terk edip kıyası tercih ederek şarabın zimmîler arasında satılmasının caiz olmayacağı ve zimmîye ait de olsa telef edilmesi halinde şarabın tazmin edilmeyeceği görüşüne kail olmuştur ki bu yaklaşımı ile de kıyası tercih ederek sahâbe kavlini terk etmiştir.<sup>184</sup>

<sup>179</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 3/79; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, 5/540.

<sup>180</sup> Serahsî, *el-Mebûsât*, 16/181; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/15.

<sup>181</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 3/362; Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 256; Neseî, *Manaru'l-Envar*, 214; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 217.

<sup>182</sup> Ali b. Zekeriyya Ebû Muhammed el-Menbecî, *el-Lübab fi'l-cem' beyne's-sünne ve'l-kitâb* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1414), 2/491; Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. İshâk b. Ahmed el-Gaznevî, *el-Gurretü'l-münîfe fi tahkîki ba'zı mesâ'ili'l-İmâm Ebî Hanîfe* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Segâfi, 1406), 84.

<sup>183</sup> Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, 151.

<sup>184</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Te'sîsü'n-nezâ'ir* (Beyrut: Dâru İbn Zeydun, ts.), 113.

Hanefî mezhebinde zimmîlerin kendi aralarında şarap alım satımında bulunması caizdir. Zira şarap zimmîlere göre mütekavvim maldır. Hanefîler bu konuda kıyası terk ederek sahâbe kavliyle temellendirdikleri istihsanı tercih etmişlerdir.<sup>185</sup> Hanefî mezhebinde delil olarak gösterilen sahâbe kavli Hz. Ömer'in talimatnamesidir. Hz. Ömer görevlendirdiği memurlara zimmîlerden cizye olarak meyte, domuz ve şarap aldığınızı duydum. Onları kendi aralarında bunların ticaretini yapmaları hususunda serbest bırakın. Kazançlarından onda bir vergi alın."<sup>186</sup> talimatını vermiştir. Zimmîlerin kendi aralarında şarap ticaretleri caiz olmasaydı Hz. Ömer buna izin vermezdi. Hz. Ömer'in uygulamasında şarabın zimmîler arasında mütekavvim mal kabul edilerek alışverişe konu edilmesine izin verilmesi, telef edilmesi durumunda tazminini de gerektiren bir delildir.<sup>187</sup>

İmam Şâfîî ise şarabın zimmîler arasında satılmasının caiz olmayacağını ve zimmîye ait olsa da şarabın telef edilmesi halinde tazmin gerekmeyeceği görüşünü benimsemiştir. Şâfîî mezhebinde konu ile ilgili şu deliller kullanılmaktadır: Rivayete göre Hz. Peygamber "Allah içki, ölmüş hayvan, domuz ve putun alım satımını yasakladı." dediğinde sahâbe "Ey Allah'ın Rasûlü ölmüş hayvanların iç yağları hakkında ne dersiniz? Onunla gemiler yağlanır, derilere sürülür ve kandiller aydınlatılır" şeklinde soru yöneltirler. Hz. Peygamber "Onun satışı da haramdır. Allah Yahudilere lanet etsin, Allah onlara ölmüş hayvanların iç yağını haram kıldığı zaman bu yağı eritip satarak parasını yediler." demiştir."<sup>188</sup> Şâfîîlere göre Hz. Peygamber bu sözleri ile meytenin haram kılındığından bahsetmesine karşın bu konuda Müslüman, Yahudi vs. ayırım yapmamıştır. Şarap ve geliri hakkında Müslüman için geçerli olan hüküm zimmîler için de aynen geçerlidir.<sup>189</sup> Gayr-ı müslim olanlar iman esaslardan sorumlu olduğu gibi diğer şer'i esaslardan da sorumludur. Dolayısıyla Müslüman bir kişiye şarabın ticareti yasak olduğu gibi zimmîlere de yasaktır.<sup>190</sup>

Hz. Ömer'in memurlarına söylediği nakledilen "Onlardan vergi olarak şarap ve domuz almayın. Ancak kendi aralarındaki ticarete onları serbest bırakın. Siz vergi olarak semenlerini (ücret) alın"<sup>191</sup> ifadesi, cizye vergisinde yapılan bir düzenlemeyi göstermektedir. Memurların ehl-i zimmetten vergi olarak şarap ve domuz almaları ve daha sonra bunu satarak paraya çevirmelerini yasaklayarak doğrudan bedellerini almaları istenmiştir. Ayrıca Hz. Ömer'den nakledilen diğer bir rivayette şaraptan gelir elde edilmesine karşı çıktığı görülmektedir. Rivayete göre kendisine şaraptan elde edilen kırk bin dirhem gönderilince durumu kınayarak gönderen kişiyi memurluktan azletmiştir.<sup>192</sup>

<sup>185</sup> Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, 5/221; Merginânî, *el-Hidâye*, 3/43; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 5/143; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/10.

<sup>186</sup> Abdurrezzak, *Musannef*, 6/23 (9886); Bâbertî, *el-Înâye şerhu'l-Hidâye*, 7/122; Aynî, *el-Binâye*, 8/382.

<sup>187</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 11/102; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 5/143.

<sup>188</sup> Buhari, "Büyu", 112; Megazi, 50; Müslim, "Müsakat", 71; Ebu Davud, "Büyu", 66; Tirmizi, Büyu, 6.

<sup>189</sup> Şâfîî, *el-Ümm*, 7/44; Nevevî, *el-Mecmû'*, 9/225; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 7/222.

<sup>190</sup> Nevevî, *Mecmû'*, ts., 9/227.

<sup>191</sup> Abdurrezzak, *Musannef*, 6/23 (9886); Aynî, *el-Binâye*, 8/382; Bâbertî, *el-Înâye şerhu'l-Hidâye*, 7/122.

<sup>192</sup> Kâsım b. Sellâm Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 63; Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled b. Kuteyba el-Horasânî İbn Zencûye, *el-Emvâl* (Suud: Merkez-i Melik Faysal, 1406), 180; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Mugnî* (Kahire:

Şâfiî mezhebinde zimmîlerin kendi aralarında şarap ticareti hususundaki yaklaşımlarına bakıldığında, rivayet edilen hadislerle amel etmeyi tercih ettikleri anlaşılmaktadır. Bu konuda Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerde, Müslümanla zimmî arasında herhangi bir ayrıma gidilmeyerek eşit sorumluluk yüklenmesi, görüşlerinin gerekçesini oluşturmaktadır. Dolayısıyla Hz. Ömer'den nakledilen görüşle amel edilmemesi, Debûsî'nin ifade ettiği gibi kıyası öncelemeleri değil, konuyla ilgili hadislerin bir gereği olarak değerlendirilebilir.

## 2.7. Gusûl Abdesti Sırasında Ağza ve Buruna Su Verme Meselesi

Debûsî'nin "Te'sîsü'n-nazar fî ihtilâfi'l-eimme" adlı eserinde İmam Şâfiî'nin kıyası sahâbe kavline tercih ettiğini ispat sadedinde getirdiği diğer bir mesele "gusûl abdesti esnasında ağza ve buruna su vermenin hükmü" konusundadır. Hanefî fakihlere göre gusûl abdesti sırasında ağza ve buruna su vermek müstakil birer farzdır. Bu konuda Abdullah b. Abbas'tan nakledilen rivayet esas alınmıştır. Cünüplükten ötürü ağız ve buruna su vermeden gusûl abdesti alan ve o şekilde namaz kılan kişinin kıldığı namazın durumu sorulduğunda Abdullah b. Abbas, "Guslünde mazmaza ve istinşakı terk ederek namaz kılan kimse, mazmaza ve istinşak yapar ve ardından namazını iade eder" demiştir.<sup>193</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî ise Abdullah b. Abbas'ın görüşü ile amel etmeyerek gusûl esnasında mazmaza ve istinşakın sünnet olduğunu söylemiştir.<sup>194</sup>

Hanefî mezhebinde Abdullah b. Abbas'tan nakledilen mezkur görüşe dayanarak cünüplük sebebiyle alınan gusûlde mazmaza ve istinşak farz kabul edilmiştir.<sup>195</sup> Sahâbe kavli dışında Hanefî fakihler "Eğer cünüp iseniz, iyice temizlenin."<sup>196</sup> ayetini de ağza ve buruna su vermenin farziyetine dayanak göstermişlerdir.<sup>197</sup> Zira ayette bahsedilen iyice temizlenmenin, suyun ulaşabileceği her yeri yıkamakla olacağını belirtmişlerdir. Hz. Peygamber'in gusûl uygulamaları da ağız ve burunu yıkamanın farz olduğuna delil gösterilmiştir.<sup>198</sup> Nitekim Hz. Peygamber'in gusûl abdesti eşi tarafından şu şekilde tasvir edilmiştir: "Gusûl abdesti alacağı zaman önce ellerini ve avret yerlerini yıkardı. Daha sonra namaz abdesti alır, parmakları ile saçlarının diplerini hilaller, sonra da başına üç defa su dökerek bütün vücudunu yıkardı."<sup>199</sup>

Hanefî kaynaklarının bazılarında Hz. Peygamber'den Ebû Hureyre aracılığıyla nakledilen bir hadis de mazmaza ve istinşakın guslün farzı olduğuna delil olarak

→

Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 9/350.

<sup>193</sup> Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *es-Sünen* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424), 1/208 (414). Dârekutnî râviler içerisinde yer alan Ayşe bnt. Acred'in başka bir rivayetinin bulunmadığını ve bu rivayetin delil olarak kullanılmayacağını belirtmiştir. İbn Ebî Şeybe'de eserinde bu rivayete namaz iadesi ifadesi olmadan yer vermiştir. İbn Ebi Şeybe, *Musanef*, 1/179 (2058).

<sup>194</sup> Debûsî, *Te'sîsü'n-nezâ'ir*, 113.

<sup>195</sup> Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, 13; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, 1/41; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/62.

<sup>196</sup> Maide, 5/6; Nisa4/43.

<sup>197</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/62; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/19; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/21; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/11.

<sup>198</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/62; Merginânî, *el-Hidâye*, 19; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/21.

<sup>199</sup> Buhârî, "Gusûl", 1; Ebû Dâvud, "Taharet", 99.

gösterilmektedir.<sup>200</sup> “Mazmaza ve istinşak abdestte sünnet, cünüplükte ise farzdır.” Ancak bu rivayet Merginânî’nin (ö. 593/1197) Hidâye adlı eserindeki hadislerin tahririni yapan Ebû Abdullah ez-Zeylaî (ö. 762/1360) tarafından garip olarak değerlendirilmiştir. Zeylaî “Mazmaza ve istinşakın cünüp için üç defa olması farzdır”<sup>201</sup> şeklinde bir rivayetin de bulunduğunu ancak bunun da ciddi cerh unsurları taşıdığını belirtir.<sup>202</sup>

“Eğer cünüp iseniz, iyice temizlenin.”<sup>203</sup> ayetine gusül bahsinde yer veren İmam Şâfiî ise gusül abdestinin keyfiyeti konusunu Hz. Peygamber’in eşlerinden nakledilen uygulama örnekleriyle izah etmiştir.<sup>204</sup> Hz. Peygamber’den nakledilen “her kılın altında cünüplük vardır. Bütün kılları yıkayın, bedeni temizleyin.”<sup>205</sup> hadisi bedenin dış kısmının tamamen yıkanmasını gerektirmektedir.<sup>206</sup> Abdestle ilgili ayette<sup>207</sup> yüzü yıkamak farz kılınmıştır. Gusülde ise vech/yüz bedeni yıkama kapsamı içerisine dahil olduğu için farz olmuştur. Her ikisinde de ağız ve burun yüzün/vechin dış kısmı kabul edilmediği için farz kapsamına alınmamıştır. Bu sebeple Şâfiî mezhebinde ağız ve burnun yıkanmamasını abdestte caiz kabul edip gusül de zorunlu kılmak kıyasa uygun görülmemiştir.<sup>208</sup> Bununla birlikte İmam Şâfiî gerek abdestte gerekse cünüplük sebebiyle gusülde mazmaza ve istinşak yapmayı güzel gördüğünü ancak terk edilmesi durumunda namazın iadesini gerekli görmediğini ifade etmiştir.<sup>209</sup>

Şâfiî mezhebinde mazmaza ve istinşakın gusül esnasında farz kılınmamasının gerekçesi sadece kıyas değildir. Hz. Peygamber’in gusül tariflerinde mazmaza ve istinşakın zikredilmemesi, onun farz olmadığına göstergesi kabul edilmiştir.<sup>210</sup> Bu kanaatin temel dayanağı olarak da yukarıda geçen Ümmü Seleme rivayeti zikredilmiştir. Ayrıca Cübeyr b. Mut’im aracılığıyla nakledilen şu rivayet de mezhebin delilleri arasında gösterilmiştir.<sup>211</sup> Rivayete göre sahâbe gusül abdestinin mahiyetini tartışırken Hz. Peygamber onlara başlarından üç defa suyu döküp onu bedenlerine yaymalarını söylemiştir.<sup>212</sup>

Şâfiî mezhebinde mazmaza ve istinşakın hükmünü belirlemede kullanılan diğer bir delil de Hz. Aişe’den nakledilen fitrat hadisidir: “On şey benim sünnetimdir: Bıyıkları kesmek, sakal bırakmak, misvak kullanmak, buruna su vermek, tır-

<sup>200</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, 19.

<sup>201</sup> Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/207 (409).

<sup>202</sup> Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed Zeylaî, *Nasbû’r-râye li-tahrîci ehâdisi’l-Hidâye* (Beyrut: Müessesetü’r-Reyyân, 1418), 1/78.

<sup>203</sup> Maide, 5/6; Nisa, 4/43.

<sup>204</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 1/56; el-İmrânî, *el-Beyân*, 1/253.

<sup>205</sup> Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 29; Tirmizî, “Tahâret”, 78; İbn Mâce, “Tahâret”, 106.

<sup>206</sup> Mâverdî, *el-Hâvi’l-Kebîr*, 1/220.

<sup>207</sup> Maide, 5/6.

<sup>208</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 1/57; Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Müzenî, *Muhtasar* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1403/1983), 8/95 (Şâfiî, *el-Ümm* içerisinde).

<sup>209</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 1/39, 57.

<sup>210</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 1/56-57.

<sup>211</sup> el-İmrânî, *el-Beyân*, 1/254.

<sup>212</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1416, 27/337 (16781); Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr, *el-Müsned* (Medine: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-hikem, 1430), 8/327 (3400); Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsîlî Ebû Ya’lâ, *el-Müsned* (Dimeşk: Dâru’l-Me’mûne, 1404), 13/392 (7397).

nakları kesmek, parmak boğumlarını yıkamak, koltuk altlarındaki kılları kesmek, kasıkları tıraş etmek ve istinca yapmak.” Bu hadisi nakleden râvi Mus'ab b. Şeybe, “onuncuyu unuttum, o da mazmaza olması gerekir demiştir.”<sup>213</sup> Bu rivayette mazmaza ve istinşakın Hz. Peygamber tarafından sünnet olarak tasvir edilmiş olması Şâfiî mezhebinde farz olarak görülmemesinde etkili olmuştur.<sup>214</sup>

Yaptığımız bu tetkikte, gusül abdesti esnasında ağza ve buruna su vermenin farz olmadığını söyleyen İmam Şâfiî'nin kıyası sahâbe kavline tercih ettiğini ileri süren Debûsî'nin tespitinin yerinde olmadığı anlaşılmaktadır. Zira İmam Şâfiî'nin, kıyasın yanı sıra Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerle görüşünü temellendirdiği görülmektedir.<sup>215</sup> Mazmaza ve istinşakın farziyeti konusunda Hanefî mezhebinde delil olarak kullanılan İbn Abbas'a ait görüş ise Şâfiî fıkıhçılar tarafından sened yönüyle amel için yeterli görülmemiştir. Nitekim Beyhakî (ö. 458/1066), İmam Şâfiî'nin Osman b. Raşid ve Ayşe bnt. Acred aracılığıyla Abdullah b. Abbas'tan nakledilen rivayetin senedini sahih görmediği için amel etmediğini belirtmiştir.<sup>216</sup> Dolayısıyla da İmam Şâfiî'nin gusül abdesti esnasında ağza ve buruna su vermenin hükmü konusunda sahâbe kavli ile amel etmemesinin sebebi, Debûsî'nin dediği gibi kıyası tercih etmesi değil, sahâbe kavlini aktaran rivayeti sened açısından sıhhatli bulmaması ve konu hakkında gelen hadisler olduğu söylenebilir.

## Sonuç

Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında ortaya çıkan ihtilafların çözümlenmesinde, fetva müessesinin sürdürülmesinde, yeni çıkan meseleler karşısında ictehad sorumluluğunun yerine getirilmesinde, nasların ve sahih anlamın bize kadar ulaştırılmasında sahâbe nesli önemli bir görev icra etmiştir. Prensipten itibaren Hanefî ve Şâfiî mezheplerinde sahâbe kavli hüccet kabul edilmekle birlikte, özellikle icmâ oluşmamış sahâbe kavline yaklaşım hususunda aralarında farklı bakış açıları söz konusu olmuştur. Hanefî mezhebinde sahâbe kavlinin kategorize edilmesinde sahâbenin fakihiğinin yanı sıra nakledilen görüşlerin kıyasa uygunluğu temel kriter olarak belirlenirken, Şâfiî mezhebinde sahâbe kavlinin yaygınlık kazanması ve muhalifinin bilinip bilinmemesi belirleyici bir etmen olmuştur. Hanefîler akılla kavranmayacak konularda sahâbe görüşünün merfû olma ihtimali sebebiyle onunla ameli vacip olarak görmüş, aklen bilinmesi mümkün olan konularda ise sahâbeye ittiba edilmesi fikri ağır basmıştır. Şâfiîler ise meşhur olup muhalifi bilinmeyen sahâbe kavlini hüccet sayarak kıyastan önce bir konuma yerleştirmişler, meşhur olmayan ve muhalifi de bilinmeyen sahâbe kavline itibar etmekle birlikte sıralamada kıyastan sonraya bırakmışlardır. Sahâbe arasındaki ihtilaflı hususlarda ise Kitap, Sünnet ve icmâya uygun düşeni ya da kıyas açısından daha doğru olanı delil olarak almışlardır. Ebû Hanîfe ve Şâfiî'den bu türde farklı görüş ve uygulamaları

<sup>213</sup> Müslim, “Tahâret”, 56; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 29; Tirmizî, “Edeb”, 14; Nesâî, “Zîynet”, 1; İbn Mâce, “Tahâret” 8.

<sup>214</sup> Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm er-Râfiî, *Fethu'l-azîz bi şerhi'l-Vecîz* (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/396.

<sup>215</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 1/56; Müzenî, *Muhtasar*, 8/97.

<sup>216</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, 1/277 (850).



ların yer alması sahâbe kavlinin bu mezhepler içerisinde mutlak anlamda müstakil bir hüccet olarak görülmediğini söyleme imkanı verebilir. Debûsî'nin "Te'sîsü'n-nazar" adlı eserinde, sahâbe kavline yaklaşımdan kaynaklanan farklılıkları izah için örnek olarak verdiği kaçak köleyi bulup getirenin ücret hakkı, sakala verilen zararın tazmini, çocuğunu kurban olarak adayanın keffareti, İslam'dan çıkmak üzerine yemin edenin durumu, bey'u'l-îne, zimmîlerin kendi aralarındaki şarap ticareti ve gusül abdesti sırasında ağza ve buruna su vermek konularında sahâbe kavlinin bu mezhepler içerisinde mutlak anlamda müstakil bir hüccet olarak görülmediği anlaşılmaktadır.

Debûsî'nin sahâbe kavli konusunda verdiği örnekleri incelediğimizde İmam Şâfiî ve mezhebin diğer alimlerinin, kaçak köleyi getirene verilecek ücret ve sakala verilen zarar konusunda Şâfiî'nin kıyası sahâbe kavline tercih ettiği iddiası doğru olmakla birlikte; çocuğunu kurban olarak adayanın keffareti ve İslam'dan çıkmak üzerine yemin edenin durumu konularında görüşünü naslara dayandırdığı; bey'u'l-îne ve zimmîlerin kendi aralarındaki şarap ticareti hususlarında ise sahâbe arasındaki ihtilafa dikkat çekmekle birlikte esas itibariyle Hz. Peygamber'den nakledilen merfû hadislere dayandığı anlaşılmıştır. Sonuç olarak Debûsî'nin dile getirdiği gibi İmam Şâfiî'nin her meselede mutlak anlamda kıyası sahâbe kavline tercih ettiğini söylemek mümkün görünmemektedir.

## Kaynakça

- Abdulazîz el-Buhârî, Alaüddin Abdulaziz. *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1417/1996.
- Abdurrezzak, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî. *Musannef*. 11 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1416/1995.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. Beyrut: y.y., 1405/1985.
- Akgül, Yusuf. "Fıkıh Usulüne Kaynaklığı Açısından Muaz Hadisinin Tahlili ve Tenkidi". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2018), 193-222.
- Akgündüz, Ahmet. "Debûsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/66-67. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Akgündüz, Ahmet. "Karahanlıların Büyük Hukukçusu Ebû Zeyd ed-Debûsî ve Mezheplerarası Mukayeseli Hukuka Tesirleri". *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 2/2 (1989), 89-108.
- Aktepe, İshak Emin. *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Alâî, Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî. *İcmâlu'l-isâbe fî akvâli's-sahâbe*. Kuveyt: Cemiyetü İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1404/1984.
- Ali Haydar Efendi. *Düreru'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1411/1990.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- Apaydın, Yunus. "İne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/283-285. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Apaydın, Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Apaydın, Yunus. "Sahabi Sözü-Kıyas İlişkisi ve Mezhep İmamlarının Uygulamalarından Örnekler". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5 (1994), 379-397.

- Araz, Yunus. "Sahabe Döneminde İcmâ". *İslâmın Kurucu Nesli Sahabe III -Sahabe ve Dirayet İlimleri- Tartışmalı İlmî Toplantı*. 241-265. İstanbul, 2018.
- Aslan, Mehmet Selim. "Şâfiî Mezhebinde Sahâbî Kavlinin Hüccet Değeri ve Fikhî Konulara Yansımaları". *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe III: Sahabe ve Dirayet İlimleri*. 213-240. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Atcı, İsa. "İslam Düşünce Tarihinde Fikhî İhtilaf". *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 7/13 (2020), 13-34.
- Aybakan, Bilal. *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Aydın, Mehmet Akif. "Cüâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/77-78. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Aytekin, Mehmet Ali. "Sükûtü İcmâın Kaynak Değeri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/24 (2020), 282-310.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-. *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fıkr, ts.
- Bayındır, Servet. "Şâfiî Fukahâsının Beyu'l-İne Hakkındaki Yaklaşımı ve Bunun Günümüz İslami Finans Piyasalarına Yansımaları". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2013), 119-140.
- Bedir, Murteza. *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2004.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *el-Medhal ile's-Süneni'l-kübrâ*. Kuveyt: Dâru'l-Hulefâi li'l-kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-Kübra*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-. *el-Müsned*. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-hikem, 1430/2009.
- Bilmen, Ömer Nasûhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhat-ı Fıkhıyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-sahih*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Târîhu'l-Kebîr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1986.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-Usûl*. 3 Cilt. Kuveyt: Vizaratü'l-Evkâf, 1414/1993.
- Ceylan, Metin. "İslâm Hukukunda kaçan Köle (Âbık)". *Kilis 7 Aralık Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi* 4/7 (2014), 56-73.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkıh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Çetintaş, Recep. "Hanefî Mezhebinde Sahâbe Kavlinin Hüccet Değeri". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (2017), 607-639.
- Dağcı, Şamil. "Hükûmet-i Adl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/463-464. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2003.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed. *Te'sîsü'n-nezâ'ir*. Beyrut: Dâru İbn Zeydun, ts.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh b. Muhammed b. Ömer b. İsa. *Takvîmu'l-Edille*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Duman, Soner. *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Es'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ebû Muhammed el-Menbecî, Ali b. Zekerıyya. *el-Lûbab fi'l-cem' beyne's-sünne ve'l-kitâb*. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1414/1993.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm. *Kitâbu'l-Emvâl*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî. *el-Müsned*. 13 Cilt. Dimeşk: Marife 20/2 (2020): 659-695

- Dâru'l-Me'mûne, 1404/1984.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef. *el-'Udde fi usûli'l-fikh*. 5 Cilt. Riyad: y.y., 1410/1989.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *Kitâbu'l-Âsâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Alî b. Tayyib. *el-Mutemed*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Eraslan, Abdulvasîf. "Haber Naklinin Aklen Temellendirilmesi Bağlamında İcmâ' Rivayetleri Üzerine Bir İnceleme". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/23 (2019), 452-468.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Erkmen, Sebahattin. *Hanefî ve Şâfiî Usûlcülerin Sünnet Anlayışı (Debûsî ve Sem'ânî Örneği)*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Ertaş, Hikmetullah. "Buhârî Şârihlerin Mezhepçi Yorumları". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/60 (2018), 1270-1279.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- Feyyûmî, Ebû'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî el-. *el-Misbâhu'l-münîr fi garîbî's-şerhi'l-kebîr*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Gaznevî, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. İshâk b. Ahmed el-. *el-Gurretü'l-münîr fi tahkiki ba'zı mesâ'il-i-İmâm Ebî Hanîfe*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Segâfi, 1406/1986.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *el-Müstasfâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1992.
- Gül, Mutlu. "Erken Dönem Usul Eserleri Çerçevesinde Hanefî Fukahasının Sahabe Algısı". *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*. 1009-1022. İstanbul: y.y., 2013.
- Güler, Abdurrahim. "İslâm Hukuk Metodolojisinde Debûsî ve Gazzâlî'nin Şer'î Hükümlerin Delillerine Bakış Açıkları". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (2020), 95-130.
- Günay, Musa. "İmam Ebû Hanîfe'nin Sahâbî Kavli ile İlgili Görüş ve Uygulamaları". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/29 (2013), 120-141.
- Haddâd, Radiyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed *el-Cevheretü'n-neyyira*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatu'l-Hayriyye, 1322/1904.
- Hamidullah, Muhammed. "Usul al-Fıkhın Tarihi". *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 2/1 (1956).
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Hayta, Mustafa. "Usûlü'd-dîn Anlayışının Usûlü'l-Fıkha Yansıması: İcmâ Örneği". *İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi* 24 (2014), 11-32.
- Heysemî, Şihâbüddîn Ahmed b. Hacer. *el-Hayrât el-Hasan fi Menâkibi'l-İmâmi'l-A'zâm Ebî Hanife en-Numan*. Kahire: Dâru's-Saâdet, ts.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *el-İntikâü fi Fedâilî's-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1412/1991.
- İbn Ebi Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *Musannef*. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1988.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahabe*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1412/1991.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Nüzhetü'n-nazar fi tevdîhi nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*. Riyad: Matbaatu Sefir, 1422/2001.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed. *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc*. 10 Cilt. Mısır: Mektebetü't-Ticâri, 1357/1938.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *Vefeyâtü'l-a'yân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, ts.

- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-afakî'l-cedide, 1429/2008.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *es-Sikât*. 9 Cilt. Kahire: Dâiratü'l-Meârif, 1393/1973.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebi Bekr. *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemîn*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1411/1990.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Mugnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.
- İbn Kutluboga, Ebû'l-Adl Zeynüddîn Kâsım. *Tâcû't-terâcim*. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1414/1993.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, ts.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *Fethu'l-Gaffâr bi şerhi'l-Menâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Zencûye, Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled b. Kuteybe el-Horasânî. *el-Emvâl*. Suud: Merkez-i Melik Faysal, 1406/1986.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid. *et-Tahrîr fî 'ilmi'l-usûl*. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1351/1932.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Mukaddimetü İbni's-Salah*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.
- İmrânî, Ebû'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim b. Es'ad el-. *el-Beyân fî Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*. 13 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1421/2000.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî *et-Temhîd fî tahrîci'l-fürû' 'ale'l-usûl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1406/1986.
- Katip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn*. 6 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Müsenne, 1360/1941.
- Kavakçı, Yusuf Ziya. "ed-Debûsî Ebu Zeyd Abdullah". *İslâm Medeniyeti* 2/14 (1968), 25-27.
- Kazvîni, Ebû'l-Kâsım Abdu'l-Kerîm b. Muhammed b. Abdu'l-Kerîm *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996.
- Keleş, Ekrem. *İslam Hukukunun Kaynağı Olarak İcmâ*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1994.
- Kılıç, Yusuf. "Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin Te'sîsü'n-nazar Adlı Eserinin İslam Hukuku Bakımından Ehemmiyeti". *İstanbul Medeniyeti Mecmuası* 5/3 (1982), 45-88.
- Koca, Ferhat. *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. 5 Cilt. Riyad: Dâru'l-hicr, 1413/1992.
- Liv, Cemil. "İslâm Fıkhdında Zâhiri - Bâtını İrade Ayırımının Hukukî İşlemlere Etkisi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016), 181-200.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes. *Muvattâ*. 8 Cilt. Ebu Dabi: Müessesetü Zâiid b. Sultan, 1425.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-Kebîr*. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Memduhoğlu, Adnan. "Çağını İyi Okuyan Bir Fakîh Olarak Âmidî ve Sahâbe İçtihadı Konusundaki Yaklaşımı". *Uluslararası Seyfuddin Âmidî Sempozyumu*. 435-450. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- Merginânî, Ebû'l-Hasan Burhânüddîn Ali b. Abî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabi, ts.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. 4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1416/1995.
- Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Ebû Abdillâh. *el-Asl*. 5 Cilt. Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-

- Ulûmî'l-İslâmî, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hüseynel-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl. *Muhtasar*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1403/1983.
- Nas, Taha. "İmam Şâfiî'nin Sahâbe Kavline Bakışı". *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 183-208.
- Necib el- Mutî'î. *Tekmiletü'l-Mecmû'*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahman b. Şuayb. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Manaru'l-Envar*. çev. Soner Duman vd. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2018.
- Nevevî, Ebû Zekerîya Muhyiddin b. Seref. *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Özaşar, Mehmet Emin. "Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti". *İslâmiyat* 1/3 (1998), 19-48.
- Özdemir, Recep. "İmam Mâlik'in Metodolojisinde Sahâbi Kavlinin Delil Değeri". *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 22 (2016), 203-225.
- Özen, Şükrü. *İlm-i Hilâfın Ortaya Çıkışı ve Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin Te'sîsü'n-nazar Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1988.
- Özen, Şükrü. "Te'sîsü'n-nezâ'ir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/545-547. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Râfiî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm. *Fethu'l-azîz bi şerhi'l-Vecîz*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl*. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Sarıtepe, Erdoğan. "Debûsî'nin Hayatı ve Eserleri". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2008), 143-169.
- Saymerî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1405/1985.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed. *Kavâtü'u'l-edille fi'l-usûl*. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1419/1998.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1402/1982.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Tedribü'r-râvi fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1403/1983.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. 1 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1939.
- Şelebi, Muhammed Mustafa. *el-Medhal fi't-Ta'rif bi'l-Fıkhî'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1403/1983.
- Şîrâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhîm b. Ali b. Yusuf. *el-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *et-Tabsıra fi usûli'l-fikh*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1403/1983.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc lâ ma 'rifeti me 'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-sahîh*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Turan, M. Fatih. "Bey' bi'l-Vefâ ve Bey'u'l-İne İle Mukayeseli Olarak Günümüz Repo İşlemlerinin Fıkhî Boyutu". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2015), Marife 20/2 (2020): 659-695

117-146.

- Tuzcu, Recep. "Debûsî'nin Mâlik b. Enes'in Kıyası Habere Tercih Ettiği İddiasının Tahlili". *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 5/10 (2018), 267-303.
- Tuzcu, Recep. *el-Esrâr İsimli Eseri Çerçevesinde Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin Hadis Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009.
- Ümütli, Mehmet. "Hicrî V. Asır Hanefî Fıkıh Usulü Çevresinin Nesih Algısı - (Debûsî Örneği)". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019), 147-168.
- Yaman, Ahmet. "Sahâbenin Fikhî Mezheplere Kaynaklığı". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2014), 11-44.
- Yetkin, Hacer. *Debûsî'nin Hayatı, Eserleri ve Fıkıh İlmindeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2016.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Menâkıbu'l-İmam Ebî Hanîfe ve sâhibeyhi*. Haydarabat: Lecnetü İhyâi'l-Meârifî'l-Nu'mânî, 1408/1988.
- Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütüb, 1414/1993.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed. *Nasbü'r-râye li-tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1418/1997.





# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2020

Research Article  
ARAşTIRMA MAKALESİ

## Duyum ve Algı Bağlamında Büyü ve Gerçek

Cafer Genç

Dr. Öğrt. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelam ve İslam Mezhepleri Anabilim Dalı

g.cafer@artvin.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-5188-4892>

Geliş Tarihi / Received: 24.08.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 08.12.2020

### Özet

Kâinat yaratılmış olduğundan bir yandan başta Allah'ın halikiyyeti ve kudreti olmak üzere bütün esmâu'l hüsnâsına delâlet ederken, diğer yandan, şuurlu varlıkların idrakine hitap etmesi dolayısıyla bilginin teşekkülüne yol açmaktadır. Kâinat esmâu'l hüsnâya delâlet etmesi yönüyle ilm-i ilâhiyyeye, insan idrakine düşmüş haliyle/şekliyle de ilm-i beşeriyeye delâlet etmektedir. Kâinatın bu iki farklı yöne açılan yapısı/biçimi hem problemin kaynağını hem de çözümünü ortaya koymaktadır. Problemin ve çözümün bir arada olması zihin için paradoksal bir durum ortaya çıkarmaktadır.

Kâinatı yaratılmış olmanın dışında sadece akli/tabii proses içinde insanın algısına düşen şekilde anlayan zihin için kâinat olabildiğince açık bir fenomenal alan olup hiçbir saklı kalan yanı bulunmamaktadır; dolayısıyla böyle bir zihin kâinatı tam bir otonom sistem olarak algılamak zorunda kalmaktadır. Kâinatı yaratılmış olarak anlayan zihin ise, ilkinde olduğu gibi "açık" algıya sahip olamadığından kâinatı "mitsel" algılama tehlikesiyle karşı karşıya kalabilmektedir. Kâinatın sadece yaratılmış olduğunu bilmekle/kabul etmiş olmakla beraber başka bir bilgiye sahip olmayan bir zihin tamamen mitsel algının dışında çıkamaz. Dolayısıyla evrene hem olgusal hem de mitsel bakmak aklın/zihnin tabii bir özelliğidir. Bu açıdan başta aydınlanma felsefesi olmak üzere bütün materyalist telakkilere dayalı düşünme sistemlerinin "din" karşıtlığı kendi içerisinde oldukça tutarlıdır.

Vahiy kâinatın yaratılmış olduğunu anlayabilen bir zihne rehberlik yapabilir; bu eşiği geçemeyen bir zihne rehberlik yapamaz. Bu açıdan Kur'an'da sık sık Alah'ın yaratıcı olmasına atf yapılmış olması dikkat çekicidir. Allah'ın yaratıcı olduğunun bilinmesi sadece bir bilgi değil, aynı zamanda, belki daha da önemlisi zihnin vahye hazır hale gelmesini sağlamış olmasıdır, bu kelam istilahıyla iman aşamasıdır. Zihin vahye hazır hale geldikten sonra artık "bilgi" süreci başlar. Zihinde vahye "hazıroluşluk" durumunu ortaya çıkaramayan sadece formel seviyedeki bir bilginin Kur'an'daki/rasyonel gerçeklere geçiş yapması mümkün değildir. Peygamberlerin davetine ilk muhatap olanların vahye karşı ortak bir sesle "Bu büyüden başka bir şey değildir" şeklindeki itirazları "yalancı" açık zihnin itirazından başka bir şey değildir. İnsan zihni evreni "açık" bir fenomenal alan yapmakla gerçekten evrenin açık olacağını zannederek çıkılması zor bir yanılgıya düşebilmekte ve vahyi problemin kaynağı olarak görmek zorunda kalmaktadır. "Bu apaçık bir büyüdür" şeklindeki itiraz sadece davetin sahibi peygambere duyulan şahsi düşmanlıkla sınırlı tutulamaz; itirazın epistemolojik dayanakları vardır. Bu itirazı yapanların vahyi anlamalarından sonra bu itirazlarından vaz geçmeleri itirazın sadece iradeyle ilgili olmadığını ortaya koymaktadır.

"Bu apaçık bir büyüdür" şeklindeki itiraz epistemolojik bir zemine sahip olması dolayısıyla davetin sadece formel şekilde sınırlı olarak anlaşılamayacağını göstermektedir. Peygamberlerin yapmış olduğu vahye davet günümüzün diliyle söylemek gerekirse başta "eğitim felsefesi" olmak üzere bütün bilgi alanlarıyla ilişkili bir konudur. Vahye davet alternatif bir davet değil, bizzat olması gereken

alternatifsiz rasyonel bir davettir. Benzer şekilde vahiy ile sorunlu olan bütün epistemolojik alanlar "Bu apaçık bir büyüdür" itirazındaki aynı arka plana sahiptir. "Bu apaçık bir büyüdür" diyenler evren ve hayat hakkında rasyonel bir tespitle bulunmanın güveni içerisinde bunu söylemekteydiler; oysa Kur'an gerçeğin böyle olmadığını bildirmektedir.

Büyük popülist anlamının dışında Kur'an'da kullanıldığı çerçevede ele alındığında insanlık tarihi ile başlamaktadır ve aynı ağırlıkta devam etmektedir. Gerçek ile algılanan arasındaki mesafe büyüün derecesini ortaya koymaktadır. Büyük dili ütöpik bir dil değil, toplumda dolanımda olabilecek kadar rasyonel bir dildir. İnsan büyüü tanımadığında etkisine girer, tanıdığına ise etkisinden kurtulur. Büyünün sona erdiğini düşünen/zanneden zihin ise en fazla büyüye maruz kalan zihindir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Bilgi, Dil, Algı, Büyü.

### ***Magic and Truth in the Context of Sensation and Perception***

*Since the universe is created, it essentially stands as a witness to Allah's attribute of creativity and power along with His many other attributes. At the same time because it addresses to the perception of conscious beings, it leads to the creation of knowledge. The universe signifies the knowledge of Allah, as it signifies his attributes, and the knowledge of human as it is the humans' perception. The dual structure of the universe both presents the source and the solution of the problem. The fact that both problem and its solution exist together in the universe creates a paradox for human mind.*

*For a mind that perceives the universe as in the natural/mental process rather than the fact that it is created, the universe is an open phenomenal field and has nothing ambiguous in it. Therefore, such a mind is obliged to perceive the universe as a fully autonomous system. Whilst the mind that perceives the universe as a created entity, because it does not have the "open" conscious like the previous one, may face the danger of perceiving the universe mythically. A mind that only accepts that the universe is created and has no other knowledge on the matter cannot fully leave the mythical understanding. Therefore, seeing the universe both mythical and factual is a feature of the mind. From this point of view, the "anti-religion" understanding of all the materialist formations starting with the enlightenment philosophy seems to be very consistent in and of themselves.*

*The revelation may be a guide to a mind that can understand the fact that the universe is created. It is not possible for it to guide the mind that cannot get passed that threshold. In this context, it is quite interesting that in the Qur'an it is frequently declared that Allah is the creator. The knowledge that Allah is the creator is not merely a knowledge but at the same time and maybe even more importantly a sign that the mind is ready to understand the revelation. This is where the faith occurs theologically. Once the mind is ready to understand the revelation, the "knowledge" phase begins. The knowledge on the formal level that cannot produce the readiness of the mind for the revelation cannot move on to the rational truths in the Qur'an. The objection of those who were the first to receive the call of the prophets, with a common voice, "This is nothing but magic", is nothing but the objection of the "false" open mind. By making the universe an "open" phenomenal field, the human mind can make a mistake that is difficult to get rid of by thinking that the universe will be truly open, and therefore it has to see revelation as the source of the problem. The objection "This is nothing but magic." cannot be limited to the messengers of the message. This objection has epistemological grounds. The fact the those who objected it at the first place gave up on their objections after they truly understood the revelation shows us that this objection was not merely about will at the first place.*

*Since the objection "This is nothing but magic." has epistemological grounds, it shows us that this call cannot be understood as its limited formal structure. The call of the prophets to the revelation, to put into today's words, is related to all the knowledge areas starting with "the philosophy of education". The call to revelation is not an alternative call but a true, rational call with no alternatives. Similarly, all epistemological domains that are problematic with revelation have the same background in the objection "This is an obvious magic". Those who said "This is obvious magic" said this with the confidence of making a rational determination about the universe and life but Qur'an states that this is not the truth.*

*When magic is considered within the framework of its use in the Quran, apart from its populist meaning, it starts with the history of humanity and continues with the same importance. The distance between the event and perception of it reveals the degree of the magic. The language of magic is not a utopic one, instead it is a language that is rational enough to be in use within the society. When a person does not recognize magic, he falls under the effect of magic, and when he does, he gets rid of it. The mind that thinks the magic is over is the mind that is exposed to magic the most.*

**Keywords:** Ilm al-kalâm, Knowledge, Language, Perception, Magic.

**Atıf / Cite as**

Genç, Cafer. "Duyum ve Algı Bağlamında Büyü ve Gerçek". *Marife* 20/2 (2020), 697-724. <https://doi.org/10.33420/marife.784475>

**Giriş**

Peygamberler tebliğe başladıklarında şair, kâhin, mecnun ve sahir gibi sıfatlarla suçlanarak<sup>1</sup> bu noktadan eleştiriye tabi tutulmuşlardır.<sup>2</sup> İlk muhatapların çoğu vahyi akıl dışı ve mitsel olarak algılamışlar, rasyonel/selîm akılla bağdaştırmakta güçlük çekmişlerdir. Ancak zaman içerisinde aynı vahiy selim akılla bağdaştırılabilmiş ve akıl için bir sorun olmaktan çıkabilmiştir. Aklın/zihnin aynı vahiy karşısında zaman içerisindeki bu zıt/köklü değişimin barındırdığı arka plan düşünülme ve tartışılmaya değer bir konudur.

Vahye ilk muhatap olanların itirazlarının neye işaret ettiğini anlamak için cahiliye döneminde yaşayan Arapların bahsi geçen kavramlara atfettikleri anlamların ve vahyin yeni anlam yüklemeleriyle dilde ortaya çıkardığı değişimin bilinmesi gerekir. Bu ikisi yapılamadığında, vahyin söz konusu itiraza verdiği cevabın bilgi açısından değerlendirmesi yapılamaz. İlk muhatapların vahyi sihirle ilişkilendirmelerine Kur'an'ın eleştirel cevabı bir müslüman<sup>3</sup> için yeterli olmakla beraber, bu eleştirinin bilgi değeri bakımından da ele alınması gerekir. Vahiy ekseninde güncel ve geçmişin *rasyonel* değerlendirmesinin yapılması bunu gerekli kılmaktadır. Bu yapılamadığında, vahiy gerçeğin açığa çıkması için aydınlatan nur olmaktan çıkar; gerçeğe gölge düşüren bir perde haline gelebilir.<sup>4</sup>

Peygamberlerin ilk tebliğine muhatap olanların vahye sihir gerekçesiyle karşı çıkmalarını sadece peygamberlere duyulan kin ve düşmanlık duygularıyla açıklamak yeterli değildir. İtirazların aynı zamanda *samimi* kanaate/bilgiye de dayanmış olabileceğini/olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir.<sup>5</sup>

*Sahir* nitelemesi, peygamberlere atfedilen şekliyle irdelendiğinde<sup>6</sup> interdisipliner olarak başta psikoloji ve sosyoloji olmak üzere antropoloji, tarih felsefesi, dinler tarihi, kozmoloji gibi ilimlerin ilgi alanına girer. Sihir toplum, fert, tabiat ve vahyin algılanmasında *hicab* konumunda olup<sup>7</sup> gerçeğin üstünü kapatabildiği gibi, yerine göre gerçek dışı olanın gerçeğin yerine ikame edilmesine de yol açabilmekte ve mitolojiden olguculuğa kadar geniş bir alanda kendine hareket ala-

<sup>1</sup> bk.et-Tûr 52/29; el-Hâkka 69/42-43; el-Enbiyâ 21/5.

<sup>2</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Tefsiru'l matürîdî*, thk. Mecdi baslûm (Lübnan: Dâru'l Kutubi'l İlmiyye, 1426/2005), 8:536.

<sup>3</sup> *Müslüman* tabiri bilindiği üzere Arapça *müslim* ism-i failin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Bundan dolayı fiil anlamı tercih edilerek dini mensubiyet bildiren kelimelerin küçük harfle yazılması uygun görülmüştür.

<sup>4</sup> bk. İbrâhim 14/1; et-Teğâbun 64/8; el-Bakara 2/257; el-Bakara 2/ 7, 18, 74; en-Neml 27/ 80-81; et-Tevebe 9/124-125.

<sup>5</sup> en-Nahl 16/38; ed-Duhân 44/35; el-En'âm 6/29; el-Câsiye 45/24.

<sup>6</sup> Abdülgaffar Aslan, *Kur'an'da Vahiy* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 133.

<sup>7</sup> Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Ragıb el-İsfehânî, "Shr", el-Müfredat fi garîbi'l-Kur'ân, thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdî (Beyrût: Dâru'l Kalem, 1412), 400.

nı bulabilmektedir.

Diğer bir husus, sihir modern dünyada olumsuz bir anlam içeriğine sahip olup<sup>8</sup> bilim ve rasyonalite ile bir arada düşünülmesi neredeyse imkânsız görülmektedir. Ancak bilimin diliyle *sihir* olarak adlandırılan durumun ne ölçüde reel bir değerlendirme olduğu tartışmaya değer bir konudur; daha yalın bir ifadeyle, büyü'nün bilimin/bilimsel dilin içinde gizlenmiş olma ihtimalinin de düşünülmesi gerekir!<sup>9</sup>

Sihir ve büyü'nün gerçekliği ve etkileri mezhepler arasında tartışılan bir konudur. Bu tartışmalar doğrudan bu çalışmanın kapsamına girmemektedir. Bu çalışmada büyü'nün analitik tartışması da yapılmamakta, sadece algı bağlamında gerçek ile ilişkisi ele alınmaktadır. Temsili anlatımla, *seher* vaktinin müstakil bir varlığının olup olmadığı değil, seherin gece ve gündüzle *ilişkisi* ele alınmaktadır. Çerçevesi nasıl çizilirse çizilsin, gece ve gündüzün olduğu yerde seher de vardır. Dolayısıyla sihir ve büyü dendiğinde hemen akla gelen popülist ve yaygın anlamı bu çalışmanın amacı değil, peygamberlerin davetine karşı ilk muhatapların söylemiş olduğu "Bu apaçık bir sihirdir" ifadesi hareket noktasını oluşturmaktadır. "Bu apaçık bir sihirdir" sözünü fitrat hadisi<sup>10</sup> de göz önünde bulundurulduğunda, sadece iradeye atfedilerek mutlak inancın konusu yapmak eksik bir değerlendirme olur; bu sözün kendi döneminin gelenekselleşmiş bilgi algısını en iyi şekilde yansıttığını da hesaba katmak gerekir.<sup>11</sup> Bir diğer husus bu çalışmada mucize ve sihrin analitik çalışması yapılmadığından, keramet, istidrac, ilham vb. içine alacak şekilde ele alınmıştır.

Büyü ve *gerçek* mutlak olarak ayrıştırıldığında her ikisi iki farklı evrenin müstakil birer fenomeni olarak görülür; oysa büyü ile insanın algıladığı *gerçek* asıl gerçeğin birer sıfatı olarak anlaşıldığında/görüldüğünde büyü ile *gerçek* müstakil birer fenomen olmaktan çıkar ve her ikisi ilişkili hale gelir. Böylece her *doğru* algının zımnında yanlışın, her *yanlış* algının zımnında da bir doğrunun saklı olabileceği anlaşılmış olur! Büyü sadece ontoloji ile değil, aynı zamanda epistemoloji ile de ilişkilidir. Vahye ilk muhatap olanların "Bu bir sihirdir" itirazı derin epistemolojik anlam taşımaktadır. Bu itirazın arka planının bütün bilimlerin epistemolojik dayanaklarını tartışma alanına çektiği söylene abartı olmaz. Kur'an, tarihi hak ile batılın mücadele süreci/alanı olarak tanıtmakta ve batılı eleştiri konusu yapsa da tarihin dışına itmektedir. Çünkü batıl tarihin dışına itildiğinde gerçek olan, varlığını izhar edemez ve mitselleşmek zorunda kalır ve gerçekliğini yitirir.<sup>12</sup> Batıl sadece bilginin konusu iken, gerçek hem bilginin hem de imanın konusudur.<sup>13</sup> Kur'an sadece gerçek bilgiye dayanan inancı *iman* olarak adlandırmıştır. Zanna dayanan bilgiyi tasdik etmek mümkündür ve bu iman değildir; iman neyi tasdik ettiği konu-

<sup>8</sup> Ahmet Cevzici, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi* (Bursa: Asa Yayınları, 2007), 313.

<sup>9</sup> Ayhan Bıçak, *Evren Tasavvuru* (İstanbul: Dergâh Yayıncılık, 2014), 36.

<sup>10</sup> Hz. Peygamber (s.a.v): "Her doğan çocuk islam fitratı üzerine doğar. Sonra anne babası onu yahudi, hristiyan veya mecusi yapar." (Buhârî, "Cenâiz", 79, 80, 93.)

<sup>11</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 8: 5456.

<sup>12</sup> bk. el-A'raf 7/118; Âl-i İmrân 3/71; el-Enfâl 8/8; el-İsrâ 17/88-11.

<sup>13</sup> bk. el-Mu'min 40/5; el-Bakara 2/42; Yunus /32.

sunda tasdik fiiline açıklık kazandırmaktadır.<sup>14</sup> Dolayısıyla gerçek ve sihir, hak ve batılın insan idrakinde oluşturmuş olduğu algının iki unsuru olarak ele alınabilir. Bu, sadece hakkın gerçek, batılın da sihir olarak algılandığı anlamına alınmamalıdır; hakkın yanlış algılanması sihrin kapsamında, batılın doğru algılanması da gerçeğin kapsamında değerlendirilmelidir.<sup>15</sup> Hak ve batıl bir bilgi olarak aynı zihinde ortaya çıktığından, hakkın ve batılın ilişkisi aynı zamanda/alanda ortaya çıkmış olmaktadır.<sup>16</sup> Sihir insanı kandırmaktadır; kandırma hem olumlu hem de olumsuz anlam içeriğine sahiptir. “Suya kandım” dediğimizde olumlu, “Maalesef ona kandım” dediğimizde ise olumsuz anlama işaret etmiş olur! Bu çift yönlü anlamıyla “kanma” kelimesi Arapçadaki “zan” kelimesini andırmaktadır.<sup>17</sup> İnsan haktan yana olduğunda batılla ilgili bilgilerini unutmamakta, belki batılı doğru tanıdığı için haktan yana olabilmektedir! Benzer şekilde, haktan yana olmayanın sihir ve gerçek algısı haktan yana olan ile aynı izleğe sahip değildir. Kısaca hak taşıdığı gerçeklik derecesi ve ağırlığıyla batılı da içine almaktadır; ancak batıl hakkı içine alamamaktadır. Yani hakkın yokluğu doğrudan batılı ilzam etmekte, ancak batılın yokluğu doğrudan hakkı ilzam etmemektedir; çünkü batıl muhtelifdir.<sup>18</sup> Sihrin seher vakti gibi hem geceye hem de gündüze açılan kapısı vardır; dolayısıyla bilgi niteliği taşımaktadır.

## 1. Duyum ve Algının Anlam Çerçevesi

İlk bakışta, nesne ve olayların somut birer varlık ve fenomen oldukları gerekçesiyle pratik düzeyde gerçekliklerini tartışmak ya da tartışmaya açmak yadırganabilir. Ancak düşünce tarihinde varlığın gerçekliği üzerine yapılan değerlendirmeler bu tartışmaya giden yolu açmaktadır. Bu tartışmalar o kadar makes bulmuş olmalı ki, kelimeler âlimleri konuya “Hakaiku’l eşya sabiteh” esasıyla başlamak mecburiyetinde kalmışlardır.<sup>19</sup> Konuya bu esasla başlanması konuyu önemli ölçüde tahdid etmiş olmakla beraber, varlığa dair tartışmaları tamamen ortadan kaldırmamış, sadece tartışmanın mahiyetini değiştirmiştir.<sup>20</sup>

Gerçek olanın var olma biçimi ve hali haddi zatında tek bir durum olmakla beraber,<sup>21</sup> gerçeğin *uzak* ve *yakın* olma durumları<sup>22</sup> insan açısından farklı sonuçlar ortaya çıkarmakta; diğer bir ifadeyle, insan gerçek olan karşısında her zaman aynı şuur halini taşımamaktadır. Örnekleme ile söylemek gerekirse, ateşin anlamı tek olmakla beraber, tesirleri uzaklığına ve yakınlığına göre farklılık arz eder. Dolayısıyla konu *ateşin gerçekliği* değil de *ateşin etkileri* olarak ele alındığında konunun

<sup>14</sup> Ebu’l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Tabşıratu’l Edille fî usûli’l-dîn*, trc. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 2: 410.

<sup>15</sup> Ebû Ca’fer Muhammed ibn Cerir et-Taberî, *Câmi’ul beyân fî tefsîr’il Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Mısır: Müessesetu’l Risâle, 1420/2000), 17: 293.

<sup>16</sup> bk. eş-Şems 91/1-15.

<sup>17</sup> İsfehânî, el-Müfredat, 539.

<sup>18</sup> bk. el-Bakara 2/213; el-İsrâ 17/81.

<sup>19</sup> Neseî, *Tabşıra*, 1:20.

<sup>20</sup> Neseî, *Tabşıra*, 1:177-178.

<sup>21</sup> Neseî, *Tabşıra*, 1:9.

<sup>22</sup> bk. Kâf 50/16; el-Meâric 70/1-4.

mahiyeti değişir. Var olanların bizzat var olmaları aklın/ilmin bir konusu iken, var olanların doğurduğu sonuçlar devreye girdiğinde duyu organları da işin içine girer ve idrakın/duyumun da konusu olur.<sup>23</sup> Kur'an geçmişi anlatırken daha çok düşünce dilini, geleceği anlatırken ise duyu ve his dilini kullanmaktadır.<sup>24</sup>

Duyu verilerinin akıl sistemiyle ilişkisi sonucu bilginin pratik sonuçları ortaya çıkmakta ve mucize büyü konusunu ele almada stratejik bir önem kazanmaktadır. Mucizenin risalete meydan okuyana karşı gerçekleşen adet dışı olay olarak sınırlandırılması<sup>25</sup> ve kelimâ âlimlerinin çoğu tarafından istidlali bilgi kapsamında görülmesi konumuz açısından önem arz etmektedir.<sup>26</sup> Mucizede Yararı, insan ve sünnetullah/tabiat<sup>27</sup> bir arada bulunmakta ve bütünsel/burhanî<sup>28</sup> bir delil sunmaktadır. Büyü âdetdışı olanın/mucizenin algıda tahrif olmuş şeklinden ibarettir.<sup>29</sup> Âdet dışı olması anlamıyla *mucizeye* yer veremeyen bir akıl/bilgi büyüye de yer veremez. Diğer bir ifadeyle mucize ve sihir aynı düşünce/dille okunabilir! Kur'an hem büyücülere mucize ile karşılık verildiğini belirtmekte hem de mucize ile sihir birbirinden ayırmaktadır.<sup>30</sup> Kelamın şahidin gaibe teşmil edilmesi metoduyla mucize ve sihir arasında asl ve fer' ilişkisi vardır.

Duyum, Arapça *hâs* kökünden türemiş olup, duyu organlarıyla elde edilen izlenimleri/bilgiyi ifade eder.<sup>31</sup> Duyu organları müstakil birer organ olmakla beraber ancak sinir sistemi, beyin/kalp ile işlevsel olabilmektedirler. Duyu organları sinir sisteminden bağımsız ele alındığında her biri müstakil birer bilgi kaynağı olamaz; ancak sinir sistemiyle beraber birer bilgi kaynağı haline gelmiş olur. Bu noktadan hareketle, duyu organlarının çerçevesi ve kapsamı ile ilgili tartışmalar ortaya çıkmaktadır.<sup>32</sup> Duyu organlarını kalpten/sinir sisteminden bağımsız ele alanlar için *duyu ile idrak* tabiri doğru/yeterli olmamakla beraber, duyu organlarını zihni yapının içinde ele alanlar için duyu ile idrak tabiri anlamlı hale gelmektedir.<sup>33</sup> Dolayısıyla duyu ile idrakın isimlendirilmesi için seçilen tabirler bir ölçüde müşterek anlamlı lafızlar olmak zorundadır. Akıldan bağımsız duyum ile akılla beraber duyum aynı sonucu doğurmaz.

Duyuma dayanan bilgiler duyu organlarına dayandığından belli eşik değerde bir uyarıcı olması gerekir; aksi durumda duyu bilgisi oluşamaz. Duyu organları

<sup>23</sup> Nesefî, *Tabsıra*,1: 15.

<sup>24</sup> bk. el-A'râf 7/172-173; Yunus 10/3; el-Enbiya 21/ 30; Âl-i İmrân 3/106; Tevbe 9/35; el-Ğaşiye 88/1-7.

<sup>25</sup> Nesefî, *Tabsıra*,2: 30.

<sup>26</sup> Halil İbrahim Bulut, "Mucize", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 350-352.

<sup>27</sup> Bu makalede sünnetullah tabiri bağlamına göre hem Allah'ın kozmolojik düzen hem de toplum düzeni için koymuş olduğu yasalar/emirler anlamında kullanılmaktadır.

<sup>28</sup> Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, "Burhan", *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi, 2010), 49-50; Ayhan Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu* (İstanbul: Dergâh Yayıncılık, 2015), 51.

<sup>29</sup> Taberî, *Camiu'l beyan*, 18:336.

<sup>30</sup> Mâtürîdî, *Tefsirü'l Matürîdî*: 7:289.

<sup>31</sup> İsfehanî, *el-Müfredat*, 231.

<sup>32</sup> Nesefî, *Tabsıra*,1: 22-23.

<sup>33</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiye: Daru'l Cami'ati'l Mısıryye), 7-8.

belli bir nicel değere ulaşamayan varlıkları algılayamadığı gibi, belli bir nitel seviyeye ulaşamayan olgu ve olayları da algılayamaz. Beş duyu farklı fonksiyona sahip olduğundan doğal olarak farklı uyarıcılara ve duyum eşiklerine sahiptirler. Kelamcılarının kalbin amelleri olarak gördükleri öfke, iman, küfür, sevgi gibi durumlar/olgular da birer uyarıcı olarak görüldüğünde, bunların da belli bir eşik değeri geçmiş olmaları gerektiği ve belli seviyenin altında kaldıklarında ise hükmün terettüp etmeyeceği ortaya çıkmış olur.<sup>34</sup> İnsan bir olgu ya da olayı eksik eşik değerle algıladığında telbis ortaya çıkar ve delile ihtiyaç zarureti ortaya çıkar. Aklın düşünürken teorik olarak duyumun idrak sistemine yaklaşma mecburiyetinde kalması düşündürücüdür. Duyum olanı bilgi nesnesi kabul ederken, akıl da cevher ve araz vb. duyumu ihsas eden “teorik varlık” alanı ihdas etmesi bunu doğrulamaktadır.<sup>35</sup> Duyu organlarında *eksik eşik* algı sorununu ortaya çıkardığı gibi, kalbin fiillerinde eksik eşik algı/idrak yanılmalarına yol açabilmektedir. İman amel ilişkisine ve sıfatlara dayanan tartışmalarda bu husus gözlemlenebilir.

Bilgi elde etmede beş duyu organının hepsi önemli olmakla beraber, görme ve işitmenin diğerlerine oranla daha ön planda olduklarını söyleyebiliriz.<sup>36</sup> Mucize ve büyüünün daha çok işitme ve görme ile ilişkili olarak ifade edilmesi<sup>37</sup> oldukça anlamlıdır! Koklama, tatma ve dokunma Allah’a nisbet edilmezken, işitme ve görme nisbet edilmektedir.<sup>38</sup> İşitme ve görme insanlar için dünya hayatı bağlamında kullanılırken, tatma ve dokunma ahiret hayatı bağlamında kullanılmaktadır.

Fuad/kalb işitilen ve görülenin organize edilmesini ve sonuçlandırılmasını sağlar.<sup>39</sup> Kulak/işitme, göz/görme ve kalb/fuad birbiriyle ilişkili olduğundan görme ve işitme duyularına dayalı idrakin bilgi değeri tartışma konusudur. Çünkü görme ve işitme insanlarda ortak duyu olmakla beraber, fuad *kültürel*<sup>40</sup> nitelik taşıdığından, işitme ve görmenin işaret ettiği anlam farklı olabilmektedir. Dolayısıyla insanlardaki ortak duyu olan işitme ve görmenin bilgi değeri nesnelden öznel kadar oldukça geniş bir anlam çerçevesine sahiptir. Hem katı olgusal anlayış hem de mitolojik anlayış bu alanda kendine yer açabilmektedir.

Bilginin meşruiyetini zihinde arayanlara göre zihin bir fiilin ya da bilginin doğruluğuna karar verirse, o meşru olur; aynı şekilde ilham da bir fiilin ya da bilginin doğruluğuna işaret ederse yine o da meşru olur.<sup>41</sup> Bu iki farklı bilgi teorisine yakından bakıldığında, bilgi ve ona ait fiilin meşruiyetini zihne dayandıranlar insan odaklı/*dahili* bilgi anlayışını savunurken, ilhamı öne çıkaranlar *ilâhî/harici* bilgi anlayışını savunmuş olmaktadırlar. Metodik açıdan insan odaklı bilginin genel karakteri dogmatik olup, bilginin kaynağı hakkında bir ölçüde kesin kanaat söz konusudur. Oysa ilhama dayalı bilgi anlayışında bilginin kaynağı kesin olarak bilineme-

<sup>34</sup> Buhari, “Itk”, 6; “Talak”, 11.

<sup>35</sup> Seyyid Şerif Cürcanî, *Kitabu't-Ta'rifât*, trc. Arif Erkan (İstanbul: Bahar yayınları, 1997), 78.

<sup>36</sup> bk. el-Bakara 2/18; Meryem 19/42.

<sup>37</sup> bk. Taha 20/65-70; el-A'raf 7/143.

<sup>38</sup> bk. el-Bakara 2/110; el-İsrâ 17/17; el-Hadîd 57/4.

<sup>39</sup> Topaloğlu- Çelebi, “Kalp”, 176.

<sup>40</sup> bk. Hz. Peygamber (s.a.v): “Kalpte bir et parçası vardır; o sağlam olursa beden tamamıyla iyi, kötü olursa beden de tamamıyla kötü olur. Dikkat ediniz, o kalptir.” (Buharî, İman, 39)

<sup>41</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 9.



mekte, sadece insandaki izleğine göre anlam kazanmış olmaktadır. İlkinde insan bilgiyi üreten iken ikincisinde alan/etkilenendir. İlhamın hem meleklere hem de şeytanlara atfedilmesi<sup>42</sup> buna işaret etmektedir.<sup>43</sup> Oysa şeytanları ve melekleri kabul etmeyenler/bilmeyenler ilhama dayanan bilgiyi aklın bir türevi olarak görmektedirler, daha doğrusu böyle görmek zorunda kalmaktadırlar.<sup>44</sup>

İnsan/zihin odaklı bilgi anlayışında her şey olduğu gibidir veya en azından insan her şeyi/olduğu gibi anladığını var saymaktadır/sanmaktadır<sup>45</sup>. İlham/harici bilgi anlayışına göre ise hiçbir şey olduğu gibi değildir; daha doğrusu bir şeyi olduğu gibi anlama imkânı olmadığından anlatıldığı/anlaşıldığı gibi kabul edilmesi gerekmektedir. Burada sözü edilen iki farklı ya da zıt durum bazen adlandırmaya bağlı olarak telif edilebilir. Yani bir kesimin zihin kapsamında gördüğünü diğer taraf ilhamın kapsamına dâhil etmiş olabilir. Burada önemli olan husus, dâhili ve harici olarak kategorize edilebilecek iki zıt/farklı hareket noktasının seçilmiş olmasıdır. Zaten insan çoğu kere eklektik bir metotla birçok bilgiyi/metodu harmanlayarak tek bir bilgiyi elde eder.<sup>46</sup> Ancak dâhili ve harici kaynak şeklinde bir ayırım insanın bilgi elde etme sürecine işaret etmesi açısından önemlidir.

İnsanın bilgi elde etme metodu tek bir esasa/mantığa dayanır; diğer bir ifadeyle insan sahip olduğu tek bir metotla bilgi ve inançlarını kategorize eder. İki farklı bilgi metoduna sahip olsa bile birini diğerine ircâ etmeden bilgi/kesin bilgi elde edemez.<sup>47</sup> Septiklerin düştüğü durum bu noktadan kaynaklanmaktadır. Septikler bilgi malzemesini değil, bilgi metodunu şekillendiremediklerinden problem yaşamaktadırlar.<sup>48</sup> Oysa en azından idrak/duyu düzeyinde bilgiyi/gerçekliği kabul ettikleri ortadadır.<sup>49</sup> Her düşünce/dil vahiyle rasyonel ilişki kurabildiğinde çeşitlilik kapsamında meşrudur; ancak vahiyle zıtlasmaya girdiğinde ya kendisini ya da karşısındakini mitselleştirmek zorunda kalır. Peygamberlere ilk davet döneminde en şiddetli tepki gösterenlerin dönemin geçerli/meşru anlayışını temsil etme makamında olan *rasyonel düşünceli*<sup>50</sup> insanların olması bundandır.<sup>51</sup>

Bilginin fert düzeyinde yaşadığı bu metodik sorun eğitim yoluyla toplumsal bir sorun haline gelebilmekte ve fert seviyesindeki sorunların toplumsal düzeye taşınmasına yol açabilmektedir. Bilginin fert aşamasında meşruiyeti temellendirilmeden kurumsal meşruiyeti sağlanamaz; çünkü toplumdaki kurumsallaşma geçerli/yaygın bilgi anlayışına göre şekillenmektedir. Bundan dolayı, bazen bilgi sorun çözen bir güç olmaktan çıkıp, bizzat sorun üreten bir güç haline gelebilmekte-

<sup>42</sup> bk. el-Enfâl 8/12; Fussilet 41/12; el-Mâide 5/111; Meryem 19/11; el-En'âm 6/121.

<sup>43</sup> Topaloğlu-Çelebi, "Vahiy", 331-332.

<sup>44</sup> Cürcanî, *Kitabu't-Ta'rifât*, bk.28, 84.

<sup>45</sup> Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Nobel Yayınları, 2013), 7-8.

<sup>46</sup> Bıçak, *Evren Tasavvuru*, 289.

<sup>47</sup> bk. el-Bakara 2/7-10,118; ed-Duhân 44/7.

<sup>48</sup> bk. en-Nisâ 4/143-152.

<sup>49</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 10.

<sup>50</sup> bk. Ebu Cehil: "Allahım! Bizimle akrabalık ilişkisini kesen, bize bilmediğimiz şeyleri getiren ve adamlarını helak et. Bugün burada haklı olanı galip kıl, haksız olanı perişan et." (Taberi, *Camîu'l beyan*, 13: 410).

<sup>51</sup> bk. el-Müddessir 74/12-25; el-A'raf 7/75, 60, 90, Hûd 11/38.

dir. Doğru bilgi, yanlış bilgi; hakikat, hurafe; gerçek, büyü vb. şeklindeki adlandırmaların zaman zaman görecelik ekseninde algılanması buna işaret etmektedir. Gerçeğin kavranma sürecinde görecelik geçerli görülebilir,<sup>52</sup> ancak bizzat gerçeğin kendisinin görece olduğunu ileri sürmek derin bir sapmadır.<sup>53</sup> Geçmişte cezaya maruz kalanların cezalandırmanın hemen öncesinde bile bunun farkında ol(a)mamaları sahip oldukları bilginin neye tekabül ettiğinin farkında ol(a)madıklarına işaret etmektedir.<sup>54</sup> Günümüzde de büyüye atfedilen anlamla (bilimsel) bilgiye atfedilen anlamın karışmış olma ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır. *Seher* gece ve gündüzün arasındadır; insan te'vil yoluyla seheri geceye ait görebileceği gibi, gündüze de ait kılabilir/görebilir. Bu kapsamda doğru zannedilen/bilinen (bazı) bilgilerin yanlış olabileceğini hesaba katmak doğru düşünmenin bir gereğidir!

## 2. Algı Bağlamında Büyü

Günümüzde psikoloji, sosyoloji, tıp, astronomi, kimya gibi ilimlerin kapsamında görülen birçok husus geçmiş tarihlerde sihir ve büyü'nün kapsamında görülmüş, bu minvalde sosyal ve siyasi kurumlaşmaya gidilmiştir.<sup>55</sup> Sihir ve büyü'nün bu kadar geniş tanım aralığına sahip olması konuyu daha da önemli/tartışmalı hale getirmekte ve hem geçmişin mitolojik açıdan okunmasına neden olmakta hem de doğa ve beşeri bilimlerin olduğundan/olması gerektiğinden farklı algılanmasına yol açabilmektedir. Günümüzde sihirle bir arada anılması imkânsız görülen ilimlerin geçmişte sihirle ilişkili görülmesi bilginin ve sihrin *iç ilişkisine* işaret etmektedir.<sup>56</sup> Diğer bir ifadeyle, sihirle bilgi arasında simetrik bir ilişki söz konusudur; geçmişte sihir olarak görülen günümüzde sihir olarak anlaşılmamakta veya günümüzde sihirden olabildiğince uzak görülen hususlar bizzat sihrin alanına aittir ve geçmiş dönemin sahirleri günümüzün *rasyonalistlerine* denk düşmektedir!<sup>57</sup>

Büyüyü epistemolojik bağlamından bağımsız olarak ele almak mümkün değildir.<sup>58</sup> Bir olguya büyü demekle söz konusu olgu büyü olmaya(bile)ceği gibi, bilimsel bir adlandırma yapmak da bu olguyu büyü olmaktan çıkar(a)maz. Büyü ne sadece olgusaldır ne de insanın algısından bağımsızdır; her ikisinin ilişkisiyle ortaya çıkan bir durumdur.<sup>59</sup> Büyüyü sadece birine ircâ etmek, büyü'nün yanlış anlaşılmasıyla sınırlı kalmaz, gerçeğin doğasını/algılanmasını da bozar. Bu durumda,

<sup>52</sup> bk. el-Bakara 2/253; Yusuf 12/76.

<sup>53</sup> Mâtürîdî, *Tefsirü'l Matürîdî*, 8:230-231.

<sup>54</sup> bk. ez-Zümer 39/55; eş-Şu'arâ 26/202; Hûd 11/67.

<sup>55</sup> Bıçak, *Evren Tasavvuru*, 330-331.

<sup>56</sup> Ayten Koç, "Simya", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 218-220.

<sup>57</sup> Bıçak, *Evren Tasavvuru*, 36.

<sup>58</sup> Bıçak, *Evren Tasavvuru*, 313.

<sup>59</sup> Hasan Mahmûd eş-Şâfî, *Kelam'a Giriş*, trc. Süleyman Akkuş (İstanbul: Değişim Yay, 2009), 333. Büyü'nün sadece algı yanılması olduğunu söylemek için olay ve olguların künhüne vakıf olmak gerekir; künhüne varıldığında var/olanla algılanan arasındaki açıklık kavranabilir. Ancak olay ve olguların mahiyetlerine tam vakıf olunamadığında sihre konu olan durumun hangi taraftan ortaya çıktığı kestirilemez; her iki taraftan çıkması tasavvur edilebilir. Mucize, istidrac, sihir, keramet, vahiy ve ilham vb. arasındaki ayrışma bu noktada başlamaktadır.

doğru isimlendirmenin/algılamının ancak vahiy diliyle yapılabileceğini belirtmek gerekir.<sup>60</sup> Dolayısıyla sosyal bilimler ve din bilimleri büyüünün etki ve sonuçlarını<sup>61</sup> tartışsa da metodik yaklaşımları gereği konuyu bütün yönleriyle ele almaları mümkün görünmemektedir.<sup>62</sup> Çünkü büyü ve sihir sadece mitsel dilin veya bilimsel/olgusal dilin imkânlarıyla ele alınamaz; her ikisinin üstünde alternatifsiz vahiy diliyle ele alınabilir.<sup>63</sup> Burada mitsel dille olgusal dilin vahiy diline aynı derecede yakın veya uzak olduğunu vurgulamak gerekir. Bu durumda, sosyal ve din bilimlerinin büyü olarak nitelendirdiği hususun vahyin adlandırdığı şekliyle büyüünün kapsamına girmeye(bile)ceği anlaşılır. İslam hiç bir âdetdışı olayı yapma/yapmama anlamıyla Allah'ın iradesinin kapsamının dışında görmez.

İnsan sosyal olgu ile vahiy arasındaki rasyonel/doğru ilişkiyi görebilme imkânına<sup>64</sup> sahiptir. Bazı olaylar sırf aklın konusu olmakla beraber, konumları gereği havass-ı selimenin de alanına girerek özel nitelik taşırlar. Örneğin Kur'an'ın haber verdiği önceki peygamberlere ait kıssaların anlamları ve gerçek olarak neye işaret ettikleri konusunda tefsir ve yoruma ihtiyaç duyulabilir; çünkü bizim açımızdan tarih *gayb* hükmündedir ve sadece aklın/te'vilin konusudur. Ancak cahiliye Arapları dönemindeki sosyal bir olayın bizzat vahiy tarafından ele alınma şekli özel bir anlam taşımaktadır; çünkü bu *şimdiki zamana* ait bir olaydır ve bu örnek üzerinden geçmişe doğru algılayacak bir dil geliştirilebilir, aksi takdirde mitolojik bir tasarıma kapı açılabilir.<sup>65</sup> Fil olayının cahiliye dönemindeki anlam içeriğiyle bi'setten sonra vahyin anlatmasıyla ortaya çıkan anlam içeriği arasındaki fark örnek olarak verilebilir. Vahyin şahitliği olmasaydı belki bu olay/durum birçok tarihi olay gibi mitsel bir nitelik kazanabilirdi! Cahiliye döneminde fil olayından dolayı Kureys kutsallaştırılırken,<sup>66</sup> vahiyden sonra bu kutsiyetin gerçekte Allah'a ait olduğu belirtilmiştir.<sup>67</sup>

Büyü bütün farklı bakış açılarına rağmen yine de mutlak anlamda seküler<sup>68</sup> bir algı/olgu değildir. Dolayısıyla bütün insanlarda aynı etkiyi ortaya çıkar(a)maz; bilgi değeri muhataplarının sahip olduğu bilgi zeminine göre şekillenir. Büyü ve

<sup>60</sup> bk. el-Bakara 2/213.

<sup>61</sup> Enver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 132-133.

<sup>62</sup> Din bilimleri karşılaştırmalı metotla benzerlikler ve farklılıklar üzerinden ortak ilkeler bulmayı amaçlar. Ancak normatif ol(a)madığından vahiy, kelâmdaki şekliyle bir bilgi kaynağı olarak göremez. Dolayısıyla din-büyü ilişkisini sağlam bir temele oturabilmesi beklenemez.

<sup>63</sup> Mâtürîdî, *Tefsirü'l Matürîdî*, 10:114.

<sup>64</sup> Neseî, *Tabsıra*, 1:20-21.

<sup>65</sup> Tefsir ilminin israiliyyat ve tarihle ilişkisi bu noktaya dayandırılabilir. Bu konu netleştirildiğinde israiliyyatın ve tarihin ilişkisi daha sağlamlaşır. Şu anki durumda Kur'an'ın işaret ettiği tarihi bir olay, israiliyyat, tarih ve tefsirin bakış açısıyla üç farklı açıdan algılanabilmekte ve bağımsız üç ayrı tasavvur şekline bağlı olarak hangisinin doğru olduğu/olması gerektiği sorunu ortaya çıkmaktadır. Müslümanlar tefsirin verilerini, ehl-i kitap israiliyyatı ve seküler olanlar da tarihin verilerini geçerli kabul etmekte ve tek tarihi gerçek karşısında üç farklı/zıt bakış açısı arasında kilitlenme ortaya çıkabilmektedir. Realite ile algılanan arasındaki bu açıklık önemli bir sorundur.

<sup>66</sup> Fil olayının şekli doğrudan konumuzun kapsamına girmemektedir; ancak bu olayı muciz/mitsele bir dille algılama eğiliminde olanların Kureys Süresindeki anlamı bunun dışında tutmaları oldukça anlamlıdır ve doğrudan algıyla ilişkilidir. Oysa her iki sürede kullanılan dil aynı çerçevededir.

<sup>67</sup> bk. el-Fil 105/ 1-5; el-Bakara 2/198-200).

<sup>68</sup> Günay, *Din Sosyolojisi*, 139.

sihir şüphe, şek, şehvet ve azgınlık arasında döner;<sup>69</sup> dolayısıyla bu etkileri ölçüsüzce ortaya çıkaran her şey derecesine göre sihrin kapsamına girer. İnsan olanla/görünenle olması gereken arasında *orantı*<sup>70</sup> kuramadığı sürece doğru bilgi ile yanlış bilginin arasını tefrik edemez. Olan/görünen insan için bir nebze açık/belirgin olsa bile, olacak olan insan için kapalıdır. Olanla olacak olan arasındaki açıklık derecesi büyü ile mucize arasındaki ilişki olarak tezahür etmektedir. Daha yalın bir ifadeyle, büyü ve mucize bir konu hakkındaki ilahi iradenin insan tarafından algılanması sorununa bağlı olarak ortaya çıkan bir durumdur. Meşiet-i ilahiye doğru anlayan insan için mucize ve sihrin özel bir anlamı yoktur; olan bizzat Allah'ın emri ile ortaya çıkan durumdur ve müslüman için algı süreci problemsiz bitmiş sayılır. Ancak meşiet-i ilahiye doğru anlayamayan insan, olanla olacak arasında kendi beklentisinin ve aklî kurgusunun dışında olanı sihir olarak görebileceği gibi, mucize olarak da görebilir. Sihir olarak görürse yerinde saymaya devam eder, mucize olarak gördüğünde ise sihre dayanan anlayıştan vazgeçer. Kur'an mucizeyi tabii bir durum olarak değil, özel bir durum olarak vasıflandırmaktadır; dolayısıyla sihir de özel bir duruma işaret etmektedir. Aklın mucizeye en çok yakın göreceği sihirdir; ancak sihri mucizeden başka iptal edecek de yoktur! Akıl şaibelerden süzülebilirse<sup>71</sup> mucizeyi sihirden ayırabilir ve böylece meşiet-i ilahiye anlamış olur.

Varlık anlayışı bilgi anlayışını ortaya koyarken, bilgi anlayışları da yeni varlık anlayışlarının ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Bu durumda yaratılış anlayışı önemli hareket noktası olmaktadır. İlk varlık/arke anlayışı tabiatı gereği bilimsel olamayacağından inanca dayanmak zorundadır.<sup>72</sup> Konuyu ortaya koyma açısından, insanın tek başına tabiatın içerisinde yaşamasıyla ortaya çıkacak durum *ontolojik kültürel yapı*, insanların etkileşimi sonucu ortaya çıkacak durum da *sosyal kültürel yapı* olarak adlandırılabilir.<sup>73</sup> Yaratmayı kabul etmeyen bir zihin bütün zihni süreçleri *sosyal kültürel yapı* içerisinde görmek zorundadır. Ontolojik kültürel yapı ile sosyal kültürel yapı arasındaki mesafe ne kadar az olursa, insan o ölçüde kendine ait yerde durmaktadır demektir. Bu mesafe açıldığı ölçüde, insan epistemolojik sapmayla karşı karşıya kalır. Bu noktada önemli bir durum ortaya çıkmaktadır: Sadece sosyal kültürel yapıya göre işleyen zihin, evrene tek zaviyeden bakabildiğinden ve bu minvalde bilgi ürettiğinden kendi içerisinde daha tutarlı ve gerçekçi olarak görülebilir. Belki de fitratla tabiatın aynı kabul edilmesinin çıkış noktası burasıdır. Fitrat Allah'ın yaratmasına uygunluğu ifade ederken<sup>74</sup> tabiat/tab' tabiata uygunluğu ifade eder.<sup>75</sup> Fitrat ve tab' beraberce dinin ve hayatın uyumunu sağlar; fitrat tab' olarak anlamlandırıldığında ise dinin hayata uyumlu hale getirilmesi sü-

<sup>69</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l Meâd*, trc. Vecdi Akyüz-Ali Vasfi Kurt-Salim Ögüt (İstanbul: İlkim Yayınları, 1990), 1:243.

<sup>70</sup> Ebû Hamîd el-Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, trc. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 185-186.

<sup>71</sup> İsfahanî, *el-Müfredat*, 733.

<sup>72</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 36.

<sup>73</sup> Bıçak, *Evren Tasavvuru*, 288-289.

<sup>74</sup> Rûm 30/30-32.

<sup>75</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2:1089.

recine kapı açılır.<sup>76</sup>

Sihirin esası yanılmaya/yanılmaya dayanır.<sup>77</sup> *Allah'ın mekri*<sup>78</sup> konuya dâhil edildiğinde konunun çerçevesi daha genişletilmiş olur. Mekk mutlak manada Allah'a nisbet edilemese bile, imtihan kapsamında geniş çerçevede nispet edilebilir.<sup>79</sup> Dolayısıyla sihrin sadece faile veya mefûle değil, her ikisine ait yönleri vardır. Sihir olayında *sahir* kadar *meshur* da önemlidir. Sihirde yanılan, yanılta ve yanılma olmak üzere üç unsur vardır. Yanılta irade sahibi insan, cin ve şeytanlardan ortaya çıkabilir; mekr ise Allah'ın fitne/imtihanı kapsamında meşiet-i ilahi kapsamına dâhil edilebilir. Ancak yanılta insana ait bir fiil/durum olduğundan meleğin insan üzerindeki tasarrufundan da ortaya çıkabilir. Her ne kadar meleğin insanı yanılta amacında olması imkânsız olsa da, insanın inanç ve bilgi durumu buna zemin hazırlayabilir ve melek gayr-i iradi de olsa sihre yol açabilir. Çünkü insanın kalbinin derinliklerine nüfuz eden sadece Allah'tır ve meleklerin buraya nüfuz etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla meleklerin insanlar üzerindeki bilgileri/ilhamları meleklerin amaçladığından farklı sonuçlar doğurabilir.<sup>80</sup> Çünkü melekler emredilen fiilin ne tür bilgiye/sonuca yol açacağını bilemeyebilir! Melekler Allah'ın emirlerinin dışına çıkmadıklarına ve meleklerin bilgisi de Allah'ın bilgisine eşit olmadığına göre emir kapsamında yaptıkları her zaman *murâd-i ilâhi* ile mutabık kalama-yabilir! "Ben sizin bilmediklerinizi bilirim" ayetindeki<sup>81</sup> vurgu bu hususa işaret etmektedir. Meleklerde karineler yoluyla ortaya çıkan kanaatler bilgi olmakla beraber murad-i ilahiye mutabık olamayabilir. Aynı şekilde insanda da kesin bilgi modunda ortaya çıkan kanaatlerin gerçeğe mutabık olamaması imkân dâhilindedir. Yani zihin için teorik açıdan doğru olan bir durumun/bilginin olgusal karşılığı olamayabilir!

Varlık âlemi görünen/şâhid ve saklı/gâib âlem olarak ikiye ayrıldığında, sihir gayb âleminin bir konusu olarak görülse bile varlık âlemini tek bir realite olarak gören için nesnel âlemin bir konusu olup, nesnel âlemde başlayıp orada biten bir fiildir. Ancak hangisinin *tabi* hangisinin *matbu* olduğu tartışılması gereken bir konudur.<sup>82</sup> Bu noktadan hareketle, insanın şâhid olduğu fiziksel bir olayın başlangıç ve bitiş kısmının tam bir etüdünü yapabilmesi kolay değildir; belki de imkânsızdır. Bazıları bahse konu olan fiziksel olayı tamamen nesnel âleme atfederken, bazıları gayb âlemine atfedebilir ve söz konusu fiziksel olay da bu minvalde anlam/değer kazanır.

Varlıkların ne ölçüde/nasıl tanımlanabilecekleri konusunda genel olarak iki yönde bir metot ortaya çıkmıştır. Aristo geleneğine bağlı olanlar tikellerin/fertlerin tanımlanamayacağını, sadece tümellerin tanımlanabileceğini söylerken, stoalılar tümellerin değil fertlerin tanımlanabileceğini ileri sürmektedirler.

<sup>76</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6:3824

<sup>77</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9:6362.

<sup>78</sup> Topaloğlu-Çelebi, "Mekr", 210.

<sup>79</sup> bk. el-Enfâl 8/25.

<sup>80</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1:446.

<sup>81</sup> el-Bakara 2/30.

<sup>82</sup> Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 191.

Konu bu çerçevede ele alındığında, âlemde meydana gelen fiziksel bir olayın tümel bir olgu mu, yoksa tikel bir olgu mu kabul edilmesi/tanımlanması gerektiği sorunu ortaya çıkmaktadır. Stoa mantığıyla, meydana gelen fiziksel bir olay tikel bir olay olup evveliyatı/uzantısı olmamakla beraber, Aristo mantığıyla bu olay tikel bir olay olmayıp evveliyatı/uzantısı olan bir olay olup anlamı da ancak kıyas yoluyla ortaya konabilir.<sup>83</sup> Bu anlayışa göre insanın algısına düşen bir olayın zamana bağlı olarak algılanma sorunu ortaya çıkmaktadır. Yani söz konusu olay tikel kabul edildiğinde olay şimdiki zamanla/anla kayıtlı olarak görülmüş olmaktadır. Oysa aynı olay tümel olarak görüldüğünde geçmiş ve gelecek zaman da algının sınırlarına girmiş olmaktadır. Örneğin kuyruklu yıldızın dünyaya yaklaşması tikel açıdan bir *olgu* iken tümel açıdan bir *olay* hükmündedir.

Sosyal hayatta insanlar arası ilişkiler sadece bilimsel/*örgüsel* bilgi üzerinden gitmez; daha çok gündelik dilin işaret ettiği anlam içeriğiyle devam eder. Toplumun *ortak algısı* vahyi tebliğde hareket noktası olarak kabul edilmiştir; dolayısıyla ortak algının toplumsal gerçekliği vardır.<sup>84</sup> Toplum ilişkilerinde olanı yansıtması açısından gündelik dilin iletişim imkânları bize gerçekçi bir bakış imkânı sağlar. Ayrıca akademik/bilimsel dil yazılı iletişime bağlı ortaya çıktığından, geçmiş toplumlarda günümüzdeki kadar yaygın olmadığı bir gerçektir. Geçmiş toplumlarda toplu göç ve yer değiştirmeler olduğundan başta dilsel olmak üzere kültürel unsurlar daha kalıcı olabilmekteydi. Bir bakıma dilsel/kültürel değişim ve dönüşüm daha yavaş seyretmekteydi. Bunun bir sonucu olarak, ortak dil ve kültür daha etkin durumdaydı. Şifahi geleneğin günümüzdeki anlam içeriği doğal olarak zayıf ve gevşek iken, geçmişte daha sağlam ve kalıcı nitelikteydi; çünkü sosyolojik zemin buna uygundu. Şifahi gelenek günümüzde *söylenti* tabiriyle ifade edilebilecek iken, geçmişteki durumu vakiya işaret eden tabir olarak adlandırılabilir. Bu manada, *şifahi gelenek* ifadesinin sosyo-kültürel sebeplerden ötürü klâsik dönemdeki anlam izleği ile modern dönemdeki anlam izleği oldukça farklıdır. Modern dönem ile klâsik dönemin karşılaştırması yapılırken bu hususun göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Aksi takdirde şu anla geçmiş arasında irrasyonel bir bağ kurulmuş olacağından mitsel bir dilin/algının ortaya çıkması kaçınılmaz olur. Bu durumda, ya ânın ya da geçmiş ve geleceğin mitsel dille ifade edilme zorunluluğuna bağlı olarak dini/İslam'ı anlatan dille realiteyi anlatan dil arasında ayrışma ortaya çıkar. Temsili anlatımla, koşan bir insanın birinden kaçtığı mı yoksa birini takip ettiği mi anlaşılamaz! Geçmiş olduğundan farklı anlamlandırılınca, gelecek de irrasyonel/sihre ait bir dille kurgulanmaya başlanır. Örnek olarak, yahudilerin geçmiş ve geleceğe yönelik inançların teşekkülünde bu büyü dilinin etkilerini görmek mümkündür.<sup>85</sup>

Klâsik dönemin dile bağlı kültürel yapısını ele alırken bulundurulması gereken bir diğer husus, klasik dönemde ferdi muhayyile gücünün daha belirgin olduğunun bilinmesidir. Yazılı materyalin çok olduğu zamanlarda kelimeler ve kavramlar metin/yazı merkezli teşekkül ederken, yazılı materyalin nispeten az olduğu

<sup>83</sup> Ayhan Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 275-476.

<sup>84</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6:3903-3904.

<sup>85</sup> Ömer Faruk Harman, "Süleyman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 38: 56-60.

zamanlarda *hitabet*/beyan merkezli olmak durumundadır. Tarihi olayları ele alırken söz ile yazı arasındaki anlam mesafesinin ne ölçüde *açık*<sup>86</sup> olduğunun tespit edilmesi önem taşımaktadır. Dilin sosyolojik yanı ile psikolojik yanı arasında bir ilişkinin olduğu bilinen bir husustur. Yazılı materyalin hâkim olduğu dönemde sosyolojik etkiler belirleyici iken, yazılı unsurların az olduğu ya da hiç olmadığı zamanlarda psikolojik/muhayyileye dayanan unsurlar daha etkilidir. Dolayısıyla şifahî dönemde ferdi algının daha yüksek düzeyde/gerçekçi olduğunu söyleyebiliriz. Bu şimdilik böyle olmakla beraber, tek toplum olma süreci tamamlanıp ortak kültür zemininin teşekkül etmesiyle tersine dönebilir; ancak bunun için uzun zaman gereklidir.

İnsanın varlık hakkında hissettiklerini/hükümlerini dile getirmesi bilgiyi meydana getirmektedir. Bu faaliyette hissetme, hüküm verme ve dil söz konusudur. Dolayısıyla bilginin teşekkülünde *akıl* duyum ve dil önemli hale gelmektedir. Şu şekilde bir soru sorularak tartışmaya kapı açılabilir: Varlıklar insanda mevcut akıl ve duyu yoluyla oluştuğuna/algılandığına göre, *yalancı/şekli uyarıcı* ile akıl ve duyularda gerçek uyarıcının oluşturduğu etki/tepki oluşturulabilir mi? Büyü ve sihrin gerçeklik değeri bu noktada yatmaktadır. Eğer yalancı uyarıcı yoluyla aklın ve duyuların gerçek karşısındaki tepkisi oluşturulabilirse sihir ve büyü meşruiyet zemini bulmuş, aksi takdirde bulamamış olur.<sup>87</sup> Buna bağlı bir diğer husus da varlık-bilgi ilişkisinde birini diğerine önceleyerek bilgi/varlık *üretme/türetme* imkânının olup olmadığının tartışılmasıdır. Bir diğer ifadeyle, varlıktan bilgiye geçiş yapıldığı gibi, bilgiden varlığa geçiş yapılmasıdır; daha doğrusu bunun imkânının tartışılmasıdır. İnsanın bilgi elde etme mantığı/kurgusu olabildiğince sistematüğünü bozmuşsa, bu sistematüğe karşı olağanın dışında bir varlık ve oluşla karşı koymak gerekebilir! Nimetlerin *firavundan* geldiğini zannedecek kadar sistematüğü bozulmuş bir zihne, ancak *asâyî yilana çevirerek* çıkış yolu açılabilir! Çünkü bir şeyi anlamak onunla ilişkili olmayı gerekli kılar; zihin kendi sistemiyle ilişkisiz olanı algılayamaz.<sup>88</sup> Bu özelliği dolayısıyla zihin, tasavvur ettiğine varlık özelliği kazandırabilir; daha doğrusu atfedebilir. Normal bir zihin için *vakayî âdiyeden* olan bir olay, algı sistematüğü değişmiş/bozulmuş bir zihin için *sihir* mesabesinde dir.

İnsan bilgi kaynakları akıl ve duyularıyla varlığın fotoğrafını çekip<sup>89</sup> bilgi elde ettiği gibi, yakîn derecesinde sahip olduğu/kabul ettiği bilgisine göre de muhayyilesiyle varlık tasavvuru geliştirebilir.<sup>90</sup> Ortaya çıkan durum, tartışılması gereken bir husustur. Birinci tartışma, var olandan hareketle kıyas yoluyla çıkarılan bilginin doğruluk değeriyle ilgili tartışmadır. Eğer varlıktan akıl yürütme/kıyas yoluyla çıkarılan bilgi doğruysa, varlıkla ona ait bilgisi arasında doğrudan ilişki vardır ve bu ilişki doğru kurulmuştur/kurulabilir; bu durumda, doğru bilgiden hareketle doğru varlık tasavvurunun yolu açılmış olur. İkinci tartışma, varlıktan hareketle

<sup>86</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7: 4957.

<sup>87</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1: 573-574.

<sup>88</sup> Bıçak, *Evren Tasavvuru*, 312.

<sup>89</sup> Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994), 49.

<sup>90</sup> Bolay, "Dogmacılık", 92.



akıl yürütmeye/kıyas yoluyla elde edilen bilgi doğru olmadığından, doğru bilgiden hareketle doğru varlık tasavvuruna varılamaz. Kısaca konu tümevarım ve tümdengelim metodunun varlık tahlilinde ne ölçüde doğru sonuçlar verebileceği noktasına dayanmaktadır. Mantık yoluyla mantık dışı bilgiye veya mantık dışı yolla mantıklı bilgiye yol açılabilir mi?

### 3. Kelamcıların Bilgi Anlayışları Çerçevesinde Büyü İle Gerçek Arasındaki İlişki

Kelamcılar prensip olarak asıl bilgi kaynağı Allah'ı görmüşler,<sup>91</sup> insanın sahip olduğu bilgi kaynaklarını ve varlık/oluş âlemini ilme götüren sebepler olarak addetmişler, haber/vahiy, akıl ve duyu organlarını ilme götüren kaynak veya yol olarak görmüşlerdir.<sup>92</sup> Bu sayede akıl ve duyu yoluyla elde edilen bilgileri vahiyden kopuk müstakil birer bilgi olarak görmemişler ve düaliteye kapı açmamışlardır.

İnsanın yaratılmasıyla beraber *fitrî insan* ile *kültürel insan* arasında ilişkiye bağlı olarak ferdi, sosyal, kültürel ve medeni hayat süreçleri başlamıştır. Bütün mesele fitri insanla kültürel insan, diğer ifadeyle insanın fitri yönüyle kültürel yönü arasındaki ilişkinin kurulması ve bu ilişkinin adlandırılmasıdır. Fitrî insan mekin olmakla/kalmakla beraber, kültürel insan sürekli değişmektedir. Fitrî insanla kültürel insan arasındaki ilişkiyi ve mesafeyi ölçülü tutmak ve sürdürülebilir kılmak ilmin<sup>93</sup> temel konusudur. Toplumlar ve insanlar arası ilişkilerdeki yardımlaşma ve zıtlaşma bu noktadan ortaya çıkmaktadır. Vahyî bilgi ile sosyal bilim/alan arasındaki bağ unutulduğunda/görülemediğinde, insanın fitrî kimliği ile kültürel kimliği arasındaki uyuma dayalı ilişki ortadan kalkmakta ve epistemolojik zıtlaşmalar ve ayrışmalar ortaya çıkmaktadır.

Aklilik tabiat ve insanın hatta Allah'ın uyması gerektiği<sup>94</sup> temel yasa olarak görüldüğünde, akıl sosyal hayatta ve sosyal ilimlerde vahiy/vahyî ilimler kadar kendine meşruiyet alanı açabilir; çünkü aklî olmanın zıddı nasıl isimlendirilirse isimlendirilsin, yüksek düzeyde olumsuzluğa işaret etmektedir. Yani aklî olan meşru görülmediğinde alternatif bulunmamakta, böylece aklın sosyal, fen ve vahiy bilgisindeki işlevi farklılaşmaktadır. Akıldaki bu ayrışma *akıl* ve *akıl dışı* olarak adlandırılabilir gibi, aklın kendi içinde bir derecelendirmesi olarak da ele alınabilir.

Kelâmcıların bilgi tanımlamalarında iki nokta önem taşımaktadır. Birincisi, kelâmcılar bilgi konusunu, dönemin özelliği gereği akıl ile vahiy ilişkisi bağlamında *kültürel açıdan* ele almak zorunda kalmışlardır ki bu kelâmın *vesâili* kapsamında değerlendirilebilir. İkincisi fitrat /makâsîd eksenli bilgi tanımlama yoluna gitmiş olmalarıdır.<sup>95</sup> Felsefî atmosferin yoğun olması dolayısıyla bilginin kültürel tanımı

<sup>91</sup> Neseî, *Tabsıra*, 2:2.

<sup>92</sup> Neseî, *Tabsıra*, 1:24.

<sup>93</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8:5949.

<sup>94</sup> Bolay, "Akıl", 7.

<sup>95</sup> Eş-Şâfi, *Kelâm'a Giriş*, 28-30.

nın daha baskın bir şekilde öne çıktığı söylenebilir; ancak kelâm bilgi sisteminde fitrat eksensli bilgi tanımlarının da önemli olduğunu belirtmek gerekir.<sup>96</sup>

Sihrin tanımlanması ve çerçevesinin çizilmesinde bilgi anlayışı hareket noktası oluşturmaktadır. Aynı olayın farklı şekilde algılanması buna dayanmaktadır. Örneğin, güneş ve ay tutulmalarında imanda derece sahibi olan müslümanların<sup>97</sup> husuf-kusuf namazını kılarken, bazı insanların sadece seyretmekle yetinmeleri oldukça anlamlı olup, her iki davranışın arka planında iki farklı algı saklıdır. Bu davranışın kaynağı ile ilgili farklı deliller ileri sürülebilir. Korkuyu rasyonalize etmek için insanlar tarafından ortaya konulmuş/uydurulmuş bir davranış olarak görülebileceği gibi, vahye dayanan delillerle ibadet olarak da görülebilir. Burada bizim için önemli olan, davranışın kendisinin ne olduğu değil, yapılan davranışa atfedilen anlamdır. Bize göre husuf-kusuf namazını kılmak kâinatın derin düzeninden *ürkmeye* ve *sığınmaya* delâlet ederken, seyretmekle yetinmek kâinatın düzeninden *emin olmaya* işaret etmektedir.<sup>98</sup> Benzer durum yanardağ patlamalarında, hortum ve sel felaketlerinde ve diğer büyük afetlerde de gözlemlenebilir.

Kelâm bilgi nazariyesinin ortaya koyacağı bilgiler acaba bilimsel bilgiye mi yoksa mitsel bilgiye mi daha yakın olabilir? Bu tarz bir ilişkilendirmeyi yaparken, pozitivizmin sosyolojik evreleri mitolojik, dinsel ve bilimsel şeklindeki ayrımına bağlı kalmadığımızı ve buna bağlı bir tanımlama yapmak istemediğimizi özellikle belirtmeliyiz. Ancak pozitivizmin bu sınıflandırması baskın bir şekilde egemen olduğundan ve eğitim yoluyla yaygınlık da kazandığından, zorunlu olarak bu şekilde bir soru etrafında düşünmenin uygun olacağına işaret etmek gerekir.

Yukarıdaki soruya “Kelâmın bilgi kaynakları çerçevesinde ortaya koyacağı bilgi bilimsel/mitsel dile daha yakındır” şeklinde iki farklı türde olacaktır! Bu şekilde verilecek cevabın doğruluk veya yanlışlığını tartışmak bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Ancak bu cevabı verirken kullanacağımız tonlamanın da önemli olduğunu bilmek gerekir. Yani en azından bu sorunun doğru olduğunu kabul etmek önemli bir başlangıç sayılabilir. Bu soruyu doğru bulmayan bir zihnin bu makalede ele alınan konuyu anlamlı bulmasını beklememek gerekir. İkinci olarak, bu soruyla kelâm bilgi sisteminin bilimsel veya mitsel dilden birine mahkûm olması gerektiğini de anlamamak gerekir.

Pozitivist anlayış bilimsel dili<sup>99</sup> kendine daha yakın görmektedir. Dolayısıyla vahyi anlamlandırması ve çerçevlendirmesi bilimsel dilin imkânlarıyla kayıtlıdır. Kelâmın bilgi kaynakları vahiy, akıl ve haberin sentezine dayanırken, bilimsel dilde böyle bir imkân yoktur.<sup>100</sup> Mitolojik dil,<sup>101</sup> bilime aykırı olan, diğer bir ifadeyle aykırı olarak gördüğü tarihi bir durumun/olgunun *bilimsel etüdünün* yapılmasını amaç edinir. Mitolojik dil olabildiğince sembolik olduğundan çok geniş yorum ara-

<sup>96</sup> Nesefti, *Tabsıra*, 1:9-10.

<sup>97</sup> bk. el-Enfâl 8/2-3; el-Vakıa 56/10.

<sup>98</sup> bk. en-Nahl 16/50; el-Maide 5/40; et-Tevbe 9/116; en-Nahl 16/45, 46; el-A'raf 7/95-100.

<sup>99</sup> Bolay, “Bilimcilik”, 46.

<sup>100</sup> Nesefti, *Tabsıra*, 1: 20.

<sup>101</sup> Bolay, “Söylence Bilim”, 334.

lığına sahiptir.<sup>102</sup> Teorik olarak, kelâm bilgi sistemi her ikisine aynı mesafededir; ancak biri baskın olduğunda diğersinin önemi artar. Bu durum kelâmın makası ile değil, vesâiliyle ilgilidir.

Cahiliye Araplarının bi'setten önceki ve bi'set sürecindeki hayat algılayışlarının karakteristik yapısı konumuz açısından önemlidir. Bu dönem önceki dönemlerden daha da önem kazanmaktadır; çünkü vahyin şâhitliği söz konusudur. Yani önceki dönemlere ait vahyin haber verdiği bir olay te'vilin imkânlarıyla manipüle edilebilir; ancak bi'set sürecinde aynı şey yapılamaz. Toplum en üst rasyonel/akli-selm durumunu peygamberin risaletini yerine getirdiği dönemde yaşar, stratejik mücadelenin/savaşların bu döneme denk gelmesi bundandır. Önceki ve sonraki dönemler *kopuşu ve uzaklaşmayı* ifade eder ve telif edilmeye muhtaçtır. Bu noktada sahabenin ve cahiliyye döneminin özel konumu ortaya çıkmaktadır; çünkü vakıa ile isimlendirme/vahiy arasındaki ilişkiyi doğrudan yaşama imkânı vardır. Bir diğer önemli nokta, sahabenin sahip olduğu tarih bilgisinin vahiy tarafından göz önünde bulundurulmuş olmasıdır ki tefsirin meşruiyetine/makul mananın ortaya çıkarılması için gerekliliğine işaret sayılabilir.<sup>103</sup>

Sihir tabiri Kur'an'da müteradif anlamlarda kullanılmış olup genel olarak *kural dışı* olmayı ifade etmektedir.<sup>104</sup> Kural dışı olma bizzat şahit olunan olayın kendisinden değil, algılayan zihnin anlama düzeneğinden ortaya çıkmaktadır. İnsan hayatında sahip olduğu akıl kurgusuna göre birçok kez kural dışı hususlarla karşılaşmakla beraber bunları sihir olarak ifade etmez. Sihir tabiattaki bir olaya nispetle kullanıldığı gibi, insanın algılayışına bağlı tasavvura nispetle de kullanılmaktadır. Yani sihir lafzı hem tabiattaki genel âdetin dışındaki olayları adlandırmak için kullanılmış, hem de kuruntulara ve kurgulara dayalı bilgi için kullanılmıştır.<sup>105</sup>

Kuran'da sihir tabiri genel olarak peygamberlerin getirmiş olduğu vahyin inanmayanların zihinlerindeki izleğe ad olarak kullanılmıştır.<sup>106</sup> Temsili anlatımla, büyü bir cismin oldukça bulanık bir aynadaki görüntüsüne teşmil edilebilir. Bütün mesele problemin aynada mı yoksa cisimde mi olduğunda odaklaşmaktadır! İnanmayanlar cismin/vahyin problemlili olduğuna kanaat getirirken, inananlar problemin aynadan/akıldan kaynaklandığını bilmektedirler. Kur'an'ın inanmayanların akıllarını perdelenmiş olarak adlandırması oldukça manidardır. Gerçekten, sağlam bir cismin bulanık bir aynadaki görüntüsünün bulanıklığıyla, bulanık bir cismin sağlam aynadaki görüntüsünün bulanıklığı arasında bir fark yoktur! Her iki durumda benzer, hatta aynı görüntü vardır. Mucizeyle büyüün zıt birer durum olmalarına rağmen benzer/aynı görülmeleri bundan kaynaklanmaktadır. Mucizeyle sihir arasında *kör nokta* olarak adlandırılacak bu durum, insanın bilgi elde etme mekanizmasından, diğer bir ifadeyle aklıdan kaynaklanmaktadır; yoksa bizzat

<sup>102</sup> Bıçak, *Evren Tasavvuru*, 169.

<sup>103</sup> İsfehâni, *el-Müfredat*, 636.

<sup>104</sup> İlyas Çelebi, "Sihir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37:170-172.

<sup>105</sup> bk. el-En'âm 6/25; el-Kamer 55/2-8; el-İsrâ 17/47, 101; ez-Zariyat 51/38-53.

<sup>106</sup> bk. en-Neml 27/13; Hûd 11/7; el-En'âm 6/7.

sihirle mucizenin aynı minvalde olmalarından değildir. Mucize ve sihri aynı minvalde görmek kökü derinlerde olan bir yanılığ olup mekr-i ilahinin en üst derecede tecellisidir!<sup>107</sup>

Vahyin inanan ve inanmayan arasında bu kadar zıt bir şekilde anlaşılmasını/algılanmasını tabiattaki âdet dışı olmaya nispetle nasıl anlamak gerekir? Vahyin müslüman ve kâfirin zihnindeki izleklerinin farkı ile tabiattaki olgusal olaylar arasında müşahede edilen zıtlıklardan hangisinin birleştirilmesi akıl için daha zordur? Yani sihir gibi tabiatta âdet dışı bir durumla, vahiy karşısında iki farklı/zıt algı arasındaki farktan hangisi zihin için daha zor bir duruma işaret etmektedir?

Kâfir ve mümin olma arasındaki fark tabiattaki âdet dışılıktan daha büyük bir zıtlığı anlatmaktadır. Yani zihni açıdan, Allah'tan başka bir ilâh zannetmek/bilmek veya bir ilâhı Allah zannetmek/bilmek, bir değneği yılan zannetmekten/bilmekten daha vahimdir! Kâfirin ağzından çıkan sözün ağır söz ve yalan olarak vasıflandırılması bu zıtlığın vahametine işaret etmektedir.<sup>108</sup> Tabiatta âdet dışı olmaya dayanan algı farkı yine tabiatla kayıtlı iken, mümin ile kâfir arasındaki algı farkı Allah'ın esmâsının tecellisiyle ilgili bir durum olup imana/gerçek algıya gitmektedir. Vahiy yanlış algılayan zihin yine tabiatın imkânlarıyla sınırlı olarak algılamış olmakta, tabiatın içinde kalmakta ve ötesine geçiş yapmamaktadır. Oysa iradî küfür, tabiatın imkânlarını ve sınırlarını aşarak imanın olması gereken/bulunduğu yerde konumlanmaktadır. Sihre konu olan bütün olayların gerçekleşme alanı ve imkânı tabiat iken, imanın gerçekleşmesi sadece Allah'ın varlığına bağlıdır;<sup>109</sup> tabiat âyât hükmünde olup iman için şart değildir. Elest bezmindeki iman tabiatan arıtılmış bir imanın imkânına işaret etmektedir.<sup>110</sup> Elest bezmindeki imanın *gerçekçilik* ve *simgeselcilik* açısından ele alınması gerekir, ancak konu uzayacağından ve farklı açılım gerektireceğinden sadece işaret etmekle yetinmek gerekir. Vahiy bir mahal gerektirmediğinden veya şuur sahibi olmak yeterli olduğundan, iman etmek için bunun dışında bir başka varlığın yaratılmasına gerek yoktur. Sembolik anlatımla Allah sadece bir insan yaratmış olsa yine iman etme fiili kendine mahal bulmuş olur.

İman ile küfür arasında olabildiğince büyük zıtlık olunca, iman ve küfrün mahalli olan akıl ve kalbin de bu zıtlığa aşına olması gerekmektedir. Yani iki zıt durum aynı mahalde bulunduğu anda o yerde konumlanabilmesi için kendine mahsus bir iman/bilgi mekanizması geliştirmesi gereklidir. Dolayısıyla sihir insanın zihni/aklî yapısından zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Zihin tabiatla ilgili konularla mukayyed olarak te'vil yoluyla sihrin olmadığını ileri sürse bile, iman ve küfür ayırımına bağlı iki zıt durumu ortadan kaldıramaz. Zaten insan Allah'a iman ettiğinde ve tabiattaki olayları bu minvalde anlamaya başladığında evveleminde sihrin kapsamına soktuğu tabiat olaylarını normal hallerinde anlamaya başlar. Bize göre sihir ve mucizenin işlevi iman kapısına kadardır; bundan sonra sihir ve mucize

<sup>107</sup> bk. Yasîn /10; el-Bakara 2/6; el-En'âm 6/123.

<sup>108</sup> bk. el-Kehf 18/5.

<sup>109</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9:6365.

<sup>110</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4:2324.

insan algısında mahiyet değiştirip sünnetullah kapsamına giren olaylar haline gelir. Sihir, ancak belli bir inanç sistemi içinde kendine yer bulabilir; böyle bir inanca sahip olmayan zihin sihre aynı anlamı atfedemez. İnançın olmadığı anlam dünyasında sihir ve büyü olarak görülen olaylar ve durumlar, sebepleri bilinemeyen veya gizli sıradan olaylar olarak görülür.<sup>111</sup>

Sihir, iman ve küfür arasındaki ilişkiye bağlı olarak ortaya çıkan *bağıl* bir durum olduğundan, tanımlanmasında ortak bir zemin bulunmaz/bulunmamaktadır. Prensip olarak sihir ve büyü nasrlara bağlı te'vil kapsamında kabul veya reddedilmektedir. Bu zıt durum, iman ve küfrün aynı zeminde ele alınmamasından kaynaklanmaktadır; ancak beraber ele alınmasının da bazı tehlikeli tarafları vardır. İman sadece bir bilgi olarak kabul edildiğinde belki belli ölçüde bu telifik yapılabilir; yani insana ait sihir durumuyla tabiata/olguya ait sihir durumu aynı zeminde ele alınmanın imkânı ortaya çıkabilir. Çünkü imandan soyutlanmış bilgi tamamen aklı/mekanik olup, iradeye ihtiyaç duymamaktadır. Sihir daha çok bilgi elde etme sisteminin nesne kısmından değil, özne kısmından ortaya çıkmaktadır. Yani bir olayla değil, bu olayın algılanmasıyla ortaya çıkan bir algı sorundur. Bunun algı sorunu olarak adlandırılması sihri basitleştirmek anlamına gelmez; çünkü böyle bir algı sistemi için mucize bile sorun olabilmektedir. Dolayısıyla böyle bir akıl/zihin sistemine tabiatın ve uluhiyyetin bütün imkânları sunulsa bile bu tarz bir algıdaki sorun ortadan kalk(a)mamaktadır. Bu aynı zamanda *aklın kilitlenmesi* olarak adlandırılabilir duruma işaret etmektedir. Mucizenin ve sihrin ortak alanında bulunan yerin hangisine ait olduğunun tespit edilebilmesi tecrübi açıdan mümkün değildir. Bu aşamadan sonra yukarıdaki adlandırmayla, insanın kültürel aklının imkânlarının bitip/azalıp fitri aklının imkânlarının devreye girdiği süreç başlamaktadır.

Sihrin nesnel gerçekliğinin olmadığını, bunun sadece bir göz yanıl(t)masından kaynaklandığını ileri sürenler, sihir konusunu olabildiğince basitleştirmiş olmaktadır. Ayrıca sihrin etkileri sadece görüntüyle sınırlı değildir. Hz. Musa'nın algı yanılması sonucu sihirden/görüntüden korktuğunu ileri sürmek doğru değildir. Bu korku ister bizzat gerçekleş(tiril)en fiile dayandırılınsın, isterse açacağı sonuçlara dayandırılınsın<sup>112</sup> ciddiye alınması gerekir. Sihrin hiç olmadığını ileri sürmekle ender olaylardan olduğunu ileri sürmek aynı değildir. Ayrıca sihrin dünyaya ait maslahatlar açısından sünnetullaha aykırı sonuçlar ortaya çıkaracağını söylemek de tutarlı değildir. Sünnetullah imana aykırı değil, imanı destekleyen bir ilahî fiildir.<sup>113</sup> Bu noktadaki sorun, insanların sünnetullaha farklı anlam atfetmelerinden ortaya çıkmaktadır. Sünnetullahı Allah'ın stabil bir fiili olarak anlamamak gerekir; buna ek olarak dinamik bir fiili olarak da düşünmek gerekir. Düzenin sürekli olarak aynı olması ve sürekli olarak düzenin olması düzene işaret etse de tamamen aynı değildir. Örneğin Hz. İsa(a.s)'nın doğumu sünnetullaha stabil anlam atfedildiğinde sünnetullah dışı, dinamik anlam atfedildiğinde ise sünnetullah kap-

<sup>111</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7:4628-4629.

<sup>112</sup> Mâtürîdî, *Tefsirü'l Matürîdî*, 7:292; Taberi, Camiu'l beyan, 18:336.

<sup>113</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 167.

samında görülebilir. Sünnetullah ortak illetlere bağlı meydana gelen farklı olaylar olarak da görülebilir.

Sihrin bizzat var olduğuna dair muhkem naslar olmamakla beraber müteşabih/dolaylı naslar vardır. Zaten bu hususta muhkem nassın olması da imkân dâhilinde değildir. Yani sihir ve büyüye işaret eden lafız olsa bile, insan lafzın delâletini muhkem olarak anlayamaz. Bu yönüyle, sihre dair muhkem nasların olmamasının sihrin olmadığına yorumlanması tutarlı değildir. Cinlerin varlığı ve mahiyetleri dolaylı olarak sihirle ilişkilidir. Aynı şekilde Harut ve Marut<sup>114</sup> kıssası yine bir şekilde buna delâlet/işaret etmektedir. Kur'an'daki bu deliller, yahudilere ait kanaatleri düzeltmeye yönelik bilgilendirme olarak yorumlanabilse bile, zımnen de olsa büyüye işaret etmektedir. Çünkü "*Büyü yoktur*" şeklinde muhkem bir cevap yerine büyüün yanlış anlaşıldığına dair ikaz yapılmaktadır. Aynı şekilde, Kur'an'ın düğümlere üfleyenlerin şerrinden Allah'a sığınmayı emretmesi<sup>115</sup> büyücülerin özel konumuna işaret etmektedir. Büyücülerin özel konumları iki açıdan yorumlanabilir: Büyücüler büyü yapabilme kapasitesine sahip olduklarından veya büyü yapabilme kapasitelerine sahip olmamakla beraber, bu işle uğraşmalarına bağlı olarak şerli kişiler olmaları dolayısıyla şerlerinden Allah'a sığınmak gerekir. Çünkü şerli insan, normal şartlar çerçevesinde insana kötülük yapmaya çalışırken, daha şerli olanı şartları zorlayarak yeni yollar aramaya çabalar ve bu çaba onları normal sınırların ötesinde şerli yapar. Bu derece kötülük peşinde koşan birinin her türlü imkânı kullanacağı ortadadır. Bir insanın bir insana yapabileceğinin en uç örnekleri bu insandan sadır olabilir ki bu durum düşmanlığın en üst noktasını oluşturmaktadır. Her iki durumda Allah'a sığınmak gerekir; çünkü insan en büyük tehlikeyle karşı karşıyadır. Bu noktada düşmanlığın nasıl yapıldığı pek önemli değildir; önemli olan düşmanlığın yapılmış olmasıdır. Aynı sonuca ister maddi/*ittisali* sebeplerle ister manevi/*infisali* sebeplerle gidilmiş olsun esas değişmemektedir. Tıpkı bir demiri dokunup çekmekle mıknatısla çekmek arasında sonuç açısından hiçbir fark olmadığı gibi!

Cahiliye dönemi Arapları şair, sahir, münecim ve kâhinlerin cinlerle ilişkiye geçtiklerine inanıyorlardı.<sup>116</sup> Müşahede alanının dışında olan bir konuda sağlam ve net bir bilgi ve tavır içinde olmalarını beklemek yersizdir. Ancak bu faaliyetlerde cinleri fonksiyonel kılmaları/kabul etmeleri bu işleri olağan olanın dışında algıladıklarını göstermektedir. Bu çerçevede, Hz. Peygambere (s.a.v) bu sıfatları yakıştırmaları tamamen hakaret olsun diye yapmadıkları, inançları gereği bir tespitle bulunma arayışına girdiklerine işaret etmektedir.

Rüya gören her insan varlık güvencesini tehdit etmediği sürece kendisine olağan dışı gelen her olayı kabul edebilme eğilimindedir; çünkü zihni buna aşınadır. Rüyada sihir ve mucizede olduğu gibi gerçek ve yalan iç içedir. Mucizeyle sihri ayırmakta güçlük çeken biri sadık rüya ile kazib rüyayı ayırmakta da güçlük çeker; daha doğrusu sadık rüya ile kazip rüyayı karıştıran mucizeyle sihri de karıştırır.

<sup>114</sup> Taberî, *Camiul beyan*, 2:405.

<sup>115</sup> bk. Felâk 113/1-5; en-Nâs 114/1-6.

<sup>116</sup> Aslan, *Kur'an'da Vahiy*, 131.

Takvadan uzak olan birisi gördüğü rüyayı olağanüstü bir şekilde hayra yorabiliyorsa, büyük bir ihtimalle sihri de hakka yoracaktır! Dolayısıyla rüya yoluyla insan varlığında sadır olanlar sihir yoluyla sadır olanlara benzetilebilir. Hz. Peygamber (s.a.v)'in mübeşiratin nübüvvetten sonra da devam edeceğini bildirmiş olması önemlidir.<sup>117</sup>

İyi insana konumuna göre fitne çerçevesinde şerli insanların musallat olması sünnetullahın bir gereğidir.<sup>118</sup> Şeytan bir realite olarak var olduğuna göre, en büyük düşmanlığını Hz. Peygamber'e karşı sergilemesi aklın bir gereğidir, nakil de buna işaret etmektedir. Bu açıdan sihrin varlığı hangi çerçevede anlaşılırsa o çerçevede Hz. Peygamber'e büyü yapılmış olması akla ve nakle muvafıktır. Bunun vahye hâlel getireceğini söylemek, sihri bağlam dışı algılamaya ait bir değerlendirmedir. Hastalanmak, yorulmak gibi beşeri zaaflar risalete hâlel getirmediği gibi, büyü de risâlete hâlel getirmez. Büyü mutlak manada imanın önünde engel teşkil etseydi, buna maruz kalanların hiçbir zaman inanamaması gerekirdi!

Bir diğer husus sihrin etkisinin Allah'ın iradesine bağlı olması gerekçesiyle gerçekliğinin olmadığını ileri sürülmesidir. Bu oldukça alakasız ve mesnetsiz bir değerlendirme olup, maddi âlemdeki tedbiratın Allah'ın iradesinin dışında imiş gibi bir izlenime yol açacağından doğru değildir.<sup>119</sup> Allah her iki âlemin rabbidir; her iki âlemdeki tedbirat onun iradesiyedir. Şehâdet âleminin bir işleyişi olduğu gibi gayb âleminin de bir işleyişi vardır. Şehâdet âleminde âdet/sebepe-sonuç (determinizm) mekanizması gözlemlenebiliyorsa neden aynı/benzer durum gayb âlemi için de geçerli olmasın! Dolayısıyla gayb âleminin ağırlığının şehâdet âlemine kalbedilmesi doğru değildir. Yani bedeni hastalanan birisinin doktora atfettiği anlam ile sihre maruz kalanın sahire atfettiği anlam aynı minvaldedir! Her ikisinde yanlışa/şirke teşmil edilecek taraf vardır; ancak bu yanlışlık bizzat olayın kendisinden değil algıdan ortaya çıkmaktadır. İnsanın namaz kılariken bile şirke düşme ihtimali vardır; ancak bu namaz kılmamayı gerektirmez. Bu çerçevede sihir ve büyü dinler için *kara gün dostu* olarak görülebilir! Sihir mükemmel bir binanın ufak tefek kalıntılarını andırmaktadır. Binanın eski görkemini yansıtamasa bile bina hakkında bir fikir verebilmektedir. Sihir ve büyü anlayışının olmadığı toplumların algılayışları şehadet âlemiyle sınırlı olup olabildiğince sekülerdir ve vahye oldukça yabancıdır.

Prensip olarak İslam, insanları fiile geçirmediikleri sürece kalplerinden geçirdiklerinden sorumlu tutmamaktadır.<sup>120</sup> İnsan bazen belli bir konuda başkalarına düşmanlık besler; fakat hatalı olduğunu anlayarak Allah'a tövbe edip vazgeçebilir. Bu tarz davranışlar birçok farklı konuda sergilenebilir. Ancak bazen insan karşısındakine hiç pişmanlık duymadan sürekli olarak bir düşmanlık besleyebilir. Bu tür bir düşmanlık bir öncekinden oldukça farklıdır. Şeytanlar ve cinler bu kişiye Allah'ın hükmünün terettüp edebilmesi için düşüncelerinin fiili duruma geçmesini

<sup>117</sup> Buhârî, "Ta'bir", 5.

<sup>118</sup> bk. el-En'âm 6/112-113; el-Fâtır 35/6.

<sup>119</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7: 4869.

<sup>120</sup> el-Bakara 2/284, 285.



isteyebilir ve bu konuda yardımcı olabilmek için manevi güçlerini kullanabilirler. Sihirbazların maharetli olmalarına rağmen iflah olmamaları<sup>121</sup> buna işaret etmektedir. Konu bu minvalde ele alındığında, insanlar, toplumlar ve devletler arasındaki aşılması zor/imkânsız ön yargılar ve düşmanlıklar, psikiyatrik vakalardaki artış, geleceğe dönük endişeler, toz-pembe ideolojik vaatler, aşırı israf, dünya nimetlerinin biteceğine dair görüşlere bağlı örtülü nüfus politikaları ve toplu insan ölümlerinin meşrulaştırılması, marjinal olanın yüceltilmesi, aile biriminin geleneksel/vahyî anlamından uzaklaştırılıp ve zayıflatılıp alternatif olarak insanlık ailesi anlayışının öne çıkarılması vb. bu kapsama dâhil edilebilir. Yani sözü edilen problemler müşahede edilseler de, bunların gerçek faileri hakkında ortak bir kanaat söz konusu değildir. Ayrıca müşahede edilen hususların problem olup olmadığı konusunda da ortak bir bilgiden/kanaatten bahsedilemez; bu bile gerçek ve büyü- nün iç içe geçtiğinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Allah, şehadet âlemini insanlar için imtihan vesilesi kıldığı gibi, gayb âlemini de aynı minvalde imtihan vesilesi kılmıştır. Maddi âlem insan elinde mamur edile- rek insani bir medeniyet ortaya çıkmıştır. Benzer durumun gayb âlemi için de ge- çerli olmaması için bir sebep yoktur. *Cinlerin* de benzer bir medeniyet geliştirmiş olabilecekleri imkân dâhilindedir. Ancak bunların bir inanç umdesi olarak kabul edilmesi için nasların izin vermesi gerekir. Naslar insanlarda sahih bir itikad ve buna bağlı hayat anlayışı ortaya koymayı amaçlamaktadır. Nasların kâinatın bütün esrarı hakkında bilgi verip vermediği bilinemez! Dolayısıyla âlem naslarda haber verilenlerin ötesine de işaret edebilir!

Allah'a inanmak gayb âlemindeki düzenlemenin hepsine şahit olunacağı an- lamına gelmez. Bu noktada nasların izin verdiği konularda muhkem veya zanni bilgi kapsamında inanmak diğer konularda ise *susmak/olanı tutmak* gerekir. Bura- da susmak tabiri gerçekten derin bir anlama işaret etmektedir.<sup>122</sup> Bir yandan insa- nı yeni hurafelerden uzak tutmakta, diğer taraftan uçsuz bucaksız bir âlemin kapı- larını açmaktadır. Bilgiyi yoruma açmamak her zaman bilginin çoğalması- nı/genişlemesini sınırlamaz; aynı zamanda bilginin saklanmasını ve dejenere ol- mamasını da sağlar.

Bütün bilimsel icatlar insanların çoğunluğu için ezber bozucu niteliktedir. Her bilimsel icada karşı insan zihni mitolojik algıdan rasyonel algıya kadar bütün süreçleri yaşar.<sup>123</sup> Hareket edenin canlı olduğunu bilen/zanneden kişi ilk gördüğü uçağı canlı olarak düşünür. Aynı şekilde, asırlar önce herkes olmasa bile büyük ekseriyet telefonun çalışma sistemini kavramakta zorlanır; ancak mitsel bir algıyla buna zihninde yer açabilirdi! Ama günümüzde telefonun çalışma sistemi bilimsel bir dille idrak edilebilmektedir. Sürekli uçağı gören kişi hiçbir bilimsel bilgiye sa- hip olmadan bile tecrübesiyle uçağın canlı olmadığını anlar. Yine çok uzakta olan tanıdığı birisinin beklenenden çok daha kısa sürede geldiğini gören kişi ilk anda

<sup>121</sup> Tâhâ 20/69.

<sup>122</sup> Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak- Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999), 93-94.

<sup>123</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1: 442.

olağan dışılık yaşar; ancak birkaç tecrübeden sonra bunu sıradan bir olay olarak görür. Burada sürenin ne kadar az olduğu için esasıyla ilgili değildir. Yüz saatlik bir mesafeyi bir saatte kat etmekle bir saniyede kat etmek arasında işin mahiyeti açısından bir fark yoktur; her iki olay zamana bağlıdır ve insandaki algısı/izleği aynı minvaldedir. Sürekli büyüyle hemhal olan kişi de tersinden aynı duyguyu/algıyı yaşar. Karşılaşacağı büyüü ve mucizeyi öncekiler gibi kurgulayarak anlamaya çalışır. Yani bir cansız varlığın canlı olarak gözükmemesinin/zannedilmesinin insanın zihnindeki izleği ile gerçekten cansız bir varlığın canlı olmasının insanın zihnindeki izleği aynıdır. Cansız varlığa ait iki zıt durumun aynı sonucu çıkarmış olması gerçekten düşündürücü olup meselenin algıyla alakalı olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak burada şu hususun belirtilmesi gerekmektedir: Sihrin algıyla alakalı olması olağan dışı olayın olamayacağı anlamına gelmez. Olabilir ve olabilmemesinin, olamayacağını ileri sürenlerin ileri sürdüğü gibi sünnetullah dışına düşmekle alakası yoktur. Olağan dışı durumun olamayacağından hareketle sihir algılanamaz. Çünkü olağan dışı olma da belli ölçüde algıyla alakalıdır. Olabileceklerin ve olamayacakların herkes için ortak fizibilitesi ortaya konulamaz. İnsanın zihninde aynı etki/tepki çıkaran farklı ve zıt durumlar aynı kategoriye konulabilir. Bu durum farklı/zıt iki gıdanın insana aynı enerjiyi sağlamasına veya aynı gıdanın farklı insanlarda farklı sonuçlar ortaya çıkarmasına teşmil edilebilir.

Farklı/zıt unsurlara insan zihninin aynı/benzer tepkiler vermesinden hareketle maddi ve manevi unsurlardan birinin diğerine de şamil etkiyi ortaya çıkarmasının yolu açılmış olmaktadır. Yani insan zihnini aynı yönde etkileyebilen maddi ve manevi etkenler olabilir. İnsanın düşüncesiyle bedenindeki maddi etkileri müşahade edilebilmektedir. Bebek bile ses ve ışık gibi uyarıcılara bedensel tepkiler ortaya koymaktadır. Dolayısıyla maddi/görünen sosyal ve tabiat olayları ile manevi etkenlerin buluşabilecekleri ortak bir zemin vardır ve karşılıklı etkileşim içerisindedir. Bir zeminde hem problemin hem de çözümün/gerekliliğin bir arada olması gerçekten trajik bir durum ortaya çıkarmaktadır. Bu yer hem yüksek düzeyde problemlerin ortaya çıktığı yer hem de problemlerin giderilmesinin tek yeridir. Sihrin şirke beraber olması buna işaret etmekte; sihir inançsızlığı değil, şirki ve güç devşirmeyi işaret etmektedir. Bu durum masum bir insanı kalkan olarak kullanıp kurtulmaya teşmil edilebilir. Verilen örnekte, masum insanı öldürmeyi göze almadan suçluyu öldürmek imkânsızdır!

Gerçeğin ve hurafenin aynı alanı paylaşmaları<sup>124</sup> bazen gerçekten yana, bazen de hurafeden yana meşrulaştırmanın yolunu açmaktadır. Hurafeye zemin açmak isteyenler örnekteki masum insanın masum olmadığını ispat etme eğilimine girerken, gerçeğin peşinde olanlar *kısıtlılık* durumunu yaşamaktadırlar. Aynı şekilde hurafeyi meşrulaştıranlar hurafenin ve gerçeğin dilini olabildiğince ayırıştırarak hurafenin ve gerçeğin birbirini tanımasını önüne geçmiş olmaktadır. Hurafenin ve gerçeğin ayırıştırılması ile hurafe ve gerçeğin ifade dilinin ayırıştırılması aynı şey değildir.<sup>125</sup> Hakkın gelmesi insandaki bilgi, idrak ve algının doğru yönde değişme-

<sup>124</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 112-113.

<sup>125</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5: 3193-3194.

sidir; yoksa insanın maddi varlık alanında bir değişiklik söz konusu değildir. Dil ayrıştırıldığında aynı zeminde bulunan gerçek ve hurafe tanınmaz hale gelmekte, ayrıştırılmaları imkânsız hale gelmektedir. Belki de şöyle bir tespitte bulunulabilir: Hurafenin ve gerçeğin dili ayrıştırıldığında gerçek ve hurafe birbirine karışmaktadır. Bu ikisi farklı zeminlere taşındığında tek başlarına tanınamaz hale gelmektedir. Büyünün mucize, ilahın Allah, meleklerin Allah'ın kızları zannedilmesi vb. bu tarz problemlerin bir sonucudur.

Gerçeğin ve hurafenin ifade dilinin ayrıştırılmasının insan hayatındaki yansımaları sosyal ve medeniyet dilinin vahiyden ayrıştırılmasına tekabül etmektedir. Sosyal dil vahiyden ayrıştığına İslam'ın hayatla olması gereken/rasyonel ilişkisi sağlanamaz. Bir yandan vahiy kendi içine dilden kaynaklı anlam kayması-na/kırılmasına müsait olması nedeniyle hurafenin ihdas edilmesine fırsat verirken, diğer yandan sosyal dil de kendi içine kı(v)rılarak kendine göre bir din ihdas etme yoluna gider. Bu minvalde, iman ile inancın, sevap ile iyinin, günah ile kötünün, menfaat ile yararlı olanın, kolaylıkla ruhsatın, zor olanla azimetin, ritüelle ibadetin, doktrinle mezhebin, felsefeyle hikmetin, tapınakla mescidin v.b aynı zannedilmesi ve karıştırılması epistemolojik algıya dayanan birer problemdir.

İslam'a/vahye dayanan ilimlerin yapısıyla ilgili tartışma bu kavşak noktadan kaynaklanmaktadır. İslam ilimlerinin vahiyle sosyal bilimler arasında konumlanma sorunu yaşaması hurafe ve gerçeğe ait dilin ayrışmasının bir sonucudur. İslam ilimleri sağlam temele oturtulmadığında ona denk düşen ferdi ve sosyal zeminin tasavvuru zorlaşmakta, hatta imkânsızlaşmaktadır. Nübüvveti ıskalayan aydınlanmacı ahlâk anlayışıyla nebevî ahlakın arasını, aynı şekilde *Namaz kılanın kötü olması* ile *Kötü insanın namaz kılması* arasındaki farkı tefrik etmek, Hz. Musa'nın esasıyla sihribazların değnekleri arasındaki farkı tefrik etmek kadar zordur. Medeniyet dili dolaylı olarak sosyal dille ilişkilidir. İnsanın sosyal olayları algılaması hangi minvalde ise tarihi olayları algılaması da aynı minvalde olur. Sosyal olaylar hurafe diliyle algılandığında tarihin de hurafe diliyle algılanması gerekli olur. Kur'an, yahudilerin Hz. Süleyman'la ilgili algılarını problemleri görmekte ve düzeltme yoluna gitmektedir. Hz. Süleyman'ın saltanatını büyüyle yorumlayan yahudiler aynı zamanda günlük hayatta da büyüyle uğraşmaktaydılar.<sup>126</sup>

Büyüyle ilgili bir diğer husus Kur'an'da bahsedilen ve karı-kocanın arasının ayrılmasıyla ilişkilendirilen Harut ve Marut meselesidir.<sup>127</sup> Burada büyüünün nasıl yapıldığı önemli olmakla beraber asıl husus sonuca odaklanmaktır. Yukarıda belirtildiği üzere, büyüünün maddi veya manevi bir unsurla yapılmış olması imkân dâhilindedir ve büyüünün nerelere kadar uzanabildiğini ifade etmesi açısından önemli bir vurgudur. Harut-Marut döneminde muhtemelen başka kötülükler de yapılmaktaydı; ancak ailenin parçalanması en kapsamlı ve can alıcı olanıdır. Aile teori ve pratiği, bilgiyi, doğal olanı yapmacık olanı, doğru ve yanlış ilişkiyi, akıl, kalp ve vicdanı, kısaca insanın bütün birikimlerinin bir arada olmasını gerekli kılan stratejik

<sup>126</sup> İlyas Çelebi, "Sihir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37:170-172.

<sup>127</sup> el-Bakara 2/102.

bir kurumdur. Hz. Peygamberin evliliklerinin özellikle müslüman olmayanlar tarafından tartışmalı bulunmalarında kötü niyet olmakla beraber, anlaşılammaya bağlı bazı hususların da olabileceğini bilmek gerekir. Peygamberin ismeti hakkında bilgi sahibi olmayanların, bu evliliklerin bazı nirengi noktalarını anlayamamış olmaları bir ölçüye kadar makul karşılanabilir. Oysa işin esasına varıldığında, bu evliliklerin geleceğe yönelik derin anlamlar ve gerçekler taşıdığı erbabinca anlaşılabilir. Bir toplumun evlilik algısı, toplumla ilişkili her tür müesseseyi doğrudan etkileyen ve şekillendiren ana unsurdur.<sup>128</sup> Sıradan ve her zaman iç içe olunan olaylar ve kurumlar karşısındaki algıların olabildiğince farklılaşması/zıtlaşması dilin rasyonalitesinin ve buna bağlı olarak düşüncenin bozulma eğilimine girmiş olduğuna işaret etmektedir.

İnsanların büyü yapabilme güçlerine sahip olup olmamaları bir yana, eşler arasını ayırma niyetinde ve eğiliminde olmaları başlı başına bir sorundur; bunu nasıl yaptıkları ikinci derecede bir konudur. İnsanlar niçin böyle bir arayışın içine girerler? Veya insanların bu tarz arayışlara girmelerini doğuran sebepler neler olabilir? İlk akla gelen akrabalık ilişkilerin bozulması ve yüzeyselleşmesidir. Aile, ciddiyetini kaybettiğinde akrabalık irtifa kaybeder. İkincisi insanın şeriatın dışına çıkıp aşırı derecede zevkinin peşine düşmesidir. Her ikisi kişiyi İslam'dan uzaklaştırır. Kur'an bu fiilin nasıl yapıldığına değil, fiilin kendisine dikkat çekmektedir. Dolayısıyla bu sonucu ortaya çıkaran sosyolojik düzenlemeler, eğitim ve sosyal politikalar Kur'an'ın yasakladığı davranışlar arasına girer. Karı koca ilişkilerinin iyi gitmesi sadece eşlerin geçimli olmalarıyla sağlanamaz. Bilgi, kültür ve sosyal politikaların da vahye uygun olması gerekir. Akrabalık ilişkileri baltalayıp kişiselliği öne çıkaran, kuşaklar arasına aşılması zor duvarlar ören insan/eğitim felsefesi anlayışları, aynı şekilde evliliklerin çoğunun örtülü anlaşmalar çerçevesinde boşanmayla sonuçlanmasına yol açan bütün sebepler, aile danışmanlık kurumlarının çalışma mantığı vb. Harut ve Marut'un öğrettikleriyle aynı mesabede kabul edilebilir! Bilginin toplumda ortaya çıkardığı kurumsal yansımalar, bütün boyutlarıyla ele alındığında, ilim anlayışının hangi esaslara göre şekillendiğinin işaretlerini vermekte, âdeta Harut ve Marut'un "Bu bilgide küfre düşme riski var" uyarısını hatırlatmaktadır. Burada zikredilen kurumlar ve politikaların mutlak manada zararlı oldukları değil, tam aksine mutlak manada yararlı olduklarının zannedilmesinin sakıncalarına dikkat çekilmektedir.

Son olarak, sihrin bi'setten önceki seviyesiyle bi'setten sonraki seviyesi arasında bir fark olup olmadığı ele alınabilir. Cinlerin bi'setle beraber gökyüzünde kısıtlamaya tabi tutulmuş olmaları<sup>129</sup> sihrin çerçevesinde biraz değişiklik yapmış olabilir. Yani cinlerin önceden sahip oldukları imkânların bir kısmı ellerinden alınmış; daha fazla *yalanla* baş başa kalmış olabilirler! Ancak bu sihrin esasında değil, derecesinde bir kısıtlılığa yol açmış olabilir. Bütün bu tartışmaların odak noktası her şeyin Allah'ın güç ve iradesine bağlı olarak gerçekleştiği noktasına

<sup>128</sup> Bıçak, *Evren Tasavvuru*, 40-41.

<sup>129</sup> Cin, 72/8-10.

çıkılmaktadır.<sup>130</sup> Bütün mesele Allah'ın güç ve iradesinin hangi çerçevede ve düzende ortaya çıktığını anlamakta yatmaktadır. Hiçbir varlık Allah'a ortak olabilecek güç ve kapasitede değildir; şirk en büyük zulümdür. Varlıklar âlemi tedbirat âleminde fail olmamakla beraber, meful olma tarzı ve potansiyeli tartışılan bir meseledir. Sihar ve büyüye bu çerçevede bakıp mitolojik dil ve *bilimsel dil* şeklinde iki bağımsız dilin teşekkülüne imkân vermemek gerekir. Naslar çerçevesinde büyü ve sihrin çerçevesini çizemeyen bir akıl/zihin sihrin egemenliğine girmiş sayılır; işin ilginç tarafı ise böyle bir zihnin/akılın bunun farkına varamamasıdır.

## Sonuç

İnsan kendisine gelen etkileri mantığıyla anlamlandırır ve bilgi olarak kategorize eder. Bu bilginin düşünce aşamasıdır. Elde ettiği bilgileri başkalarına ifade edebilmesi için de dile ihtiyaç duyar; bu da bilginin tezahür etme aşamasıdır. Bilgi insan, tabiat ve dil ekseninde ortaya çıkar.

Bir dönemi anlamaya çalışırken dönemin tabiat, insan ve dil anlayışlarını beraber ele almak gerekir. Bu unsurlardan birinde ortaya çıkan değişiklik doğrudan diğer ikisinde de o minvalde değişikliği ilzam eder. Bu üç unsurun biri veya ikisi vahyin dışında kaldığında gerçek dışı/büyüye dayanan dil ortaya çıkmak zorunda kalır.

Geçmiş dönemlerde büyü ve sihir kapsamında olan bir kısım hususların günümüzde bilim disiplinlerinin alanlarına ait olması, oldukça düşündürücüdür. Tabiat insan için nisbeten stabil olduğundan, insan, kendisi ve uzanımı dilde değişiklik/tahrif yaparak epistemolojik sistemi bozmakta ve realitenin farklı/yanlış algılanmasına yol açabilmektedir. Modern dönemde biyolojinin ve antropolojinin insanın kökeni üzerine yoğunlaşması ve doğa bilimlerinden ayrılan tinsel/sosyal bilimlerin de insan ve dil üzerine çözümlenmelere girmeleri bunun bir yansıması olarak değerlendirilmelidir. Büyü dili sadece belli bir döneme ait değildir; olamaz da! Büyü dilinin sadece tarihin belli dönemine ait olduğunu sanmak bizzat büyüye dayanan bir algıdır. Büyüye dayanan dil sadece ferdî algıya özgü değil, sosyolojik tabanı da vardır. Vahye ilk muhatap olanların ortak bir dille vahye "Bu apaçık bir büyüdür" demeleri bunu doğrulamaktadır. Büyü dili vahyin inanmayanlar tarafından yanlış, inananlar tarafından ise farklı algılanmasının yolunu açmaktadır.

Büyü dili kendisine uzak olan geçmişi manipüle ederek yeni bir dil/düşünce ihdas etmekte ve bu dili de gelecek inşasında kullanmaya kalktığında ciddi sorunlara yol açmaktadır. Bu sürekli olarak serapı su zannederek yaşamak demektir. Serap su/gibi görünmekte, oysa sudan bekleneni verememektedir! Eğriyi doğru olarak algılayan bir zihnin, doğruyu da eğri olarak algılayacağı açıktır.

Allah, Kuran'ı anlaşılabilmesi için risâletle görevlendirdiği peygamberin lisanıyla göndermiştir. Bu dil tek bir dil olup insanın realiteyle doğru ilişki kurmasını amaç edinir. Bu dili güncel, felsefî, akademik, mitsel, bilimsel, edebî dil vb. şek-

<sup>130</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6: 4228.

linde sınıflandırıp bu sınıflandırma üzerinden realiteyi anlamaya çalışmak derin bir sapmadır! Bu diller bağlamına göre konuyu açıklamak için kullanılsa bile, doktriner bir amaca matufen kullanılması doğru değildir; çünkü bunun sonucunda *gerçek dil* ve *din dili* şeklinde bir kavramsallaştırmaya bağlı olarak, rasyonel dile ve mitolojik dile dayalı iki farklı anlamlandırma/algılama sistemi ortaya çıkmaktadır. Bu yol açıldıktan sonra, gerçek ve büyü birbirine karışmakta ve vahiy ile realite arasındaki doğal ilişki ortadan kalkmaktadır. Bunun sonucunda dindarlık ve *dinî düşünce* irrasyonel bir hayatın bir izdüşümü olarak algılanırken, din-dışılık da kendini rasyonel hayatın bir izdüşümü olarak konumlandırabilmektedir. Her iki durumdan birinin doğru olduğu zannedilerek birisinin müdafaasının yapılması, düşülebilecek büyük bir yanılgıdır! Çünkü her biri kendi başına asıl değil; ikisi, bir aslın bozulduktan sonra ortaya çıkan iki farklı durumudur. Peygamberler vahiy tebliğ sürecinde hem bilgi getirmişler, hem de bu bilgiyi taşıyacak dili ikame etmişlerdir; böylece vahyin, dönemin hakîm dilinin anlam evrenine mahkûm olmasının önüne geçmişlerdir. İlk muhatapların vahiy “Bu bir büyüdür” şeklinde adlandırmaları sadece düşmanlıktan gelen duygusal bir tavır değil, aynı zamanda dönemin hakîm bilgi anlayışına dayalı bir adlandırmadır/algıdır.

Büyüye dayanan dil ütopyik bir dil değildir; bu dili ütopyik yapan bizzat insanın/büyünün kendisidir. Gerçeği olduğundan farklı algılatan her düşünce/dil derecesine göre büyüye dayanan bir dildir. Büyü dili sosyal hayatta etkin olabilecek kadar gerçekçidir; ancak insan büyü dilini realite/tarih dışı yaparak örtülü olarak büyü dilinin hâkimiyetini pekiştirmiş olmaktadır. İnsanın Şeytan’ı tanımadığında veya unuttuğunda onun hâkimiyetinde olmadığını zannetmesi/bilmesi büyük bir yanılgıdır.

## Kaynakça

- Aslan, Abdülgaffar. *Kur’an’da Vahiy*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Bıçak, Ayhan. *Felsefenin Kuruluşu*. İstanbul: Dergâh Yayıncılık, 2015.
- Bıçak, Ayhan. *Evren Tasavvuru*, 2. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayıncılık, 2014.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, 11. Basım. Ankara: Nobel Yayınları, 2013.
- Câbirî, Muhammed Abid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. trc. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.
- Cevzici, Ahmet. *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*. 2. Baskı. Bursa: Asa Yayınları, 2007.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *Zâdu’l Meâd*. trc. Vecdi Akyüz-Ali Vasfi Kurt-Salim Öğüt. 4 Cilt. İstanbul: İlkim Yayınları, 1990.
- Cürcanî, Seyyid Şerif. *Kitabu’t-Ta’rîfât*. trc. Arif Erkan. İstanbul: Bahar yayınları, 1997.
- Çelebi, İlyas. “Sihir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 170-172. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd. *Filozofların Tutarsızlığı*. trc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu. 6. Basım. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Günay, Enver. *Din Sosyolojisi*. 5. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Harman, Ömer Faruk. “Süleyman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 56-60. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- İsfehânî, Ebu’l-Kasım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredat fî garîbi’l-Kur’ân*. thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdî. Beyrût: Dâru’l Kalem, 1412.
- Koç, Ayten. “Simya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 37: 218-220. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. İskenderiye: Daru'l Cami'ati'l Mısriyye. ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Tefsiru'l matürîdî*, thk. Mecdi Baslûm. Beyrut: Dâru'l Kutubi'l İlmiyye, 1426/2005.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tabsıratu'l Edille fî Usûli'd-Dîn*. trc. Hüseyin Atay, 2. Baskı. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Şâfiî, Hasan Mahmûd. *Kelam'a Giriş*, trc. Süleyman Akkuş. İstanbul: Değişim Yay, 2009.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed ibn Cerir et-Taberî. *Câmi'ul beyân fî tefsir'il Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Mısır: Müessesetu'l Risâle, 1420/2000.
- Taylan, Necip. *Gazzâli'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*. 2. Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi, 2010.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, ts.



# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2020

Research Article  
ARAŞTIRMA MAKALESİ

## Kelâmda Sünnet'in Kaynaklık Değeri -Cüveynî ve Gazzâlî'nin Haber Anlayışları Bağlamında-\*

Ahmet Gençdoğan

Arş. Gör., Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelam Anabilim Dalı

agencdogan@mehmetakif.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0001-7111-4978>

Geliş Tarihi / Received: 20.09.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 19.11.2020

### Özet

İtikadî meselelere ilişkin hükümlerin belirlenmesinde başvurulan kaynaklardan ikincisi olarak Sünnet, dinin aslımı teşkil eden Kitab'ın da açıklayıcısı olması bakımından kelâmda önemli bir konuma sahip olmuştur. Ayrıca Kitab'ta Hz. Peygamber'e itaat edilmesine ve onun verdiği hükümlerin kabul edilmesine yönelik ifadeler ile birlikte Hz. Peygamber'in kelâmda tartışma konusu olan ve Kitab'ta açıkça belirtilmeyen itikadî meselelerle ilgili hadisleri, kelâmda kaynaklık vasfı taşımaktadır.

Kelâmcılar, öncelikle Sünnet'in kaynaklık vasfına yaptığı atıflarla Sünnet'in konumunu ve otoritesini belirginleştirmişlerdir. Sonrasında ise itikadî meseleler Sünnet'in konumu göz önünde bulundurularak Hz. Peygamber'in hadisleriyle delillendirilmiş ve izah edilmiştir. Bu anlamda Hz. Peygamber'in sünneti, itikadî nitelikli tartışmalarda başvurulan bir delil olmak üzere kelâmın kaynakları arasında haber kavramıyla yer edinmiştir.

Kelâmcılar, iddialarını delillendirmenin yanında karşı tarafın temel prensiplerini çürütmek için de Sünnet'ten faydalanmışlardır. Böylece itikadî meselelerle ilgili ileri sürülen görüşler üzerinde dinin temel ilkelerini ifade eden Sünnet, denetleyici bir rol üstlenmiş ve öne sürülen iddiaların Sünnet'e uygunluğu aranmıştır. Sünnet'e aykırı değerlendirilen düşünceler, itikadî açıdan problemli kabul edilmiştir. Bununla birlikte Hz. Peygamber kaynaklı haberler ifade ettiği bilgi değeri bakımından kelâmda ayrıca irdelenmiştir.

Kelâmın bir yöntem olarak sorgulanan meşruiyeti de kelâmî perspektifi benimseyenler tarafından Sünnet'le desteklenmiştir. Zira akıl ve vahyi birlikte içeren en önemli kaynak Sünnet'tir. Hz. Peygamber, nübüvvet görevinin gereği, kendisine vahyedilen hakikatleri olduğu gibi insanlara tebliğ etmiştir. Diğer taraftan o yine peygamberlik görevinin bir gereği olarak bu hakikatlerin yorumlanıp izah edilmesinde zaman zaman akıl ve mantıkî prensiplere işaret eden bir yaklaşım sergileyerek Sünnet'i ortaya koymuştur. Bu şekliyle Sünnet aklın kullanımına ilişkin örnekler vermektedir.

Kitab'la birlikte Hz. Peygamber ve sahabenin genel yaklaşımlarına bağlılık gösteren toplum için Sünnet, dini anlama şeklinin ve itikadî meselelere yaklaşım tarzının tanımlayıcı kimliğini

\* Bu makale, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Galip Türcan danışmanlığında hazırlanan "Bakillânî, Cüveynî ve Gazzâlî'de Kelâmın Metodik Yapısı" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

oluşturmuştur. Bu anlayış şeklini paylaşan kelâmcılar, siyasî/itikadî tartışmalarda Sünnet'e başvurmuş ve meseleleri Sünnet çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Böylece öne sürülen itikadî iddialar sebebiyle Müslümanlar arasında yaşanacak kırılmalar ve Müslüman toplumun dağılması engellenmiştir. Bu anlamda Sünnet, kelâmcıların iddialarını dayandırdıkları kaynak olmanın ötesinde Müslüman toplumu kapsayıcı ve bağlayıcı ilkeler etrafında birleştirilen, herhangi bir ayrık ve aykırı itikadî tavrın tezahür etmesine de engel teşkil eden, dinin anlaşılır, yaşanılır ve sürdürülebilir yorum şeklini yansıtmaktadır.

Zikri geçen açılardan kelâmda Sünnet, esasen bir prensipler bütününe karşılık gelmektedir ve kelâmcılar, itikadî tartışmalarda ya da itikadî değerler üzerinden değerlendirilen siyasî ayrışmalarda bu prensipler bütününe takip etmişlerdir.

Ehl-i Sünnet kelâmının sistematik bir yapıya kavuşmasında önemli katkılar sağlayan kelâmcılar olarak Cüveynî ve Gazzâlî itikadî konuları, takip ettikleri kelâmî geleneğe uygun şekilde, Sünnet'in kaynaklık vasfını göz önünde bulundurarak yorumlamış ve savdukları görüşleri Sünnet'ten istinbat ettikleri delillerle temellendirmişlerdir. Dolayısıyla sünnî kelâm açısından Sünnet'in kaynaklık değeri, Ehl-i Sünnet kelâmına yön veren Cüveynî ve Gazzâlî ile ilgili yapılacak bir okumayla net olarak anlaşılabilir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Sünnet, Haber, Cüveynî, Gazzâlî.

### *The Source Value of Sunnah in The Kalâm -In The Context of Juwaynî and Ghazzâlî's Understandings of Report-*

The Sunnah, as the second of the sources referred in determining the provisions regarding theological issues, has an important position in the kalam in terms of being the explanation of the Book which constitutes the essential of religion as well. In addition to the statements of the Book regarding obedience to the Prophet and accepting the decrees given by him, the hadiths of the Prophet related to the subjects of discussion in the kalam and theological issues that not explicitly stated in the Book, has source value in the kalam.

The theologians firstly have made clear the position and authority of the Sunnah by referring to the Sunnah's characteristic of reference. Afterwards, the theological issues have been proved and explained taking into account the position of the Sunnah by the hadiths of the Prophet. In this sense, the Sunnah of the Prophet has taken its place among the sources of the kalam with the concept of report (khabar) as an evidence that is referred in creed-based discussions.

In addition to proving their claims, theologians also have benefited from the Sunnah to refute the basic principles of their opponents. In this way, the Sunnah, that expresses the basic principles of religion, has assumed a controlling role in the views put forward on theological issues and the claims put forward has been sought the conformity with the Sunnah. Thoughts considered contrary to the Sunnah has been accepted problematic in terms of belief. However, the reports originating from the Prophet have been also examined in the kalam in point of the information value they express.

The questioned legitimacy of the kalam as a method has been also supported with the Sunnah by those who adopted the kalamî perspective. Because, the most important source that includes reason and revelation together is the Sunnah. The Prophet has conveyed the truths that have been revealed to him to people as a requirement of his duty of prophethood. On the other hand, as a requirement of his duty of prophethood, he has revealed the Sunnah by occasionally demonstrating an approach that points out to rational and logical principles in interpretation and explanation of these truths. In this form, the Sunnah gives examples associated with the use of reason.

For the society that adheres to the general approaches of the Prophet and the Companions along with the Book, the Sunnah has formed the defining identity of the way of understanding religion and approach to theological issues. Theologians who share this way of understanding have applied to the Sunnah in political/theological discussions and have evaluated the issues within the framework of the Sunnah. Thus, the ruptures to be occurred among Muslims due to asserted theological views and the disintegration of the Muslim community have been prevented. In this sense, the Sunnah that unites the Muslim community around inclusive and binding principles, and prevents the manifestation of any discrete and contrarian theological attitudes has been reflecting the comprehensible, livable and sustainable interpretation of religion, beyond being the source which the theologians base their claims.

From the point of view of aforementioned aspects, the Sunnah essentially corresponds to the body of principles in the kalam and theologians have followed these body of principles in theological debates or political disagreements evaluated through theological values.

*Juwaynî and Ghazzâlî as theologians who have made important contributions to the kalam of the Ahl al-Sunnah to turn into the systematic structure, interpreted the theological issues in accordance with the kalamî tradition they followed, taking into account the characteristic of reference of the Sunnah and they based their views on the evidence that they derive from the Sunnah. Consequently, the source value of the Sunnah in terms of Sunnî kalam, is clearly understood with a reading associated with Juwaynî and Ghazzâlî, who have guided the kalam of the Ahl al-Sunnah.*

**Keywords:** Kalâm, Sunnah, Report, Juwaynî, Ghazzâlî.

#### Atıf / Cite as

Gençdoğan, Ahmet. "Kelâmda Sünnet'in Kaynaklık Değeri -Cüveynî ve Gazzâlî'nin Haber Anlayışları Bağlamında-". *Marife* 20/2 (2020), 725-742. <https://doi.org/10.33420/marife.797574>

## Giriş

Kitab'tan sonra şer'î kaynakların ikincisini teşkil eden Sünnet, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleri şeklinde tanımlanmıştır.<sup>1</sup> Sünnet kavramı, kelâm açısından ise söz konusu tanımın ötesinde bir anlam ifade etmiştir. Kelâmcılar, öncelikle Sünnet'in kaynaklık vasfına yaptıkları atıflarla Sünnet'in konumunu ve otoritesini belirginleştirmişlerdir. Sonrasında ise itikadî meseleler Sünnet'in konumu göz önünde bulundurularak Hz. Peygamber'in hadisleriyle delillendirilmiş ve izah edilmiştir. Bu anlamda Hz. Peygamber'in sünneti, itikadî nitelikli tartışmalarda başvurulan bir delil olmak üzere kelâmın kaynakları arasında haber kavramıyla yer edinmiştir.<sup>2</sup> Kelâmcılar, iddialarını delillendirmenin yanında karşı tarafın temel prensiplerini çürütmek için de Sünnet'ten faydalanmışlardır. Böylece itikadî meselelerle ilgili ileri sürülen görüşler üzerinde dinin temel ilkelerini ifade eden Sünnet, denetleyici bir rol üstlenmiş ve öne sürülen iddiaların Sünnet'e uygunluğu aranmıştır. Sünnet'e aykırı değerlendirilen düşünceler, itikadî açıdan problemli kabul edilmiştir. Bununla birlikte Hz. Peygamber kaynaklı haberler ifade ettiği bilgi değeri bakımından kelâmda ayrıca irdelenmiştir. Kelâmın bir yöntem olarak sorgulanan meşruiyeti de kelâmî perspektifi benimseyenler tarafından Sünnet'le desteklenmiştir. Bütün bunların yanında Kitab'la birlikte Hz. Peygamber ve sahabenin genel yaklaşımlarına bağlılık gösteren toplum için Sünnet, dini anlama şeklinin ve itikadî meselelere yaklaşım tarzının tanımlayıcı kimliğini oluşturmuştur. Bu açılardan kelâmda Sünnet, esasen bir prensipler bütününe karşılık gelmektedir ve kelâmcılar, itikadî tartışmalarda ya da itikadî değerler yüklenen siyasî ayrışmalarda bu prensipler bütününe takip etmişlerdir. Kelâmcıların güçlü temsilcileri olarak Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî (ö. 505/1111), kelâmî sistemlerinde Sünnet'i öne çıkarmış ve eserlerinde, Sünnet'in zikri geçen yönleriyle birlikte kelâm ilmi için ifade ettiği değerini önemli örneklerine yer vermişlerdir. Bu yazıda onların yakını durduğu itikadî yaklaşımın Sünnet'e yönelik yorum şekline bahsedilecek, sonrasında ilgili yorum şekli, bu iki kelâmcının Sünnet'e/habere atıfta bulunarak

<sup>1</sup> Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1938), 108; Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsû'atu Keşşâfî İştilâhâtî'l-funûn ve'l-ülûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), 1/979.

<sup>2</sup> Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Ankara: İsam Yayınları, 2003), 11.

temellendirmeye çalıştıkları kelâm konuları açısından takip edilecektir.

## 1. Kelâmda Sünnet'in Konumu

Kelâmcıların Sünnet'i itikadî hükümlerin tespitinde asıl kaynaklardan biri kabul etmesinin sebebi, Sünnet'in Hz. Peygamber kaynaklı olmasının yanında Kitab'ın, Sünnet'in önemine ve bağlayıcılığına işaret eden tutumu<sup>3</sup> ve sahabenin Sünnet'i kaynaklığı açısından Kitab'tan ayırmayan yaklaşımıdır. Hz. Peygamber de kendisinden sonra dinî problemlerin çözümünde başvurulması gereken kaynakları "Size iki şey bıraktım ki, onlara sarıldığınız sürece sapıtmazsınız. O ikisi Allah'ın Kitabı ve peygamberinin sünnetidir."<sup>4</sup> ifadesiyle açıklamıştır.

Abdullah b. Mes'ud, vücuduna dövme yapan ve yaptıran, yüzündeki tüyleri alan ve aldırın, güzel görünmek için dişlerini törpüleyen ve bu şekilde Allah'ın yarattığını değiştiren kadınlara Allah'ın lanet ettiğini ve bu söylediğinin de Kur'an'da geçtiğini ifade etmiştir. Bir kadın bu sözü duyunca ona gelerek Kur'an'ın iki kapağı arasındakileri okuduğunu fakat böyle bir sözü bulamadığını belirtmiştir. Bunun üzerine Abdullah b. Mes'ud; eğer Kur'an'ı okuduysa mutlaka bulmuş olacağını dile getirip bahsettiği sözün Kur'an'daki "*Peygamber size ne verdiyse alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin.*"<sup>5</sup> ayetinde yer aldığını dile getirmiştir.<sup>6</sup> Abdullah b. Mes'ud bu yaklaşımıyla meselelerin çözümünde Sünnet'i, sahip olduğu kaynaklık değeri itibarıyla Kitab'tan ayırmadığını göstermiştir.

Sahabe Sünnet'i, Kitab'ı teyit eden bir kaynak olarak değerlendirmekle birlikte bazı durumlarda dinî meselelerin doğru anlaşılabilmesi ve çözülebilmesi için öncelikle Sünnet'e atf yapılmasını zorunlu görmüştür. "Allah'ın kitabı hakkında bana sorup bilgi alın. Allah'a yemin ederim ki ben her bir ayetin gece mi yoksa gündüz mü, ovada mı yoksa dağda mı nazil olduğunu bilirim."<sup>7</sup> cümlesiyle Kitab'ın içerdiği mânâ ve prensipleri hangi düzeyde kavramış olduğunu dile getirmesine karşın Hz. Ali, Abdullah b. Abbas'ı kendisine siyasî meseleleri itikadî ölçülerle değerlendiren isyan eden<sup>8</sup> ve kendisini küfürle itham eden<sup>9</sup> Hâricîlerle görüşmek üzere gönderirken ona "Sakın onlara karşı Kur'an'dan delil getirme. Çünkü Kur'an

<sup>3</sup> Kitab'ta Sünnet'in önemine işaret eden ifadelerden bazıları için bk. Âl-i İmrân 3/31-32; en-Nisâ 4/59; en-Nisâ4/64-65; en-Nisâ 4/80; el-A'râf 7/157; el-Ahzâb 33/21; el-Haşr 59/7.

<sup>4</sup> Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvaţta'*, *Mevsû'atu's-sünne el-Kütübü's-Sitte ve Şurûhuhâ* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Kader", 3.

<sup>5</sup> *Kur'ân-ı Kerîm Medlî*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Haşr 59/7.

<sup>6</sup> Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Müslim, *Şaḥîḥu Müslim, Mevsû'atu's-sünne el-Kütübü's-Sitte ve şurûhuhâ* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Kitâbu'l-libâs ve'z-zînet", 120.

<sup>7</sup> Muhammed Huseyn ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2001), 1/67.

<sup>8</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîḫu'r-rusûl ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Mearif, ts.), 5/72; Ebû Bekr Muhammed b. Huseyn el-Âcurrî, *Kitâbu's-Şer'â*, thk. Abdullah b. Ömer b. Süleyman ed-Dümeycî (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 1/327; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi, 2001), 306; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Sarkaç Yayınları, ts.), 17.

<sup>9</sup> Abdülkâhîr b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Farḫ beyne'l-fıraḫ*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995), 119; Mian Muhammed Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, çev. Aydın Ünlü (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 1/833; Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 387-388.

çeşitli anlamlarda yorumlanması mümkün ayetleri ihtiva eder. Bu yüzden sen onlara Sünnet'ten delil getir."<sup>10</sup> demiştir. Abdullah b. Abbas'ın, Allah'ın kitabını onlardan daha iyi bildiğini, zira Kur'an'ın kendi evlerine indiğini söylemesi üzerine bu kez Hz. Ali, "Haklısın, fakat Kur'an farklı anlamlarda yorumlanabilir niteliktedir. Sen bir şey söylersin, onlar da başka bir şey söylerler. Onlarla Sünnet üzerinden tartış. Böylece onlar kaçacak yer bulamazlar."<sup>11</sup> karşılığını vermiştir. Hz. Ali'nin bu ifadesi, itikadî anlamlar yüklenerek tartışılan birtakım meselelerin, farklı şekillerde yorumlanmaya müsait ayetleri ileri sürerek değil, somut olması bakımından te'vile alan bırakmayan Sünnet'in esas alınmasıyla anlaşılabilceğini belirtmektedir. Zira Hz. Ali, Hâricîlerin bayraklaştırdığı "Lâ hükme illâ lillâh/Hüküm ancak Allah'a aittir."<sup>12</sup> ifadesini duyduğunda, "Bu, kendisiyle bâtil kastedilen hak bir sözdür."<sup>13</sup> demiş ve iddialarını bağlamından kopuk şekilde ayetlere dayandıran ve Kitab'ın genel yaklaşımına uzak düşen Hâricîler ile Kur'an üzerinden tartışmanın, Kitab'ın prensiplerini bir bütünlük içerisinde kavrayamamış olmalarından dolayı bir netice vermeyeceğini anladığı için Abdullah b. Abbas'tan, Kitab'ın en doğru yorum şekli olarak Sünnet çerçevesinde tartışmasını istemiştir.

Hz. Ali'nin Sünnet'i öne çıkaran yaklaşım tarzı, onun yine Hâricîlere yönelik "Kur'an iki kapak arasındadır, kendi kendine konuşmaz. O'nu ancak insanlar konuşTURUR."<sup>14</sup> şeklindeki sözüyle birlikte değerlendirildiğinde, Kitab'ın ihtiva ettiği hakikatlerin ve Kitab'tan ayrı olarak itikadî bağlamda ortaya çıkan hilafet/imamet, büyük günah, iman-amel gibi meselelerin, Sünnet'e atıfla geliştirilen izahlarla açıklığa kavuşturulabileceği düşüncesi ve Sünnet'in Kitab yanındaki konumu, bir gerçeklik olarak ortaya çıkmaktadır. Hz. Ali'nin Sünnet'e böylesine sıkı şekilde atıfta bulunması, Sünnet'i konum ve kaynaklık değeri bakımından Kitab'ın önüne geçirme amacı değil, Kitab'ın işaret ettiği mânâ ve hakikatleri çok iyi kavramış birisi olarak, ortaya çıkan siyasî/itikadî tartışmalarda ileri sürülen iddiaların ve bir şekilde kendini Kitab'a refere eden yaklaşımların doğruluğunu ve yanlışlığını, Kitab'ın prensiplerini en doğru ölçülerle yansıtan Sünnet üzerinden göstermeye çalışma çabasıdır. Onun "Dün Kur'an'ın tenzili için savaşıyorduk, bugün ise O'nun te'vili için savaşıyoruz."<sup>15</sup> sözü de Sünnet'i hangi amaçla öne çıkardığını açıklamaktadır. Hz. Ali, dinî değerler çerçevesinde tezahür eden ve kendilerini de Kitab'ın ayetlerine dayandırarak iddialarında isabetli olduklarını savunan düşünceler hakkında Kitab'ın ne söylediğinin, O'nun yaklaşımlarını sergileyen ve açıklayan Sünnet'le birlikte anlaşılabilceğine inanmaktadır. Hz. Ali'nin Sünnet'le ilgili tavrı son-

<sup>10</sup> Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâtü'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hâneci, 2001), 6/339.

<sup>11</sup> İbn Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâtü'l-kebir*, 6/339.

<sup>12</sup> Âcurrî, *Kitâbu's-Şerî'a*, 1/327; Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Akli*, 306; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 17.

<sup>13</sup> Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 1/109; Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem el-Cezerî İbn Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 3/212.

<sup>14</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 5/66.

<sup>15</sup> Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Söylem ve Yorum*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 243.

raki süreçte selef bilginleri için de örnek teşkil etmiş, onların Sünnet'e bakış açılarını belirlemiştir.

Selef bilginleri, sahabenin Sünnet'le ilgili tavrını takip etmiş ve karşılaştığı sorunlara çözümler getirirken Hz. Peygamber'in davranışını gösteren bir sünnetini ya da bir hadisini kaynak olarak benimsemiştir. Mutarrif b. Abdullah (ö. 95/713), kendilerine Kur'an'dan başka bir şeyden bahsetmemesini isteyen bir kimseye "Allah biliyor ki; biz, Kur'an'ın yerine geçecek başka bir şey istemiyoruz. Fakat biz Kur'an'ı bizden daha iyi bilen kimseyi (Hz. Peygamber/Sünnet) istiyoruz."<sup>16</sup> cevabını vermiştir. Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) göre hidayet, Kur'an'ın getirdiği, Hz. Peygamber'in çağıracağı ve sahabenin, insanlar tefrikaya düşmeden önce üzerinde bulunduğu yoldur. Bunların dışındakiler ise bid'at ve uydurmadan ibarettir.<sup>17</sup> Ebû Hanîfe'nin hidayet olduğunu belirttiği Hz. Peygamber'in çağıracağı şeye karşılık gelen Sünnet'le ilgili geliştirdiği tanımlama ise kendisinden sonraki kelâmcılar için de gerek ifade ettiği değer açısından, gerek itikadî meselelerin belirlenmesinde taşıdığı kaynaklık vasfı bakımından Sünnet anlayışında bir ölçü teşkil etmiştir.<sup>18</sup> Ebû Hanîfe, Sünnet'i insanların öğrendiği ve öğrettiği şeylerin en değerlisi olarak açıklamıştır.<sup>19</sup> Bu açıdan Ebû Hanîfe, Sünnet'e ilişkin çok net bir tavır ve tanımlama geliştirmiş, meselelerin çözülmesinde ve doğrunun bulunmasında Sünnet'in konumuna çok güçlü bir vurgu yapmıştır. Şâfiî (ö. 204/820) de Allah'ın Hz. Peygamber'e iki şekilde emrettiğini, bunlardan birincisinin Hz. Peygamber'in insanlara okuyup açıkladığı vahiy olduğunu, ikincisinin de Allah'ın uygulamakla emretmesine binaen Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu Sünnet'i olduğunu belirterek "*Allah sana kitabı ve hikmeti indirmiş ve sana bilmediğin şeyleri öğretmiştir.*"<sup>20</sup> ayetinin bunu açıkça beyan ettiğini öne sürmüştür. Nitekim Şâfiî'ye göre Kitab, Hz. Peygamber'e gelen vahye, hikmet ise onun sünnetine delalet etmektedir. Bu bağlamda Şâfiî, Sünnet'in vahiy kaynaklı olmasına vurgu yapmış ve Sünnet'in esas alınması gerektiğini savunmuştur.<sup>21</sup>

Sahabeden tevarüs edilen Sünnet'e yönelik bakış açısı, selef tarafından kelâmî meselelere yansıtılmış ve kelâmîde yer edinmiştir. Kelâmcılar iddialarını dinin temel yaklaşımlarına aykırı kabul etikleri ve Ehl-i bid'at olarak niteledikleri yaklaşımlara karşı Kitab ve Sünnet'ten istinbat ettikleri delillerle itikadî görüşlerini temellendirmiş ve böylece Sünnet, kelâmın kaynakları arasında yer almıştır. Sünnî akideyi benimseyen kelâmcılar için Sünnet, Müslüman toplumda söz konusu olan farklı ölçülerle inşa edilmiş itikadî düşünceler arasındaki ayrışma ve çatışmaları

<sup>16</sup> İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât*, thk. Meşhûr b. Hasen Âli Selmân (b.y.: Dâru İbn Affân, ts.), 4/344.

<sup>17</sup> Numan b. Sabit Ebû Hanîfe, *Risâletü Ebî Hanîfe, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 80.

<sup>18</sup> Galip Türcan, "Kelâmda Sünnet Kavramı Üzerine –Ebû Hanîfe'ye İsnat Edilen Risaleler Bağlamında Bir Değerlendirme-", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/28 (2012), 86.

<sup>19</sup> Ebû Hanîfe, *Risâletü Ebî Hanîfe*, 84.

<sup>20</sup> en-Nisâ 4/113.

<sup>21</sup> Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1961), 5/127; Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts), 1/32, 103.

önlemek adına, iman-amel ayrımı, büyük günah işleyenlerin mümin kabul edilmesi, kader, halifelerin faziletleri ve hilafet sıralamasına ilişkin konular üzerinde gerçekleşen tartışmalarda başvurdukları ve kendisiyle meseleleri anlamlandırdıkları kaynak olmuştur. Bu anlamda Sünnet, itikadî nitelikli tartışmalarda varılan hükümlerin çerçevesini belirlemiştir.<sup>22</sup> Sünnî akidenin Ehl-i Sünnet kelâmına dönüşerek güçlü aklî izahlarda bulunmasına ve sonraki süreçte kavramsal bir yapıya kavuşmasına önemli katkı sağlayan Ebû Hanîfe, kendisini hatalı itikadî görüşleri benimsemekle itham edenler karşısında, Sünnet'in bir itikadî anlayış biçimini yansıtan vasfına ve doğru itikadî tercih ile yanlış inanç şeklini birbirinden ayırt eden özelliğine vurguda bulunan bir savunma geliştirmiştir. İman tanımı<sup>23</sup> ve büyük günah işleyenlerle ilgili yorumları<sup>24</sup> sebebiyle Mürciî olmakla itham edilmesine karşı Ebû Hanîfe, kendisinin yalnızca hakkı dile getirdiğini öne sürmüştü, kendisini Sünnet ehli olarak vasıflandırmış ve kendisiyle ilgili Mürciîlik iddiasında bulunanların da aslında bid'at ehli olduklarını belirtmiştir.<sup>25</sup> Mâturîdî (ö. 333/944) ise Hz. Peygamber'in dinde merci olduğunu, onun yaklaşımlarını ölçü kabul eden kimsenin hak yolda bulunduğunu ve herkesin de Hz. Peygamber'in belirlediği çerçeve doğrultusunda hakkı aramak zorunda olduğunu dile getirmiştir.<sup>26</sup>

Sünnet'in kelâmî meselelerde taşıdığı kaynaklık değeri, onun rivayet ölçüleri açısından ayrıca değerlendirilmiştir. Ortaya koydukları itikadî değerleri içeren yaklaşımlarda, hem kendi dönemleri hem de sonraki dönemler için kapsayıcı ve bağlayıcı hükümleri tespit ederken iddialarını sağlam deliller üzerine kurmaya çalışan kelâmcılar, Sünnet'in delil kabul edilmesini mütevâtîr olmasıyla ilişkilendirmişlerdir. Onlar tevâtür düzeyindeki itikadî nitelikli haberlerin katî surette bilgi değeri taşıdığını, ona imanın vacip olduğunu kabul ederken,<sup>27</sup> tevâtür derecesine ulaşmayan haberleri ise Kitab'a arz edip naslara uygunluğu çerçevesinde yorumlamışlardır.<sup>28</sup> Âhâd haberin nakledildiği şekliyle sıhhati araştırılmaksızın kelâmda delil kabul edilmemesi, sübûtu zan ifade eden bir haberle itikadî bir hüküm belirlenmesi durumunda imanı gerektiren ilahî kaynaklı esaslara beşerî müdahalenin

<sup>22</sup> Türcan, "Kelâmda Sünnet Kavramı Üzerine –Ebû Hanîfe'ye İsnat Edilen Risaleler Bağlamında Bir Değerlendirme-", 86.

<sup>23</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müte'allim, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 17.

<sup>24</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müte'allim*, 17.

<sup>25</sup> Ebû Hanîfe, *Risâletü Ebî Hanîfe*, 84.

<sup>26</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 4.

<sup>27</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 14; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd li'l-İmâm Gazzâlî ve me'ahû Kitâbu's-Sedâd fi'l-irşâd ile'l-İktisâd fi'l-i'tikâd*, thk. Mustafa Abdül-Cevâd İmrân (Kahire: Dâru'l-Besâin, 2009), 110; Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *Tabşîratü'l-edille fi'uşûli'd-dîn*, thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsâ (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011), 1/144; Seyfüddin Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi'uşûli'l-aḥkâm*, thk. Abdurrezzâk Affî (Riyad: Dâru's-Samî'î, 2003), 2/26-27.

<sup>28</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 15; Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bakillânî, *Kitâbu't-Tevhîd* (Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1957), 386; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 486; Nesefî, *Tabşîratü'l-edille fi'uşûli'd-dîn*, 1/288; Ayrıca haber-i vâhidin kelâmda taşıdığı bilgi değeri konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Aydın, "Akîde İnşasında Haber-i Vâhidin Epistemolojik Değeri", *EKEV Akademi Dergisi*, 7/15 (2003); Cemalettin Erdemci, "Kelâm İlminde Haber-in Epistemolojik Değeri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/1 (2006).



dahil olabileceği endişesinden kaynaklanmaktadır. Söz gelimi Ebû Hanîfe'nin, Hz. Peygamber'den Kur'an'a aykırı hadis nakleden bir kimseyi reddetmenin, Hz. Peygamber'i reddetmek ya da onu tekzip etmek değil, Hz. Peygamber adına batıl nakilde bulunan kimseyi reddetmek olduğunu söylemesi,<sup>29</sup> âhâd haberlerin kelâmî meselelerde doğrudan delil kabul edilmemesindeki temel düşünceyi açıklar niteliktedir. Nasların çerçevesini belirlediği dinin değer yargılarına uygun olan âhâd haberler ise bilhassa Sünnet'i esas alan kelâmcılar tarafından itikadî meselelerde delil olarak kullanılmıştır.<sup>30</sup> Bu anlamda sırat, mizan, şefaati, ru'yet ve günah işleyen müminlerin de cehennemde cezalandırıldıktan sonra cennete girebileceğini ifade eden hadisler kelâmî tartışmalarda delil kabul edilmiştir. Şu halde sünnî akideyi takip eden kelâmcılar, tevâtür derecesine ulaşmış mütevâtir haberleri, Hz. Peygamber'e aidiyeti kesin olması sebebiyle katî delil kabul ederek mütevâtir haberle bilinen itikadî esaslara imanı vacip, onun inkârını da küfür saymışlardır. Onlar, âhâd haberin Hz. Peygamber'e aidiyeti şüphe taşıması sebebiyle Hz. Peygamber'e isnat edilen itikadî nitelikli âhâd haberleri ise naslara uygunluk arz etmesi koşuluyla itikadî meselelerin belirlenmesinde, itikadî tercihlerin desteklenmesinde ya da açık nas bilgisinin bulunduğu bir hususta teyit amaçlı olarak -böylesi haberleri reddedeni de küfürle nitelendirmeksizin- delil kabul etmişlerdir.

Eş'arî (ö. 324/935), sünnî akidenin esaslarını açıklar düzeyde; "Biz Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, Allah'tan gelen her şeye ve güvenilir kişilerin Hz. Peygamber'den rivayet ettiklerine iman eder ve hiçbirini reddetmeyiz."<sup>31</sup> diyerek kelâmî görüşlerinde Hz. Peygamber kaynaklı haberlerin ve Sünnet'in değerini ifade etmiştir. Eş'arî'ye göre Sünnet'in, dinin teorik ve pratik yanının anlaşılmasındaki konumu "*O nefis arzusuyla konuşmaz.*"<sup>32</sup> ayetiyle bildirilmiş, "*Allah'a ve O'nun elçisine itaat edin.*"<sup>33</sup> ayetinde ise Hz. Peygamber'in Sünnet'ine uyulması mutlak olarak emredilmiştir.<sup>34</sup> O, günah işleyen müminlerin cehennemde cezalandırıldıktan sonra Hz. Peygamber'in şefaati ve Allah'ın dilemesiyle cennete girebileceğine, havz, mizan ve sıratın hak olduğuna, Allah'ın geceleri dünya semasına indiğine, Deccal'ın çıkacağına, kabir azabına ve ölen kimsenin Münker-Nekir tarafından sorguya çekileceğine, miracın gerçekleştiğine, Müslümanların ölüleri için sadaka vermelerinin ve onlar için dua etmenin mümkün olduğuna ve bu vesileyle Allah'ın kabirdekilere mağfirette bulunabileceğine, Hz. Peygamber'den rivayet edilen haberler yoluyla iman ettiklerini belirtmiş,<sup>35</sup> "Bedir gecesi ayı gördüğünüz gibi Rabbinizi göreceksiniz. O'nu görmekte bir sıkıntıya düşmeyeceksiniz."<sup>36</sup> hadisini de ru'yetin gerçekleşeceğinin delili kabul etmiştir.<sup>37</sup>

<sup>29</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müte'allim*, 33.

<sup>30</sup> Ebu'l-Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Lins (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003), 244.

<sup>31</sup> Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, *el-İbâne 'an Uşûli'd-diyâne* (Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, ts.), 9.

<sup>32</sup> en-Necm 53/3.

<sup>33</sup> en-Nisâ 4/59.

<sup>34</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, 6.

<sup>35</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, 11-12.

<sup>36</sup> Müslim, "Kitâbu'z-zühd", 16.

<sup>37</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, 10.

Sünnet, dinî esasların belirlenmesinde olduğu gibi, kelâmcıların kullanmış olduğu yöntemler bakımından da kelâma kaynaklık etmiştir. Eş'arî, kelâmcıların aklın hükümlerini esas alarak meselelere dair çözüm getirme çabalarının Hz. Peygamber'de örneği bulunan bir yol olduğunu dile getirmiştir. Onun Hz. Peygamber ile ilgili aktardığı bir haberde; bir adam Hz. Peygamber'e gelerek eşinin siyahî bir çocuk doğurduğunu ve bu durumun çocuğun kendisinden olmadığına işaret ettiğini söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber adama develerinin olup olmadığını sormuş, adam develerinin olduğu cevabını verince, Hz. Peygamber bu kez renklerini sormuş, adam da kızıl renkli develerinin bulunduğunu söylemiştir. Hz. Peygamber bu cevap karşısında içlerinde başka bir renge sahip devenin olup olmadığı sorusunu yöneltmiş, adam bu soruya da evet cevabını verince, Hz. Peygamber adama bunun nasıl mümkün olduğunu sormuştur. Adam bu farklı devenin, rengini muhtemelen kendi ırkından bir deveden almış olabileceğini belirtmiş, Hz. Peygamber aynı şeyin bu çocuk için de geçerli olabileceğini ve onun da dedelerinden birisine benzemiş olabileceğini söylemiştir.<sup>38</sup> Eş'arî, Hz. Peygamber kaynaklı bu haberde gösterilen yaklaşımın kelâmcılar için de asıl olma özelliği taşıdığını belirtmiştir. Kelâmın bir yöntem olduğu düşünüldüğünde, Kitab'ta Hz. Peygamber'den göstermesi istenen tavır da Eş'arî'nin, kelâmî yöntemin Hz. Peygamber'de örnekleri olduğuna dair görüşünü haklı çıkarmaktadır. *"Allah ile birlikte başka bir ilah mı var? De ki: Eğer doğru söylüyorsanız, siz kesin delilinizi getirin haydi."*<sup>39</sup> ayetinde inanmayanlarla nasıl bir diyaloga gireceğine dair kesin delil ve hakikatten hareketle sapkın fikirleri çürütmek ve gerçeği ispat edip savunmak maksadıyla Hz. Peygamber'e emredilen meydan okuyucu konuşma şekli, tartışmadan kaçınmayan bir üslup benimseyen ve desteklediği delillerle karşı tarafı ilzam eden kelâm yöntemiyle örtüşmektedir.

Sünnet, kelâmî iddialarını Kitab ve Hz. Peygamber'in söylemlerine atıfta bulunarak inşa eden kelâmcılar için kaynak olma özelliğinin ötesinde bir konuma sahip olmuştur. Öyle ki Müslüman toplum içinde nasların anlaşılması ve yorumlanmasından doğan farklılaşmalar neticesinde Kitab ve Sünnet'i kendi prensipleri doğrultusunda değişik ölçülerle yorumlayarak ortaya çıkan Hâricî, Şîî, Mürciî, Ceb-rî ve Mu'tezilî yaklaşımı benimseyen itikadî nitelikli fikrî oluşumların dışında kalan, Kitab'ın işaret ettiği prensiplerin anlaşılıp yorumlanmasında Hz. Peygamber ve sahabe'nin uygulamalarını esas alan geniş bir topluluk, Müslümanlar arasında siyâsî/itikadî düzlemde gerçekleşen ayrışmalar sonucu yaşanacak kırılmalara karşı engelleyiciliği ve koruyuculuğunun önemini ifade etmek üzere kendilerini Ehlü's-Sünne ve'l-Cemâ'a diye isimlendirmiştir. Sünnet ifadesi, Hz. Peygamber'in çerçevesini belirlediği, sahabe ve tâbiünün takipçisi ve uygulayıcısı olduğu dini algılama şekline işaret ederken, cemaat nitelemesi bu anlayış biçiminin kapsayıcılığına ve belirtilen algıyı benimsemiş olan yanılması düşünülemeyecek geniş bir Müslüman

<sup>38</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Şahîhu'l-Buhârî*, thk. Râid b. Sabrî b. Ebî Alfe (Beyrut: Dâru'l-Hadâra li'n-neşr ve't-Tevzî, 2015), "Kitâbu't-Talâk", 26; Eş'arî, *Risâletü istihsânî'l-ğavd fi 'ilmi'l-kelem* (Beyrut: Dâru'l-Meşârîi't-Tıbbâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1995), 43-44.

<sup>39</sup> en-Neml 27/64.

toplumun varlığına denk düşmektedir.<sup>40</sup> Bu durumda Sünnet, Hz. Peygamber ve sahabeye bağlılık gösteren ve onların inşa ettiği anlayışa uygun benimsenen doğru itikadî tercihleri ve onların oluşturduğu formun dışında aykırı itikadî anlayışlar ihdas eden bid'at gruplara muhalefet etmeyi ifade etmektedir.<sup>41</sup> Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) de Ehl-i Hadis'in temel prensiplerini ve re'y karşıtlığını ifade ederken Sünnet'in bu anlamına vurgu yaparak "Bize göre Sünnet'in asılları, Rasulullah'ın ashabının üzerinde bulunduğu şeye tutunmak, onlara uymak ve bid'atleri terk etmektir. Zira her bid'at dalalettir. Dahası, dinde husumeti, heva ehliyle oturmayı, dinde tartışma ve cedeli de terk etmektir. Sünnet, Kur'an'ın anlaşılmasında rehber olarak Kur'an'ı tefsir eder. Sünnet'te kıyasa yer yoktur. Sünnet'in bir benzeri de gösterilemez. Kur'an, akıl ve heva ile kavranamaz. Öyle ise asıl olan, Sünnet'e uymak ve hevayı terk etmektir."<sup>42</sup> şeklinde bir izah geliştirmiştir. Sünnî akide anlayışını paylaşılanlar ve itikadî/kelâmî meselelerde Sünnet'i ifade eden Hz. Peygamber kaynaklı haberlere başvuranlar arasında yer alan Cüveynî ve Gazzâlî de haberin kelâmî tartışmalarda taşıdığı delil niteliğine dair önemli örnekler vermişlerdir.

## 2. Cüveynî'de Sünnet'in Kaynaklık Değeri

Cüveynî dinî ahkâmın açıklanması ve ispat edilmesinde Sünnet'in delil niteliğine ilişkin olarak mütevâtir Sünnet'in katî ve zaruri bilgi ifade edeceği görüşünü benimsemiştir.<sup>43</sup> O, âhâd haber konusunda ileri sürülen görüşleri bildirdikten sonra âhâd haberlerin kendi başına katîlik bildirir şekilde bir ilim değeri içermeyeceğini, Kitab ve akfî ilkelere uygunluğu söz konusu olduğunda ise amel için delil teşkil edeceğini söylemiştir. Zira Cüveynî'ye göre Kitab ve haber arasındaki uygunluk haberin doğruluğuna delalet etmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in tek bir sahabiye farklı beldelere dini anlatması için göndermesi ve sahabinin birbirleri arasında Hz. Peygamber'den rivayetler nakletmesi, âhâd haberin Hz. Peygamber ve sahabe arasında delil kabul edildiğini göstermektedir.<sup>44</sup>

Cüveynî âhâd haberin genel anlamda ilme tekabül edemeyeceğini kabul etmekle birlikte çok sayıda rivayet edilmiş âhâd haberlerin tek bir mânâda birleşmeleri durumunda ilim de ifade edeceklerini belirterek<sup>45</sup> bu niteliği taşıyan âhâd haberlere kelâmî meselelerin temellendirilmesinde yer vermiştir. Böylece âhâd haberin kelâmî meselelerde delil sayılmasını mümkün gören Cüveynî, *Kitâbu'l-*

<sup>40</sup> Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 14, 250; Türçan, "Kelâmda Sünnet Kavramı Üzerine -Ebû Hanife'ye İsnat Edilen Risaleler Bağlamında Bir Değerlendirme-", 87; Kâmil Çakın, "Ashâbu'l-Hadis Perspektifinden Ehl-i Sünnet", *Dinî Araştırmalar Dergisi* 8/24 (2005), 15.

<sup>41</sup> Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî, *Şerhu 'akîde Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*, thk. Arif Aytakin (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1989), 24; Hamdi Gündoğar, "Geleneysel Kelâm Sürecinde Sünnet-İtikat İlişkisi", *Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri* (Elazığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2004), 294.

<sup>42</sup> Abdülazîz Abdullah er-Râciî, *Şerhu uşûli's-sünne li'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Riyad: Dâru't-Tevhîd li'n-Neşr ve't-Tevzî, ts.), 19, 24.

<sup>43</sup> Ahmed b. Abdüllatîf b. Abdillâh el-Abdüllatîf, *Menhecü İmâmi'l-Harameyn fî dirâseti'l-'akîde* (Riyad: Matbaatu Merkezi'l-Melikî Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâseti'l-İslâmiyye el-Bâbî el-Halebî, 1993), 301.

<sup>44</sup> Abdüllatîf, *Menhecü İmâmi'l-Harameyn fî dirâseti'l-'akîde*, 375-378.

<sup>45</sup> Ebu'l-Meâlî Abdüllâh b. Abdillâh b. Yusuf el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâti'i'l-edille fî uşûli'l-itiqâd*, thk. Muhammed Yusuf Mûsâ (Kahire: Mektebetü'l-Hâneci, 1950), 353-354.

*Burhân*'da Kur'anî ve aklî delillere denk düşmesi durumunda âhâd haberin ameli gerektirmesinin yanı sıra ilim de ifade edeceğini savunmuş<sup>46</sup> ve dinden olup da aklın caiz gördüğü haberlerin kabul edilebileceğini belirtmiştir.<sup>47</sup> O sırat, mizan, havz, şefaath gibi meseleleri de bu düşünceyle değerlendirmiş ve onların hak olduğunu kabul etmiştir. Cüveynî'nin âhâd haberin delil kabul edilip edilmemesi konusundaki tutumu değişkenlik gösterse de onun bu konuda bir tutarsızlığından bahsetmek doğru değildir. O âhâd haberin başlı başına ilme delalet etmeyeceğini söylemekle birlikte Kur'an ve akla dayanan delillerle örtüşen âhâd haberleri, inkârı küfrü gerektirmeyen itikadî/kelâmî hükümlerde ya da açık nas bilgisinin bulunduğu bir hususta teyit amaçlı olarak esas almıştır. Ayrıca Cüveynî'nin mütevâtir ve âhâd haber arasındaki ayrımı farklı değerlendirmiş olması da kelâm tartışmalarında onun mütevâtir habere karşılık geldiğini ileri sürdüğü âhâd kabul edilen haberlere yer vermesini beraberinde getirmiştir.

Nübüvvetin ispatının ancak mucizeyle gerçekleşeceği iddiasındaki Cüveynî, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat eden mucizeye tevâtürden de sabit olduğunu belirterek Kur'an'ı örnek göstermiş ve yine hepsinin tek bir mânâya işaret etmesi dolayısıyla ayın yarılması, Hz. Peygamber'in parmakları arasında suyun akması, taşların Allah'ı tespih etmesi, az olan yemeğin çoğalması gibi birçok âhâd nitelikli haberleri, mânâden mütevâtir<sup>48</sup> kabul ederek bu haberlerin tek tek her birinin âhâd olsa da mânâ bakımından mütevâtir haber düzeyinde kesin bilgi ifade ettiği düşüncesiyle nübüvvetin ispatındaki mucizeler arasında zikretmiştir.<sup>49</sup>

Tevâtür derecesine ulaşmış olan ya da mütevâtir haber kesinliğinde bilgi verdiğini düşündüğü Hz. Peygamber kaynaklı haberlerle kelâmî görüşlerini delillendiren Cüveynî, Hz. Peygamber'in kabir azabından Allah'a sığınarak dua ettiğini bildiren mütevâtir haberlerin mevcut olduğunu söylemiş, kabirde ölümlerin dirilip Münker-Nekir tarafından sorgulanacağı yönündeki naklî bilgilerin de kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.<sup>50</sup> Cüveynî ayrıca yeniden dirilişi, mizanı ve ru'yeti de tevâtür derecesinde kabul ettiği hadisler üzerinden izah etmiştir.<sup>51</sup>

Cüveynî'nin tevâtür seviyesinde bilgi ifade ettiğini ileri sürdüğü diğer bir kelâmî meselenin çözümüne işaret eden haber de Şîa'ya cevap olarak Hz. Ebubekir'in sahabe arasındaki faziletine ve imametinin geçerliliğine ilişkin rivayetlerdir. Cüveynî'ye göre Kitab'la doğruluğu ve fazileti tasdik edilen Hz. Ebubekir ile ilgili Hz. Peygamber ve sahabenin görüşleri de mütevâtir derecesinde kesin bilgi vermekte ve Hz. Ebubekir'in imametinin geçerliliğine delil teşkil etmektedir.<sup>52</sup>

Şefaath tartışmalarında, şefaathın gerçekleşeceğiyle ilgili Sünnet'e dayalı delil-

<sup>46</sup> Cüveynî, *el-Burhân fî uşûli'l-fıkh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Doha: Metâbiu'd-Devhati'l-Hadîse, ts.), 1/576; Abdüllatîf, *Menhecü İmâmi'l-Harameyn fî dirâseti'l-akîde*, 386.

<sup>47</sup> Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 416.

<sup>48</sup> Mânâden mütevâtir ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. H. Yunus Apaydın, "Mütevâtir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/209.

<sup>49</sup> Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 353; Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-nizâmiyye fî erkânî'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1992), 74.

<sup>50</sup> Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 376.

<sup>51</sup> Abdüllatîf, *Menhecü İmâmi'l-Harameyn fî dirâseti'l-akîde*, 302.

<sup>52</sup> Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 422-423.

leri ön plana çıkaran Cüveynî “Şefaatin ümmetimden büyük günah işleyenler içindir.”<sup>53</sup> ve “Şefaatin muttakiler için olduğunu zannetmeyin. O ancak hatada ısrar edenler ve günahla kirlenmiş olanlar içindir.”<sup>54</sup> hadislerini zikretmiş,<sup>55</sup> günahkar müminin cehennemden çıkıp cennete girmesi hususunda “Kalbinde zerre kadar imanı olan cehennemde kalmaz.”<sup>56</sup> hadisini delil saymış,<sup>57</sup> ruhun izahında müminin ruhu yükseltip yeşil kuşların kursağında cennete götürüldüğünden,<sup>58</sup> sıratla ilgili olarak onun kıldan ince, kılıçtan keskin cehennem üzerindeki bir köprü olduğundan<sup>59</sup> ve amel defterine dair kendisiyle hesabın gerçekleşeceğinden<sup>60</sup> bahseden rivayetleri kullanmış olmasıyla âhâd hadislerle de istidlalde bulunmuştur.

Cüveynî kelâmî iddialarını mütevâtir ve âhâd haberlerle bu şekilde güçlendirip delillendirirken fikrî mücadele içinde bulunduğu fırkaların reddedilmesine ve görüşlerinin, dinin asıllarına ters düştüğüne yönelik işaretler içeren âhâd hadisleri de delil olarak kullanmıştır. “Kaderiyye bu ümmetin Mecusileridir.”<sup>61</sup> ve “Kıyamet koştugu zaman bir münadî, topluluğa hitaben, Allah’ın düşmanları nerede? diye seslenince Kaderiyye ayağa kalkar.”<sup>62</sup> şeklindeki hadisler Cüveynî’nin Mu’tezile’ye karşı kullandığı, onları yeren ve reddeden Hz. Peygamber kaynaklı rivayetleri ihtiva etmektedir.<sup>63</sup> Cüveynî böylece asıl olma konumuna vurgu yaptığı Sünnet’i mütevâtir ve âhâd yönüyle değerlendirmiş ve başvurduğu hadislerle, kelâmî iddialarını desteklemiştir.

### 3. Gazzâlî’de Sünnet’in Kaynaklık Değeri

Gazzâlî Sünnet’i mutlak anlamda naklî deliller arasında sayarken Hz. Peygamber’in doğruluğunun mucizeyle sabit olduğuna ve ona itaat edilmesini isteyen ayetlere işaret etmiş ve bu özellikler sebebiyle Hz. Peygamber’in sözlerinin hüccet kabul edilmesi gerektiğini söylemiştir. Sünnet’i açıklarken de Gazzâlî, “*O nefis arzusuyla konuşmaz. Size okuduğu ancak kendisine bildirilen bir vahiydir.*”<sup>64</sup> ayetini zikredip Hz. Peygamber’in kendisine vahyedilenler içinde okuyup yazdırdıklarının Kitab olarak isimlendirildiğini, yazdırmadıklarının ise Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirlerine delalet eden Sünnet’i oluşturduğunu dile getirmiştir.<sup>65</sup> Gazzâlî, Sünnet’in vahiy kaynaklı olduğuna ilişkin izahıyla Şâfiî ile aynı düşüncüyü paylaşmıştır.

<sup>53</sup> Süleyman b. Eş’as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen, Mevsû’atu’s-sünne el-Kütübü’s-Sitte ve şurûhuhâ* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Kitâbu’s-sünne”, 4739.

<sup>54</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned, Mevsû’atu’s-sünne el-Kütübü’s-Sitte ve şurûhuhâ* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 2/75.

<sup>55</sup> Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, 394.

<sup>56</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve et-Tirmizî, *es-Sünen, Mevsû’atu’s-sünne el-Kütübü’s-Sitte ve şurûhuhâ* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Kitâbu’l-birr”, 61.

<sup>57</sup> Cüveynî, *el-Akâidetü’n-nizâmîyye*, 88.

<sup>58</sup> Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, 377.

<sup>59</sup> Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, 379.

<sup>60</sup> Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, 380.

<sup>61</sup> Ebû Dâvûd, “Kitâbu’s-sünne”, 4691.

<sup>62</sup> Ebu’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l-evsaf*, thk. Tarık b. Avdiddîn Muhammed - Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî (Kahire: Dâru’l-Harameyn, 1995), 6/317, no: 6510.

<sup>63</sup> Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, 256.

<sup>64</sup> en-Necm 53/3.

<sup>65</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ‘ilmi’l-uşûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hâfiz (Medine: y.y., ts.), 2/120.

Hız. Peygamber kaynaklı haberleri de ayrıca değerlendiren Gazzâlî, haberin, Hız. Peygamber'den duyan kimse için hüccet değerinde olduğunu ancak haberi başkalarından rivayet yoluyla duyan kimselerin, haber verenin naklettiği kadarının bilgisine sahip olacağını, tevâtür ya da âhâd şeklinde gelen bu haberin de ifade ettiği bilginin değeri bakımından farklılık arz ettiğini ifade etmiştir.<sup>66</sup> O mütevâtir haberin zarurî bilgi ifade ettiği ve tasdiki gerektirdiği,<sup>67</sup> âhâd haberin ise sıhhati açısından kesinlik arz ediyorsa tasdik edilmesi gerektiği görüşünü benimsemiştir.<sup>68</sup>

Gazzâlî, içlerinde mütevâtir ve âhâd nitelikli sahih hadislerin sayıca az olduğunu belirttiği haberî sıfatlar ya da müteşabih düzeyindeki diğer kelâmî meselelere işaret eden haberleri avamı da dikkate alarak yorumlamıştır. Selefin müteşabih konular karşısında takdis,<sup>69</sup> tasdik,<sup>70</sup> aczi itiraf,<sup>71</sup> sükût,<sup>72</sup> imsak,<sup>73</sup> keff<sup>74</sup> ve marifet ehline teslim<sup>75</sup> esaslarına<sup>76</sup> dayalı olarak geliştirdiği tavrı, aynı şekliyle avamın da göstermesi gerekliliği üzerinde duran Gazzâlî, anlaşılması güç itikadî haberleri bu esaslarla birlikte sıralamıştır. Gazzâlî "Allah, Adem'in çamurunu kendi eliyle yoğurdu."<sup>77</sup> "Müminin kalbi Rahman'ın iki parmağı arasındadır."<sup>78</sup> hadisleriyle lafzen işaret ettiği mânâ ne olursa olsun Allah'ın zâtının bir varlığa benzemekten tenzih edilmesi fakat Hız. Peygamber'in sözünün tasdik edilmesi, Hız. Peygamber'in kendisinin Allah'ı en iyi tanıyan olduğunu söylemesine rağmen "Benim seni övmeye gücüm yetmez. Sen kendini övdüğün gibisin."<sup>79</sup> diyerek Allah'ın zâtı karşısında acziyetini ifade etmesiyle müteşabih haberler karşısında aczin itiraf edilmesi, kaderle ilgili soru karşısında Hız. Peygamber'in "Siz bununla mı emrolundunuz? Sizden öncekiler çok soru sorarak helak oldular."<sup>80</sup> ikazıyla bu haberler karşısında sükût edilmesi, lafızlar üzerinde bir tasarrufta bulunmaktan geri durulması ve muhtevası üzerinde de düşünmeyip Hız. Peygamber, sahabe ve onları takip eden Müslüman aklına teslim olunması ilkelerini açıklamıştır.<sup>81</sup>

<sup>66</sup> Gazzâlî, *el-Mustaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*, 2/120.

<sup>67</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 110; Gazzâlî, *el-Mustaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*, 2/131-133, 162.

<sup>68</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 486.

<sup>69</sup> Gazzâlî, *İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-keîâm*, thk. Hey'etü't-Te'lîf fi Vakfî İsmâîl Âğâ (İstanbul: Mektebetü's-Sirâc, 2017), 27.

<sup>70</sup> Gazzâlî, *İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-keîâm*, 33.

<sup>71</sup> Gazzâlî, *İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-keîâm*, 37.

<sup>72</sup> Gazzâlî, *İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-keîâm*, 39.

<sup>73</sup> Gazzâlî, *İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-keîâm*, 41.

<sup>74</sup> Gazzâlî, *İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-keîâm*, 63.

<sup>75</sup> Gazzâlî, *İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-keîâm*, 72.

<sup>76</sup> İbrahim Emîn el-Muhammed, *Mecmû'atü resâilil-İmâm el-Gazzâlî* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.), 320; İsmail Hakkı İzmîrli, *Muhassal Yeni Kelâm İlmine Giriş* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2014), 81-82.

<sup>77</sup> Subkî, Ebu'l-Fazl Zeynüddin el-İrakî'nin, el-Müsnedü'l-Firdevs'te ed-Deylemî tarafından zikredildiğini belirttiği bu hadisin isnadını bulamadığını söylemiştir. Bk. Tâcüddîn Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfî es-Subkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Abdülfettâh Muhammed - Mahmud Muhammed (b.y.: Dâru lhyâil-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), 6/374; Ebû Abdillâh Mahmud b. Muhammed el-Haddâd, *Tahrîcu ehadîsi ihyâi 'ulâmî'd-dîn li'l-İrâkî vebni's-Subkî ve'z-Zebîdî* (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1987), 5/2314, no: 3680.

<sup>78</sup> Müslim, "Kitâbu'l-kader", 17.

<sup>79</sup> Müslim, "Kitâbu's-salât", 42.

<sup>80</sup> Tirmizî, "Kitâbu'l-kader", 1.

<sup>81</sup> Mehmet Görmez, *Gazzâlî'de Sünnet, Hadis ve Yorum* (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 110-115.

Ru'yet meselesinde Gazzâlî Allah'ın görülebileceği üzerine sahabe arasında bir icmânın varlığından söz edilebileceğini iddia etmiştir. O, sahabenin dualarında Allah'ı görmek istediklerini hatırlatarak, sahabede varlığından söz ettiği akidenin, Hz. Peygamber'in ru'yete ilişkin ifadeleri üzerine kurulmuş olduğunu söylemiştir. Gazzâlî'ye göre ru'yet konusunda Hz. Peygamber'in açık ifadeleri ve buna bağlı olarak sahabe arasında oluşan icma, tartışma olmaksızın ru'yetin gerçekleşeceğini göstermektedir.<sup>82</sup>

Hız. Peygamber'in nübüvvetinin ispatında da Sünnet'e dayalı delillere başvuran Gazzâlî, Cüveynî ve diğer sünnî kelâmcıların delil saydığı ayın ikiye yarılanması, dilsizlerin konuşması, Hz. Peygamber'in parmaklarının arasından suyun çıkması, avucundaki taşların Allah'ı zikretmesi ve yetersiz yemeğin çoğalması gibi mucizevî hadiseler üzerinden Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispatlamaya çalışmıştır. Bu hadiselerin tevâtür değeri taşımadığı eleştirilerine de Gazzâlî yine Cüveynî'ye benzer ifadelerle, aynı mânâya delalet etmeleri bakımından Hz. Ali'nin cesareti ve Hâtem'in cömertliği gibi Hz. Peygamber'in mucizesini bildiren âhâd haberlerin de mânen mütevâtir kabul edileceğini savunmuştur.<sup>83</sup>

Gazzâlî haşir, neşir, Münker-Nekir meleklerinin ölüyü sorguya çekmesi, kabir azabı, sırat, mizan, mükafat ve ceza gibi ahiret hayatına dahil olan meselelerin Hz. Peygamber'in sözlerine dayanarak bilinebileceğini dile getirmiştir. O kabir azabının varlığını, Hz. Peygamber'in iki kabrin yanından geçerken kabrin altında yatanların azap gördüğünü söylemesi ve hem kendisinin hem de sahabenin kabir azabından sakınarak dua etmeleri üzerinden açıklamıştır.<sup>84</sup> Sorgu meleklerinin ölen kimseyi sorguya çekmesine ilişkin haberlere, ölünün gözleri önünde hareketsiz şekilde durduğunu ancak meleklerin görülmediğini, ölünün herhangi bir cevap verdiğini de işitmediklerini söyleyerek karşı çıkanlara cevap olarak Gazzâlî, Hz. Peygamber'in sahabe de yanında olduğu sırada Cebrail'den vahiy aldığını fakat sahabenin Cebrail'i görmediğini ve duymadığını belirterek karşılık vermiştir. O, vahiy aldığı sırada Hz. Peygamber'den başka kimsenin Cebrail'i görmediği ve duymadığı gibi sorgu meleklerinin sorgusunun da yalnızca ölen kimsede yaratılan bir görme ve duyma yeteneğiyle gerçekleşeceğini dile getirmiştir.<sup>85</sup> "Amel defterleri tartılacaktır. Çünkü Kirâmen Kâtibîn melekleri amelleri cismânî olan defterlere kaydetmektedirler. Bunlar mizana konulduğunda Allah onun bir kefesinde yapılan itaatın derecesi miktarınca bir eğilim yaratır. O her dilediğini yapmaya kâdirdir."<sup>86</sup> hadisini de Gazzâlî mizanın varlığına delil olarak sunmuştur.<sup>87</sup>

Gazzâlî Sünnet'in kaynaklık vasfına yönelik yaklaşımında onu Kitab'taki itikadî esasları açıklaması ve Kitab'ta bulunmayan esasları da içermesi itibarıyla değerlendirmiş, âhâd haberler konusunda ise Eş'arî'ye yakın bir tavır sergilemiştir.

<sup>82</sup> Gazzâlî, *el-İktîşâd fi'l-i'tikâd*, 286-287.

<sup>83</sup> Gazzâlî, *el-İktîşâd fi'l-i'tikâd*, 484-485.

<sup>84</sup> Gazzâlî, *el-İktîşâd fi'l-i'tikâd*, 490.

<sup>85</sup> Gazzâlî, *el-İktîşâd fi'l-i'tikâd*, 490-491.

<sup>86</sup> Bu hadis Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde farklı bir lafızla geçmektedir. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/221.

<sup>87</sup> Gazzâlî, *el-İktîşâd fi'l-i'tikâd*, 491-492.



Bu şekliyle Gazzâlî, Sünnet'in itikatta katî delil kabul edilmesini, Sünnet'in tevâtür derecesinde olmasına, bu haberlerin dışında kalan âhâd haberin delil olarak kabul edilmesini ise haberin sahih değer ifade etmesine bağlı kılmış, kendisi de bu görüşe bağlı kalmıştır. Nas ve akla uygun olan zannî delillerin de kabul edilmesi gerektiğini belirten Gazzâlî, sahabenin inanca dair tasdik gerektiren bazı meselelerde zannî delilleri kullandıklarını ileri sürmüştür.<sup>88</sup> Kendisinden önceki kelâmcılardan ayrı olarak felsefecilerle ciddi düzeyde tartışmalara giren Gazzâlî, Kitab'la birlikte Sünnet'i de girmiş olduğu tartışmalarda, aklî ilkelere bağlı olarak itikadî meseleleri soyut anlamlara hamleden filozoflara karşı verdiği cevaplarda esas almış ve ahirete ilişkin konuları hadislerin bildirdiği gerçeklikler ölçüsünde açıklamıştır.

## Sonuç

İtikadî meselelere ilişkin hükümlerin belirlenmesinde başvuru kaynaklarından ikincisi olarak Sünnet, dinin aslını teşkil eden Kitab'ın da açıklayıcısı olması bakımından kelâmda önemli bir konuma sahip olmuştur. Ayrıca Kitab'ta Hz. Peygamber'e itaat edilmesine ve onun verdiği hükümlerin kabul edilmesine dönük ifadeler ile birlikte Hz. Peygamber'in, kelâmda tartışma konusu olan ve Kitab'ta açıkça belirtilmeyen itikadî meselelerle ilgili hadisleri, kelâmda kaynaklık vasfı taşımaktadır. Söz gelimi kelâmda ulûhiyet, nübüvvet ve meâd konularına karşılık gelen Allah'ın geceleri dünya semasına indiğine, miracın gerçekleştiğini, Deccal'ın çıkacağını, kabir azabını ve ölen kimsenin Münker-Nekir melekleri tarafından sorguya çekileceğini, Müslümanların ölüleri için sadaka vermelerinin ve onlar için dua etmenin mümkün olduğunu ve bu vesileyle Allah'ın kabirdekilere mağfirette bulunabileceğini, ru'yetin gerçekleşeceğini, sırat, mizan ve havzın varlığını, günah işleyen müminlerin cehennemde cezalandırıldıktan sonra Hz. Peygamber'in şefaati ve Allah'ın dilemesiyle cennete girebileceğini belirten Hz. Peygamber kaynaklı haberler, dinî asılların anlaşılmasında Sünnet'i öne çıkaran kelâmcılar tarafından ilgili itikadî meselelerin temellendirilmesinde delil kabul edilmiştir.

İtikadî hükümlerin anlaşılmasında, yorumlanmasında, belirlenmesinde ve savunulan itikadî nitelikli görüşlerin temellendirilmesinde aklî izah yöntemlerinin gerekliliğini savunan kelâmcılar için Sünnet, kelâmî yöntemin meşruiyetini öne süren iddiaların dayanaklarından biri olmuştur. Zira akıl ve vahyi birlikte içeren en önemli kaynak Sünnet'tir. Hz. Peygamber, nübüvvet görevinin gereği, kendisine vahyedilen hakikatleri olduğu gibi insanlara tebliğ ederken, yine peygamberlik görevinin bir gereği olarak bu hakikatlerin yorumlanıp izah edilmesinde vahiy merkezli olmasının yanında zaman zaman aklî ve mantıkî prensiplere işaret eden bir yaklaşım sergileyerek insanların sorunlarına getirdiği çözümlerle Sünnet'i ortaya koymuştur. Bu şekliyle Sünnet aklın kullanımına ilişkin örnekler vermektedir.

Sünnet Müslüman toplumda, siyasî düzlemde gerçekleşen fakat neticeleri itikadî zeminde değerlendirilen ve buradan imanî hükümler inşa ederek birbirini küfürle itham eden dinî yaklaşımların oluşturduğu ayrışma ve çatışmaların önüne

<sup>88</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 487.

geçmek amacıyla söz konusu yaklaşımların dışında kalan geniş bir topluluk için benimsenmesi zorunlu bir anlayış biçimini ifade etmektedir. Bu anlayış şeklini paylaşan kelâmcılar, iman-amel ayrımı, büyük günah işleyenlerin mümin kabul edilmesi, kader, halifelerin faziletleri ve hilafet sıralamasına ilişkin konular üzerindeki siyasî/itikadî tartışmalarda Sünnet'e başvurmuş ve meseleleri Sünnet çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Böylece öne sürülen itikadî iddialar sebebiyle Müslümanlar arasında yaşanacak kırılmaların durdurulması sağlanmış, Müslüman toplumun dağılması engellenmiştir. Bu anlamda Sünnet, kelâmcıların iddialarını dayandırdıkları kaynak olmanın ötesinde Müslüman toplumu kapsayıcı ve bağlayıcı ilkeler etrafında birleştiren, herhangi bir ayrık ve aykırı itikadî tavrın tezahür etmesine de engel teşkil eden, dinin anlaşılır, yaşanılır ve sürdürülebilir yorum şeklini yansıtmaktadır. Ehl-i Sünnet kelâmını, siyasî/itikadî sebeplerle bir itiraz olarak beliren diğer kelâmî yaklaşımlardan ayıran şey, dinin itikadî esaslarına karşılık gelen konuların yorumlanması ve açıklığa kavuşturulmasında Sünnet'in temel prensiplerini güçlü şekilde vurgulamalarıdır. Kelâmî bir yaklaşımın tanımlanmasında Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat terkinin kullanılması da Sünnet'in zikri geçen niteliklerini ihtiva eden bir kavrama delalet etmesinden, cemaat nitelemesinin de kuşatıcılığına ve yanılması düşünülemez geniş bir topluluğa işaret etmesinden kaynaklanmaktadır.

Ehl-i Sünnet kelâmının sistematik bir yapıya kavuşmasında önemli katkılar sağlayan kelâmcılar olarak Cüveynî ve Gazzâlî itikadî konuları, takip ettikleri kelâmî geleneğe uygun şekilde, Sünnet'in kaynaklık vasfını göz önünde bulundurarak yorumlamış ve savdukları görüşleri Sünnet'ten istinbat ettikleri delillerle temellendirmişlerdir. Bununla birlikte onlar kelâmî meseleleri kendisine atfederek açıkladıkları Hz. Peygamber kaynaklı haberleri, taşıdığı bilgi değeri itibarıyla değerlendirmeyi de kelâmın iman gerektiren konuları barındırması sebebiyle sübûtu katî delillere başvurulmasının zorunluluğu bakımından ihmal etmemişlerdir. Tevâtür derecesine ulaşmış olan haberler kelâmın tartışma konularında doğrudan zikredilirken, âhâd haberlerden Kur'anî ve aklî delilleri tekit etme amaçlı istifade edilmiştir. Ayrıca doğrudan iman gerektirmeyen kelâmî meselelerde de Cüveynî ve Gazzâlî, âhâd haberlere eserlerinde yer vermiştir. Dolayısıyla sünnî kelâm açısından Sünnet'in kaynaklık değeri, Ehl-i Sünnet kelâmına yön veren Cüveynî ve Gazzâlî üzerinden yapılacak bir okumayla net olarak anlaşılmaktadır.

## Kaynakça

- Abdüllatif, Ahmed b. Abdüllatif b. Abdillâh. *Menhecü İmâmî'l-Harameyn fî dirâseti'l-'akîde*. Riyad: Matbaatu Merkezi'l-Meliki Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâseti'l-İslâmiyye el-Bâbî el-Halebî, 1993.
- Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. Huseyn. *Kitâbu's-Ser'â*. thk. Abdullah b. Ömer b. Süleyman ed-Dümeycî. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned, Mevsû'atu's-sünne el-Kütübü's-Sitte ve şurûhuhâ*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî uşûli'l-aḥkâm*. thk. Abdurrezzâk Affî. 4 Cilt. Riyad: Dâru's-Samî'î, 2003.
- Aydın, Hüseyin. "Akîde İnşasında Haber-i Vâhidin Epistemolojik Değeri". *EKEV Akademi*

- Dergisi* 7/15 (2003), 69-94.
- Aydın, H. Yunus. "Mütevâtir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/208-211. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed. *Şerhu 'akîde Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*. thk. Arif Aytekin. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1989.
- Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Farq beyne'l-firaq*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995.
- Bakillânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *Kitâbu't-Temhîd*. Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1957.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Şaḥîhu'l-Buhârî*. thk. Râid b. Sabrî b. Ebî Alfe. Riyad: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2015.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Siyasal Akli*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Cürçânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed. *et-Ta'rîfât*. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1938.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf. *el-'Akîdetü'n-nizâmiyye fi erkânî'l-İslâmiyye*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1992.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf. *el-Burhân fi uşûli'l-fıkh*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. 2 Cilt. Doha: Metâbî'ud-Devhati'l-Hadîse, ts.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf. *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi uşûli'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Yusuf Mûsâ. Kahire: Mektebetü'l-Hâneçî, 1950.
- Çakın, Kâmil. "Ashâbu'l-Hadis Perspektifinden Ehl-i Sünnet". *Dinî Araştırmalar Dergisi* 8/24 (2005), 13-25.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistânî. *es-Sünen, Mevsû'atu's-sünne el-Kütübü's-Sitte ve şurûhuḥâ*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit. *el-Âlim ve'l-Müte'allim İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit. *Risâletü Ebî Hanîfe İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Söylem ve Yorum*. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- Erdemci, Cemalettin. "Kelâm İlminde Haberin Epistemolojik Değeri". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/1 (2006), 153-176.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail. *Risâletü istiḥsâni'l-ḥavd fi 'ilmi'l-keḷâm*. Beyrut: Dâru'l-Meşârîi't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1995.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail. *el-İbâne 'an uşûli'diyâne*. Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İlcâmu'l-avâm 'an ilmi'l-keḷâm*. thk. Hey'etü't-Te'lîf fi Vakfı İsmâîl Âğâ. İstanbul: Mektebetü's-Sirâc, 2017.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd li'l-İmâm Gazzâlî ve me'ahû Kitâbu's-Sedâd fi'l-irşâd ile'l-İktisâd fi'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Abdülcevâd İmrân. Kahire: Dâru'l-Besâin, 2009.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-uşûl*. thk. Hamza b. Zühayr Hâfiz. 4 Cilt. Medine: y.y., ts.
- Görmez, Mehmet. *Gazzâlî'de Sünnet, Hadis ve Yorum*. Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- Gündoğar, Hamdi. "Geleneksel Kelâm Sürecinde Sünnet-İtikat İlişkisi". *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu*. 290-306. Elazığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2004.
- Haddâd, Ebû Abdillâh Mahmud b. Muhammed. *Tahrîcu eḥâdisi ihyâi 'ulûmi'd-dîn li'l-İrâkî vebni's-Subkî ve'z-Zebîdî*. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1987.
- İbn Esîr, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîḥ*. thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitâbu't-Ṭabaḳâtü'l-kebir*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâneçî, 2001.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Muhassal Yeni Kelâm İlmine Giriş*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2014.

- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. *el-Muvaţta', Mevsû'atu's-sünne el-Kütübü's-Sitte ve şurûhuhâ*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankara: İsam Yayınları, 2003.
- Muhammed, İbrahîm Emîn. *Mecmû'atü resâilî'l-İmâm el-Gazzâlî*. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *Şaḥîhu Müslim, Mevsû'atu's-sünne el-Kütübü's-Sitte ve şurûhuhâ*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'în. *Tabşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*. thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsâ. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011.
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed. *Uşûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Lins. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003.
- Râciî, Abdülazîz Abdullah. *Şerhu uşûli's-sünne li'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Riyad: Dâru't-Tevhîd li'n-Neşr ve't-Tevzî, ts.
- Subkî, Tâcüddîn Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfî. *Ṭabaḳâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. thk. Tarık b. Abdülfettâh Muhammed – Mahmud Muhammed. 10 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr. 8 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1961.
- Şâtübî, İbrahîm b. Mûsâ b. Muhammed. *el-Muvâfaḳât*. thk. Meşhûr b. Hasen Âli Selmân. 6 Cilt. b.y.: Dâru İbn Affân, ts.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihâl*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- Şerif, Mian Muhammed. *İslâm Düşüncesi Tarihi*. çev. Aydın Ünlü. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b Ahmed. *el-Mu'cemu'l-evsaḩ*. thk. Tarık b. Avdiddîn Muhammed - Abdülmuhsin b. İbrahîm el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Târîḩu'r-rusûl ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahîm. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Mevsû'atu keşşâfi ıstılâḩâti'l-funûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1992.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Serve. *es-Sünen, Mevsû'atu's-sünne el-Kütübü's-Sitte ve şurûhuhâ*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Türcan, Galip. "Kelâmda Sünnet Kavramı Üzerine –Ebû Hanife'ye İsnat Edilen Risaleler Bağlamında Bir Değerlendirme-". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/28 (2012), 85-96.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fiğlalı. Ankara: Sarkaç Yayınları, ts.
- Zehebî, Muhammed Huseyn. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2001.

## İlahiyat Fakóltesi Öğrencilerinin Memnuniyet Düzeyleri ile Gelecek Beklentileri Arasındaki İlişki

Mustafa Fatih Ay

Dr. Öğr. Üyesi, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi  
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Eğitimi Anabilim Dalı  
mustafafatihay@akdeniz.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-0433-318X>

Geliş Tarihi / Received: 30.09.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 13.12.2020

### Özet

Bu araştırmada İlahiyat Fakóltesi öğrencilerinin memnuniyet düzeyleri (okuldan memnuniyet, üniversiteden memnuniyet, kişisel gelişimden memnuniyet, mesleki eğitimden memnuniyet) ile gelecek beklentileri arasındaki ilişkinin incelenmesi amaçlanmaktadır. Böylelikle de ilahiyat fakólterinde verilen eğitim ve sağlanan imkanların öğrenci gözünden nasıl değerlendirildiğinin ve bu değerlendirmenin, öğrencilerin gelecek beklentilerini nasıl etkilediğinin belirlenmesi hedeflenmektedir.

Bu çerçevede araştırmanın hipotezleri ise şu şekilde belirlenmiştir;

1. İlahiyat Fakóltesi öğrencilerinin memnuniyet düzeyleri ile gelecek beklentisi arasında anlamlı bir ilişki vardır.
2. İlahiyat Fakóltesi öğrencilerinin memnuniyet düzeyleri, gelecek beklentisi düzeyinin anlamlı bir yordayıcısıdır.

Bu araştırma, ilişkisel tarama modelinde kurgulanmıştır. İlahiyat fakóltesi öğrencilerinin memnuniyet düzeyleri ile gelecek beklentileri arasındaki ilişki incelenmiştir. Araştırmada bağımsız değişken (yordayan değişken) öğrencilerin memnuniyet düzeyleri iken, bağımlı değişken (yordanan değişken) öğrencilerin gelecek beklentileridir. Bu ilişkinin ele alınabilmesi için öncelikle korelasyon daha sonra ise çoklu doğrusal regresyon analizi yapılmıştır. Çoklu doğrusal regresyon analizi birden fazla bağımsız değişkenin, bir bağımlı değişken üzerindeki etkisini belirlemek amacıyla gerçekleştirilmektedir.

Araştırmanın çalışma grubu 2018-2019 eğitim-öğretim yılı, güz yarıyılında Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi'nde öğrenim gören 390 öğrenciden oluşmaktadır. Araştırmanın verileri Gelecek Beklentisi Ölçeği, Öğrenci Memnuniyeti Ölçeği ve araştırmacı tarafından hazırlanan kişisel bilgi formu aracılığı ile toplanmıştır. Kişisel bilgi formu: Katılımcıların, cinsiyet, sınıf, mezun oldukları lise türü, öğretim türüne ilişkin bilgiler bu form aracılığıyla toplanmıştır. Gelecek Beklentileri Ölçeği: Tek boyutlu olan ölçek, 14 maddeden oluşmaktadır. Açıkladığı toplam varyans %49.51 olan ölçeğin iç tutarlılık (Cronbach's alpha) kat sayısı 0.84 olarak bulunmuştur. Bu araştırmada ise iç tutarlılık (Cronbach's alpha) kat sayısı 0.75 olarak bulunmuştur. Öğrenci Memnuniyeti Ölçeği: Ölçek, Üniversiteden Memnuniyet, açıkladığı varyans %28.69, iç tutarlılık (Cronbach's alpha) kat sayısı 0.86, Üniversiteden Memnuniyet açıkladığı varyans %11.36, iç tutarlılık (Cronbach's alpha) kat sayısı 0.68, Kişisel Gelişimden Memnuniyet açıkladığı varyans %14.28, iç tutarlılık (Cronbach's alpha) kat sayısı

0.79, Mesleki Eğitimden Memnuniyet (açıkladığı varyans %25.35), iç tutarlılık (Cronbach's alpha) kat sayısı 0.71 olmak üzere 4 alt boyut ve 18 maddeden oluşmaktadır. Ölçeğin tamamının açıkladığı toplam varyans ise % 79,68'dir. Ölçeğin tamamının iç tutarlılık (Cronbach's alpha) kat sayısı ise 0.85'tir. Bu çalışmada ise iç tutarlılık (Cronbach's alpha) kat sayıları alt boyutlar için sırasıyla 0.67, 0.51, 0.84, 0.68 iken ölçeğin tamamı için ise 0.86 olarak tespit edilmiştir.

Parametrik analizlerin yapılabilmesi için gerekli koşulların sağlanıp sağlanmadığını kontrol etmek için basıklık ve çarpıklık değerleri incelenmiş ve ilgili değerlerin tablo 1'de de görüldüğü üzere -1 ile +1 arasında olduğu tespit edilmiştir. Bu bulgular çerçevesinde veri setinin normal dağılım gösterdiği ve dolayısıyla parametrik testlerin yapılabileceği anlaşılmaktadır.

Verilerin analizi Amsterdam Üniversitesi tarafından desteklenen ve açık kaynak kodlu veri analiz programı olan JASP (Version 0.11.1) ile analiz edilmiştir. Öncelik memnuniyet düzeyi ile gelecek beklentisi arasındaki ilişki Pearson momentler çarpım korelasyonu ile incelenmiştir.

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin gelecek beklentisi düzeyleri ile memnuniyet düzeyleri arasındaki ilişki incelendiğinde mesleki eğitimden memnuniyet ile ( $r=.350$ ,  $p<.01$ ), okuldan memnuniyet ile ( $r=.301$ ,  $p<.01$ ), kişisel gelişimden memnuniyet ile ( $r=.401$ ,  $p<.01$ ), orta düzeyde pozitif yönde (orta düzey kriter .30 ile .70 arası) üniversiteden memnuniyet ile arasında ( $r=.197$ ,  $p<.01$ ) ise düşük düzeyde (düşük düzey kriter 0 ile .29 arasında) korelasyon olduğu tespit edilmiştir.

Bu anlamlı ilişki tespiti ile çalışmanın "İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin memnuniyet düzeyleri ile gelecek beklentisi arasında anlamlı bir ilişki vardır." şeklindeki birinci hipotezi doğrulanmıştır. Böylelikle ikinci hipotezin sınanması ve bu ilişkinin yordayıcı etkisinin belirlenmesi için çoklu doğrusal regresyon analizi yapılmıştır.

Çoklu doğrusal regresyon analizi sonucunda kişisel gelişimden memnuniyet ile mesleki eğitimden memnuniyetin, gelecek beklentisinin yüksek düzeyde ve anlamlı bir yordayıcısı olduğu bulunmuştur ( $R=.44$ ,  $R^2 =.19$ ,  $p<.01$ ). Buna göre kişisel gelişimden memnuniyet ile mesleki eğitimden memnuniyet, gelecek beklentisindeki toplam varyansın %19'unu açıklamaktadır.

Araştırmacılar tarafından başta kişisel gelişim ve mesleki eğitimden memnuniyet olmak üzere öğrencilerin geleceğe ilişkin beklentilerini etkilemesi muhtemel memnuniyet boyutlarını oluşturan konularda derinlemesine çalışmalar yapılarak, bu boyutların somutlaştırılması ve elde edilen bulgular çerçevesinde düzenlemelerin yapılması gereklidir. Fakülte yönetimleri ve Yüksek Öğretim Kurumu tarafından, İlahiyat fakültelerinin tek bir mesleğe yönelik bir hedefi olmaması nedeniyle, öğrencinin gelecekte yapmayı planladığı mesleğe göre kişisel gelişimi ve mesleki eğitimine (alan bilgisi, meslek bilgisi, iletişim vb.) yönelik kendisini geliştirmesi için, beklentilerinin tespit edilerek bu konularda düzenlemeler yapılması gerekir. Süreç içerisinde gelişen yeni durumlar ve değişen şartlar çerçevesinde beklentilerin değişmesinin muhtemel olması nedeniyle gerek araştırmacılar gerekse kurumlar tarafından öğrenci beklentilerinin tespiti zaman zaman tekrarlanarak bu konuda dinamik bir süreç işletilmelidir. Ayrıca, çalışmanın örnekleminin Erzurum ili ile sınırlı olması nedeniyle farklı ilahiyat fakülteleri örnekleminde yapılacak benzer çalışmalar sonuçların karşılaştırılmasına imkan vermesi açısından önemli olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Yüksek Din Öğretimi, İlahiyat Fakültesi Öğrencileri, Memnuniyet, Gelecek Beklentisi.

### **The Relationship Between Satisfaction Levels and Future Expectations Among the Theology Students**

The purpose of this study is to analyze the relationship between satisfaction levels (school satisfaction, university satisfaction, satisfaction with personal development, satisfaction with professional education) and future expectations among the theology students. Thus, it is aimed to determine how the education and opportunities provided in theology faculties are evaluated from the perspective of the students and how this evaluation affects the future expectations of the students.

In this context, the hypotheses of the research were determined as follows; 1. There is a significant relationship between the satisfaction levels of the theology students and their future expectations. 2. The satisfaction level of the theology students is a significant predictor of the future expectation level. This research has been designed in the relational survey model. The relationship between the level of satisfaction and future expectations of the theology students was examined. The independent variable (predictive variable) in the study is the satisfaction level of the students, while the dependent variable (predicted variable) is the students' future expectations. To address this relationship, firstly correlation and then multiple linear regression analyses were performed. Multiple linear regression



analysis is performed to determine the effect of more than one independent variable on a dependent variable.

The study group of the research consists of 390 students studying at Ataturk University Faculty of Theology in the fall semester of the 2018-2019 academic year. The data of the study were collected through the Future Expectation Scale, the Student Satisfaction Scale, and the personal information form prepared by the researcher. Personal information form: Information on the participants' gender, class, type of high school they graduated from, and education type were collected through this form. Future Expectations Scale: The one-dimensional scale consists of 14 items. The internal consistency (Cronbach's alpha) coefficient of the scale, whose total variance explained was 49.51%, was found to be 0.84. In this study, the internal consistency (Cronbach's alpha) coefficient was found to be 0.75. Student Satisfaction Scale: The Scale consists of 4 sub-dimensions and 18 items, Satisfaction with the University, explained variance 28.69%, Cronbach's alpha coefficient 0.86, University Satisfaction variance 11.36%, Cronbach's alpha coefficient 0.68, Satisfaction with Personal Development 14.28%, internal consistency explained Consistency (Cronbach's alpha) coefficient 0.79, Professional Education Satisfaction (explained variance 25.35%), internal consistency (Cronbach's alpha) coefficient 0.7. The total variance explained by the whole scale is 79.68%. The internal consistency (Cronbach's alpha) coefficient of the whole scale is 0.85. In this study, internal consistency (Cronbach's alpha) coefficients were determined as 0.67, 0.51, 0.84, 0.68 for the sub-dimensions, and 0.86 for the whole scale, respectively.

Kurtosis and skewness values were examined to check whether the necessary conditions for parametric analysis were met. It has been determined that the values are between -1 and +1. In the light of these findings, it is understood that the data set has a normal distribution and therefore parametric tests can be performed.

The analysis of the data was analyzed with JASP (Version 0.11.1), an open-source data analysis program supported by the University of Amsterdam. The relationship between priority satisfaction level and the future expectation was analyzed using the Pearson Product-Moment Correlation.

When the relationship between the future expectation levels and satisfaction levels of the theology students was examined, it was found that there were positive correlations between the variables. With the determination of this significant relationship, the first hypothesis of the study, "There is a significant relationship between the satisfaction levels of the theology students and their future expectations" was confirmed. Thus, multiple linear regression analysis was conducted to test the second hypothesis and determine the predictive effect of this relationship.

As a result of multiple linear regression analysis, satisfaction with personal development and professional education were found to be a high and significant predictor of future expectation ( $R = .44$ ,  $R^2 = .19$ ,  $p < .01$ ). Accordingly, satisfaction with personal development and satisfaction with professional education explains 19% of the total variance in future expectations.

Researchers should conduct studies addressing the satisfaction dimensions that are likely to affect students' expectations for the future. For the student to improve himself/herself in the profession he/she plans to do in the future, his/her expectations must be determined, and arrangements must be made on these issues. Determination of student expectations by both researchers and institutions should be repeated from time to time and a dynamic process should be operated in this regard. Also, since the sample of the study is limited to the province of Erzurum, similar studies to be conducted in the samples of different theology faculties will be important in terms of allowing comparison of the results.

**Keywords:** Religious Education, Higher Religious Education, Theology Students, Satisfaction, Future Expectation.

#### Atf / Cite as

Ay, Mustafa Fatih. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Memnuniyet Düzeyleri ile Gelecek Beklentileri Arasındaki İlişki". *Marife* 20/2 (2020), 743-758. <https://doi.org/10.33420/marife.800556>

## Giriş

Üniversiteler, lise eğitimini tamamlamış bireylerin çeşitli beklentileri nede-



niyle eğitimlerine devam ettikleri kurumlardır. Üniversite ve bölüm tercihinde bulunan bireylerin beklentileri kendilerine özgü olsa da bu beklentilerin üniversite hayatı boyunca etkileşimde bulunulan unsurlar ve boyutlarla ilgili olduğu muhakkaktır. Diğer yandan üniversite, örgün eğitim sistemi içerisinde bir uzmanlaşma basamağı olarak da görülebilir. Mezuniyet sonrası yaşam sürecinde bağlayıcı olmasa da önemli etkileri olması beklenen bu aşama, üniversiteye gelirken varolan beklentilerin karşılanması durumuna göre yeni beklentileri de oluşturmaktadır. Bir başka deyişle öğrenci, üniversitenin beklentilerini karşılama durumuna göre, gelecekteki hayatına ilişkin beklentilerini düzenlemektedir. Üniversiteye gelen öğrencinin genel olarak huzurlu bir ortamda nitelikli bir eğitim beklentisi olduğunu söyleyebiliriz. Bu beklentilerin karşılanması öğrencinin genel olarak üniversite eğitiminden memnuniyetini oluştururken, üniversiteden memnun olma durumu ise, mezuniyet sonrası yaşamına dair yeni beklentilerini düzenlemesine katkı sağlar. Yeniden düzenlenen bu beklentiler ise gelecek beklentisi olarak kavramsallaştırılabilir.

Beklentinin “gerçekleşmesi beklenen şey, bireyin belli şart ve durumların alacağı biçimler veya kendisinden beklenenler konusundaki öngörüsü”<sup>1</sup> olarak tanımlandığı düşünüldüğünde, gelecek beklentisini üniversite öğrencileri için, gelecekte gerçekleşmesini umdukları durumlar olarak tanımlamak mümkündür<sup>2</sup>. Mezun olduğu alana veya mesleğe yönelik olarak düşünüldüğünde bu beklentilerin, üniversite eğitimi ile ilgili konulara ilişkin memnuniyet ile ilişkili olduğu düşünülmektedir. Yükseköğretim sürecinde öğrencinin beklentileri ne kadar karşılandı ise, yani bu süreçten ne kadar memnuniyet duydu ise yükseköğretim sonrasına ilişkin beklentilerini de ona göre düzenlemesi beklenmektedir. Öğrencinin memnuniyeti ise taleplerinin karşılık bulduğu bir ortamda nitelikli bir eğitim ile mümkündür. Somutlaştırılacak olursa öğrencinin üniversitenin kurumsal çatısı altında bulunduğu süreçte temasta bulunduğu fiziksel imkanlar/yapılar (derslikler, kantin, yemekhane, kütüphane vb.) ile akademik organizasyonu oluşturan unsurlar (müfredat, derslerin içeriği ve işlenişi, öğretim üyesi niteliği vb.) öğrenci memnuniyeti üzerinde etkili olabilir.

Her fakültenin kendine özgü amaçları olduğu düşünüldüğünde son yıllarda ülkemizin yükseköğretim politikaları kapsamında sayıları artan ilahiyat fakültelerinde öğrenim gören öğrencilerin de kendine özgü beklentilerinin olması beklenmektedir. Bununla birlikte ilahiyat fakülteleri özelinde yaşanan amaç tartışmaları bu konuyu daha da önemli hale getirmektedir. Çünkü, bugün İlahiyat Fakültesi ve İslami İlimler Fakültesi olarak tek program (bölüm) ile öğretimin devam ettiği bu fakültelerden mezun olanlar çoğunlukla Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde (müftü, vaiz, imam hatip, müezzin, Kuran kursu öğreticisi vb.), Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenliği, imam hatip meslek dersleri öğretmenliği görevlerini yürütmektedir. Ancak ilgili fakültelerin tarihsel süreci

<sup>1</sup> *Türk Dil Kurumu*, “Beklenti”, (Erişim 11 Eylül 2020).

<sup>2</sup> Murat Tuncer, “A Research Regarding Future Expectations of University Youth”, *Journal of Turkish Studies* Volume 6 1/6 (2011), 937.

incelendiğinde ilköğretim/din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenliği haricinde sayılan mesleklere yönelik personel yetiştirme hedefi olduğundan açıkça söz edilmiştir. Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenliği için 1997 yılında alınan kararla kurulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Programı, 26.05.2006 tarihinde Yüksek Öğretim Kurulu [YÖK] Genel Kurul kararı ile Eğitim Fakülteleri bünyesine aktarılmış 17.04.2014 tarihinde ise yine YÖK kararı ile kapatılmıştır. İlk kuruluşu itibarıyla 1924 yılında Tevhidi Tedrisat Kanunu'ndan temellendirilen İlahiyat fakültelerinin kuruluş gayesi olarak ilgili kanunun 4. Maddesinde “yüksek diniyyat mütehasısları yetiştirmek” amacı zikredilmiştir<sup>3</sup>. 1949 yılında açılan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin açılış gerekçesi ise; batıdaki örneklerine benzer şekilde “*mesleki bilgisi kuvvetli ve düşünüşünde ihatalı din adamlarının yetişebilmesi*” şeklinde ifade edilmiştir<sup>4</sup>. Mesleğe yönelik olarak hedefi tanımlanan ve ilki 1959 yılında açılan, 1980 darbesi sonrasında ise ilahiyat fakültesine dönüştürülen yüksek İslam enstitülerinin amacı, din dersi öğretmeni, imam hatip meslek dersleri öğretmeni ve Diyanet İşleri Başkanlığına din görevlisi yetiştirmek olarak ifade edilmiştir<sup>5</sup>. Bu tarihten sonra da ilahiyat fakültelerinin mesleğe yönelik bir amacı ifade edilmemiştir. Ancak yüksek İslam enstitülerinin amacının da ilahiyat fakültelerine yüklendiği söylenebilir. Din dersi öğretmenliği, imam hatip meslek bilgisi öğretmenliği ve Diyanet İşleri Başkanlığı personeli ihtiyacının ilahiyat fakültelerinden karşılanması bu durumun uygulamada da böyle olduğunu göstermektedir. Ancak resmîyette din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenliği programı dışında ilahiyat fakültelerinin amaçları arasında mesleğe yönelik bir ibareye yer verildiği tespit edilememiştir.

İlahiyat fakülteleri ve mesleğe yönelik istihdam ve personel yetiştirme konusunda oldukça kapsamlı bir literatür mevcut olmakla birlikte öğrencilerin ilahiyat fakültesini tercih nedenlerinin ele alındığı bir çalışmadan bahsetmek yerinde olacaktır. 2010 yılında 173 İlahiyat öğrencisinin katılımı ile gerçekleştirilen araştırmada katılımcıların en çok işaretlediği (%86) seçeneğin “dini ilimlerde daha fazla bilgi sahibi olma” iken, “Diyanette görev yapmayı düşündüğüm için” seçeneğinin (%29.4) ve “Millî Eğitimde görev yapmayı düşündüğüm için” seçeneğinin (%24), “mezun olunca daha kolay iş bulabileceğimi düşündüğüm için” seçeneğinin ise (%10.2) oranında tercih edilmesi, bu çalışma kapsamında<sup>6</sup> ilahiyat fakültesini tercih nedenleri arasında öncelikli gerekçenin bir mesleğe yönelik olmadığını göstermektedir. Ancak aynı araştırmada katılımcıların %88.4 mezun olduğunda çalışmak istediğini, %11.6'sı ise karar vermedim derken, çalışmak istemeyen ise hiç

<sup>3</sup> Tevhid-i Tedrisat Kanunu (TTK), *Resmî Gazete* 63 (6 Mart 1340), Kanun No. 430, md. 7/4.

<sup>4</sup> Muhammed Şevki Aydın, “Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu Bildiriler – Müzakereler 16-17 EKİM 2003”, *İlahiyat Lisans Programının Amaç Sorunu* (Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Baskı Merkezi, 2004), 21.

<sup>5</sup> Muhammed Şevki Aydın, “Yüksek Din Öğretimi Kurumları: Gelgitler Alanı,” *Tezkire, Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim Dergisi* 31-32 (2003), 110-111.

<sup>6</sup> Mehmet Korkmaz, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Fakülteyi Tercih Nedenleri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği,” *Bilimname* 2010/1 (March 1, 2010), 190.

yoktur<sup>7</sup>. Katılımcıların mezun olunca yapmak istedikleri meslek sorulduğunda ise katılımcıların %1.2'si haricindekiler akademisyenlik veya Diyanet İşleri Başkanlığı ve Millî Eğitim Bakanlığı (din kültürü ve ahlak bilgisi veya imam hatip meslek dersleri öğretmenliği) bünyesinde yer alan meslekleri tercih edeceklerini belirtmişlerdir.<sup>8</sup> Her ne kadar bir çalışma bulgularından bir genelleme yapılamasa da ilahiyat fakültesi öğrencilerinin mezun olduğunda yapmak istedikleri meslek konusunda önemli bir veri sunduğu açıktır. Mezun olduğunda yapmak istediği meslekler ve iş yaşamına yönelik olarak öğrencilerin öğretim süreçlerine ilişkin görüşleri ve bu görüşlerin gelecek beklentilerini nasıl etkilediği önem kazanmaktadır. Bir başka deyişle öğrenim gördükleri fiziksel imkanlar ve kurumsal/akademik yapıya ilişkin değerlendirmeleri ve bu değerlendirmeler ile gelecek beklentileri arasındaki ilişki önem kazanmaktadır.

Bu konuyu doğrudan ya da dolaylı ele aldığı düşünülen çalışmalar incelendiğinde büyük çoğunluğu öğrencilerin katılımı ile gerçekleştirilmiş olmakla birlikte, öğretim üyesi ve mezunlarının da görüşlerine yer verilen çalışmalar olduğu görülmektedir. Doğrudan memnuniyet ile gelecek beklentisi ilişkisinin ele alındığı bir çalışma tespit edilememiş olmakla birlikte, memnuniyet ve bu kapsamda değerlendirme yapmaya imkan vermesi beklenen çalışmalar olduğu görülmektedir. Literatürde tespit edilen çalışmalar incelendiğinde öğrencilerin eğitimleri ile ilgili olarak gördükleri problemler,<sup>9</sup> öğrencilere göre ilahiyat fakültesi eğitiminin başarı durumu,<sup>10</sup> öğrencilerin problemleri,<sup>11</sup> sorunları ve beklentileri,<sup>12</sup> ilahiyat fakültesine bakışı ve beklentileri,<sup>13</sup> eğitim öğretime yönelik beklentileri,<sup>14</sup> öğretim üyelerinden beklentileri,<sup>15</sup> öğrenme ortamına yönelik algıları,<sup>16</sup> ilahiyat fakültesini ter-

<sup>7</sup> Korkmaz, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Fakülteyi Tercih Nedenleri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği," 191.

<sup>8</sup> Korkmaz, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Fakülteyi Tercih Nedenleri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği," 192.

<sup>9</sup> Erdoğan Fırat, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problem Olarak Değerlendirdikleri Eğitimleriyle İlgili Konular," *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* VI (1989), 17-42.

<sup>10</sup> Selahattin Parlador, "Öğrencilerine Göre İlahiyat Fakültesi Eğitiminin Başarı Durumu," *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* XI (1998), 1-32.

<sup>11</sup> Mevlüt Kaya, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri (Samsun O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)," *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 8 (2001), 77-114; Ejder Okumuş, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri-Dicle Üniversitesi Örneği," *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/13 (2007), 59-94.

<sup>12</sup> Ahmet Koç, "İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri," *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2003), 25-64; Mehmet Ali Kirman - Halil Apaydın, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti Ve Sorunları," *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2006), 93-123; Mehmet Ali Kirman - Rıdvan Demir, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları: Mustafa Kemal Üniversitesi Örneği," *Antakiyat* 1/1 (November 29, 2018), 1-21; İbrahim Turan - Bayramali Nazıroğlu, "İlahiyat Fakültesine Yeni Gelen Öğrencilerin Sorun ve Beklentileri," *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/36 (2015).

<sup>13</sup> Bozkurt Koç, "İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin İlahiyat Fakültesine Bakışı ve Beklentileri (Atatürk Üniversitesi Örneği)," *Tabula Rasa -Felsefe & Teoloji-* 1/3 (2001), 121-137.

<sup>14</sup> Yurdağül Mehmedoğlu, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eğitim-Öğretim Beklentileri," *Gençlik Dönemi ve Eğitimi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000), 121-150.

<sup>15</sup> Mehmet Emin Ay, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretim Elemanlarından Beklentileri (Bursa UÜ İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma)," *Gençlik Dönemi ve Eğitimi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000), 227-245.

<sup>16</sup> Osman Taştekin, "Yeni Kurulan İlahiyat Fakültelerinin Öğrenme Ortamına Yönelik Öğrenci Algıları-

→

cih nedenleri<sup>17</sup> ilahiyat fakültesine yönelik görüşleri<sup>18</sup> ilahiyat fakültelerinin beklentileri karşılama ve mesleki hayata hazırlamasına ilişkin görüşleri,<sup>19</sup> ilahiyat eğitimi ve öğretim üyelerine ilişkin algıları,<sup>20</sup> akademik eğilimleri ve eğitime ilişkin memnuniyet algıları,<sup>21</sup> uluslararası öğrencilerin ilahiyat eğitiminden memnuniyet düzeyleri,<sup>22</sup> fakülte yaşamına ilişkin görüşleri,<sup>23</sup> memnuniyet algıları,<sup>24</sup> din öğretimine yönelme ve öğretim sürecinde hedefe yönelik öğrenci ve öğretim üyesi algıları,<sup>25</sup> mezunların yüksek din öğretimi kurumlarındaki eğitime ilişkin düşünceleri ve önerileri,<sup>26</sup> konularını ele alan çalışmalar yapıldığı görülmektedir.

Geniş bir yelpazeye yayılan bu çalışmalarda büyük oranda ilahiyat fakültesinde verilen eğitime ilişkin görüşler ele alınmaktadır. Bir çalışmada ilahiyat fakültesinin beklentileri karşılama ve mesleğe hazırlamasına ilişkin öğrenci algıları ele alınmıştır.<sup>27</sup> Betimsel olarak öğrenci görüşlerinin raporlandığı çalışmada beklentilerin karşılama durumları ile mesleğe hazırlama düzeyi ile ilgili algılar arasındaki ilişki ise bakılmamıştır.

Bu araştırmada ise ilahiyat fakültesi öğrencilerinin memnuniyet düzeyleri (okuldan memnuniyet, üniversiteden memnuniyet, kişisel gelişimden memnuniyet, mesleki eğitimden memnuniyet) ile gelecek beklentileri arasındaki ilişkinin incelenmesi amaçlanmaktadır. Böylelikle de ilahiyat fakültelerinde verilen eğitim ve sağlanan imkanların öğrenci gözünden nasıl değerlendirildiğinin ve bu değeri-

→

- Şırnak, Erzincan ve Iğdır Örneği”, *USUL İslam Araştırmaları Dergisi* 19 (2019), 139-184.
- <sup>17</sup> Korkmaz, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Fakülteyi Tercih Nedenleri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”, 167-204.
- <sup>18</sup> İlyas Erpay, “Öğrencilerin İlahiyat Fakültesine Yönelik Görüşleri”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 0/13 (30 Aralık 2019), 423-473; Abdulvahap Taştan et al., “Üniversite Düzeyinde Din Öğretimi Alan Öğrencilerde Eğitim Sürecinde Oluşan Tutum Ve Davranış Değişiklikleri -Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/11 (2001), 169-192.
- <sup>19</sup> Ali Özenc, “Son Sınıf Öğrencilerine Göre Beklentileri Karşılama ve Mesleki Hayata Hazırlamada İlahiyat Fakültelerinde Eğitim (Dicle Üniversitesi Örneği)”, *International Journal of Kurdish Studies* 3/1 (January 25, 2017), 1-30.
- <sup>20</sup> Teceli Karasu, “Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu (Akademik ve Sosyal Yönleriyle)”, *İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İlahiyat Eğitimine ve Öğretim Elemanlarına İlişkin Algıları: Metafor Analizi Örneği*, ed. Doç. Dr. İbrahim Aşlamacı vd. (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019), 217-227.
- <sup>21</sup> Recep Uçar, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (December 27, 2017), 105-178.
- <sup>22</sup> Fatih Özkan, *Türkiye’de İlahiyat Fakültelerinde Eğitim Gören Uluslararası Öğrencilerin Memnuniyet Düzeyleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 9-10.
- <sup>23</sup> Ömay Çokluk Bökeoğlu, “Analysis of University Students’ Views about the Quality of Faculty Life Using Various Variables”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 40/2 (2007), 179-204.
- <sup>24</sup> Engin Karadağ - Cemil Yücel, *Türkiye Üniversite Memnuniyet Araştırması* (2019), 1-73.
- <sup>25</sup> Hüseyin Algur, “Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu (Akademik ve Sosyal Yönleriyle)”, *Yüksek Din Öğretimine Yönelme ve Öğretim Sürecinde Hedef Unsuruna Dair Hoca ve Öğrenci Görüşlerinin Farklı Değişkenler Açısından Değerlendirilmesi (Giresun İslami İlimler Fakültesi Örneği)*, ed. İbrahim Aşlamacı vd. (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019), 247-268.
- <sup>26</sup> Süleyman Akyürek, “Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu (Akademik ve Sosyal Yönleriyle)”, *Mezunlarına Göre Yüksek Din Öğretiminin Eksik Yönleri*, ed. İbrahim Aşlamacı vd. (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019), 193-223.
- <sup>27</sup> Özenc, “Son Sınıf Öğrencilerine Göre Beklentileri Karşılama ve Mesleki Hayata Hazırlamada İlahiyat Fakültelerinde Eğitim (Dicle Üniversitesi Örneği)”, 1-30.

dirmenin, öğrencilerin gelecek beklentilerini nasıl etkilediğinin belirlenmesi hedeflenmektedir.

Bu çerçevede araştırmanın hipotezleri ise şu şekilde belirlenmiştir;

1. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin memnuniyet düzeyleri ile gelecek beklentisi arasında anlamlı bir ilişki vardır.

2. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin memnuniyet düzeyleri, gelecek beklentisi düzeyinin anlamlı bir yordayıcısıdır.

## 1. Yöntem

### 1.1.Araştırmanın Modeli

Bu araştırma, ilişkisel tarama modelinde kurgulanmıştır. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin memnuniyet düzeyleri ile gelecek beklentileri arasındaki ilişki incelenmiştir. Araştırmada bağımsız değişken (yordayan değişken) öğrencilerin memnuniyet düzeyleri iken, bağımlı değişken (yordanan değişken) öğrencilerin gelecek beklentileridir. Bu ilişkinin ele alınabilmesi için öncelikle korelasyon daha sonra ise çoklu doğrusal regresyon analizi yapılmıştır. Çoklu doğrusal regresyon analizi birden fazla bağımsız değişkenin, bir bağımlı değişken üzerindeki etkisini belirlemek amacıyla gerçekleştirilmektedir.<sup>28</sup> Regresyon analizine dahil edilen değişkenlerin ilişkisel gösterimi ise Şekil 1’de verilmiştir.

Şekil 1. Araştırmanın Modeli



### 1.2.Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubu 2018-2019 eğitim-öğretim yılı, güz yarısında Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde öğrenim gören 390 öğrenciden oluşmaktadır. 3487 öğrenciden oluşan evrenden Kreje ve Morgan’ın 3500 kişilik bir evrenden 346 kişinin örneklem alınmasının yeterli olacağı<sup>29</sup> görüşünden hareket edilmiştir. Çalışma grubu oluşturulurken sınıf düzeyine göre kota örnekleme plan-

<sup>28</sup> Sait Gürbüz - Faruk Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri Felsefe – Yöntem – Analiz* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2015), 267.

<sup>29</sup> Robert V. Krejcie - Daryle W. Morgan, “Determining Sample Size for Research Activities”, *Educational and Psychological Measurement* 30/3 (1970), 608.

lanmış<sup>30</sup> ve her sınıf düzeyinden 100 kişiye ulaşılması hedeflenmiş fakat 1. Sınıflarda kota sayısına ulaşamamıştır. Belirlenen kotaya ulaşmak için ise uygun örnekleme yöntemi ile ihtiyaç duyulan katılımcı sayısına ulaşmak için en ulaşılabilir kişilere formlar dağıtılmıştır.<sup>31</sup> Katılımcıların % 61.5'i (240 kişi) kız, %38.5'i (150 kişi) erkek, %63.4'ü (243 kişi) I. Öğretim, %36.6'sı (140 kişi) II. Öğretim, %14.4'ü (56 kişi) 1. Sınıf, % 26.4'ü (103 kişi) 2. Sınıf, % 25.6'sı (100 kişi) 3. Sınıf, %33.6'sı (131 kişi) 4. Sınıf, %71.5'i (279 kişi) İmam Hatip veya Anadolu İmam Hatip Lisesi mezunu iken, %28.5'i (111 Kişi) Diğer Lise türlerinden mezun olanlardır.

### 1.3. Veri Toplama Araçları:

Araştırmanın verileri Gelecek Beklentisi Ölçeği, Öğrenci Memnuniyeti Ölçeği ve araştırmacı tarafından hazırlanan kişisel bilgi formu aracılığı ile toplanmıştır. Ölçekler için gerek geliştiren araştırmacılardan gerekse uygulama yapılan kurum idaresinden izinler alınmıştır. Veri toplama süreci bizzat araştırmacı tarafından yürütülmüş olup, basılı olarak dağıtılan formların doldurulma süresi yaklaşık 5 dakika sürmüştür.

**1.3.1. Kişisel bilgi formu:** Katılımcıların, cinsiyet, sınıf, mezun oldukları lise türü, öğretim türüne ilişkin bilgiler bu form aracılığıyla toplanmıştır.

**1.3.2. Gelecek Beklentileri Ölçeği:** Tek boyutlu olan ölçek, 14 maddeden oluşmaktadır. Açıkladığı toplam varyans %49.51 olan ölçeğin iç tutarlılık (Cronbach's alpha) kat sayısı 0.84 olarak bulunmuştur.<sup>32</sup> Bu araştırmada ise iç tutarlılık (Cronbach's alpha) kat sayısı 0.75 olarak bulunmuştur.

**1.3.3. Öğrenci Memnuniyeti Ölçeği:** Ölçek, Üniversiteden Memnuniyet, açıkladığı varyans %28.69, iç tutarlılık (Cronbach's alpha) kat sayısı 0.86, Üniversiteden Memnuniyet açıkladığı varyans %11.36, iç tutarlılık (Cronbach's alpha) kat sayısı 0.68, Kişisel Gelişimden Memnuniyet açıkladığı varyans %14.28, iç tutarlılık (Cronbach's alpha) kat sayısı 0.79, Mesleki Eğitimden Memnuniyet (açıkladığı varyans %25.35), iç tutarlılık (Cronbach's alpha) kat sayısı 0.71 olmak üzere 4 alt boyut ve 18 maddeden oluşmaktadır. Ölçeğin tamamının açıkladığı toplam varyans ise % 79,68'dir. Ölçeğin tamamının iç tutarlılık (Cronbach's alpha) kat sayısı ise 0.85'tir.<sup>33</sup> Bu araştırmada ise iç tutarlılık (Cronbach's alpha) kat sayıları alt boyutlar için sırasıyla 0.67, 0.51, 0.84, 0.68 iken ölçeğin tamamı için ise 0.86 olarak tespit edilmiştir.

### 1.4. İşlem

Araştırmanın verileri gerekli izinler alındıktan sonra araştırmacı tarafından toplanmıştır. Katılımcılara, gerekli bilgiler verilmiş ve gönüllü olan kişilere veri

<sup>30</sup> Gürbüz - Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri Felsefe – Yöntem – Analiz*, 130.

<sup>31</sup> Jack R. Fraenkel et al., *How to Design and Evaluate Research in Education* (New York: Mc Graw Hill, 2012), 99.

<sup>32</sup> Tuncer, "A Research Regarding Future Expectations of University Youth", 1,4.

<sup>33</sup> Alptekin Sökmen, "Öğrenci Memnuniyetine Yönelik Ankara'daki Bir Meslek Yüksekokulunda Araştırma", *İşletme Araştırmaları Dergisi* 3/4 (2011), 70.

toplama araçları verilmiştir. 400 adet form dağıtılmış, ancak 10 adet form eksik veya özensiz doldurulduğu tespit edildiğinden dolayı veri setine dahil edilmemiştir. Mahalonobis uzaklık değerleri incelenmiş olup gerekli koşulların sağlandığı tespit edilmiştir.

Veri setinin dağılımının normalliğini gösteren basıklık ve çarpıklık değerleri ve ölçeklere ilişkin diğer betimsel değerler aşağıda verilmiştir.

Tablo 1. Ölçeklere İlişkin Betimsel İstatistikler

	Mesleki		Kişisel		
	Gelecek Beklentileri	Eğitimden Memnuniyet	Okuldan Memnuniyet	Gelişimden Memnuniyet	Üniversiteden Memnuniyet
<b>Katılımcı</b>	390	390	390	390	390
<b>Ortalama</b>	51.643	14.703	18.346	13.441	8.335
<b>Std.Sapma</b>	6.803	3.439	3.875	3.548	2.375
<b>Çarpıklık</b>	-0.109	-0.044	-0.269	-0.617	-0.253
<b>Basıklık</b>	0.414	-0.043	0.104	0.038	-0.171
<b>En Düşük</b>	30.946	5.000	6.000	4.000	3.000
<b>En Yüksek</b>	70.000	25.000	28.000	20.000	15.000

Parametrik analizlerin yapılabilmesi için gerekli koşulların sağlanıp sağlanmadığını kontrol etmek için basıklık ve çarpıklık değerleri incelenmiş ve ilgili değerlerin tablo 1'de de görüldüğü üzere -1 ile +1 arasında olduğu tespit edilmiştir. Bu bulgular çerçevesinde veri setinin normal dağılım gösterdiği ve dolayısıyla parametrik testlerin yapılabileceği anlaşılmaktadır.<sup>34</sup>

### 1.5.Verilerin Analizi

Verilerin analizi Amsterdam Üniversitesi tarafından desteklenen ve açık kaynak kodlu veri analiz programı olan JASP (Version 0.11.1) ile analiz edilmiştir. Öncelik memnuniyet düzeyi ile gelecek beklentisi arasındaki ilişki Pearson momentler çarpım korelasyonu ile incelenmiştir. Korelasyon katsayıları ise, 0.70-1.00 arasında olması, yüksek; 0.70-0.30 arasında olması, orta; 0.30-0.00 arasında olması ise, düşük düzeyde bir ilişki olarak tanımlanmıştır.<sup>35</sup> Daha sonra ise bu memnuniyet düzeyini oluşturan alt boyutların, gelecek beklentisi üzerindeki yordayıcı etkisini belirlemek için çoklu doğrusal regresyon analizi yapılmıştır. Analiz sürecinde çoklu doğrusal regresyon analizi için gerekli koşullardan çoklu doğrusal bağıntı (tolerance ve VIF) ve tekliğe (Durbin-Watson) ilişkin değerlere<sup>36</sup> de regresyon tablosunda yer verilmiştir. Kriter değerleri ise tolerance için .10'dan düşük

<sup>34</sup> Larry B. Gravetter, Frederick J Wallnau - Lori-Ann B. Forzano, *Essentials of Statistics for The Behavioral Sciences* (Boston: CENGAGE Learning, 2016), 149.

<sup>35</sup> Şener Büyükoztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi* (Ankara: Pegem Akademi, 2004), 31-37.

<sup>36</sup> İsmail Seçer, *SPSS ve LIREL ile Pratik Veri Analizi & Analiz Raporlaştırma* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2017), 143-144.



olmama, VIF için 10'dan düşük olma, Durbin-Watson için ise 1 ile 3 arasında olma şeklindedir.<sup>37</sup>

## 2.Bulgular

### 2.1.Değişkenler Arası Korelasyonlar

Tablo 2. Gelecek Beklentisi ile Öğrenci Memnuniyet Ölçeği Alt Boyutları Arasındaki İlişkiler

	Mesleki Eğitimden Memnuniyet	Okuldan Memnuniyet	Kişisel Gelişimden Memnuniyet	Üniversiteden Memnuniyet
<b>Gelecek Beklentileri</b>	.350**	.301**	.401**	.197**

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin gelecek beklentisi düzeyleri ile memnuniyet düzeyleri arasındaki ilişki incelendiğinde mesleki eğitimden memnuniyet ile ( $r=.350$ ,  $p<.01$ ), okuldan memnuniyet ile ( $r=.301$ ,  $p<.01$ ), kişisel gelişimden memnuniyet ile ( $r=.401$ ,  $p<.01$ ), orta düzeyde pozitif yönde (orta düzey kriter .30 ile .70 arası)<sup>38</sup> üniversiteden memnuniyet ile arasında ( $r=.197$ ,  $p<.01$ ) ise düşük düzeyde (düşük düzey kriter 0 ile .29 arasında)<sup>39</sup> korelasyon olduğu tespit edilmiştir. Bu anlamlı ilişki tespiti ile çalışmanın "İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin memnuniyet düzeyleri ile gelecek beklentisi arasında anlamlı bir ilişki vardır." şeklindeki birinci hipotezi doğrulanmıştır. Böylelikle ikinci hipotezin sınanması ve bu ilişkinin yordayıcı etkisinin belirlenmesi için çoklu doğrusal regresyon analizi yapılmıştır.

Tablo 3. Öğrenci Memnuniyetinin, Gelecek Beklentisini Yordamasına İlişkin Regresyon Analizi Sonuçları

	Standart						VIF	Durbin-Watson
	B	Hata	Beta	t	p	Tolerance		
<b>Sabit</b>	38.107	1.488		25.609	.000			
<b>Kişisel Geliş. Memn.</b>	.576	.102	.301	5.677	.000	.747	1.339	1.013
<b>Mesleki Eğit. Memn.</b>	.394	.105	.199	3.760	.000	.747	1.339	

Çoklu doğrusal regresyon analizi sonucunda kişisel gelişimden memnuniyet ile mesleki eğitimden memnuniyetin, gelecek beklentisinin yüksek düzeyde ve anlamlı bir yordayıcısı olduğu bulunmuştur ( $R=.44$ ,  $R^2=.19$ ,  $p<.01$ ). Buna göre kişisel gelişimden memnuniyet ile mesleki eğitimden memnuniyet, gelecek beklentisindeki toplam varyansın %19'unu açıklamaktadır. Standardize edilmiş (Beta) katsayısı ve t değerleri incelendiğinde görece önem düzeyi olarak sırasıyla kişisel gelişimden memnuniyet ile mesleki eğitimden memnuniyetin, gelecek beklentisinin

<sup>37</sup> Barbara G. Tabachnick - Linda S. Fidell, *Using Multivariate Statistics* (Pearson, 2012), 189-192.

<sup>38</sup> Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi*, 31-37.

<sup>39</sup> Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi*, 31-37.

anlamli bir yordayıcısı olduğu söylenebilir. Bu bulgular çerçevesinde araştırmanın “İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin memnuniyet düzeyleri, gelecek beklentisi düzeyinin anlamli bir yordayıcısıdır.” şeklindeki ikinci hipotezinin de doğrulandığı görülmektedir.

## Tartışma ve Sonuç

Bu çalışmada İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin memnuniyet düzeyleri ile gelecek beklentileri arasındaki ilişki incelenmiştir. Çalışmada ele alınan “Hipotez 1. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin memnuniyet düzeyleri ile gelecek beklentisi arasında anlamli bir ilişki vardır.” “Hipotez 2. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin memnuniyet düzeyleri, gelecek beklentisi düzeyinin anlamli bir yordayıcısıdır.” şeklindeki her iki hipotezin de doğrulandığı görülmektedir. Bu çerçevede İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin memnuniyet düzeyleri ile gelecek beklentileri arasında orta düzeyde pozitif yönde anlamli korelasyon olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca iki değişken arasındaki ilişkide memnuniyet düzeyi, gelecek beklentisine ilişkin toplam varyansın %19’unu açıklamaktadır. Bu ilişkinin ise memnuniyeti oluşturan boyutlardan kişisel gelişimden memnuniyet ve mesleki eğitimden memnuniyet ile olduğu tespit edilmiştir. Buradan hareketle de İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kişisel gelişimden memnuniyet ve mesleki eğitimden memnuniyet düzeyleri arttıkça, gelecek beklentilerinin de arttđı söylenebilir.

Bu bulgular ile ilgili olarak literatür incelendiğinde ilahiyat fakültesi öğrencileri örnekleminde doğrudan memnuniyet, gelecek beklentisi ilişkisinin ele alındđı bir çalışmaya rastlanmamıştır. Ancak İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin beklentilerini, geleceğe ilişkin düşüncelerini, çeşitli konulardaki memnuniyet durumlarını içeren çalışmalar olduğu görülmüştür.

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin memnuniyetlerine ilişkin bir bulguya yer verdiği tespit edilebilen ilk çalışma 1989 yılında Fırat tarafından gerçekleştirilmiştir. İzmir ve Ankara İlahiyat fakültelerinde gerçekleştirilen araştırmada Ankara’daki İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin %84.5’i, İzmir’deki İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin %64.5’inin fakültede sürdürülen eğitim-öğretimden memnun olmadıkları belirlenmiştir. Öğrencilerin gerekçeleri ise Arapçayı iyi öğrenememek, yeterince İslami bir eğitim verilmemesi, uygulama eksikliği, ezberci eğitim, öğretim üyelerinin yetersizliği olarak ifade edilmiştir.<sup>40</sup> Araştırmanın verilerinin 1980-1986 yılları arasında toplandığı<sup>41</sup> düşüldüğünde üniversiteler ve ülke için önemli bir dönem olan 1980 darbe süreci ve etkilerinin devam etmesi, ayrıca yüksek İslam enstitülerinin ilahiyat fakültesine dönüştürülmesi süreci bu çalışmanın bulgularını etkilemiş olabilir. Zira çalışmanın yapıldığı dönemde (1982 yılında) İzmir Yüksek İslam Enstitüsü, ilahiyat fakültesine dönüştürülmüştür. Bununla birlikte katılımcıların, eğitim-öğretim ile ilgili problemler olarak belirttiği hususlar incelendiğinde

<sup>40</sup> Fırat, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problem Olarak Değerlendirdikleri Eğitimleriyle İlgili Konular,” 21-24.

<sup>41</sup> Fırat, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problem Olarak Değerlendirdikleri Eğitimleriyle İlgili Konular,” 22.

gelecekle ilgili beklentilerini etkilemesi muhtemel, mesleki eğitim ve kişisel gelişim çerçevesinde değerlendirilebilecek hususlar olduğu görülmektedir.

Korkmaz'ın çalışmasında ise ilahiyat fakültesinde okumaktan memnun olma durumları sorulmuş ve bu soruya katılımcıların %69.4'ü memnundur, %15'i memnun değilim, %15.6'sı ise kararsızım yanıtını vermiştir. Memnun olduğunu belirten öğrencilerin gerekçeleri arasında fakülte ortamının rahatlığı, güvenli olması ve bu durumun kendilerini psikolojik olarak rahatlatması öne çıkmaktadır. Yine aynı öğrenciler nitelikli öğretim elemanı bulamama, sosyal bilimler alanındaki derslerin yüzeysel olması gibi konulardan da yakınmaktadır.<sup>42</sup> Memnun olmayan öğrenciler ise yoğunlukla beklentilerini karşılayacak nitelikli bir eğitim imkanı bulamadıklarını ve aldıkları eğitimin kendilerine katkı sağlamadığını belirtmektedir.<sup>43</sup> Memnun olmayan öğrencilerin öne çıkardığı gerekçelere bakıldığında öğrencilerin nitelikli bir eğitim imkanı bulamama ve kendilerini katkı sağlayacak bir eğitim alamadıkları gibi geleceklere ilişkin beklentilerini etkilemesi muhtemel konulara vurgu yaptıkları görülmektedir. Bu gerekçelerin öğrencilerin memnuniyet düzeylerini düşürmesi, bu araştırmanın kişisel gelişimden memnuniyet ile mesleki eğitimden memnuniyetin, gelecek beklentisinin anlamlı bir yordayıcısı olduğu şeklindeki bulgusunu destekler nitelikte olduğu söylenebilir.

Okumuş tarafından yapılan çalışmada ise öğrencilerin %35.6'sı memnun olduğunu belirtirken, %37.8'i memnun olduğunu ancak gelecek kaygısı taşıdığını, %13.3'ü ise ilahiyat fakültesinde okumaktan pişman olduğunu, %2.2'si ise ilahiyat fakültesinde okumasıyla çok şey kaybettiğini dile getirmiştir. Katılımcıların %11.1'i ise bu soruya başka yanıtını vermiştir. Verileri 2004-2006 yılları arasında toplanan bu çalışmada Okumuş, öğrenciler ile yapmış olduğu görüşmelerde öğrencilerin mezun olduklarında iş bulamayacakları kaygısını taşıdıklarını, eski yapının değişmesini izah edemedikleri, ilahiyat mezunlarının öğretmen olup olamayacakları konusunda belirsizlikler yaşadıklarını tespit etmiştir.<sup>44</sup> Koç'un çalışmasında ise katılımcıların %71'inin ilahiyat fakültesinde okumaktan "memnun olduğu", %27'sinin ise "memnun olmadığı" anlaşılmaktadır.<sup>45</sup> İlahiyat fakültesinde okumaktan memnun olunmayan en önemli husus sorulduğunda ise katılımcıların %22.1'i istenilen düzeyde kendimi yetiştirememek, %15.4'ü mezun olduğumda görev alamama endişesi, %12.3 öğretim elemanlarının tutumu, %12.1'i başka seçeneğim olmadığı için bu programda okuyor olmak, %12.1'i nasıl bir görev için hazırlandığımı bilmemek, %5.6'sı maneviyatımın sarsıldığını hissediyor olmak, %3.4'ü yakınlarımdan uzakta eğitim görmek, %3.6'sı öğrenciler arasında dostluk ve arkadaşılığın zayıf olması, %6,5'i ise "başka" seçeneğini işaretlemiştir.<sup>46</sup> Okumuş ve Koç'un çalışmaları birlikte değerlendirildiğinde memnun olunmayan durumlar olarak,

<sup>42</sup> Korkmaz, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Fakülteyi Tercih Nedenleri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği," 193-194.

<sup>43</sup> Korkmaz, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Fakülteyi Tercih Nedenleri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği," 195-199.

<sup>44</sup> Okumuş, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri-Dicle Üniversitesi Örneği," 70-71.

<sup>45</sup> Koç, "İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri," 37.

<sup>46</sup> Koç, "İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri", 38-39.

gelecek kaygısı, istenilen düzeyde kendimi yetiştirememek, mezun olduğunda görev alamama gibi mesleki ve kişisel gelişim ile ilgili endişeler olduğu görülmektedir. Bu bulgular araştırmamızın sonuçlarını destekler niteliktedir. Memnuniyet düzeyi düşük olan katılımcıların, geleceğe yönelik endişelerinin de arttığı söylenebilir.

Taştekin tarafından yapılan araştırmada ise katılımcıların %17.6'sı ilahiyat fakültesinde aldıkları eğitimin gelecekte yapmayı düşündükleri mesleğe hazırlamakta yeterli olduğunu düşünürken % 36.2'si yetersiz olduğunu, % 46.2'si ise bu konuda kararsız olduklarını belirtmişlerdir. Bu bulgular öğrencilerin, gelecekte yapmayı planladıkları mesleğe hazırlama konusunda ilahiyat fakültesinde alınan eğitimden memnun olmadığını, bir başka deyişle gelecekte yapmayı planladıkları meslek konusunda yeterli eğitimi almadıkları düşüncesinde olduklarını göstermektedir.<sup>47</sup> Bu bulguların da çalışmamızın mesleki eğitimden memnuniyet ile gelecek beklentisi arasındaki ilişki bulgusu ile aynı doğrultuda olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak ilgili literatür çerçevesinde değerlendirildiğinde ilahiyat fakültesi öğrencilerinin iyi bir eğitim alma, mesleğe hazırlama gibi geleceğe ilişkin beklentilerinin karşılanması fakülteden memnuniyet düzeylerini artırırken, karşılanmaması durumunda memnuniyetsizliğin ortaya çıktığı söylenebilir. Yapmış olduğumuz bu çalışmanın bulguları da literatür ile uyumlu bir şekilde memnuniyet düzeyinin yüksek olması ile öğrencilerin gelecek beklentileri arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki olduğunu göstermektedir.

Çalışmanın bulguları çerçevesinde şu önerileri getirmek mümkündür;

Araştırmacılar tarafından başta kişisel gelişim ve mesleki eğitimden memnuniyet olmak üzere öğrencilerin geleceğe ilişkin beklentilerini etkilemesi muhtemel memnuniyet boyutlarını oluşturan konularda derinlemesine çalışmalar yapılarak, bu boyutların somutlaştırılması ve elde edilen bulgular çerçevesinde düzenlemelerin yapılması gereklidir. Fakülte yönetimleri ve Yüksek Öğretim Kurumu tarafından, ilahiyat fakültelerinin tek bir mesleğe yönelik bir hedefi olmaması nedeniyle, öğrencinin gelecekte yapmayı planladığı mesleğe göre kişisel gelişimi ve mesleki eğitimine (alan bilgisi, meslek bilgisi, iletişim vb.) yönelik kendisini geliştirmesi için, beklentilerinin tespit edilerek bu konularda düzenlemeler yapılması gerekir. Süreç içerisinde gelişen yeni durumlar ve değişen şartlar çerçevesinde beklentilerin değişmesinin muhtemel olması nedeniyle gerek araştırmacılar gerekse kurumlar tarafından öğrenci beklentilerinin tespiti zaman zaman tekrarlanarak bu konuda dinamik bir süreç işletilmelidir. Ayrıca, çalışmanın örnekleminin Erzurum ili ile sınırlı olması nedeniyle farklı ilahiyat fakülteleri örnekleminde yapılacak benzer çalışmalar sonuçların karşılaştırılmasına imkan vermesi açısından önemli olacaktır.

<sup>47</sup> Taştekin, "Yeni Kurulan İlahiyat Fakültelerinin Öğrenme Ortamına Yönelik Öğrenci Algıları-Şırnak, Erzincan ve Iğdır Örneği-", 164.

## Kaynakça

- Akyürek, Süleyman. "Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu (Akademik ve Sosyal Yönleriyle)." *Mezunlarına Göre Yüksek Din Öğretiminin Eksik Yönleri*. ed. İbrahim Aşlamacı vd., 193–223. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019.
- Algur, Hüseyin. "Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu (Akademik ve Sosyal Yönleriyle)." *Yüksek Din Öğretimine Yönelme ve Öğretim Sürecinde Hedef Unsuruna Dair Hoca ve Öğrenci Görüşlerinin Farklı Değişkenler Açısından Değerlendirilmesi (Giresun İslami İlimler Fakültesi Örneği)*. ed. İbrahim Aşlamacı vd., 247–268. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019.
- Ay, Mehmet Emin. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretim Elemanlarından Beklentileri (Bursa UÜ İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma)". *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.
- Aydın, Muhammed Şevki. "Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu Bildiriler – Müzakereler 16-17 EKİM 2003". *İlahiyat Lisans Programının Amaç Sorunu*. 19–25. Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Baskı Merkezi, 2004.
- Aydın, Muhammed Şevki. "Yüksek Din Öğretimi Kurumları: Gelgitler Alanı". *Tezkire, Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim Dergisi* 31–32 (2003), 107–123.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi*. Ankara: Pegem Akademi, 2004.
- Çokluk Bökeoğlu, Ömay. "Analysis of University Students' Views about the Quality of Faculty Life Using Various Variables". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 40/2 (2007), 179–204. [https://doi.org/10.1501/egifak\\_0000000171](https://doi.org/10.1501/egifak_0000000171)
- Erpay, İlyas. "Öğrencilerin İlahiyat Fakültesine Yönelik Görüşleri". *Amasya İlahiyat Dergisi* 0/13 (2019), 423–473. <https://doi.org/10.18498/amailad.547095>
- Fırat, Erdoğan. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problem Olarak Değerlendirdikleri Eğitimleriyle İlgili Konular". *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* VI (1989), 17–42.
- Fraenkel, Jack R. vd. *How to Design and Evaluate Research in Education*. New York: Mc Graw Hill, 8th Ed., 2012.
- Gravetter, Frederick J Wallnau, Larry B. - Forzano, Lori-Ann B. *Essentials of Statistics for The Behavioral Sciences*. Boston: CENGAGE Learning, 9th Ed., 2016.
- Gürbüz, Sait - Şahin, Faruk. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri Felsefe – Yöntem – Analiz*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2015.
- Karadağ, Engin - Yücel, Cemil. *Türkiye Üniversite Memnuniyet Araştırması* (2019). <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.13111.11683>
- Karasu, Teceli. "Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu (Akademik ve Sosyal Yönleriyle)." *İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İlahiyat Eğitimine ve Öğretim Elemanlarına İlişkin Alguları: Metafor Analizi Örneği*. ed. İbrahim Aşlamacı vd. 217–227. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019.
- Kaya, Mevlüt. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri (Samsun O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 8 (2001), 77–114.
- Kirman, Mehmet Ali - Apaydın, Halil. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2006), 93–123.
- Kirman, Mehmet Ali - Demir, Rıdvan. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları: Mustafa Kemal Üniversitesi Örneği". *Antakiyat* 1/1 (2018), 1–21. <https://dergipark.org.tr/en/pub/antakiyat/issue/40370/450322>
- Koç, Ahmet. "İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2003), 25–64.
- Koç, Bozkurt. "İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin İlahiyat Fakültesine Bakışı ve Beklentileri (Atatürk Üniversitesi Örneği)". *Tabula Rasa -Felsefe & Teoloji-* 1/3 (2001), 121–137.
- Korkmaz, Mehmet. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Fakülteyi Tercih Nedenleri: Erciyes

- Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği". *Bilimname* 2010/1 (2010), 167-206. <http://dergipark.org.tr/pub/bilimname/issue/3506/47656>
- Krejcie, Robert V. - Morgan, Daryle W. "Determining Sample Size for Research Activities". *Educational and Psychological Measurement* 30/3 (1970), 607-610. <https://doi.org/10.1177/001316447003000308>
- Mehmedoğlu, Yurdağül. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eğitim-Öğretim Beklentileri". *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*. 121-150. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.
- Okumuş, Ejder. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri-Dicle Üniversitesi Örneği". *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/13 (2007), 59-94.
- Özenç, Ali. "Son Sınıf Öğrencilerine Göre Beklentileri Karşılama ve Mesleki Hayata Hazırlamada İlahiyat Fakültelerinde Eğitim (Dicle Üniversitesi Örneği)". *International Journal of Kurdish Studies* 3/1 (2017), 1-30. <https://doi.org/10.21600/ijoks.288954>
- Özkan, Fatih. "Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinde Eğitim Gören Uluslararası Öğrencilerin Memnuniyet Düzeyleri". Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Parladır, Selahattin. "Öğrencilerine Göre İlahiyat Fakültesi Eğitiminin Başarı Durumu". *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* XI (1998), 1-32.
- Seçer, İsmail. *SPSS ve LIREL İle Pratik Veri Analizi & Analiz Raporlaştırma*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2017.
- Sökmen, Alptekin. "Öğrenci Memnuniyetine Yönelik Ankara'daki Bir Meslek Yüksekokulunda Araştırma". *İşletme Araştırmaları Dergisi* 3/4 (2011), 66-79.
- Tabachnick, Barbara G. - Fidell, Linda S. *Using Multivariate Statistics*. Pearson, 6th Ed., 2012.
- Taşan, Abdulvahap et al. "Üniversite Düzeyinde Din Öğretimi Alan Öğrencilerde Eğitim Sürecinde Oluşan Tutum Ve Davranış Değişiklikleri -Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/11 (2001),169-192. <http://dergipark.gov.tr/erusosbilder/issue/23744/252930>
- Taştekin, Osman. "Yeni Kurulan İlahiyat Fakültelerinin Öğrenme Ortamına Yönelik Öğrenci Algıları-Şırnak, Erzincan ve Iğdır Örneği-". *USUL İslam Araştırmaları Dergisi* 19 (2019), 139-184.
- Tuncer, Murat. "A Research Regarding Future Expectations of University Youth". *Journal of Turkish Studies* Volume 6 1/6 (2011), 935-948. <https://doi.org/10.7827/turkishstudies.2265>
- Turan, İbrahim - Nazıroğlu, Bayramali. "İlahiyat Fakültesine Yeni Gelen Öğrencilerin Sorun ve Beklentileri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/36 (2015).
- Uçar, Recep. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2017), 105-178. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ifd/issue/32024/546280>
- Türk Dil Kurumu. "Beklenti". Erişim 11 Eylül 2020. <https://sozluk.gov.tr/>
- TTK, Tevhid-i Tedrisat Kanunu. *Resmî Gazete* 63 (6 Mart 1340). Erişim 12 Eylül 2020. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=430&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=3http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2018/04/20180415-3.htm>

# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2020

Research Article  
ARAŞTIRMA MAKALESİ

## Alfabenin İcadı ve Harflerin Kökeni

Ferruh Kahraman

Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslâm Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

ferruhkahraman@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-5104-8325>

Geliş Tarihi / Received: 17.08.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 15.12.2020

### Özet

Bilim insanları yazının icadı konusunda farklı görüşlere sahiptir. İslâm âlimleri yazının icadı konusunda tevkiî ve beşerî olmak üzere başlıca iki görüşe sahiptir. Tevkiî olduğu görüşüne göre yazı ilk defa Yüce Allah tarafından Hz. İdrîs'e öğretilmiştir. Bu yazı da büyük ihtimalle günümüzde kullandığımız fonetik/alfabeli yazıdır. Yazının beşerî olduğunu savunan diğer İslâm âlimleri ile modern bilim insanlarının görüşü birbirleriyle örtüşmektedir. Bunlar yazının tevkiî olmadığını; aksine beşerî bir etkinlik olarak tarihsel süreç içerisinde ihtiyaçlara binaen icat edilip sürekli geliştiğini savunmaktadırlar. Modern bilimlere göre insanlar ilk önce bazı nesnelere çentik ve oyuk açarak oluşturdukları objetgraphic/madde yazısını kullanmışlardır. Sonra bu şekiller varlığın görüntüsünün çizilmesine dönüşerek pictografic adı verilen resim yazısına dönüşmüştür. Resim yazısının en güzel örneğini Eski Mısırlıların kullanmış olduğu hiyeroglifler oluşturmaktadır. Daha sonra insanlar bununla yetinmeyerek örneğini Çinlilerde gördüğümüz ideographic/fikir yazısına (geleneksel Çin yazısına) geçiş yapmışlardır. İnsanlar fikir yazısından sonra logographic/hece yazısını kullanmışlardır. Bu yazı türünde her bir resim bir heceye tekabül etmektedir. Hece yazısından sonra insanlar simgenin bir sese karşılık geldiği phonographic/ses yazısını kullanmışlardır. Ses yazı sisteminde her sesin özel bir sembolü bulunmaktadır. Sesleri temsil eden belli işaretlerden oluşan bu yazılara fonetik alfabe de denilmektedir. Günümüzde kullanılan Arap, Aramî, İbranî, Süryânî, Latin, Yunan, Hint, Gürcü ve Ermeni alfabeleri böyle bir simgeler sisteminden oluşmaktadır.

Günümüz dünyasında yazı çeşitleri içerisinde, alfabeli yazı en çok tercih edilenidir. Bu harfli yazının yanı sıra amblem, logo ve sembol olarak bazı resim, şekil ve fotoğraflar da kullanılmaktadır. Ancak amblem, logo ve sembol, yazının bir alternatifi olarak değil de sadece destekleyicisi olarak tercih edilmektedir. Önemli olan yazıdır, özellikle de alfabeli yazıdır. Bu alfabeli yazının kimler tarafından icat edildiği hâlâ tartışmalıdır. Hatta genel olarak yazının icadı konusu bile tartışılmaya devam etmektedir. Zira modern bilimlere göre yazının icadı ile alfabeli yazının icadı farklı şeylerdir. Modern bilimlerin genel kabulüne göre yazıyı ilk defa Sümerliler ve Eski Mısırlılar, alfabeyi ise her iki coğrafya ortasında kalan Fenikeliler icat etmiştir. İlk alfabe, yazının icadından çok daha sonraları Doğu Akdeniz'de Fenike Arapları tarafından icat edilen yirmi iki (22) harfli bir yazı sistemidir. Bu alfabe dünyada kullanılan tüm alfabelerin temelini oluşturmaktadır. Modern bilimin genel kabulü bu yöndedir. İslâmî ilimlerde ise yazının Yemen'de Araplar tarafından icat edilip tarih boyunca kullanıldığı bilgisi yer alır. Yirmi sekiz (28) harften oluşan bu yazıya Müsned adı verilmektedir. İbn Haldûn bu görüşü savunmakta olup alfabeli yazıyı Yemen'de Hûd kavmine kadar geri götürmektedir. Hatta Hz. İsmâil, Mekke'ye yerleştikten sonra civardaki yerliler olan Cürhümlülerden bu yazıyı öğrenmiştir. Mukaddimesinde yazının kökeni ve gelişimi konularına değinen İbn Haldûn'a göre yazı, kültürdür; medeniyet, sanat, ilim ve teknolojidir. Medeniyet, sanat, ilim ve teknoloji de hadarîlerin



özellikleridir. Bu sebeple bazılarının iddia ettiği gibi yazı, çoğunluğunu bedevilerin oluşturduğu Kuzey ve Batı Arapların icat edeceği bir sanat değildir. Kur'an'da da Yemen'de çok eskiden beri yazının kullanıldığına dair işaretler vardır. Zira Hz. Süleymân, Yemen kraliçesi Belkis'a mektup yazmış o da yazılan bu mektubu okumuştur. Tarih ve sosyoloji alanında önemli bir yere sahip olan İbn Haldûn'un yazının icadı ile ilgili bu görüşlerinin dikkate alınması gerektiğini, yazı konusunda öne çıkmış Sümer, Mısır ve Fenike isimlerinin yanında Eski Yemenlilerin de değerlendirilmesini düşünmekteyiz.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Arapça, Harf, Alfabe, Müsned.

### **The Invention of the Alphabet and the Origins of the Letters**

Scholars have different opinions on the invention of writing. Islamic scholars have two main views on the invention of writing, namely revelatory and humanistic. According to the opinion that the writing is revelatory, it was first taught to prophet Idris by Allah. This type of writing probably is the phonetic/alphabetic writing that we use today. The views of other Islamic scholars who maintain the humanistic opinion and modern scientists are in accordance. These groups say that the writing did not start with revelation; On the contrary, they argue that as a human activity, it has been invented and developed by the needs in the historical process. According to modern sciences people first used object graphic writing, which they created by notching and grooving some objects. Then these shapes were transformed into drawing the image of the being and turned into pictographic writing. The best example of pictographic writing is the hieroglyphs of Ancient Egypt. Later, people were not satisfied with this and switched to idiographic writing (traditional Chinese writing), an example of which we see in Chinese. People used logographic / syllable writing after idiographic writing. In this script, each picture corresponds to a syllable. After the syllable writing, people used phonographic writing in which the symbol corresponds to a sound. Each sound has a special symbol in phonographic writing. These writings, which consist of certain signs representing sounds, are also called phonetic alphabets. The Arabic, Aramaic, Hebrew, Syrian, Latin, Greek, Indian, Georgian, and Armenian alphabets used today consist of such a system of symbols.

In today's world, alphabet writing is the most preferred type of writing. In addition to this lettered writing, some pictures, figures, and photographs are also preferred as emblem, logo, and symbol. However, the emblem, logo, and symbol are used not as an alternative to writing, but as a supporter. What matters is writing especially alphabetic writing. It is still controversial who invented alphabetic writing. Even the invention of writing, in general, continues to be debated. For, according to modern sciences, the invention of writing and the invention of alphabet writing are different things. According to the general acceptance of modern sciences, the Sumerians and Ancient Egyptians invented writing for the first time, and the Phoenicians, who were in the middle of both geographies, invented the alphabet. The first alphabet is a 22-letter writing system invented by the Phoenician Arabs in the Eastern Mediterranean much later than the invention of writing. This alphabet forms the basis of all alphabets used in the world. This is the general acceptance of modern science. In Islamic sciences, there is the information that writing was invented by Arabs in Yemen and used throughout history. This writing, which consists of 28 letters, is called Musnad. Ibn Khaldûn defends this view and takes the alphabet writing back to the people of Hûd in Yemen. Even after İsmâil (pbuh) settled in Mecca, he learned this article from the locals of Jürhûm. According to Ibn Khaldûn, who discussed the origin and development of writing in his Muqaddimah, writing is culture, civilization, art, science, and technology. According to him, civilization, art, science, and technology are also characteristics of city life. For this reason, writing, as some claim, is not an art to be invented by the Arabs of the North and West, the majority of which are Bedouin. There are also signs in the Quran that writing has been used in Yemen for a long time. For, Suleiman (pbuh) wrote a letter to the queen of Yemen Belkis and she read this letter. We think that these views of Ibn Khaldûn, who has an important place in the field of history and sociology, regarding the invention of writing, should be taken into consideration, and that the ancient Yemeni people should be mentioned along with the names of Sumerian, Egyptian, and Phoenician that came to the fore in writing.

**Keywords:** Tafsir, Arabic, Alphabet, Letters, Musned.

### **Atıf / Cite as**

Ferruh, Kahraman. "Alfabenin İcadı ve Harflerin Kökeni". *Marife* 20/2 (2020), 759-781. <https://doi.org/10.33420/marife.695646>

## Giriş

Yazının icadı ve alfabenin menşei konusunda İslâmî ilimler ile modern bilimler ihtilaf halindedir. Bu ihtilafların pek çok sebebi vardır. Ancak modern bilim insanları ile bazı İslâm âlimlerinin belli noktalarda uzlaştıkları da görülmektedir. Modern ve çağdaş bilimin genel kabulüne göre yazı, özellikle de sembolik/alfabeli yazı Fenike, Arâmî ve Nebatî yazısından Arap yazısına evrilmiştir.<sup>1</sup> Bir rivayete göre de alfabeli yazı Müsned/Himyerî yazısından geliştirilmiştir. Yazının Himyerî ya da Fenike bölgesinden geliştiği görüşünü pek çok İslâm âlimi de kabul etmektedir.<sup>2</sup> Böylece bazı İslâm âlimleri ile Batılı bilginler yazıyı Arap coğrafyasına, Himyerî ve Fenike gibi Arap toplumlarına dayandırmaktadırlar. Asıl problem, bir zorunluluk varmış gibi yazının belli bir ulusa hasredilmek istenmesidir. Yazı Arap coğrafyasında icat edilmiştir, ancak yazının icadını sadece Araplara, Sâmilere ve diğer bazı toplumlara hasretmek doğru değildir. Yazı, tarihin çok eski dönemlerinde ırklar oluşmadan önce günümüz uluslarının ortak ataları tarafından oluşturulmuş olabilir. Yazının Hz. İdrîs zamanında kullanıldığı ve ırkların da Hz. Nûh'dan sonra ayrılmaya başladığı düşünülürse yazının icadı tüm dünya uluslarının ortak ataları Ademî topluluk, milletler üstü ırk; yani ana akım insanlık tarafından gerçekleştirilmiştir.

İkinci bir problem de modern bilimin alfabeli yazıyı icat ettiklerini söyledikleri Fenikeliler ile Nebatîlerin Arap kavmi olduğunu söylememeleridir.<sup>3</sup> Bu eksik anlatı, bazı müslüman müelliflerce de tekrarlanmaktadır. Bu sebeple tarih bilgisi olmayanlar, mezkûr milletlerin Araplardan farklı bir topluluk olduğunu zannetmekte ve yazının icadı ile farklı coğrafyalar, farklı milletler anlamaktadırlar. Arap yazısı Arapların komşuları ya da Himyerîler, Fenikeliler ve Nebatîler gibi başka bir Sâmî kavminden alınmıştır ifadeleri, Arabü'l-Arîbelerden olan Himyerîleri, Fenikelileri ve Nebatîleri Arap dışı tutmaktadır. Bu kavimler, genel ifadeler ile Arap unsurları dışında tutulurken diğer yandan da Mekkeliler musta'reb/melez Arap olarak kabul edilmektedir.<sup>4</sup> Yani Mekkeliler hem musta'reb olarak kabul edilmekte hem de Arap ırkının merkezine oturtulmaktadır.<sup>5</sup> Musta'reb Arap olan Mekkeliler Arap ırkının merkezine oturtuluyorsa Himyerîler, Fenikeliler ve Nebatîler de ihmal edilmemelidir. Zira Himyerîler, Fenikeliler ve Nebatîler öz Arap'tır ve mevcut bilgilere göre yazıyı bunlar geliştirmişlerdir. Oysa ki, modern bilimler de İslâmî ilimler de yazının Arap coğrafyasında (Kuzey veya Güney'de) geliştiği ve mezkûr Arap unsurları tarafından kullanıldığı konusunda hem fikirdirler.

Yazı konusundaki bir diğer problem de Yemen'de kurulan devletlerle alakalıdır. Yazı ve Arap yazısından bahseden pek çok çalışma; Yemen'de bilinen en eski

<sup>1</sup> Nihat M. Çetin, "Arap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 3/276.

<sup>2</sup> Abdurrahman İbn Haldûn, *Mukaddime*, nşr. Abdüsselam eş-Şeddâdî (B.y.: Dâru'l-Beydâ Beytü'l-Fünûn ve'l-Ulûm ve'l-'Adab, 1426/2005), 2/312.

<sup>3</sup> Çetin, "Arap", 276; Mustafa Aydın, "Arap Yazı Sistemi", *İstanbul Aydın Üniversitesi Dergisi* 10/4 (Ekim 2018), 1.

<sup>4</sup> Çetin, "Arap", 273.

<sup>5</sup> Çetin, "Arap", 273.

devletin Mainliler olduğunu kabul etmektedir. Ancak Yemen’de Mainlilerden çok daha önce yaşamış kavimler de bulunmaktadır. Bu sebeple bazı çalışmalarda Araplar, bâide/kadîm ve bâkiye/nesli devam edenler olmak üzere ikiye ayrılmakta; üstelik Yemen bölgesinde Hz. Hûd ve kavmi yaşamıştır ifadelerine de yer verilmektedir. Ancak nedense bu bölgede kullanılan Mûsned yazısı üzerinde pek durulmamaktadır.<sup>6</sup> Yazı ve medeniyet konusundaki araştırmalar Yemen’i ihmal etmemelidir. Zira Yemen yazının icat edildiği ilk yer olabilir. Yazı konusunda yapılan bilimsel çalışmalar daha çok Sümer, Mısır ve Fenike bölgesine odaklandığı için bilimsel belge ve bulgular da bu yönde gelişmektedir. Yemen ve Mûsned yazısına ehemmiyet verilse bu bölgelerde keşfedilmeyi bekleyen çok sayıdaki belgeye ulaşılabilir.

Gerçekten de Yemen’de Hz. Hûd ve kavmi yaşamış, dönemlerine göre ilim ve teknolojiye büyük ilerleme kaydetmiştir.<sup>7</sup> Bu bilgiler bazı çalışmalar tarafından onaylanmakta; Yemen bölgesinde Âd kavmi başta olmak üzere pek çok Arap topluluğunun yaşadığı ve devlet kurduğu ifade edilmektedir. Ancak daha önceki dönemlerde Yemen’de Âd kavmin yaşadığı unutulmuş orada sadece Main, Sebe ve Himyerî devletlerinin kurulduğu belirtilmektedir.<sup>8</sup> Yemen’de Main, Sebe ve Himyerîlerden önce Hz. Hûd’a kadar geriye uzanan dönemde pek çok Arap kavmi devlet kurmuştur. Bu kavimlerin pek çoğu da Mûsned adı verilen bir yazı kullanmıştır. Yemen’de olduğu gibi Kuzey Arap yarımadasında da yazıyla birlikte adı zikredilen pek çok Arap kavmi vardır. Hatta yazı denildiğinde Nebatî ve Fenikeliler gibi Arap toplumları akla gelmektedir. Bu sebeple yazı konusundan bahsedilecekse Araplar için Hicaz Arapları, Himyerî Arapları, Fenike ve Nebatî Arapları gibi terkipler kullanılmasının konunun daha anlaşılır olmasına fayda sağlayacağı düşünülmektedir.

Yazı konusunda bir başka mesele, Arapların/Hicazlıların kullandıkları Mûsned yazısı ile ilgilidir. Mûsned yazısı, Hz. Hûd’dan bu yana Yemen Araplarının oluşturdukları yirmi sekiz (28) harfli ve Fenike Araplarının yazısına göre daha gelişmiş ve daha mükemmel bir yazıdır.<sup>9</sup> Hicaz Arapları, Fenike ve Nebatî Araplarından etkilenmiş olsa bile bu sadece yazılarını güzelleştirmek için olmalı; Mûsned yazısını tamamen terk etmek şeklinde olmamalıdır. Belki de yazı Yemenlilerden Fenikelilere geçmiştir. Zira Yemenlilerin Fenikelilerden ve yazıya katkısı olduğu söylenen Hirelilerden daha medenî olması, günümüz Arap yazısının Yemen kökenli olmasını kuvvetlendirmektedir. Yazının medeniyetle doğru orantılı olduğu düşünüldüğünde Yemenlilerin yazıyı daha önce kullandıkları söylenebilir. Nitekim İbn Haldûn da bu görüşü savunmaktadır.<sup>10</sup> Arapça’da en önemli yazı malzemesi olan sahîfenin (ç. suhuf) Yemen lehçesine ait olması da yazının Yemen’de kullanıldığının başka bir delilidir.

Yukarıda anılanların yanında bir başka problem de, Arap harflerinin köken

<sup>6</sup> Çetin, “Arap”, 273.

<sup>7</sup> eş-Şuarâ 26/129.

<sup>8</sup> Çetin, “Arap”, 273.

<sup>9</sup> Johannes Pedersen, *The Arabic Book*, çev. Geoffrey Ferench (New Jersey: Princeton University Press, 1984), 3.

<sup>10</sup> İbn Haldûn, *Muqaddime*, 2/312.

adı ve harf adıyla alakalıdır. Fenike alfabesindeki harflerin köken adlarının hepsi Arapçadır ve pek çoğu da Kur'ân'da köken anlamıyla birlikte kullanılmaktadır. Buna rağmen bazı çalışmalarda "ayn" harfi Arapça, Fenikece ve diğer Sâmi dillerinde "pınar" anlamına gelmekte denilip "ayn"ın kökeni Mısır hiyerogliflerindeki bir göz resminde aranmaktadır.<sup>11</sup> Oysaki "ayn ve nûn" gibi daha pek çok harf Mısır hiyerogliflerinden ziyade Kur'ân'da bizzat "ayn", "çeşme, pınar" anlamında; "nûn" da bizzat "balık" anlamında kullanılmaktadır. Bu sadece "ayn ve nûn"la sınırlı olmayıp alfabeyle köken teşkil ettiği söylenen pek çok kelime de görülmektedir.

## 1. Alfabenin Menşei

Alfabenin menşei konusunda modern ve çağdaş bilimlerle İslâmî ilimler farklı bakış açısına sahiptir. Modern ve çağdaş bilime göre yazının icadı alfabeden daha öncedir. Alfabe seslerin birtakım harflerle sembolleştirilmesidir ki yazıdan çok daha sonra icat edilmiştir. Bir sese karşılık gelen harflerin ve alfabenin icadı yazının icadından daha sonraki dönemlerde gerçekleşmiştir.

Modern ve çağdaş bilimlerin genel olarak evrimi kabul ettiği için yazı konusunda da evrimsel bir bakış açısına sahiptir. İnsanlar tarihin ilk dönemlerinde duygu ve düşüncelerini birtakım nesnelere ya da bu nesnelere üzerinde tasarruf yaparak kayıt altına almışlardır. Örneğin insanlar bir şeyin sayısını ip gibi esnek nesnelere düğüm atarak ya da taş gibi sert cisimlere belli oyuk oluşturarak kayıt altına almışlardır. İlk dönem insanların belli nesnelere oyuk açması, çentik atması ve ip gibi esnek nesnelere de düğümler atması modern ve çağdaş bilim adamlarına göre yazının ilk örnekleri olarak kabul edilmekte ve objetgraphic/madde yazısı olarak adlandırılmaktadır. Madde yazısından sonra insanlar duygu ve düşüncelerini mağaralara veya düz yüzeylere resim yaparak aktarmaya başlamışlardır. İnsanların amaçlarını bir şeyin resmini çizerek anlattıkları bu yazı türüne pictographic/resim yazısı denir. Resim yazısı bir varlığın şeklinin aslına yakın olarak bir yere çizilmesi sonucu oluşturulmuştur. Ancak zamanla salt resimler yetersiz kalmış; insanlar bu resimlere belli kavramlar yükleyerek ideographic/fikir yazısını oluşturmuşlardır. Resim yazısında ayak resmi sadece ayağı karşılarken fikir yazısında ayak; ayağın yanı sıra yürümeyi, hareketi ve canlılığı da karşılamaktadır. Aynı şekilde bir çember resmi; hem güneş hem de gündüz anlamına gelmektedir. Fikir yazısının en güzel örneklerine Mısır, Hitit, Maya ve Aztek kitabelerinde rastlanır.<sup>12</sup>

Fikir yazısından sonra insanoğlu, resimsel hece yazısını kullanmıştır. Resimsel hece yazısına Çin ve Japon yazıları örnek verilebilir. Bu yazı türünde resimler farklı heceler anlamına gelmekte olup logographic/hece yazısı olarak adlandırılmaktadır. Yazı konusunda son aşama ise her sese karşılık bir simgenin kullanıldığı phonographic/ses yazısıdır. Sesli yazı sisteminde sembollere harf denilmekte; her ses, bir simgeyle ya da şekille gösterilmektedir.<sup>13</sup> Sümerlerin çivi yazısı ise Arap

<sup>11</sup> İsmail Durmuş, "Harf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/158.

<sup>12</sup> Durmuş, "Harf", 16/158.

<sup>13</sup> Durmuş, "Harf", 16/158.

alfabesine en yakın yazı çeşididir denilebilir. Zira Sümerlerin çivi yazısındaki işaretlerin her biri Arapça'da olduğu gibi bir heceye karşılık gelmekte ve yan yana yazılması ile de sözcükler oluşmaktadır.<sup>14</sup>

## 2. Harfler

Harfler bir kelimenin en küçük yapı taşlarıdır. Harfler heceyi, heceler kelimeyi, kelimeler de cümleleri oluşturmaktadır. Bu sebeple iletişimin temelini ve başlangıç noktasını harfler oluşturmaktadır. Harfler olmadan hece olmayacağı için kelimeler ve cümleler de oluşamayacaktır. Sözlüklerde harf, “kenar, kıyı, taraf, uç, bir tarafa meyletmek ve bir yöne sapmak,” olarak tanımlanmaktadır.<sup>15</sup> Çoğul formu hurûf, hiref ve ahurf<sup>16</sup> şeklinde gelen harf, Kur’ân’da “pek çok yön arasından sadece bir yön” anlamında kullanılmıştır.<sup>17</sup> Hadîslerde harf, sözlük anlamı ve Kur’ân’daki kullanımının yanı sıra lehçe ve kırâat manâsında da kullanılmıştır.<sup>18</sup> Zira lehçe bir dilin çok yönlerinden sadece bir yön iken kırâat de Kur’ân’ı okuma yönlerinden sadece bir yöndür. İstilahî anlamda ise harf, “bir sözcüğü oluşturan işaretlere, simgelere, seslere veya şekillere” denilir. Zira harfler sözcüklerin yapı taşları, ses veya şekillerin karşılığıdır. Harfler bir dilin en küçük temel taşları, başlangıcı, başlangıç tarafı ve kenarıdır.<sup>19</sup>

İslâm literatüründe harf kelimesi, müfred/yalın kullanımları dışında “hurûfu’l-mebânî”, “hurûfu’l-hicâ” ve “hurûfu’l-mu’cem” terkipleriyle de kullanılmaktadır. “Hurûfu’l-mebânî” harflerin kelime oluşturma yönüne; “hurûfu’l-hicâ” kendilerinin bağımsız hece oluşturma yönüne; “hurûfu’l-mu’cem” ise bazılarında noktalı olması ve noktayla birbirinden ayrılması anlamında kullanılmaktadır.<sup>20</sup> Bu kullanımların hepsinde de bir dildeki seslerin karşılığı olan simgeler/semboller/fonemler kastedilmektedir.

Harfler, dildeki veya konuşmadaki seslerin birtakım sembollerle kayda geçirilmesi, yazıyla gösterilmesidir. Her harfin *adı, sesi, sembolü ve köken adı* olmak üzere başlıca dört yönü vardır. Örneğin *fâ* bir harf adı; *f* sesi; *f/ف* sembolü; *fû/ağız/ف* kelimesi de “*f*” harfinin köken adıdır. Farâbî gibi İslâm filozofları dil bahsinde harflere de yer vermişler ancak daha çok harflerin mahreç ve sesleri üzerinde durmuşlardır. Bu sebeple Farâbî “harfleri, belli mahreçleri olan ve kendilerine has sıfatları olan sesler” olarak tanımlamıştır.<sup>21</sup> Farâbî örneğinde görüldüğü gibi klasik İslâm âlimlerinin pek çoğu harfler ve harflerin menşei konusuna girmemiş-

<sup>14</sup> Handan Üstündağ vd., *Uygurluk Tarihi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2018), 38.

<sup>15</sup> Mecdüddîn Feyrûzabâdî, *el-Kâmûşu’l-muḥîṭ* (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1408/1987), 1032, 1033; Muhammed b. Ebî Bekir Râzî, *Muḥtaşaru’ş-şihâḥ* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-‘Arabiyye, ts.), 131.

<sup>16</sup> Luviş Rızkullah Yesûî, *el-Müncid fi’l-lüḡa ve’l-a’lâm* (Beyrût: Dâru’l-Meşriḳ, 1992), 126; Alican Dağdeviren, “Kur’ân Kırâatinin Ana Dinamiği: Harfler”, *Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (Haziran, 2008), 48; Ramazan Yazççek, “Bilgi Değeri Açısından Cefr ve Ebced- Harfler ve Rakamlar Metafizigi-”, *Milî ve Nihâl* 17/1 (Haziran 2004), 86.

<sup>17</sup> el-Hacc 22/11.

<sup>18</sup> Muhammed b. İsmail Buḥârî, *Şahîḥ* (B.y.: Dâru Tavḳî’n-Necât, 1422/2001), “Fezâilü’l-Kur’ân” 3, 5.

<sup>19</sup> Kalkaşendî, *Şubḥu’l-A’sa*, 3/22.

<sup>20</sup> Kalkaşendî, *Şubḥu’l-A’sa*, 3/22.

<sup>21</sup> Muhammaed b. Tarhan Farâbî, *Kitâbü’l-ḥurûf* (Beyrût: Dâru’l-Meşriḳ, 1411/1990), 28.

ler; harflerden ziyade harflerin mahreçleri ve yazının icadı ile ilgilenmişlerdir. Bu sebeple İslâm âlimleri meseleye yazı açısından yaklaşmışlar ve yazının da tevkîfi/ilâhî bildirim olduğunu savunmuşlardır.<sup>22</sup> Modern ve çağdaş bilim ise, akıl ve ampirik/görgül bilgiye dayandığı için yazı konusuna birtakım tarihi belge ve bulgulara göre yaklaşmışlardır. Dinî verilerin pek önem taşımadığı modern ve çağdaş bilim paradigmalarında yazının tevkîfi olarak değerlendirilmesi mümkün olmamıştır. Modern ve çağdaş bilim varlığa ve insana evrimsel olarak yaklaştığı gibi yazı konusuna da evrimsel yaklaşmıştır. Bu evrimsel yaklaşım içerisinde harflerin icadı yazıdan daha sonradır.<sup>23</sup>

Yazı konusunda genel bir kabul olsa da yazı ve alfabenin menşei hâlâ tartışmalı bir konudur. İslâm'a göre yazının insanlar tarafından kademeli olarak geliştirilmesi mümkün olduğu gibi Yüce Allah tarafından bir peygamber vasıtasıyla insanlara öğretilmiş olması da mümkündür.<sup>24</sup> Diğer yandan yazı, mevcut modern ve çağdaş bilimin kabul ettiği madde yazısı, resim yazısı ve fikir yazısı gibi değişik aşamalardan geçmemiş de olabilir. Hatta pek çok çağdaş bilim insanının savunduğu gibi yazının kaynağı Sümer çivi yazısı ile Mısır hiyerogliflerine de dayanmayabilir.<sup>25</sup> Birkaç kitabede hiyerogliflerin Arap yazısı ve Grek yazısıyla beraber çizilmesi onların yazı olmasını şüpheli hale getirmektedir.<sup>26</sup> Bir kitabede yazının yanında bazı resimlerin olması onların yazı olduğu anlamına gelmemelidir. Zira insanlar yazının icadından sonralar da yazıyla beraber şekilleri, tarihin her döneminde kullanmışlar hatta günümüzde de sık bir şekilde kullanmaktadırlar. Örneğin Tevrât ve İncil gibi kutsal kitaplar yazılı olmasına rağmen pek çok Hıristiyan öğretisi, ikon ve fresk adı verilen resimlerle de anlatılmıştır. Aynı şekilde Osmanlı döneminde yazıyla beraber minyatür adı verilen resimsel bir iletişim dahi kullanılmıştır. Hatta günümüzde kimliklerde yazıyla beraber insanların fotoğrafı da kullanılmaktadır. Modern ve çağdaş bilimin iddia ettiği gibi her resim bir yazı mıdır değil midir konusu hâlâ tartışmalıdır.<sup>27</sup> Günümüzde pek çok kurum ya da ticarî işletmeler tabelalarında yazıyla birlikte resimler de kullanılmaktadır. Böylece müşterilerinin dikkatlerini çekmeyi amaçlamaktadır. Bu nedenle bir kitabede yazı ile birlikte bazı resim-

<sup>22</sup> İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1413/1992); İbn Kuteybe, *el-Maârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1402/1981); İshak b. Ca'fer Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (Beyrût: Dâru Şadr, ts.); İbn Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1987); İbrâhîm en-Nisabûrî Sa'lebî, *el-Kaşasu'l-enbiyâ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985); Şehredar b. Şuriyye Deylemî, *el-Firdevsü'l-ahbâr*, thk. Besyûnî Zağlûl (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986); İzzeddin İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fî't-târîh* (Beyrût: Dâru Şadr 1485/1965); Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrût: Dâru'l-Maârif, 1402/1981).

<sup>23</sup> Samuel Noah Kramer, *Tarih Sümerde Başlar*, çev. Hamide Kayukan (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1999), 445; Georges Jean, *Yazı İnsanlığın Belleği* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002), 13; Nuray Yıldız, *Eskiçağda Yazı Malzemeleri ve Kitabın Oluşumu* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000), 22; E. Akurgal, *Ancient Civilizations And Ruins of Turkey* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1978), 5.

<sup>24</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), 21/233; Muhammed b. Ahmed Nişancızade, *Mir'ât-ı Kâinât*, nşr. A. Faruk Meyan (İstanbul: Berekât Yayınları, 1987), 1/124-128; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâmda Düşünce ve Hayat* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 151, 152; M. Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 79, 80.

<sup>25</sup> Ekrem Memiş, *Eski Çağda Türkler* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2002), 54.

<sup>26</sup> Aydın Sayılı, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik Astronomi ve Tıp* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1982), 4.

<sup>27</sup> Durmuş, "Harf", 16/158.

lerin kullanılması “o resimlerin yazı anlamına geleceği görüşü” her zaman gerçeği yansıtmayacaktır.

Modern ve çağdaş bilim insanları, yazının tarihî süreç içerisinde ilim ve teknolojinin gelişimiyle birlikte resimlerden evrilerek icat edildiğini belirtirler.<sup>28</sup> İslâm’a göre Hz. Âdem özel bir canlı olarak yaratılmıştır. Sonra dünyaya birtakım nimetlerle belli bir amaç için gönderilmiştir.<sup>29</sup> Modern bilimin iddia ettiği gibi insanoğlu, Hominidler ve Neandertallerden gelişme bir canlı değildir.<sup>30</sup> İnsanoğlu, tarihe bir peygamber ve vahiyle başlamıştır. Bu vahiy zinciri de sürekli devam etmiş, peygamberler insanlara manevî alanda olduğu gibi maddî alanda da rehberlik yapmıştır. Örneğin tarihin başlangıcı denilebilecek bir dönemde Hz. Nûh, tufana dayanacak sağlam ve mukavemetli bir gemi inşa etmiştir.<sup>31</sup> Eğer bu gemi âyetin ifadesiyle ilâhî bir projeye göre yapılmasa idi tufana dayanması mümkün olmazdı.<sup>32</sup> İslâm’a göre ilkçağlarda Hz. Nûh, mükemmel bir gemi inşa ederken modern bilime göre ise insanlar o dönemlerde mağara ve ağaç kovuklarında ilkel bir hayat yaşayıp avcı-toplayıcı olarak yaşamaktadır.

Tarihin ilk dönemlerinde Hz. Nûh’un inşa ettiği bu gemi, basit bir şey olarak değerlendirilmemelidir. Zira geminin çok şiddetli bir tufana dayanması kadar bu geminin inşasındaki proje, ustalık ve işçilik de çok önemlidir. Zira Hz. Nûh, bu gemiyi inşa ederken basit de olsa bir hesap yapmalı ve belli bir ölçü kullanmalıdır. Yine Hz. Nûh’un gemisi için âyette “sana’a” fiilinin kullanılması da ayrıca manidardır.<sup>33</sup> Zira “sana’a” fiili belli bir yetenek, hesap, kitap ve geometri bilgisi gerektirir ki “amele” fiilinden bu özellikleri dolayısıyla ayrılır.<sup>34</sup> Hz. Nûh’un inşa ettiği bu mükemmel gemi, Ebû Zer’in (ö. 32/653) (r.a.) yazıyı Hz. Âdem’e dayandırdığı rivayetini akla getirmektedir. Rivayete göre yazı, Arap harfleriyle ve tevkîfî olarak Yüce Allah tarafından Hz. Âdem’e öğretilmiştir.<sup>35</sup> Bunun sonucunda O’na sahifeler verilmiştir.<sup>36</sup> Ebû Zer’e (r.a.) göre yazı ilk insandan beri vardır ki Hz. Âdem’e 50; Hz. Şît’e 30; Hz. İdrîs’e ve Hz. İbrâhim’e 10’ar sahife verilmiştir.<sup>37</sup> Konuyla ilgi başka bir rivayette de peygamberlere yüz (100) sahife ve dört (4) kutsal kitap verildiğinden bahsedilir.<sup>38</sup> Bu nedenle başta Kalkaşendî ve Cehşiyarî olmak üzere bazı İslâm

<sup>28</sup> Durmuş, “Harf”, 16/158.

<sup>29</sup> Köksal, *Peygamberler Tarihi*, 79, 80.

<sup>30</sup> Süavi Aydın - Yılmaz S. Erdal, *Antropoloji* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012), 119.

<sup>31</sup> Hûd 11/40.

<sup>32</sup> Hûd 11/40.

<sup>33</sup> Hûd 11/37.

<sup>34</sup> Ragıb el-İsfehânî, *Müfredâtü fi garibi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 286, 287.

<sup>35</sup> Ebu'l-Abbâs Kalkaşendî, *Şubhu'l-A'sâ fi şımaati'l-inşâ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987), 3/7.

<sup>36</sup> Zemahşerî, Ebû'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, 1407/1987), 2/115; 4: 741; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 31/137; Ali b. Muhamed Mâverdî, *Tefsîru Mâverdî* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 6/256; Celalleddin Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 8/489; Mahmûd Âlûsî, *Rûhu'l-meânî* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995), 15/141-142.

<sup>37</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 31/137; Mâverdî, *Tefsîru Mâverdî*, 6/256; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 8/489; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 15/141-142.

<sup>38</sup> Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 8/489.



âlimleri yazının ilk insanla beraber kullanıldığına vurgu yaparlar.<sup>39</sup> Diğer bazı İslâm âlimleri ise “Kalemlerle yazıyı ilk defa İdrîs yazmıştır” rivayetini hadîs kabul ederek yazının Hz. İdrîs tarafından icat edildiğini belirtirler.<sup>40</sup>

Hız. İdrîs, Hız. Nûh’tan daha önce yaşamış bir peygamberdir. Bu nedenle yazı ilk defa Hız. İdrîs tarafından icat edilip kullanılmışsa Hız. Nûh’un gemisinin inşası daha kolay anlaşılacaktır. Zira Hız. Nûh tarafından inşa edilen bu gemide belli ölçüde hesaplamaların yapılması gerekir. Zira tahtaların kesilmesi, geometrik şekillerin ayarlanması, ilgili yerlere yerleştirilmesi ve çakılması akla sayı ve rakamları getirmektedir. Bu sebeple Hız. Nûh döneminde basit de olsa sayı sistemi ile belli seviyede ölçü aletlerinin olması muhtemeldir. Hız. İdrîs de tufandan önce yaşadığına göre Hız. Nûh, gemi inşasında İdrîs peygamberin (a.s.) kullandığı harflerden/sayılarından ve daha önceki bilimsel verilerden yararlanmış olabilir. Eskiden harfler aynı zamanda sayı olarak da kullanılmaktadır. Arap harflerinin bir sayı değerinin olması ve Roma harflerinin de aynı zamanda rakam olarak kullanılması, rakamların harflerden oluşmasına en güzel örneklerdir. Cifr/Ebcad hesabına göre yirmi sekiz (28) Arap harfinin ilk 9’u birler; ikinci 9’u onlar; 9’u da yüzler basamağını oluşturmaktadır; sonuncu harf ise bin (1000) sayısını ifade etmektedir. Eğer yazı ilk defa Hız. Âdem veya Hız. İdrîs tarafından kullanılmış ise Hız. Nûh’un bu verileri kullandığı söylenebilir.

Kur’ân’dan anlaşıldığına göre Hız. Nûh, ilk çağlarda mükemmel bir gemi yapmıştır. Ancak günümüzde sal ve sandal tarzı su araçları hâlâ vardır. Bu gerçekten yola çıkarak, sal ve sandallara bakarak geminin daha sonraki dönemlerde bunlardan geliştirildiğini iddia etmek Kur’ân’a ters düşmektedir. Çünkü Kur’ân, açık bir şekilde, tufana karşı sağlam bir geminin inşasından bahsetmektedir. Gemi örneğinde olduğu yazı da tarihin ilk dönemlerinde ihtiyaca binaen Hız. İdrîs’e öğretilmiş olabilir. Nasıl ki Hız. Nûh’un mükemmel gemisinden sonra basit gemiler yapılmışsa Hız. İdrîs’ten sonra da harfli yazıdan sonra resim ya da çivi yazısı kullanılmış olabilir. Başta kimliklerimiz olmak üzere günümüz resmi evrakların tümünde yazının yanı sıra fotoğraflar da kullanılmaktadır. Bu sebeple tarihi bulgular arasında yazı ile alakalı birtakım resim ve şekillerin yer alması, yazının resimlerden ve hiyeroglif şekillerden geliştiği anlamına gelmemelidir. Yazının bizzat Yüce Allah tarafından öğretileceği ihtimali de dikkatlerden uzak tutulmamalıdır.<sup>41</sup>

Rivayetlere göre Hız. İdrîs, yazının yanı sıra elbise dikmiş, hesap işleriyle ve yıldız ilmiyle uğraşmıştır.<sup>42</sup> Elbise dikmek, hesap ve yıldız ilimleriyle de uğraşmak Hız. İdrîs döneminde harfler ve rakamların olduğunu akla getirmektedir. Hız. Nûh döneminden sonra rakamları, sayıları, hesabı ve geometriyi hatırlatan başka bir

<sup>39</sup> Kalkaşendî, *Şubhu’l-Aşâ fi şnaati’l-inşâ*, 3/7; Muhammed Ceşiyârî, *el-Vüzerâ ve’l-küttâb* (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1980), 2.

<sup>40</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî* (Beyrût: Dâru’l-ma’rife, 1409/1989), 6/375; Ebu’l-Abbas Kastalânî, *İrşâdü’s-sârî* (Beyrût: Dâru’l-fikr, 1410/1990), 7/286; İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ* (Beyrût: Dâru İhyâi’t-türâsi’l-‘Arabî, 1351/1932), 1/267.

<sup>41</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 21/233; İbnü’l-Esîr, *Kâmil fi’t-târîh*, 1/54; Nişancızade, *Mir’ât-ı Kâinât*, 1/124-128; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâmda Düşünce ve Hayat*, 151, 152; Köksal, *Peygamberler Tarihi*, 79, 80.

<sup>42</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 21/233; İbnü’l-Esîr, *Kâmil fi’t-târîh*, 1/54; Nişancızade, *Mir’ât-ı Kâinât*, 1/124-128; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâmda Düşünce ve Hayat*, 151, 152; Köksal, *Peygamberler Tarihi*, 79, 80.

medenî gelişme ise Hûd kavminin yaptığı evler ve saraylardır. Zira günümüze kadar ulaşan Âd kavmi kalıntılarında bakıldığında onlardan geri kalan eserlerin rastgele ve göz kararıyla yapılmadığı anlaşılmaktadır. Arap yarımadasında Hz. Hûd döneminden itibaren ciddi anlamda medenî gelişmeler olmuştur. Kur'ân, geçmiş kavimlerden bahsederken Âd kavmini özellikle bağ, bahçe, evler ve binalarıyla birlikte zikreder.<sup>43</sup> Bu sebeple İbn Haldûn, yazıyla medeniyet arasında bağlantı kurarak yazının Hz. Hûd döneminde kullanıldığını Himyerîler tarafından geliştirildiğini belirtmiştir.<sup>44</sup> İbn Haldûn'a göre Âd kavminin helak olmasından sonra onların bakiyeleri olan Semûd kavmiyle beraber yazı Arap yarımadasının batı, kuzey bölgeleri ile dünyanın diğer milletlerine geçmiştir. İbn Haldûn bu görüşünde isabetli görülmektedir ki geçmişte ve günümüzde Sâmîlerin Latinlerin, Greklerin, Göktürklerin, Soğdların, Slavların kısaca tüm dünyada kullanılan harflerin ismi Arapçadır.<sup>45</sup>

Modern ve çağdaş bilim insanlarının geneline göre yazının kökeni tartışmalı olsa da alfabenin kökeni Fenikelilere dayanmaktadır. Ancak bu görüş bazı dilciler tarafından eleştirilmekte, alfabenin Fenikelilerden önce Sinâ Arapları tarafından kullanıldığını belirtmektedirler.<sup>46</sup> Yazının Sinâ'da kullanılmasına Hz. Mûsâ'ya Tûr'da verilen levhalar da örnek olarak verilebilir.<sup>47</sup> Hz. Mûsâ'ya Tûr'da yazılı vahiylerin verilmesi onun da yazıyı bildiği ve yazı malzemesi olarak da tabletleri kullandıkları anlaşılmaktadır. Ancak Hz. Mûsâ'nın yazıyı nerede öğrendiği ise kesin olarak bilinmemektedir. Malum olduğu üzere Hz. Mûsâ'nın çocukluğu Mısır'da, gençliği Medyen'de geçmiştir. Âyetin ifadesiyle de Sinâ'da kendisine levhalar verilmiştir. Kısacası onun yaşadığı coğrafyalarda yazının kullanıldığı kesindir ancak kaynağı tartışmalıdır. Bu sebeple alfabenin kökenini Fenikelilere dayandırmak konusunda da dikkatli olunmalıdır.

Günümüz araştırmacılarının alfabenin Fenikelilere dayandırmalarının başlıca iki sebebi olduğu düşünülmektedir. Birincisi Fenike'nin sahil devleti olması dolayısıyla pek çok milletin yazıyı onlardan deniz yoluyla alması; ikincisi ise Fenike ve çevresinde yazı ile alakalı bazı materyallerin okunabilmesidir. Yeni bulunacak olan belgeler sayesinde yazı ile ilgili bilgilerin değişmesi her zaman için muhtemeldir. Örneğin bunun benzeri kentleşme konusunda yaşanmıştır. Pek çok bilim insanı Childe'ı otorite kabul ederek kentleşme tarihini M.Ö. 3000'ler olarak kabul etmiştir.<sup>48</sup> Ancak bu tarih Göbeklitepe ile birlikte M.Ö. 10.000'lere (G.Ö. 12.000) kadar götürülmüştür. Yine Himyerî yazısından bahsedilirken M.Ö. 700'lü yıllar telaffuz edilmektedir. Ancak Kur'ân'da Himyerîlerden önce kurulmuş bir devlet olan Sebeiler döneminde yazının kullanıldığı bildirilmektedir.<sup>49</sup> Kısacası Kur'ânî bilgiler göz ardı edilip sadece bilimsel bilgi ve bulgulara göre hareket edildiği takdirde bazı eksik sonuçlara ulaşılması ihtimal dâhilindedir. Bu eksik sonuçlar, kentlerin doğu-

<sup>43</sup> eş-Şuarâ 26/128-134.

<sup>44</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/312.

<sup>45</sup> Durmuş, "Harf", 16/160.

<sup>46</sup> Aydın, "Arap Yazı Sistemi", 4.

<sup>47</sup> el-A'râf, 7/145, 150, 154.

<sup>48</sup> Gordon Childe, *Kendini Yaratan İnsan* (İstanbul: Varlık Yayınları, 1986), 146.

<sup>49</sup> en-Neml 27/29.

şuyla ilgili çalışmalarda da görülmüştür. Şanlıurfa'dan önce ilk insanlara ait yerleşim yerleri için hep farklı yerler üzerinde durulmuş; ilk yerleşim yerleri tarım nedeniyle açıklanmıştır. Ancak Şanlıurfa'da Göbeklitepe ve Karahantepe gibi ilk çağ yerleşim yerleri keşfedildikten sonra tarihin hem seyri hem de açıklaması değişmiştir. Daha önceden insanlığın neolitik dönemde (yeni taş veya cıvalı taş çağı) son birkaç bin yıl içerisinde tarıma bağlı olarak yerleşik hayata geçtiği belirtilirken şimdi Göbeklitepe'yle birlikte bu rakam on iki bin yıla çıkartılmış; ilk çağlarda insanların ilkel olmadıkları anlaşılmış; gelişmiş aletlerle taşları yonttukları tespit edilmiş; yerleşmenin asıl sebebinin tarım olmadığı ortaya çıkmış; daha da ötesi İslâm âlimlerinin savunduğu tez olan şehirlerin mabet etrafından teşekkül ettiği görüşü tasdik olunmuştur. Bu tasdik belki postmodern bilim tarafından da Kâbe'nin ilk mabet ve Mekke'nin de onun etrafında kurulmuş ilk kent olduğunun kabulüne varacaktır. Zira Kurân'ın ifadesiyle yeryüzünde yapılan ilk mabet Kâbe'dir.<sup>50</sup> Mekke de Kentlerin Anası/Ümmü'l-Kurâ'dır.<sup>51</sup> Aynı bilimsel gerçek Yemen konusunda da karşımıza çıkabilir. Modern bilimler üzerinde pek durmasa da insanlığın menşei konusunda Yemen bölgesi de önemlidir. Zira müfessirler Hûd ve kavmini anlatan kıssaların tefsirinde Yemen'e ayrı bir vurgu yaparlar.

### 3. Harf Çeşitleri

Modern ve çağdaş bilimin genel kabulüne göre günümüz dünyasının kullandığı harflerinin kökeni, Batı Araplarından Fenikelilere/Ken'ânîlere dayanır. Fenikeliler insanoğlunun sınırlı sayıda ses çıkardığını ve kullandığını fark etmişlerdir.<sup>52</sup> O günün şartlarına göre bu sesler yirmi iki (22)'dir. Fenikeliler bu yirmi iki (22) sesi; çok sık kullandıkları yirmi iki (22) kelimenin ilk harfini kodlayarak ve kelimenin karşılığı olan varlığın basit resmini çizerek oluşturmuştur. Örneğin o dönemde "öküz" anlamına gelen "elf" sözcüğünün ilk harfinden "l/elif" harfi; Batı dillerindeki şekliyle "A/a" harfi oluşturulmuştur. "A" harfi ses olarak elf/alf'ın ilk sesinden, şekil olarak ise öküz başından esinlenilmiştir. "A" harfine tersinden bakıldığında türediği varlık olan boynuzlu öküz başını andırmaktadır.

Sembolik alfabeyi Fenikelerin icat ettiğini kabul edenlere göre yazı, resim yazısı/pictographic; fikir yazısı/ideographic ve hece yazısı/logographic gibi çeşitli aşamalar geçirmiştir. Bu yazı türleri resim ve değişik şekillere dayandığı için varlık kadar, hayaller kadar şekiller çizmeyi gerektirmektedir. Bu şekiller de insanoğlunu kesrete götürdüğü gibi çoğu zaman da kesin ve sabit bir anlam ifade etmemektedir. Oysa insanoğlu sadece belli sesler çıkarmaktadır. Eğer bu sesler belli sembollerle kodlarsa o zaman tüm sözcükler, bu sembollerle yazıya dökülebilecek ve somutlaştırılacaktır. Mesela insanlar, günümüzde nasıl sadece 0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8 ve 9 rakamlarıyla sınırsız sayı üretebiliyorsa aynı şekilde de belirli işaretlerle sınırsız kelime üretebileceklerdir. Netice de Fenikelilerin düşündüğü gibi olmuş yirmi iki (22) işaretle dildeki tüm lafızlar sembolik olarak kodlanmıştır. Fenikelilerden son-

<sup>50</sup> Âl-i İmrân 3/96.

<sup>51</sup> el-En'âm 6/92.

<sup>52</sup> Durmuş, "Harf", 16/160.

ra her millet Fenike alfabesi üzerinde tasarruf yaparak Arap, İbrânî, Arâmî, Gök-türk, Soğd, Grek, Latin, Kril, Ermeni ve Gürcü gibi kendi adlarıyla anılan alfabeler oluşturmuşlardır.<sup>53</sup> Ancak dönemden döneme her millet alfabelerindeki bazı seslerde değişiklikler yapmış; bazı harfleri elifbâ'dan çıkartırlarken bazı harfleri de alfabelerine eklemiştir.

#### 4. Harflerinin Kökeni

Harflerin kökeni, yazının icadıyla alakalıdır. Yazının icadını ilâhî bir teyitle oluşturulduğunu kabul edenler görüşlerini “Hz. Âdem’de öğretilen isimlerin”,<sup>54</sup> “dillerin ve renklerin farklılığı”<sup>55</sup>nin ifade edildiği âyetler ile Ebû Zer el-Gıfârî’den (r.a.) gelen bir rivayete dayandırırlar.<sup>56</sup> Yazı tevkifi olarak öğretilmişse doğal olarak harfler de ilâhî bir teyitle öğretilmiş olmaktadır.

Yazının beşerî bir kazanım olduğunu kabul eden dilcilere göre ise harfler, insanlar tarafından icat edilmiştir. Harfler ya bir kişi ya bir topluluk ya da hiyeroglif gibi başka bir yazı çeşidinden esinlenerek icat edilmiştir.<sup>57</sup> Harflerin salt insan ürünü olduğunu savunan üçüncü görüş ise, kendi arasında ihtilaf etmiştir. İbn Haldûn’a göre harfli yazı, Himyerîler tarafından geliştirilmiştir. Yazı buradan Hire bölgesine intikal etmiş, ekonomik, kültürel ve ticarî faaliyetlerle de Hicaz’a ulaşmıştır. İbn Haldûn, yazının Himyerîler tarafından geliştirildiğini hem tarihî hem de sosyolojik delillerle açıklar. Yazı bir sanattır, medeniyet, yerleşme ve şehirleşmenin bir sonucu olarak ilk defa hadârîler tarafından kullanılmıştır. Ona göre -bazı kimselerin iddia ettikleri gibi- yazıyı Irakta/Hire’de bedevî bir yaşam süren İyad kabilesinin geliştirmesi mümkün değildir. Bedevî bir kavmin yazı icat edip kullanması olanaksızdır.<sup>58</sup> İbn Haldûn, yazının Yemen’de geliştirildiği konusundaki delilini sosyolojik ve tarihî verilerin yanı sıra İbn Abbas’tan (r.a.) nakledilen bir rivayetle de destekler. Bu rivayete göre yazı, Yemen’de Hz. Hûd dönemine kadar uzanmaktadır.<sup>59</sup> Cevad Ali ise yazıyı Yemen’de kurulmuş olan Mainlere nispet etmektedir. Mainler Sebe ve Himyerîlerden daha önce Yemen’de kurulmuş bir devlettir.<sup>60</sup>

Âd kavmi ve onların bakiyelerinden sonra Yemen’de Mainler, Sebeliler ve Himyerîler gibi güçlü devletler kurulmuştur. Bunlar içerisinde Sebelilerin yazıyı kullandığına dair Kur’ân’î bilgiler vardır. Bu bilgilere göre Yemen’de yazının Himyerîlerden daha önce kullanıldığı anlaşılmaktadır. Sebelilerin yazıyı kullanmalarını yazının kendilerinden daha önce icat edildiği anlamına gelmektedir. Bu neden-

<sup>53</sup> Durmuş, “Harf”, 16/158.

<sup>54</sup> el-Bakara 2/31.

<sup>55</sup> er-Rûm 30/22.

<sup>56</sup> Kalkaşendî, *Şubhu'l-A’sâ fi şnaati'l-inşâ*, 3/7; Kemal Tuzcu, “İslâmiyetten Önce Arap Yazısı”, *Fırat Üniversitesi Ortadoğu Araştırmalar Merkezi* (Mayıs 2009), 208.

<sup>57</sup> Mehmet Emin Maşalı, “İbn Haldûn’un Gözüyle Muşhaf İmlâsı”, *Usûl: İslâm Araştırmaları* 22/2 (Aralık 2014), 9; bk. Kemal Tuzcu, “Arap Yazısının Ortaya Çıkışı I”, *Nuşha* (Haziran 2001), 1/2.

<sup>58</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/314.

<sup>59</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/313, 314.

<sup>60</sup> Cevâd Ali, *el-Mufaşşal fi târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, 8/194.

le Cevad Ali'nin iddiasında haklı olduğu görülmektedir.<sup>61</sup> Mekân konusunda da Cevad Ali ile İbn Haldûn'un görüşleri birbiriyle örtüşmektedir.<sup>62</sup>

Kur'ân'a göre yazı Yemen'de Sebe devleti döneminde kullanılmaktadır. Âyetlerdeki ifadeye göre bir kraliçe tarafından yönetilen bu devletin varlığını Hz. Süleymân, adı Hüdhüd olan bir kuştan öğrenmiştir.<sup>63</sup> Sebeliler ilâhî bir dinden habersiz olup güneşe tapmaktadırlar.<sup>64</sup> Hz. Süleymân, bu devletin yöneticisine besmele ile başlayan bir mektup göndermiş, onları tevhide davet etmiştir.<sup>65</sup> Hz. Süleymân, Sebelilerin varlığından geç haberdar olsa da yazıyı kullandıklarından haberdardır ki onlara mektup yazma yolunu tercih etmiştir. Bir de âyetteki mektubun "kitap" lafzıyla ifade edilmesi çok dikkat çekicidir ki kitap; hacimce daha geniş yazılar ve suhufa göre daha korunaklı yazılar için kullanılır. Bir metnin malzemesi değişse bile kitap lafzının kapsamı içerisindeki hacim genişliği ile muhafaza edilme özelliği devam eder. Örneğin papirüs kitap, papirüslerin birbirine yapıştırılarak hem uzunluğunun hem de yaprak sayısının artırılmasıyla elde edilir.<sup>66</sup> Parşömen kitap/kodeks ise pek çok sayıda derilerin birbirine iliştirilmesiyle elde edilir.<sup>67</sup> İster papirüs isterse parşömen isterse de başka bir malzeme olsun hacmi geniş, yazılı ve korunaklı metinlere kitap denilmektedir.<sup>68</sup> Buna göre kitap; aynı zamanda taş, kaya, tablet, bronz ve demir gibi malzemelere yazılan yazılardır.<sup>69</sup>

Kur'ân'da Sebe kıssasından anlaşıldığına göre yazı Yemen'de Sebeliler döneminde kullanılmaktadır. Tarihsel olarak da Sebeliler Himyerîlerden daha öncedir. Ancak bazı bilim adamları, yazıyı Himyere dayandırdığı için İbn Haldûn'u eleştirmektedirler. Onlara göre İbn Haldûn, Himyer yazısını Lihyanî, Safevî ve Semûdî yazıyla birlikte değerlendirerek büyük hata yapmıştır. Örneğin bunlar arasında yer alan İbn Nedim (385/995) Arap harfleri ile Himyer harflerinin farklı olduğunu düşünenlerdendir.<sup>70</sup> Bu nedenle İbn Haldûn'u eleştirmektedirler.

Harfler, mukatta harfleri bağlamında tefsirde de ele alınmıştır. İbn Abbâs (r.a.) ve Hz. Ali (r.a.) harfleri, özellikle de mukatta harflerini Yüce Allah'ın bazı isimlerinin ilk seslerinden kodlandığını ve sembolleştirdiğini ifade etmişlerdir. Örneğin ı/elif-lâm-mîm harfleri,<sup>71</sup> sırasıyla "Allah, Latîf ve Mecîd" isimlerinin ilk seslerinden sembolleştirilmiştir.<sup>72</sup> Dahhâk, (ö. 211/826) mezkûr harflerin sırasıyla "Allah, Cibrîl ve Muhammed" isimlerinin ilk harflerine işâret ettiğini söylemiştir.<sup>73</sup> İbn

<sup>61</sup> Cevâd Ali, *el-Mufaşşal fî târîhi'l-'Arab kıable'l-İslâm*, 8/194.

<sup>62</sup> İbn Haldûn, *Muqaddime*, 2/313, 314.

<sup>63</sup> en-Neml 27/22.

<sup>64</sup> en-Neml 27/24.

<sup>65</sup> en-Neml 27/30.

<sup>66</sup> Georges Jean, *Yazı İnsanlığın Belleği* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002), 41.

<sup>67</sup> Yıldız, *Eskiçağda Yazı Malzemeleri ve Kitabın Oluşumu*, 211-213.

<sup>68</sup> Özkaral, "Eskiçağda Yazı, Kitap ve Kütüphanenin Oluşum Süreci", 378.

<sup>69</sup> Özkaral, "Eskiçağda Yazı, Kitap ve Kütüphanenin Oluşum Süreci", 378.

<sup>70</sup> Ebu'l-Ferec İbn Nedim, *Fihrist*, nşr. İbrâhîm Ramadân (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994), 15.

<sup>71</sup> el-Bakara 2/1.

<sup>72</sup> Bedruddin Muhammed b. Abdullah Zerkeşî, *Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1429/2009), 1/222.

<sup>73</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/6.

Abbâs'a isnad edilen başka bir rivâyete göre de bunlar "Ene'l-lâhü a'lemü" cümlesinin ilk harflerinden sembolleştirilmiştir.<sup>74</sup> Başka bir mukatta harfleri olan كَهيعص/kâf-hâ-yâ-ayn-sâd<sup>75</sup> harflerini İbn Abbâs, sırasıyla Allah'ın "Kâfiye, Hâdiye, Hakîm, Alîm ve Sâdık" isimlerine işaret ettiğini belirtmiştir.<sup>76</sup> Muhammed b. Kurazî de (ö. 108/726) حم/hâ-mîm, عسق/ayn-sîn-kâf<sup>77</sup> harfleri konusunda Allah'ın "Rahmân, Alîm, Kuddûs ve Kâhir" isimlerine işaret ettiğini belirtmiştir.<sup>78</sup> Bu açıklamalara göre harfler, İbn Abbâs (r.a.) ve Hz. Ali'nin (r.a.) belirttiği gibi bazı varlık isimlerinin ilk harfleri değil de Yüce Allah'ın bazı isimlerinin ilk harflerinden sembolleştirilmiştir.

Modern ve çağdaş bilim insanlarının çoğuna göre harflerin kökeni, Arapların ataları olan Fenikelilere dayanır. Bu harfler de Sümer, Mısır ve Hitit resim yazılarında kullanılan pek çok resmin sadece yirmi iki (22) tanesinin basit şeklidir ve karşıladıkları varlığının adının ilk sesleridir. Altı (6) harf ise Arapça'ya sonradan ilave edilmiş, Araplar dışındaki diğer milletler de kendi dillerindeki seslere göre yirmi iki (22) harfe ya birtakım ilaveler etmişler ya da bazı harfler üzerinde tasarrufta bulunarak değiştirmişlerdir. Mesela Batı toplulukları eski Sâmî dillerinde öküz anlamına gelen *elf/elif* kelimesinin ilk sesi E/e'yi, "A/a" olarak simgeleştirirken mabet, çadır ve ev anlamına gelen *beyt*'i ise, çift veya tek odalı evden kinaye "B/b" şekliyle sembolleştirmişlerdir.<sup>79</sup>

Harflerin menşei, "elf/alf" ve "beyt" örneklerinde görüldüğü gibi doğadaki bir varlık ya da bir nesnenin adının ilk sesinden oluşturulmuştur. Daha sonra bu sese de *elif* veya *bâ* gibi bir isim verilerek ilgili harfe özel bir ad yapılmıştır. Bu nedenle *elf/alf*/öküz örneğinde görüldüğü gibi harflerin türediği varlıkla alakalı bir köken adı; bir de *elif* ve *bâ* da görüldüğü gibi harf adı vardır. Arapça'da yirmi sekiz (28) harf arasında sadece "ayn" ile "nûn" harflerinin hem köken hem de harf adının aynı olduğu görülmüştür. Harflerden bazıları da sîn ve kâf örneğinde olduğu gibi köken adı ile harf adı birbirine çok yakın olarak kullanılmıştır. Aynı şekilde "elif" harfi de "ayn" ve "nûn"da olduğu gibi köken adına yakın bir isimle kullanılmaktadır. Elifin bir başka versiyonu hemze ise kökeninden uzaklaşarak farklı bir isim almıştır.

## 5. Harflerin Kökenine Dair Kur'ân'dan Örnekler

Günümüz dünyasında harflerinin yirmi iki (22) tanesi tüm toplumlar tarafından ortak olarak kullanılmakta; ebced hevvez huţfî kelemen se'feş qarâşet ( أ ب ج د ه و ز ح ط ي ك ل م ن س ع ف ص ق ر ش ت ) olarak kodlanmaktadır. Bu harflere ilaveten Arapça'da şehaz ve dazağ (ض طغ ثخذ) seslerinden oluşan altı (6) harf daha kullanılmaktadır.

<sup>74</sup> Suyûtî, Celâluddîn, *Itkân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrût Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1421/2011), 437.

<sup>75</sup> el-Kehf 19/1.

<sup>76</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/301-304; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/6.

<sup>77</sup> eş-Şûrâ 42/1, 2.

<sup>78</sup> Suyûtî, *Itkân*, 438.

<sup>79</sup> Durmuş, "Harf", 16/158-163.

Böylece Arap dilinde harf sayısı toplam yirmi sekiz (28) olmaktadır. Arap harflerinin diğer milletlerle ortak olan yirmi iki harfinin kökenine bakıldığında bunların; ra's/baş, hâ/başının üzerine elini koymuş adam, ayn/göz, fû/ağız, sîn/diş, yed/el ve keff/avuç olmak üzere yedi tanesinin insan organlarından oluşturulduğu görülür. Arapça'da "râ", baş anlamına gelen "رأس/ra's"ün "r" sı; hâ, başının üzerine elini koymuş adam resminin "ه/hâ"si; "o" göz anlamına gelen "عين/ayn"ın "o" şekli; "fâ", ağız anlamına gelen "فو/fû"nün "f"si; "sîn", diş anlamına gelen "سین/sinn"ın "s"i; "yâ" el anlamına gelen "يد/yed"ın "y"sı ve "kâ" de avuç içi anlamına gelen "كف/keff"ın "k"sidir. Sekizincisi "bâ", mabet, ev ve çadır manâsına gelen "بيت/beyt"ın "b"si; dokuzuncusu "dâl" evin kapsı anlamına gelen "دال/dâl"ın "d"sidir. Harflerin üç tanesi; öküz anlamına gelen "ألف/elf"den "elif" ile deve anlamına gelen "جمل/cemel"den "cîm" ve onların ağılı olan "حائط/hâit"tan da "hâ" sembolleşmiştir. Buna bir de "كاف/kâf veya قرد/kırd/maymun ilave edilirse toplam dört harfin hayvanlarla ilgili olduğu görülür. Su dünyasından ise üç harf alınmış olup bunlar su anlamına gelen "ماء/mâ"nın "m"si; balık anlamına gelen "نون/nûn"un "n"si ile olta/avlanma anlamına gelen "صيد/sâyd"ın "sâ"sıdır.

### 5.1. Kur'ân'da Harflerinin Köken Adıyla Harf Adının Aynı Olması

Harfler, doğadaki bazı varlık isimlerinin ilk sesinden sembolleştirilerek ikinci defa bir isim olmuştur ancak ikinci isim; sadece bir harfin veya bir sesin ismidir. Alfabelerdeki "bâ" harfi, Arapça ev anlamına gelen "beyt" sözcüğünün ilk sesi "ب/b"den sembolleştirilerek "bâ" adı verilmiştir. Diğer tabirle bir harf, Arapça'da bir kelimenin ilk sesinden esinlenerek oluşturulmuş; sonra da "bâ"da olduğu gibi bu harfe özel bir ad verilmiş; bu da sadece harfin adı olarak kullanılmıştır. Ancak Arap harfleri içerisinde "ayn" ile "nûn"un ise hem türediği köken ismi hem de harf ismi aynı şekilde kullanılmaktadır. Örneğin göz ve pınar anlamına gelen "ayn" sözcüğü Kur'ân'da hem bir kelime hem de hurûf-ı mukatta olarak iki farklı şekilde kullanılmış; ancak her ikisi de aynı şekilde telaffuz edilmiştir. Aynı durum "nûn" harfi için de geçerlidir. Arapça'da "nûn", hem bir harf hem hurûf-ı mukatta hem de balık anlamına gelen bir sözcüktür.<sup>80</sup>

**Ayn/عين:** Ayn, sözlükte başlıca "göz, pınar, çeşme, casus ve gözetmen, delik, ağ, bir şeyin en güzel tarafı" manâlarına gelir.<sup>81</sup> "Ayn", kelimesi Kur'ân'da toplam atmış beş (65) defa kullanılmaktadır.<sup>82</sup> "Ayn" kelimesinin pek çok anlamı olsa da Kur'ân'da "ayn" sözcüğü daha çok göz ve pınar anlamlarına gelir.<sup>83</sup> Ayn sözcüğü

<sup>80</sup> Bk. el-Enbiyâ 21/87 ve el-Kalem 68/1.

<sup>81</sup> Feyrûzabâdî, *el-Kâmûsu'l-muħit*, 1572.

<sup>82</sup> Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres*, 607, 608.

<sup>83</sup> Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres*, 607, 608.



Kur'ân'da kısas âyetinde göz anlamında kullanılmıştır. Bu âyetin benzeri Tevrât'ta da geçmektedir. İlgili âyet hem önceki dinlerin hükümlerinden haber vermekte hem de aynı hükmün müslümanlar için de cari olduğunu bildirmektedir.<sup>84</sup> "Ayn" kelimesi, göz anlamının yanı sıra sık bir şekilde Kur'ân'da pınar anlamında da kullanılmıştır.<sup>85</sup>

**Nûn/نون:** Arapça'da nûn, bir harf adı, hût/balık ismi ve hurûf-ı mukatta olarak kullanılmaktadır. Yani harf, hurûf-ı mukatta dışında hem balık anlamına gelmekte hem de "n" sesi veren bir harfin özel adı olmaktadır. Sözlüklerde "nûn"a, "balık, büyük balık, ay ve çene çukuru" anlamları da verilmektedir.<sup>86</sup> "Nûn" Kur'ân'da balık anlamında; "zü" ön ekiyle "Zü'n-nûn" terkibi olarak Yûnus peygamberin (a.s.) bir lakabı olarak kullanılmıştır.<sup>87</sup> Hz. Yûnus, tebliğle sorumlu olduğu kavmine kızmış ve bir sebeple kavmini terk etmiştir. Yaşadığı şehir bir sahil bölgesinde olacak ki kavminden uzaklaşma işini bir gemi yolculuğu ile yapmıştır. Belli bir süre sonra gemi aşırı yükten dolayı batma tehlikesi geçirince çoğunluğun selameti için bazı yolcuların eşyaları ile birlikte gemiden atılması kararını verilmiştir. Çekilen kuralar hep Hz. Yûnus'a çıkmış neticede o suya atılmıştır. Suya atılınca hata yaptığını anlayan Yûnus peygamber (a.s.) tövbe etmiş ve bir balık tarafından yutulurak bir sahile bırakılmıştır.<sup>88</sup> Bu nedenle "Zü'n-nûn" olarak adlandırılmıştır. Nûn/Kalem sûresinde Hz. Yûnus için "Zü'n-nûn" lakabıyla aynı anlama gelen "Sâhibü'l-hût" terkibi de kullanılmıştır.<sup>89</sup> Kalem sûresinin "balık" anlamına gelen "nûn" hurûf-ı mukattasıyla başlaması ve sûre içerisinde ayrıca "hût" kelimesinin geçmesi oldukça manidardır.<sup>90</sup> Birûnî, (ö. 453/1061) "zü" lakaplarını sadece Yemenlilerin kullandığını belirtir.<sup>91</sup> Dolayısıyla nûn'la beraber bir terkip oluşturan "Zü'n-nûn" kelimelerinin Yemen menşeli olduğu söylenebilir. "Sâhibü'l-hût" terkibi ise Zü'n-nûn'la eş anlamlı olarak Hicaz ve Kuzey Arapların kullandığı bir ifadedir.

## 5.2. Kur'ân'da Harflerinin Köken Adıyla Harf Adının Farklı Olması

Kur'ân'da "ayn" ile "nûn" sözcükleri hem bir varlık adı hem de Arap alfabesindeki bir harfin adıdır. Üstelik bu harfler orijinal şekliyle Kur'ân'da hurûf-ı mukatta olarak da kullanılmaktadır. Böylece bir varlığın adıyla bir harfin adı aynı şekilde telâffuz edilmektedir. Ancak beyt/ev; hâit/duvar, çit; re's/baş; sinn/diş; sâd/olta, avlanmak; mâ'/su; kâffe/avuç içi, kâf/maymun ve yed/el gibi sözcüklerin harf isimleri değişmiştir. Örneğin beyt, *bâ*; hâit, *hâ*; re's, *râ*; sinn, *sîn*; sayd, *sâd*, *mâ*, *mîm*; kâffe, *kâf*; qırde, *kâf* ve yed de "*yâ*" olmuştur. Bu sebeple bu bölümde Kur'ân'da köken adıyla harf adı değişen sesler ele alınmıştır.

<sup>84</sup> el-Mâide 5/45; bk. Levililer, 24/17-21; Sayılar 35/16-21.

<sup>85</sup> el-Bakara 2/60; el-A'râf 7/160; el-Hicr 15/45; el-Kehf, 18/86; el-Mü'minûn 23/50; es-Saffât 37/48; el-Kamer 54/12; er-Rahmân 55/50; el-İnsân 76/6/18; el-Mütaffifîn 83/28.

<sup>86</sup> Feyrûzabâdî, *el-Kâmûsu'l-muht*, 1596.

<sup>87</sup> el-Enbiyâ 21/87.

<sup>88</sup> Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 3/697.

<sup>89</sup> el-Kalem 68/48.

<sup>90</sup> el-Kalem 68/1.

<sup>91</sup> Ebü'r-Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Harizmî Birûnî, *el-Asâru'l-bâkiye*, nşr. C. E. Sachau (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1923), 41.

**Beit/بيت:** Beit, Arapça'da "ev, yuva, çadır, mabet, kılıf" manâlarına gelmektedir.<sup>92</sup> Beit kelimesi Kur'ân'da toplam atmış dokuz defa kullanılmaktadır. Bu kullanımlar içerisinde beit, evin yanı sıra mabet veya Kâbe anlamında da kullanılmaktadır.<sup>93</sup> Ev anlamıyla beit, insanların geceledikleri yer anlamına gelir. Beit, zamanla anlam genişlemesine uğrayarak her türlü ikamet yeri anlamında kullanılmıştır. Çoğulu, *büyük* veya *ebyât* şeklindedir.<sup>94</sup> Sonraları *büyük* sadece evin çoğulu olarak kullanılırken *ebyât* ise ikişer satırlık şiirler için kullanılmaya başlanmıştır.<sup>95</sup> Arapça'da beit, başta çadır olmak üzere çamurdan, kilden, taştan ve diğer malzemelerden yapılan barınakların genel adı olmuştur. Diğer yandan beit, bir kimsenin, bir canlının doğal yaşam alanı için de kullanılır. Kâbe'ye de beit denilmiştir ki orası sürekli olarak Yüce Allah'ın rahmetinin tecelli ettiği bir yerdir. Beit kelimesi barınmak anlamından mülhem, örümcek ağı;<sup>96</sup> arı kovanı;<sup>97</sup> ve seyyar çadırlar için de kullanılır.<sup>98</sup> Beytin *tef'il* babından kullanımı olan tebyât, "geceleyin plan kurmak" anlamlarına gelir.<sup>99</sup> Oruca niyet de sahurda gece yapıldığı için hadîslerde tebyât, niyet etmek anlamında da kullanılmıştır.<sup>100</sup>

**Hâit/حائط:** Arapça'da *hâit*, "çit, duvar, set, gözetlemek ve korumak" anlamlarına gelir.<sup>101</sup> Kur'ân'da hâit ve müştakları yirmi dokuz yerde lügat anlamıyla bağlantılı olarak kullanılır.<sup>102</sup> *Hâit*, aynı zamanda kuşatmak anlamına gelir ve "cidâr" kelimesiyle eş anlamlı olarak da kullanılır.<sup>103</sup> *Hâit*, *if'âl* babında "kuşatmak" anlamına gelir.<sup>104</sup> Bu anlam bir yönüyle *sûr* kavramını hatırlatmaktadır. Kur'ân'da *sûr* veya *tesevvera* sözcüğü de kuşatmak anlamında kullanılır.<sup>105</sup>

**Sinn/سن:** *Sinn* lügatte; "bilmek, bir şey yapmak, şekil oluşturmak, yasa çıkarmak, dış, uç, sivri uç, örf, adet, gelenek ve töre" anlamlarına gelir.<sup>106</sup> *Sinn* kelimesi Kur'ân'da sözlük manâsında ve sadece iki yerde geçer.<sup>107</sup> Bunların her ikisi de kısas âyetinde geçmekte olup aynı âyetin benzerinin daha önceki kutsal kitaplarda da geçtiği belirtilir.<sup>108</sup>

**Sayd/صيد:** *Sâd* harfi mukatta olarak Kur'ân'da bir defa geçmekle beraber menşei olan sayd/avlanmak altı defa kullanılır. Bu kullanımlar içerisinde avlan-

<sup>92</sup> Feyrûzabâdî, *el-Kâmûşu'l-muḥîṭ*, 190.

<sup>93</sup> Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres*, 172, 173.

<sup>94</sup> İsfehânî, *Müfredât*, 64.

<sup>95</sup> Feyrûzabâdî, *el-Kâmûşu'l-muḥîṭ*, 190.

<sup>96</sup> el-Ankebût 29/41.

<sup>97</sup> en-Naḥl 16/68.

<sup>98</sup> en-Naḥl 16/70.

<sup>99</sup> en-Nisâ 4/81, 108.

<sup>100</sup> Nesâî, "Şıyâm" 68; Dârimî, "Şavm" 10.

<sup>101</sup> İsfehânî, *Müfredât*, 136.

<sup>102</sup> Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres*, 271.

<sup>103</sup> el-Kehf 19/77; el-Kehf 19/82; el-Ḥaşr 59/14.

<sup>104</sup> el-Kehf 19/29.

<sup>105</sup> Sâd 38/14.

<sup>106</sup> İsfehânî, *Müfredât*, 244, 245.

<sup>107</sup> Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres*, 451.

<sup>108</sup> el-Mâide 5/45. bk. Levililer, 24/17-21; Sayılar 35/16-21.

mak, balık tutmak ve olta anlamları öne çıkmaktadır.<sup>109</sup>

**Ra's/رأس:** Ra's lügatte; "baş, baş taraf, başkan, lider, şef, üst kısım, başlangıç, ana, esas ve temel" manâlarına gelir.<sup>110</sup> Ra's Kur'ân'da on sekiz yerde geçmekte olup tekil ve çoğul formları da sıkça kullanılır.<sup>111</sup>

**Keff/كف:** Keff lügatte; "avuç, avuç içi, aya, kefe, apaz, avuç dolusu, pençe ve tokat" anlamlarına gelir. Keff sözcüğü "an" harf-i ceri ile ise, "terk etmek, bırakmak, salmak, vaz geçmek manâlarına gelir. Müennes, keffe ise, hepiniz veya herkes anlamında kullanılır. Kur'ân'da on beş yerde kullanılan keffe ve müştaklarının beşi *toptan* ya da *hepiniz* anlamında; dördü mâzî; üçü müzârî; biri emir; ikisi ise tesniye olarak kullanılmıştır.<sup>112</sup>

**Mâ'/ماء:** Mâ' lügatte; m-v-h kökünden "katmak, karıştırmak su, sulu ve sıvı maddeler" manâlarına gelmektedir.<sup>113</sup> Kur'ân'da da atmış üç defa geçen mâ', yağmur, kar, dolu gibi suyun değişik halleri için de kullanılır. Diğer yandan mâ' sıvı cisimlerin genel adı olarak da kullanılır.<sup>114</sup>

**Kırd/كرد:** Kırd, lügatte; "maymun, kene ve haşerat" manâlarına gelir. Telaffuz olarak Türkçe'deki kurt ve haşerat kelimelerini akla getirmektedir. Kur'ân'da kırd, sadece maymun anlamında üç yerde kullanılır.<sup>115</sup> İlki Bakara sûresinde "İçinizden cumartesi günü haddi aşanları elbette bilirsiniz. Biz böyle yapanlara 'Aşâğılık maymun olun!' dedik"<sup>116</sup> âyetinde geçmektedir.<sup>117</sup>

**Yed/يد:** Yed, lügatte; "el, kudret, güç, kuvvet ve egemenlik" manâlarına gelir. Kur'ân'da yaklaşık olarak yüz yirmi defa kullanılan yed kelimesinin yirmisi müfred; otuz dördü tesniye; atmış altısı çoğuldur.<sup>118</sup> Arapça'da "yed" hakiki anlamda bir organın adı olarak kullanılır. Müfredi "yedyün"dür; "eydün veya yedeyye" kalıplarında çoğul yapılır. Kelimenin aslı, "yedy" olduğu için müsennası "yedeyân" şeklinde gelir. Kelime Kur'ân'da "el" anlamından sonra başlıca "nimet, güç, kuvvet,<sup>119</sup> rahmet, sahip olmak,<sup>120</sup> yardımcı olmak<sup>121</sup> ve etki etmek<sup>122</sup> manâlarında kullanılır. Tabiatla önemli bir fonksiyona sahip olan rüzgâr için de yed kullanılmıştır.<sup>123</sup> A'râf sûresinde yed; el, güç ve kuvvet anlamında kullanılırken;<sup>124</sup> Fetih sûresinde, "Sana biat edenler, gerçekte Allah'a biat etmektedirler. Allah'ın eli, hep-

<sup>109</sup> Durmuş, "Harf", 16/160.

<sup>110</sup> Feyrûzabâdî, *el-Kâmûşu'l-muḥîṭ*, 705.

<sup>111</sup> Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres*, 344.

<sup>112</sup> Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres*, 716, 717.

<sup>113</sup> İsfehânî, *Müfredât*, 478.

<sup>114</sup> Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres*, 779, 780.

<sup>115</sup> Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres*, 651.

<sup>116</sup> Bakara 2/65.

<sup>117</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3/119.

<sup>118</sup> Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres*, 759, 760.

<sup>119</sup> Sâd 38/45.

<sup>120</sup> el-Bakara 2/237.

<sup>121</sup> el-Mâide 5/110.

<sup>122</sup> el-Mâide 5/11.

<sup>123</sup> İsfehânî, *Müfredât*, 550.

<sup>124</sup> el-A'râf 7/195.

sinin ellerinin üstündedir”<sup>125</sup> ifadesiyle Yüce Allah’ın gücü ve kudreti manâsında kullanılmıştır.

### 5.3. Kur’ân’da Harflerin Adının Köken Adına Yakın Olarak Kullanılması

**Elif/ألف:** Elif harfi bir varlık adı olarak Kur’ân’da bizzat geçmemektedir. Ancak elifin kök harfleri e-l-f ve müştakları Kur’ân’da sıkça kullanılır. Lügatte elif; “tanıdık olmak, yakın, samimi olmak, ehlileştirmek, evcilleştirmek, oluşturmak, alıştırmak, birleştirmek ve yazmak” manâlarına gelir.<sup>126</sup> Evcilleştirmeden mülhem kadim Araplar, öküzü veya sığır cinsine elf demişlerdir. E-l-f ve müştakları Kur’ân’da’da sekiz yerde “ısınmak ve alışmak” anlamlarında kullanılır. Aynı kökten türeyen elfün/1000/bin sayısı da çoğullarıyla beraber toplam yirmi iki defa geçer.

127

**Cemel/جمل:** Arapça’da cemel erkek deve demektir. Erkek deveden kinaye deve için cins ismi olarak da kullanılmaktadır.<sup>128</sup> Cemel’den türeyen harf “cîm veya cimel” olarak telaffuz edilir. Cemel lügatte, “hoş olmak, faydalı olmak, yakışıklı olmak, güzel olmak ve özetlemek” manâlarına gelir.<sup>129</sup> Harfin diğer bir telaffuzu olan cimâl ise cemel’in çoğuludur. Araplar hem binek hem de besi hayvanı olarak kullandıkları, diğer evcil hayvanlara göre de daha çok tercih ettikleri deveyi Arapça güzel anlamına gelen c-m-l kökünden bir kelimeyle kullanmışlardır.

**Fû, fem/فو/فم;** Fû, fem; lügatte “ağız, giriş, başlangıç, delik, geçiş ve menfez” anlamlarına gelir.<sup>130</sup> Kur’ân’da “fû” kelimesi iki yerde müfred;<sup>131</sup> on iki yerde de cemi olarak toplam on dört defa geçmektedir.<sup>132</sup> “Fû” kelimesinin Kur’ân’daki kullanımlarının hepsinin bir organ olan ağız anlamında kullanıldığı görülmektedir.

### 5.4. Kur’ân’da Kökenine Dair Kullanımı Olmayan Harfler

Arapça’da yirmi iki (22) harf, diğer dünya alfabelerindeki harflerle ortak olarak kullanılır. Bunlar arasında د/dâl, ه/he, و/vâv, ل/lâm, ش/şîn, ت/tâ, ط/tâ, ز/zây harflerinin köken ismiyle ilgili Kur’ân’da bir örnek geçmemektedir. Bunlara sadece Araplara has olan ث/sâ, ح/hâ, ذ/zâl, ض/dâd, ظ/zâ, غ/ğayn, harfleri de eklenince toplam on dört (14) harfin köken ismine dair Kur’ân’da bir kullanım bulunmamaktadır. Ancak bu harfler içerisinde ه/Hâ, ل/lâm ve ط/tâ harfleri Kur’ân’da hurûf-ı mukatta olarak kullanılmıştır.

Arap alfabesinde revâdif/ek denilen ث/sâ, ح/hâ, ذ/zâl, ض/dâd, ظ/zâ, غ/ğayn harfleri Kur’ân’da ne bir köken ismi ne de hurûf-ı mukatta olarak kullanılmıştır.

<sup>125</sup> Fetih 48/10.

<sup>126</sup> Feyrûzabâdî, *el-Kâmûşu’l-muḥîṭ*, 1024.

<sup>127</sup> Abdülbâkî, *el-Mu’cemü’l-Müfehres*, 45.

<sup>128</sup> el-A’râf 7/40.

<sup>129</sup> Feyrûzabâdî, *el-Kâmûşu’l-muḥîṭ*, 1265.

<sup>130</sup> Feyrûzabâdî, *el-Kâmûşu’l-muḥîṭ*, 1479.

<sup>131</sup> el-Bakara 2/61; er-Ra’d 13/14.

<sup>132</sup> Abdülbâkî, *el-Mu’cemü’l-Müfehres*, 638.

Arap harflerinin diğer milletlerin harfleriyle ortak olan yirmi iki (22) harf içerisinde on dördünü (14) oluşturan *ayn, nûn, bâ, hâ, râ, sîn, sâd, mîm, kâf; kâf, "yâ", cîm; fe ve elif* harfleri Kur'ân'da köken adıyla beraber kullanılmıştır. Bunlar arasında da *ayn, nûn, hâ, râ, sîn, sâd, mîm, kâf, kâf, yâ* ve *elif* harfleri hem köken hem de hurûf-ı mukatta olarak kullanılmıştır. Yani *ayn, nûn, hâ, râ, sîn, sâd, mîm, kâf, kâf, yâ* ve *elif* harfleri hem tabiattaki bir varlığın adı hem Arapça'da bir harf adı hem de Kur'ân'da bir hurûf-ı mukatta olarak geçmektedir. *He, lâm* ve *tâ* harfleri ise Kur'ân'da köken adıyla değil de sadece hurûf-ı mukatta olarak kullanılmıştır. Bunlarla hurûf-ı mukattanın sayısı on dört (14) olmuştur.

Kur'ân'da köken adının kullanıldığı *ayn, nûn, bâ, hâs, râ, sîn, sâd, mîm, kâf; kâf, "yâ", cîm; fe ve elif* harfleri içerisinde sadece *bâ, cîm* ve *fâ* hurûf-ı mukatta olarak kullanılmamıştır. Bu üç harfin yerine hariçten *hâ, lâm* ve *tâ* harfleri hurûf-ı mukatta olarak gelmiştir. Kur'ân'da sadece *dâl, te, vâv, peltek se* ve *sîn* ne hurûf-ı mukatta olarak ne de kelimenin kökenine dair bir isimle kullanılmıştır. Arapça'da *dâl, te, vâv, peltek sâ* ve *sîn* harfleri ise sadece harf adı olarak kalmıştır.

## Sonuç

Alfabenin icadı ve harflerin kökeni konusunda İslâmî ilimler ile modern bilimler ihtilaf halindedir. İslâm âlimlerinin bazıları yazının mahiyetine girmeksizin ilk defa Hz. Âdem; bazıları da Hz. İdrîs tarafından kullanılmaya başladığını kabul ederler. Yazının Hz. Âdem ve Hz. İdrîs gibi ilk defa bir peygamber vasıtasıyla kullanılmaya başladığını kabul eden âlimler, Yüce Allah'ın bu konudaki inayeti ve ihsanına vurgu yapıp yazının tevkîfî olduğu üzerinde dururlar. Bazı İslâm âlimleri ise yazının tarihsel süreç içerisinde insan gayretinin bir sonucu olarak icat edildiğini söylerler. Ancak İslâm âlimlerinin geneli yazıyla günümüzde kullanılan fonetik/sembolik alfabeyle kastederler. Alfabe sembolik harflerden oluşmaktadır. Harf denildiğinde akla ilk olarak konuşma dilindeki belli ses ve semboller gelmektedir. Yazı ile ilgili çalışmalara bakıldığında harflerin farklı boyutlarının olduğu görülmektedir. Harfler konuşma dilindeki belli seslere karşılık gelse de bu sesler bazı sözcüklerin ilk sesinden sembolleşmiştir. Deve anlamına gelen "cemel" sözcüğünün ilk sesinden "c" veya "cîm" oluşturulmuştur. Burada "cemel" "c" sesinin köken adını oluştururken; "cîm" ise fonem adını oluşturmaktadır. Konuşma dilindeki "c" de sadece bir ses ya da yazı dilinde bir sesin sembolü olarak kullanılmaktadır.

Yazı konusundaki ilk bilgiler, Kur'ân'da Hz. İbrâhîm kıssalarında geçmektedir. Kur'ân'da Hz. İbrâhîm'e indirilen vahiylerin yazıya geçirildiği bildirilmiş ve bunlar suhuf olarak adlandırılmıştır. Hz. İbrâhîm'den sonra yazı konusunda o kadar gelişme sağlanmıştır ki Hz. Mûsâ'ya verilen vahiylerin yazılması levhâ/tablet, suhuf ve kitap gibi çok çeşitli terimlerle ifade edilmiştir. Bir de Kur'ân'da genel olarak ilk sahifeler ile önceki kitaplardan bahsedilir ki bu ibareler akla Hz. İbrâhîm ve Hz. Mûsâ'dan önce de yazının olduğunu akla getirmektedir. Zira yazı Hz. İbrâhîm'den önce icat edilmeseydi O'nun döneminde kullanılması imkânsız olurdu. Bu karineden yola çıkarak Hz. İbrâhîm'den önce yazının icat edildiği söylenebilir. Bazı rivayetlerde ise bu öncelik Hz. Âdem veya Hz. İdrîs'e kadar gitmektedir. Suhuf kelimesinin kökeni Yemen'dir. Bir sanatı kim icat etmişse onların isimlendirmesi kuralından yola çıkarak yazının Yemen menşeli olduğu söylenebilir. Bu

sebeple İbn İshâk, İbn Haldûn ve Cevad Ali antropolojik, tarihsel, kültürel ve sosyolojik delillere dayanarak yazının Yemen menşeli olduğunu kabul ederler.

İslâmî ilimler ile modern bilimlerin yazı konusundaki ihtilaflarının başında bilimsel paradigma farklılığı yatmaktadır. Bilimsel paradigma da doğal olarak farklı ilmî sonuçlara yol açmaktadır. Modern bilim adamları insanın oluşumu konusunda evrimci bir bakış açısına sahiptir. Bu sebeple onlar, yazının icadının da evrimsel olduğunu, yazının alfabeden önce icat edildiğini; birtakım resim ve şekillerden geliştiğini kabul ederler. Bu kabul, İslâm âlimleri ile modern bilim insanlarını büyük ölçüde birbirinden ayırmaktadır. Modern bilimler, dinî verileri kabul etmeyip akıl ve ampirik/görgül verilere göre hareket ederek yazının tamamen insan emeği ürünü olduğunu iddia eder.

Çalışmada modern bilimlerin verileri üzerinde durulmuş; yazının mağara resimlerinden geliştirebileceği görüşü dikkate alınmıştır. Bu nedenle dünya üzerindeki mağara resimleri incelenmiştir. Resimlerde özellikle alfabeyle kaynaklık ettiği söylenen öküz, ev, deve, kapı, silah, diş, olta, göz, ağız, maymun, avuç içi, el, balık ve su gibi varlıkların şekilleri aranmıştır. Ancak bunlar arasında sıklıkla öküz, (ya da sığır cinsi) deve, avlanma ve el resimlerine rastlanmıştır. Harflerin sayısının en az yirmi iki olarak düşünüldüğü bilimsel bir zeminde her bir harfe karşılık bir mağara resmi bulunamamıştır.

Makalede alfabenin (phonographic/ses yazısı) kökeninin hiyeroglif veya idyografik denilen yazı da olabileceği düşünülmüş; örnekleri Mısır, Maya ve Aztek kitabelerinde görülen bu yazı çeşidinde binlerce şekle rastlanmıştır. Böylece binlerce şekil arasından Fenike ya da Müsned alfabetesine kaynaklık eden varlık şekillerini aramak pek uygun görülmemiştir. Zira Arapların kullandığı alfabede, her harf bir hece ya da uzatma harflerinin olduğu durumlarda iki harf bir heceyi oluşturmaktadır. Bu nedenle Arap alfabetesinin ayrı bir tür olduğu düşünülmektedir. Eğer hiyeroglifler yazı ise bunlarda kavramsal/soyut anlam hecede değil de bizzat şeklin kendisindedir. Sümerlerin ilk dönem tabletlerinde bazı resimler olsa da bunların yazı olup olmadığı netlik kazanmamıştır. Zira Mısır hiyerogliflerinin de yazı olup olmadığı kesin değildir. Kadim yazılar arasında Arap alfabetesine en yakın olanı Sümerlerin çivi yazısıdır. Zira Sümerlerin çivi yazılarındaki işaretler Arapça'da olduğu gibi sadece bir heceye karşılık gelmekte ve yan yana yazılarak kelimeleri oluşturmaktadır.

Çalışmada nakil merkezli yöntem de ihmal edilmemiş; harflerin kökeniyle alakalı bir bilgiye ulaşılır diye Hz. Ali ve İbn Abbâs'ın (r.a) hurûf-ı mukatta konusundaki görüşleri üzerinde durulmuş; alfabeyle kaynaklık eden harflerin Yüce Allah'ın bazı isimlerinin ilk harflerinden sembolleştirilebileceği meselesi de irdelenmiştir. Ancak bu konudaki bilgilerin yetersizliği ve müfessirlerin bir harfin Allah'ın hangi isminden kodlandığı konusundaki görüş farklılıkları da çalışmaya istenilen katkıyı sunamamıştır. Dolayısıyla bu çalışmada özellikle Fenike ve Müsned alfabelerine yönelinmiş; ancak daha önceki çalışmalarda üzerinde pek durulmayan Müsned alfabetesi konusundaki değerlendirmelere özellikle vurgu yapılmış; en önemlisi de harflerin Kur'ânî kökenlerine inilmeye çalışılmıştır.

## Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ*. Beyrût: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1351/1932.
- Askalânî, E. *Ancient Civilizations And Ruins of Turkey*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1978.
- Âlûsî, Mahmûd. *Rûhu'l-meânî*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1415/1995.
- Askalânî, İbn Hacer. *Fethu'l-bârî*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1409/1989.
- Aydın, Mustafa. "Arap Yazı Sistemi". *İstanbul Aydın Üniversitesi Dergisi* 10/4 (Ekim 2018), 1-8.
- Aydın, Süavi ve Erdal, Yılmaz S. *Antropoloji*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Birûnî, Ebû'r-Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Harizmî. *el-Asâru'l-bâkiye*. Nşr. C. E. Sachau. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1923.
- Buĥârî, Muhammed b. İsmail. *Şaĥîh*. B.y.: Dâru Tavkı'n-Necât, 1422/2001.
- Ceĥşiyârî, Muhammed. *el-Vüzerâ ve'l-küttâb*. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1980.
- Childe, Gordon. *Kendini Yaratan İnsan*. İstanbul: Varlık Yayınları, 1986.
- Çetin, Nihat M. "Arap", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 3/273. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Dağdeviren, Alican. "Kur'ân Kırâatinin Ana Dinamiği: Harfler". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (Haziran 2008), 47-81.
- Deylemî, Şehredar b. Şuriyye. *el-Firdevsü'l-aĥbâr*. Thk. Besyûnî Zaĝlûl, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1406/1986.
- Durmuş, İsmail. "Harf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/158. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Farabî, Muhammaed b. Tarhan. *Kitâbü'l-ĥurûf*. Beyrût: Dâru'l-Meşriĥ, 1411/1990.
- Feyrûzabâdî, Mecdüddin. *el-Kâmûşu'l-muĥîĥ*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1987.
- İbn Haldûn, Abdurrahman. *Muĥaddime*. nşr. Abdüsselam eş-Şeddâdî. B.y.: Dâru'l-Beydâ Beytû'l-Fünûn ve'l-Ulûm ve'l-'Adab, 1426/2005.
- İbn Hişam. *es-Siretü'n-Nebeviyye*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1413/1992.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrût: Dâru'l-Maârif, 1402/1981.
- İbn Kuteybe. *el-Maârif*. Thk. Servet Ukkâşe. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1402/1981.
- İbn Nedim, Ebu'l-Ferec. *Fihrist*. Nşr. İbrâhîm Ramadân. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1415/1994.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *el-Kâmil fî't-târîĥ*. Beyrût: Dâru Şadr, 1485/1965.
- Jean, Georges. *Yazı İnsanlığın Belleği*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Kalkaşendî, Ebu'l-Abbâs. *Şubĥu'l-A'sâ fî sınaati'l-inşâ*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1407/1987.
- Kastalânî, Ebu'l-Abbas. *İrşâdü's-sârî*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1410/1990
- Köksal, M. Asım. *Peygamberler Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Kramer, Samuel Noah. *Tarih Sümerde Başlar*. Çev. Hamide Kayukan. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1999.
- Maşalı, Mehmet Emin. "İbn Haldûn'un Gözüyle Muşĥaf İmlâsi". *Usûl: İslâm Araştırmaları* 22/2 (Aralık 2014).
- Mâverdî, Ali b. Muhamed. *Tefsîru Mâverdî*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, ts.
- Memiş, Ekrem. *Eski Çağda Türkler*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2002.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslâm'da Düşünce ve Hayat*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Nişancızade, Muhammed b. Ahmed. *Mir'ât-ı Kâinât*. Nşr. A. Faruk Meyan. İstanbul: Berekât Yayınları, 1987.
- Pedersen, Johannes. *The Arabic Book*. Çev. Geoffrey Ferench. New Jersey: Prenceton University Press, 1984.
- Raĝib el-İsfehânî. *Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtîĥu'l-gayb*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1411/1990.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekir. *Muĥtaşaru's-şîĥaĥ*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabîyye, ts.
- Sa'lebî, İbrâhîm en-Nisabûrî. *el-Kaşâşu'l-enbiyâ*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1405/1985.



- Sayılı, Aydın. *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik Astronomi ve Tıp*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1982.
- Suyûtî, Celâluddin. *Itkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1421/2011.
- Süyûtî, Celaledin. *ed-Dürrü'l-mensûr*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.
- Taberî, İbn Cerîr. *Târîhu't-Taberî*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1987.
- Tuzcu, Kemal. "Arap Yazısının Ortaya Çıkışı I". *Nuşha* 1/2 (Haziran, 2001), 158-165.
- Tuzcu, Kemal. "İslâmiyetten Önce Arap Yazısı", *Fırat Üniversitesi Ortadoğu Araştırmalar Merkezi* (Mayıs 2009), 207-227.
- Üstündağ, Handan-Sivas, Hakan-Yılmazel, Ali Fıat-Uğurlu Özer, Elif-Tek, Ahmet Tolga. *Uygurluk Tarihi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Ya'kûbî, İshak b. Ca'fer. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. Beyrût: Dâru Şadr, ts.
- Yazççek, Ramazan. "Bilgi Değeri Açısından Cefr ve Ebced- Harfler ve Rakamlar Metafiziği" *Milel ve Nihal* 17/1 (Haziran, 2004), 75-114.
- Yesûî, Luvis Rızkullah. *el-Müncîd fî'l-lüğa ve'l-a'lâm*. Beyrût: Dâru'l-Meşriq, 1992.
- Yıldız, Nuray. *Eskiçağda Yazı Malzemeleri ve Kitabın Oluşumu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407/1987.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdullah. *Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1429/2009.



# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2020

Research Article  
ARAşTIRMA MAKALESİ

## Kur'ân'ın Bütünlüğü Bağlamında İnsanın Yeryüzündeki Halifeliği Meselesi

İsmail Kurt

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı

İsmailkurt1000@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-6118-0349>

Geliş Tarihi / Received: 18.09.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 18.12.2020

### Özet

*Bu çalışmada, Kur'ân'ın genel bütünlüğü bağlamında insanın yeryüzünde halifeliği meselesi doğrudan halifelikle ilgili olduğunu tespit ettiğimiz on dokuz ayet üzerinden farklı tefsirlerden yararlanılarak ele alınmaktadır. Araştırmanın amacı; Allah'ın halife yapmasından muradın ne olduğunu, insanın kimin halifesi veya kimin yerine halife yapıldığını ve ilgili ayetlerde muhataplarına ne mesaj verdiğini ortaya koymaktır. Yapılan çalışmalarda insanın halifeliği meselesi genellikle Bakara 30. ayet üzerinden ele alınırken bu çalışmada halifelikle ilgili on dokuz ayetin tamamı irdelenerek konu hakkında Kur'ân'ın genel görüşü ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. İnsanın halifeliğinden bahseden ayetler öncelikle nüzul sırasına göre sıralanmış ve her bir ayet metin içi ve tarihi bağlamında müstakil olarak incelenmiştir. Çalışma boyunca bağlamı ve nüzul ortamı belirlenen ayetin ne söylediği, müfessirlerin ayet hakkındaki yorumları ve kendi tevilimiz ortaya konulmuş daha sonra ayetin mesajının ne olduğu verilmeye çalışılmıştır.*

*Çalışmada ulaştığımız en genel sonuç şudur: İnsanın yeryüzünde halife olması; insanın Allah tarafından kendinden öncekilerin yerine yeryüzüne yerleştirilmesi, orada yaşamını sürdürmesi, yaşamını devam ettirmesi için yeryüzü nimetlerinin insanın tasarrufuna sunulması, bütün bunların karşılığı olarak da insanın Allah'a şükretmesi ve yeryüzünde O'nun rızası doğrultusunda bir yaşam sürmesidir. Nitekim bu ayetler incelendiğinde Allah'ın belirlemesi, yeryüzünde halifelik ve insan olgusu önümüze çıkmaktadır. Birinin yerine gelme veya birine vekil olma anlamında yeryüzünde halifelik olgusu ise insanın kimin yerine geldiği ya da kimin vekili olduğu sorusunu doğurmaktadır. İlgili ayetlere bakıldığında ise Allah'ın rızasına uygun davranan inanan insanın Allah'ın arzusuna uygun davranmayan kafirlerin yerine yeryüzüne veya onların topraklarına getirildiği görülecektir. Yeryüzünde halifeliğin başlangıcında ise cinlerin veya meleklerin yerine Âdem getirilmiştir. Bunun yanında bazen kafirler yeryüzünde geçici olarak halife yapılmıştır. Fakat bu, onların Allah'a yönelmesi için bir imtihandır.*

*İnanan insanın vekil olma anlamında halife olması da yeryüzünde onu halife atayanın rızasına uygun eylem yapması ve yaptırmasıdır. Bu bağlamda halifelik ya Hz. Musa'nın yokluğunda Hz. Harun'u kendi yerine vekil bırakmasında olduğu gibi veya Allah'ın vahyini uygulaması bağlamında ontolojik zorunluluk gereği peygamberlerin Allah'a vekil olması, gönderildiği insanlara O'nun buyruklarını uygulaması konusunda mümkün olabilir. Diğer insanların sultan, devlet başkanı veya İslam devletinin halifesi dahi olsa Allah'ın halifesi olması mümkün değildir. Nitekim kendisine "ey Allah'ın halifesi" denilen Hz. Ebubekir ben Allah'ın halifesi değil, sadece Allah Rasülü'nün halifesiyim demiştir. Allah'ın halifesi hitabı ne Kur'ân, ne Hz. Peygamber ne de Raşid Halifeler tarafından kullanılmamış ve özellikle*

kullanılmamasına gayret edilmiştir. Fakat Emeviler devriyle birlikte siyasi amaçlar için bu hitap kullanılmaya başlamıştır. Sonuç olarak "halifetullah" ifadesi Kur'ân'da doğrudan hiçbir yerde geçmediği için insanın Allah'ın halifesi olduğunu kabul etmek veya ilgili ayetleri bu şekilde yorumlamak doğru gözükmemektedir.

İnsanın yeryüzünde halifelige uygun davranması, onu halife yapana layık olması aklını kullanarak vahye tabi olmasına bağlıdır. Çünkü Allah'ın insanı halife yapmasının ve bu halifelığının devam etmesinin yegâne şartı insanın onu halife yapan Allah'ın ilahlığını tanınmasıdır. Bu bağlamda halifelikten bahseden ayetlerin (ilk muhatapları açısından) Mekke müşrikleri, Medine Yahudileri ve Müslümanlara verdiği mesajlar vardır. Mekke müşriklerine Allah'ın Hz. Davud'u, Medine Yahudilerine ise Allah'ın Hz. Adem'i yeryüzünde halife yapması üzerinden Hz. Muhammed'in Allah tarafından peygamber seçildiği hakikatini kabul edin mesajı verildiği görülmektedir. Halifelikten bahseden ayetlerde verilen mesajların çoğu vahyin ilk muhatapları ve muhalifleri olan Mekke müşriklerindedir. Onlar ya Allah'ın onları yeryüzüne halife yapmasının bir lütuf olduğu üzerinden tevhide yönelmeye teşvik edilmiş ya da şirk koşmaya devam ettikleri için helak olan kavimler üzerinden tehdit edilmiştir. Onlara "ey müşrikler sizi helak olan kavimlerden sonra var eden, yeryüzünde halifeler yapan putlar değil Allah'tır, o halde sizler Allah'ın elçisine uyararak putlardan uzaklaşın ve bir olan Allah'a yönelin mesajı verilmiştir. Aynı şekilde "eğer sizler peygambere sırt çevirip de şirke devam ederseniz Allah şirkte ısrar eden Nuh, Hud vb. kavimleri helak ettiği gibi sizi de helak eder ona itaat edenleri getirir, o halde tevhide yönelin" mesajı verilmiştir. Müslümanlara verilen mesajlar ise Mekke ve Medine şartlarına göre olmuştur. Örneğin Mekke'de işkence gören zavıf müminlere Allah yolunda sabrederseniz Allah sizi ileride düşmanlarınızın yerine, Mekke'ye, varis yapacak mesajı Hz. Musa'nın Firavunun zulmü altında ezilen İsrailoğulları'na müjdesi üzerinden verilmiştir. Medine'de ise eğer Müslümanlar Allah'ı birmeye ve salih amel işlemeye devam ederlerse Allah'ın daha öncekileri yaptığı gibi onları yeryüzünde güçlü konuma, hâkim duruma getireceği vaadi verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, Halife, İnsan, Yeryüzü.

### **The Matter of Caliphate of Man on the Earth in the Context of the Integrity of the Quran**

In this study, the issue of the caliphate of the man on the earth in the context of the general integrity of the Quran is dealt with over nineteen verses which we determined are directly related to the caliphate by making use of different commentaries. The purpose of the research is to reveal what the intention of Allah by making man the caliph was, whose caliph man is or who man replaces as a caliph, and what message Quran gives to its interlocutors in the relevant verses. While the matter of the caliphate of man is generally tackled over al-Baqarah 30<sup>th</sup> verse in the previous studies, this research tried to uncover the general perspective of the Quran in the issue by examining all nineteen verses about the caliphate. These verses are firstly sorted in the order of revelation and each verse is examined individually in the context of text and history. Throughout the study, what the verses that the context' and conditions' are identified say, scholars' exegesis on the verse and our interpretation are presented, lastly, the message of the verse is explained.

The most general conclusion we have reached in the study is this: Man is the caliph on earth; it is the placing of man on earth instead of his predecessors by God, offering the blessings of the earth to man's disposal so that he can continue his life there, and in return for all these, man is thankful to God and leads a life on earth in accordance with His approval. Indeed, when these verses are examined, we encounter the determination of Allah, the caliphate on earth, and the phenomenon of man. The phenomenon of the caliphate on earth, in the sense of replacing someone or being a proxy for someone raises the question of who is replaced by man or whose proxy man is. When the relevant verses are examined, it will be seen that believers who act in accordance with Allah's will are brought to the earth or their lands instead of the unbelievers who do not act in accordance with Allah's desire. In the beginning of the caliphate to the earth, Adam was brought in instead of jinn or angels. Besides, sometimes unbelievers were temporarily made caliphs on the earth, but these were merely tests to see whether they would turn to Allah.

A believer is a caliph, in the sense of being a proxy, he acts in accordance with the approval of Allah, who appointed him as the caliph on earth. In this context, the caliphate may be possible either as in the case of Moses leaving Harun as his proxy when he left for the mountain, or as the prophets acting as proxies of God, due to the ontological necessity, in the context of implementing the revelation of Allah. Other people cannot be Allah's caliph even if they are sultans, heads of states, or even the caliphs of the Islamic State. Indeed, Abu Bakr, who was called "O Caliph of Allah," said "I am not the caliph of Allah, I am only the caliph of the Messenger of Allah. The title of "Caliph of Allah" was never used in the

*Quran, by the Prophet, and Rashid Caliphs. However, with the era of the Umayyads, this address was used for political purposes. Consequently, as the expression of "Allah's Caliph" is not mentioned anywhere directly in the Quran, to accept that man is Allah's caliph or to interpret related verses in this way does not seem correct.*

*Man's acting befitting the title of caliphate, being worthy of who made him the caliph only possible for him to subject himself to the revelation by using his ration. Because the only condition of Allah for making man the caliph and the continuation of this caliphate is the recognition of the godhead of Allah who made him the caliph. In this context, the verses that mention the caliphate (in terms of their first addressees) have messages given to the Mecca polytheists, the Jews of Medina and the Muslims. These verses send the message to the Makkan polytheists that they should accept the fact that Muhammad was chosen by Allah as a prophet by means of the examples of God making David, and the Jews of Medina, through examples of God making Adam the caliph on earth. Most of the messages given in the verses that mention Caliphate are to the Meccan polytheists, who were the first addressees and opponents of the revelation. They were either encouraged to turn to tawhid because it was a blessing that Allah made them caliphs on earth, or they were threatened by the examples of destroyed tribes because they continued to practice polytheism. They were given the message "O polytheists, it is Allah who created you after the destroyed tribes, not the idols who made caliphs on earth, so you follow the messenger of Allah and turn away from idols and turn to the one God. The messages given to Muslims were based on the conditions of Mecca and Medina. For example, tortured and helpless believers in Mecca were given the message that "Allah will make you an heir to Mecca in the future instead of your enemies if you are patient in the way of Allah" through Moses' good news to Israelites who were oppressed under the persecution of Pharaoh. And as for the believers in Madina, they were promised strength and power like previous believing communities mentioned in the Quran if they were to keep promoting tawhid and good deeds.*

**Keywords:** Tafsir, Quran, Caliph, Man, Earth.

#### **Atf / Cite as**

Kurt, İsmail. "Kur'an'ın Bütünlüğü Bağlamında İnsanın Yeryüzündeki Halifeliği Meselesi". *Marife* 20/2 (2020), 783-821. <https://doi.org/10.33420/marife.797018>

## Giriş

Allah insanı yaratmış,<sup>1</sup> ona vahiy göndermiş<sup>2</sup> insan topluluklarına, toplumlara da hem Allah ile insan hem de insan ile insan arasındaki ilişkinin nasıl olacağını, bu dünyada insanların nasıl davranmaları gerektiğini bildirmek için peygamberler göndermiştir.<sup>3</sup> Yeryüzünde birçok canlı yaşamasına rağmen yeryüzü Allah'ın bir nimeti olarak sadece insanın tasarrufuna verilmiş<sup>4</sup> ve Allah insandan yeryüzünü ifsat etmemesini bilakis ıslah ve imar etmesini talep etmiştir.<sup>5</sup> İnsanın yeryüzündeki halifeliği meselesi Kur'an merkezli olarak onun dünyada kimin yerine halife olduğundan veya kimin halifesi olduğundan<sup>6</sup> tutun da siyasi bir kavram

<sup>1</sup> en-Nisa 4/1; el-Hıcr 15/26; el-Müminûn 23/12; Kaf 50/16; el-İnsan 76/2; el-Beled 90/4; et-Tîn 95/4; el-Alak 96/2.

<sup>2</sup> en-Nisa 4/163; el-Enâm 6/106; el-Arâf 7/117, 160; Yunus 10/2, 87; Hud 11/36; Yusuf 12/109; ez-Zümer 39/65.

<sup>3</sup> el-Bakara 2/151; en-Nisa 4/79; el-Mâide 5/20; el-Müminûn 23/32; el-Müzzemmil 73/15.

<sup>4</sup> el-Bakara 2/29; İbrahim 14/32-34; el-Hacc 22/65; el-Ankebût 29/61; Lokman 31/20; el-Câsiye 45/13.

<sup>5</sup> el-Bakara 2/11, 205; el-Arâf 7/56, 85; Hud 11/116-117; el-Kasas 28/77; el-Rûm 30/8-10.

<sup>6</sup> Konuyla ilgili tartışmalar için bk. Hüseyin Atay, "Allah'ın Halifesi İnsan", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (1970), 2/30; Veysel Güllüce, "İnsan Allah'ın Halifesi midir", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2001); Muammer Esen, "İnsanın Halifeliği Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/1 (2004).

olarak İslam devletinde halifenin kim olacağı, halifede bulunması gereken vasıflar ve halifenin nasıl seçileceğine değin tartışılmıştır.<sup>7</sup> Bu tartışmaların çıkış noktasını ise Bakara Suresindeki “*Bir zaman Rabbin meleklerle muhakkak ki ben yeryüzünde bir halife yapacağım/atayacağım...*”<sup>8</sup> ayeti oluşturmaktadır. Biz bu çalışmamızda başta bu ayet olmak üzere halife kavramıyla doğrudan bağlantılı olan ayetleri Kur’ân’ın genel bütünlüğü çerçevesinde ve özellikle siyak-sibakı da dikkate alarak insanın yeryüzündeki halifelîği meselesinin ne olduğunu ortaya koymaya çalışacağız. Aynı şekilde bu ayetlerin vermek istediği mesajı belirtmeye de çalışacağız. Çalışmamızda sadece insanın halifelîğine odaklandığımız için doğrudan h-l-f kökünden gelen ve halife kavramıyla alakalı olan isim ve fiillerin sözlük anlamlarını verecek ve ilgili ayetleri metin içi ve tarihi bağlamında inceleyeceğiz.

## 1. Halife Kavramının Sözlük ve Terim Anlamı

“Halife/الْحَلِيفَةُ” kelimesi öncesindeki yerine gelen, onun yerini alan anlamındadır.<sup>9</sup> Bu kelime şu üç asli anlamdan; “değişme”, “önün zıddı” veya “bir şeyin yerine ondan sonra başka bir şeyin gelmesi” manasındaki “h-l-f/خلف” kökünden gelmektedir.<sup>10</sup> “Halâif/حَلَائِفٌ” ve “hulafâ/خُلَفَاءُ” ise halife’nin çoğuludur.<sup>11</sup> Halife kelimesiyle aynı kökten gelen “halef/حَالَفٌ” ise “daha sonra gelen” demektir. Fakat bu kelime “o babasının iyi bir halefidir” “o babasının kötü bir halefidir” şeklinde hem olumlu hem de olumsuz manada bir sıfat ile kullanılır. İyilik veya kötülük sıfatı zikredilmediğinde ise halef’in hem iyi hem de kötü olduğu söylenebilir. Nitekim Yüce Allah Kur’ân’da “*Onlardan sonra (kötü) bir halef geldi*” “فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ”<sup>12</sup> buyurarak bu kelimeyi olumsuz manada kullanmıştır. Bununla beraber “nesil” an-

<sup>7</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdi, *el-Ahkâmü's-Sultânîyye* (Kahire: Daru'l-Hadis, ts.), 17, 19-20, 25-28; Ebü Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-Sultânîyye*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 19-28, 60-61. Günümüzde konunun siyasi yönüyle ilgili “İnsanın Halifelîği: Modern İslam Düşüncesinde Popüler Hükümranlık” başlığıyla 2019’da Batıda yayımlanan eserde ise insanın halifelîği meselesi doğrudan Mevdûdî’nin görüşleri üzerinden ele alınmıştır. Bk. Andrew F. March, *The Caliphate of Man: Popular Sovereignty in Modern Islamic Thought* (Massachusetts: Harvard University Press, 2019), 108.

<sup>8</sup> el-Bakara 2/30. Çalışmamızda ele aldığımız ayetlerin mealleri tarafımızdan verilmiş olup mealler verilirken Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767), Ferrâ (öl. 207/822), Zeccac (öl. 311/923), Taberî (öl. 310/923), Mâtürîdî (öl. 333/944), Zemaşerî (öl. 548/1144) gibi müfessirlerin tefsirlerinden ve modern dönemdeki İbn Âşûr (1879/1973), Mevdûdî (1903/1979), Câbirî (1936/2010), M. Esed (1900-1992) gibi müelliflerin tefsir ve meallerinden istifade edilmiştir.

<sup>9</sup> Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-Ayn*, thk. Mehdi Mahzumi-İbrahim Semarraî (b.y.: Mektebetü'l-Hilal, ts.), 4/267; Ebul'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut: Dâr-u Sâdir, 1993), 9/83.

<sup>10</sup> Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya İbn Fâris, *Mekâyisü'l-Lüga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Şam: Daru'l-Fikr, 1979), 2/210; Ebü Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezheri, *Tehzîbü'l-Lüga*, thk. Muhammed Avz Merab (Beyrut: Dar-u İhyâü't-Türasi'l-Arabî, 2001), 7/167-169.

<sup>11</sup> Zeynüddin Ebü Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir er-Râzî, *Muhtârü's-Sihah*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1420/1999), 95; İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 9/83.

<sup>12</sup> el-Arâf 7/168; Meryem 19/59.

lamındaki bu sözcüğün, ayetteki gibi, “half/half” şeklinde olumsuz anlamda, “halef/half” olarak da olumlu manada kullanıldığı da söylenmiştir.<sup>13</sup> Bu konuda Halil b. Ahmed (öl. 175/791) “halef”in sadece iyilerden olacağını kötüler için bu lafzın kullanılmasının caiz olmadığını belirtmektedir.<sup>14</sup>

Halife kavramıyla bağlantılı olan “(Ben gidince) kavmimde bana halife ol” “أَخْلَفَنِي فِي قَوْمِي”<sup>15</sup> ayetinde geldiği şekliyle “h-l-f/half” fiilinin anlamı bir kimsenin birinin yerine halife olması, onun yerine geçmesi, ondan sonra gelmesidir. Aynı kökten gelen “istahlefe/half” fiili ise halife yapmak anlamında, falanın yerine falanı getirdi anlamında kullanılmaktadır.<sup>16</sup> Bu bağlamda hilafetin hilafet olarak isimlendirilmesi ise birinciden sonra ikincinin onun yerine gelmesinden dolayıdır. Bu tıpkı şunun gibidir: “Falanın arkasına (hilaf) oturdum” daha açık ifadeyle ondan sonrasına oturdum demektir. Dua babından “kişi babasını veya yakın bir dostunu kaybettiğinde” “halefellahu aleyke/half” “Allah sana halife olsun” denir. Yine “bir adamın küçük oğlu öldüğünde” Allah sana (onun yerine başka bir evlat) versin/getirsin anlamında “ahlefellahu leke/half” denir. Aynı ifade “bir kişi malını kaybettiğinde” Allah sana daha başka mal/yenisini versin anlamında da kullanılır.<sup>17</sup>

Bütün bu kullanımlara bakıldığında h-l-f kökünden gelen anlamların arka, sonra, daha sonra, sonra gelen, sonra getirilen, yerine getirilen, birinin yerine halefe yapılan vb. şekilde her zaman “arkada olmayı, daha sonra birinin yerine gelmeyi, birinden sonralığı” ifade eden bir anlam alanına sahiptir.

Halife kelimesinin terim anlamı ise “Hz. Peygamber sonrasında İslam devletine ve toplumuna liderlik eden devlet başkanına verilen isimdir.”<sup>18</sup> Bir diğer tanıma göre halife Allah Rasulü’nün halifesi olup dini ikame etme, ayakta tutma hususunda bütün ümmetin tabi olması gereken imamdır.<sup>19</sup> Bu ismin kullanımı Hz. Peygamber sonrası İslam devletinin ilk halifesi olan Hz. Ebubekir’le beraber kullanılmaya başlamış ve daha sonra Emevî, Abbasi ve Osmanlı gibi Müslüman devletlerin hükümdarları tarafından kullanılmaya devam etmiştir.<sup>20</sup>

<sup>13</sup> Ezheri, *Tehzîbü'l-Lüga*, 7/167-169; İbn Fâris, *Mekâyisü'l-Lüga*, 2/210.

<sup>14</sup> Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-Ayn*, 4/266; Ezheri, *Tehzîbü'l-Lüga*, 7/167-169; İbn Fâris, *Mekâyisü'l-Lüga*, 2/210.

<sup>15</sup> el-Arâf 7/142.

<sup>16</sup> Râzi, *Muhtârü's-Sihah*, 95; İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 9/83.

<sup>17</sup> Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-Ayn*, 4/266; Ezheri, *Tehzîbü'l-Lüga*, 7/167-169; İbn Fâris, *Mekâyisü'l-Lüga*, 2/210.

<sup>18</sup> Casim Avcı, “Hilâfet”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, ed. Komisyon (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17/539-546.

<sup>19</sup> Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Mevsûatü Keşşâf-ı Istilâhâtü'l-Funûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dahruc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/259-261.

<sup>20</sup> Avcı, “Hilâfet”, 17/539-546.



## 2. Halife Kavramının Cahiliye ve Muhadram Şiirlerinde Kullanımı

Cahiliye ve Muhadram<sup>21</sup> şiirlerinde doğrudan konumuzla ilgili olan halife, halifetullah ve hilafet kelimelerinin hangi anlamda kullanılıp kullanılmadığını tespit ederek bu kavramın anlamında Kur'ân'la beraber bir değişiklik olup olmadığını tespitiye çalışacağız. Cahiliye şiirlerine baktığımızda halife sözcüğünün kabile reisliği, ordu komutanlığı gibi reis, lider, efendi, seyyid anlamında kullanıldığı gözükmektedir. Örneğin A'sa'nın (öl. 7/629) divanında Yemen Emirlerinden Selâme Zû Fâiş'i övdüğü bir şiirindeki beyitte "halife"yi efendi, lider, emir anlamında kullandığı görülmektedir. Beyit şu şekildedir: "*Kadının ve kadının seçtiği kocasının efendisi/halifesi idim.*"<sup>22</sup> Lebid b. Rebîa da (öl. 41/660) "*Sen fakir idin (bana muhtaç idin) benim dışımda reislik (halife) yapacak da yoktu, senin küçük çocukların da henüz büyümemişti*"<sup>23</sup> şeklinde "halife"yi kabile reisi anlamında kullanırken Tufeyl el-Ganevi (öl. m. 610) "*Sinan, Hısn ve Esmâ öldüğünde Hureym lider/komutan (halife) oldu*"<sup>24</sup> şeklinde komutan anlamında kullanmıştır.

Muhadram şiirlerinde ise Hz. Ömer (öl. 23/644) için güvenilir halife, Hz. Osman (öl. 35/656) için halifetullah lafzının şairlerce, hilafet kelimesinin ise bizzat Muaviye (öl. 60/680) tarafından kendi divanında kullanıldığı görülmektedir. Hicivleriyle tanınan Muhadram şair Hutay'e'nin (öl. 59/678) divanında Hz. Ömer'i övdüğü bir şiirinde onun için halife sözcüğünü terim anlamında kullanmıştır. Beyit şöyledir: "*O Rasûlden (Hz. Peygamber) sonra güvenilir bir halifedir, Kureys'in hem tamamından hem de her bir bireyinden daha vefalıdır.*"<sup>25</sup> Hassan b. Sabit (öl. 60/680) ise Hz. Osman'ın şehid edilmesi hadisesiyle ilgili olarak söylediği mersiyede Hz. Osman için halifetullah ifadesini kullanmıştır. O, "*Ölüm vakti size olduğunuz yerde gelene kadar durmaksızın (Osman'ı korumak için) kılıçlarınıza sarılın. Umulur ki bir gün siz sevinçli bir halde, daha önce olduğu gibi, Allah'ın halifesini aranızda görürsünüz*"<sup>26</sup> diyerek evi asiler tarafından sarılan Hz. Osman'ın korunmasını teşvik etmiştir. Muaviye de tahkim olayı sırasında onun hakemi olan -hüküm vermede ağır davranıyor kendi halife olmak istiyor denilerek ona şikâyet edilen- Amr b. el-As'a (öl. 43/664) onun halifeliğini desteklemesi için bazı beyitler vermiştir. Muaviye bu beyitlerde "*Toz duman olan bir havada Kâbe'ye doğru hızla giden develerin rabbine yemin olsun ki bugün ben seninle hilafetin başına (sancağına) sımsıkı sarıldım. Katilin zehri seninle senin hakkında zanda bulunan bazı Kureysliler'in arasını açacaktır*"<sup>27</sup> şeklindeki hitabıyla Amr'ın hakemliği ile hilafeti alacağını dile ge-

<sup>21</sup> Hem Cahiliye hem de İslam döneminde yaşayıp Müslüman olan Hassan b. Sabit gibi şairleri kastediyoruz.

<sup>22</sup> Meymûn b. Kays el-A'sâ, *Divanü'l-A'sâ'l-Ekber*, thk. Muhammed İbrahim-Muhammed Rıdvânî (Doha: Vizâratü's-Sakâfiyye ve't-Türas, 2010), 231; Meymûn b. Kays el-A'sâ, *Divanü'l-A'sâ'l-Ekber*, thk. Muhammed Hüseyin (b.y.: Mektebetü'l-Edeb, ts.), 69.

<sup>23</sup> Lebid b. Rebîa, *Divanü Lebid b. Rebîa*, thk. Hamdü Tammâs (Beirut: Dâru'l-Marife, 2004), 43.

<sup>24</sup> Tufeyl el-Ganevî, *Divanü Tufeyl el-Ganevî*, thk. Hassan Felahoğlu (Beirut: Dâru Sâder, 1997), 53.

<sup>25</sup> Hutay'e, *Divanü'l-Hutay'e*, thk. Hamdü Tammâs (Beirut: Dâru'l-Marife, 2005), 108.

<sup>26</sup> Hassân b. Sâbit, *Divanü Hassân b. Sâbit*, thk. Abdülemir Ali Mühennâ (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-İlmî, 1994), 244-245.

<sup>27</sup> Muâviye b. Ebî Süfyân, *Divanü Muâviye b. Ebî Süfyân*, thk. Faruk Eslîm b. Ahmed (Beirut: Dâru Sâder, 1996), 88.

tirmiştir.

Biz taradığımız 40 civarında Cahiliye şairinin divanında halife kelimesinin sadece reis, lider anlamındaki az sayıdaki kullanımıyla karşılaştık. Yine taradığımız 7-8 Muhadram şairin divanında ise nadir de olsa her üç kelimenin sözlük anlamından ziyade terim anlamıyla kullanılmış olduğunu gördük. Cahiliye'de genel olarak reis, lider anlamında kullanılan halife kelimesi İslam'la, devlet olmayla beraber anlam daralmasına giderek sadece Müslümanların devlet başkanı için kullanılır olmuştur.

### 3. Halife Kavramının Kur'ân'da Kullanımı

Bu kavramın geldiği h-l-f kökü ve müstakları Kur'ân'da 21 farklı formda 127 yerde geçmektedir.<sup>28</sup> Bu kök Kur'ân'da halef olmak, takip etmek, sonra gelmek, yerini almak, yerine geçmek anlamındaki "h-l-f/حَلَفَ" sülasi fiiliyle beş yerde, geri bırakılmak anlamındaki "hullife/حُلِّفَ" meçhul fiil formuyla bir yerde, muhalefet etmek, aykırı davranmak anlamındaki "hâlefe/حَالَفَ" fiilinin muzari formuyla da iki yerde geçmektedir. Sözüden caymak, yerine getirmemek, giden bir şeyin yerine başkasını koymak anlamındaki "ahlefe/أَحْلَفَ" fiili on dört yerde, geride kalmak anlamındaki "tehallefe/تَحَلَّفَ" fiili bir yerde, ihtilaf etmek, anlaşmazlığa düşmek anlamındaki "ihtalefe/اِحْتَلَفَ" fiili otuz beş yerde, halife yapmak, yerine geçirmek, varis kılmak anlamındaki "istahlafe/اسْتَحْلَفَ" fiili ise beş yerde geçmektedir.<sup>29</sup>

Kur'ân'da bu kök, iki yerde nesil anlamında isim olarak, yirmi yerde ise arka anlamında mekân zarfı olarak "half/حَلْفٌ" şeklinde geçmektedir. Geride kalanlar anlamındaki "hâlîfûn/حَالِفُونَ" bir yerde, yine aynı anlamdaki "havâlif/حَوَالِفٌ" iki yerde, zıd, çapraz, arka anlamındaki "hilâf/حِلَافٌ" altı yerde, arka arkaya, peş peşe anlamındaki "hilfe/حِلْفَةٌ" bir yerde, Türkçede de aynı anlamda kullandığımız "halife/حَلِيفَةٌ" iki yerde çoğulu olan halifeler anlamındaki "halâif/حَلَائِفٌ" dört, diğer bir çoğulu "hulafâ/حُلَفَاءٌ" da üç yerde geçmektedir. Geride kalanlar anlamındaki

<sup>28</sup> Abdel Haleem ve Elsaïd M. Badawî'nin Kur'ân'da geçen kelimeleri ele aldıkları eserinde "ahlefe/أَحْلَفَ" ve ihtalefe/اِحْتَلَفَ" fiillerinin malum ve meçhul fiillerini ayrı form olarak değerlendirdikleri için bu kökün Kur'ân'da 23 farklı formda geldiğini belirtmişlerdir. Onlar aynı zamanda, anlamını verdikleri halde mekân zarfı olan "half/حَلْفٌ"ın Kur'ân'da kaç defe geçtiğini vermeyi unutmuşlar, Kur'ân'da sadece bir yerde geçen "müstahlefe/مُسْتَحْلَفُونَ"ün ise yanlışlıkla on bir defa geçtiğini belirtmişlerdir.

Bk. Muhammad Abdel Haleem-Elsaïd M. Badawî, *Arabic-English Dictionary of Quranic Usage* (Leiden-Boston: Brill Yayınları, 2008), 278-282.

<sup>29</sup> Muhammed Fuad Abdülbaki, *el-Mucemü'l-Müfehres li-Elfâzil'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Darü'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1364/1944), 238-241; Haleem-Badawî, *Dictionary of Quranic Usage*, 278-282.

“mühallefûn/مُحَلَّفُونَ” dört yerde, sözünden cayan anlamındaki “muhlif/مُحْلِفٌ” bir yerde, art arda, peşi sıra, birbiri ardınca gelmek, farklı olmak veya çelişki anlamındaki “ihtilaf/اِخْتِلَافٌ” yedi yerde, farklı, çeşitli anlamındaki “muhtelif/مُخْتَلِفٌ” sekiz yerde, ihtilafa düşenler, ihtilaf edenler anlamındaki “muhtelifûn/مُخْتَلِفُونَ” iki yerde, varis olunanlar anlamındaki “müstahlefûn/مُسْتَحَلَّفُونَ” de bir yerde kullanılmaktadır.<sup>30</sup>

Biz burada sadece, doğrudan halifelikle alakalı olduğunu tespit ettiğimiz 19 ayet üzerinde duracağız. Bu ayetler bizzat “halife” kelimesi ve çoğullarının geçtiği ayetler,<sup>31</sup> halife yapmak, yerine geçirmek anlamındaki “istahlafe” fiilinin geçtiği ayetler ve onun ismi mefulünün geçtiği bir ayet,<sup>32</sup> halef olmak, yerine geçmek anlamındaki “h-l-f” fiili ve bu fiille birlikte iki yerde kullanılmış olan nesil anlamındaki “half” lafzının geçtiği ayetleri<sup>33</sup> ele alacağız. Biz bu ayetleri Mekke’den Medine’ye doğru hem kronolojik<sup>34</sup> bir sıralamayla hem de Mekke veya Medine’deki ilk muhaptalarının kimler olduğunu dikkate alarak ayetlerde halifelikten kastedilenin ne olduğunu ve kendi bağlamında ne mesaj vermek istediğini ortaya koymaya çalışacağız.

### 3.1. Mekkî Surelerde Halifelik

İnsanın yeryüzündeki halifeliğiyle ilgili nazil olan ilk ayet Sad Suresinde geçen “Ey Davud! Muhakkak ki biz seni yeryüzünde bir halife yaptık. Sen insanlar arasında adaletle hüküm ver ve hevaya uyma, ki o seni Allah yolundan saptırır...”<sup>35</sup> ayetidir. Mekkî olan bu ayetin geldiği Sad Suresinin genel bütünlüğüne ve nazil olduğu bağlama baktığımızda Mekke Müşriklerinin ileri gelenlerinin Hz. Peygamber’in peygamber olmasını şaşkınlıkla karşılayıp, onu yalancılıkla, sihirbazlıkla itham ettikleri,<sup>36</sup> “zikir aramızdan (indirile indirile) ona mı indirildi”<sup>37</sup> diyerek kibirlendikleri,<sup>38</sup> onu küçümsedikleri<sup>39</sup> bir bağlamda nazil olmuştur. Aynı şekilde hor gördükleri Peygamber’le baş edemeyen müşriklerin onu koruyan Ebu Talip nezinde putlarını kabul etmesi hususunda onunla anlaşma yapmak istedikleri,<sup>40</sup> on-

<sup>30</sup> Muhammed Fuad, *Mucemü'l-Müfehres*, 238-241; Haleem-Badawi, *Dictionary of Quranic Usage*, 278-282.

<sup>31</sup> el-Bakara 2/30; Sad 38/26; el-Enâm 6/165; Yunus 10/14, 73; Fâtır 35/39; el-Arâf 7/69, 74; en-Neml 27/62.

<sup>32</sup> el-Enâm 6/133; el-Arâf 7/129; Hud 11/57; en-Nûr 24/55; el-Hadîd 57/7.

<sup>33</sup> el-Arâf 7/142, 150, 169; Meryem 19/59; ez-Zuhruf 43/60.

<sup>34</sup> Bu ayetlerin kronolojisi hususunda Câbirî'nin Fehmü'l-Kur'ân'ında takip ettiği sırayı esas aldık. Bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmü'l-Kur'âni'l-Hakim et-Tefsiru'l-Vâdih Hasebi Tertibi'n-Nüzul* (Mağrib: Daru'l-Beydâ, 2008).

<sup>35</sup> Sad 38/26.

<sup>36</sup> Sad 38/4.

<sup>37</sup> Sad 38/8.

<sup>38</sup> Sad 38/2.

<sup>39</sup> Biz yaşça daha büyük ve ondan daha şerefli olduğumuz halde Kur'ân Muhammed'e mi indirildi diyen kişinin Velid b. Muğire olduğu belirtilmektedir. Bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehhate (Beyrut: Dar-u İhyâi't-Türas, 1423/2002), 3/637.

<sup>40</sup> Mukâtil, *Tefsir*, 3/635-636; Ebu Muhammed Abdülmelik İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakka vd. (Mısır: Mustafa el-Bâbi el-Halebî ve Evlâdüh, 1375/1955), 1/418; Ebû Cafer

ların kibri karşısında Kur'ân'ın ise "yoksa Rabbinin rahmet hazineleri onların yanında mı"<sup>41</sup> diyerek onları eleştirdiği bir bağlamda nazil olmuştur.

Mekke müşriklerinin Hz. Peygamber'i hakir gördükleri, ahiret inancıyla alay ederek Rabbimiz hesap gününden önce kitabımızı bize acele ver<sup>42</sup> dedikleri bir ortamda Hz. Peygamber'e "onların dediklerine karşı sabret ve güçlü kulumuz Davud'u hatırla çünkü o daima (Allah'a) yönelirdi"<sup>43</sup> denilerek sabır tavsiye edilmektedir. Hz. Peygamber'i teselli bağlamında Hz. Davud'tan bahseden ayet grubunun içinde ona verilen peygamberlik<sup>44</sup> ve birçok nimetin yanı sıra onun yeryüzünde bir halife kılındığı belirtilmektedir.<sup>45</sup> Hz. Davud'a verilen halifelüğün Allah'ın halifeliği olduğu ve bununla da peygamberliğin kastedildiği ya da buradaki halifelüğün siyasi bir hükümlanlık olduğu ve Hz. Davud'un kendinden öncesindekilerin yerine daha sonra gelen bir hükümdar olmasının kastedildiği ifade edilmiştir.<sup>46</sup> İbn Âşûr'a (öl. 1973) göre Hz. Davud'un halifeliği meselesinde "insanlar arasında adaletle hükmet" ifadesinden kastedilen/anlaşılan şey Hz. Davud'un Allah'ın hükümlerini uygulama hususunda Allah'ın halifesi olduğu ve halife kılındığı ümmetine ona vahyedilen şeylerle amel etmesidir. İbn Âşûr Allah'ın hükümlerini uygulama dışında Hz. Davud'un Hz. Musa'nın ve önceki İsrailoğulları'nın ruhbanlarının yerine halife olduğu veya ondan önceki kral olan Şâvul'un yerine halife olduğunu ifade etmektedir.<sup>47</sup> O, İbn Atiyye'nin (öl. 541/1147) sözünü delil getirerek Allah'ın Rasülü (Peygamberi) dışında Allah'ın halifesi ifadesinin söylenmeyeceğini de belirtmektedir.<sup>48</sup> İbn Atiyye ise bazı insanların bu ayeti Allah'ın yeryüzünde bir halifeye gerek-

→

Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyan an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 21/153-154; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiu li'Ahkâm'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berduni-İbrahim Etfiyiyyîş (Kahire: Daru'l-Kütübî'l-Mısri, 1384/1964), 15/151; Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *Esbâb-u Nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Kemal Besyüni Zağlûl (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), 380-381.

<sup>41</sup> Sad 38/9.

<sup>42</sup> Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyad el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Yusuf Necati-Muhammed Ali Neccar (Mısır: Daru'l-Misriyye, ts.), 2/400.

<sup>43</sup> Sad 38/17.

<sup>44</sup> 20. ayette Hz. Davud'a verildiği söylenen hikmet peygamberliktir. Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 21/171; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdi Bâsellûm (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 8/613.

<sup>45</sup> Sad 38/17-30.

<sup>46</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 21/189; Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, thk. es-Seyyid İbn Abdülmaksûd b. Abdurrahim (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 5/90; Ebû'l-Kasım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil* (Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987), 4/89; Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000), 26/386; Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Medârikü't-Tenzil ve Haqâiku't-Te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedivî (Beyrut: Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998), 3/152.

<sup>47</sup> İbn Âşûr ayette bahsedilen yeryüzünün İsrail oğullarına vaadedilen topraklar olduğunu ya da yeryüzünden kastın bütün dünya olmasının da mümkün olduğunu, çünkü Hz. Davud'un kendi döneminde dünyanın en büyük hükümdarlarından biri olduğunu ifade etmektedir. O, Bakara 30. ayetteki yeryüzü ifadesinden kastın ise yer küre olduğunu belirtmiştir. Bk. Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tahir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Daru't-Tunûsi, 1984), 23/242-243.

<sup>48</sup> İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 4/502; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 23/242-243.

sinim duyduğuna delil getirdiğini fakat ayetten bunun çıkmayacağını, bunun şariat ve icma ile gerekli olduğunu söylemektedir. O diğer halifelerin her birinin kendinden öncekinin halifesi olduğunu, Sahabenin Hz. Ebubekir (öl. 13/634) ve Hz. Ömer için halife ismini bu manada kullandığını fakat “halifetü halifeti Rasülillah (Allah Rasülü'nün halifesinin halifesi)” şeklindeki bir kullanım zor olduğu için Hz. Ömer'le beraber halifeler için “Müminlerin Emiri” hitabının kullanıldığını belirtmektedir.<sup>49</sup>

Biz de İbn Atiyye ve İbn Aşur'un -peygamberlerin vahiy alması ve bu vahyi gönderildiği topluma uygulaması istisna olmak üzere- hiçbir insana Allah'ın halifesi denemeyeceği konusundaki görüşüne katılıyoruz. Çünkü gerek bu ayete gerekse doğrudan halifelikle ilgili diğer ayetlere baktığımızda hepsinde vurgulanan asıl hususun halifeligi belirleyen, halife atayanın Allah olduğu ve Allah tarafından halife yapılan insan, peygamber veya toplumun Allah'ın rızası doğrultusunda hareket etmesi gerektiği gerçeğidir. Nitekim bu ayette “*Ey Davud! Muhakkak ki biz seni yeryüzünde bir halife yaptık. Sen de insanlar arasında adaletle hüküm ver ve hevaya uyma...*” denilerek halife yapanın Allah olduğu ve O'nun rızası doğrultusunda hareket etmesi gerektiği açıkça belirtilmiştir. Çünkü Kur'an hiçbir ayetinde ne peygamberler ne de diğer insanlar için doğrudan “halifetullah” ifadesini kullanmamıştır. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in hayatını anlatan veya bu konuda malumat sunan Siyer ve Hadis kaynaklarına bakıldığında ne Hz. Peygamber'in kendisi için ne de Sahabenin Hz. Peygamber için “Allah'ın halifesi” hitabını hiç kullanmadığı görülecektir. Sahabe genellikle Hz. Peygamber'e “ey Allah'ın Rasülü” veya “ey Allah'ın Nebisi” şeklinde hitapta bulunmuştur.<sup>50</sup> Sahabe arasında Hz. Peygamber için Allah'ın halifesi hitabı kullanılmadığı gibi İslam'ın ilk iki halifesi için de bu hitap kullanılmamıştır. Nitekim Hz. Ebubekir, kendisine “ey Allah'ın halifesi” denildiğinde “ben Allah'ın halifesi değilim Allah Rasülünün halifesiyim, Muhammed'in halifesiyim ve bundan da razıyım”<sup>51</sup> diyerek böyle bir hitaba karşı çıkmıştır. Benzer bir tutumu Hz. Ömer de sergilemiştir. O kendisine “ey Allah'ın halifesi” diyen bir adama “Allah sana muhalefet etti” diye karşılık vermiş, adam “Allah beni sana feda etsin (canım sana kurban olsun)” deyince de Hz. Ömer “o zaman Allah seni rezil rüsva eder”<sup>52</sup> diyerek adamın bu hitabı kullanmamasını istemiştir. Çünkü Hz. Ömer her zaman şirki çağrıştıracak, tevhid inancına zarar verebilecek her türlü hitaptan kaçınmıştır. Nitekim o, Kaynuka Yahudilerinin teslim olup Evs Kabilesinin lideri Sad b. Muaz'ın (öl. 5/627) hakemliğine razı olma hadisesinde, Sad için söylenen “Seyyidimize/Efendize ayağa kalkın ve onu indirin”<sup>53</sup> denildiği zaman “Seyyidüne Allah” diyerek “efendimiz” hitabının

<sup>49</sup> İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Veciz*, 4/502. Müminlerin Emiri hitabının ilk önce Hz. Ömer için kullanıldığı ve adet/sünnet haline geldiği ondan sonra günümüze kadar halifelerin bu hitabı kullandığı söylenmektedir. Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülâk* (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1967), 4/208.

<sup>50</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ (Dimeşk: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Husumet”, 44 (No. 2416, 2418, 2421); “Zekat”, 24 (No.1445, 1462).

<sup>51</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsned*, Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (ed.), thk. Adil Mürid vd. Şuayib Arnavutî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001/1421), 1/225 (No. 59), 1/227 (No. 64); Mâveridî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, 4/477.

<sup>52</sup> Taberî, *Târîh*, 4/208-209.

<sup>53</sup> Sad b. Muaz Hendek Savaşında koluna bir okun isabet etmesi sonucu yaralanmış ve bu sebeple

bir insan için kullanılmasına da karşı çıkmıştır.<sup>54</sup> Hz. Ebbekir ve Ömer'in tavrına benzer bir yaklaşımı Rasid Halifelerin beşincisi addedilen Ömer b. Abdulaziz de (öl. 101/720) göstermiştir. O, kendisine "ey Allah'ın halifesi" diyen bir adama "yazıklar olsun sana çok uzak bir şey, olmayacak bir şey, söyledin, beni annem Ömer diye isimlendirdi, beni bu isimle çağırırsan kabul ederdim, sonra büyüdüm Ebu Hafs künyesini aldım, bununla çağırırsaydın onu da kabul ederdim, sonra işlerinizi bana bıraktınız ve beni Emirul'l-Müminin olarak isimlendirdiniz, beni bununla çağırırsaydın bunu da kabul ederdim, bunu bırak (Allah'ın halifesi deme)" demiştir.<sup>55</sup> Halifetullah ifadesinin insan için kullanılıp kullanılmayacağı konusunda bazı selef de "sadece yerinde olmayanın veya ölenin yerine halife yapılır Allah ise ne yok olur ne de ölür" diyerek insanın Allah'ın halifesi olamayacağını söylemiştir.<sup>56</sup> İslam Devletinin ilk halifesi Hz. Ebubekir, ikinci halifesi Hz. Ömer, beşinci Raşid halifesi Ömer b. Abdulaziz kendisi için "Allah'ın halifesi" hitabının kullanılmasından imtina ederken daha sonraki halife, sultan veya devlet başkanının böyle bir hitabı kullanması, Kur'an'ın tevhid akidesine zarar verebileceği için, doğru gözükmemektedir.

Kur'an'ın hiç kullanmadığı, Hz. Peygamber ve Raşid Halifeler devrinde de kullanılmayan ve özellikle kullanılmamasına gayret edilen "Allah'ın halifesi" hitabının Emeviler (661-750) devriyle birlikte siyasi maksatla kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Bu hitabı ilk kullananın ise Muaviye olduğu söylenmektedir.<sup>57</sup> Emevi Halifeleriyle beraber halife isminin kendinden önceki halifeye, lidere atfedilmeyip Allah'a zafede edilmesi, "Allah'ın halifesi" şeklinde halifeler ve sultanlar için kullanımın ortaya çıkması siyasi birliğin ve mevcut halifenin meşruiyetinin sağlanması maksadıyla ortaya atıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Ebu Davud'da (öl. 275/889) zikredilen bir maktu hadiste<sup>58</sup> Haccac-ı Zalim lakabıyla meşhur olan Haccac b. Yusuf es-Sekafi'nin (öl. 95/714) hutbede Emevilerin 5. halifesi Abdülmelik b. Mervân (öl. 86/705) için "*dinleyin ve Allah'ın halifesi, seçkin Abdülmelik b. Mervân itaat edin*"<sup>59</sup> derken bu hitabı siyasi maksatla, Abdülmelik b. Mervân'ın halifeliğini kabul ettirmek ve siyasi birliği Emevi hilafeti altında toplamak için kullandığı görülmektedir.<sup>60</sup> Çünkü bu dönem bir yanda Hicaz ve doğu eyaletlerinde Abdullah b. Zübeyr'in (öl. 73/692); Suriye, Filistin ve Mısır'da Abdülmelik b. Mervân'ın hüküm sürdüğü, aynı anda iki halifenin olduğu, diğer

→

hüküm vermesi için eşek üzerinde hüküm vereceği yere getirilmişti.

<sup>54</sup> Hanbel, *Müsned*, 42/29 (No. 25097).

<sup>55</sup> Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Şerhu's-sünne*, thk. Şuayyb Arnavuti-Muhammed Zuheyr eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983), 14/76.

<sup>56</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, 4/477; İzzeddin b. Abdüsselâm, *Tefsiru'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. İbrahim el-Vehbi (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1996), 3/31.

<sup>57</sup> İsmail Yiğit, "Emeviler", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, ed. Komisyon (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/88. Taberî'nin Tarih'inde Muaviye için bir şiirde atası olan Harb'e atfla "Halifetullah b. Harb" şeklinde Allah'ın halifesi ifadesi kullanılmaktadır. Bk. Taberî, *Târih*, 5/223.

<sup>58</sup> Tâbiîn ve tebeu't-tâbiînin söz ve fiilleri anlamında hadis terimi.

<sup>59</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asrî, "Sünnet", 39 (No. 4645).

<sup>60</sup> İrfan Aycan, "Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, ed. Komisyon (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/427-428.



yandan şehid edilen Hz. Hüseyin'in intikamını almak için Muhtâr es-Sekaff'nin (öl. 67/687) her iki halifeye karşı ayaklandığı<sup>61</sup> yani Müslümanların siyasi birliğinin olmadığı, Müslümanların yaşadığı tüm bölgelerde karışıklıkların devam ettiği bir dönemdir. Daha sonra siyasi birliğin sağlanması Emevi hilafeti lehinde gerçekleşmiştir. Siyasi birliğin sağlanması sonrası Emevi Valisi Haccac'ın, daha önce İbn Zübeyr'in hâkim olduğu, halkının İbn Zübeyr'i desteklediği, onu halife kabul ettiği Kûfe, Basra gibi doğu vilayetlerinde vermiş olduğu hutbede "Allah'ın halifesi Abdülmelik b. Mervân'a itaat edin" demesinin siyasi bir gaye ile olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Çünkü Haccac bütün gücünü Emevî saltanatının ayakta kalması için harcamış, Irak'ta Emevi hilafetine/saltanatına muhalif olan her hareketi kanlı bir şekilde bastırmış ve bunda başarı sağlamıştır.<sup>62</sup> Nitekim aynı dönemin başında bir başka siyasi güç olan Muhtâr es-Sekaff de daha geniş kitleleri etkilemek, onları safına çekmek için en etkili liderlerden olan Hz. Ali'nin (öl. 40/661) meşhur komutanı Eşter'in oğlu İbrahim'e, "mehdî" lakabını verdiği Muhammed b. Hanefiyye'nin ağzından bir mektup yazıp götürerek onu kendi safına çekmede başarılı olmuştur.<sup>63</sup> Müslümanların içinde bulunduğu siyasi karışıklık ortamının bir sonucu olarak siyasi gayelerle Allah'ın halifesi, mehdi gibi lakapların bu dönemde kolaylıkla kullanıldığı anlaşılmaktadır. Netice olarak Raşid halifeler devrinde Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer gibi halifelerin kullanılmaktan kaçındıkları hitapların siyasi kargaşa ortamında, siyasi gayelerle Emevi hilafetiyle beraber ortaya çıktığı, Müslümanların siyasi birliğinin kaybolduğu Mervaniler döneminin (684-750) başındaki kaos ortamında ise daha fazla kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Nitekim günümüzde de yine yaklaşık aynı bölgede, Irak-Şam bölgesinde, var olan siyasi kargaşadan dolayı "İslam devleti, hilafet, halife, halifelik, imamet" vb. halifelikle ilgili kavramlar siyasi hakimiyeti kendi lehine sağlama gayesiyle DAEŞ terör örgütü tarafından politik olarak kullanılmıştır.<sup>64</sup>

Tefsirlere baktığımızda ise İbn Atiyye gibi doğrudan Allah'ın halifesi ifadesinin sadece peygamberler için kullanılmasının mümkün olduğunu, diğer insanlar için bunun mecazi anlamda ve aşırıya kaçmış bir kullanım olduğunu söyleyenlerin<sup>65</sup> yanı sıra, diğer insanlar için kullanılmasının mümkün olduğunu dolaylı olarak

<sup>61</sup> İsmail Yiğit, "Muhtâr es-Sekaff", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, ed. Komisyon (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/54-55.

<sup>62</sup> Aycan, "Haccâc b. Yûsuf es-Sekaff", 14/427-428.

<sup>63</sup> Yiğit, "Muhtâr es-Sekaff", 31/54-55.

<sup>64</sup> Kendini "Irak Şam İslam Devleti" olarak ilan eden DAEŞ'in 2014-2016 yılları arasında "Dabîq, Kostantineyye" gibi çıkarmış olduğu dergilerine baktığımızda "İslam Devleti, hilafet, halifelik, halifeliğin dönüşü, imamet, şeriat" vb. dini veya siyasi kavramaların siyasi maksatlar için kullanıldığı görülmektedir. Bk. Devlet'ül-Irak ve-Ş-Şam (DAEŞ), *Dabîq Dergisi: Sayı 1 The Return of the Khilafah (Halifeliğin Dönüşü)* (Ramazan 1435/Haziran 2014), ; Devlet'ül-Irak ve-Ş-Şam (DAEŞ), *Kostantiniyye Dergisi: Sayı 2 Hilafetle Savaşmak Riddet midir?* (Şevval 1436/Temmuz 2015),

<sup>65</sup> İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Veciz*, 4/502; Ebû'l-Kasım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdullah İbn Cüzey, *et-Teshîl li-Ulûmi't-Tenzil*, thk. Abdullah Hâlidî (Beyrut: Daru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1416/1995), 2/207; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhîr*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420/1999), 9/152; Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlibî, *el-Cevâhirü'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali Muavved-Adil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Dârü İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1418/1997), 5/64-65; Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-*



ima edenler de vardır. Müfessirlerin çoğunluğu doğrudan sadece peygamberler için Allah'ın halifesi ifadesini kullanırken her ne kadar daha erken döneme ait olan Tüsteri (öl. 283/896), Sülemi (öl. 412/1021) ve Kuşeyri'nin (öl. 465/1072) tefsirlerinde insanın Allah'ın halifesi olduğuna dair herhangi bir kullanım olmasa da<sup>66</sup> özellikle Bursevi (öl. 1137/1725) gibi bazı Sufi tefsirlerinde insanın Allah'tan bir ruh olması nedeniyle "Allah'ın halifesi" olduğu da açıkça dile getirilmektedir.<sup>67</sup> Müfessirlerin diğer insanlar için doğrudan Allah'ın halifesi ifadesini kullanmaktan kaçınmalarında ise hem Bakara 30. ayette hem de Sad 26. ayette Allah'ın "yeryüzünde halife yaptım, halife yaptık" dediği iki muhatabın da -Hz. Âdem ve Hz. Davud-peygamber olması hem de Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer gibi İslam'ın ilk iki halifesinin bu hitaptan şiddetle kaçınmasının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu durumu Râzî'nin (öl. 606/1210) Bakara 30. ayet tefsirinde görmek mümkündür. O, cinslere halef olma durumunda Allah tarafından yeryüzüne halife atananın Âdem veya zürriyeti olduğunu veya yaratılmış sorumlu varlıklar arasında hüküm verme hususunda sadece Âdem'in Allah'ın halifesi olduğunu söylemektedir. Râzî halife ile kastedilenin Âdemoğlu olması durumunda ise onlar birbirine halef oldukları, birbirinin yerine geldikleri için halife olarak isimlendirildiğini belirtmektedir. Râzî'nin açık şekilde Âdemoğluna Allah'ın halifesi demekten kaçındığı görülmektedir.<sup>68</sup> Bunun yanında Râzî'nin de içinde olduğu müfessirlerin önemli bir kısmının "kim iyiliği emreder ve kötülüğü yasaklarsa o yeryüzünde Allah'ın halifesidir, kitabının halifesidir, rasülünün halifesidir"<sup>69</sup> şeklinde "iyiliği emreden ve kötülüğü yasaklayan insanın" Allah'ın halifesi olduğunu bildiren bir hadisi "Sizden hayra çağıran iyiliği emreden ve kötülüğü yasaklayan bir topluluk olsun"<sup>70</sup> ayetinin tefsiri altında dini-ahlaki bir bağlamda yorum yapmaksızın aktardıkları görülmektedir.<sup>71</sup> Hadis kaynaklarında bulunmayan sadece İbn Adî'nin (öl. 365/976) *el-Kamil fî duafâi'r-ricâl*'inde geçen bu hadisi,

→

*mesânî*, thk. Ali Abdulbâri Atıyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmî, 1415/1994), 12/178-179; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 23/242-243.

<sup>66</sup> Tüsteri Bakara 30. ayetin tefsiri bağlamında Allah'ın Âdem'i Nur-u Muhammedî'den yarattığına değinirken Sülemi sadece Âdem'in halifeliliğiyle ilgili rivayetleri aktarmış, Sad 26 bağlamında da Hz. Davud'un halife olmasını "kullarım arasında hüküm vermen için seni halife yaptık" şeklinde açıklamıştır. Kuşeyri ise Bakara 30'daki halifelikle ilgili "bu Âdem ve zürriyetinde O'nun (Allah) sırrının ortaya çıkışının başlangıcıdır" şeklinde ayeti işari olarak tefsir, Sad 26'da "senden önceki peygamberlerden sonra seni halife yaptık" şeklinde Hz. Davud'un halife yapıldığını belirtmiştir. Bk. Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî, *Tefsîrü't-Tüsterî*, thk. Muhammed Basıl Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmî, 2002/1423), 27; Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, thk. Seyyid İmrân (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmî, 1421/2001), 1/54-55, 2/185; Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, thk. İbrahim el-Besyûnî (Kahire: el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-Âmme, ts.), 1/74, 3/252.

<sup>67</sup> İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 8/21.

<sup>68</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 2/389.

<sup>69</sup> Bu hadis erken dönem hadis kaynaklarında olmayıp sadece İbn Adî'nin (öl. 365/976) zayıf hadis râvilerinin biyografilerini içeren "*el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*" isimli eserinde mevcuttur. Bk. Ebû Ahmed Abdullah İbn Adî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl* thk. Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavvad (Beyrut: el-Kütübü'l-İlmî, 1997/1418), 7/230. Müfessirlerin genelde Allah'ın halifeliliğiyle ilgili herhangi yorum yapmaksızın Ali İmran 104 ayeti bağlamında aktardıkları bu hadis müfessirler tarafından ilk defa Sa'lebi ile kullanılmaya başlanmıştır.

<sup>70</sup> Ali İmran 3/104.

<sup>71</sup> Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebî Muhammed b. Aşur (Beyrut: Dar-u İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002), 3/122; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/397; Neseî, *Medârikü't-Tenzîl*, 1/281; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/74; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 2/239.

eserine alan müfessirlerin çoğu sadece aktarıırken Râzî gibi bunu “*alim vahyedilmeyen nebidir*” sözü bağlamında Allah’ın dininin, Allah’ın hükümlerinin bilinmesi ve insanlar arasında ifa edilmesi bağlamında ele alanlar da vardır. Râzî aynı zamanda bu haberi aktaran ravinin “alimlerin insanlara bu haramdır ondan kaçının bu helaldir onu alın dedikleri için emri bi’l-maruf vennehyi ani’l-münkeri yerine getiren kişilere yani Allah’ın halifesine dahil olduğunu” söylediğini hadisi açıklama babında aktarmaktadır.<sup>72</sup> Yine bu hadisi aynı ayet bağlamında ele alan çağdaş müfessirlerden Muhammed Ebu Zehre (1898-1974) ise yeryüzünde Allah’ın hilafetinin, halifesi olmanın ıslah etmeyi ve Allah’a davet etmeyi gerektirdiğini, bunun da iyiliği emretmek kötülüğü yasaklamakla olacağını belirtmektedir.<sup>73</sup> Sonuç olarak zımnen veya doğrudan “halifetullah” ifadesinin insan için kullanımının mümkün olduğunu söyleyen müfessirlerin de siyasi bir gayeden ziyade dini bir gaye ile dini bir bağlamda konuyu ele aldıkları görülmektedir. Nitekim Râzî’nin aktardığı rivayette Allah’ın halifesi olanın ümeradan ziyade ulema olarak öne çıkarılması aynı şekilde bu hadisin öncesi veya sonrasında Hz. Peygamber’e sorulan “insanların en hayırlısı kimdir” sorusuna verdiği “*iyiliği emreden kötülüğü yasaklayan, Allah’a karşı takvalı olan ve sıla-i rahim yapandır*”<sup>74</sup> cevabının aktarılması da Allah’ın halifesi olma meselesinin müfessirlerce dini-ahlaki bir zaviyeden insanın ve toplumun sorumluluğu bağlamında ele alındığını göstermektedir.

Sad 26. ayette Hz. Davud’un halifeliğinden kastedilen ise, onun Allah’tan aldığı vahyi uygulaması bağlamında Allah’ın halifesi olduğu veya onun kendinden öncekilerin yerine gelen bir hükümdar, kral olduğu yani sonra gelen anlamında bir halife olduğudur. Bizim kanaatimize göre bu ayetin vermek istediği mesaj ve halifelikten maksat surenin başında “vahiy gele gele Muhammed’e mi geldi” diyen Mekke Müşriklerine karşı “*Ey Davud biz seni yeryüzünde bir halife yaptık*” diyerek peygamberliğin Hz. Muhammed’e verildiğinin bildirilmesidir. Nitekim Hz. Davud’tan bahseden ayet grubunun akabinde “*(Ey Muhammed) sana indirdiğimiz kitap ayetlerini düşünmeleri ve akıl sahiplerinin öğüt almaları için indirdiğimiz mübarek bir kitaptır*”<sup>75</sup> ifadesinin gelmesi de müşriklerinin Kur’ân’a sihir, Hz. Peygamber’e de sihirbaz<sup>76</sup> demelerine karşı ona indirilen Kur’ân’ın Allah’tan bir vahiy olduğunun vurgulanmasıdır. Hz. Davud’un ardından Hz. Peygamber’in Hz. Süleyman’ı,<sup>77</sup> Hz. Eyyüb’ü<sup>78</sup> Hz. İbrahim ve onun soyundan gelen diğer peygamberleri,<sup>79</sup> onlara verilen nimetleri, mücadelelerini, sabırlarını hatırlaması istenmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber’den onun sadece bir uyarıcı, yüz çevirdikleri Kur’ân’ın da büyük bir

<sup>72</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 2/409, 8/315-316. Râzî hadisi Ali İmran 104. Ayetin tefsirinde yorumuz, Bakara 31. ayet bağlamında ise yukarıdaki “alimin vahyedilmeyen nebi” olması haberi çerçevesinde sadece aktarmaktadır.

<sup>73</sup> Muhammed Ebû Zehre, *Zehratü’t-tefâsîr*, thk. Ebu İbrahim Hasaneyn (Kahire: Dâru’l-Fikru’l-Arabî, ts.), 3/1346.

<sup>74</sup> Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, 3/122-123; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/397; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 2/409; Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 2/74.

<sup>75</sup> Sad 38/29.

<sup>76</sup> Sad 38/4.

<sup>77</sup> Sad 38/30-40.

<sup>78</sup> Sad 38/41-44.

<sup>79</sup> Sad 38/45-49.

haber yani çok mühim bir mesaj olduğunu vurgulaması istenmiştir.<sup>80</sup> Bunun akabinde Sure'nin son kıssası olan İblis-Âdem kıssasıyla da Mekke müşriklerinin Hz. Peygamber'in Mekke'nin zengin ya da yöneticilerinden biri olmaması nedeniyle ona tabi olmamalarının<sup>81</sup> “*ben ondan daha hayırlıyım, beni ateşten yarattın, onu ise topraktan yarattın*” diyerek kendini üstün gören İblis gibi davranma olduğu ima edilmektedir.<sup>82</sup> Nitekim Râzî bu kıssanın burada gelmesinin kibir ve kıskançlıktan sakındırma için olduğunu ifade etmektedir. O, Mekke kafirlerinin Hz. Peygamber'e karşı çıkışının altında onların kibirlenmeleri ve Hz. Peygamber'e olan kıskançlığı olduğunu dile getirmektedir.<sup>83</sup> Nasıl ki İblis kibirlenip Âdem'e üstünlük taslamışsa Mekke müşrikleri de benzer şekilde davranmışlardır. Özetle Surenin genel bütünlüğüne bakıldığında 26. ayette bizzat Allah tarafından Hz. Davud'a verilen halifelikle Hz. Muhammed'in peygamber olarak görevlendirilmesi arasında bir benzerlik kurulması muhtemeldir. Nitekim buradaki halifelikle Bakara 30. ayetteki halifeliğin aynı mesajı vermesi yönüyle paralellik arzettiği görülmektedir. Bu konuya bu ayeti müstakil olarak ele aldığımızda değineceğiz.

İnsanın halifeliğiyle alakalı en fazla ayetin geldiği sure ise Araf Suresidir.<sup>84</sup> Sad Suresinden hemen sonra nazil olan Araf Suresi de<sup>85</sup> Sad Suresi gibi Allah'ın birliğini inkâr eden özellikle Kureys'in önde gelenlerini (*mele*) en fazla eleştiren<sup>86</sup> ve kıssalar üzerinden onları ikaz eden bir suredir. Araf Suresinin başında yine İblis-Âdem kıssası üzerinden Mekke müşriklerinin kibri eleştirilmektedir.<sup>87</sup> Mekke müşriklerinin Allah tarafından Mekke'ye (yeryüzü) yerleştirilmesine,<sup>88</sup> yeryüzüne halife (varis) yapılmasına<sup>89</sup> ve birçok nimet verilmesine rağmen Allah'a şirk koşarak nankörlük yapmaları, kibirlenerek Hz. Muhammed'in peygamberliğini tanınamaları İblisin kibirlenerek Âdem'e secde etmemesine benzetilmiştir. Bunun yanında İblisin Âdem ve Havva'yı kandırarak avret yerlerini onlara göstermesiyle<sup>90</sup> Mekke müşriklerinin Mekke dışından gelen müşrik Araplara günah işlediğiniz elbiselerle Kâbe'yi tavaf edemezsiniz diyerek onlara para karşılığı elbise satmaları, kiralamaları buna imkân olmayanları çıplak tavafa zorlamaları<sup>91</sup> arasında bir ben-

<sup>80</sup> Sad 38/65-70.

<sup>81</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/599, 601-602.

<sup>82</sup> Sad 38/71-85.

<sup>83</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 26/409.

<sup>84</sup> el-Arâf 7/69, 74, 129, 142, 150, 169.

<sup>85</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tevîr*, 8/6; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs* (Kahire: Dar-ü İhyai'l-Kütübü'l-Arabî, 1383/1963), 2/359-361; Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an*, 1/208.

<sup>86</sup> Kur'an'da ileri gelenler, liderler anlamında olumsuz bir bağlamda “*mele/مَلَأَ*” ifadesinin en fazla geçtiği ayetler Arâf Suresindedir. Bk. el-Arâf 7/60, 66, 75, 88, 90, 109, 127. Sad Suresi 6. ayette “*hadi yürüyün ilahlarınıza sahip çıkın*” diyen ileri gelenler Ebu Talib'in huzurunda Hz. Peygamber'i putları konusunda ikna etmeye çalışan Kureys'ten 17 kişidir. Bk. Mukâtil, *Tefsîr*, 3/636.

<sup>87</sup> Sad 38/71-85; el-Arâf 7/11-25; Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an*, 1/208, 228-229.

<sup>88</sup> el-Arâf 7/10; Mukâtil, *Tefsîr*, 2/30.

<sup>89</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/366.

<sup>90</sup> el-Arâf 7/20-22.

<sup>91</sup> el-Arâf 7/32: “*De ki Allah'ın kulları için çıkardığı ziynetini (elbise) ve temiz rızıkını kim haram kılabilir...*” Kureys başlangıçta, Kusay b. Kilab zamanında, hacıları Kâbe'nin misafiri olarak görüp onlar için yemek hazırlar ve onlara ikramda bulunurdu. Kusay b. Kilab hacıların Allah'ın misafiri olduklarını ve Kureys'in onları yedirmesi, içirmesi, giydirmesi gerektiğini ve bu ikrama hacılardan daha layık kimsenin olmadığını söylerdi. Bk. İbn Hişam, *Sire*, 1/129-130. Bu durum muhtemelen daha

zerlik kurulması da muhtemeldir. Allah ise böyle çirkin bir davranışı yasaklamış, Kur'ân'a inanmayanları cehennem azabıyla tehdit etmiş<sup>92</sup> Araf Ehli üzerinden de cennet ve cehennemliklerinin durumunu tasvir etmiştir.<sup>93</sup> Daha sonra Nuh, Ad, Semud, Lut, Şuayb kıssaları<sup>94</sup> üzerinden bu kavimlerin özellikle liderlerinin peygamberlerini küçük görerek<sup>95</sup> inkâr etmeleri sonucunda helak oldukları bildirilerek Mekke müşriklerinin, özellikle İslam'a engel olan önderlerinin, ibret almaları istenmiştir.

Kıssalar anlatılırken ilk helak olan Nuh kavminden sonra gelen Ad Kavmine ve ondan sonra gelen Semud Kavmine “*Hatırlayın Nuh Kavminden sonra O sizi halifeler yaptı*”<sup>96</sup> “*Hatırlayın Ad’tan (Kavminden) sonra O sizi halifeler yaptı*”<sup>97</sup> denilerek helak olan bir kavimden sonra onların yerine gelen, onlara varis olan anlamında Ad ve Semud kavmi için halife kelimesinin çoğulu kullanılmıştır. Bu ayetlerdeki halifenin anlamı sonra gelmek olup, Allah’ın halife yapmasından kasıt ise helak olan kavimden sonra onların yeryüzüne varis kılınmasıdır. Nitekim “*Nuh kavminden sonra halifeler*” ifadesini Taberî (öl. 310/923) ve Kurtubî (öl. 671/1273) “Nuh kavminden sonra yeryüzü sakinleri” yaptık şeklinde, diğer ayeti de “Ad’ın helakinden sonra onlar (Semud) yeryüzünde halef oldular” diyerek açıklamıştır.<sup>98</sup> İbn Âşûr ise Ad Kavminin Nuh Kavmine halife olmasını aynı beldede yaşamadıkları için onların topraklarına varis olma anlamında değil, yeryüzünün imarı ve diğer milletleri tahakküm altına alma hususunda Nuh Kavmine halifeler olduğunu, onların yerini aldıklarını söylemektedir. O, buradaki halifelüğün anlamının bir konuda ondan başkasının yerini almak olduğunu, Ad Kavminin Nuh Kavminin halifeleri olduğunu belirtmiştir.<sup>99</sup> Bununla beraber bu iki kıssa ve diğer kıssalarda verilen mesaj da eğer Hz. Muhammed’in peygamberliğini inkâr etmeye devam ederlerse Kureyş’in

→

sonraları Kureyş’in dışarıdan gelen hacılara kendi elbiseleri ile Kâbe’yi tavaf etmelerini aynı şekilde onların dışarıdan yiyecek getirmelerini onlara günah olarak görmeleri ve yasaklamaları şeklinde bir âdete dönüşmüştür. Kureyş de bu adet sayesinde dışarıdan gelen hacılara elbise ve yiyecek satabilmeyi hedeflemiştir.

“Hil” yani helal bölgedekiler (Kureyş dışındakiler) hacca yahut umreye geldikleri zaman yanlarında haram bölgeye getirdikleri şeyleri yiyemez Kâbe’yi tavaf etmeye geldikleri zaman ancak komşularının elbiseleri ile tavaf ederlerdi. Eğer bunu bulamazsa çıplak tavaf ederler eğer onlardan biri onuruna yakıştıramaz ve humus giysilerde (Mekkeli birinin elbisesi) bulamaz da helal bölgeden getirdiği elbiseleriyle tavaf ederse tavaftan sonra onu atar sonra ondan yararlanamaz ona dokunamaz başkası da ona hiçbir zaman dokunamazdı. Bk. İbn Hişam, *Sire*, 1/202.

Kureyş’in bu adeti Fil yılından sonra başlattığı söylenmektedir. Kureyş kendisi bu şekilde davranmaz kendi elbiseleri ile tavaf ederdi. Dışarıdan gelen hacılar ise dışarıdan getirdikleri elbiselerin de günah işlenmiş elbiseler olduğunu düşünürler ve bu yüzden Kureyş’ten elbise ödünç alır ya da tavaf eder sonra elbiselerini atardı. Bk. İbn Atiyye, *el-Muharrerü’l-Veciz*, 2/390; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 14/228; Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru’l-Menâr* (Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Âmma li’l-Kitâb, 1990), 8/338.

<sup>92</sup> el-Arâf 7/31-32, 40-41,

<sup>93</sup> el-Arâf 7/46-50.

<sup>94</sup> el-Arâf 7/59-102.

<sup>95</sup> el-Arâf 7/60, 66, 75, 88, 90.

<sup>96</sup> el-Arâf 7/69.

<sup>97</sup> el-Arâf 7/74.

<sup>98</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyan*, 12/505, 541; Kurtubî, *Ahkâmi’l-Kur’ân*, 7/236.

<sup>99</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 8/205.

ve ileri gelenlerinin de aynı helak akıbetine uğrayacağına ifade edilmesidir.<sup>100</sup>

Arap peygamberlerin kıssalarından<sup>101</sup> sonra Araf Suresinde uzun bir anlatımla ele alınan Musa kıssasında<sup>102</sup> halifelikle ilgili dört ayet geçmektedir.<sup>103</sup> Burada da öncelikle Firavun ve ileri gelenlerin Musa'ya inanan sihirbazlara ve İsrailoğulları'na yaptıkları zulüm üzerinden Mekke müşriklerinin Hz. Peygamber'e inananlara yaptıkları eziyetlere bir atıf olması muhtemel gözükmektedir. Çünkü sihirbazlar Hz. Musa'ya iman edince Firavun onların ellerini ayaklarını kesmiş, ileri gelenler (*mele*) ise Firavuna "Musa ve kavmini serbest mi bırakacaksın onlar seni ve ilahlarını terk etti" diyerek onu zulme teşvik etmiş, Firavun da "onların erkeklerini öldüreceğim kadınlarını sağ bırakacağım" diyerek onlara zulmetmiştir.<sup>104</sup> Firavunun zulmü karşısında Musa İsrailoğulları'na "Allah'tan yardım isteyin ve sabredin, çünkü yeryüzü Allah'ındır ve O, kullarından dilediğini ona varis kılar"<sup>105</sup> diyerek sabır tavsiyesinde bulunmuş, kavminin serzenişte bulunması üzerine "Mutlaka<sup>106</sup> Rabbiniz düşmanlarınızı yok eder ve yeryüzünde sizi halife yapar"<sup>107</sup> diyerek onları teselli etmiştir. Buradaki halifeliği Taberî "onların helakinden sonra sizi onların topraklarına yerleştirir (halef yapar), böylece ne onlardan ne de onların dışındaki hiç kimseden korkmazsınız" şeklinde açıklamış,<sup>108</sup> Mâtürîdî (öl. 333/944) ise 7 ayet sonra gelen "Mustazaf olan kavmi (İsrailoğulları) bereketli kıldığımız yerin doğularına ve batılarına varis kıldık" ayeti ve aynı kıssanın anlatıldığı Kasas Suresindeki "Biz istiyoruz ki o yerde mustazaf olanlara (ezilenlere) lütufta bulunalım, onları önderler yapalım, varisler kılalım"<sup>109</sup> ayetiyle tefsir ederek halifeliği Firavun sonrası onların topraklarına varis olmak olarak açıklamıştır.<sup>110</sup> İbn Âşûr ise buradaki halifeliğin anlamının yeryüzü mülkünde Allah'ın halife yapması olduğunu belirtir ve ayeti Allah'ın İsrailoğulları'nı galip kılarak hürriyete kavuşturması ve kutsal topraklarda hükümler tesis etmelerini sağlaması şeklinde tefsir etmiştir.<sup>111</sup>

Musa ve Firavun arasında geçen olayların anlatıldığı Araf Suresinin nazil olduğu şartlar, zamanı itibarıyla<sup>112</sup> Mekke müşriklerinin ileri gelenlerince Mekke'de

<sup>100</sup> Bu beş peygamber kıssasının sonunda gelen Kentlerin halkı ansızın azabımızın onlara gelmesinden emin mi oldular şeklindeki ayetler Kureyş'e bir tehdittir. Bk. el-Arâf 7/96-100.

<sup>101</sup> Suresinin 59-102. ayetlerinde geçen Nuh, Hud, Salih, Lut, Şuayb Peygamber'in Kıssası.

<sup>102</sup> el-Arâf 7/103-171.

<sup>103</sup> el-Arâf 7/129, 142, 150, 169.

<sup>104</sup> el-Arâf 7/120-126.

<sup>105</sup> el-Arâf 7/128.

<sup>106</sup> Bu ayetteki umulur ki anlamındaki "عَسَى" ifadesini mutlaka şeklinde çevirmemizin nedeni bu ifadenin Allah için kullanılması durumunda kesinlik ifade etmesinden dolayıdır. Nitekim bu konuda Mâtürîdî Allah'tan (Onun hakkında) olan "عَسَى" vaciptir, zorunludur. O onlara düşmanın helakini ve onların yerine halef olmayı vadetmiştir demektedir. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/542. İbn Atiyye ve Kurtubî de bu Allah için vücubiyet ifade eder, onlar Davud b. Süleyman zamanında Mısır'a varis oldular, Yuşa ile de Beytilmakdis'i (Kudüs) fethettiler demektedir. Bk. İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Veciz*, 2/442; Kurtubî, *Ahkâmî'l-Kur'an*, 7/263.

<sup>107</sup> el-Arâf 7/129.

<sup>108</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 13/45.

<sup>109</sup> el-Kasas 28/5.

<sup>110</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/551.

<sup>111</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 9/62.

<sup>112</sup> Câbirî Sad ve Arâf Suresini zaman itibarıyla Kur'an'ın açıktan şirk eleştirisine başladığı, bu sebeple Mekke müşriklerinin de Mekke'deki iman eden kölelere ve zayıf müminlere işkenceye başladığı



iman eden zayıf müminlere işkence ve eziyet ettikleri bir dönemdir. Bu sebeple yukarıdaki ayet grubunun verdiği mesaj Mekke’de ileri gelenler tarafından eziyet gören zayıf ve köle müminlerin ileride onların yerine varis olacakları fakat sabretmeleri gerektiğidir. Çünkü kıssanın devamının anlatıldığı sonraki ayetlerde Firavun ve ileri gelenlerinin boğulduğu ve mustazaf olan İsrailoğulları’nın sabretmelerine karşılık onların topraklarına varisler olduğu belirtilmektedir.<sup>113</sup> Nitekim İbn Âşûr da dünyanın hakimiyetini elinde bulunduran milletlerden sonra Allah’ın Müslümanları yeryüzünde hâkim kılmaya kadir olması sebebiyle halifelikten bahseden 129. ayetin aynı zamanda Hz. Peygamber’e bir müjde olduğunu belirtmektedir.<sup>114</sup>

Hz. Musa’nın Tur Dağına giderken<sup>115</sup> yerini Hz. Harun’a bırakarak “*kavmin içinde benim yerime halife ol*”<sup>116</sup> diye emrettiği, döndüğündeyse kavminin buzağı heykeline taptıklarını gördüğünde “*benden sonra bana ne kötü bir halef/varis olmuşsunuz*”<sup>117</sup> dediği ayetler de insanın halifeliğiyle ilgilidir. Buradaki “*benim yerime halife ol*” ayetini Taberî “ben dönünceye kadar onların içinde halifem ol”,<sup>118</sup> İbn Âşûr ise sadece “yerime halife ol” şeklinde açıklar. İbn Âşûr buradaki halifeliğin vekalet etmek olduğunu, halife atayanın (Musa) gelmesiyle bu hilafetin son bulacağını çünkü halifenin asıl olanın yokluğunda halef olduğunun işlerini yaptığını, gaib olanın kendi yerine arkasındakini (halefini) getirdiğini belirtmektedir.<sup>119</sup> “*Benden sonra bana ne kötü bir halef olmuşsunuz*” ayetini ise Taberî ayrılmamdan sonra sizler ne kötü bir fiil işlediniz<sup>120</sup> şeklinde açıklarken, Kurtubî bu ifadenin ne kötü bir amel yaptınız anlamında Musa’nın kavmini zemmetmesi olduğunu belirtir.<sup>121</sup> Mâtürîdî ise bu ifadeden şu iki şeyin kastedilmiş olabileceğini söylemektedir: Allah’a kulluk yerine buzağıya taparak ne kötü bir seçim yaptınız. Bana ve Allah’ın elçisi olan kardeşimin size emrettiğine, Allah’a kulluğa davetine, uymanızdan sonra Sâmîrî’nin davet ettiği şeye uymakla ne kötü bir halef/varis oldunuz.<sup>122</sup> İbn Âşûr’a göre ayetteki bu ifade Harun’a ve kavminin söz sahiplerine bir hitaptır, çünkü onlar kavminin içinde Musa’nın halifeleridir. Bununla beraber “*bana halef oldunuz*” ifadesinin gerçek anlamda kullanılması muhtemel olup hitabın bütün kavme olması da mümkündür. O bu iki ihtimali şöyle açıklar: Harun kavmini Musa’nın yönettiği gibi yönetemeyip iyi bir halifelik yapmamıştır. Kavmine gelince onlar da Musa’nın yokluğunda buzağıya tapmıştır. Hilafetin (halife olmanın) gerekliliği ise halef olmanın fiilini yapmayı gerektirir. Kavmi Musa’nın yaptığı fiil olan Allah’a kulluğu

→

üçüncü aşama dediği şirk eleştirisi aşamasının (Peygamberliğin 3. yılında başlayan açık davet/toplulukları davet aşamasından Mekke’deki inananların Habeşistan’a II. Hicretine kadar olan suredir) başına yerleştirmiştir. Bk. Câbirî, *Fehmü’l-Kur’ân*, 1/195-199.

<sup>113</sup> el-Arâf 7/136-137; İbn Atiyye, *el-Muharrerü’l-Veciz*, 2/442; Kurtubî, *Ahkâmi’l-Kur’ân*, 7/263.

<sup>114</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 22/322.

<sup>115</sup> Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, 3/511.

<sup>116</sup> el-Arâf 7/142.

<sup>117</sup> el-Arâf 7/150.

<sup>118</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyan*, 13/87. Zemahşerî ve Râzî de sadece “onların içinde halifem ol” şeklinde tefsir etmiştir. Bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/151; Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, 14/352.

<sup>119</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 9/87.

<sup>120</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyan*, 13/121.

<sup>121</sup> Kurtubî, *Ahkâmi’l-Kur’ân*, 7/287.

<sup>122</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, 5/44.



terk edip buzağıya taptıklarında onun yolundan saptılar ve onun yolunu takip etmediler/ona halef olmadılar. Hilafetin bu manaya hamledilmesi mecazidir. Bu sebeple “bana halef oldunuz” fiilinin hem mecaz hem de gerçek anlamda kullanılması mümkündür.<sup>123</sup> Kısacası Hz. Musa'nın yokluğunda yerine halife olan kardeşinin hilafet yani vekalet gereği onun yolunu takip etmesi ve kavmine de takip ettirmesi gerekirken o, Hz. Musa'nın ikazına rağmen<sup>124</sup> bunu başaramamıştır. Bu açıdan bakıldığında Hz. Musa'nın yerine gelen Hz. Harun iyi bir halifelik yapamazken Firavunun zulmünden kurtardığı kavmi de Hz. Musa'nın yolundan saparak ona kötü bir varis, çirkin bir halef olmuşlardır. Bu açıdan bakıldığında ilk ayetteki halifelik hâlef olunanın işlerini yapmak bakımından vekillik, ikinci ayettekinin ise halef bırakanın yolundan gitme, davasına varis olma anlamında olduğu gözükmektedir.

Ayetlerin verdiği mesaja baktığımızda ise birinin yerine halef/vekil olan kişinin halifelikine sadık olması ve halef bırakanın yolundan sapmamak için özel bir gayret sarfetmesidir. Halef bırakanın yolunu takip etme hususuna topluluk olarak bakıldığında ise topluluğun varis olduğu yol üzerinden sapmaması gerekmektedir. İsrailoğulları'nın yaşamından kesit sunan bu kıssanın anlatıldığı muhataplar olan Mekke müşrikleri de Hz. İbrahim'in bırakmış olduğu Hanif dininden sapıp tevhitte ayrılarak Hz. İbrahim'e çok kötü bir varis olmuşlardır. Nasıl ki İsrailoğulları Hz. Musa'nın halefi olan Hz. Harun'a uymayıp ileri gelenlerden olan Sâmirî'ye tabi olup puta tapmakla yoldan saptıkları gibi; Mekke müşrikleri de Hz. İbrahim'in halefi mesabesinde olan Hz. Muhammed'e uymayıp Mekke ileri gelenlerine tabi olup putlara tapmaya devam etmekle doğru yoldan sapmışlardır. Bununla beraber hem Yahudileri hem de Mekke müşriklerini ilgilendiren bu kıssanın arasında hitap birden şu şekilde Hz. Peygamber'e yönelmektedir: “(Ey Muhammed) Deki, ey insanlar ben sizin hepinize gönderilmiş Allah'ın bir elçisiyim... O'ndan başka ilah yoktur...Allah'a (bir olduğuna) ve O'nun Ümmî peygamberine inanın...ve ona uyun ki doğru yolu bulasınız.”<sup>125</sup> Kıssa arasında ara cümle olan bu ayete baktığımızda kıssada verilen mesajın hem Hz. İbrahim'in yolunu takip etmeyen Mekke müşriklerine hem de Hz. Musa'ya kötü bir varis olan İsrailoğulları'na yani Medine'de bulunan Yahudilere olması muhtemeldir. Nitekim kıssanın devam eden ayetlerine bakıldığında İsrailoğulları'ndan yani “Musa'nın kavminden hakkı gösteren ve onunla amel edenler vardır”<sup>126</sup> denildiği halde daha sonra “Onların arkasından kötü bir nesil geldi ve Kitab'a (Tevrat) varis oldular”<sup>127</sup> denilerek İsrailoğulları'nın Hz. Musa'ya iyi bir varis olmadıkları belirtilmiştir. Buradaki kötü haleften (nesil) veya varis olanlardan maksat Yahudilerin dağılmasından ve parçalanmasından sonra onların soyundan gelenlerdir. İslam'ın zuhurunda Medine'de yaşayan Yahudiler de bunlardandır.<sup>128</sup> Bu ayetin aynı zamanda Mekke'deki az sayıdaki Hristiyan'a ve özellikle

<sup>123</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 9/114.

<sup>124</sup> “Kavmimde yerime halife ol, onları ıslah et ve bozguncuların yoluna uyma” bk. el-Arâf 7/142.

<sup>125</sup> el-Arâf 7/158.

<sup>126</sup> el-Arâf 7/159.

<sup>127</sup> el-Arâf 7/169.

<sup>128</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 9/160.



Medine Yahudilerine İncil ve Tevrat'ta vasıfları yazılı bulunan o elçiye,<sup>129</sup> yani Hz. Peygamber'e<sup>130</sup> uyun mesajı vermesi de muhtemel gözükmektedir.

Mekkî Surelerdeki halifelikten bahseden diğer ayetlere baktığımızda bunların muhataplarının Mekke müşrikleri olduğu, Medenî ilk Sure olan Bakara 30. ayette ise muhatabın Medine Yahudileri olduğu, onlara mesaj verdiği görülmektedir. Nübüvvetin 5. yılı ortasında nazil olan Fâtır Suresindeki<sup>131</sup> “Sizi yeryüzünde halifeler yapan odur. Her kim inkâr ederse inkârı kendi aleyhinedir”<sup>132</sup> ayetinin muhatabı Mekke müşrikleridir. Çünkü bu ayet Hz. Peygamber gönderilmeden önce şayet onlara bir uyarıcı gönderilirse diğer milletlerden, peygamber gönderilen Yahudi ve Hıristiyanlardan, daha doğru yolda olacaklarına dair yemin eden Kureyş müşriklerine<sup>133</sup> Allah'ın lütfunu ve şirki terk ederek O'na yönelmeleri gerektiğini hatırlatmaktadır. Zemahşerî (öl. 538/1144) bu ayeti “O sizi arzında halifeler yaptı, orada tasarruf etme ve hükmetme yetkisini size verdi ve arzın faydalı şeylerini size mubah kıldı ki Allah'a itaat edesiniz, O'nu birleyesiniz. Bunu yapmayı, inkâr edenin, bunun gibi büyük nimetlere nankörlük edenin vebali ise kendine döner” diyerek tefsir etmiş ve hitabın Allah Rasulü'nün gönderildiği kişilere olmasının da muhtemel olduğunu belirtmiştir.<sup>134</sup> İbn Âşûr ise “Sizi yeryüzünde halifeler yapan odur” ifadesinin bir önceki ayet olan “Muhakkak ki Allah göklerin ve yerin gaybını bilendir. Muhakkak O sinelerin özünü de bilendir” ayetini açıklama sadedinde “sizi yeryüzünde var eden kalplerinizde gizli olanı nasıl bilmesin” anlamında olduğunu veya “sizi yeryüzünde tasarruf sahibi yapan odur” manasının da mümkün olabileceğini söylemektedir.<sup>135</sup> Buradaki halifelikten kastın ise bir nesilden sonra diğer bir neslin gelmesi olduğu birçok müfessir tarafından belirtilmiştir.<sup>136</sup>

Surenin nazil olduğu şartlara ve genel bütünlüğüne baktığımızda Allah'ın geçmiş milletlerden sonra onları yeryüzünde halifeler yaptığından<sup>137</sup> bahseden bu ayetin ilk muhataplarına verdiği mesaj Kureyş müşriklerinin yeri, göğü yaratan, insanlara nimet veren<sup>138</sup> evrendeki her şeye hâkim olan Allah'a muhtaç olduklarını idrak edip<sup>139</sup> taptıkları putların çekirdek zarına bile hükümlerinin geçmeyeceği-

<sup>129</sup> el-Arâf 8/157.

<sup>130</sup> Mukâtil, *Tefsir*, 2/67; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/54.

<sup>131</sup> Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, 1/265. İbn Âşûr da aynı şekilde Fâtır Suresinin nüzul sırasının 43 olduğunu, Furkan Suresinden sonra Meryem Suresinden önce indirildiğini söylemektedir. Bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 22/247. Meryem Suresindeki Hz. Meryem'in Hz. İsa'nın doğumuyla ilgili bazı pasajlarını Cafer b. Ebi Talib'in Habeşistan'da Necaşi'nin huzurunda okuduğu dikkate alındığında bu iki surenin 5-6. yıllar civarında indiği anlaşılmaktadır. Nitekim Mevdûdî de bu surenin Mekke döneminin ortalarında Mekke müşriklerinin İslam davetini engellemek istedikleri şiddete başvurdukları dönemde indiğini söylemektedir. Bk. Ebû'l A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Yusuf Karaca vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 4/541.

<sup>132</sup> Fâtır 35/39.

<sup>133</sup> Fâtır 35/42; Mukâtil, *Tefsir*, 3/560; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/618.

<sup>134</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/617.

<sup>135</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 22/322.

<sup>136</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 20/480; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, 4/477; Kurtubî, *Ahkâmi'l-Kur'ân*, 14/355; Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadis*, 3/129.

<sup>137</sup> Mukâtil, *Tefsir*, 3/559; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/95.

<sup>138</sup> Fâtır 35/1, 3, 12.

<sup>139</sup> Fâtır 35/9, 15.

ni<sup>140</sup> bilmeleri ve Hz. Peygamber'e uyararak<sup>141</sup> iş isten geçmeden önce<sup>142</sup> tevhide yönelmeleri yoksa inkarlarının kendi aleyhlerine<sup>143</sup> olacağıın ilanidir.

Meryem Suresinde Hz. Zekeriyya<sup>144</sup> ve Hz. Meryem'e<sup>145</sup> lütufta bulunan Allah'ın kudretinin vurgulanmasının<sup>146</sup> ardından Mekke müşrikleri pişmanlık günü hakkında uyarılmış,<sup>147</sup> yeryüzüne ve yeryüzündekilere tek varis olacak olanın Allah olduğu ve onların dönüşünün yalnızca O'na olduğu hatırlatılmıştır.<sup>148</sup> Daha sonra Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsmail ve Hz. İdris gibi peygamberlerin doğruluğundan, ihlasından, sadakatinden bahsedilip bunların Allah'ın nimet verdiği peygamberlerden olduğu bildirilmiştir.<sup>149</sup> Akabindeki ayette ise “Onların ardından namazı zayi eden ve şehvetlere uyan kötü bir nesil<sup>150</sup> geldi/onlara halef oldu” denilerek bu ayetlerde zikredilen peygamberlere<sup>151</sup> halef olan neslin kötü bir varis oldukları, onların yolunu tutmadıkları dile getirilmiştir. Mâtürîdî bu neslin namazı zayi etmesinin putlar için namaz kılmak olduğunu söyleyerek,<sup>152</sup> onların Mekke müşrikleri olabileceğini ima etmektedir. İbn Âşûr ise buradaki kötü neslin zikredilen peygamberlerden sonra Araplardan, Yahudilerden ve diğerlerinden onların soyundan gelenlerin tamamını kapsayacağını söylemektedir. O bu ayetteki iki sıfatın yola çıkarak burada kastedilenlerin ise müşrikler ve onların dışında uydurdıkları şehvetlere uyan ve namazlarını zayi eden Yahudi ve Hıristiyanlar olduğunu belirtir.<sup>153</sup> Ayetteki “halefe” fiilini “onları takip etti, akabinde geldi” anlamında açıklayan, “half/nesil”in ise olumsuz anlamda kullanıldığını belirten Zemahşerî ise birçok müfessir gibi onlardan sonra gelen neslin İsrailoğulları veya Muhammed ümetinden olabileceğini ifade etmiştir.<sup>154</sup> Kanaatimize göre burada kötü nesilden kastedilen öncelikle ayetlerin ilk muhatabı olan Mekke müşrikleridir. Nitekim Surenin bu ayeti ve sonrasına bakıldığında Mevdûdî'nin de belirttiği gibi (66-98. ayetler) Mekke müşriklerine eleştiri üzerinde yoğunlaşmaktadır.<sup>155</sup>

Tarihi bağlamının yanı sıra siyak ve sibakına bakıldığında bu ayet ve akabindeki ayetlerin açık bir şekilde şu mesajı verdiği görülmektedir: Zikredilen peygamberlere varis olan kötü nesilden -ayetlerin ilk muhatabı olan Mekke müş-

<sup>140</sup> Fâtır 35/13; Mukâtil, *Tefsir*, 3/554.

<sup>141</sup> Fâtır 35/22-24.

<sup>142</sup> Fâtır 35/36-37.

<sup>143</sup> Fâtır 35/39-40.

<sup>144</sup> Meryem 19/1-15.

<sup>145</sup> Meryem 19/16-34.

<sup>146</sup> Meryem 19/35: “O bir şeye hükmettiğinde ona sadece ol der o da hemen oluverir.”

<sup>147</sup> Meryem 19/39; Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 18/200. İbn Âşûr ise “onları uyar” ifadesindeki zamirin önceki ayetteki zalimlere döndüğünü, onların da Mekke müşrikleri ve onların dışındaki putlara tapanlar olduğunu söylemektedir. Bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 16/108.

<sup>148</sup> Meryem 19/40.

<sup>149</sup> Meryem 19/41-58.

<sup>150</sup> Bu ayetteki “nesil anlamındaki” “half” ifadesini kötü bir nesil şeklinde çevirmemizin nedeni sözlük anlamını verdiğimiz yerde de belirtildiği üzere “half”in olumsuz anlamda kullanılmasından dolayıdır.

<sup>151</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 6/221.

<sup>152</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/246.

<sup>153</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 9/160, 16/135.

<sup>154</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 13/213, 18/217; Mâverdi, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, 3/379; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/26. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 6/221.

<sup>155</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 3/207.

riklerinden- sadece tövbe eden, iman eden, salih amel işleyen ve takvalı olan kim-seler kurtuluşa erecektir.<sup>156</sup> Ahiretle alay ederek yeniden dirilişi inkâr eden,<sup>157</sup> köle ve zayıf müminlerin yaşadıkları zorluğa bakarak onları küçümseyen müşriklerin-<sup>158</sup> mal ve görünüşçe onlardan daha iyi nicelerinin helak olduğu hatırlatılarak-<sup>159</sup> ibret almaları istenmektedir. Aynı şekilde mal ve oğullarının çokluğuyla övünen,<sup>160</sup> sosyal statü ve makamlarıyla böbürlenen bütün müşriklerin kıyamet günü tek başına hesap vereceklerine<sup>161</sup> dikkat çekilmekte ve onların hoyratça tavırları sert bir biçimde eleştirilmektedir.

Neml Suresinde inananlara rehber ve müjde olan Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e Allah tarafından verildiğinden,<sup>162</sup> Hz. Süleyman'ın saltanatından,<sup>163</sup> Hz. Salih<sup>164</sup> ve Hz. Lut'a<sup>165</sup> kavimlerinin kurduğu tuzaklardan ve helak olmalarından bahsedilmesinin akabinde Allah'ın Mekke müşriklerinin şirk koştuğu şeylerden uzak olduğu vurgulanmış<sup>166</sup> ve müşrikler düşünmeye sevk edilmiştir.<sup>167</sup> Onlara “*darda kalana dua ettiğinde icabet eden, sıkıntısını gideren ve sizi yeryüzünün halifeleri yapan yoksa kim! Allah'la beraber başka bir ilah mı (bunu yapıyor) ne kadar da sığ düşünüyorsunuz*” şeklindeki örneklerle şirkin yanlışlığı gösterilmiş ve onlar tevhide davet edilmiştir.<sup>168</sup> Bu ayetteki “*sizi yeryüzünün halifeleri yapan*” ifadesindeki halifelikten kastın ise bir nesilden sonra başka bir nesil olarak yeryüzü sakinleri olma, orada tasarruf sahibi olma veya yeryüzünde hükümlerlik olduğu ifade edilmiştir.<sup>169</sup> Kurtubî'ye göre buradaki halifelik Allah'ın bir nesli yok ettikten sonra başka bir nesli getirmesi anlamında yeryüzü sakinleri olmaktır.<sup>170</sup> İbn Âşûr ise halifelîği sizi yeryüzünde yaşayan ve oradan faydalananlar, oranın sahipleri yaptı, geçmiş olanlara varis yaptı anlamında almıştır.<sup>171</sup> Özetle burada şirkin yanlışlığını vurgulayan ayetlerin ilk muhataplarının doğrudan Mekke müşrikleri olduğu dikkate alındığında halifelikle kastedilen Mekke müşriklerinin Surede bahsedilen helak olan Semud

<sup>156</sup> Meryem 19/59-63.

<sup>157</sup> Meryem 19/66.

<sup>158</sup> Meryem 19/73; Mukâtil, *Tefsir*, 2/636; Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 18/238; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Veciz*, 4/28; Kurtubî, *Ahkâmi'l-Kur'ân*, 11/142; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 16/153. Onlar müminlere “siz dünya ve ahiretin Allah'ın olduğunu söylüyorsunuz ama (Allah) bize dünyayı geniş kıldı size daralttı ...” diyerek onlarla alay ediyor, onları küçümsüyorlardı. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/254.

<sup>159</sup> Meryem 19/74.

<sup>160</sup> Meryem 19/77-80.

<sup>161</sup> Meryem 19/88, 95.

<sup>162</sup> en-Neml 27/1, 2, 6.

<sup>163</sup> en-Neml 27/16-44.

<sup>164</sup> en-Neml 27/45-53.

<sup>165</sup> en-Neml 27/54-58.

<sup>166</sup> Mukâtil, *Tefsir*, 3/313. Râzî “*Allah mı hayırlı yoksa şirk koştukları şeyler mi*” (59) ifadesinin Müşriklere delil getirip susturma ve onların durumlarını alaya alma olduğunu belirtmiştir. Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 24 /562.

<sup>167</sup> en-Neml 27/59-65.

<sup>168</sup> Neml Suresindeki 59-65. ayetler Müşriklere yönelttiği sorularla dikkatlerini tevhide çekmiştir.

<sup>169</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/377; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 24/565; Neseî, *Medârikü't-Tenzil*, 2/616.

<sup>170</sup> Kurtubî, *Ahkâmi'l-Kur'ân*, 13/224.

<sup>171</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 20/15. İbn Âşûr ayrıca her canlı selefinin/öncesinin halefidir, nesilden nesile her ümmet de kendinden öncekinin halefidir diyerek aslında her halifelikten kastın sonra gelme olduğunu belirtmektedir.

ve Lut Kavminden sonra gelmesidir. Surenin genel bağlamına ve bu ayete bakıldığında “ey müşrikler peygamberlerine tuzak kuran ve bu sebeple helak olan kavimlerden sonra sizi yeryüzüne Allah getirdi putlar değil o halde sizler gönderilen uyarıcıya uyun, putlardan uzaklaşın ve Allah’a yönelin” şeklinde bir mesaj verildiği görülmektedir.

Yunus Suresinde ise insanın halifeliğiyle ilgili iki ayet bulunmaktadır. Bunların ilkinde içlerinden bir peygambere vahyedilmesine şaşırان ve Allah'ı birlemeye davet edilen Mekke müşriklerine<sup>172</sup> onlardan önce elçileri yalanlayan ve zulmeden nice neslin helakinden<sup>173</sup> “sonra onların ardından sizi yeryüzünde halifeler yaptık ki nasıl amel işleyeceğinize bakalım”<sup>174</sup> denilerek bu halifeliğin imtihan için olduğu vurgulanmaktadır. Mukâtil (öl. 150/767) bu ayette halifelik verilenin Muhammed Ümmeti olduğunu belirtirken<sup>175</sup> Taberî “ey insanlar, zulmettiklerinde helak ettiğimiz nesillerden sonra sizi halifeler yaptık, onlardan sonra yeryüzünde siz oldunuz, siz geldiniz” şeklinde halifeliği sonra gelen anlamında bütün insanlara şamil kılmıştır.<sup>176</sup> Zemahşerî ise öncesindeki ayetin Hz. Peygamber’i yalanlama suçuna karşı Mekke Ehline bir tehdit olduğunu, bu ayetteki hitabın da Hz. Peygamber’in gönderildiği kişilere olduğunu belirterek “helak ettiğimiz nesillerden sonra sizi yeryüzünde halife yaptık, sizi getirdik ki hayır mı yoksa şer mi yapacaksınız bakalım ve amelimize göre size muamele edelim” şeklinde tefsir ederek<sup>177</sup> muhatabın Mekke müşrikleri olduğunu ima etmiştir. Benzer şekilde İbn Âşûr da bu ayetin bir önceki “nesilleri helak ettik” ayetine atf olduğunu ve “biz suçlu kavmi böyle cezalandırırız” ifadesinin de onların yaptıklarını yapmama konusunda Kureyş’e bir ikaz olduğunu belirtmiştir. O buradaki halifeliği yeryüzünde onların yerine sizi getirdik şeklinde açıklamış, yeryüzü ile kastedilenin, muhataplar Ad, Semud, Cürhüm gibi kabilelere halef olduğu için Arap beldeleri olduğunu, onların yerlerine varis olduklarını söylemiştir.<sup>178</sup> Bizim kanaatimize göre de ayetteki muhataplar Mekke müşrikleri olup, halifelikten kasıt helak olan kavimlerden sonra Allah'ın bir lütfu olarak onların yeryüzünde, Mekke’de, yaşamaya devam etmesi, bu sebeple Hz. Peygamber’e uyup tevhide yönelmeleridir.

Surenin devamındaki ayetlerde “bundan başka bir Kur’ân getir”,<sup>179</sup> “onu (Muhammed) uydurdu”<sup>180</sup> “bu vaad da ne zaman”<sup>181</sup> vb.<sup>182</sup> Mekke müşriklerinin sözleri ve tavırları karşısında Hz. Peygamber’e “onların sözü seni üzmesin”<sup>183</sup> denilerek Kureyş’in tevhid-nübüvvet ve mead hususundaki davranışlarının yeryüzü

<sup>172</sup> Mukâtil, *Tefsir*, 2/225-226; Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 15/13, 19; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/7; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/328; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Veciz*, 3/102.

<sup>173</sup> Yunus 10/2, 3, 13.

<sup>174</sup> Yunus 10/14.

<sup>175</sup> Mukâtil, *Tefsir*, 2/230.

<sup>176</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 15/38, 1/449.

<sup>177</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/333; Neseî, *Medârikü't-Tenzîl*, 2/10.

<sup>178</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 11/114.

<sup>179</sup> Yunus 10/15. Bu ayet Kureyş hakkında inmiştir. Bk. İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Veciz*, 3/310.

<sup>180</sup> Yunus 10/38.

<sup>181</sup> Yunus 10/48. Vadettiğin azap. Bk. Mukâtil, *Tefsir*, 2/240; Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 18/444.

<sup>182</sup> Yunus 10/18, 20: Bunlar bizim şefaathçilerimizdir, ona bir mucize indirilse ya gibi tutumlar

<sup>183</sup> Yunus 10/65.

halifelğine uymadığı açıkça belirtilmiştir. Onların helak olan kavimlerin davranışına benzer tutumlar sergilemesi karşısında ibret almalarını sağlamak için Hz. Peygamber'e onlara Nuh'un haberini anlatması emredilmiştir.<sup>184</sup> Bu kıssada "*Onu (Nuh) yalanladılar, biz de onu ve onunla beraber gemide olanları kurtardık. Onları (yalanlayanların yerine) halifeler yaptık, ayetlerimizi yalanlayanları boğduk. Bak bakalım uyarılanların akıbeti nasıl oldu*"<sup>185</sup> denilerek daha önce 13-14. ayetlerde Kureys'e doğrudan lütuf ve minnet üzerinden verilen mesaj, burada dolaylı olarak bir tehdit üzerinden verilmiştir. Buradaki halifelği Taberî "gemide Nuh'la beraber kurtardıklarımızı Nuh'un kavminden yalanlayanların yerine yeryüzünde halifeler yaptık (varisler kıldık)" şeklinde açıklarken, Mâtürîdî "yeryüzü sakinleri, orada yaşayanlar yaptık veya yalanlayan ve helak olan bir kavmin arkasından sizi getirdik" diyerek açıklamıştır.<sup>186</sup> "*Onları halifeler yaptık*" ifadesini Kurtubî yeryüzü sakinleri ve boğulanlara bir halef yaptık<sup>187</sup> olarak açıklarken birçok müfessir boğularak helak olanların yerine onları getirdik şeklinde tefsir etmiştir.<sup>188</sup>

Bu suredeki halifelikten bahseden iki ayetin de aynı mesajı verdiği görülmektedir: Zulüm ve şirkten dolayı helak olan kavimlerden sonra yeryüzüne varis olan, varis olacak olan sadece Allah'ın birliğine iman eden müminlerdir. Müşrik olan bir kavmin yeryüzüne varis olması ise Allah'ın bir lütfu olarak, onların gönderilen elçiye uyup tevhide yönelmesi içindir. Nitekim Mekke müşriklerinin helak olan kavimlerin yerine varis olduklarının söylenmesi Hz. Peygamber'e uyararak Allah'ı birlemeleri içindir. Yunus Kavmi gibi pişman olup<sup>189</sup> şirkten dönmedikleri takdirde onlar da Hz. Nuh'u yalanlayanların, Hz. Musa'ya karşı gelen Firavunun helak olduğu gibi<sup>190</sup> benzer bir azaba maruz kalacaklardır.

Hud Suresinde Allah'ı birlemeyip şirke devam eden, yeniden dirilişe inmayan, Hz. Peygamber'i ve Kur'an'ı kabul etmeyen Mekke müşriklerine<sup>191</sup> Nuh, Ad, Semud, Lut, Medyen Kavmi ve Firavun<sup>192</sup> gibi davrandıkları, onların gelen elçilerin davetine yanaşmadıkları, haddi aştıkları ve sonunda helak oldukları gibi onların da aynı akıbetle karşılaşacakları mesajı verilmiştir. Buradaki Ad kıssasında Hz. Hud'un kavmine "*eğer yüz çevirirseniz (bilin ki) ben gönderildiğim şeyi size tebliğ ettim, Rabbin sizden başka bir kavmi getirir/halife yapar da siz O'na hiçbir zarar veremezsiniz*"<sup>193</sup> diyerek onun davetine icabet etmedikleri takdirde helak olacakla-

<sup>184</sup> Yunus 10/71: "*Onlara Nuh'un haberini oku*".

<sup>185</sup> Yunus 10/73.

<sup>186</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 15/153; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/70.

<sup>187</sup> Kurtubî, *Ahkâmi'l-Kur'an*, 8/365.

<sup>188</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, 2/443; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/360; Nesefî, *Medârikü't-Tenzil*, 2/34; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 17/286; Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs*, 3/484; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/360.

<sup>189</sup> Yunus 10/98.

<sup>190</sup> Yunus 10/75-93. ayetler Musa-Firavun kıssasını ve düşmanlıkta aşırı giden Firavunun boğulmasını ele almaktadır. Yunus 103. ayet ise Allah'ın elçilerini ve inananları kurtardığını haber vermektedir.

<sup>191</sup> Hud 11/2, 7, 12, 13, 19. Bu ayetler Mekke müşriklerinin tevhid, nübüvvet ve mead hususunda inkârcı bir tutum sergilediklerini göstermektedir. Bk. Mukâtil, *Tefsir*, 2/271-272, 274, 277; Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 15/251, 285, 16/353.

<sup>192</sup> Hud Suresi 25-48. ayetler Nuh kıssasını, 50-60. ayetler Ad kıssasını, 61-68. ayetler Semud kıssasını, 69-83. ayetler Lut kıssasını, 84-95. ayetler Medyen kıssasını, 96-99. ayetler de Firavun-Musa kıssasını ele almaktadır.

<sup>193</sup> Hud 11/57.

rını bildirmektedir. “*Rabbim sizden başka bir kavmi getirir*” ifadesini Taberî “sizi helak eder sonra sizi Allah’ı birleyen ve ibadeti ona has kılan başka bir kavimle değiştirir”<sup>194</sup> şeklinde, Zemahşerî ise “Allah sizi helak eder başka bir kavim getirir de onlar sizin yurtlarınıza ve mallarınıza varis olur”<sup>195</sup> diyerek tefsir etmiştir. Râzî ve Kurtubî de “Allah sizden daha itaatkâr olanları yaratır” şeklinde açıklamıştır.<sup>196</sup> İbn Âşûr ise “sizi yok eder ve sizin yerinize peygamberine sırt çevirmeyen başka bir kavim getirir” diyerek bu ifadenin “*eğer yüz çevirirseniz Allah sizi başka bir kavimle değiştirir de onlar sizin gibi olmazlar*” ayetindeki gibi olduğunu belirtmektedir.<sup>197</sup> Özetle bu ayette halife yapmaktan, yerine başkasını getirmekten kastedilen şey helak olan kavmin yerine başka bir kavmin getirilmesidir. Surenin genel bütünlüğüne, nazil olduğu şartlara ve bu ayete baktığımızda verilen mesaj Mekke müşriklerinin helak olmadan önce Hz. Peygamber’e uyması ve tevhide yönelmesidir. Çünkü Derveze’nin de (1888-1984) belirttiği gibi halifelikten bahseden ayet Allah Rasulü’ne sırt çeviren müşriklere bir uyarı mahiyetindedir.<sup>198</sup> Nitekim Surede uzunca anlatılan peygamber kıssalarının ardından “*Biz onlara zulmetmedik fakat onlar kendilerine zulmettiler. Rabbinin emri geldiğinde Allah’ın dışında taptikları ilahlar onlara hiçbir fayda sağlamadı*”<sup>199</sup> denilerek onların şirk koşmaları başlıca helak sebebi sayılmıştır.

Mekkî olan Enam Suresinde<sup>200</sup> ise halifelikle ilgili iki ayet bulunmaktadır. Bu ayetlerin ilkinde “*Senin Rabbin (her şeyden) müstağnidir, rahmet sahibidir. Dilerse sizi yok eder ve sizden sonra dilediğini getirir/halef yapar, tıpkı başka bir kavmin soyundan sizi var ettiği gibi*”<sup>201</sup> denilerek şirkte ısrar eden Mekke müşriklerine<sup>202</sup> doğrudan bir tehdit yöneltilmiştir. Ayetteki “sizden sonra dilediğini getirir” ifadesi helakinizden sonra yeryüzünde size varis olacak sizden başka yarattıklarını, sizin dışınızdaki milletleri getirir, sizden başkasını, itaat eden mahlukatını, başka bir yaratmayla sizin benzerinizi ve sizden daha itaatkâr olanı getirir şeklinde tefsir edilmiştir.<sup>203</sup> Buradaki “İstihlaf”ın gidenin yerine muadilini getirmek olduğunu belirten Râzî de, dilerse Allah’ın insan ve cin dışında üçüncü bir mahlukatı getirebileceğini ifade etmiştir.<sup>204</sup> “İstahrafe” fiilindeki “sin ve te”nin tekid için geldiğini,

<sup>194</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 15/365. Salebi de Allah’ı birleyen, O’na kulluk eden olarak açıklamıştır. Bk. Sa’lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 5/175.

<sup>195</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/404; Neseî, *Medârikü't-Tenzîl*, 2/68.

<sup>196</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 18/365; Kurtubî, *Ahkâmi'l-Kur’ân*, 9/53. Mukâtil Allah’a karşı sizden daha itaatkâr olan bir kavmi getirir olarak açıklamıştır. bk. Mukâtil, *Tefsir*, 2/287.

<sup>197</sup> Muhammed 47/38; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 12/102.

<sup>198</sup> Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs*, 3/527.

<sup>199</sup> Hud 11/101.

<sup>200</sup> Enâm Suresinin Mekkî olduğu genel kabul görmekle birlikte hangi yılda indiği hususu tartışmalıdır. Câbirî’ye göre risaletin 6. yılının başlarında, Mevdûdî’ye göre son yılında, İbn Âşûr’a göre de Ebu Talib’in vefatından, yani 10. yıldan önce inmiştir. Bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/121, 123; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur’ân*, 1/527; Câbirî, *Fehmü'l-Kur’ân*, 2/40.

<sup>201</sup> el-Enâm 6/133.

<sup>202</sup> Mukâtil, *Tefsir*, 1/590. Rabbin müstağnidir yani müşriklerin inanmasına muhtaç değildir. Bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 8/85.

<sup>203</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 12/126; Mâtürîdî, *Te’vilât*, 4/264; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/67; Kurtubî, *Ahkâmi'l-Kur’ân*, 7/88.

<sup>204</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 13/156.

“istihlaf”ın bir şeye halef yapma, “halef”in ise giden şeye bir karşılık olduğunu söyleyen İbn Âşûr ise eğer Allah dilerse hemen sizi yok eder ve ona inananlardan dilediklerini getirir şeklinde açıklamıştır.<sup>205</sup> Görüldüğü üzere buradaki halifelikten kasıt yaşayan bir neslin, ayetteki muhataplar açısından Kureyş müşriklerinin helak edilerek yerine inanan bir neslin getirilmesidir. Nitekim Derveze bu ayet ve sonraki iki ayetin muhatabının kafirler olduğunu ifade etmiştir.<sup>206</sup> İbn Âşûr ise bu ayetin helak olmakla ikaz edilen müşriklere bir tehdit olduğunu ve akabinde gelen, “muhakkak ki size vad edilen şey gelecektir ve siz (bunu) engelleyecek değilsiniz” ayetinin de bunu bildirdiğini belirtmiştir.<sup>207</sup> Taberî de bir sonraki ayet olan “de ki ey kavmim elinizden geleni yapın” ayetini “Ey Muhammed kavmin Kureyş’ten olup da Allah’la beraber başka ilahlar edinene de”<sup>208</sup> şeklinde açıklayarak muhatabın Mekke müşrikleri olduğunu açıkça dile getirmiştir.

Surenin son ayetinde ise Kur’ân’a uymaları emredilen, kitap bize indirilseydi onlardan daha doğru yolda olurduk diyen Mekke müşriklerine karşı<sup>209</sup> Hz. Peygamber’in “Rabbim beni dosdoğru dine, İbrahim’in Hanif dinine iletti, O’nun ortağı yoktur, O’ndan başka Rab mı arayayım” demesi emredilmiş<sup>210</sup> ve akabinde “*verdiği şeyler hususunda sizi sınamak için sizi yeryüzünün halifeleri yapan ve bazınızı bazıınızdan derece bakımından üstün kılan odur*”<sup>211</sup> denilerek onların bu nimet karşısında tevhide yönelmeleri hatırlatılmıştır. “*Sizi yeryüzünün halifeleri yaptı*” ifadesini Taberî “ey insanlar sizden önceki geçmiş milletleri ve nesilleri helak ederek onların yerine sizi getirdi ve onların yerine yeryüzünde sizi halifeler yaptı” şeklinde açıklamıştır.<sup>212</sup> Zemahşerî ise Muhammed (sav) peygamberlerin sonuncusu olduğu için onun ümmeti diğer ümmetlere halef oldu (yerine geldi) şeklinde veya onları birbirinin yerine getirdi ya da O’nun arzında ona hükmeden ve orada tasarruf sahibi olan Allah’ın halifeleri yaptı şeklinde tefsir etmiştir.<sup>213</sup> Her gelen geçmiş olanın yerine halifedir diyen Kurtubî de sizi önceki nesillerin ve geçmiş ümmetlerin yerine halife yaptı şeklinde izah etmiştir.<sup>214</sup> Burada genel olarak halife yapılan muhatabın Muhammed ümmeti veya müşrikler olduğu söylenmiştir.<sup>215</sup> Bizim kanaatimize göre muhatap yeryüzüne halife yapılmaları, varis olmaları Allah’ın onlara bir nimeti olduğu vurgulanan ve Hanif dinine, tevhide, yönelmeleri talep edilen Mekke müşrikleridir. Nitekim İbn Âşûr ayetteki hitabın bir önceki ayette Hz. Peygamber’e onlara karşı “*Allah’tan başka rab mı arayayım*” demesi emredilen müşriklere oldu-

<sup>205</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 8/86-87.

<sup>206</sup> Derveze, *et-Tefsîrül-Hadîs*, 4/160.

<sup>207</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 1/86.

<sup>208</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyan*, 12/128.

<sup>209</sup> el-Enâm 6/155-157; Mukâtil, *Tefsir*, 1/598; Mâtürîdî, *Te’vilât*, 3/464.

<sup>210</sup> el-Enâm 6/161-164. Ayrıca sebebi nüzul için bk. Mâverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, 2/196; İbn Atiyye, *el-Muharrerü’l-Veciz*, 2/370.

<sup>211</sup> el-Enâm 6/165.

<sup>212</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyan*, 12/287.

<sup>213</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/84. Râzî ve Nesefî de Zemahşerî’nin aynısını söylemiştir. Bk. Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 14/192; Nesefî, *Medârikü’t-Tenzil*, 1/553.

<sup>214</sup> Kurtubî, *Ahkâmi’l-Kur’ân*, 7/158.

<sup>215</sup> Ferrâ ve Taberî doğrudan halife yapılanın Muhammed ümmeti olduğunu belirtmiştir. Bk. Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, 1/367; Taberî, *Câmiu’l-Beyan*, 12/287.



ğunu, “sizi yeryüzünün halifeleri yaptı” ifadesinin de olumsuz bir ikazdan sonra onlara bir nimeti hatırlatma, geçmiş olanların hatalarına dikkat çekme, bakışlarını helak olan ve kalan ümmetlerin üzerine çekme olduğunu ifade etmiştir.<sup>216</sup> Son beş ayetin Hz. Peygamber’le müşrikler arasında bir münazara<sup>217</sup> olduğu dikkate alındığında halifelikle kastedilenin Mekke müşriklerinin önceki nesillerin yerine gelmiş olması, onlara verilen mesajın da tevhide yönelmeleri olduğu görülmektedir.

Muhasara yıllarında indirilen Zuhruf Suresinde<sup>218</sup> Allah’a çocuk isnat eden, Allah dileseydi biz putlara tapmazdık, biz babalarımızın dinini takip ediyoruz, “Kur’an şu iki şehirden büyük bir adama indirilseydi” diyerek<sup>219</sup> Hz. Peygamber’i küçük gören ve şirkte direten Mekke müşriklerine Kur’an’ın bir öğüt olduğu bildirilmiş,<sup>220</sup> onlar gibi davranan Firavunun Hz. Musa’ya üstünlük taslaması sonunda helak olduğu hatırlatılarak ibret almaları istenmiştir.<sup>221</sup> Onların Hz. İsa ile putlarını mukayese etmeleri<sup>222</sup> akabindeyse “dileseydik yeryüzünde sizin yerinize melekleri getirdik/halife kıldık” denilerek doğrudan helak ile tehdit edilmişlerdir. Bu ayet genellikle sizin yerinize onlar halef olur, evlatlarınız sizin yerinize geldiği gibi yeryüzünde melekler sizin yerinize gelir, melekler size halef olur ve sizin yerinize yeryüzünü melekler imar eder, yeryüzünde melekler yaşar ve orada Âdemoğluna halef olurlar, melekler birbirine halef olurlar şeklinde tefsir edilmiştir.<sup>223</sup> Taberî bu ayeti ey Âdemoğlu dileseydik sizi helak eder, hepinizi yok eder, size bedel olarak yeryüzünde melekleri getirdik, onlar sizin yerinize gelir ve orada bana kulluk ederler şeklinde izah ederken<sup>224</sup> İbn Âşûr Allah dilerse insanlar yerine melekleri yeryüzü sakinleri yapar, halihazırda olanın aksine, insanlar yerine melekleri yeryüzüne getirir diyerek açıklamıştır.<sup>225</sup> Bizim kanaatimize göre de bu ayette kastedilen halifelik Allah’ın Mekke müşriklerini helak edip onların yerine her daim Allah’a itaat üzere olan melekleri getirebilme kudretinin bir ifadesidir. Ayetin ilk muhatapları olan müşriklere verdiği mesaj ise şirkte ısrar ettikleri, ahireti inkârda direttikleri ve Hz. Peygamber’e itaat etmedikleri takdirde şefaatine inandıkları putlarının<sup>226</sup> onları Allah’ın azabından kurtaramayacağını ultimatodur. Nitekim Derveze’nin bu ayet Allah’ın muhatapların neslinden sonra yeryüzünde onlara halef olacak melekler yapabilme kudretinin ilanıdır<sup>227</sup> demesi de bu görüşü desteklemektedir.

<sup>216</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 8/209-209. İbn Âşûr ikinci bir ihtimal olarak hitabın İslam ümmeti ve Hz. Peygamber’e olması da mümkündür demektedir.

<sup>217</sup> Derveze, *et-Tefsîrül-Hadîs*, 4/202-204.

<sup>218</sup> Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, 2/127.

<sup>219</sup> ez-Zuhruf 43/15-23, 30-31.

<sup>220</sup> ez-Zuhruf 43/44.

<sup>221</sup> ez-Zuhruf 43/47-56.

<sup>222</sup> ez-Zuhruf 43/57-58; Mukâtil, *Tefsir*, 3/799; Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 21/628; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/175.

<sup>223</sup> Mukâtil, *Tefsir*, 3/800; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/178; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, 5/235; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/261; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Veciz*, 5/61; Kurtubî, *Ahkâmî'l-Kur'ân*, 16/105; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/262.

<sup>224</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 21/630.

<sup>225</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 25/240-241.

<sup>226</sup> ez-Zuhruf 43/86.

<sup>227</sup> Derveze, *et-Tefsîrül-Hadîs*, 4/518-519.

### 3.2. Medenî Surelerde Halifelik

İnsanın halifeliğiyle ilgili Medenî Surelerde üç ayet bulunmaktadır. Bunların ilki detaylı bir şekilde inceleyeceğimiz bu konudaki tartışmanın esasını oluşturan Bakara 30. ayettir. Diğer ikisi ise Müslümanların Allah yolunda infaka davet edildikleri Hadid Suresi 7. ayet, Allah ve Rasûlü'ne imana çağrıldığı Nur Suresi 55. ayettir.

#### 3.2.1. “Muhakkak ki Ben Yeryüzünde Bir Halife Yapacağım” Ayeti ve Bağlamı

İnsanın yeryüzünde halifeliği meselesine Bakara Suresi 30. ayet bağlamında bakıldığında bu ayetin geldiği ayet grubunun İblis-Âdem Kıssasını ele aldığı görülmektedir. Bu kıssanın Bakara Suresindeki bağlamı ise İsrailoğulları'ndan dolayısıyla Medine Yahudilerinden bahseden ayetler içerisinde yer almaktadır. Nitekim kıssanın öncesindeki ayetlerde özellikle Medine Yahudilerine Allah'ın Kur'ân'da verdiği misali küçümsedikleri, güldükleri, Allah'a şirk koşmama ve Nebisine inanma üzerine verdikleri ahitlerini bozdukları yani Hz. Peygamber'i inkâr ettikleri ve bozgunculuk yaptıkları için ziyana uğradıkları bildirilmiştir.<sup>228</sup> Sonraki iki ayette de yine muhtemeldir ki Medine Yahudilerinden inkâr eden bu kişilere Allah'ın lütfu hatırlanmış daha sonra da bu kıssa anlatılmıştır. Kıssanın hemen akabinde ise ahdi bozdukları söylenen Medine Yahudilerine “*ey İsrailoğulları size verdiğim nimetimi hatırlayın ve ahdimi yerine getirin*” “*sizin yanınızda olanı (Tevrat) doğrulayan indirdiğim şeye (Kur'ân) inanın*”<sup>229</sup> denilerek onlar Kur'ân'a inanmaya davet edilmiş, icabet etmedikleri için de<sup>230</sup> eleştiriye tabi tutulmuşlardır.<sup>231</sup>

Bu kıssanın ilk ayetinde ise “bir vakit Rabbin meleklere muhakkak ki ben yeryüzünde bir halife yapacağım/atayacağım dedi. Onlar da biz seni övgüyle tesbih ve takdis ederken orada bozgunculuk yapacak ve kan dökecek olanı mı (halife) yapacaksın dediler. O da (Allah) muhakkak ki ben sizin bilmediğinizi bilirim dedi”<sup>232</sup> şeklinde Allah'ın yeryüzünde bir halife atamasından bahsedilmektedir. Bu ayet hakkında Mukâtil Allah'ın melekleri ve cinleri şeytanlardan ve insanlardan önce yarattığını belirterek halifenin Âdem ve zürriyeti olduğunu, onların cinlerin yerine yeryüzü sakinleri olduğunu söylemektedir.<sup>233</sup> Semerkandî (öl. 373/983) Allah yeryüzünde bozgunculuk yapan ve kan döken cinleri oradan çıkararak, İblis'in de içinde olduğu yeryüzündeki meleklerin yerine Âdem'i yaratarak onların yerine Âdem'i halife kıldı demektedir.<sup>234</sup> Ayetteki “câilün” ifadesini “fâilün/yapan” şeklinde izah eden Taberi ise “muhakkak ki ben yeryüzünde bir halife yapacağım” ifade-

<sup>228</sup> el-Bakara 2/26-27; Mukâtil, *Tefsir*, 1/94-95; Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 1/410-411.

<sup>229</sup> el-Bakara 2/40-41; Mukâtil, *Tefsir*, 1/100; Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 1/554, 560.

<sup>230</sup> el-Bakara 2/44. Ayetin muhatapları Tevrat'ı okudukları halde Hz. Peygamber'e inanmayan Medine Yahudileridir. Bk. Mukâtil, *Tefsir*, 1/102; Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 2/7.

<sup>231</sup> Bakara 40-123. ayetlerde Medine Yahudileri eleştirilmektedir. Bk. Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, 3/45. 30-39. ayetlerde geçen İblis-Âdem Kıssasının da onlara verilen mesajla bağlantılı olduğu yine kıssanın öncesindeki ayetlerin de Medine Yahudilerini eleştirdiği görülmektedir.

<sup>232</sup> el-Bakara 2/30.

<sup>233</sup> Mukâtil, *Tefsir*, 1/96-97.

<sup>234</sup> Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavvid vd. (Beirut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1993), 1/40.

sini yeryüzünde bir halife atayacağım, orada bir halife yapacağım şeklinde açıklamış,<sup>235</sup> Zemahşerî de bu ifadenin yeryüzünde bir halife yapacağım anlamında olduğunu, Âdem ve zürriyetinin yeryüzünde yaşayanlara (meleklerle) halef olduğunu, halife ile Âdem'in kastedildiğini, bunun tekil gelmesinin nedeninin ise onun zikredilmesi ile soyunun zikredilmesine gerek kalmadığını nitekim Mudar, Haşim derken sadece kabilenin atası söylendiğini ifade etmektedir. O ayrıca bunun benim halifem anlamında olmasının da mümkün olduğunu çünkü Âdem'in ve bütün peygamberlerin yeryüzünde Allah'ın halifesi kılındığını söylemektedir.<sup>236</sup> Râzî buradaki halifeden kastın Âdem veya Âdemoğlu olduğunu, onların daha önce yaşayan cinlere halef olduğunu veya Âdem'in yaratılmış sorumlu varlıklar arasında hüküm verme hususunda Allah'a halef/halife olduğunu yani Allah'ın halifesi olduğunu, kastedilen Âdemoğlu ise onlar birbirine halef oldukları için halife olarak isimlendirildiğini söylemektedir.<sup>237</sup> Mâtürîdî ise bu halifeliği Âdem ve zürriyetinin kıyamete kadar birbirlerine halife olmasıdır, çünkü yeryüzü insan için bir beşik bir karar yeri olarak yaratıldığı için yeryüzü sakinleri ve orayı imar edenler olarak onlar halifeler oldular şeklinde açıklamıştır.<sup>238</sup> Bizim kanaatimize göre ayette Allah tarafından halife yapılan kişinin Hz. Âdem olduğu açıkça ima edilmektedir. Aynı şekilde "Muhakkak ki ben yeryüzünde bir halife yapacağım" ayetinin muhatabının doğrudan melekler olduğu dikkate alındığında Âdem'in -dolaylı olarak da neslinin- yeryüzünde ondan önce yaşayan meleklerin<sup>239</sup> veya cinlerin yerine getirildiği, onlara halef yapıldığı anlaşılmaktadır.

Nitekim 30. ayette "*hâlikun fılard*" değil de "*câilün fılard*" denilmesi Taberî'nin de belirttiği gibi Âdem'in halife atanmasıyla ilgili olup yaratılmasıyla ilgili değildir. Bu atamaya meleklerin "*orada (yeryüzünde) kan dökecek ve bozgunculuk yapacak birini mi atayacaksın*" şeklindeki itirazından ise Mukâtil'in, Semarkandî'nin ve daha başka birçok müfessirin aktardığı gibi o sırada yeryüzünde yaşayan ve bozgunculuk yapan cinlerin veya meleklerden bir grubun olduğu anlaşılmaktadır.<sup>240</sup> Akabindeki ayetlerde Allah'ın Âdem'e isimleri öğretmesi neticesinde meleklerin bilemeyip sadece Âdem'in isimleri bilmesi ise onun yeryüzündeki halifelik için daha layık olduğunu ve ondan önceki seleflerinin yerine getirileceğini, onlara halef olacağını göstermektedir. Yine kıssanın devam eden ayetlerinde Allah tarafından halife olarak atanan Âdem'in -halifelikle ilgili bütün ayetlerde

<sup>235</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 1/447-448.

<sup>236</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/124.

<sup>237</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 2/388-389.

<sup>238</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/417.

<sup>239</sup> Yeryüzünde ilk yaşayanlar kan döken cinlerdi. Allah meleklerden bir ordu ile İblisi onları yeryüzünden çıkarmak için görevlendirdi, onlar da bu cinlerin bazısını öldürdü bazısı da denizlerdeki adalara, dağlara kaçtılar ve böylece İblis ve onunla birlikte yeryüzüne inen melekeler orada yaşamaya başladılar. Âdem bunlara halef oldu, bu melekelerin yerine yeryüzüne yerleşti. Bunların meleklerden bir kabile olduğu ve onlara cin denildiği, cennetin bekçileri olduğu da rivayet edilmektedir. Orada kan dökecek olanı mı yaratacağın diyen meleklerin de İblisin ordusunda bulunan bu melekler olduğu belirtilmektedir. Bk. Mukâtil, *Tefsir*, 1/96, 4/521; Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 1/450, 455; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 2/388, 390.

<sup>240</sup> Mukâtil, *Tefsir*, 1/96, 4/521; Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 1/450; Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, 1/40; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 2/388, 390.

olduğu gibi- halifelüğün gereği olarak Allah'ın emirlerine göre yaşaması gerektiği de hatırlatılmıştır.<sup>241</sup> Bu kıssadan önceki “*O, yeryüzündeki şeylerin hepsini sizin için yaratandır*” ayetinin ifade ettiği husus ise öncesindeki iki ayette bahsedilen Allah'a verdikleri ahdi yani Hz. Peygamber'i ve Kur'an'ı kabul etme ahdini bozan Yahudi ve benzeri<sup>242</sup> inkarcılara Allah'ın verdiği nimetleri hatırlatmaktadır. “*Sizler Allah'ı nasıl inkâr edersiniz, siz ölü (yok) idiniz O size hayat verdi, sonra sizi öldürecek, sonra (ahirette) yine hayat verecek sonra (hesap için) Ona döndürüleceksiniz. O ki, yeryüzündeki şeylerin hepsini sizin için yaratandır*”<sup>243</sup> hitabıyla Allah'ın onları yoktan var etmesi ve dünyadaki her şeyi onlar için yaratması hatırlatılarak bu nimetlerin gereği olarak onlardan Allah'a yönelmeleri istenmektedir. Nitekim Kur'an'da yeryüzünün insan için yaratılması veya yeryüzünde insanın halife yapılması yeryüzünü onun için yaratan, yeryüzündeki nimetleri insanın yaşamı için elverişli kılan Allah'a yönelmesi, Allah'ın birliğini kabul etmesi, halife yapıldığı yeryüzünü imar etmesi, ıslah etmesi içindir. Bir diğer ifadeyle 29. ayette vurgulanan husus ile halifelikten bahseden diğer birçok ayette vurgulanan husus aynıdır. Örneğin muhatapları farklı olsa da “*Yeryüzündekilerin hepsini sizin için yaratan O'dur*”<sup>244</sup> ayetiyle “*Sizi yeryüzünün/yeryüzünde halifeleri yapan O'dur*”<sup>245</sup> ayetinin verdiği mesaj aynıdır. Bu mesaj ise ayetlerin muhataplarının Allah'ın onlara karşı olan lütfunu hatırlaması ve bu lütfun gereği olarak gönderilen elçiye uyması, şirkten uzak durarak Allah'ı birlemesi, yalnızca O'na kulluk etmesi vb. Allah'ın rızasına uygun davranmalarıdır. Çünkü Kur'an'da özellikle de Mekke'de surelerde, yeryüzünü yaratanın Allah olduğu ve yeryüzündeki nimetlerin onlar için yarattığının belirtildiği birçok ayette muhataplar inkârcı kişiler olup, onlara size bu nimetleri veren Allah'a dönün mesajı verildiği görülmektedir.<sup>246</sup> Bu inkârcı kişiler ise Mekke'de genellikle Mekke müşrikleri iken Medine'de onların yanı sıra özellikle ilk beş yılda sürgün edilene kadar oranın sakinleri olan Medine Yahudilerdir. Allah'ın verdiği nimeti hatırlatma bağlamında Bakara 29. ayette Hz. Peygamber'i tanımayıp Allah'a verdikleri ahdi bozan Medine Yahudilerine “*yeryüzündeki şeylerin hepsini sizin için yaratan O'dur*” denilerek Allah'a yönelmeleri istenmiştir. Benzer şekilde Nahl Suresinin başında ise “*O hayvanları sizin için yarattı, içtiğiniz suyu indirdi, bununla size ekinler, zeytin ve hurma ağaçları, üzümler çıkardı, geceyi, gündüzü, denizi sizin istifadenize sundu, sarsmaması için yeryüzünde sağlam dağlar, yolunuzu bulmanız için de ırmaklar yollar yarattı, yaratan hiç yaratamayana benzer mi, saymaya kalksanız Allah'ın nimetlerini sayamazsınız*”<sup>247</sup> denilerek Allah'a şirk koşan Mekke Müşriklerinin<sup>248</sup> tevhide yönelmeleri gerektiği mesajı verilmiştir.<sup>249</sup> Yine Hz. Musa ile Firavun ara-

<sup>241</sup> al-Bakara 2/35.

<sup>242</sup> Mukâtil, *Tefsir*, 1/412.

<sup>243</sup> el-Bakara 2/28-29.

<sup>244</sup> al-Bakara 2/29.

<sup>245</sup> el-Enam 7/165; Fatır 35/39.

<sup>246</sup> İbrahim 14/19, 31-34; Hacc 22/65-66; Furkan 25/57-60; Lokman 31/20-21; Casiye 45/7-13; Nebe 78/1-17.

<sup>247</sup> Nahl 16/1-18.

<sup>248</sup> Mukâtil, *Tefsir*, 2/459-462.

<sup>249</sup> Nahl 16/18-22.

sında geçen konuşmada Hz. Musa İsrailoğullarına zulmeden ve azgınlık yapan Firavun'a "yeryüzünü sizin için bir döşek yapan ve orada sizin için yollar açan O'dur"<sup>250</sup> diyerek Allah'ın onlara verdiği nimetleri zikretmiş ve onların Allah'a yönelmesi gerektiğini hatırlatmıştır. Kısaca yeryüzünün insan için yaratılması da yeryüzündeki nimetlerin insana sunulması da yeryüzünde insanın halife yapılması da onların Allah'ın rızasına uygun yaşamaları içindir.

Bakara 30. ayetin ve anlatıldığı kıssanın metin içi ve tarihi bağlamına baktığımızda ise Allah'ın yeryüzünde halife ataması, meleklerin buna itirazı ve İblisin bu halifeye secde etmemesi ve kibirlenmesi üzerinden verilen mesajın Hz. Muhammed'in Allah tarafından peygamber seçildiği hakikatini Medine Yahudilerinin kabul etmeleri gerektiği imasının olması muhtemeldir. Nitekim Taberi "bir vakit meleklere Âdem'e secde edin dedik" ayetinin "bir vakit rabbın meleklere dedi ki: muhakkak ki ben yeryüzünde bir halife yapacağım" ayetine atıf olduğunu ve bunu hatırlatmakla sanki Allah'ın, Rasül'ünün hicret ettiği yerin iki tepeliği arasında yaşayan Yahudilere, verdiği nimetleri sayarak ve hatırlatarak: "benim size yaptığımı, size verdiğim nimetleri hatırlayın" dediğini söylemektedir.<sup>251</sup> Taberi burada İblisin Âdem'e secde etmemesi ve kibirlenmesinin haber verilmesiyle aslında Allah'ın Hz. Peygamber'e karşı kin ve hasetleri yüzünden onun peygamberliğini kabul etmeyen, İblis gibi davranan, Medine Yahudilerini azarladığını belirtmektedir. Çünkü Medine'de yaşayan Yahudiler ve onların Hahamları Hz. Muhammed'in Allah'ın peygamberi olduğunu biliyorlardı, fakat İblis Allah'ın emrine uymayarak nankörlük ettiği gibi benzer davranan Yahudiler de Allah'ın onlara, daha önce de atalarına verdiği nimete nankörlük etmişlerdir. Daha önce selefleri Allah'ın kudret helvası, bıldırcın eti ve gölge gibi lütuflarına nankörlük ettikleri gibi onlar da bildikleri halde Hz. Muhammed'in peygamberliği inkâr ettiler.<sup>252</sup> Halbuki onlar daha önce eğer onlara bir peygamber gelirse, ona inanacaklarını, Medineli müşrik Araplardan daha iyi olacakları ve daha güzel davranışta bulunacaklarını söylüyorlardı.<sup>253</sup>

Sonuç itibariyle Âdem'in yeryüzüne halife atanmasıyla Tevrat'ta vasıfları bulunan Hz. Muhammed'in Allah tarafından peygamber seçilmesi arasında benzerlik kurulması muhtemeldir. Bu ayet ve kıssada verilen mesaj ise Medine Yahudilerinin Hz. Peygamber'in peygamberliğini kabul ederek İblisin düştüğü hataya düşmemeleri, meleklerin Âdem'i tanıdıkları gibi onların da Hz. Peygamber'i kabul etmeleridir. Çünkü ayette de belirtildiği üzere Allah isimleri meleklere değil de Âdem'e öğrettiği gibi peygamberlik görevini de Yahudilerden biri yerine "Allah rahmetini dilediğine has kılar"<sup>254</sup> dediği şekilde Hz. Peygamber'e vermiştir. Yani burada "kızım sana söylüyorum gelinim sen anla" tarzında dolaylı yoldan, kıssa üzerinden, Medine Yahudilerine Hz. Peygamber'e uyma mesajı verildiği görülmektedir. Nitekim kıssanın akabinde bu mesaj Allah'ın nimetlerini hatırlamaları sözle-

<sup>250</sup> Taha 20/53.

<sup>251</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 1/501. Nitekim bu kıssanın ardından 40, 47, 63 ve 122. ayette doğrudan İsrailoğulları'na benim nimetimi hatırlayın hitabı yapılmaktadır.

<sup>252</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 1/510-511.

<sup>253</sup> el-Bakara 2/89; Mukâtil, *Tefsir*, 1/122; Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 2/332-333.

<sup>254</sup> el-Bakara 2/105.

rini yerine getirmeleri<sup>255</sup> Tevrat'ta olanı doğrulayan<sup>256</sup> Kur'ân'a inanmaları, Allah'ın ayetlerini satmamaları, nankör olmamaları, hakkı gizlememeleri emrediler<sup>257</sup> doğrudan verilmiştir. Benzer mesaj daha önce Mekke'de nazil olan Sad Suresinde Hz. Davud'un halifelîği üzerinden Mekke müşriklerine verilmiş ve surenin sonunda yine İblis-Âdem Kıssası üzerinden onların kibri ve kıskançlığı yüzünden Hz. Peygamber'e iman etmedikleri ima edilmişti. Bizim Sad Suresinde ve burada İblis-Âdem Kıssasını yorumlama tarzımız kıssanın öncesindeki ve sonrasındaki ayetlerin muhataplarını dikkate alarak onlara verilmek istenen mesajı anlamaya yöneliktir. Bu kıssayı zahir olarak aldığımızda ise yeryüzünde Âdem'le beraber insanın, insan soyunun hükümranlığının başlaması, buna paralel olarak da bu hükümranlığı kıskanan ve Allah'ın insanı halife atmasını kabul etmeyen İblis'in Âdem'e ve nesline düşmanlığının başladığı hakikatinin dikkate alınması ve ona karşı dikkatli olunması realitesidir. Çünkü kıssa müstakil olarak, 36. ayet de literal olarak okunduğunda bu ayette cennetten kovulan Âdem, Havva ve İblisin<sup>258</sup> hepsinin belli bir süre (kıyamete kadar) yeryüzünün onlar için barınak ve geçim yeri olacağını bildirilmesi, yeryüzünde sadece halife olan Âdem ve neslinin değil, buna karşı gelen ve bu halifeye düşman olan İblis soyunun da yaşadığını göstermektedir. Gerek kıssayı bizim yorumladığımız şekilde gerekse zahir olarak aldığımızda yeryüzüne ilk defa atası Âdem'le halife yapılan insanın hem İblis gibi cin şeytanlarından hem de-Hz. Peygamber'e düşman olan Mekke müşrikleri ve Medine Yahudilerinden olduğu gibi- insan şeytanlarından düşmanları olduğuna dikkat etmesi ve ona göre davranması gerekmektedir. Yine kıssaya bakıldığında Allah'ın Âdem'le birlikte yeryüzünde halifelîğini başlattığı insanı rehbersiz bırakmayacağını, O'nun rehberliğine uyanın korku ve hüznün duymayacağını, nankörlük yapan ve ayetlerini yalanlayanların<sup>259</sup> yani halifelîğe uygun davranmayanlarınsa cehennem ehli olacağını haber verdiği görülmektedir.

Halifelikle ilgili muhatabın Müslümanlar olduğu Medenî ayetlerden ilki “(ey iman edenler) Allah ve Rasulü'ne iman edin ve sizi halef/vekil kıldığı şeylerden infak edin”<sup>260</sup> denilerek Allah yolunda infaka çağrıldıkları ayettir. Buradaki “sizi halef kıldığı şeylerden” ifadesi size verdiği, sizi sahibi yaptığı, sizi halef, varis yaptığı mallardan, sizden öncekilere halef yaptığı mallardan, sizi halife yaptığı, tasarrufunu size verdiği gerçek sahibinin Allah olduğu mallardan (infak edin) şeklinde tefsir edilmiştir.<sup>261</sup> Kurtubî ayetteki “*müstahlefn*” lafzından yola çıkarak bu ayet mülkün gerçek sahibinin Allah olduğunun ve kulun onda sadece Allah'ın rızası doğrultusunda tasarruf yetkisine sahip kılındığının delilidir demektedir.<sup>262</sup> İbn Âşûr ise

<sup>255</sup> el-Bakara 2/40, 47, 49-50.

<sup>256</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 1/560.

<sup>257</sup> el-Bakara 2/41-42.

<sup>258</sup> Mukâtil, *Tefsir*, 1/99; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, 1/108.

<sup>259</sup> el-Bakara 2/38-39.

<sup>260</sup> el-Hadîd 57/7. Derveze'ye göre Hadîd 7-10. ayetlerde birinci dereceden ilk muhataplar inananlar olup daha sonra bütün dinleyenlerdir. Bk. Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs*, 9/299.

<sup>261</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/132; Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 23/171; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/516; Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, 3/402; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/473; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 29/450.

<sup>262</sup> Kurtubî, *Ahkâmi'l-Kur'ân*, 17/238.

mallarınızdan veya Allah'ın size rızık olarak verdiği şeylerden infak edin demek yerine "sizi halef kıldığı şeylerden" şeklinde sıla cümlesi ile getirilmesinin nedeninin Allah'ın olan mala insan sahip olduğu müddetçe tasarruf hususunda vekil gibi olduğunu dinleyenlerin unutmamasına dikkat çekmek için olduğunu söylemektedir. O, böylece Allah onlara infakı emrettiğinde haznedarın mal sahibinin emrini yerine getirdiği gibi onların yapması gereken şeyin de infakı yerine getirmek olduğunu belirtmektedir.<sup>263</sup> Derveze de mal sahipleri sadece vekil oldukları için onların yapması gerekenin asli sahibine itaat ederek her emrettiğinde Allah'ın yolunda dinine destek olmak ve muhtaçlara yardım etmek için infak etmeleri gerektiğini söylemektedir.<sup>264</sup> Bizim kanaatimize göre de "Allah'ın sizi halef yaptığı şeylerden infak edin" denilmesi insanların, ayetin ilk muhatapları açısından Sahabenin ellerindeki malların gerçek sahibinin Allah olduğuna dikkat çekerek cimrilik etmelerini engellemek ve infak etmelerini sağlamak içindir. Sure'nin ve bu ayetin geldiği bağlam Müslümanların zor zamanda olduğu bir durumda<sup>265</sup> her şeye gücü yetenin, yerin ve göklerin mülkünün<sup>266</sup> özellikle de ellerindeki malların Allah'a ait olduğu vurgulanarak onlardan Allah yolunda infak ederek cihad etmeleri istenmiştir.

Muhatabın Müslümanlar olduğu halifelikle ilgili diğer ayet ise "Allah onlardan öncekileri halife yaptığı gibi sizden iman eden ve salih amel işleyenleri de yeryüzünde mutlaka halife yapacağını, onlar için razı olduğu dinlerini iyice yerleştireceğini, korkularını güvenle değiştireceğini vadetti"<sup>267</sup> şeklinde Hz. Peygamber ve Sahabesinin<sup>268</sup> yeryüzünde halife olacağını, güçlenerek hâkim konuma geçeceğini belirtmektedir. Ayetteki arz kelimesinden kastın Mekke veya Arap ve Acem Beldeleleri olduğu da söylenmiştir.<sup>269</sup> "Onları yeryüzünde halife yapacak" ifadesini Taberî Allah Arap ve Acem müşriklerin topraklarına onları varis kılacak, onları oranın sultanları, hükümlerini kılacak şeklinde tefsir etmiştir.<sup>270</sup> Kurtubî ise bu ifadeden kastın Allah'ın kafirlerin hiçbir hayra nail olamayacağını, müminlere güven verdiğini, onları kafirlerin mallarına, yurtlarına, topraklarına varis yaptığını bildirmesi olduğunu söylemiştir.<sup>271</sup> Benzer şekilde Derveze de Allah'ın iman eden ve salih amel işleyenleri yeryüzüne varis kılacağı, oranın güç sahibi yapacağı vaadini bildirmesidir demektir.<sup>272</sup> Zemahşerî ise bu ayeti Allah küfre karşı İslam'a yardım edeceğini, Müslümanları onların topraklarına varis yapacağını orada halifeler kılacağını vadetti tıpkı zorbaları helak ettikten sonra Şam'da Mısır'da İsrailoğulları'nı

<sup>263</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 27/369.

<sup>264</sup> Derveze, *et-Tefsîrül-Hadîs*, 9/304-305.

<sup>265</sup> Câbirî Surede Mekke müşriklerini yenmek için hazırlanacak ordunun düzenlenmesi için infak çağrıları olduğunu, surenin hicretin 4-5. yılında indirildiğini, yani Müslümanların savaş ortamında olduğu şartlarda indirildiğini söylemektedir. Bk. Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, 3/259, 263.

<sup>266</sup> el-Hadîd 57/1-6, 7-10.

<sup>267</sup> en-Nûr 24/55.

<sup>268</sup> Zemahşerî bu ayette hitabın Allah Rasulü ve onunla beraber olanlara olduğunu belirtmektedir. Bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/250-251.

<sup>269</sup> Mukâtil, *Tefsir*, 3/206; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, 4/118.

<sup>270</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 19/208.

<sup>271</sup> Kurtubî, *Ahkâmi'l-Kur'ân*, 12/298-299.

<sup>272</sup> Derveze, *et-Tefsîrül-Hadîs*, 8/436-437.



varis yaptığı gibi diyerek açıklamaktadır.<sup>273</sup> Mâtürîdî ise bu ayetin Medine’de Sahabenin korkudan dolayı silahla yatıp silahla kalktığı bir zamanda onlardan birinin Hz. Peygamber’e “silahımızı bıraktığımız ve güvende olduğumuz günler gelmeyecek mi” diye sormasına onun “gün gelecek sizden bir adam büyük bir topluluk içinde yanında demir (bir silah aleti) olmadan rahatça oturacak” şeklindeki cevabı üzerine indiğini belirtmektedir. O, bu ayetin inişi hakkında Hudeybiye gününde müşrikler Müslümanları engellediğinde Allah Müslümanlara onlara karşı bir zafer ve Mekke’nin fethini vadetti diyenlerin olduğunu da söylemektedir.<sup>274</sup> Ayetteki sizden zamirinden de anlaşılacağı üzere burada Allah’ın halifelik vadettiği kimseler Mekke müşriklerinin saldırısından ve Medine’deki münafıkların hile ve desiselelerinden bıkmış olan Medine’deki Müslümanlardır. Çünkü bu ayetin geldiği bağlam münafıkların onlarla beraber cihada çıkacaklarına dair yemin ettikleri ama çıkmadıkları zor şartlarda<sup>275</sup> Müslümanlara teselli mahiyetinde geldiği gözükmektedir. Ayetin verdiği mesaj ise; muvahhit olarak O’na inananları ve salih amel işlemeye devam edenleri Allah’ın yeryüzünde güçlü konuma, hâkim duruma getireceğidir.

## Sonuç

Kur’ân’ın bütünlüğünü bağlamında insanın yeryüzündeki halifeliği meselesini doğrudan alakalı olduğunu tespit ettiğimiz 19 ayet üzerinden metin içi ve tarihi kontekstinde incelediğimizde ulaştığımız en genel sonuç şudur: İnsanın yeryüzünde halife olması; insanın Allah tarafından kendinden öncekilerin yerine yeryüzüne yerleştirilmesi, orada yaşamını sürdürmesi, bu yaşamı devam ettirmesi için yeryüzü nimetlerinin insanın tasarrufuna sunulması, bütün bunların karşılığı olarak insanın Allah’a şükretmesi ve yeryüzünde O’nun rızası doğrultusunda bir yaşam sürmesidir. Kısaca insanın yeryüzünde halife olması onu kendinden öncekilerin yerine yeryüzüne getiren, halife atayan Allah’a karşı sorumlu davranmasıdır. Nitekim bu ayetler incelendiğinde Allah’ın belirlemesi, yeryüzünde halifelik ve insan olgusu önümüze çıkmaktadır. Birinin yerine gelme veya birine vekil olma anlamında yeryüzünde halifelik olgusu ise insanın kimin yerine geldiği ya da kimin vekili olduğu sorusunu doğurmaktadır. İlgili ayetlere bakıldığında ise Allah’ın rızasına uygun davranan inanan insanın Allah’ın rızasına uygun davranmayan kafirlerin yerine yeryüzüne veya onların topraklarına getirildiği görülecektir. Bunun yanında bazen kafirlerin veya müşriklerin yeryüzünde halife yapılması, kendinden öncekilerin yerine getirilmesi ise bir imtihan gereği olup onların Allah’a yönelmesi içindir. Yeryüzünde halifelik başlangıcında ise cinlerin veya meleklerin yerine Âdem getirilmiştir. Peygamber olması nedeniyle Âdem’in yeryüzünde Allah’ın hükümlerini uygulama hususunda Allah’ın halifesi olduğu da söylenmiştir.

İnanan insanın vekil olma anlamında halife olması onu halife atayanın rızasına uygun eylem yapması ve yaptırmasıdır. Bu bağlamda halifelik ya Hz. Musa’nın

<sup>273</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/250-251.

<sup>274</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, 7/586.

<sup>275</sup> Nur Suresi Hudeybiye öncesinde, İfk Hadisesinin yaşandığı Benî Mustalik Gazvesi sonrasında indirilmiştir. Bk. Câbirî, *Fehmü’l-Kur’ân*, 3/289-290. Nur 52. ayet için bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyan*, 19/206.

yokluğunda Hz. Harun'u kendi yerine vekil bırakmasında olduğu gibi veya sadece Allah'tan aldığı vahyi uygulama hususunda ontolojik zorunluluk gereği peygamberlerin Allah'a vekil olması mümkün olabilir. Daha açık ifadeyle Hz. Harun Hz. Musa'nın işlerini yürütürken onun halifesi olurken, peygamberler de sadece Allah'tan aldığı vahyi uygulaması bağlamında Allah'ın halifesi olmaktadır. Peygamberlerin Allah'a vekil olması onların Allah'tan vahiy alması nedeniyle olup sadece vahiy alanıyla sınırlıdır. Nitekim İbn Atiyye, İbn Aşur gibi müfessirler de peygamberler dışında diğer insanlar için Allah'ın halifesi ifadesinin kullanılmayacağını belirtmiştir. Bu sebeple diğer insanların sultan, kral, devlet başkanı veya İslam devletinin halifesi dahi olsa Allah'ın halifesi ifadesini kullanması doğru değildir. Nitekim kendilerine “ey Allah'ın halifesi” denildiğinde Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Ömer b. Abdulaziz tepki göstermiş ve her biri bu hitabı kullanan kişileri bir daha kullanmaması konusunda uyarmıştır. Bu konuda bazı selef de “sadece yerinde olmayanın veya ölenin yerine halife yapılır Allah ise ne yok olur ne de ölür” diyerek insanın Allah'ın halifesi olamayacağını söylemiştir. Sonuç olarak “halifetullah” ifadesi Kur'an'da doğrudan hiçbir yerde geçmediği için insanın Allah'ın halifesi olduğunu kabul etmek veya ilgili ayetleri bu şekilde yorumlamak doğru gözükmemektedir. Özetle Kur'an'da kullanılan halife kelimesinin bağlamı yeryüzünde kendinden öncekilerin yerine gelen onlara varis olan sonra gelen anlamında bir halifedir.

Peygamberlerin halifeliğiyle ilgili olanların dışında halifelikle ilgili 19 ayete baktığımızda genel olarak toplumların Allah tarafından yeryüzünde halife yapılması onların kendinden öncekilerin yerine, yani selefleri olan ve Allah'ın rızasına uygun davranmayan toplumların yerine getirilmesi ile ilgilidir. Peygamber olan Hz. Harun Hz. Musa'nın yerine halife, vekil yapılmış, Hz. Âdem ve Hz. Davud'ın Allah'ın halifesi mi yoksa kendinden öncekilerin yerine mi halife olduğu ise müfessirlerce tartışılmıştır. Müfessirlerin çoğunluğu Bakara 30. ve Sad 26. ayet bağlamında sadece Hz. Âdem ve Hz. Davud için Allah'ın halifesi ifadesini kullanmış diğer insanlar için bunu kullanmaktan kaçınmıştır. Onların Allah'ın halifesi olduğunu zımnen kabul eden müfessirler ise bu halifeliği siyasi bağlamdan ziyade dini-ahlaki bir zaviyeden insanın ve toplumun sorumluluğu -iyiliği emretmek kötülüğü yasaklamak- bağlamında ele almıştır. Kur'an'ın hiç kullanmadığı, Hz. Peygamber ve Raşid Halifeler devrinde de kullanılmayan ve özellikle kullanılmamasına gayret edilen “Allah'ın halifesi” hitabının Emeviler devriyle birlikte siyasi maksatla kullanılmaya başlandığı anlaşılmaktadır. Cahiliyede kabile reisi, komutan vb lider anlamında kullanılan halife kelimesinin Raşid Halifelerle beraber sadece devlet başkanı için kullanılan özel bir isim anlamında, Emevilerle birlikte siyasi karışıklık ortamında ise zaman zaman halifetullah şeklinde kullanılmaya başlandığı görülmektedir.

Kur'an'a bir bütün olarak baktığımızda insanın yaratılması, yeryüzünün insan için yaratılması veya yeryüzüne halife atanması imtihan içindir. Allah'ın lütfunu unutan, O'nun rızasını gözetmeyen ve bu imtihana uygun davranmayan insana, kafir ve müşriklere, yerde ve göktekilerin hepsinin Allah'a ait olduğu, dönüşün yalnızca Allah'a olduğu, Allah onları yeryüzünde halife yaptıysa bu halifeliğe uygun davranmaları gerektiği birçok ayette bildirilmiştir. Aynı şekilde yeryüzüne Allah'ın salih kullarının varis olacağı, halifeliğin onlara verileceği de haber verilmektedir. İnsanın yeryüzünde halifeliğe uygun davranması, onu halife yapana layık

olması ise aklını kullanarak vahye tabi olmasına bağlıdır. Çünkü Allah'ın insanı kendinden öncekilerin yerine getirmesinin, halife yapmasının ve insanın bu halifeliklerinin devam etmesinin yegâne şartı onu halife yapan Allah'ın ilahlığını tanınmasıdır. Bu bağlamda halifelikten bahseden ayetlerin ilk muhatapları açısından Mekke müşrikleri, Medine Yahudileri ve Müslümanlara verdiği mesajlar vardır. Mekke müşriklerine Allah'ın Hz. Davud'u, Medine Yahudilerine ise Allah'ın Hz. Âdem'i yeryüzünde halife yapması üzerinden Hz. Muhammed'in Allah tarafından peygamber seçildiği hakikatini kabul etmeleri mesajı verildiği görülmektedir. Aynı şekilde haset ve kibirlerinden dolayı Hz. Peygamber'in nübüvvetini kabul etmeyen muhataplara İblisin Âdem'e secde etmemesi üzerinden İblis gibi hata ettikleri ima edilmiştir. Yine Allah'ın nimet verdiği peygamberlerden sonra gelen kötü bir nesil olan Mekke müşriklerinin ancak kibri terk edip tevhide yönelerek ve salih amel işleyerek kurtuluşa erişebileceği; Hz. Musa'ya inananlardan sonra Tevrat'a çok kötü bir mirasçı olan Medine Yahudilerinin de Hz. Muhammed'e uyararak iyi bir varis olabileceği mesajı verilmiştir. Bunun yanında İsrailoğulları'nın şirk koşarak Hz. Musa'ya kötü bir varis olması üzerinden hem tevhide terk eden Mekke müşriklerine hem de Medine Yahudilerine varisliğin hakkını vermedikleri, muvahhit olan atalarına kötü bir halef oldukları mesajı verilmektedir.

Allah'ın insanı yeryüzüne halife yapması üzerinden verilen mesajların çoğu vahyin ilk muhatapları ve muhalifleri olan Mekke müşriklerinedir. Onlar ya Allah'ın onları yeryüzüne halife yapmasının bir lütuf olduğu üzerinden tevhide yönelmeye teşvik edilmiş ya da şirk koşmaya devam ettikleri için helak olan kavimler üzerinden tehdit edilmişlerdir. Onların teşvik edildiği ayetlerde “ey müşrikler sizi helak olan nesillerden, kavimlerden sonra var eden, yeryüzünde halifeler yapan putlar değil Allah'tır, o halde sizler Allah'ın elçisine uyararak putlardan uzaklaşın ve bir olan Allah'a yönelin” mesajı verilmektedir. Mekke müşriklerinin tehdit edildiği ayetlerde ise “ey müşrikler eğer peygambere sırt çevirip de şirke devam ederseniz Allah Nuh, Hud kavmini ve şirkte ısrar eden diğer kavimleri helak ettiği gibi sizi de helak eder ve ona itaat edenleri, dilerse melekleri getirir, o halde gönderdiği nebisine uyararak ahirete inanın ve şirkten uzaklaşıp tevhide yönelin” mesajı verilmiştir. Onları minnet veya tehdit üzerinden (yeryüzünde halife yapma veya halifelikten azletme) tevhide davet etme mesajı bazen de iyi bildikleri Ad ve Semud gibi Arap kavimleri üzerinden yapılmıştır.

Müslümanlara halifelik üzerinden verilen mesaj Mekke ve Medine'de içinde buldukları şartlara göre doğrudan veya dolaylı olarak yapılmıştır. Mekke'de işkence gören zayıf müminlere “eğer Allah yolunda sabrederseniz Allah sizi ileride düşmanlarınızın yerine, Mekke'ye, varis yapacak” mesajı Firavunun zulmü altında ezilen İsrailoğulları'na Hz. Musa'nın “*mutlaka Rabbiniz düşmanlarınızı yok eder ve sizi onların yerine getirir*” müjdesi üzerinden verilmiştir. Medine'de ise Müslümanlara “sizin sadece vekil olduğunuz, gerçek sahibi Allah olan mallardan infak edin” denilerek onlar Allah yolunda cihada teşvik edilmiştir. Bunun yanında Müslümanlar Allah'ı birmeye ve salih amel işlemeye devam ederlerse Allah'ın onları yeryüzünde güçlü konuma, hâkim duruma getireceği vadedilmiştir.

## Kaynakça

- Abdüsselâm, İzzeddin b. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. İbrahim el-Vehbi. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1996.
- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd el-. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. thk. Ali Abdulbâri Atiyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmî, 1415/1994.
- Atay, Hüseyin. "Allah'ın Halifesi İnsan". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (1970), 71-80.
- Avcı, Casim. "Hilâfet". *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ed. Komisyon. 17/539-546. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Aycan, İrfan. "Haccâc b. Yûsuf es-Sekâfî". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Ed. Komisyon. 14/427-428. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-*Şerhu's-sünne*. thk. Şuayib Arnavuti-Muhammed Zuheyr eş-Şâviş. 15 Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-. *el-Câmiu's-sahîh*. nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ. 9 Cilt. Dimeşk: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Bursevî, İsmâîl Hakkı. *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Fehmü'l-Kur'âni'l-Hakîm et-Tefsîru'l-Vâdîh Hasebi Tertîbi'n-Nüzûl*. 3 Cilt. Mağrib: Daru'l-Beydâ, 2008.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrü'l-Hadîs*. 10 Cilt. Kahire: Dar-u İhyai'l-Kütübü'l-Arabî, 1383/1963.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî *es-Sünen*. nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asrî,
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muhîd*. thk. Sıdkı Muhammed Cemil. 10 Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/1999.
- el-A'sâ, Meymûn b. Kays. *Divanü'l-A'sâ'l-Ekber*. thk. Muhammed İbrahim-Muhammed Rıdvânî. Doha: Vizâratü's-Sakâfiyye ve't-Türas, 2010.
- el-A'sâ, Meymûn b. Kays. *Divanü'l-A'sâ'l-Ekber*. thk. Muhammed Hüseyin. b.y.: Mektebetü'l-Edeb, ts.
- el-Ganevî, Tufeyl. *Divanü Tufeyl el-Ganevî*. thk. Hassan Felahoğlu. Beyrut: Dâru Sâder, 1997.
- Esen, Muammer. "İnsanın Halifeliği Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/1 (2004), 15-38.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-. *Tehzîbü'l-Lüga*. thk. Muhammed Avz Merab. 8 Cilt. Beyrut: Dar-u İhyâü't-Türasi'l-Arabî, 2001.
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-. *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*. thk. Muhammed Hâmid el-Fakî. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000.
- Ferrâ, Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyad el-. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Yusuf Necati-Muhammed Ali Neccar. 3 Cilt. Mısır: Daru'l-Mısriyye, 1. Basım, ts.
- Güllüce, Veysel. "İnsan Allah'ın Halifesi midir". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2001), 169-214.
- Haleem, Muhammad Abdel-Badawi, Elsaid M. *Arabic-English Dictionary of Quranic Usage*. Leiden-Boston: Brill Yayınları, 2008.
- Halil b. Ahmed. *Kitabü'l-Ayn*. thk. Mehdi Mahzumi-İbrahim Semarraî. 8 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Hilal, ts.
- Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. . *Müsned*. ed. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, thk. Adil Mürîd vd. Şuayib Arnavuti. 45 Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001/1421.
- Hutay'e. *Divanü'l-Hutay'e*. thk. Hamdü Tammâs. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2005.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah. *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl* thk. Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavvad. 9 Beyrut: el-Kütübü'l-İlmî, 1997/1418.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tahir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Daru't-Tunûsî, 1984.
- İbn Atiyye, el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-Veciz fî Tefsîri'l-Kitabi'l-Aziz*. thk. Abdüsselam

- Abdüşşafi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Cüzey, Ebû'l-Kasım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdullah. *et-Teshîl li-Ulûmi't-Tenzîl*. thk. Abdullah Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1416/1995.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya. *Mekâyisü'l-Lüga*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Şam: Daru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdülmelik. *es-Siretü'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sakka vd. 2 Cilt. Mısır: Mustafa el-Bâbi el-Halebî ve Evlâdüh, 1375/1955.
- İbn Manzur, Ebul'-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisanü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr-u Sâdir, 1993.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-. *el-Câmiu li'Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berduni-İbrahim Etfiyiş. 20 Cilt. Kahire: Daru'l-Kütübî'l-Mısırî, 1384/1964.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin el-. *Letâifü'l-işârât*. thk. İbrahim el-Besyûnî. 3 Cilt. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, ts.
- March, Andrew F. *The Caliphate of Man: Popular Sovereignty in Modern Islamic Thought*. Massachusetts: Harvard University Press, 2019.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*. thk. Mecdi Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-. *en-Nüket ve'l-Uyûn*. thk. es-Seyyid İbn Abdülmaksûd b. Abdurrahim. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-. *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*. Kahire: Daru'l-Hadis, ts.
- Mevdûdî, Ebû'l A'lâ el-. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. çev. Yusuf Karaca vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Muâviye, b. Ebî Süfyân. *Divanü Muâviye b. Ebî Süfyân*. thk. Faruk Eslîm b. Ahmed. Beyrut: Dâru Sâder, 1996.
- Muhammed Fuad, Abdülbaki. *el-Mucemü'l-Müfehres li-Elfâzil'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Daru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1364/1944.
- Mukâtil, b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmud Şehhate. 5 Cilt. Beyrut: Dar-u İhyâi't-Türas, 1423/2002.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-. *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedivî. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Mefâtihu'l-Gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420/2000.
- Râzî, Zeynüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir er-. *Muhtâru's-Sıhah*. thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1420/1999.
- Rebîa, Lebîd b. *Divanü Lebîd b. Rebîa*. thk. Hamdü Tammâs. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2004.
- Reşid Rıza, Muhammed. *Tefsîru'l-Menâr*. 12 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'lÂmma li'l-Kitâb, 1990.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-. *el-Kesf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ebî Muhammed b. Aşur. 10 Cilt. Beyrut: Dar-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002.
- Sâbit, Hassân b. *Divanü Hassân b. Sâbit*. thk. Abdülemir Ali Mühennâ. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmî, 1994.
- Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-. *el-Cevâhirü'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali Muavved-Adil Ahmed Abdulmevcud. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1418/1997.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys es-. *Bahru'l-Ulûm*. thk. Ali Muhammed Muavvid vd. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Sülemî, Muhammed b. Hüseyin es-. *Hakâiku't-tefsîr*. thk. Seyyid Imrân. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmî, 1421/2001.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. et-. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 11 Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1967.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmiu'l-Beyan an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed

- Muhammed Şakir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-. *Mevsûatü Keşşâf-ı Istilâhâtı'l-Funûn ve'l-Ulûm*. thk. Ali Dahruc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tüsterî, Sehl b. Abdillâh et-. *Tefsîrû't-Tüsterî*. thk. Muhammed Basıl Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmî, 2002/1423.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-. *Esbâb-u Nüzûli'l-Kur'ân*. thk. Kemal Besyûni Zağlûl. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1990.
- DAEŞ, Devlet'ül-İrak ve's-Şam, *Dabîq Dergisi: Sayı 1 The Return of the Khilafah (Halifeliğin Dönüşü)* (Ramazan 1435/Haziran 2014).
- DAEŞ, Devlet'ül-İrak ve's-Şam, *Kostantiniyye Dergisi: Sayı 2 Hilafetle Savaşmak Riddet midir?* (Şevval 1436/Temmuz 2015).
- Yiğit, İsmail. "Emeviler". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Ed. Komisyon. 11/87-104. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yiğit, İsmail. "Muhtâr es-Sekâfî". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Ed. Komisyon. 31/54-55. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Zehre, Muhammed Ebû. *Zehratü't-tefâsîr*. thk. Ebu İbrahim Hasaneyn. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikru'l-Arabî, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer ez-. *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987.





# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2020

Research Article  
ARAşTIRMA MAKALESİ

## Fukahâ Metodunda İstihsân Kavramının Gelişiminde Cessâs'ın Rolü

Mehmet Aziz Yaşar

Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı

ya-ar19801@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-4677-1017>

Geliş Tarihi / Received: 17.09.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 17.12.2020

### Özet

*İstihsân delili, fıkıh usûlünde üzerinde tartışmaların yoğun bir şekilde yaşandığı konuların başında gelmektedir. Bu tartışmaların en önemli nedeni Hanefî mezhebinin ilk dönem müctehidlerinin istihsân ile ilgili sistemli bir açıklama yapmamasıdır. Nitekim Hanefî usûlcüler, ancak istihsâna karşı çıkanların sert eleştirileriyle karşılaştıktan sonra istihsân kavramı üzerinde durmuş ve ona kavramsal bir çerçeve çizmeye başlamışlardır. Sözü geçen usûlcülerin başında da Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs gelmektedir.*

*Hemen bütün İslâmî ilimlerle ilgilendiği bilinen Cessâs, esas şöhretini, fıkıh usûlü alanında ele aldığı el-Fusûl fi'l-usûl adlı çalışmasıyla kazanmıştır. Nitekim Cessâs, bu eserinde Hanefî usûl anlayışına teorik bir boyut kazandırarak bu anlayışı derli toplu bir şekilde sonrakilere aktaran ilk usûlcü olmuştur. Eser, fukahâ metoduna göre telif edilen usûl çalışmaları arasında günümüze ulaşan ilk usûl çalışmasıdır. Bu bakımdan da Cessâs, usûlî konuların kavramsal bir boyut kazanması hususunda sonraki Hanefî usûlcülere öncülük etmiştir. Sınırları belli bir çalışmada Cessâs'ın gelişiminde öncülük ettiği bütün bu usûl kavramlarını zikretmek mümkün değildir. Bu nedenle çalışmada Cessâs'ın usûl kavramlarının gelişimindeki rolünü istihsân kavramının gelişiminde yaptığı katkı çerçevesinde ortaya koymaya çalışılmıştır.*

*Çalışmamızda Cessâs'ın kısa biyografisinden sonra ondan önceki dönemlerde istihsân ile ilgili bilgilerin değerlendirilmesi yapılmıştır. Bu bağlamda istihsânın tarihsel gelişimi süreci çerçevesinde Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiîn dönemlerinde gerçekleşmiş bir takım istihsân türü içtihatlarla yer verilmiş ve istihsânın şer'î hükümlerin ortaya çıkarmasında bir istidlâl yöntemi olarak ilk defa kimin tarafından kullanıldığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Keza Cessâs öncesi ve sonrası dönemlerinin usûlcüleri tarafından yapılan istihsân tanımlamalarına yer verilmiş ve bu tanımlar, Cessâs'ın istihsân için yaptığı tanımla karşılaştırılarak değerlendirilmeye çalışılmıştır. Ardından Cessâs'ın istihsânın mahiyeti, tanımı, çeşitleri ve meşruyetine ilişkin yaklaşımı ve bunun sonraki dönem Hanefî usûlcüler üzerindeki yansımaları incelenmiştir.*

*Yapılan incelemede, fıkıh usûlü tarihinde istihsân kavramının teknik anlamıyla ilk defa Ebû Hanîfe tarafından kullanıldığına dair genel bir algı oluşmuş olsa da bunun gerçeği yansıtmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Nitekim istihsânın bu anlamıyla önceki dönemlerde de kullanıldığı tespit edilmiştir. Yine bilhassa istihsân karşıtı fakihler tarafından -aleyhte kullanılabilecek- bir takım tanımlar Ebû Hanîfe veya arkadaşlarına isnad edilmeye çalışılsa da bunun doğru olmadığı kanaatine varılmıştır.*

*İstihsânın tanımlanması, terimleşmesi ve usûl literatüründe yer almasında Cessâs'ın kilit rol oynadığı tespit edilmiştir. Bu anlamda Cessâs'ın istihsân kavramının gelişimindeki rolü şu hususlar*

çerçevesinde olmuştur:

- Cessâs'tan sonra usûlcülerin büyük bölümü, onun istihsân için yaptığı "Kıyası terk edip daha üstün bir delil ile amel etmektir." şeklindeki tanımı esas almıştır. Nitekim sözü geçen usûlcüler Cessâs'ın tanımında olduğu gibi istihsânı kıyas karşısında konumlandırmış ve buna göre tanımlarını şekillendirmişlerdir. Ancak bunlardan hiçbiri, Cessâs'ın yaptığı tanım kadar istihsânın efradına câmi ve ayyarına mani olmamıştır.

- İstihsânın çeşitlere ayrılması ilk kez Cessâs tarafından yapılmıştır. Örfî ve ıstılahî olarak istihsânı iki temel kısma ayıran Cessâs, ikincisini "iki farklı asla benzeyen" ve "illetin tahsisi" şeklinde iki çeşide taksim etmiştir. İletin tahsisini de nass, icmâ ve kıyas sebebiyle istihsân şeklinde üç farklı alt türe ayırmıştır. Sonraki usûlcüler, Cessâs'ın illetin tahsisi olarak gördüğü nass, icmâ ve kıyas-i hafî istihsânına zaruret ve örf gibi başka türler de ekleyerek istihsânın çeşitlerini arttırmışlardır.

- İstihsân kavramının kullanımının meşruiyetine ilişkin deliller, ilk defa Cessâs tarafından dile getirilmiştir. Cessâs, kıyasa karşı "daha güçlü delil" olarak ifade ettiği nas, icmâ ve diğer deliller için istihsân kavramının kullanılmasının meşru olduğuna dair müctehidlerin istihsân türü bazı uygulamalarının yanı sıra şu âyet ve hadise yer vermiştir: "Sözleri dinleyip en güzeline uyan kullarımı müjdele." ve "Müslümanların güzel buldukları şey Allah katında da güzeldir."

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh Usûlü, İstihsân, Cessâs, Kıyas, Hanefî.

### **Cessas' Role in The Development of Juristic Preference Concept in Fukahâ Method**

The proof of Istihsan is among the highly debated topics in Usûl(methodology) al-Fiqh. The most important reason for these debates is that the early scholars of Hanafî school have not laid down a systematic explanation for Istihsan. For Hanafî scholars, only studied the concept of Istihsan and tried to draw a framework to it after receiving harsh criticism about it from those who opposed it. Among the said scholars, Abu Bakr Ahmad b. Ali al- Razi al- Cassas is of great importance.

Cassas who is known to be an expert of almost all of the Islamic sciences, earned his fame with his work al- Fusûl fi al-Usûl in Usul al- Fiqh. Cassas is the first scholar that systematically explained this understanding by giving a theoretical dimension to Hanafî methodology in his book. This book is the first methodology book which is written with a jurist method that survived till today. Therefore, Cassas pioneered the later Hanafî methodologists in terms of giving a conceptual dimension to topics related to usûl. It is not possible to mention all of the usûl related concepts that Cassas helped developing in this paper. For this reason, we tried to demonstrate the role of Cassas in developing usûl related concepts via his contributions to the concept of Istihsan.

In our study, after a short biography of Cassas, a compilation of the information on Istihsan before him is presented. In this context, within the scope of historical process of Istihsan, some examples of ijtiyhads that are based on Istihsan during the times of Prophet, companions and al- Tabi'in are mentioned and by that it is tried to be determined who used Istihsan for the first time as a proof to reach judicial verdict. The methodologists' definitions of Istihsan from both before and after Cassas are given and these definitions are evaluated by comparing them to his definition. Afterwards, Cassas's opinions on the nature, definition, types and the validity of Istihsan and their effect on later period Hanafî Methodologists are examined.

After the research, even though there is an existing belief that the first usage of the term Istihsan in a technical way goes back to Abu Hanifa himself, it is concluded that this does not reflect the truth. Besides, although some definitions -that can be used against Istihsan- were tried to be attributed to Abu Hanifa or his friends by opposing jurists, it was concluded that this was not true.

It is seen that Cassas played a key role in conceptualizing of Istihsan as a term and its active use in usûl literature. Cassas's role in Istihsan's development as a term happened within these points:

-After Cassas, most of the methodologists acted on his definition of Istihsan. Those methodologists, just as in Cassas's definition, position Istihsan against Qiyas and formed their definitions. None of these definitions though, reached to a level of conciseness and inclusiveness.

- Cessâs made the division of Istihsan into types for the first time. Cassas who divides Istihsan into two main parts, traditional and terminological, divided the second into two types as "resembling two different essences" and "allocation of the cause". The allocation of the cause also divided into three subcategories as Nass, Ijmâ and Istihsan because of Qiyas. Next methodologists added necessity and custom to these subcategories.

-The proofs of the legitimacy of the use of Istihsan as a term are brought to public by Cassas. He defines Istihsan as a stronger evidence than Qiyas and suggests that this term is to be used for such evidences as Nass and Ijma because he considers them to be stronger evidences than Qiyas. As proof of

*this opinion he not only shows the examples of Istihsân by famous mujtahids but also uses these verse and hadith; "those who listen to what is said and follow the best of it." (Qur'an 39:18) and "What Muslims consider to be good is considered good by Allah too."*

**Keywords:** Methodology of Jurisprudence, Juristic Preference, Cessas, Comparison, Hanafî.

#### Atıf / Cite as

Yaşar, Mehmet Aziz. "Fukahâ Metodunda İstihsân Kavramının Gelişiminde Cessâs'ın Rolü". *Marife* 20/2 (2020), 823-848. <https://doi.org/10.33420/marife.796367>

## Giriş

Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî 305/917 yılında İran'ın Rey kentinde doğmuştur. İlim dünyasında daha çok el-Cessâs lakabıyla şöhret bulmuştur.<sup>1</sup> Yirmi yaşına kadar memleketi Rey'de kalmış ve burada bulunan âlimlerden tahsil görmüştür. İlk tahsilini tamamladıktan sonra 325/937'de dönemin önemli ilim merkezlerinden olan Bağdat'a gitmiştir. Burada bulunan birçok meşhur âlimin ders halkalarına katılarak onlardan çeşitli ilim dallarında ders almıştır. Bunlar arasında en çok etkilendiği âlim ise dönemin büyük Hanefî fakîhi Ebü'l-Hasen Ubeydullah el-Kerhî (öl. 340/952) olmuştur. Cessâs, ilmî şahsiyetinin teşekkülünde büyük oranda Kerhî'den etkilenmiş ve onun önde gelen öğrencileri arasında yer almıştır.<sup>2</sup> Bağdat'ta baş gösteren şiddetli bir kıtlık yüzünden buradan ayrılmak zorunda kalan Cessâs, 334/946 tarihinde Ahvaz'a gitmiştir.<sup>3</sup> Cessâs, kıtlığın son bulmasıyla Bağdat'a dönmüş ve bir müddet burada kaldıktan sonra hocası Kerhî'nin tavsiyesi üzerine Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nisâbûrî (öl. 405/1014) ile birlikte Nisâbur'a gidererek ondan hadis ilmini tahsil etmiştir.<sup>4</sup> 344/955 tarihinde tekrar Bağdat'a dönen Cessâs, hocası Kerhî'nin yerine ders vermeye başlamıştır. Bağdat'ın farklı ilim meclislerinde farklı ilim dallarında ömrünün sonuna değin kesintisiz bir şekilde ders veren Cessâs, birçok âlim yetiştirmiştir. Tanınmış talebeleri arasında Ebû Bekir el-Hârizmî (öl. 403/1013), Ebû Abdullah el-Cürçânî (öl. 398/1008) ve Ebü'l-Hüseyn ez-Za'ferânî (öl. 393/1003) sayılmaktadır.<sup>5</sup> Tedrisatın yanı sıra fetvâ görevini de icra eden Cessâs, Bağdat'a Hanefî mezhebinin riyasetini üstlenmiştir.<sup>6</sup> Bu ilmî faaliyetlerin yanı sıra farklı alanlarda birçok eser de kaleme almıştır. Cessâs, zengin bir ilmî miras bırakarak 370/981 yılında Bağdat'a vefat etmiştir.<sup>7</sup>

Çağdaşları arasında temayüz eden Cessâs sade bir hayat tarzını tercih etmiş,

<sup>1</sup> Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğhiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye* (Karaçi: y.y., ts.), 1/84.

<sup>2</sup> Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebî, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmud Abdülkâdir Arnaût (İstanbul: Mektebetu İrsikâ, 1431/2010), 1/185.

<sup>3</sup> İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1407/1986), 11/213; Safvet Mustafa Haliloviç, *el-İmâm Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs ve menhecuh fi't-tefsîr* (b.y.: Dâru's-Selâm, ts.), 55.

<sup>4</sup> Mevlüt Güngör, "Cessâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7/427.

<sup>5</sup> Güngör, "Cessâs", 7/427.

<sup>6</sup> Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed es-Saymerî, *Ah̄bâru Ebî Hanîfe ve aşhâbih* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985), 171.

<sup>7</sup> Kâtib Çelebî, *Süllemü'l-vüsûl*, 1/185.

dünyevî makam ve mevkilerden uzak durarak hayatı boyunca ilimle uğraşmayı ihmal etmemiştir. Nitekim kendisine iki defa teklif edilen dönemin en çok rağbet gören makamı olan başkâdılık vazifesini reddetmesi bunun en bariz göstergesidir.<sup>8</sup> Mütevazı, yumuşak huylu ve zahit kişiliğiyle şöhret bulan Cessâs, birçok âlimin takdirini kazanmış ve hem muasırı hem de sonrakiler tarafından övgüyle anılmıştır.<sup>9</sup> Kendisinden söz eden âlimlerden birçoğu onun müctehid olduğuna vurgu yapmıştır. Bu bağlamda sözü geçen âlimlerden bir kısmı Cessâs'ı Hanefî mezhebinin fukahâ taksimine<sup>10</sup> göre dördüncü derece olan ashâbü't-tahrîc tabakasına yerleştirmiştir.<sup>11</sup> Bu tasnife göre Cessâs mukallid olarak görülmüştür. Kimisi bunun bir üst derecesi olan meselede müctehid tabakasında konumlandırmıştır. Kimisi ise onu söz konusu tasnife göre ikinci derece olan mezhepte müctehid tabakasında addetmiştir.<sup>12</sup> Bu son görüş daha tercihe şayan bulunmuş, diğer görüşler ise reddedilmiştir. Buna göre Cessâs, şer'î delillerden fikhî hükümler istinbât etme salahiyetine sahip olmakla beraber, bağlı bulunduğu mezhep imamının ictehad metodunu izleyen ve onun usûlü üzere hareket eden müctehid bir âlim olarak addedilmiştir.<sup>13</sup>

Çok yönlü ilmî kişiliğiyle İslâmî ilimlerin farklı alanında önemli eserler kaleme alan Cessâs, esas şöhretini fıkıh usûlü alanında telif ettiği *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı çalışmasıyla kazanmıştır. Cessâs, bu eserini ahkâm ayetlerinden hükümlerin istinbât metodunu öğretmek amacıyla *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eserine bir mukaddime olarak yazmıştır.<sup>14</sup> *el-Fusûl fi'l-usûl*, bütün usûl konularını sistematik bir şekilde ihtiva eden ve fukahâ metoduna göre telif edilen usûl çalışmaları arasında günümüze ulaşan ilk eserdir. Eser, fıkıh usûlünün kavram ve kurallarını ilmî bir suretle tanzim etmesi ve fukahâ/Hanefî usûlünü ilmî bir metoda kavuşturması açısından büyük önem taşımaktadır.<sup>15</sup> Ayrıca Cessâs'ın eserde usûle ilişkin telifatı olmayan veya eseri günümüze ulaşmayan ilk dönem Hanefî usûlcülerin görüşlerini kendi ilmî birikim süzgecinden geçirerek sistematik bir biçimde sonrakilerin istifadesine sunması da fevkalade önemlidir. Nitekim Cessâs fukahâ çizgisinde eser telif eden usûlcülerin sık sık müracaat ettiği İsâ b. Ebân (öl. 221/836) ve Kerhî başta olmak üzere Hanefî mezhebinde otorite sayılan âlimlerin usûlî görüşlerine genişçe yer vermiştir.<sup>16</sup> Bu bakımdan da *el-Fusûl*, İmam Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinden son-

<sup>8</sup> Saymerî, *Ahbârü Ebî Hanîfe*, 171.

<sup>9</sup> Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006), 12/344; Haliloviç, *el-İmâm Ebû Bekr er-Râzî*, 73.

<sup>10</sup> Bk. Ya'kûb b. Abdulvehhâb Bâhüseyyin, *et-Tahrîc inde'l-fukahâ ve'l-usûliyyîn* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1414/1994), 301-311; Osman Keskioglu, "Müctehidlerin Dereceleri", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 6/9-10 (1967), 232-236.

<sup>11</sup> Abdullah Mustafa el-Merâgî, *el-Fethu'l-mübîn fi tabakâti'l-uşûliyyîn*, nşr. Muhammed Alî Osmân (b.y.: y.y., 1366/1947), 1/305.

<sup>12</sup> Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Hüsnü't-tekdâfi fi sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî* (Mısır: Dâru'l-Envâr, 1368/1948), 89-93.

<sup>13</sup> Haliloviç, *el-İmâm Ebû Bekr er-Râzî*, 82-85.

<sup>14</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1405/1985), 1/5.

<sup>15</sup> Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, *el-Fikrû'l-uşûlî* (Cidde: Dâru's-Şürûk, 1403/1983), 125-126.

<sup>16</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Füşûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf, 1414/1994), 1/46, 61, 68, 63, 103, 156, 158, 167, 168, 169 vd.

ra usûl ilmine yönelik ilk kapsamlı çalışma olarak telakki edilmiş ve genel olarak sonraki usûlcülerin özelde de Hanefî usûlcülerin üzerinde büyük bir etki bırakmıştır.<sup>17</sup>

Cessâs'tan sonra gelen Hanefî usûlcülerin çoğunluğu, gerek usûl kavramlarının açıklaması, gerek usûlî konularının tartışması gerekse mezhep düşüncelerinin temellendirmesi hususunda genellikle onun görüşlerini referans göstermiştir. Yine Cessâs'tan önceki usûlcülerin birçok görüşlerine de onun vasıtasıyla atıf yapılmıştır. Ayrıca diğer mezheplerin usûlcülerinin de usûlî konulara ilişkin Hanefî mezhebinin görüşünden bahsederken sıklıkla Cessâs'a atıf yaptıklarını görmekteyiz. Bu anlamda Cessâs'ın özellikle fukahâ metodunun usûl kavramlarının gelişiminde katkısının büyük olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim sözü edilen usûl kavramlarının kahir ekseriyetinin izahı ilk defa Cessâs tarafından yapılmıştır. Cessâs'tan sonra gelen usûlcüler de onun bu izahatlarını esas alarak söz konusu kavramların gelişimini sağlamışlardır.<sup>18</sup> Örneğin usûlî kavramların en önemli olanların başında gelen kıyas kavramı, Cessâs'tan önce ictihâd kavramıyla eş anlamlı kabul edilmiştir. Hatta fıkıh usûlü ilminin müessisi olarak kabul edilen İmam Şâfiî de her iki kavramın aynı anlam için kullanıldığını ifade etmiştir.<sup>19</sup> Ancak Cessâs kıyas ve ictihâd kavramlarını ayrı ayrı olarak tafsilatlı bir şekilde tanımlayıp iki farklı kavram olduğunu ortaya koyarak bu hususta öncü ve örnek olmuştur.<sup>20</sup> Cessâs'tan sonra gelen usûlcüler de aynı anlayışı benimseyip kıyas ve ictihâd'ı iki farklı kavram olarak ele almışlardır.<sup>21</sup> Aynı durum diğer usûl kavramları için de söz konusudur. Sınırları belli bir çalışmada Cessâs'ın gelişiminde öncülük ettiği bütün usûl kavramlarını zikretmek mümkün değildir. Bu yüzden çalışmada Cessâs'ın usûl kavramlarının gelişimindeki rolünü istihsân kavramının gelişiminde yaptığı katkı çerçevesinde ortaya koymaya çalışacağız.

## 1. Cessâs Öncesi İstihsân Kavramı

Diğer istidlâl yöntemleri gibi istihsânın da fikri temelleri Hz. Peygamber (s.a.v.) dönemine dayanmaktadır. İstihsân delilini savunanlar, hem sünnetten hem de sahâbe ve tâbiîn uygulamalarından birçok istihsân örneklerini serdetmektedirler.<sup>22</sup> Bu bağlamda vadeli bir malın peşin bedelle satılması biçiminde gerçekleşen

<sup>17</sup> Ebû Süleyman, *el-Fikrû'l-uşûlî*, 127; Soner Duman, "Usûlü'l-Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/219.

<sup>18</sup> Cessâs, *el-Füşûl*, 3/321, 361, 385; Heysem 'Abdulmecîd Alî Hazne, *Ta'âvuru'l-fikri'l-uşûlî el-Hanefî* (Ürdün: Câmi'atu Âlu Beyt, Külliyyetu'd-Dirâsâti'l-Fıkhiyye, Doktora Tezi, 1998), 179, 183, 188, 198.

<sup>19</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 476.

<sup>20</sup> Cessâs, *el-Füşûl*, 4/9-11.

<sup>21</sup> Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Kavâtî'u'l-edille fi'l-uşûl*, thk Muhammed Hasan eş-Şâfiî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1418/1999), 2/71; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhu usûlî'l-Pezdevî* (b.y.: Dâru'l-kitâbî'l-islâmî, ts.), 3/268; Ahmed b. Abdisselâm er-Reysûnî, *et-Tecdîdu'l-uşûlî nehve şiyâgatin tecdidyyetin li 'ilmi usûlî'l-fıkıh* (Ürdün: el-Ma'hedü'l-'Alemlî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1435/2014), 680-681.

<sup>22</sup> Vehbe ez-Zühaylî, *el-Vecîz fi usûlî'l-fıkıh* (Suriye: Dâru'l-Fikr, 1419/1999), 15-16; Muharrem Önder, *Hanefî Mezhebinde İstihsân Anlayışı ve Uygulaması* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 23-27, 37-39.

selem/selef akdinin Hz. Peygamber'den (s.a.v.) "Elinde bulunmayan bir şeyi satma."<sup>23</sup> şeklinde rivâyet edilen genel kuraldan istisna edilerek caiz görülmesi sünnetin; Hz. Ömer'in fethedilen arazilerin beşte dördünün gâzilere dağıtılması olan yerleşik kuralın aksine Sevâd arazisini kamu malı statüsüne kavuşturarak haraçlarını vermek suretiyle eski sahiplerinde bırakması sahâbenin;<sup>24</sup> tabîinden Sa'îd b. el-Müseyyeb'in Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından kabul görmeyen fiyata narh koyma uygulamasına<sup>25</sup> karşın halkın maslahatını göz önünde bulundurarak narh koyması tâbîinin istihsân uygulamaları olarak zikredilebilir.<sup>26</sup>

İstihsânın şer'î hükümlerin ortaya çıkarmasında bir istidlâl yöntemi olarak kullanılmasının ise Ebû Hanîfe ile başladığı konusunda usûlcüler arasında ittifak vardır.<sup>27</sup> İmam Şâfiî (öl. 204/820), Ebû Hanîfe'nin istihsân konusundaki öncülüğünü şöyle ifade etmiştir: "İnsanlar kıyas ve istihsân yöntemlerinin kullanılmasında Ebû Hanîfe'nin aile fertleri sayılır."<sup>28</sup> İbn Hazm (öl. 456/1064) da "Ebû Hanîfe'den önce istihsândan bahseden kimseyi bilmiyoruz."<sup>29</sup> diyerek bu hususa vurgu yapmıştır. Bunun yanı sıra kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin fikhî ictihâdlarında istihsân yöntemine sıkça başvurduğu belirtilmektedir. Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî (öl. 189/805) bu hususta şunları kaydetmektedir: "Ebû Hanîfe kıyas yaptığında arkadaşları ona itiraz edebiliyorlardı. İstihsân yapıyorum, dediğinde ise kimse ona karşı çıkamıyordu ve teslim oluyorlardı. İstihsânın kullanılması konusunda kimse ona yetişmezdi. Ebû Hanîfe, doğru ve yerinde sonuçlara götürdüğü sürece kıyasa başvurur ve bunu kötü bir şey olarak görmezdi. Ancak istenmeyen sonuçlara yol açan kıyası terk edip istihsâna başvururdu. O (ictihâdlarında) daha ziyade insanların muamelelerini dikkate alırdı."<sup>30</sup> Yine Sehl b. Muzâhim'in (öl. ?) anlattığına göre Ebû Hanîfe mümkün olduğu sürece önce kıyas ile amel ederdi. Kıyas mümkün ol-

<sup>23</sup> Muhammed b. Yezîd İbn Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.), 2/237.

<sup>24</sup> Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Kitâbü'l-Emvâl*, Muhammed Halîl Herrâs (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 72.

<sup>25</sup> Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), 3/272.

<sup>26</sup> Beşir Gözübenli, "İslam Hukukunda İstihsânen Meşru Görülen Borç İlişkilerine Dair Bazı Mülâhazalar", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi*, ed. Suat Cebeci (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 3/204-207; Muharrem Önder, "İstihsan Kavramının Ortaya Çıkışı", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 186-193; Abdullah Çolak, "Hukuki Tutarlılık Bağlamında Ebû Hanîfe'nin İstihsân Anlayışı" *IV. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu*, ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017), 1/570-574; Mehmet Aziz Yaşar, *İslâm Hukuku Metodolojisinde İstihsân* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2012), 5-14.

<sup>27</sup> Şükrü Özen, "Hicri II. Yüzyıldan İstihsan ve Maslahat Kavramları", *Marife* 3/1 (2003), 32; Ali Bardakoğlu, "İstihsan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/340.

<sup>28</sup> Saymerî, *Ahbbâru Ebî Hanîfe*, 26.

<sup>29</sup> Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî, *Mülâhhasu ibtâli'l-kıyâs ve'r-re'y ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'îl*, thk. Sa'îd el-Afgânî (Dimaşk: Matba'atu Câmi'ati Dimaşk, 1379/1960), 9; Mehmet Dirik, "Ebû Hanîfe'nin İctihad Metodunda İstihsan", *PAU İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2018), 198.

<sup>30</sup> Saymerî, *Ahbbâru Ebî Hanîfe*, 25-26; Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre, *Uşûlü'l-fıkah* (b.y.: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.), 262; Dirik, "Ebû Hanîfe'nin İctihad Metodunda İstihsan", 198; Mehmet Erkal, "Usûl İstilahlarının Ortaya Çıkışında İslam Fetihlerinin Rolü: İstihsân Örneği", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi*, ed. Suat Cebeci (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 3/11.



madığı durumlarda istihsâna başvururdu. O, bunlardan daha sağlam olduğu kanaat getiren metod ile amel ederdi.”<sup>31</sup> Ebû Hanîfe'nin ictihâdî uygulamalarında istihsânın birçok örneği bulunmaktadır. Bunlardan bir örnek olarak Ebû Hanîfe'nin istihsâna binaen -unutarak bir şey yiyen kimsenin orucunun bozulmayacağına ve dolayısıyla bu orucunu kazâ etmesine gerek olmadığına- hükmetmesi meselesini zikredebiliriz. Ebû Hanîfe bu hususu şöyle ifade etmiştir: “Rivâyet olmasaydı zahir kıyasa binaen söz konusu kişinin orucunu kazâ etmesine hüküm verirdim. Ancak konuya ilişkin varid olmuş özel bir nass sebebiyle kıyas hükmünün terkinin daha güzel buldum.”<sup>32</sup>

Ancak hemen belirtmemiz gerekir ki her ne kadar kaynaklar, istihsânın teknik anlamda kullanılmasının Ebû Hanîfe ile başladığı konusunda hemfikir olsa da ondan önce de istihsânın bu anlamda kullanıldığına şahit oluyoruz. Nitekim Cessâs'ın aktardığına göre İyâs b. Muâviye (öl. 125/743) “İnsanlar dürüst davrandıkları sürece kıyasa göre hüküm veriniz. Bozulduklarında ise hükümleri istihsâna göre veriniz... Bildiğim kadarıyla mahkeme kararları insanların güzel buldukları (istihsân) kararlar şeklinde olmalıdır.”<sup>33</sup> diyerek özellikle yargı kararlarında kıyasın istenmeyen sonuçlara sebebiyet verdiği durumlarda onu bırakıp istihsân ile amel edilmesi gerektiğine vurgu yapmıştır. Bu ise istihsânın teknik anlamda kullanılmasından ibarettir. Zaten Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî'nin (öl. 568/1198) İyâs'ın bu ifadesini “Kıyas istenmeyen sonuca yol açtığında iki delilden daha incelemlenmesiyle amel ediniz.”<sup>34</sup> şeklinde yorumlaması, istihsânın bir çeşidi olan zahir kıyasa karşı gizli kıyas ile amel etmesine işaret olduğu kanaatindeyiz. Hâl böyleyken âlimlerin Ebû Hanîfe'den önce kimsenin istihsânı teknik anlamda kullanmadığını iddia etmeleri şu ihtimale bağlanabilir: İlk dönem âlimler İyâs'ın bu düşüncesine rastlamadığı için bu iddiayı ileri sürmüşlerdir. Sonraki âlimler de onların bu düşüncesine dayanarak aynı iddiayı sürdürmüşlerdir.

Hanefî mezhebinin sistemleşip ekolleşmesinde öncü rol oynayan ve Ebû Hanîfe'nin gözde talebeleri olan Züfer b. el-Hüzeyl el-Basrî (öl. 158/775), Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm el-Kûfî (öl. 182/798) ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (öl. 189/805) kendi ictihâdlarında istihsânı bir istidlâl yöntemi olarak kullanmışlardır. Bunlardan İmam Züfer'in herhangi bir eseri günümüze ulaşmamıştır. Onun usûl ile ilgili görüşlerini ise kendisine sıklıkla atf yapılan *Nâdirü'r-rivâye*'den ve Hanefî mezhebinin diğer temel kaynaklarından öğreniyoruz. Ebû Hanîfe'nin öğrencileri arasında istihsâna en az başvuranın İmam Züfer olduğu belirtilmektedir. Nitekim Züfer'in daha ziyade kıyas yöntemini kullandığı ve bunu en iyi şekilde uyguladığı,<sup>35</sup> dolayısıyla da kıyas metodunun kullanılmasıyla ön plana çıktığı bilinmektedir. Kaynaklarda Züfer'in istihsân metodunu kullandığına dair bilgiler mevcut

<sup>31</sup> Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, *Menâkıbu'l-imâmi'l-a'zam Ebî Hanîfe* (Haydarabat: Matba'atu Meclisi Dâireti'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, 1321/1904), 1/82.

<sup>32</sup> Abdullâh b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001), 405.

<sup>33</sup> Cessâs, *el-Füşûl*, 4/229.

<sup>34</sup> Mekkî, *Menâkıbu'l-imâmi'l-a'zam*, 1/95; Önder, *İstihsan Kavramının Ortaya Çıkışı*, 194.

<sup>35</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 111.



olsa da bu, onun kıyası kullandığı kadar sıklıkta olmamıştır.<sup>36</sup> Muhammed Biltâcî (öl. 1425/2004) bu konuda şu tespiti yapmıştır: “İmam Züfer’in mezhep içindeki ihtilafli meseleler hakkındaki tutumuna damgasını vuran en bariz özelliği şöyledir: Ebû Hanîfe ve arkadaşları arasında kıyas ve istihsân kaynaklı fikhî tartışmalarda, İmam Züfer genellikle kıyası istihsâna tercih ederek ona göre hüküm vermiştir. Ancak nadir de olsa onun açık kıyası gizli kıyas veya genel geçer bir örf sebebiyle terk ettiği de olmuştur.”<sup>37</sup>

Ebû Hanîfe’nin talebeleri arasında fıkıh usûlü alanında en fazla mesai harca-yan kişinin Ebû Yûsuf olduğu belirtilmektedir. Hatta fıkıh usûlünde ilk eser telif edenin Ebû Yûsuf olduğunu; dolayısıyla da bu ilmin müessisi İmam Şâfiî değil de kendisinin olduğunu iddia edenler de olmuştur.<sup>38</sup> Muhtemelen müsteşrik Joseph Schacht (öl. 1969) da buna dayanarak istihsânı teknik anlamda ilk kullananın Ebû Yûsuf olduğunu iddia etmiştir.<sup>39</sup> İlim erbabınca kabul görmemesine rağmen bu iddia, Ebû Yûsuf’un istihsân yöntemini kendi ictihâdlarında sıklıkla kullandığına dair bir kanaat oluşturması açısından önem arz etmektedir. Belki de üstlendiği kâdılık görevinin etkisiyle Ebû Yûsuf diğer arkadaşlarına nazaran istihsânı daha sık kullanmıştır. Nitekim *el-Harâc* adlı eserini incelediğimizde Ebû Yûsuf’un birçok konuda istihsân yöntemine göre hüküm verdiği vakıf oluyoruz. İstihsâna dayalı olarak verdiği bu hükümlerin geneli kıyasa mukabil istihsân örnekleri olarak teza-hür etmiştir.<sup>40</sup>

Hanefî mezhebinde Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî’nin özel bir yeri vardır. Nitekim Şeybânî Hanefî mezhebinin fıkıh mirasını nakledip sistematik bir şekilde kaydeden ilk kişi olmuş ve bu bakımdan da gerek fûrû’ gerekse usûl açısından olsun Hanefî fıkının sistemleşip bir ekol haline gelmesinde öncü konumda yer almıştır.<sup>41</sup> Şeybânî’nin usûl anlayışı ise hocası Ebû Hanîfe’nin usûl anlayışından pek farklı olmamıştır. Bu anlamda Ebû Hanîfe’de olduğu gibi Şeybânî’nin de fikhî çö-zümlemelerinde istihsân metoduna sıkça başvurduğu müşahede edilmektedir.<sup>42</sup> *el-Aşl* adlı eserine baktığımızda Şeybânî’nin istihsâna dayalı içtihatlarının oldukça fazla olduğunu görüyoruz.<sup>43</sup> O, çoğunlukla istihsânı kıyas mukabilinde kullanıp her iki kavramı birlikte zikretmiştir. Bu bağlamda Şeybânî, hem kıyas hem de istihsân

<sup>36</sup> Ali Bakkal, “İstihsânın Mahiyeti ve Çağdaş Problemlere Çözüm Getirmedeki Önemi”, *İslâmi İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi*, ed. Suat Cebeci (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 3/18-19; Adem Çiftçi, “Hanefî Mezhebi’nin Kurucu İmamlarından Züfer b. Hüzeyl’in İstihsana Yaklaşımı”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (2017), 133.

<sup>37</sup> Muhammed Biltâcî, *Menâhicü’t-teşrî’i’l-İslâmî fi’l-karnî’s-sânî el-hicrî* (Kâhire: Dâru’s-Selâm, 2007), 1/311.

<sup>38</sup> Abdülkerîm Zeydan, *el-Vecîz fi usûli’l-fıkıh* (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1407/1987), 16.

<sup>39</sup> Önder, İstihsân Kavramının Ortaya Çıkışı”, 201.

<sup>40</sup> Bk. Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İbrâhîm, *Kitâbü’l-Harâc*, thk. Tahâ Abdurraûf Sa’d-Sa’d Hasen Muhammed, nşr. el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs (Kahire: el-Mataba’atü’s-Selefiyye, ts.), 1/194, 199, 200; Yaşar, *İslâm Hukuku Metodolojisinde İstihsân*, 19-20.

<sup>41</sup> Aydın Taş, *Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî Hayatı, Eserleri ve Usûl Anlayışı* (Diyarbakır: A Grafik Yayınları, 2016), 148-161.

<sup>42</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Aşl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), (tahkik edenin mukaddimesi), 70; Yaşar, *İslâm Hukuku Metodolojisinde İstihsân*, 20.

<sup>43</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 1/56, 162, 182, 185, 238, 267, 284; 2/186, 358, 361, 280.

ile çözümlemesi mümkün olan meselelerin hükümlerini beyan ederken genellikle önce kıyasa göre verilen hükmü belirtmiş; bilahare “Kıyası terk edip istihsâna göre şu hükmü veriyorum.” diyerek istihsâna göre meselenin hükmünü açıklamıştır. Bazen de önce meselenin istihsâna göre çözümünü zikretmiş; ardından “Bu meselede istihsânı terk ettik. Kıyasa göre hüküm verdik.” diyerek kıyasa göre hükmünü ortaya koymuştur.<sup>44</sup> Şeybânî'nin kıyası istihsâna veya istihsânı kıyasa tercih etmesinde rol oynayan en önemli etkenin ise illetin hükme tesiri olduğuna şahit oluyoruz. O, çelişik durumunda bulunan celî kıyasın ve hafî kıyasın (istihsân) açıklık ve kapılıklarına itibar etmemiş; hükmün konulmasında müessir olan vasfın/illetin güçlülük ve zayıflığını esas almıştır. Buna göre Şeybânî, hafî de olsa illeti hükmün belirlenmesinde daha güçlü olan kıyası -ki buna istihsân adını vermiştir- celî kıyasa tercih etmiştir. Buna mukabil hükmün konulmasında etkisi daha güçlü olan kıyasa karşı ise istihsânın hükmünü terk etmiştir.<sup>45</sup>

Görüldüğü üzere hem Ebû Hanîfe hem de Hanefî mezhebinin teşekkülünde en belirleyici rol oynayan müctehid fakîhler, fikhî çözümlemelerinde istihsânı terim anlamıyla sıkça kullanmışlardır. Diğer bir ifadeyle Ebû Hanîfe ve talebeleri istihsânı bir istidlal yöntemi olarak teknik anlamda kullanmışlardır. Ancak istihsânın teknik anlamıyla usûl terminolojisinde yer alması ve dolayısıyla onun sözü edilen anlamıyla tanımlanması Ebû Hanîfe veya talebeleriyle başlayıp başlamadığına dair farklı görüşler vardır. Bu bağlamda da usûl eserlerinde istihsânın hücciyeti ile ilgili ihtilaflara zemin teşkil eden bazı tanımlar Ebû Hanîfe'ye veya mutekaddim Hanefî usûlcülere nispet edilmiştir. Sözü edilen tanımların hemen hepsinin istihsânın hücciyetine karşı olan usûlcüler tarafından dile getirilmiş olması manidar bulduğumu belirtmek isterim. Burada bu tanımları ve onlar üzerinde cereyan etmiş tartışmaları ana hatlarıyla zikretmeye çalışacağız.

İstihsân, “herhangi bir delil olmaksızın müctehidin kendi aklıyla ve görüşüyle güzel bulduğu şeydir.”: Bu tanım, usûl literatüründe üzerinde tartışmanın en çok yaşandığı tanımların başında gelmektedir. İmâm Şâfiî'nin bu tanımı Ebû Hanîfe'ye nispet etmiştir. Bedrüddîn ez-Zerkeşî (öl. 794/1392), İmâm Şâfiî'nin sözü geçen istihsân tanımını Ebû Hanîfe'ye nispet etmesi hususunda şunları kaydetmiştir: “İmâm Şâfiî'nin, Ebû Hanîfe'nin istihsândan amacının, müctehidin kendi aklına göre hüküm vermesi olduğunu anladığı aşikârdır; dolayısıyla Hanefîlerin bunu inkâr etmeleri anlamsızdır.”<sup>46</sup> Yine Zerkeşî İmâm Şâfiî'nin istihsâna yönelik “İstihsân, zevke göre hüküm vermektir.”<sup>47</sup> şeklindeki diğer bir eleştirisini gerekçelendirirken “Zira Hanefîlerin istihsânı herhangi bir delil olmaksızın müctehidin, aklına gelen şeyle hükmetmesinden ibaret olarak görmeleri yaygın bir durumdur.”<sup>48</sup> diyerek Şâfiî'nin bu düşüncesinde haklı olduğuna vurgu yapmıştır. Aynı şekilde Ebû İshâk

<sup>44</sup> Şeybânî, *el-Aşl*, 1/25, 60, 161, 275, 355; 2/471; 3/370; 5/416, 6/210, 263.

<sup>45</sup> Şeybânî, *el-Aşl*, 1/275; 4/481; 5/18; Cessâs, *el-Füşûl*, 4/240-242; Yusuf Erdem Gezgin, “Hanefî Mezhebinde Kurala Aykırılıktan (İstihsan) Kurala (Kıyas) Dönüş”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 180-185.

<sup>46</sup> Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Bağrû'l-muḥîṭ fi usûli'l-fıkh* (b.y.: Dâru'l-Kütübî, 1414/1994), 8/103, 104.

<sup>47</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 507.

<sup>48</sup> Zerkeşî, *el-Bağrû'l-muḥîṭ*, 8/96.

eş-Şîrâzî (öl. 476/1083), İbn Kudâme el-Makdisî (öl. 620/1223) ve diğer bazı usûlcüler de bu tanımı Ebû Hanîfe'ye isnâd etmişlerdir.<sup>49</sup> İstihşân ile ilgili yaşanan ilk tartışmaların merkezinde de bu tanım yer almaktadır. Zira istihşân karşıtı usûlcüler, ilk dönem Hanefîlerin istihşân uygulamalarıyla yakından ve uzaktan ilgisi olmayan sözü edilen tanımı Ebû Hanîfe'ye nispet etmiş ve buna dayanarak Hanefî usûlcülerini sert bir dille eleştirmişlerdir. Bu eleştirilerin başını ise İmam Şâfiî çekmektedir.<sup>50</sup> Şâfiî, istihşânın bu tanımının Ebû Hanîfe'ye ait olduğuna inanmış olmalı ki bu tür istihşânı şiddetle reddetmiş ve onu şer'î bir mesnedi olmaksızın müctehidin aklının ürünü olduğunu düşünerek -bazı Şâfiî usûlcülerin aktardığına göre- "İstihşân yapan yeni bir şer'i'at koymuş sayılır." şeklindeki istihşân karşıtı ağır ifadesini sarf etmiştir. Aynı şekilde Gazzâlî (öl. 505/1111), Âmidî (öl. 631/1233), Tâcüddîn es-Sübkî (öl. 771/1370) ve İsnevî (öl. 772/1370) gibi usûlcüler de aynı tanımı gerekçe göstererek istihşânı reddetmişlerdir.<sup>51</sup>

Hanefî usûlcüler, istihşânın, sırf akla dayalı bir yöntem olmadığını, Ebû Hanîfe'nin böyle bir yöntemi hiç kullanmadığını, dolayısıyla da zikredilen tanımın kendisine ait olmadığını kesin bir dille ifade etmişlerdir. Bunların başında da Cessâs gelmektedir. Cessâs istihşâna karşı olanların "istihşânı, hevâ ve hevese göre hükmetmek" olarak telakki edip reddetmeye çalıştıklarını<sup>52</sup> diyerek şunları kaydetmiştir: "Muhâlif görüşte olanların istihşânı bu şekilde anlatmaları arkadaşlarımızın kullandıkları istihşânın hakikatini tam anlamıyla idrak etmediklerini göstermektedir. Bu sebeple bilinçsizce yorumlarda bulunmuşlardır.... Hâlbuki arkadaşlarımızın istihşân ile ilgili söylediklerinin hepsi, hevâ ve hevesten uzak, delillerle desteklenen bilgilerdir."<sup>53</sup> Cessâs'tan sonra gelen diğer Hanefî usûlcüler de karşıt görüştekilerin istihşân dolayısıyla mütekaddim Hanefîlere yönelttikleri eleştirileri reddetmeye çalışmışlardır. Diğer taraftan Şîrâzî, "İmam Şâfiî ve Bişr el-Merîsî (öl. 218/833), 'herhangi bir delil olmadan insanın güzel bulduğu şeyden ötürü kıyası terk etmekten' ibaret olan istihşânı Ebû Hanîfe'ye nispet ettiklerini; ancak müteahhir Hanefîlerin bunu kabul etmediklerini"<sup>54</sup> ifadede ederek Hanefî usûlcülerin konuya ilişkin genel tutumlarını aktarmıştır.

<sup>49</sup> Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Luma' fî uşûl'l-fıkh* (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 121; Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî, *Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır fî uşûl'l-fıkh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed*, nşr. Müessesetü'r-Rayyân li'-Tabae ve'n-Neşr ve't-Tevzî (b.y.: y.y., 1423/2002), 1/474; Abdülkerîm b. Alî Muhammed en-Nemle, *İthâfu zevi'l-besâir bi şerhi Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır fî uşûl'l-fıkh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed* (Suudi Arabistan: Dâru'l-Âsime, 1417/1996), 4/290-291.

<sup>50</sup> Kâşif Hamdi Okur, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Kıyâs ve İstihşâna Yaklaşımı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/4 (2007), 230.

<sup>51</sup> Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustaşfâ min ilmi'l-uşûl*, thk. Muhammed b. Abdisselâm Abdüşşâfi (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 171; Seyfüddîn Alî b. Ebî Alî el-Âmidî, *el-İhkâm fî uşûl'l-ahkâm*, thk. Abdurrazzâk Afîfî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 4/156; Abdülvehhâb b. Alî es-Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995), 3/188; Abdurrahman b. Hasan el-İsnevî, *Nihâyetüs-sül şehu minhâcî'l-vusûl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999), 365.

<sup>52</sup> Cessâs, *el-Füşûl*, 4/223.

<sup>53</sup> Cessâs, *el-Füşûl*, 4/223-226.

<sup>54</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî eş-Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûl'l-fıkh*, thk. Muhammed Hasan Heytû (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1413/1993), 492-493.

Konuya ilişkin yaptığımız bütüncül bir inceleme sonucunda yukarıda zikredilen istihsân tanımının Ebû Hanîfe'ye ait olmadığı kanaatine vardık. Nitekim bize ulaşan ilk dönem Hanefî müctehitlerinin eserlerinde istihsân ile ilgili böyle bir tanım geçmediği gibi sonraki dönem Hanefî usûlcüler de onu şiddetle reddetmişlerdir. Keza gerek Ebû Hanîfe'nin gerekse onun talebelerinin istihsâna göre verdikleri hükümlerden hiç birisinin sırf akla ve indi re'ye dayalı çözümlerden olmadığını müşahede etmekteyiz. Ali Bardakoğlu'nun da belirttiği gibi Ebû Hanîfe'ye isnat edilen, "İstihsân, insanın bir delile dayanmadan kendi aklıyla güzel bulduğu hükmü vermesidir." şeklindeki tanım, Şâfiîler tarafından Hanefîler'in bazı istihsân örnekleriyle<sup>55</sup> desteklenmeye çalışılsa da bu onların kendi eleştirilerini haklı çıkarmaya yönelik yorumlardan ibarettir.<sup>56</sup> Diğer taraftan istihsâna karşı olanların bahse konu istihsân tanımının Ebû Hanîfe'ye nispeti konusunda farklı yaklaşımlar sergilemeleri de bu düşüncemizi destekler niteliktedir. Zira bunlardan bir kısmı sözünü ettiğimiz tanıma, açık bir biçimde kesinlik ifade eden sözlerle; bir kısmı tanıma zikrettikten sonra "Böyle bir istihsân anlayışının Ebû Hanîfe'ye ait olduğu rivâyet edilmektedir." diyerek onu dolaylı olarak; diğer bir kısmı ise daha ihtiyatlı davranarak istihsân ile ilgili böyle bir tanımın Ebû Hanîfe'den nakledilen istihsân ile ilgili ifadelerden anlaşılmaktadır." diyerek Ebû Hanîfe'ye isnat etmiştir.<sup>57</sup> İstihsân karşıtı usûlcülerin, bu tanıma Ebû Hanîfe'ye nispet etmesinde rol oynayan en önemli etkenin İmam Şâfiî'nin konuya yaklaşımı olduğu kanaatindeyiz. Zira İmam Şâfiî istihsânı, insanın hevâ ve hevesine göre hüküm vermesi olarak görmüş; bunu da sırf aklın ürünü olarak gördüğü Ebû Hanîfe'nin bazı istihsân örnekleriyle desteklemiş ve çeşitli deliller sunarak kesin bir dille reddetmiştir. Şâfiî usûlcüler, İmam Şâfiî'nin istihsâna karşı bu sert duruşunu görünce onun konuya ilişkin görüşlerinin zann veya tahminden ibaret olmadığını, istihsân ile ilgili söylediği her şeyin bizzat şahit olduğu ve yakinen gördüğü bilgilerden ibaret olduğu düşünmüş ve bundan hareketle de söz konusu tanıma geliştirerek İmam Şâfiî'nin aracılığıyla Ebû Hanîfe'ye nispet etmişlerdir. Zaten Zerkeşî'nin yukarıda zikrettiğimiz "İmam Şâfiî'nin, Ebû Hanîfe'nin istihsândan amacının, müctehidin kendi aklına göre hüküm vermesi olduğunu anladığı aşikârdır"<sup>58</sup> şeklindeki ifadesi bunu kanıtlar niteliktedir.

Hanefî mezhebinin ilk dönem müctehidlerine nispet edilen istihsânın diğer bir tanıma şu şekildedir: İstihsân, müctehidin vicdanını etkileyen fakat onu açık bir şekilde ifade etmekte zorlandığı bir delildir. Âmidî bu tanıma Ebû Hanîfe'nin bazı arkadaşlarına isnad ederek şunları kaydetmiştir: "Müctehidin, kesin bir delil mi veya zayıf bir kuruntu mu diye tereddüt ettiği bir delil ile amel etmesi ittifaqla caiz değildir. Buna karşın müctehidin, şer'î bir delil olduğunu kesin bir şekilde bildiği

<sup>55</sup> Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtâ*, 8/99.

<sup>56</sup> Bardakoğlu, "İstihsân", 23/341.

<sup>57</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, 121; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 1/474; Sübkî, *el-lbhâc*, 3/190; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtâ*, 8/103.

<sup>58</sup> Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtâ*, 6/450; Muhammed Âşır Resul Bahş b. Kebîr, *Delîlü'l-istihsân ve hücciyetuhu dirâse tatbikiyye fî fihri'l-muâmelât* (Mekke: Câmî'atu Ümmü'l-Kurâ, Külliyyetü's-Şer'i'ati'l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 1425/2004), 1/124.

bir delil ile amel etmesi gerektiği hususunda ihtilaf yoktur.”<sup>59</sup> Yani önemli olan amel edilmek istenen delilin müctehidin zihninde kesinlik kazanmasıdır. Buna göre müctehidin, kendi zihninde kesinlik kazanan delili ifade edememesinin veya bunda zorlanmasının bir anlamı kalmaz. Zira bütün şer’î delillerin her biri için bir isim vardır. Bu deliller şu veya bu şekilde bu isimlerle ifade edilebilecek tarzdadır. İstihsân karşıtı usûlcülerin bu tanıma dönük eleştirilerini şöyle özetlememiz mümkündür: İstihsânın şer’î bir delil olarak kabul edilebilmesi için her şeyden evvel onun müctehidin zihninde delil olarak kesinlik kazanması gerekir ki müctehidin onu ifade edebilmesi ancak bu şekilde mümkün olur. Aksi takdirde müctehid onu ifade etmekte güçlük çeker ki böyle bir şeyin delil sayılması mümkün değildir.<sup>60</sup> Gördüğümüz kadarıyla Âmidî ve onu takip eden bazı müteahhir usûlcüler, sözünü ettiğimiz tanıma isim belirtmeksizin bazı mütekaddim Hanefilere isnad etmiştir.<sup>61</sup> Bunun dışında ne istihsânı savunanlar ne de reddedenlerden kimse bu tanıma açık bir şekilde Hanefilere nispet etmiştir. Tanım, genellikle “قال/denilmiştir” ifadesiyle aktarılmıştır. Bu nedenle bunu mütekaddim Hanefilere mal etmek doğru değildir. Zaten Abdulazîz el-Buhârî’nin (öl. 730/1330) Hanefilerce yapılmış istihsân tanımlarını aktarırken böyle bir tanımdan söz etmemesi bunu göstermektedir.<sup>62</sup>

Mâtürîdiyye ekolünün kurucusu Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (öl. 333/944) istihsân için iki tanım yapmıştır. Bunlardan biri, “Âlimin, hakkında delil bulunmayan hadise için takdir hakkını kullanarak en güzel hükmü seçmesidir.” şeklindeki tanımdır. Diğeri ise şöyledir: “Müctehidin, şer’î kaynaklarda miktarı belirlenmeyen ölçü, tartı ve benzeri meseleler için kalbine doğan baskın zan ile hüküm vermesidir.” “Mâtürîdî her iki tanıma da müctehidlerin takdirine bırakılan miktarların belirlenmesiyle ilgili meselelerin tahlilinde zikretmiştir. İstihsânın bu anlamda kullanılmasında ise ihtilaf yoktur.<sup>64</sup> Ancak usûlcülerden kimsenin bu tanımlardan bahsettiğine rastlamadık.

İstihsânın diğer bir tanıma Kerhî’ye nispet edilmektedir. Bu tanım usûl eserlerinde farklı şekillerde aktarılmıştır.<sup>65</sup> Bunlardan kendisine ait olma ihtimali daha yüksek olan ve öğrencisi Cessâs tarafından aktarılan tanım şöyledir: “İstihsân, bir hükmü daha evlâ bir hüküm sebebiyle terk etmektir ki ikinci hüküm olmasaydı ilk hüküm sabit olurdu.”<sup>66</sup> İstihsânı reddeden usûlcüler, bu tanıma istihsânın şer’î bir delil olarak literatürde yer almasından sonra ciddi bir mukavemetle karşılaşması

<sup>59</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4/157.

<sup>60</sup> Safiyyüddîn Muhammed b. Abdirrahîm el-Hindî, *Nihâyetü'l-vüşûl ilâ 'ilmi'l-uşû*, Sâlih b. Süleyman el-Yûsuf- Sâlim b. Sa'd es-Suveyh (Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1416/1996), 8/4005; Nemle, *İthâfu zevi'l-besâir*, 4/302.

<sup>61</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4/157.

<sup>62</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/3.

<sup>63</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 7/47; 10/291; Bardakoğlu, “İstihsân”, 23/341.

<sup>64</sup> Cessâs, *el-Füşûl*, 4/233.

<sup>65</sup> Nemle, *İthâfu zevi'l-besâir*, 4/285.

<sup>66</sup> Cessâs, *el-Füşûl*, 4/234; Mehmet Nuri Güler, “İstihsân Teorisi'nin Yeniden İnşası -Modern Hukuk Katkılı Bir Deneme-, İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi”, *İslami İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi*, ed. Suat Cebeci (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 3/218.

neticesinde Hanefî usûlcülerce bu yöntemin gözden geçirilerek tashih edilmesi aşamasının ürünü olduğunu ifade etmektedirler.<sup>67</sup> Söz konusu tanım, istihsândan olmadığı halde muhassıs sebebiyle âmm hükmünün ve nâsih nedeniyle mensûh hükmünün terk edilmesi gibi konuları da kapsadığı gerekçesiyle eleştirilmiş olsa da<sup>68</sup> Hanefî usûlcülerce ilk tanım olarak kabul edilmesi ve bu münasebetle sonraki tanımlara örnek olması hasebiyle kayda değerdir. Bu tanımlar dışında Cessâs öncesi fakîhlerden istihsân kavramının teknik anlamıyla ilgili başka bir bilgi bize ulaşmamıştır. Sözü geçen fakîhlerin istihsânın çeşitlerinden, hücciyetinden veya başka bir yönünden bahsettiklerine rastlanılmamıştır. İlk defa Cessâs, istihsânın bu yönlerinden bahsetmiştir.

## 2. Cessâs'ta ve Sonrasında İstihsân Kavramı

Cessâs, istihsân konusunu işlerken alışılmışın aksine konuyu istihsân kavramının açıklamasıyla değil, istihsân karşıtlarının iddialarını reddetmekle başlamıştır. Bu bağlamda Cessâs, "Muhaliflerimiz istihsânı hevâ ve hevese göre hükmetmek olarak görmüş ve bizim kullandığımız istihsânı anlamamışlardır." söyler ve İmam Şâfiî'nin istihsânın iptaline yönelik serdettiği "İnsan başıboş olarak bırakılacağı mı sanıyor?" (Kıyâmet, 75/36) şeklindeki delili<sup>69</sup> zikrederek ona cevap vermeye çalışır. Ardından Cessâs, dönemin Medine kâdisinin kendisine anlattığı şu olayı aktarır: "Fukahâ ihtilafına dair eserler kalem alan ilim sahibi İbrahim b. Câbir'in (öl. 316/928) önce kıyası kabul ettiğine, daha sonra reddettiğine vakıf oldum. Bunun sebebini sorunca şöyle cevap verdi: "İmam Şâfiî'nin *İbtâlül'-istihsân* adlı çalışmasını okudum ve savunduğu düşüncelerin doğru olduğu kanaatine vardım. Fakat Şâfiî'nin istihsânın iptaline yönelik ileri sürdüğü bütün bu düşüncelerin kıyasın iptali için de geçerli olduğunu gördüm. Bu yüzden kıyası reddediyorum."<sup>70</sup> Cessâs'ın aktardığı bu olay, İmam Şâfiî'nin istihsâna yönelik eleştirilerine bir cevap niteliğindedir. Yani Cessâs'ın istediği şey şudur: Sanıldığının aksine istihsân ile verilen hükümler mesnetsiz değildir. Kıyasta olduğu gibi onların da mesnedi nass veya icmâdır. Hatta ilerde değinileceği üzere istihsânın önemli bir kısmı kıyastan ibarettir. Hâl böyleyken istihsâna yapılan eleştiriler kıyasa yapılmış sayılmalı ve istihsânın reddi kıyasın reddi olarak görülmelidir. Cessâs'ın bu düşüncesinden etkilenmiş olmalı ki sonraki dönem Hanefî usûlcülerin bir kısmı istihsânı iki kıyastan biri veya kıyas-i hafî olarak nitelemişlerdir. Ebü'l-'Usr el-Pezdevî'nin (öl. 482/1089) bu meyandaki şu sözleri bunu açıkça ortaya koymaktadır: "Bize göre istihsân iki kıyastan biridir. Bunlardan birine istihsân adını vermemizin nedeni onun mûcibiyle amel etmenin daha evlâ olduğuna işaret etmektir."<sup>71</sup> Bu başlıkta Cessâs'ın istihsân kavramıyla ilgili öncülük ettiği konular tespit edilerek incelenecektir. Keza bunun sonraki usûlcüler üzerindeki yansımaları da fazla ayrıntıya girmeden irdelenecektir.

<sup>67</sup> Bardakoğlu, "İstihsan", 23/340.

<sup>68</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4/158; Yaşar, *İslâm Hukuku Metodolojisinde İstihsân*, 22-23.

<sup>69</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 21.

<sup>70</sup> Cessâs, *el-Füştül*, 4/227.

<sup>71</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/3-4.

## 2.1. İstihsânın Mahiyeti

Yukarıda da ifade edildiği üzere ilk dönem Hanefî müctehidlerinden istihsânın istilâhî tanımıyla ilgili bir bilgi gelmemiştir. Onun terim anlamına kavuşması ve teknik anlamda fıkıh usûlü terminolojisinde yer alması sonraki Hanefî usûlcülerin gayretleriyle olmuştur.<sup>72</sup> İstilahî anlamda istihsânı ilk tanımlayan Mâtürîdî (öl. 333/944) olmakla beraber her nedense Hanefî usûlcüler, Kerhî'nin yaptığı tanımları ilk tanım olarak kabul etmişlerdir.<sup>73</sup> Bu tanım ise Hanefî usûl anlayışına teorik bir boyut kazandırarak derli toplu bir şekilde sonrakilere aktaran ve Kerhî'nin ilim kürsüsünün varisi olan Cessâs tarafından aktarılmıştır.<sup>74</sup> Ancak bu tanım çok geniş olup istihsândan olmayan bazı hükümleri de içerdiğinden sonraki usûlcüler tarafından tenkit edilmiştir. Cessâs da hocasının bu tanımını uygun bulmamış olmalı ki istihsânı yeniden tarif etme ihtiyacı duymuş ve kapsamını daha dar tutarak şöyle tanımlamıştır: “Kıyası terk edip ondan daha üstün bir delil ile amel etmektir.”<sup>75</sup> Cessâs'ın tanımında öne çıkan temel unsur istihsânın kıyasa muarız bir delil olarak değerlendirilip ona karşı konumlandırılmasıdır. Muhtemelen Cessâs, Ebû Hanîfe'nin ve ashabının birçok istihsân örneğinde kullandıkları “Kıyası terk ettik. İstihsân ile amel ettik”, “İstihsân bu hükmü iktiza etmekte, kıyas ise bunun aksini gerektirmektedir.” şeklinde istihsân ile kıyası muarız olarak göstermelerinden esinlenerek istihsânı kıyas karşıtı bir delilden ibaret olarak görmüş ve bunu tanımında esas almıştır. Ancak hemen belirtmemiz gerekir ki hem Cessâs'ın istihsân tanımında hem de ondan önceki fakihlerin ifadelerinde geçen kıyas bildiğimiz usûlî kıyasla sınırla değildir. Onunla birlikte yerleşik fikhî kuralı (الاصول العامة) da kapsayacak şekilde geniş bir manaya sahiptir. Çünkü istihsân uygulamaları bunu göstermektedir.<sup>76</sup> Buna rağmen aşağıda görüleceği üzere Cessâs'ın tanımını esas alan birçok Hanefî usûlcü bunu usûlî kıyasla sınırlandırmışlardır.

Sonraki dönem Hanefî usûlcülerin eserlerine baktığımızda onların büyük bir bölümünün Cessâs'ın tanımını esas aldığı görüyoruz. Nitekim onlar da istihsânı kıyasa muarız bir delil olarak görüp tanımlarını buna göre şekillendirmiş ve kavramsal bir çerçeveye oturtmaya çalışmışlardır. Fakat sözü edilen usûlcülerin önemli bir kısmı, istihsân karşısında terk edilen kıyası yerleşik fikhî kuralı da kapsayacak biçimde geniş tutmamış, usûlî kıyas ile sınırlandırmış ve bunu açık kıyas olarak isimlendirmiştir. Örneğin Debûsî (öl. 430/1039) istihsân için “Açık kıyasa karşıt olan bir çeşit delilin ismidir.” şeklinde yaptığı tanımın izahında şunları kaydetmiştir: “Kıyas ile istihsân teâruz halinde bulunan iki farklı delildir. (Usûlcülerin) buna istihsân demeleri, kavraması daha zor olmakla beraber kıyastan daha güçlü veya ona denk bir mana/delil sebebiyle kıyas ile amel etmekten vazgeçmeyi güzel bulduklarından ötürüdür. Onlara göre açık olması kıyasın tercih sebebi değil, asıl olan delilin üstünlüğüdür. Buna istihsân adını vermelerinden amaç ise açık kıyasla

<sup>72</sup> Önder, İstihsan Kavramının Ortaya Çıkışı”, 183-190.

<sup>73</sup> Bardakoğlu, “İstihsan”, 23/340.

<sup>74</sup> Cessâs, *el-Füşûl*, 4/234.

<sup>75</sup> Cessâs, *el-Füşûl*, 4/234.

<sup>76</sup> Mustafa Şelebî, *Ta'îlû'l-ahkâm* (Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, ts.), 337; Osman Şahin, “İstihsan Yönteminin Akli Gereksinimleri ve Bazı Uygulama Şekilleri”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/4 (2008), 43.



konulan asıl hüküm ile kıyastan vazgeçmeyi gerektiren daha güçlü delille verilen hükmün ayırt edilebilmesidir. Onlar, asıl hükme kıyas, diğerine istihsân adını vermişlerdir.”<sup>77</sup> Görüldüğü üzere Debûsî de tanımında Cessâs gibi istihsânı kıyasa muarızı olarak görmüş ve tanımını buna göre şekillendirmiştir. Ancak Debûsî, Cessâs'ın aksine kıyası geniş anlamıyla değil, sadece usûlî kıyası kapsayacak şekilde dar anlamıyla almıştır. Bu tanım ise yerleşik kuraldan veya genel bir delilin muktezasından vazgeçerek başka bir hükme udül etmek gibi istihsân türlerini dışarda bıraktığı için kabul görmemiştir.

Cessâs'tan sonra görüşlerine oldukça önem atfedilen Hanefî usûlcülerden Pezdevî istihsânın tanımını yapmadan onun iki karşıt kıyastan biri olduğunu söylemiştir. Bu iki kıyasın (istihsân ve kıyas) her birini -dayanabileceği iki çelişik delilden daha güçlü olanın açık veya kapalı olma durumuna bağlı olarak- iki çeşide ayırmıştır. Kendisinden sonra gelen usûlcüler de bundan hareketle Pezdevî'ye “İstihsân bir kıyasın mûcibinden vazgeçerek daha güçlü bir kıyasın mûcibiyle amel etmektir.” şeklinde bir tanım isnad etmişlerdir. Pezdevî'nin istihsânı iki kıyastan biri olarak izah etmesi karşıt görüştekilerin eleştirini engellemeye yöneliktir. Diğer bir ifadeyle Pezdevî, onlara istihsânın asıl itibarıyla bir çeşit kıyastan ibaret olduğunu, dolayısıyla onu reddetmekle şer'î hüccet olarak kabul ettiğiniz kıyası reddetmiş oluyorsunuz demek istemiştir. Ne var ki Pezdevî'nin bu izahı sadece istihsânın bir çeşidi olan kıyas-i hafî'yi içerip diğer çeşitlerini dışarıda bıraktığından kabul görmemiştir.<sup>78</sup> Genel anlamda Pezdevî'nin istihsân anlayışını benimseydiği bilinen Serahsî (öl. 483/1090 [?]) onu şöyle tanımlamıştır. “Zâhir kıyasa muarız olan delildir.” Ona göre olay iyice incelenmeden hemen akla geliveren zâhir kıyasa karşı ilk anda akla gelmeyen fakat olay derinlemesine incelendikten sonra daha kuvvetli olduğu görülen bir delil bulunursa onunla amel etmek vacip olur. Serahsî, bu gizli delile istihsân adını vermekten maksat olay üzerine üst üste gelen iki kıyası birbirinden ayırt etmek olduğunu söylemiştir. Tanımda belirtmemiş olsa da Serahsî de Pezdevî gibi istihsânı iki kıyastan biri olarak görmüştür. Muteahhirîn Hanefî usûlcülerin bir kısmı, farklı ifadeler kullansa da mahiyet itibarıyla önceki usûlcülerin tanım ve yaklaşımlarını benimsemiştir.<sup>79</sup> Diğer bir kısmı ise kıyas-i hafî ile birlikte diğer çeşitlerini de kapsayacak biçimde çerçevesini geniş tutarak istihsân için şöyle bir tanımda karar kılmışlardır: “Açık kıyas karşısında bulunan bir delildir.”<sup>80</sup>

Görüldüğü üzere Hanefî usûl çizgisinde istihsân tanımının şekillenmesinde Cessâs'ın katkısı büyük olmuştur. Nitekim Cessâs'ın tanımında olduğu gibi ondan sonra gelen usûlcülerin hemen hepsinin tanımlarında istihsânı kıyas karşısında bir delil olarak konumlandığını görmekteyiz. Ancak şu var ki söz konusu

<sup>77</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 404.

<sup>78</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/3; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1308/1890), 284-285; Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vüşûl*, 284; Mehmet Birsin, “Hanefî Fıkında Fitne Gereğesine Dayalı Hükümler ve İstihsân Delili ile İlişkisi”, *İslâmî Araştırmalar*, 22/ (2011), 57.

<sup>79</sup> Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî, *Bed'ü'n-nizâmî'l-câmi' beyne kitâbeyi'l-Bezdevî ve'l-İhkâm*, thk. Sa'd b. Ğarîr es-Sülleî, nşr. Câmî'atu Ümmü'l-Kurâ (Mekke: y.y., 1405/1985), 2/609; Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer et-Teftâzânî, *et-Telvîh 'ala't-tavdîh*, (Mısır: Mektebetu Sabîh, ts.), 2/162.

<sup>80</sup> İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr*, 284-285; Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vüşûl*, 246-247.

usûlcülerin bilhassa karşıt görüşteki usûlcülerin itirazlarının önüne geçmek için istihsân tanımında bir daraltmaya gittiklerine vakıf oluyoruz.<sup>81</sup> Söz gelimi Cessâs, tanımında kıyasa mukabil delili sınırlamadan zikretmişken sonraki usûlcüler bunu, muhaliflerin istihsânı -bütün mezheplerce şer'î bir delil olarak kabul gören- kıyasın reddinden ibaret olduğu tarzındaki eleştirilerinin önüne geçmek için kıyas-i hafî ile sınırlandırmış ve istihsânın sonuç itibarıyla bir çeşit kıyas olduğunu ifade etmişlerdir. Hatta bazı usûlcüler kıyası celî ve hafî olarak iki kısma ayırıp hafî olanın istihsândan ibaret olduğunu söylemiştir. Bunlar istihsânı bir çeşit kıyas olarak gördüklerinden de ondan müstakil olarak değil, kıyasın devamında söz etmişlerdir. Yani kıyasın bir parçası olarak onun başlığı altında zikretmişlerdir.<sup>82</sup> Bu ise yukarıda da ifade ettiğimiz üzere istihsânın diğer çeşitlerini kapsamadığından tercih edilmemiştir. Bu eksiği fark eden kimi müteahhir usûlcüler, bütün çeşitlerini kapsayacak biçimde istihsânı "Açık kıyas karşısında bulunan bir delildir." şeklinde tarif etmişlerdir.<sup>83</sup> Fakat bu tanımda geçen açık kıyas ifadesi, istihsân karşısında terk edilen yerleşik fıkıh kaidelerini içermediğinden bir anlamda eksik kalmıştır. Yine bir kısım usûlcü istihsânın karşıtı olan kıyası Cessâs'ta olduğu gibi yerleşik fikhî kuralı da içerecek tarzda âmm olarak zikretmeleri gerekirken bunu usûlî kıyas ile sınırlandırarak kıyas-i celî tabiriyle ifade etmiştir. Bu da yerleşik fıkıh kuralına mukabil istihsân çeşidini dışarda bıraktığı için genel kabul görmemiştir. Netice itibarıyla diye biliriz ki Cessâs'ın tanımı sonraki usûlcülerin tanımlarına göre daha kapsamlıdır. Nitekim Cessâs istihsân karşıtı olan kıyası mutlak olarak zikretmiştir. Kıyas tabiri ise usûlî kıyas anlamında kullanıldığı gibi yerleşik fikhî kural manasında da kullanılmıştır.<sup>84</sup> Keza Cessâs'ın tanımda "kıyastan daha üstün bir delil" ifadesi genel olup diğer bazı usûlcülerin gizli kıyasla sınırlandırdığı delili kapsadığı gibi istihsân mesnedi olan nass, icmâ ve diğer delilleri de kapsamaktadır.

## 2.2. İstihsânın Çeşitleri

Ebû Hanîfe ve mezhebin kurucu imamları pek çok fikhî hükmü istihsâna dayanarak verdikleri halde kendilerinden istihsân çeşitleri ile ilgili herhangi bir açıklama gelmemiştir. İstihsân çeşitlerini net bir biçimde ortaya koyan ilk usûlcü Cessâs'tır. O, istihsânı örfî ve ıstilahî olmak üzere iki temel kısma ayırmıştır.

### 2.2.1. Örfî Anlamda İstihsân

Cessâs'a göre bu tür istihsân, miktarının belirlenmesi müctehidlerin görüş ve içtihadına bırakılan bir takım malî ödemelerle ilgilidir. Bu tür malî konularda müctehid, kendi takdir hakkını kullanarak zann-i galip ile ulaştığı hükmü vermektedir. Söz gelimi Yüce Allah, "Varlıklı olan da yoksul olan da gücü nispetinde ve örf'e uygun olarak onlara mut'a/maddi bir destek versin. Bu, iyilikseverler üzerine bir

<sup>81</sup> Ahmet Yaman, "İstihsân" Ne Değildir?, *Usûl: İslam Araştırmaları* 8 (2007), 169.

<sup>82</sup> Yusuf b. Hüseyin el-Kirâmastî, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkıh*, thk. Seyyid Abdullatif Kesâb (b.y.: Dâru'l-Hudâ li't-Tabâ'a, 1404/1984), 187.

<sup>83</sup> İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr*, 284-285; Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-vüçûl*, 246-247.

<sup>84</sup> Zekiyüddîn Şabân, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî* çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), 179.

haktır.” (Bakara, 2/236) âyetiyle duhul olmadan boşanan kadına verilmek üzere - maddi durumu gözetilmek suretiyle- kocaya bir malî destek vâcib kılmıştır. Ancak bu malî yardım miktarı belirtilmemiş olup müctehidlerin takdirine bırakılmıştır.<sup>85</sup> Müctehidler de kocanın malî durumunu esas alarak bunun miktarını belirlemeye çalışmışlardır. Bir kısım müctehid sözü edilen miktarı belirlerken istihsân ifadesini kullanmıştır. Mesela İmam Şâfiî, mut'a miktarının otuz dirhem olmasını güzel buluyorum (استحسن) demiştir.<sup>86</sup> Cessâs, miktarları nass ve icmâ tarafından belirtilmeyen ve müctehidlerin inisiyatifine bırakılan birkaç örnek daha zikrederek konuyu izaha kavuşturmaya çalışmıştır. Daha sonra Cessâs, “ashabımız bu türden içtihatlarla istihsân adını verdiklerini” diyerek fakîhlerin bu hususta hemfikir olduğuna ve kimsenin ihtilaf etmesi söz konusu olmadığına vurgu yapmıştır.<sup>87</sup> Serahsî hariç<sup>88</sup> Cessâs'tan sonra gelen Hanefî usûlcülerden kimsenin bu çeşit istihsândan bahsettiğine rastlamadık. Bu da teknik anlamda istihsân olarak görmediklerindedir. Onlar sadece istilâhî anlamdaki istihsân çeşitlerine yer vermişlerdir.

### 2.2.2. İstilahî Anlamda İstihsân

Cessâs, “daha güçlü bir delil sebebiyle kıyasın terk edilmesi” olarak tanımladığı istihsânın bu kısmını iki çeşide ayırmıştır. Bunlardan biri, iki farklı asla benzeyen ve daha çok benzerlik gösterdiği asla ilhak edilmesi vacip olan istihsândır. Diğer ise illet bulunduğu halde hükmün tahsis edilmesi şeklinde ortaya çıkan istihsândır.

#### 2.2.2.1. İki Farklı Asla Benzeyen İstihsân

Cessâs istihsânın bu çeşidini şöyle izah etmiştir: İki farklı asla benzeyen ve her ikisine de hamledilmesi mümkün olan bir fer'in bir delil nedeniyle sadece bunlardan birine hamledilmektedir. Şayet fer'in söz konusu asla ilhak edilmesini gerektiren delil olmasaydı, bu sefer diğer asla hamledilmesi gerekirdi.<sup>89</sup> Cessâs, en çok dikkat gerektiren bir metot olarak gördüğü bu istihsân çeşidinin fer'î meselelerinin çok karmaşık olduğuna dikkat çekmiştir. Nitekim sözü edilen istihsân çeşidinde muaraza halinde bulunan iki farklı asla/delile benzerlik gösteren olayın çözümlü için bu iki deliden birinin tercih edilmesi söz konusudur. Tercih işlemi ise derinlemesine bir incelemeyi ve uzunca bir düşünmeyi gerektirir. Cessâs, istihsânın bu çeşidine örnek olarak önce şu meseleyi aktarmıştır: Koca eşine hitaben “âdetin girdiğin zaman boşsun” dedikten sonra kadın “âdete girdim” derse kıyasa göre kesin bir şekilde âdete girdiği bilinmediği veya kocası onu tasdik etmediği sürece kadının tasdik edilmemesi gerekir ve bu sözüne binaen boşanmanın

<sup>85</sup> Cessâs, *el-Füşûl*, 4/233.

<sup>86</sup> Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir fî fihhi'l-imam eş-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999), 9/477; Ali Bakkal, “İstihsânın Mahiyeti ve Çağdaş Problemlere Çözüm Getirmedeki Önemi”, 3/34.

<sup>87</sup> Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' Şerhü'l-Mühazzeb* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts), 16/391.

<sup>88</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Uşûlü'l-fikh (Uşûlü's-Serahsî)* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/200.

<sup>89</sup> Cessâs, *el-Füşûl*, 4/234; Said Nuri Akgündüz, “Hanefî Fırûunda İstihsân – el-Hidâye Örneği” *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/2 (2002), 31-32.

hemen gerçekleşmemesi lazım gelir. Çünkü benzer durumlarda boşanmanın gerçekleşmeyeceği hususunda ittifak vardır. Örneğin koca eşine “eve girersen” veya “Zeyd ile konuşursan boşsun” derse; kadın da “eve girdim” veya “Zeyd ile konuştum” derse boşanma hemen gerçekleşmez. Ancak kocanın eşini tasdik etmesi veya kadının bir kanıt göstermesiyle gerçekleşir. Bunda ittifak vardır. Buna mukabil istihsâna göre ise kadın hemen tasdik edilerek boşanma gerçekleşmiş olur. Zira “Gerçek anlamda Allah’a ve ahiret gününe inanan kadınların, Allah’ın rahimlerinde yarattığını gizlemeleri helâl değildir.” (Bakara, 2/228) gibi âyet ve bu manada varid olan hadisler hükümleri gereğince kadının hamileliğini gizlemesi haram kılınmıştır. Aynı hüküm kadının âdet ve diğer özel halleri de için geçerlidir. Hâl böyleyken âdetin başlayıp başlamadığı konusunda kadının sözü esas alınması ve bu türden meselelerde kadının tasdik edilmesi gerekir. Buna binaen de ifade edilen meselede kadının “âdete girdim” demesiyle boşanma gerçekleşmiş olur.<sup>90</sup> Görüldüğü üzere bahsettiğimiz olay iki farklı asla benzemektedir. Daha güçlü olan ikinci asıl olmasaydı ilk asla ilhak edilip kadının hemen boşanmaması gerekirdi. Fakat ikinci asla daha çok benzediği için olayın bu asla hamledilmesi vacip kılınmış ve kadının “âdete girdim” ifadesiyle boşanmanın hemen gerçekleşmesi hükmü benimsenmiştir. Ardından Cessâs, bu tür istihsânın pek çok örneği bulunduğunu söyleyerek bunlardan birkaç örnek daha zikretmiştir.<sup>91</sup> Cessâs, bu tür istihsânın illet bulunduğu halde bir delil nedeniyle hükmün tahsisi kabilinden olmadığını, tamamen bir hadisenin iki karşıt asıldan birine ilhak edilmesinden ibaret olduğunu ifade etmiştir.<sup>92</sup>

#### 2.2.2.2. İlet Bulunduğu Halde Hükmün Tahsis Edilmesi İstihsânı

İletin tahsisi, hükmün konulmasına sebep olan vasıf mevcut olmakla birlikte herhangi bir mâni nedeniyle bazı durumlarda o hükmün bulunmamasıdır. Buna illetin nakzı da denilmektedir.<sup>93</sup> Cessâs Hanefî mezhebinin genel görüşüne<sup>94</sup> muhalif olarak illetin tahsisini caiz görmüştür. Ona göre şer’î illet -aklî illetin aksine- hükmün konulmasında mücib/müessir değildir, bilakis onun için bir alâmet, bir emare mesabesindedir. Yani illetin varlığı hükmün varlığını ve yokluğu da hükmün yokluğunu gerektirmediği için bazı durumlarda illete muhalif farklı bir hükmün gelmesi mümkün olabilmektedir. Söz gelimi pek çok mesele, İslâm’dan önceki dönemlerde de mevcuttu. Ancak İslâm’dan sonra bu meselelere verilen şer’î hükümler İslâm’dan önce bulunmuyordu. Aklî illete olduğu gibi şer’î illet de müessir olsaydı İslâm’dan önce de söz konusu meseleler için şer’î hükümlerin geçerli olması gerekirdi. Ancak böyle bir durum mümkün olmadığına göre şer’î illetin hüküm üzerine müessir bir neden olarak görülmemesi gerekmektedir. Hâl böyle olunca

<sup>90</sup> Cessâs, *el-Füşûl*, 4/235-237.

<sup>91</sup> Cessâs, *el-Füşûl*, 4/237-239.

<sup>92</sup> Cessâs, *el-Füşûl*, 4/243.

<sup>93</sup> Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/33; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz İbnü’n-Neccâr el-Fütûhî, *Muhtaşaru’t-tahrîr*, (*Şerhu’l-Kevkebi’l-münîr*), thk. Muhammed ez-Zuhaylî-Nezîh Hammâd (b.y.: Mektebetü’l-‘Abikân, 1418/1997), 4/56.

<sup>94</sup> Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/32.

bir olayda, illet bulunduğu halde onun gerektirdiği hükümden farklı bir hükmü iktiza eden bir delil bulunursa illetin gereği terk edilir ve o delilin mücibiyle amel edilir. Buna da istihsân adını vermişlerdir.<sup>95</sup>

Cessâs, illetin tahsisi nas, icmâ ve başka bir kıyas ile mümkün olduğunu ifade ederek bu istihsânın üç çeşidi olduğuna dikkat çekmiştir.

- Nass sebebiyle illetin tahsisi: Bu tür istihsân, Kitap veya sünnette bulunan özel bir nassa dayanarak vuku bulan olaya kıyasın veya yerleşik kuralın gerektirdiğinden farklı bir hüküm vermek olarak tanımlanmıştır.<sup>96</sup> Cessâs, bu tür istihsân örneklerinin hayli fazla olduğunu, hepsini burada zikrettiği takdirde kitabın uzaya-çağını ifade ederek konu hakkında bir fikir edinmek için sadece dört örnek vermiştir. Burada şu örnekle yetineceğiz: Yaşı küçük kocasını kaybeden hamile kadının iddeti (bekleme süresi) kıyasa göre dört ay on gün olması gerekir. Çünkü bu durumda cenin, vefat eden küçük kocaya ait olmadığından kadın, kocası ölen hamile kadınlar çerçevesinde değerlendirilmez; dolayısıyla da iddeti doğumla son bulmaz. İddeti, Kur'an'ın kocası ölen kadınların iddetine ilişkin genel nassa (el-Bakara 2/234) dayanılarak dört ay on gün olarak belirlenir. Ancak bu olayda kıyasın hükümünden vaz geçilmiş ve istihsâna göre söz konusu kadının iddeti, diğer hamile kadınlar gibi doğumla sınırlandırılmıştır. Cessâs, vech olarak tabir ettiği bu istihsân delilinin "Hamile kadınların iddeti ise, doğumla son bulur." mealindeki âyet olduğunu söylemiştir.<sup>97</sup>

- İcmâ sebebiyle istihsân: Vuku bulan olay için kıyasın veya yerleşik kuralın gerektirdiği hükümden farklı bir hüküm üzerine icmâ gerçekleşmişse bu tür istihsândan söz edilebilir. Cessâs'ın bu türden istihsâna verdiği örneklerden biri şu şekildedir: Hamamda yıkanmak için yapılan sözleşme bir çeşit kiralama olduğu için bu sözleşmede istenen şart ve kurallar onun için de geçerlidir. Buna göre genel kural gereğince hamamda kalınacak süre, kullanılacak su miktarı ve ücret oranı sözleşmede belirlenmelidir. Aksi takdirde sözleşme geçersiz sayılır. Fakat bu hususlar kişiden kişiye farklılık gösterebildiği için bunu sözleşmenin başında belirlenmesi mümkün değildir. Hâl böyle olunca kıyasın gereği olarak söz konusu sözleşmenin geçersizliğine hükmedilmesi gerekir. Ancak insanlar baştan beri bu uygulamayı yapageldikleri halde sahâbî ve tabiîn ulemâsından hiç kimse karşı çıkmamıştır. Bu ise onların genel kural muktezasından vazgeçerek sözünü ettiğimiz sözleşmenin cevazında icmâ ettiklerini göstermektedir. Yani bu sözleşme kıyasa aykırı olmakla beraber istihsânen caizdir.<sup>98</sup>

Bu noktada belirtmemiz gereken önemli bir mevzu da şudur ki Cessâs, sonraki usûlcülerin müstakil bir istihsân çeşidi olarak gördükleri zaruret sebebiyle istihsân çeşidini icmâ istihsânı altında zikretmiştir. Söz gelimi genel kural gereğince necaset bulaşan su -tadı, rengi ve kokusu bozulmamış olsa da- necis sayılır. Buna binaen kıyasa/yerleşik kurala göre necaset bulaşmış elbise, elli defa da yıkansa

<sup>95</sup> Cessâs, *el-Füșûl*, 4/243, 259.

<sup>96</sup> Nemle, *İthâfu Zevi'l-Besâir*, 4/286.

<sup>97</sup> Cessâs, *el-Füșûl*, 4/245-246.

<sup>98</sup> Cessâs, *el-Füșûl*, 4/248-249.

temizlenmez ve necis olarak kalır. Çünkü elbiseye dökülen ilk su necasete bulaştığı için elbise gibi o da necis olur. Yine ikinci yıkamışta da temiz su elbisede bulunan necis suya karıştığı için o da necis olur. Aynı durum sonraki yıkamışlar için geçerlidir. Ancak fakihler bu meselede temizlikle ilgili genel kuralın gerektirdiği hükümden vazgeçmiş ve necaset izinin izale edilmesiyle elbisenin temiz hale geleceğine hükmetmişlerdir. Cessâs, bu meseledeki istihsânın mesnedini ümmetin icmâi, sonraki usûlcüler ise zaruret olarak ifade etmişlerdir.<sup>99</sup>

- Kıyas sebebiyle istihsân: Cessâs'ın verdiği örnekten anlaşıldığı üzere müctehidlerin, ortaya çıkan hadisede bir kıyasın illetinin gerektirdiği hükümden vazgeçerek başka bir kıyasın illetinin mücibiyle amel etmeleri halinde "kıyas sebebiyle istihsân"dan söz edilebilir. Cessâs bu istihsân çeşidine Ebû Hanîfe'nin şu görüşünü örnek vermiştir: Kölenin, azad edilmek şartıyla satılması biçiminde yapılan satış fasittir. Bununla beraber satış gerçekleşir ve müşteri köleyi azat ederse iki farklı kıyas mücibine göre iki farklı hüküm söz konusu olur. Bunlardan biri bu mesele, "cariyenin ümmü veled (Efendisinin çocuğunu dünyaya getiren cariye) edilmek şartıyla satın alınması" şeklinde yapılan akde ilhak edilerek müşteriye, sözleşmede belirtilen bedel değil, cariyenin gerçek değeri üzerinden bedel takdir edilmiştir. Diğeri ise söz konusu mesele, kişinin bin dirhem karşılığında kölesini azad etmek üzere efendiyle yaptığı akit hükmüne kıyas edilerek müşteriye akitte belirtilen bedelin gerekli görülmesidir. Ebû Hanîfe'ye göre meseleye ikinci kıyasın hükümünün verilmesi istihsânendir.<sup>100</sup> Görüldüğü gibi Cessâs, karşıt iki kıyastan birisinin muktezasından vazgeçip diğerinin muktezasıyla amel etme istihsânını iki farklı tür olarak görmüş ve bunlardan birini iki farklı kıyasa benzeyen istihsân, diğerini ise illetin kıyasla tahsis etme istihsânı olarak nitelemiştir. Ancak iyice incelendiğinde her iki türün mahiyet itibariyle aynı olduğu ortaya çıkacaktır. Çünkü her iki türde de iki karşıt kıyastan birisinin mücibiyle amel etmek söz konusudur. Zaten sonraki Hanefî usûlcüler de bu tür istihsânı tek tür olarak görmüş ve buna gizli kıyas sebebiyle istihsân adını vermişlerdir.<sup>101</sup>

Sonraki Hanefî usûlcüler Cessâs'ın istihsân çeşitlerine ilişkin yaklaşımını esas almış ve buna örf ve zaruret gibi başka türler de ekleyerek istihsân çeşitlerini artırmışlardır.<sup>102</sup> Ali Bardakoğlu bunu şöyle izah etmektedir: "Hanefî usûlcülerinin kavramı geniş kapsamlı tutup dönemlerine kadarki fikhî birikim içinden istihsân anlayışının fikrî temeli sayılabilecek örnekleri ayıklaması ve bunları birer istihsân türü olarak adlandırması bu çeşitliliği arttırmıştır."<sup>103</sup>

<sup>99</sup> Cessâs, *el-Füşûl*, 4/247-248; Serahsî, *Uşûlü'l-fikh*, 2/203; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/6.

<sup>100</sup> Şeybânî, *el-Aşl*, 5/97; Cessâs, *el-Füşûl*, 4/249-250.

<sup>101</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 406; Serahsî, *Uşûlü'l-fikh*, 2/202; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî, *Fethu'l-gaffâr fi şerhi'l-Menâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 386-389.

<sup>102</sup> Hamza Aktan, "İslam Usûl Hukukunda İstihsan Ufku", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi*, ed. Suat Cebeci (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 3/100-108.

<sup>103</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/514; Bardakoğlu, "İstihsan", 23/342; H. Yunus Apaydın, "İstihsan'ın Mahiyeti ve İşlevi", *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi*, ed. Suat Cebeci (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 3/128.

### 2.3. İstihsân Kavramının Kullanımının Meşruiyet Delilleri

İstihsânın asıl savunucusu Hanefî mezhebi olmakla beraber onların yanında Mâlikî ve Hanbelî fakîhleri de onu içtihatlarında kullanmışlardır. Buna mukabil Şâfiî mezhebi ise istihsânı reddetmiştir.<sup>104</sup> Esasen Ali Bardakoğlu'nun da belirttiği gibi iki taraf arasındaki tartışma, istihsân sonucu varılan hükümlerin doğruluğundan ziyade başlı başına bir delil olarak istihsânın adlandırmasına ve bunun meşruiyetine ilişkindir. Nitekim Hanefîler'in istihsân yoluyla vardıkları hükümler diğer mezheplerce kabul edilebilir sonuçlardır.<sup>105</sup> Bu bağlamda Cessâs istihsân lafzının şer'î bir hüccet için kullanılmasında herhangi bir sakınca bulunmadığını söylemiş ve bunu şu üç delil ile gerekçelendirmiştir: Birincisi, "Sözleri dinleyip en güzeline uyan kullarımı müjdele." (Zümer, 39/18) mealindeki âyeti kerimedir. Yüce Allah, güzel olduğuna dair delil bulunan bir şeyi güzel olarak gördüğüne göre bizim de sahih olduğuna dair delil bulunan bir hüküm için istihsân lafzını kullanmamızda bir sakınca olmaması gerekir.<sup>106</sup> Cessâs, bu gerekçesine yönelik olarak "delillerle sıhhati sabit olan hükümler için istihsân kelimesinin kullanılmasında bir sakınca görülüyorsa nas, icmâ ve kıyas ile sabit olan bütün hükümler için de kullanılmasında bir mani olmaması gerekir şeklinde yapılması muhtemel bir itiraza karşı şu cevap vermiştir: "Yüce Allah'ın koyduğu bütün hükümler elbette güzeldir. Yine delillerle sabit olan hükümlerin güzel olduğundan da şüphe yoktur. Fakat istihsân lafzını söz konusu hükümlerin bir kısmına özgü kılarak sadece onlar için kullanılmasında herhangi bir mani bulunmamaktadır." Cessâs'a göre özellikle bir ilimde derinleşen âlimlerin o ilmin inceliklerini ve anlaşılması güç noktalarını muhatabına izah etmek için bir takım isimleri türeyerek onlar için kullanmasında bir engel bulunmamaktadır. Nitekim nahiv ilminde mütehassis âlimler, bu ilmin konularından mansûb ma'mûlleri izah etmek ve onları birbirlerinden ayırt etmek için hâl, zarf, temyiz ve benzeri terimleri kullanmaktadırlar. Aynı durum diğer ilimlerde mütehassis âlimler için de söz komsudur. Hâl böyle olunca fıkıh ilminde derin bilgi sahibi olanların da bu ilmin meselelerini anlatmak için bir takım terimlere başvurmalarında herhangi bir mahzur görülmemelidir. Anlaşıldığı üzere Cessâs'a göre bir hükmün istihsân olarak isimlendirilmesinde temel alınan ilke o hükmün geçerliliğinin şer'î bir delil ile sabit olmasıdır. Diğer bir ifadeyle bir hükmün doğruluğu nas, icmâ veya başka bir delil ile kanıtlanmışsa ona istihsân adını vermekte hiçbir sakınca bulunmamaktadır. Nitekim ilk dönem Hanefî müçtehitleri de kitap ve sünnetin âmm lafızlarına; hatta kıyas ve icmâ ile sabit olan bazı hükümlere de istihsân demişlerdir.<sup>107</sup> İkincisi, "Müslümanların güzel buldukları şey Allah katında da güzeldir."<sup>108</sup> manasındaki hadistir. Yani Müslümanların sahih gördüğü delil ile güzel gördüğü bir sonuç Allah nezdinde de makbuldür.<sup>109</sup> Üçüncüsü birçok müctehid

<sup>104</sup> Zühaylî, *el-Vecfz*, 1/249.

<sup>105</sup> Bardakoğlu, "İstihsan", 23/346.

<sup>106</sup> Cessâs, *el-Füşûl*, 4/227-226.

<sup>107</sup> Cessâs, *el-Füşûl*, 4/228.

<sup>108</sup> Ahmed İbn Hanbel, *Müsnedu Ahmed*, thk. Şuayb el-Arnavutî v. dğr. (b.y.: Müssetü'r-Risâle, 1421/2001), 6/84.

<sup>109</sup> Cessâs, *el-Füşûl*, 4/226-227.



tarafından istihsânın kullanılmış olmasıdır. Cessâs, İmam Şâfi gibi istihsân karşıtları dâhil olmak üzere birçok âlimin istihsânı bu anlamda kullandıklarını örneklerle aktarmaktadır.<sup>110</sup> Cessâs'tan sonra gelen Hanefî usûlcüler de istihsânın meşruiyeti için bu delillere başvurmuşlardır.<sup>111</sup> Bu bakımda da Cessâs istihsânın meşruiyeti konusunda da sonraki Hanefî usûlcülere öncülük etmiş ve bu anlamda istihsân kavramının gelişiminde büyük katkı sunmuştur. Nitekim istihsânın hücciyetini ele alan ve onu karşıt görüştekilere karşı delillerle savunan ilk usûlcü kendisi olmuştur.

## Sonuç

Fıkıh usûlü tarihinde istihsân kavramının teknik anlamıyla ilk defa Ebû Hanîfe tarafından kullanıldığına dair genel bir algı oluşmuş olsa da bu gerçeği yansıtmamaktadır. Nitekim istihsânın bu anlamıyla önceki dönemlerde de kullanıldığı tespit edilmiştir. Önceki örnekleri çok nadir olması ve Ebû Hanîfe'nin onu içtihatlarında sıkça kullanması bu algının oluşmasına sebebiyet vermiştir. Fakat ne Ebû Hanîfe'den ne de mezhebin teşekkülünde emeği olan diğer müctehidlerden istihsânın mahiyetiyle alakalı herhangi bir tanım ve açıklama gelmemiştir. Buna rağmen bilhassa istihsân karşıtı fakîhlerden -aleyhte kullanılabilecek- bir takım tanımlar Ebû Hanîfe veya arkadaşlarına mal edilmeye çalışılmıştır. Ancak bunlar, her şeyden evvel onların verdikleri örneklerle örtüşmediğinden sonraki Hanefî usûlcülerce reddedilmiştir.

İstihsânın tanımlanması, terimleşmesi ve usûl literatüründe yer alması sonraki usûlcülerin çabasıyla olmuştur. Bu konuda kilit rol oynayan usûlcü ise Hanefî usûl anlayışını ilk defa doktriner bir yapıya kavuşturan ve sistematik bir biçimde sonraki nesillere aktaran Cessâs olmuştur. O, istihsânın tanımlanması, çeşitlere ayrılması ve meşruiyetine dair sunulan deliller hususunda sonraki usûlcülere öncülük etmiş ve bu bakımdan da gelişiminde büyük katkı sunmuştur. Cessâs'ın istihsân kavramının gelişimindeki rolü ise şu hususlar çerçevesinde olmuştur:

İstihsânın mahiyeti: İstilahî anlamda istihsânı ilk tanımlayan Mâtürîdî olmakla beraber Hanefî usûlcüler Kerhî'nin "İstihsân, bir hükmü daha evlâ bir hüküm sebebiyle terk etmektir." şeklindeki tanımını ilk tanım olarak kabul etmişlerdir. Cessâs vasıtasıyla nakledilen bu tanım çok geniş olup istihsândan olmadığı halde diğer bazı hukukî çözümleri de kapsadığı için genel kabul görmemiştir. Dolayısıyla sonraki usûlcülerin büyük bölümü Kerhî'nin tanımı değil, kronolojik bakımından ondan sonra gelen Cessâs'ın yaptığı "Kıyası terk edip ondan daha üstün bir delil ile amel etmektir." şeklindeki tanımı esas almıştır. Nitekim sözü geçen usûlcüler Cessâs'ın tanımında olduğu gibi istihsânı kıyas karşısında konumlandırmış ve buna göre tanımlarını şekillendirmişlerdir. Ancak bunlardan bir kısmı, özellikle muhaliflerin tenkitlerini bertaraf etmek adına Cessâs'ın aksine tanımdaki kıyası -yerleşik fikhî kuralı da kapsayacak biçimde genel olarak değil- usûlî kıyas ile sınırlandırdığı için yerleşik fıkıh kuralına mukabil istihsân örneklerini kapsanma-

<sup>110</sup> Cessâs, *el-Füşûl*, 4/228-229.

<sup>111</sup> Serahsî, *Uşûlü'l-fıkıh*, 2/200, 207; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/13; Teftâzânî, *et-Telvîh 'ala't-tavdîh*, 2/162.

maktadır. Diğer bir kısmı ise Cessâs'ın kıyasa karşı "daha güçlü olan delil" olarak tabir ettiği istihsân delilini gizli kıyasa hasrettiği için nass ve icmâ sebebiyle istihsân türlerini dışarda bırakmaktadır. Bu yüzden de söz konusu tanımlar genel kabul görmemiştir.

İstihsânın çeşitleri: İstihsânın çeşitlere ayrılması ilk kez Cessâs tarafından yapılmıştır. Örfî ve istilâhî olarak istihsânı iki temel kısma ayıran Cessâs, ikincisini "iki farklı asla benzeyen" ve "illetin tahsisi" şeklinde iki çeşide taksim etmiştir. İlettin tahsisini de nass, icmâ ve kıyas sebebiyle istihsân şeklinde üç farklı alt türe ayırmıştır. Serahsî hariç sonraki usûlcülerden kimsenin örfî anlamdaki istihsândan bahsettiğine rastlamadık. Onlar, Cessâs'ın illetin tahsisi olarak gördüğü nass, icmâ ve kıyas-i hafî istihsânına zaruret ve örf gibi başka türler de ekleyerek istihsânın çeşitlerini arttırmışlardır.

İstihsân kullanımının meşruiyetine dair deliller: Cessâs, doğrudan istihsânın delil oluşuna dair herhangi bir delil sunmamıştır. O, kıyasa karşı "daha güçlü delil" olarak ifade ettiği nas, icmâ ve diğer deliller için istihsân kavramının kullanılmasının meşru oluşu hakkında deliller getirmiştir. Bu anlamda da "Sözleri dinleyip en güzeline uyan kullarımı müjdele" mealindeki âyete, "Müslümanların güzel buldukları şey Allah katında da güzeldir." anlamındaki hadise ve müctehidlerin istihsân türü uygulamalarına yer vermiştir. Sonraki usûlcüler de istihsân kavramının kullanılmasının meşruiyetine dair bu delillerin yanı sıra zikredilen âyet anlamında nazil olmuş birkaç âyeti daha eklemiştir.

## Kaynakça

- Akgündüz, Said Nuri. "Hanefî Fırûunda İstihsan – el-Hidâye Örneği". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/2 (2002), 29-57.
- Aktan, Hamza. "İslam Usûl Hukukunda İstihsan Ufku". *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi*. Ed. Suat Cebeci. 3/71-126. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- Alî Hazne, Heysem 'Abdulmecîd. *Tatvuru'l-fikri'l-uşûlî el-Hanefî*. Ürdün: Câmî'atu Âlu Beyt, Külliyyetü'd-Dirâsâtü'l-Fıkhîyye, Doktora Tezi, 1998.
- Âmidî, Seyfüddîn Alî b. Ebî Alî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdurrazzâk Affî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- Apaydın, H. Yunus. "İstihsan'ın Mahiyeti ve İşlevi". *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi*. ed. Suat Cebeci. 3/125-131. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- Âşır, Muhammed Resul Bahş b. Kebîr. *Delîlü'l-istihsân ve hücciyetuhu dirâse tatbîkiyye fî fikhî'l-muâmelât*. Mekke: Câmî'atu Ümmü'l-Kurâ, Külliyyetü's-Şerî'ati'l-İslâmîyye, Doktora Tezi, 1425/2004.
- Ba'lebekki, Ebül-Abbâs Ahmed b. Alî b. Tağlib. *Bedî'u'n-nizâmî'l-câmî' beyne kitâbeyi'l-Bezdevî ve'l-İhkâm*. Thk. Sa'd b. Ğarîr es-Süllemî. 2 Cilt. nşr. Câmî'atu Ümmü'l-Kurâ. Mekke: y.y., 1405/1985.
- Bâhüseyin, Ya'kûb b. Abdulvehhâb. *et-Tahrîç inde'l-fukahâ ve'l-usûliyyîn*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1414/1994.
- Bakkal, Ali. "İstihsanın Mahiyeti ve Çağdaş Problemlere Çözüm Getirmedeki Önemi". *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi*. ed. Suat Cebeci. 3/15-70. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- Bardakoğlu, Ali. "İstihsan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/339-347. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Biltâcî, Muhammed. *Menâhicü't-teşrî'i'l-İslâmî fî'l-karnî's-sânî el-hicrî*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2007.

- Birsin, Mehmet. "Hanefî Fıkhdında Fitne Gerekesine Dayalı Hükümler ve İstihân Delili ile İlişkisi". *İslâmî Araştırmalar* 22/ (2011), 55-70.
- Buhârî, Abdülazîz. *Keşfü'l-esrâr şerhu uşûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. B.y.: Dâru'l-kitâbi'l-islâmî, ts.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Sâdık el-Çamhâvî 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1405/1985.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Füşûl fi'l-uşûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf, 1414/1994.
- Çiftçi, Adem. "Hanefî Mezhebi'nin Kurucu İmamlarından Züfer b. Hüzeyl'in İstihana Yaklaşımı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (2017), 107-133.
- Çolak, Abdullah. "Hukuki Tutarlılık Bağlamında Ebû Hanîfe'nin İstihsan Anlayışı". *IV. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu*, ed. Cengiz Çuhadar vd. 1/568-599. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh b. Muhammed b. Ömer b. İsa. *Takvîmü'l-edille*. Thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys. B.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Dirik, Mehmet. "Ebû Hanîfe'nin İctihad Metodunda İstihsan". *PAU İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2018), 180-224.
- Duman, Soner. "Usûlü'l-Fıkh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/218-220. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Ebû Dâvûd, Ebû Bekr Abdullâh b. Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Amdulhamîd 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Ebû Süleyman, Abdülvehhâb İbrâhîm. *el-Fikrû'l-uşûlî*. Cidde: Dâru'ş-Şürûk, 1403/1983.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *Kitâbü'l-Harâc*. Thk. Tahâ Abdurraûf Sa'd-Sa'd Hasen Muhammed. nşr. el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs. Kahire: el-Mataba'atü's-Selefiyye, ts..
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *Uşûlü'l-fıkh*. B.y.: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- Erkal, Mehmet. "Usûl İstihsalının Ortaya Çıkışında İslam Fetihlerinin Rolü: İstihân Örneği". *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi*. ed. Suat Cebeci. 3/11-28. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-uşûl*. thk. Muhammed b. Abdisselâm Abdüşşâfî. B.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Gezgin, Yusuf Erdem. "Hanefî Mezhebinde Kurala Aykırılıktan (İstihsan) Kurala (Kıyas) Dönüş". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017): 179-203.
- Güngör, Mevlüt. "Cessâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/427-28. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Gözübenli, Beşir. "İslam Hukukunda İstihşänen Meşru Görülen Borç İlişkilerine Dair Bazı Mülâhazalar". *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi*. ed. Suat Cebeci. 3/180-214. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- Güler, Mehmet Nuri. "İstihsan Teorisi'nin Yeniden İnşası -Modern Hukuk Katkılı Bir Deneme-, İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi". *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi*. ed. Suat Cebeci. 3/215-251. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- Haliloviç, Safvet Mustafa. *el-İmâm Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs ve menhecuh fi't-tefsîr*. B.y.: Dâru's-Selâm, ts.
- Herevî, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn. *Kitâbü'l-Emvâl*. Muhammed Halîl Herrâs. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Hindî, Safiyyüddîn Muhammed b. Abdirrahîm. *Nihâyetü'l-vüşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*. Thk. Sâlih b. Süleyman el-Yûsuf- Sâlim b. Sa'd es-Suveyh. 9 Cilt. Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1416/1996.
- İbn Hanbel, Ahmed. *Müsnedu Ahmed*. Thk. Şuayb el-Arnavutî v. dğr. 45 Cilt. B.y.: Müsseter'r-Risâle, 1421/2001.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî. *Mülâhhasu ibtâli'l-kıyâs ve'r-re'y ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'îl*. Thk. Sa'îd el-Afganî. Dimaşk: Matba'atu Câmi'ati Dimaşk, 1379/1960.
- İbn Keşîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. B.y.: Dâru'l-Fikr, 1407/1986.

- İbn Kudâme, Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî. *Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır fî usûli'l-fıkıh 'alâ mezhebi'l-İmâm Aḥmed*. 2 Cilt. nşr. Müessesetü'r-Rayyân li'-Taba' ve'n-Neşr ve't-Tevzî. b.y.: y.y., 1423/2002.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. B.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- İbn Melek. *Şerḥu Menâri'l-envâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1308/1890.
- İbnü'n-Neccâr Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz el-Fütûhî. *Muḥtaşaru't-tahrîr (Şerḥu'l-Kevkebi'l-münîr)*. Thk. Muhammed ez-Zuhaylî-Nezîh Hammâd. 4 Cilt. B.y.: Mektebetü'l-'Abîkân, 1418/1997.
- İsnevî, Abdurrahman b. Hasan. *Nihâyetüs-sûl şehu minhâci'l-vusûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Kâtib Çelebî, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. Thk. Mahmud Abdulkâdir Arnaût. 6 Cilt. İstanbul: Mektebetu İrsikâ, 1431/2010.
- Keskioğlu, Osman "Müctehidlerin Dereceleri", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]* 6/9-10 (1967), 232-236.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Hüsnü't-teḳâdî fî sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Ḳâdî*. Mısır: Dâru'l-Envâr, 1368/1948.
- Kirâmastî, Yusuf b. Hüseyin. *el-Vecîz fî usûli'l-fıkıh*. Thk. Seyyid Abdullatif Kesâb. B.y.: Dâru'l-Hudâ li't-Tabâ'a, 1404/1984.
- Kureşî, Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-muḥîyye fî tabakâti'l-Ḥanefiyye*. nşr. Mîr Muhammed Kütüphâne. 2 Cilt. Karaçi: y.y., ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdî, Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr fî fıkhi'l-imam eş-Şâfiî*. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Mekkî, Sadruleimme el-Muvaffak b. Ahmed. *Menâkıbu'l-imâmi'l-a'zam Ebî Hanîfe*. Haydarabat: Matba'atu Meclisi Dâireti'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, 1321/1904.
- Merâgî, Abdullah Mustafa. *el-Fethu'l-mübîn fî tabakâti'l-uşûliyyîn*. nşr. Muhammed Ali Osmân. b.y.: y.y., 1366/1947.
- Mısrî, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *Fethu'l-ğaffâr fî şerḥi'l-Menâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Molla Hüseyin. *Mirkâtü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1391/1971.
- Nemle, Abdulkerîm b. Alî Muhammed. *İthâfu zevî'l-besâir bi şerhi Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır fî usûli'l-fıkıh 'alâ mezhebi'l-İmâm Aḥmed*. 8 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-Âsime, 1417/1996.
- Nevevî, Yahya b. Şeref. *el-Mecmû' Şerḥü'l-Mühazzeb*. 20 Cilt. B.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Okur, Kâşif Hamdi. "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Kıyâs ve İstihsâna Yaklaşımı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/4 (2007), 213-245.
- Önder, Muharrem. "İstihsan Kavramının Ortaya Çıkışı". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 181-208.
- Önder, Muharrem. Hanefî Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Özen, Şükrü. "Hicri II. Yüzyıldan İstihsan ve Maslahat Kavramları". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 3/1 (2003), 31-57.
- Reysünî, Ahmed b. Abdisselâm. *et-Tecdîdu'l-uşûlî nehve şiyâğatin tecdîdiyyetin li 'ilmi usûli'l-fıkıh*. Ürdün: el-Ma'hedü'l-'Alemlî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1435/2014.
- Saymerî, Ebû Abdillâh el-Hüseyin b. Alî b. Muhammed. *Aḥbâru Ebî Hanîfe ve aşḥâbih*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Sem'ânî, Mansûr b. Muhammed. *Kavâṭi'u'l-edille fi'l-uşûl*. Thk Muhammed Hasan eş-Şâfiî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1418/1999.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Uşûlü'l-fıkıh (Uşûlü's-Serahsî)*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Sübkî, Abdulvehhâb b. Alî. *el-İbhâc fî şerḥi'l-Minhâc*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995.

- Şabân, Zekiyüddîn. *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Şahin, Osman. "İstihsan Yönteminin Aklî Gerekçeleri ve Bazı Uygulama Şekilleri". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/4 (2008), 41-75.
- Şelebî, Mustafa. *Ta'îlül-'ahkâm*. Beyrut: Dâru'n-Nehdatî'l-'Arabiyye, ts.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Aşl*. Thk. Muhammed Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Luma' fî usûl al-fıkḥ*. B.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Alî. *et-Tebşîra fî usûli'l-fıkḥ*. thk. Muhammed Hasan Heytû. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1413/1993.
- Taş, Aydın. *Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî hayatı, eserleri ve usûl anlayışı*. Diyarbakır: A Grafik Yayınları, 2016.
- Teftâzânî, Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer. *et-Telviḥ 'ala't-tavdîḥ*. 2 Cilt. Mısır: Mektebetu Sabîh, ts.
- Yaman, Ahmet. "İstihsan" Ne Değildir?, *Usûl: İslam Araştırmaları* 8 (2007), 169-173.
- Yaşar, Mehmet Aziz. *İslâm Hukuku Metodolojisinde İstihşân*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, sosyal bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2012.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osmân el-Fârikî. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. Thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. b.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Bahrü'l-muḥîṭ fî usûli'l-fıkḥ*. 8 Cilt. B.y.: Dâru'l-Kütübî, 1414/1994.
- Zeydan, Abdulkerîm. *el-Vecîz fî usûli'l-fıkḥ*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1407/1987.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Vecîz fî usûli'l-fıkḥ*. Suriye: Dâru'l-Fikr, 1419/1999.

# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2020

Research Article  
ARAşTIRMA MAKALESİ

## İttihat ve Terakki Kıskaçında Bir Şeyhulislâm: Musa Kazım Efendi (Siyasi Hayatı ve Etkili Olduğu Yasal Düzenlemeler)

İsa Atcı

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı

isakonevi@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-5198-3874>

Geliş Tarihi / Received: 06.10.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 18.12.2020

### Özet

Son dönem Osmanlı alimlerinden olan Musa Kazım Efendi, Erzurum'un Tortum ilçesinde 1858 yılında doğmuştur. Başta Fıkah ve Kalam olmak üzere İslamî ilimlere vakıf olmuş, Fatih Camii Dersiâmlığı görevine kadar yükselmiştir. Mahreç payesine sahip olan Musa Kazım Efendi, Medresetü'l-Kudât, Süleymaniye Medresesi ve Medresetü'l-Vâizin de muallim olarak görev yapmıştır.

Musa Kazım Efendi, ülkenin içerisine düştüğü dar boğazdan çıkabilmesi için kafa yormuş, çözüm önerileri sunmuş hatta bunun da ötesine geçerek çözümün parçası olmaya çalışmış bir ilim ve devlet adamıdır. Devletin kurtuluşunu meşveret, musâvat, hürriyet ve adâletin yeniden tesis edilmesinde görmüş ve bunun için de Padişah'ın yetkilerini sınırlandıran bir sistemin kurulmasını elzem görmüştür. İktidara karşı yürüttüğü mücadelesini dönemin en güçlü muhalefeti olan İttihat ve Terakki saflarında sürdürmüştür.

Musa Kazım Efendi, İttihat ve Terakki bünyesinde Merkez Yürütme Kurulu Üyesi olarak görev üstlendiği gibi, ulemâ ve halkın desteğini sağlamak için Cemiyet tarafından kurulmuş bulunan Şehzâdebaşı İlmî Heyeti'nin başkanlığını da yürütmüştür. Bu Heyet'in başlıca görevi vaaz, konferans ve neşriyatlarla Kânun-ı Esâsî ile meşrutiyet gibi uygulamaların İslam'a aykırı olmadığını izah ederek bu mücadelede İttihat ve Terakki'nin desteklenmesini sağlamak olmuştur. II. Meşrutiyet'in ilanından sonra Musa Kazım Efendi, Cemiyet tarafından daha üst düzey görevlere de getirilmiştir. Önce Meclis-i A'yân Üyesi olarak atanması sağlanmış akabinde de meşihat makamı'na getirilmiştir.

Kuşkusuz İttihat ve Terakki Fırkası, Osmanlı yönetimi üzerinde etkin olduğu bir dönemde değişik isimlerin Şeyhulislâm olarak atanmasına müktedir olmuştur. Ancak Musa Kazım Efendi'yi farklı kılan; II. Meşrutiyet döneminde en uzun süre bu görevde kalan Şeyhulislâm olması, Cemiyet'in merkez yönetiminde görev almış olması, hakkında çıkarılan masonluk iddiaları ve İttihat ve Terakki'nin, gerçekleştirmek istediği reformlar nedeniyle ısrarla defaaten meşihat makamına gelmesini sağlamış olmasıdır.

Musa Kazım Efendi, II. Meşrutiyet'in ilanını müteakiben Cemiyet'in Osmanlı yönetimi üzerinde hakimiyet kurması ile başlayan süreçte meşrutî sistemin İslamî esaslar üzerine bina edilmesi için eserler telif etmiş, ancak Cemiyet'e karşı buna muvaffak olamamıştır. Zira ülkede onun arzuladığı şekilde Hz. Peygamber ve sahabe modeli bir "şûra-i ümmet" sistemi değil, Batı tarzı çok partili bir "parlamento" sistemi tesis edilmiştir.

1911 yılında hakkında çıkarılan masonluk iddiaları ile oldukça yıpranmış, Şeyhulislâmlık görevine de

son verilmiştir. Musa Kazım Efendi, Şeyhulislâm olarak tekrar atandığı 1916 yılına kadar ilmî faaliyetlerle meşgul olmuştur. İttihat ve Terakki'nin uyguladığı politikaların İslam esaslarına, ahlâk ve nizâmına uymadığını farketmiş olsa da Cemiyet ile bağıını tamamen koparması mümkün olamamıştır. Esasen Cemiyet'te onu kendi halinde rahat bırakmamıştır. Nitekim 1916 yılında sağlık sorunlarını beyan etmesine ve Padişah Mehmed Reşâd'ın masonluk iddiaları yüzünden onu atamak istememesine rağmen tekrar Şeyhulislâm olarak atanması sağlanmış ve Şerî mahkemelerin Şeyhulislâm'ın yetkisinden çıkarılarak Adalet Nezâreti'ne bağlanmasını sağlayan kanun, Medâris-i İlmiyye Nizamnâmesi ve Hukûk-ı Aile Karanâmesi onun döneminde çıkarılmış olan yasal düzenlemelerdir. İttihat ve Terakki'nin 1918 yılında Birinci Dünya Savaşı'nın kaybedilmesinden sonra kendisini fesh etmesi üzerine başlayan yeni süreçte Musa Kazım Efendi de İttihat ve Terakki yöneticisi olarak "korku ve baskı ile Devletin yönetim şeklini değiştirmek" iddiası ile Divân-ı Harp'te yargılanmıştır. Nitekim almış olduğu 15 yıllık kürek cezası, Padişah'ın şefaati ile 3 yıl sürgüne çevrilerek Edirne'ye gönderilmiştir. Memuriyet yıllarında birinci rütbeden Mecidî Nişanı, yine birinci rütbeden Osmanî Nişanı ve Altın Liyakat Madalyası gibi ödüllerle taltif edilmiş olan Musa Kazım Efendi, maası kesildiği için ömrünün son yıllarında geçimini çeşitli yardımlarla sağlamaya çalışmıştır. 10 Haziran 1920 tarihinde sürgünde bulunduğu Edirne'de 62 yaşında vefat etmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, II. Abdülhamid, İttihat ve Terakki, Şeyhulislâm, Musa Kazım Efendi.

### ***A Sheikulislam in the Jig of Committe of Union and Progress (İttihat ve Terakki): Musa Kazım Efendi (His Political Life and The Legal Regulations He Affected)***

Musa Kazım Efendi, one of the last period Ottoman scholars, was born in 1858 in the Tortum district of Erzurum. He had extensive knowledge of Islamic sciences, especially Fiqh and Kalam, and was promoted to the position of the headteacher of Fatih Mosque. Musa Kazım Efendi, who had the rank of Mahrec, which expresses the highest level of religious knowledge in the Ottoman Empire, also served as a teacher in Madrasatu'l-Kudât, Süleymaniye Madrasa, and Madrasatu'l-Vâizin.

Musa Kazım Efendi was a scholar and statesman who contemplated on how to get the country out of the troubled situation, offered solutions, and even more tried to be a part of the solution. He saw the salvation of the state in the reestablishment of consultation, equality, freedom, and justice, and for this, it was necessary to establish a system limiting the powers of the Sultan. He continued his struggle against the rulers in the ranks of the Union and Progress, which was the strongest opposition party of the period.

Musa Kazım Efendi served as a member of the Central Executive Board within the Committee of Union and Progress and also chaired the Şehzâdebaşı Scholarly Committee, which was established by the Party to ensure the support of the ulama and the people. The main duty of this Scholarly Committee was to explain to the people that a new constitution is not a bad thing via sermons, conferences, and publications and get them to support the Union and Progress Party. After the declaration of the Second Constitutional Era, UPP has appointed Musa Kazım Efendi to higher positions. He was first appointed as a member of the Ottoman Senate and then SheikullIslam.

Undoubtedly, the Party of Union and Progress was able to appoint different names as SheikullIslam at the time when it was effective on the Ottoman administration. However, what makes Musa Kazım Efendi different; during the second constitutional era, he was the Sheikulislam who remained in this post for the longest time, that he took part in the central administration of the UPP, the masonry claims about him and the fact that UPP made it possible for him to become Sheikulislam more than once to achieve the reforms they envisioned. After the declaration of the second constitutional era when the UPP gained control over the Ottoman administration, Musa Kazım Efendi made some publications trying to convince the UPP to build the new system upon Islamic values but failed. For, a Western-style multi-party "parliament" system was established in the country, not a "shura-i ummah" model of the Prophet and Companions as he desired.

His reputation was torn apart in 1911 with the allegations of Freemasonry, and his duty of SheikullIslam was terminated. Musa Kazım Efendi kept himself busy with scholarly activities until his second appointment as SheikullIslam in 1916. Even though he realized that the policies UPP implemented did not comply with Islamic values, ethics and rules, he could not completely break his ties with the Party. In fact, the Party did not let him be. Although he declared his health problems in 1916 and Sultan Mehmed Reşad did not want to appoint him because of the claims about his ties with masonry, he was appointed again as Sheikh-ul-Islam. During his time in the office, UPP made



*regulations ensuring that the religious courts are transferred to the authority of the Justice Department from Sheikh ul Islam and also issued the Family Law Decree.*

*In the new era that started after the Union and Progress dissolved following the loss of the First World War in 1918, Musa Kazım Efendi was also tried in the Court of War with the allegation of "changing the state's governance with fear and pressure" as one of the leaders of the Union and Progress. The 15-year hard penalty he received as a result of the court was turned into exile for 3 years with the intercession of the Sultan and he was sent to Edirne. Musa Kazım Efendi, who won many awards during his civil service years, tried to make a living with various aids in the last years of his life because his salary was cut. He died at the age of 62 in Edirne, where he was in exile on June 10, 1920.*

**Keywords:** *Islamic law, II. Abdulhamid, Committee of Union and Progress, SheikhuIslam, Musa Kazım.*

#### **Atıf / Cite as**

Atcı, İsa. "İttihat ve Terakki Kışkırcısında Bir Şeyhulislâm: Musa Kazım Efendi (Siyasi Hayatı ve Etkili Olduğu Yasal Düzenlemeler)". *Marife* 20/2 (2020), 849-872.  
<https://doi.org/10.33420/marife.806592>

## Giriş

Hz. Ömer'in kendisinden sonraki halifeyi seçmek üzere şûra heyeti kurmasından bu yana İslam uleması gerek devletlerin kurulması gerekse varlığını devam ettirmesi hususunda etkin bir rol oynamıştır. Ulemanın devlet siyasetinde oynadığı bu rol, Osmanlı döneminde de devam etmiştir. Ne var ki, Osmanlı Devleti'nin gerileme dönemine girmesi ile devlet kurumlarının ıslahından yana tavır sergilemektense mevcudu muhafaza etmeyi tercih etmiş, değişim ve yenilenmenin karşısında durmuştur. Ancak buna rağmen değişim ve yenilenme kaçınılmaz olmuştur. Böylece ulema etkin olma pozisyonunu ve "aydın" vasfını kaybetmeye başlamıştır. Bunu tekrar kazanabilmek için gelenekçi, modernist ve ikisi arasında bir duruş sergileme şeklinde üç farklı yaklaşım benimsemiştir. Ancak bu fikri bölünme her üç gruba da istediği ölçüde bir prestij kazandırmamıştır. Modernist ulema, gelenekçiler tarafından eleştirilmiş ve halk nezdinde de beklediği ilgiyi görememiştir. Gelenekçi ulema ise muhafazakâr ve tutucu olmakla suçlanmış, görüşleri yeterince dikkate alınmamıştır. İki arasında bir duruş sergileyenler ise diğer iki grup tarafından eleştirilmiştir. Bu bağlamda ulema açısından Osmanlı Devleti'nin son ikiyüz yılının yönetimde söz sahibi olma ve etkin rol oynama noktasında sancılı geçtiğini söylemek yanlış olmasa gerektir.

Son dönem Osmanlı ulemasının içerisinde bulunduğu durum da esasen bu sürecin bir devamıdır. Ancak her şeye rağmen ulema, etkisini tamamen kaybetmiş değildir. Padişah üzerinde istenen düzeyde bir etkiye sahip olmasa da halk nezdinde hala ciddi bir etkisi ve ikna gücü vardır. İttihat ve Terakki gibi sivil yapılar, yönetim ve sistem değişikliği için ulemanın desteğine ihtiyaç duyarken bir kısım ulema ise kendisine gösterilen bu sahte ilgiye aldanıp ulema sınıfının tekrar söz sahibi olması ve eski parlak günlerine kavuşması ümidiyle bu tür yapıların yanında yer almayı tercih etmiştir. Bu grup, değişim ve yenilenmenin İttihat ve Terakki tarafından İslamî dinamikler üzerinde tesis edileceğine inanmış ve ulemanın bunu inşa etme hususunda etkili olacağını düşünmüştür. Ancak ulemanın acı tecrübelerle, yanıldığını anlaması uzun sürmemiştir. Kimi ulema bunu erken farkederek İttihat ve Terakki ile yollarını ayırırken, kimisi Cemiyet içerisinde kalmaya devam

ederek bazı yanlışları düzeltebileceğini düşünmüş, bunu başaramayacağını anlayınca da daha fazla tahribata engel olabilmek amacıyla kalmayı sürdürmüştür. Ancak buna da muvaffak olamamıştır. Esasen Cemiyet de onları kendi hallerine bırakmamıştır. Musa Kazım Efendi de bu ikinci gruba dahil edebileceğimiz ulema arasında yer almaktadır.

Bu çalışmada, siyasî çalkantılarla dolu bir dönemde yaşamış olan Musa Kazım Efendi'nin, İttihat ve Terakki cephesinde yürüttüğü hürriyet mücadelesi ve Kânûn-ı Esâsî ile elde edilen kazanımları İslamî ölçütlerle sınırlandırma çabası aktarılmaya çalışılmıştır. Ayrıca bu çalışma, Musa Kazım Efendi'nin İttihat ve Terakki'nin baskısına maruz kalarak bazı görüşlerini savunmaktan vazgeçtiği ve bazı resmî icraâtlerini Fırka'nın talepleri doğrultusunda gerçekleştirdiği hususunda veriler sunmaktadır.

## 1. Hayati ve Eserleri

### 1.1 Hayatı

1858 yılında Erzurum'un Tortum ilçesinde doğmuştur. İlk tahsilini memleketinde aldıktan sonra Balıkesir'de yerleşmiş olan abisinin yanında ikamet ederek eğitimini burada sürdürmüştür. Devrin alimlerinden Ali Şuûrî Efendi ve Lütfü Efendi'den dini ilimleri öğrenmiştir. Akabinde İstanbul'a intikal ederek kazasker Eşref Efendi ve müderris Hoca Şakir Efendi'den ilim tahsil etmiş ve nihayet 1888'de eğitimi bitirerek icazetname almıştır.<sup>1</sup>

Musa Kazım Efendi, 13 Şubat 1892 tarihinde devlet görevine başlamasından bir yıl sonra 34 yaşında Fatih Camii Dersiâmlığı görevine atanmıştır. Bu durum henüz genç yaşta olmasına rağmen ilmi seviyesinin yüksek olduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir. Musa Kazım Efendi bu görevini 1905 tarihine kadar 12 yıl devam ettirmiştir.<sup>2</sup>

Muallim Naci'ye usûl-i fıkhıtan *Mirât*, Ahmet Mithat Efendi'ye de tefsir okutarak bu isimlerin yetişmesine katkıda bulunan Musa Kazım Efendi, 1900 yılında 42 yaşında iken Mekteb-i Hukûk'a mecelle muallimi göreviyle atanmıştır. Müteakip yıllarda Dârülfünun, Dârulmuallimin ve Mekteb-i Sultânî'de de öğretmen olarak görevlendirilmiştir.<sup>3</sup>

1907 yılında 49 yaşında iken Bab-ı Meşihat Tetkik-i Müellifât Meclisi Baş Kitâbeti görevi verilen Musa Kazım Efendi aynı yıl bu meclisin azalığına getirilmiştir. 1908 yılında II. Meşrutiyetin ilanından sonra Maârif Nezâreti bünyesinde tesis edilen Meclis-i Kebîr-i İlmiyye Üyeliği'ne, daha sonra da Meclis-i A'yân<sup>4</sup> Üyeli-

<sup>1</sup> *İlmiye Salnâmesi* (Dâru'l-Hilâfet-i Âliye: Matbaâ-i Âmire, 1334/1918), 626.

<sup>2</sup> Selami Bakırcı, "Arşiv Belgeleriyle Şeyhulislâm Musa Kazım Efendi", *Erzurumlu Şeyhulislam Musa Kazım Efendi Sempozyumu (22-24 Kasım 2013 Erzurum)*, ed. Ömer Kara (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2014), 109.

<sup>3</sup> *İlmiye Salnâmesi*, 626.

<sup>4</sup> Sultan II. Abdülhamid'in iradesi ile 23 Aralık 1876'da yürürlüğe giren Kânûn-ı Esâsî gereği tesis edilen Meclis-i Umûmî'yi oluşturan iki meclisten biridir. Diğer meclis ise Meclis-i Meb'ûsan'dır. Meclis-i A'yân üyeleri Padişah tarafından bizzat atanırdı. Meclis'in görevi, Meclis-i Meb'ûsan'ın verdiği bütçe

ği'ne atanmıştır.<sup>5</sup> Bu görevi almasında İttihat ve Terakki'nin talebi ile hareket eden Sadrazam Kamil Paşa'nın Sultan Abdülhamid'e bir arz tezkeresi sunması şeklinde etkisi olduğu görülmektedir.<sup>6</sup> Azalığı döneminde Medresetü'l-Kudât ve Medresetü'l-Vâizin'de muallimlik görevini sürdürmüştür.<sup>7</sup> İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Heyet-i İlimiyye'sini de yöneten Musa Kazım Efendi,<sup>8</sup> 12 Temmuz 1910 tarihinde 52 yaşında iken Şeyhulislam olarak atanmış, farklı hükümetlerde toplam dört kez şeyhulislâmlık görevinde bulunmuştur. Şeyhulislâmlık görevinden ayrılmasının ardından da Medresetü'l-Kudât, Süleymaniye Medresesi ve Medresetü'l-Vâizin de muallim olarak görevine devam etmiştir.<sup>9</sup>

Yoğun bir memuriyet hayatı yaşadığı görülen Musa Kazım Efendi, birinci rütbeden Mecidî Nişanı,<sup>10</sup> yine birinci rütbeden Osmanî Nişanı<sup>11</sup> ve Altın Liyâkat Madalyası ile<sup>12</sup> taltif edilmiştir. Meşrutiyet sürecinde gelişen İslamcılık akımı içinde de yer alan Musa Kazım Efendi, Tercümân-ı Hakikat, Beyânulhak, Sıratı müstakîm ve İslâm Mecmuası gibi dergi ve gazetelerde yazmıştır.<sup>13</sup>

Mondros Mütarekesini takip eden süreçte İttihat ve Terakki yöneticilerinin Damat Ferit Paşa hükümeti tarafından tutuklanması yoluna gidilmiş ve bu çerçevede Musa Kazım Efendi de gözaltına alınarak hapsedilmiştir.<sup>14</sup> 61 yaşında, Divan-ı Harp'te yargılanarak 5 Temmuz 1919 tarihinde 15 yıl kürek cezasına mahkum edilmiştir.<sup>15</sup> Ancak Şeyhulislâm Mustafa Sabri Efendi'nin de teklifi ile irâde-i seniyye çıkarılarak cezası 3 yıl sürgüne çevrilmiştir. Cezasını memleketi Tortum'da çekmek istediğini bildirmişse de kaçma ihtimaline karşın bu talebi uygun görülerek 18 Eylül 1919 tarihinde Edirne'ye sevk edilmiştir.<sup>16</sup>

→

ve kanun tasarılarını, dinî değerler, genel ahlâk ilkeleri, Kanûn-ı Esâsî hükümleri, ülke çıkarları ve Padişah'ın hukuku açılarından incelemekti. Bir ayıkrılık tespit etmesi halinde tasarıyı tûmden red edebilir ya da düzeltilmesi için Meclis-i Meb'ûsan'a iade edebilirdi. Meclis-i A'yân için Heyet-i A'yân ismi de kullanılmıştır. Daha geniş bilgi için bk. Ali Akyıldız, "Meclis-i A'yân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 01 Ekim 2020).

<sup>5</sup> *İlmiye Salnâmesi*, 627; Başbakanlık Osmanlı Arşivleri (BOA), *Yıldız Perakende Evrakı - Mâbeyn Belge, Gazete ve Cetvelleri (Y.PRK.AZJ)*, No. 54 Gömlek No. 54.

<sup>6</sup> Ahmet Şamil Gürer, *Gelenek ile Modernite Arasında Bir Meşrutiyet Şeyhulislâmı Musa Kazım Efendi (1861-1920)* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 85.

<sup>7</sup> *İlmiye Salnâmesi*, 627; Ali Adem Yörük, *Mekteb-i Hukuk'un Kuruluşu ve Faaliyetleri (1878-1900)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2008), 104.

<sup>8</sup> Yörük, *Mekteb-i Hukuk'un Kuruluşu ve Faaliyetleri*, 104; *İlmiye Salnâmesi*, 626, 627.

<sup>9</sup> *İlmiye Salnâmesi*, 627.

<sup>10</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivleri (BOA), *İradeler - İrade Mabeyn-i Hümayun, (İ.MBH)*, No. 3, Gömlek No. 13.

<sup>11</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivleri (BOA), *Bâb-ı Âlî Bünyesindeki Diğer Dairelere Ait Belgeler - Meclis-i Vükelâ Mazbataları (MV)*, No. 257, Gömlek No. 129.

<sup>12</sup> *İlmiye Salnâmesi*, 627.

<sup>13</sup> Hüseyin Güllüce, Erzurumlu Şeyhulislâm Musa Kâzım ve Kur'an'ın İcâzı Hakkındaki Görüşleri, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* (Erzurum 2002), 19/220.

<sup>14</sup> İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi-4* (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1972), 457.

<sup>15</sup> Savunmasında İttihat ve Terakki'den ayrılmayı bir zamanlar İslam'dan ayrılmaya benzettiğini ifade etmesi, Mahkeme heyeti tarafından suçunun sübutuna delil kabul edilmiştir. Bk. Gürer, *Gelenek ile Modernite Arasında Bir Meşrutiyet Şeyhulislâmı Musa Kazım Efendi (1861-1920)*, 153; Bakırcı, "Arşiv Belgeleriyle Şeyhulislâm Musa Kazım Efendi", 107.

<sup>16</sup> Ali Fuat Türkğeldi, *Görüp İştittiklerim*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010), 229; Bakırcı,

→

Musa Kazım Efendi, kalan ömrünü Edirne’de maddi sıkıntılar içinde geçirmiştir. Kesilen maaşının kendisine tekrar bağlanması için başvurmuş ancak bütçe-de ilgili fasıl ve madde bulunmadığından yardım için belediyeye müracaat etmesi yönünde cevap verilmiştir.<sup>17</sup> Bazı sağlık sorunları da olan Musa Kazım Efendi, kısa bir süre sonra 62 yaşında vefat etmiştir. Vefat tarihi hususunda tetkik ettiğimiz kaynaklarda farklı tarihler verilmiştir. Edirne Muradiye Camii bahçesinde bulunan mezar taşında verilen bilgiden hareketle 10 Ocak 1920 tarihi zikredilmekle birlikte<sup>18</sup> resmi arşiv belgesi 10 Haziran 1920 (10 Haziran 1336) tarihini işaret etmektedir. Dijital kaydına ulaştığımız arşiv belgesinde vefat nedeninin kalp rahatsızlığı olduğu ve Perşembe günü vefat ettiği bilgileri de yer almaktadır.<sup>19</sup> Selami Bakırcı’nın da teyit ettiği söz konusu arşiv belgesinde Sadâret Makamı’nın Dâhiliye Nezâreti tarafından vefat konusunda bilgilendirildiği görülmektedir.<sup>20</sup> Bu bağlamda mezar taşındaki bilgiye karşın resmi kaydın esas alınmasının daha doğru olması gerektir.

Vefatının ardından maaşı eşi tarafından tekrar talep edilmiş, ilgili kurumlar arasında yapılan yazışmalar<sup>21</sup> neticesinde ailesine geçmiş hizmetleri ve alamadığı maaşına karşılık 1000 Lira ödenmiştir.<sup>22</sup> Müteakip yıllarda eşi Aliye hanımın İsmet Paşa’dan yardım talep ettiğine dair vesikalar devlet arşivlerinde mevcuttur.<sup>23</sup>

## 1.2. Eserleri

Musa Kazım Efendi, başta tefsir, felsefe ve tasavvuf olmak üzere farklı alanlarda kıymetli eserler telif etmiştir. Ancak o asıl telifâtını devlet yönetimine dâir görüşleri üzerine yoğunlaştırmıştır. Hürriyet, meşveret, adâlet ve müsâvat ilkelerini topluma anlatmak ve bu ilkeleri benimsemelerini sağlamak için yoğun bir çaba sarfetmiştir. Kaleme aldığı eserlerden tespit edebildiklerimizi aşağıda vermek istiyoruz.

1. İslâm’da usûl-i meşveret ve hürriyet.<sup>24</sup>
2. *İslâm’da cihad* (İstanbul 1333). Risâle, *Külliyât* içerisinde de yer almakta-

→

“Arşiv Belgeleriyle Şeyhulislâm Musa Kazım Efendi”, 108.

<sup>17</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivleri (BOA), *Nezâretler, Vilâyet-Müfettişlikler (Taşra Arşivleri) ve Büyük Dairelere Ait Belgeler, Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti Belgeleri (DH. EUM), Asayiş Kalemi Belgeleri (DH.EUM.AYŞ)* No. 29, Gömlek No. 8.

<sup>18</sup> Abdülkadir Altunsoy, *Osmanlı Şeyhulislâmları* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972), 236; Bayram Ali Çetinkaya, “Musa Kazım Efendi’nin Dini, Siyasi ve Felsefi Düşüncesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2007), 78.

<sup>19</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivleri (BOA), *Dâhiliye-Kalem-i Mahsûs*, No. 59-26.

<sup>20</sup> Bakırcı, “Arşiv Belgeleriyle Şeyhulislâm Musa Kazım Efendi”, 111; Ferhat Koca, “Şeyhulislâm Musa Kazım Efendi’nin (1858-1920) Fıkıh Usulüne Dair Bir Risalesi: Hakikat ve Mecaz”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/26 (2014), 152.

<sup>21</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivleri (BOA), *Bâb-ı Âlî Bünyesindeki Diğer Dairelere Ait Belgeler - Şûrâ-yı Devlet Defterleri (ŞD.d)*, No. 488, Gömlek No. 13.

<sup>22</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivleri (BOA), *30-18-1-1/ Kararlar Daire Başkanlığı (1920-1928)*, No. 9-14 Gömlek No. 4.

<sup>23</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivleri (BOA), *30-10-0-0/ Muamelat Genel Müdürlüğü*, No. 188-292, Gömlek No. 3.

<sup>24</sup> Musa Kazım, *İslâm’da Usûl-i Meşveret ve Hürriyet* (İstanbul: Y.y., 1324).

dır.<sup>25</sup>

3. *Sûre-i İhlâs ve Alak Tefsirleri* (İstanbul 1334).<sup>26</sup>

4. *Safvetü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (İstanbul 1335). Musa Kazım Efendi'nin Ahmet Mithat Efendi'ye verdiği tefsir derslerinden oluşmaktadır. Ahmet Mithat Efendi aldığı notları kaleme alarak bu eseri meydana getirmiştir. Bakara sûresinin 73. âyetine kadar gelindiği anlaşılmaktadır.<sup>27</sup>

5. *Zevrâ ve Havrâ* (İstanbul 1335). Celâleddin ed-Devvânî'nin görüşlerini içeren *ez-Zevrâ ve'l-Havrâ* isimli eserinin tercümesidir.

6. *Külliyât-ı Şeyhulislâm Musa Kazım-dinî ictimâî makaleler* (İstanbul 1336).<sup>28</sup>

7. *el-Fetâvâ el-Kâzimiyye fî islâhi'l-fetâvâ et-Türkiyye*. Musa Kazım Efendi'nin farklı konularda verdiği elli iki fetvayı ve bunların Arapça kaynaklarını içermektedir.<sup>29</sup>

8. *Tercüme-i Vâridât*. Şeyh Bedreddin'nin tasavvuf ve vahdet-i vücûd konusunda telif ettiği *Vâridât* adlı eserinin tercümesidir.<sup>30</sup>

9. *Tahkik-i vahdet-i vücûda dâir bir risâlenin tercümesi*. Cemâleddin Muhammed Karamânî Nûrî'nin vahdet-i vücûda dair telif ettiği eserin tercümesidir.<sup>31</sup>

10. *Rehber-i tedris ve terbiyye*. 1310/1855 yılında taşrada görev yapan Maârif Nezâreti memurları için telif edilmiştir.<sup>32</sup>

<sup>25</sup> Musa Kazım, *Külliyât-ı Şeyhulislâm Musa Kazım-Dini İctimâî Makaleler* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1336), 310-322; Eser üzerinde yapılan bir çalışma için bk. İsmail Kurt, "Sinop Mebusu Hasan Fehmi Efendi ve Şeyhülislam Musa Kazım Efendi'nin Birinci Dünya Savaşı Sırasında Yazdıkları Cihad Risaleleri'nin İçerik Açısından Mukayesesi", *Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu (05-07 Ekim 2018)*, ed. Cüneyit Aydın, Emrah Dinci vd. (Sinop: Şimal Ajans, Aralık 2018), cilt: I, (441-455).

<sup>26</sup> Altunsu, *Osmanlı Şeyhulislâmları*, 236, 237; Eser üzerine yapılan akademik çalışma için bk. Yüksel Göztepe, "Şeyhülislam Musa Kazım Efendi'nin 'Sûre-i İhlâs ve Sûre-i Alak Tefsiri' Adlı Çalışmasındaki Vahdet Anlayışı", *Gök Medrese İlahiyat Araştırmaları-1*, Editörler: Doç. Dr. Dursun Ali Aykat, Doç. Dr. Ali Yılmaz (İstanbul: Asitan Kitap, 2019), 113-136.

<sup>27</sup> Ferhat Koca, "Musa Kazım Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 19.09.2020); Eser üzerine bazı akademik çalışmalar da yapılmıştır. Bk.: Zafer Koç, "Şeyhülislam Musa Kazım Efendi (1858-1920) ve Safvetü'l-Beyan fî Tefsiri'l-Kur'an'daki Tefsir Metodu", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları-II*, (By: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2013), 447-482; Bilal Deliser, "Osmanlı Son Dönem Şeyhülislamlarından Musa Kâzım Efendi'nin 'Safvetü'l-Beyan fî Tefsiri'l-Kur'an' Adlı Eserinde İshârî Yorumlar", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-3/6*, (2014), 67-82; Ahmet Küçük, "Şeyhülislam Musa Kazım Efendi ve Onun Safvetü'l-Beyan fî Tefsiri'l-Kur'an Adlı Eserinden Fatıha Suresinin Tefsiri", *Marife* 10/3, (2010), 449-460.

<sup>28</sup> Musa Kazım Efendi, *Külliyât-ı Şeyhulislâm Musa Kazım Efendi- Dinî, İctimâî Makaleler* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1336).

<sup>29</sup> Koca, "Musa Kazım Efendi".

<sup>30</sup> *İlmiye Salnâmesi*, 626-627; Koca, "Musa Kazım Efendi"; Musa Kazım Efendi'nin bu tercümesinin neşri için bk. İlknur Demircan, *Musa Kazım Efendi'nin Tercüme-i Varidat Adlı Eserinin Çevrim yazısı*, (By: 2008), İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi.

<sup>31</sup> *İlmiye Salnâmesi*, 626-627; Altunsu, *Osmanlı Şeyhulislâmları*, 236, 237; Koca, "Musa Kazım Efendi"; Ahmet Üstüner, Ömer Yağmur, "Şeyhülislam Musa Kazım Efendi Tarafından Tercüme Edilen 'Tahkik-i Vahdet-i Vücûd Risalesine Dair' Adlı Eser", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi-30*, (2011), 355-385.

<sup>32</sup> Çetinkaya, "Musa Kazım Efendi'nin Dini, Siyasi ve Felsefi Düşüncesi", 80.

11. Devr-i istibdâd ahvâli ve müsebbipleri. 1327/1912'de telif edilmiştir.<sup>33</sup>

Bu eserler haricinde, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'si ile İbn Rüşd'ün ona verdiği cevap özelinde yaptığı çalışma *Külliyât*'ta<sup>34</sup> yer almaktadır. Dergi ve gazetelerde de birçok makalesi bulunmaktadır.<sup>35</sup>

12. Diğer taraftan Musa Kazım Efendi'nin, Hukemâ-i cihan ve Ta'lim-u terbiyye tarihi ile İsmâil-i tevârîh-i cihan, Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsifesi*'nin Tercemesi ve İbn Rüşd'ün "Ecvibe" adlı risalesinin tercümesi mevcuttur.<sup>36</sup>

Musa Kazım Efendi'nin başkanlığını yürüttüğü İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Şehzadebaşı İlmiye Heyeti tarafından 1328 ve 1329 tarihlerinde *Mevâiz-i diniyye* ismi ile bir eser yayımlanmıştır. Bu eserin 1. cildinde Musa Kazım Efendi'nin *İstibdât, hürriyet, hâkimiyet-i milliyye*<sup>37</sup> başlıklı bir makalesi de bulunmaktadır.<sup>38</sup>

## 2. İttihat ve Terakki ile İlişkileri ve Resmi Görevleri

Musa Kazım Efendi'nin İttihat ve Terakki ile irtibatına geçmeden önce Cemiyet'in kuruluş felsefesi ve düşünce alt yapısı hakkında bazı bilgiler vermek istiyoruz.

### 2.1. Cemiyetin Kuruluş Felsefesi, Düşünce Altyapısı ve Faaliyetleri

Cemiyet, ulus-hürriyet-eşitlik-meşrutiyet gibi söylemleri kullanan şair İbrahim Şinasi, Namık Kemal ve Ali Suavi gibi düşünürlerin 1860'lı yıllarda temellerini attığı bir geçmişten hareketle Abdullah Cevdet, İshak Sükuti ve İbrahim Temo tarafından 1890 tarihinde "Terakki ve İttihat" ismiyle İstanbul Askeri Tıbbiyesi'nde kurulmuştur. Kânûn-ı Esâsî ilan edilerek Padişahın yetkilerinin sınırlandırılması temel hedefleri olmuştur. Devletin, Batı devletleri karşısında toparlanması ve kuruluşunu, sistem değişikliğinde görmüşlerdir. Bu amacı gerçekleştirmek için de yoğun bir mücadelenin içerisine girmiş, zamanla ordunun da desteğini alarak bu hedeflerine ulaşmışlardır.<sup>39</sup>

İttihat ve Terakki'ye daha yakından bakıldığında, "cemiyet" ten "fırka" ya dönüşmesi ile bazı şeylerin değişmeye başladığı görülmektedir. Esasen İttihat ve Terakki'nin Osmanlı siyasi hayatına etkilerini üç döneme ayırmak gerekir: Birinci dönem, 23 Temmuz 1908 tarihinde Meşrutiyet'in ilanı ile Sultan Abdülhamid'in hal'ine kadar geçen süredir. Bu dönem, İttihat ve Terakki'nin henüz "cemiyet" ol-

<sup>33</sup> Musa Kazım, "Devr-i İstibdâd'ın Ahvâli ve Müsebbipleri", (Derseâdet: y.y. 1327).

<sup>34</sup> Musa Kazım, *Külliyât*, 139-196.

<sup>35</sup> *İlmiye Salnâmesi*, 626-627; Koca, "Musa Kazım Efendi"; Altunsoy, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, 236, 237.

<sup>36</sup> Çetinkaya, "Musa Kazım Efendi'nin Dini, Siyasi ve Felsefi Düşüncesi", 80.

<sup>37</sup> Musa Kazım, "İstibdât, Hürriyet, Adâlet-i Milliye", *Mevâiz-i Diniyye* (İstanbul: Matbaâ-i Âmire, 1328/1911).

<sup>38</sup> Koca, "Musa Kazım Efendi"; Çetinkaya, "Musa Kazım Efendi'nin Dini, Siyasi ve Felsefi Düşüncesi", 80; Gürer, *Gelenek ile Modernite Arasında Bir Meşrutiyet Şeyhülislâmı Musa Kazım Efendi (1861-1920)*, 99, 100.

<sup>39</sup> Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi-4*, 357; Ali Birinci, *Tarih Yolunda* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001), 144; İttihat ve Terakki hakkında daha fazla bilgi için bk. Tevfik Çavdar, *İttihat ve Terakki* (By: İletişim Yayınları, 1991) 10-22.

duğu, gayr-ı mesul vaziyetteki tahakküm devridir. Fiilen iktidar değil ancak birçok şeye muktedirdir. Bu devir faili meçhul siyasi cinayetlerin işlendiği bir dönemdir. Cemiyet'in merkezi Selanik'ten İstanbul'a nakledilmiş ve ülkenin her köşesinde subeleri açılmıştır. Genel bir af çıkarılarak sürgünde bulunan tüm Cemiyet taraftarlarının ülkeye dönmeleri de bu dönemde sağlanmıştır. İkinci dönem, Sultan Abdülhamid'in hal'inden Bâb-ı Âli Baskını'na kadar geçen dönemdir. Bu dönemde İttihat ve Terakki "fırka" (parti) olarak ortaya çıkmış ve resmi hüviyeti ile Devlet yönetimine hakim olmuştur. Üst düzey atamalarda etkinliğini daha da arttırmıştır. Üçüncü dönem, Bab-ı-Ali baskınından birinci dünya savaşının kaybedilmesi üzerine İttihatçı Talat Paşa Hükümeti'nin istifasına kadar geçen süredir.<sup>40</sup> Bu dönem, İttihat ve Terakki'nin adeta altın çağıdır. Muhafiz fırkalar "vatan hainliği" ile suçlanarak kapatılmış, despot bir yönetim sergilenmiş, Batıcılık düşüncesinin etkisi ile çağdaşlaşma yolunda adımlar atılmıştır.

İsmi pozitivizmin sloganı "Ordre et Progres" den alan İttihat ve Terakki, Türkçülük ve Batıcılık savunusu üzerine bir düşünce yapısı geliştirmiş olmakla birlikte İslamcılık fikrini de tamamen reddetmemiştir. İslam, Jön Türklerin bir kısmı tarafından meşruti yönetimin muhalefet aracı olarak görülmüştür. İslamcı Said Halim Paşa'yı Sadâret makamına kadar yükseltmiş olmaları bunun en büyük göstergesidir.<sup>41</sup> Zira değiştirmek istedikleri yapı İslami örgülerle bezenmiş şerî ve örfî bir hukukla idare edilen Osmanlı Devleti'dir. Keza devleti ayakta tutan toplum, Müslüman bir toplumdur. Bu toplum ikna edilmeden ve hatta desteği alınmadan bir başarı elde etmek mümkün değildir. Bunun için de ulemanın desteğinin alınması zaruret derecesinde önem arz etmektedir. Ulema İttihat ve Terakki nezdinde sadece mücadele safhası için değil yeni sistemin inşa safhasında da olmazsa olmaz bir role sahiptir. Keza bazı reformları İslamcılar eliyle veya desteği ile gerçekleştirmişlerdir.

İttihat ve Terakki'nin özünde İslamcılık düşüncesini benimsediğini söylemek mümkün değildir. Zira Cemiyet, felsefesini Osmanlı'nın devlet yönetimi ve toplum yaşantısı ile Batı'yı aynen örnek alması üzerine geliştirmiştir.<sup>42</sup> Dolayısıyla İslamcılık düşüncesini politik yarar adına sahiplenmiştir. Nitekim 1909 yılında Sultan Abdülhamid'i tahttan indirirken de ulemanın desteğini almış, Şeyhulislâmın hal' fetvası ile bu fiillerine meşruiyet kazandırmışlardır.<sup>43</sup>

II. Meşrutiyyet'in ilanı, kuşkusuz İttihat ve Terakki'nin yoğun çabaları ile kazanılmış bir zaferdir. Zira askerî ve sivil muhalefetin mimarı odur. Bu dönemde yoğun olarak kullanılan; Cemiyet-i Mukaddese (İttihat ve Terakki), Nigehbân-ı Hürriyet (Osmanlı ordusu), Mehd-i Hürriyet (Selanik), Meşrutiyyet-i Mübeccele (II.

<sup>40</sup> Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi-4*, 364-367.

<sup>41</sup> İsmail Kara, "Ulema-Siyaset ilişkilerine dair önemli bir metin: Muhalefet yapmak/Muhalefete Katılmak", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 4/1 (1998), 3, 4; Hülya Küçük Sevil, *İttihat ve Terakki Döneminde İslamcılık Hareketi (1908-1914)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 60.

<sup>42</sup> Feroz Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, trc. Yavuz Alogan (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1995), 63.

<sup>43</sup> Hülya Küçük Sevil, *İttihat ve Terakki Döneminde İslamcılık Hareketi*, 60.



Meşrutiyet) İhván/kardaş (Cemiyet azası) vb. sıfatlar, Cemiyet'in İslamcılar ve aydınlar nezdinde estirdiği olumlu havayı, ona ne denli güven duyulduğunu ve kut-sallaştırıldığını göstermesi açısından önemlidir.<sup>44</sup>

II. Meşrutiyet'in ilanı ve Sultan Abdülhamid'in tahttan indirilmesinden sonraki süreçte Cemiyet ile muhafazakâr İslamcıların arası artık eskisi gibi değildir. Zira Cemiyet'in zihnindeki İslam, çağdaş kurallara uygun hatta çağdaşlaştırıcı bir İslamiyettir. İslamcılarla birlikte yürütülen mücadele başarıya ulaşmıştır ve artık gerçek hedeflerini gizlemeye gerek yoktur. Bu dönemde İttihatçıların gerçek yüzünü görerek Sırâtımüstekîm'den ayrılan muhafazakâr İslamcıların Sebilürreşâd'ı kurdukları görülmektedir. Buna karşı 1914 yılında İttihat taraftarı İslam Mecmuası yayın hayatına başlamış ve burada Şerafeddin Yaltkaya, Musa Kazım Efendi, İzmirli İsmail Hakkı, Ziya Gökalp ve Köprülüzâde gibi modernizme yakın kişiler makaleler kaleme almıştır.<sup>45</sup>

İttihat ve Terakki'nin toplum nezdinde önemli bir etkiye sahip olan muhafazakâr İslamcılarla ilişkilerinin bozulmasına neden olan önemli bir olay da 31 Mart Vakası'dır. Bunda İttihat ve Terakki'nin olayın faturasını ulema ve talebelere çıkarmak istemesinin de büyük etkisi olmuştur.<sup>46</sup> Cemiyetin bu tavrı ilmiye sınıfının ağırlıklı olarak Hürriyet ve İtilaf Fırkası'nı desteklemesi neticesini doğurmuştur. Bu süreçte İttihat ve Terakki bu desteği tekrar sağlamak için kendi içinde Şehzâdebaşı Heyet-i İlmiyesi'ni kurmuştur. Bu Heyet'in temel görevi İttihat ve Terakki'nin ilmiye sınıfı ve toplum nezdinde itibarını arttırmak ve taraftar toplamak olmuştur.<sup>47</sup> Bunu sağlamak için çeşitli risale ve broşürler hazırlamış, 1912 seçimleri öncesinde ülke çapında vaaz ve konferanslar düzenlemiş, gençlere yönelik gece dersleri tertip etmişlerdir. Ve tüm bu çalışmalar Musa Kazım Efendi'nin riyasetinde gerçekleştirilmiştir. Zira Heyet'in başkanı odur. Heyet'in yayın organı ise Sırâtımüstakîm dergisidir.<sup>48</sup>

<sup>44</sup> Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi-4*, 364.

<sup>45</sup> Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki* (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1980), 259.

<sup>46</sup> İttihat ve Terakki karşıtı bir kısım ulemanın çatısı altında toplandığı Cemaât-i İlmiyye-i İslamiyye'nin yayın organı olan Beyânülhak dergisinde 13 Nisan 1909 tarihinde meydana gelen 31 Mart Olay'ından birkaç gün sonra 19 Nisan 1909 tarihinde "Asker Evlatlarımıza Hitabımız" başlığı ile çıkan Cemaât-i İlmiyye-i İslamiyye imzalı yazı bu hususta önemli bir veri sunmaktadır. Söz konusu yazıda; Kânûn-ı Esâsî'nin ilan edilmesi, istibdât devrine son verilmesi, Meclis-i Meb'ûsan'ın açılması gibi birçok konuda ulemânın Ordu ile ortak hareket ettiğinden bahisle bu tür olaylar yüzünden bu iki grubun arasının bozulmaması gerektiği korku, uyarı, nasihat ve tehditle karışık bir dille ifade edilmiştir. Söz konusu yazının tam metni için bk. Beyanülhak, "Asker Evlatlarımıza Hitabımız", 2/29 (Derseadet: Bekir Efendi Matbaası, 6 Nisan 1325/28 Rebiulevvel 1327/19 Nisan 1909), 669-673.

<sup>47</sup> Bir makalesinde sarfettiği şu sözler kayda değerdir: "Fırkâ-i Müncie, (İttihat ve Terakki'yi kastediyor)senelerden beri can feda edercesine çalışa çalışa nihayet bu gayr-ı meşru meslek'e (gidışat) nihayet vermiş ve bugün onun yerine hem tabî hem de şerî olan (hürriyet, müsâvat) esasî üzerine bir hükümet-i âdile teşkiline mevaffak olmuştur." Bk. Musa Kazım, "İstibdât, Hürriyet, Adâlet-i Milliye," *Mevâz-i Dinîyye*, 26.

<sup>48</sup> Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler-1*, (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1988), 266; Gürer, *Gelenek ile Modernite Arasında Bir Meşrutiyet Şeyhülislâmı Musa Kazım Efendi (1861-1920)*, 94-97.

## 2.2. Cemiyetin Katkısı ile Aldığı Resmi Görevler

Musa Kazım Efendi'nin Cemiyete olan bağlılığı ve vaaz, konferans ve neşriyatlarla sarfettiği yoğun mesaisi Cemiyet tarafından takdir edilmiş ve II. Meşrûtiyet'in ilanını takip eden süreçte Devlet nezdinde üst görevlere getirilmiştir. Kuşkusuz bu görevlerin önemli bir tanesi de Meclis-i A'yân Umûmi Azalığı görevidir. Partilerden bağımsız olarak teşekkül etmiş ve üyeleri doğrudan Padişah tarafından atanan bir kurum olan Meclis-i A'yân'da zaman zaman görüşlerini dile getirirken kullandığı çoğul kalıbı dikkat çekmiş hatta Gazi Muhtar Ahmet Paşa'nın - İttihat ve Terakki'yi kastederek- "diyoruz, buyuruyorlar, daha başka arkadaşları mı var?" şeklinde ki imalı sorusuna Musa Kazım Efendi'nin "var efendim, veya bendeniz diyorum ki olsun" şeklinde cevap vermesi onun İttihat ve Terakki'nin bir temsilcisi gibi hareket ettiğini akla getirmektedir.<sup>49</sup>

Musa Kazım Efendi'nin İttihat ve Terakki'ye gösterdiği yoğun desteğin bir diğer örneği de, doğrudan padişah tarafından atanan Meclis-i A'yân üyelerinin 1/3 veya en azından 1/4'ünün halk tarafından seçilmesini ısrarla savunmuş olmasıdır. Bunu hakimiyyet-i milliye'nin bir gereği olarak görmüştür. Bu görüşü ile Padişah'ın gücünün zayıflamasına yol açacak bir irâde beyan etmiştir. Ne var ki Musa Kazım Efendi,<sup>50</sup> aynı hâkimiyet-i milliye görüşünü İttihat ve Terakki'nin iktidarda olduğu bir dönemde, hükümetin icraatlerinin üyeleri halk tarafından seçilen Meclis tarafından denetlenmesini öngören kanun teklifi karşısında göstermemiştir.<sup>51</sup> Burada ortaya çıkan tablo şudur: Padişah'ın hakkını muhafaza eden Meclis-i A'yân üyeleri Padişah tarafından atanmasın bilakis halk tarafından seçilsin görüşünü savunurken diğer yandan halk tarafından seçilen Meclis-i Meb'ûsan üyelerinin İttihat ve Terakki Hükümeti'nin icraatlerini denetlemesi teklifine karşı çıkmıştır.

Musa Kazım Efendi'nin İttihat ve Terakki tarafından getirildiği bir diğer önemli görev de "Şeyhulislâmlık" görevidir. Şeyhulislâmların I. Ahmed döneminden (1603-1617) itibaren günlük siyasette meşrulaştırıcı yetkileriyle önemli bir ağırlığa sahip oldukları bilinmektedir.<sup>52</sup> Bu etkin rollerini Osmanlı'nın yıkılışına kadar da devam ettirmişlerdir. Esasen İttihat ve Terakki de, meşihat makamının Saray nezdindeki gücünün ve toplum üzerindeki etkisinin farkındadır. Bunun için de Şeyhulislâm'ın desteğini almaya büyük önem vermiştir.

Batı'nın fikrî yapısından ve pozitivist felsefeden beslenen İttihat ve Terakki Cemiyeti, Osmanlı Sultanları ve devlet yönetimine karşı sürdürdüğü mücadelesinde birkaç farklı tecrübeden sonra Musa Kazım Efendi'yi meşihat makamına uygun görmüştür. Esasen o, siyasi ve toplumsal sorunlara getirdiği modernist yaklaşımla-

<sup>49</sup> Söz konusu diyalog için bk. Meclis-i Ayan Zabıt Ceridesi (MAZC), 2. Yıl, 1. Devre, 69. Birleşim, (3 Mayıs 1326/16 Mayıs 1910), 14, 15.

<sup>50</sup> Önceleri bunun zıddı bir görüşte olduğunu ancak arkadaşları (?) ile yaptığı görüşmelerden sonra bu kanaate vardığını ifade eden Musa Kazım Efendi'nin konu hakkındaki mütalaası için bk. Meclis-i Ayan Zabıt Ceridesi (MAZC), 2. Yıl, 1. Devre, 69. Birleşim, (3 Mayıs 1326/16 Mayıs 1910), 14, 15.

<sup>51</sup> Meclis-i Ayan Zabıt Ceridesi, (MAZC), 2. Yıl, 1. Devre, 66. Birleşim, (27 Nisan 1326/10 Mayıs 1910), 799, 802.

<sup>52</sup> Halil İnalcık, *Devlet-i Aliyye-Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar "Tegayyür ve Fesâd (1603-1656): Bozuluş ve Kargaşa Dönemi"* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 352.

rı nedeniyle muhafazakâr İslamcılar nezdinde pek tutulmayan bir isimdir. Ancak Cemiyet, gerçekleştirmek istediği projeler açısından Musa Kazım Efendi'yi daha elverişli bulduğu için bu riski göze almıştır.<sup>53</sup> Çelebizâde Hüseyin Hüsnü Efendi'nin istifasından bir gün sonra 12 Temmuz 1910 tarihli Takvîm-i Vekâyi'de Çelebizâde'nin sağlık sorunları nedeni ile görevinden istifa ettiğinden bahisle yerine Meşihat makamına Musa Kazım Efendi'nin atandığına dair Sultan Mehmed Reşad'ın bir hatt-ı hümayûnu<sup>54</sup> yayınlanmıştır. Bu, dönemin İngiliz sefiri Lowther'in de raporunda iletildiği üzere Padişahın özgür iradesi ile yapmış olduğu bir atama değildir. Kanûn-ı Esâsî'ye göre Şeyhulislâmı seçme yetkisi padişaha ait olmakla birlikte Musa Kazım Efendi, Cemiyet'in talebi ile padişaha kabul ettirilmiştir.<sup>55</sup>

İttihat ve Terakki Cemiyeti Musa Kazım Efendi'nin görevi boyunca Cemiyet menfaatleri doğrultusunda çalışma yürütmesinden memnun kalmış olmalıdır ki sonraki dönemlerde de aynı görevi kendisine vermiştir. Sadrazam İsmail Hakkı Paşa kabinesinde 12.07.1910 tarihinde ilk defa meşihat makamına yükselen Musa Kazım Efendi, bir ara Hakkı Paşa'nın yurtdışı seyahati nedeniyle sadrazam vekilliği de yapmıştır. 29 Eylül 1911 tarihinde hükümetle birlikte istifa etmiştir. Bu görevi, 1 yıl 2 ay 18 gün sürmüştür. İkinci defa atanması 30.09.1911 tarihindedir. Said Halim Paşa'nın sadarete geçişinde kabineye Şeyhulislâm olarak girmiştir. Ancak bu görevi 3 ay sürmüş ve 31.12.1911 tarihinde hükümetle birlikte görevi sona ermiştir. 08.05.1916 tarihinde Sadrazam Said Halim Paşa kabinesinde üçüncü kez Şeyhulislâm olmuş ancak 03.02.1917 tarihinde istifa etmiştir. Bu görevi 8 ay 26 gün sürmüştür. dördüncü ataması ise Talat Paşa'nın 04.02.1917 tarihinde kurduğu kabinede Şeyhulislâm olarak görevlendirilmesi ile gerçekleşmiştir. Bu görevi de 1 yıl 8 ay 2 gün sürmüştür. Musa Kazım Efendi'nin Şeyhulislâmlık serüveni 08.10.1918 tarihinde İttihat ve Terakki Partisi'nin hükümetten çekilmesi ile son bulmuştur.<sup>56</sup> Böylece toplamda 3 yıl 10 ay 16 gün süreyle Şeyhülislam olarak görev icra etmiştir.<sup>57</sup>

<sup>53</sup> Ahmet Şamil Güner, "İttihat Ve Terakki'nin Bir "Fırka Şeyhulislâmı" Arayışı Ve Musa Kazım Efendi'nin Şeyhulislâmlığa Getirilişi", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 5/4 Fall (2010)*, 1190.

<sup>54</sup> "Hatt-ı Hümayûn Sûreti:

Vezîr-i Meâlî-semîrim Hakkı Paşa,

Hüseyin Hüsnü Efendi'nin esbâb-ı sıhhiyyeden dolayı vukû'ı isti'fâsına mebnî mesned-i meşihat-ı İslâmîyye reviiyyet ve ehliyyeti cihetiyle Hey'et-i A'yandan Musa Kazım Efendi uhdesine tevcih olunmuştur. Cenâb-ı Hak muvaffak buyura. Bk. *Takvîm-i Vekâyi/580* (Derseâdet: Matbaâ-i Âmire, 6 Receb 1328/30 Haziran 1326/13 Temmuz 1910).

<sup>55</sup> Güner, "İttihat ve Terakki'nin Bir "Fırka Şeyhulislâmı" Arayışı", 1187, 1191.

<sup>56</sup> Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü (DAGM), *Osmanlı Arşivi'nde Şeyhülislam Fetvaları* (İstanbul: Yy. 2015), 21; Altunsu, *Osmanlı Şeyhulislâmları*, 234, 235; Çetinkaya, "Musa Kazım Efendi'nin Dini, Siyasi ve Felsefi Düşüncesi", 78.

<sup>57</sup> Koca, "Musa Kazım Efendi"; Altunsu, *Osmanlı Şeyhulislâmları*, 234, 235; Çetinkaya, "Musa Kazım Efendi'nin Dini, Siyasi ve Felsefi Düşüncesi", 78; Musa Kazım Efendi'nin Şeyhulislâmlık görevinde geçen toplam süre tetkik ettiğimiz kaynaklarda 5 yıl 1 ay 4 gün olarak zikredilmektedir. Oysa aynı kaynaklarda göreve getiriliş ve istifa/azl ile ilgili zikredilen tarihler ve görev süreleri alta alta hesap edildiğinde 3 yıl 10 ay 16 gün çıkmaktadır. Bu durum "5 yıl 1 ay 4 gün" hesap hatasının aynen tekrar edildiğini göstermektedir.

Musa Kazım Efendi, hakkında çıkarılan masonluk iddiaları<sup>58</sup> ile son derece yıpranmış ve 1911’de görevinden azledilmiştir. Muhafazakâr İslamcı cenâh tarafından mı yoksa İttihat ve Terakki’nin Fırka içi muhalifleri tarafından mı bu iddia ortaya atıldı bilinmez ancak bu konu kendisini epeyce üzmüş ve zor durumda bırakmıştır. Bu iddialara karşı 1911’de Sırâtümüstakîm dergisinde “Beyannâme” başlığı ile uzunca bir yazı yayınlamıştır. Beyannâme’de küçük yaşlardan beri Nakşibendiye Tarikatı’na mensup olduğunu, dinî ilimler tahsil ettiğini ve ömrünü İslam’a hizmet ile geçirdiğini ifade ederek masonluk iddialarını reddetmiştir.<sup>59</sup> Bu tarihten sonra İttihat ve Terakki tarafından 5 yıl süreyle, 1916 yılına kadar tekrar göreve getirilmeye cesaret edilmediği anlaşılmaktadır. Bu süreçte ilmî faaliyetlerine ağırlık vermiştir. Fakat İttihat ve Terakki’nin dinî ve hukûki alanlarda gerçekleştirmek istediği reformlar onun tekrar meşihat makamına getirilmesini adeta zorunlu kılmıştır. Sultan Mehmed Reşad, Musa Kazım Efendi’yi masonluk iddiaları nedeniyle atamak istememiş ancak İttihat ve Terakki’nin baskıları sonucu 8 Mayıs 1916’da üçüncü kez Şeyhulislâm olarak atamıştır.<sup>60</sup>

### 3. Etkili Olduğu Yasal Düzenlemeler

Musa Kazım Efendi, modernist İslamcı diyebileceğimiz bir çizgiye sahipti. Zira o, geleneği olduğu gibi muhafaza etme taraftarı olmadığı gibi, tamamen batılılaşma taraftarı da değildi.<sup>61</sup> O bu yönüyle İttihat ve Terakki’nin tam da aradığı bir profildi. Bazı reformlar vardı ki Şeyhulislâmın desteği olmadan gerçekleştirilmesi ve topluma mal edilmesi mümkün değildi. Bu bağlamda ısrarla birçok kez Şeyhulislâmlık makamına getirilmesi boşuna değildi. O’nun Şeyhulislâmlığı döneminde gerçekleştirilen, dinî ve toplumsal hayatı etkileyen yasal düzenlemeler kronolojik sıralama ile zikredilmeye çalışılacaktır:

#### 3.1. Şerî Mahkemelerin Adliye Nezâretine Bağlanması Hakkındaki Kânun

Musa Kazım Efendi’nin Şeyhulislâmlığı döneminde yapılan en önemli yasal düzenleme kuşkusuz “Şeriyye Mahkemeleri’nin Adliye Nezâreti’ne Bağlanması Hakkındaki Kânun” dur. Bu kanuni düzenleme İttihat ve Terakki için çok önemlidir. Zira çağdaşlaşma ve laik bir hukuk düzeninin tesisi için hayati öneme sahipti. Bu

<sup>58</sup> Ernest Edmondson Ramsour, *Genç Türkler ve İttihat Terakki “1908 İhtilalinin Hazırlık Dönemi”*, çev. Hacasan Yüncü (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2001), 142; Konuyla ilgili geniş bilgi ve tahliller için bk. Gürer, *Gelenek ile Modernite Arasında Bir Meşrutiyet Şeyhulislâmı Musa Kazım Efendi*, 103-135.

<sup>59</sup> *Tasavvuf/34*, “Beyannâme-i Cenâb-ı Meşihatpenâhî” (Derseâdet: Matbaâ-i Ebu’z-Ziya, 24 Teşrin-i Sani 1327/15 Zilhicce 1329), 1-3; Musa Kazım, “Beyannâme”, *Sırât-ı Müstakim* 7/169, Dersaadet: By. 1327), 197, 198; Daha geniş bilgi için bk. M. Sadi Çöğenli, “Musa Kazım Efendi’ye İsnad Edilen Masonluk iddiası ve Masonluğu Reddeden Beyannamesi”, *Erzurumlu Şeyhulislam Musa Kazım Efendi Sempozyumu (22-24 Kasım 2013 Erzurum)*, ed. Ömer Kara (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2014), 33-40.

<sup>60</sup> Ali Fuat Türkgeldi, *Görüp İşittiklerim* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010), 122, 123; Gürer, “İttihat ve Terakki’nin Bir “Fırka Şeyhulislâmı” Arayışı”, 1197, 1198; *Takvîm-i Vekâyi/2840* (Derseâdet: Matbaâ-i Âmire, 1 Nisan 1333/9 Cemaziyelahir 1335/1 Nisan 1917).

<sup>61</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: Ülken Yayınları, 1992), 276; Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, 248.

düzenleme Şerî mahkemeleri Şeyhulislâm'ın yetkisi dışına çıkararak Adliye Nezâreti'ne bağlıyordu. Böylece din ve yargı işleri birbirinden ayrılmış olacaktı. Esasen İttihat ve Terakki'nin bu kanun değişikliği fikrini Şeyhulislâm Hayri bey kabul etmemiş, bu hususta Enver Paşa ile münakaşa ederek akabinde istifa etmiştir. Yerine ise Musa Kazım Efendi'yi tavsiye etmiştir.<sup>62</sup>

Musa Kazım Efendi, Fırka'nın bu talebini duyduğunda Şeyhulislâmlığı hususunda neden bu denli ısrar edildiğini geç de olsa anlamıştır. İttihat ve Terakki'nin Meşihat makamı karanâmesi ile kanun değişikliği teklifine karşı çıkmıştır. Böyle bir düzenlemeyi tek başına yasalaştırmayacağını beyan ederek İttihat ve Terakki kongresinde karar alınmasını ve akabinde Meclis-i Meb'ûsan'da oylanmasını istemiştir. Ve nihayet Fırka, kongrede değişikliğe onay vermiş, ardından düzenleme "Bilumûm Mehâkim-i Şer'iyye ile Merbûtâtı'nın Adliyye Nezâreti'ne Tahvîl-i İrtibâtı Hakkındaki Kanûn" Meclis-i Meb'ûsan'da 12 Mart 1917'de oy birliği ile kabul edilmiştir. Bu değişikliğin gerekçesi olarak kapitülasyonlardan kurtulma isteği dile getirilmiştir. Buna göre, Avrupa ülkeleri şerî mahkemelerin verdiği hükümleri geçersiz sayarak Osmanlı mahkemelerinin yetkisine itiraz ediyorlardı. Bu değişiklikte sözde bunun önüne geçilmiş olacaktı.<sup>63</sup> Kanaatimizce bu gerekçe sadece ilgili kanun teklifine karşı ulema nezdinde vuku bulacak olası muhalefeti önlemek için dile getirilmiştir. Zira tarihi gelişmeler, kanun değişikliğinin pratikte kapitülasyonların kaldırılmasına hiçbir olumlu katkısının olmadığını göstermektedir.

Musa Kazım Efendi'nin, ilgili düzenlemeyi Şeyhülislam kararname ile hayata geçirmeyi kabul etmeyerek Meclis'te oylanmasını şart koşması, bu düzenlemeye esasen taraftar olmadığını göstermektedir. Keza kanun teklifine yönelik Genel Kurul'da olumlu bir konuşma da yapmamıştır. Kanun teklifinin Meclis çatısı altında görüşülmesi esnasında Musa Kazım Efendi'nin düzenleme hakkında fikrini soranlara sarfettiği "benim görüşümü sormayın Fırka böyle istiyor. Fırkacılıktır. Bu böyle olacak" sözleri onun Fırka'nın ısrarlı taleplerine boyun eğmek zorunda kaldığını göstermesi açısından önemlidir. Kuşkusuz istifa etme yoluna da gidebilirdi. Keza kendisinden önceki Şeyhulislâm Hayri bey bu talebi kabul etmemiş ve bu hususta Enver Paşa ile münakaşa ederek akabinde istifa etmişti. Ancak o istifa yolunu tercih etmemiştir. Mahkeme heyeti tarafından bu cümleleri kendisine hatırlatıldığında, bu konunun Fırka tarafından şahsına getirildiğinde şiddetle karşı çıktığını fakat Meclis-i Meb'ûsan'da kabul edilmesi sonucunda kendisinin de onaylamak zorunda kaldığını belirtmiştir. Meşihat makamında iken bazı reformları gerçekleştirmek istediği için istifa etmediğini sözlerine eklemiştir.<sup>64</sup>

Bu değişiklikte kâdi ve müftülerin görev ve sorumluluk alanlarının yeniden belirlenmesine de ihtiyaç duyulmuştur. Bu çerçevede 6 Haziran 1917 tarihinde yayınlanan "Müftülerin Vezâifine Dâir Nizamname" ile kâdıların atama ve görevleri

<sup>62</sup> Ali Fuat Türkeldi, *Görüp İştiklerim*, 119, 122; Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, 306.

<sup>63</sup> Gürer, İttihat ve Terakki'nin Bir "Fırka Şeyhulislâmı" Arayışı, 1197, 1198; Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, 306; İlgili kanun maddeleri için bk. *Takvîm-i Vekâyi/2840*, (Derseâdet: Matbaâ-i Âmire, 1 Nisan 1333/9 Cemaziyelahir 1335); *Ceride-i İlmiye/31*, (Derseâdet: 18 Cemaziyelvel 1335/12 Mart 1333), 875.

<sup>64</sup> Bk. Gürer, *Gelenek ile Modernite Arasında Bir Meşrutiyet Şeyhulislâmı Musa Kazım Efendi*, 147.

ile ilgili hususlarda Adliye Nezâreti söz sahibi kılınırken müftüler çeşitli dini görevlerden ve ibadetlerin icrasından sorumlu tutularak görev ve yetki sınırları daraltılmıştır. Kâdılar üzerindeki yetkisini kaybeden meşihat makamı müftüler üzerindeki âmir yetkisini devam ettirmiştir.<sup>65</sup>

### 3.2. Medâris-i İlmiyye Kânunu

Eğitim kurumlarının ıslahı, Musa Kazım Efendi'nin en büyük projesiydi. Hatta herşeye rağmen İttihat ve Terakki ile yollarını ayırmamasının en önemli nedenlerinden birinin de bu olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir.

Musa Kazım Efendi, herşeyden evvel ilmî üstünlüğü ile temayüz etmiş bir şahsiyetti. İlme çok değer vermiş, medreselerin ıslahı hususunda çok yoğun bir mesâi harcamıştır. Hatta bazı medreselerde okutulan matematik, coğrafya vb. fen ve sosyal bilimleri alanındaki derslerin bütün orta ve lise düzeyindeki medreselerde okutulması için Meşihat makamı adına Maârif Nezâretine talepte dahi bulunmuştur.<sup>66</sup> Ona göre, devlet ve toplumun ilerlemesi için eğitime büyük önem verilmelidir. Ancak verilecek eğitim kaliteli bir eğitim olmalıdır. Mekteplerin açıldığını ancak eğitim kalitesi açısından çok düşük bir seviyede kaldığını söylemiştir. Halkın mekteplere karşı çıktığını ve mekteplerde dinsiz bir nesil yetiştirebileceği fikrine kapıldığını ancak İttihat ve Terakki'nin asla böyle bir niyetinin olmadığını belirtmiştir.<sup>67</sup>

O'nun çabalarıyla 2 Nisan 1917'de çıkarılan "Medâris-i İlmiyye Hakkında Kânûn", medreselerin çağdaş eğitim kurumlarına dönüştürülmesi yolunda önemli bir adım olmuştur. Ders programlarına dinî ilimlerin yanısıra doğal bilimler ve Batı dillerinin öğrenilmesine yönelik dersler de eklenmiştir.<sup>68</sup> Bu Nizamnâme ile Dâru'l-Hilafeti'l-Âliyye Medresesi'nin idari işleri ve eğitimle ilgili görevlerinin denetiminin meşihat makamı'nca seçilen dört müfettiş tarafından yürütüleceği, müderrisleri atama yetkisinin meşihat makamı'na ait olduğu ilkeleri kabul edilmiştir. Ayrıca taşra medreselerinde gerek duyulan ıslahatları gerçekleştirmek için her beldede müftülerin başkanlığında, birer "Encümen-i İlmî" oluşturulmuş, her yıl yaptığı çalışmalarını bir mazbata ile meşihat makamı'na sunması esas alınmıştır. Söz konusu Nizamnâme, Süleymaniye ve Dâru'l-Hilafeti'l-Âliyye medreselerine giriş koşullarını, okutulacak dersleri belirlerken, taşra medreseleri dahil bütün medreselerden mezun olacak talebelere verilecek icazetnâme ve ehliyetnâmelerin meşihat makamı tarafından onaylanması zorunluluğunu getirmiştir. Mezun olan talebelerin, mezun oldukları sınıfların derecelerine göre hangi görevleri üstlenebilecekleri de tespit edilmiştir. Bütün bu düzenlemelerle meşihat makamı medreselerle ilgili konularda

<sup>65</sup> *Ceride-i İlmiyye* /32 (Derseâdet: 14 Şaban 1335/4 Haziran 1333), 904, 905.

<sup>66</sup> Bakırcı, "Arşiv Belgeleriyle Şeyhulislâm Musa Kazım Efendi", 105.

<sup>67</sup> İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi-1* (İstanbul: Dergah Yayınları, ts.), 129-134.

<sup>68</sup> Sina Akşın, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, 307; Tarih ve coğrafya gibi yeni derslerin medreselerde okutulabileceği gibi bu derslerin Arapça dışındaki dillerde de okutulmasının caiz olduğu hususunda Şeyhulislâm Musa Kazım Efendi'nin sorulan bir sual üzerine verdiği fetva için bk. Musa Kazım, "Sureti Fetva", *Beyânülhak*/13/4/79, (Derseâdet: Bekir Efendi Matbaası, 13 Eylül 1326/22 Ramazan 1328/27 Eylül 1910), 1514.

karar verme yetkisine sahip en üst düzeydeki makam durumuna gelmiştir.<sup>69</sup>

### 3.3. Hukûk-ı Aile Kararnâmesi

Şeyhulislâmlığı döneminde gerçekleştirilen başka bir önemli düzenleme de 7 Kasım 1917 tarihinde çıkarılan Hukûk-ı Aile Kararnâmesi'dir. Kararnâme, sadece Müslüman aileleri değil Gayr-ı Müslim aileleri de kapsayacak bir genişlikte düzenlenmiştir. Aile hukukuna dair, evlenme, boşanma, velâyet vb. konuları ihtiva eden düzenleme, sünnî dört mezhebin görüşleri arasında günün şartlarına en uygun görüş alınmak suretiyle oluşturulmuştur. Müslüman olmayanlar için bazı özel hükümlerin de getirildiği düzenleme, özellikle kadınlara; nikah esnasında talak hakkı alabilme ve nikâh esnasında kocasının ikinci bir evlilik yapmamasını şart koşma gibi kayırcı bazı haklar da tanımıştır.<sup>70</sup>

### Genel Değerlendirme

Musa Kazım Efendi, mahkeme savunmasında Cemiyet'e intisâbının II. Meşrutiyetin ilanından sonra olduğunu söylese de daha erken dönemlerden itibaren İttihat ve Terakki'ye destek verdiği görülmektedir. Cemiyet'in kongrelerine katılmış hatta Merkez-i Umûmi Azalığı (bugün ki ifade ile Merkez Karar Yürütme Kurulu-MKYK) görevine dahi getirilmiştir.<sup>71</sup> İttihat ve Terakki'den bahsederken kullandığı övgü dolu ifadeler onun Cemiyet'e duyduğu saygı ve sevgiyi göstermesi açısından kayda değerdir. Genç Osmanlılar'ı (Jön Türkler) Kureyş kabilesine benzeterek; Payitaht'a geldiklerini, Padişah'ı baskı altından (etrafında bulunan devlet erkânını kastediyor) memleketi ise vahşetten kurtararak 110 yıldır siyasilere zihnini meşgul eden şark meselesine son verdiklerini ve yeni bir medeniyet kapısı açtıklarını zikretmiştir.<sup>72</sup> Ona göre, memleketin kurtuluşu ve devletin selameti için Avrupa'ya kaçan Ahmet Rıza, Murat, İsmail Kemal, Ali Kemal ve memleketin her tarafında bu kurtuluş fikrine can atıp gizlice İttihat ve Terakki Cemiyetini kuran ve Jön Türk adıyla anılan beyler ve paşalar ile sâir müntesipler bu konuda güçlü bir bilinç oluşturmuşlardır.<sup>73</sup>

Musa Kazım Efendi'nin eğitim projeleri konusunda da İttihat ve Terakki'ye güveni tam olmuştur. Dinsiz bir nesil yetiştirileceği kaygısı ile halkın mekteplere karşı çıktığını ancak Cemiyet'in asla böyle bir hedefinin olmadığını anlatmaya çalışmıştır.

Esasen Musa Kazım Efendi'nin düşünce yapısının İttihat ve Terakki ile tam olarak uyuştuğunu söylemek mümkün değildir. Şöyleki; İttihat ve Terakki'nin Sul-

<sup>69</sup> *Takvîm-i Vekâyi/2* (Derseâdet: Matbaâ-i Âmire, 29 Cemaziyelahir 1335/22 Nisan 1333/22 Nisan 1917), 2, 3; Ayrıca bk. *Ceride-i İlmîye/31*, (Derseâdet: 18 Cemaziyellevvel, 1335/12 Mart 1333/12 Mart 1917), 877-880.

<sup>70</sup> Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, 306; Mehmet Akif Aydın, "Hukuk-ı Aile Kararnâmesi", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Erişim: 23.09.2020).

<sup>71</sup> Güner, *Gelenek ile Modernite Arasında Bir Meşrutiyet Şeyhulislâmı Musa Kazım Efendi (1861-1920)*, 82, 147.

<sup>72</sup> Musa Kazım, *Devr-i İstibdâd'ın Ahvâli ve Müsebbipleri*, 60, 62.

<sup>73</sup> Musa Kazım, *Devr-i İstibdâd'ın Ahvâli ve Müsebbipleri*, 56.



tan Abdülhamid'in yönetimine son vermek için ortaya koyduğu hürriyet, adâlet, müsâvat, ve hâkimiyet-i milliye ilkeleri, dönemin aydınlarını ve ulemâyı olduğu gibi Musa Kazım Efendi'yi de etkilemiş ve Cemiyet'in çatısı altında ortak bir mücadele yürütmeye sevk etmiştir. Çünkü İttihat ve Terakki dönemin en güçlü muhalefetidir. Esasen bu yolu tercih eden bir kısım ulema ve Musa Kazım Efendi'nin söz konusu ilkelere bakış açısı Cemiyet'ten farklıdır. Ancak Sultan Abdülhamid'e karşı yürütülen muhalefet, farklı dünya görüşlerine sahip dönemin aydınlarını İttihat ve Terakki çatısı altında topladığı gibi İslamcı bazı isimleri de bu çatı altında toplamış görünmektedir. Bu dönemde İttihat ve Terakki, İslamcılarını dini hassasiyetlerinin farkında olup Batıcılık düşüncesini gizlemiş, ulemânın söz konusu ilkeleri dini naslarla delillendirerek islamî birer kimliğe büründürmesine ses çıkarmamıştır. İslamcılar ise Cemiyetin bu duruşuna inanmış görünmektedirler. Cemiyet'in adeta kutsanarak ondan övgülerle bahsedilmesi bunun en önemli göstergelerindendir. II. Meşrutiyetin ilanını müteakip Sultan Abdülhamid'in hal'inden sonra İttihat ve Terakki'nin iktidarı ile başlayan baskı rejiminde tablo biraz daha netleşmeye başlamıştır. Cemiyet, hedeflerine ulaşmış "Fırka" ya (parti) dönüşmüş ve devlet yönetimine hâkim olmuştur. Artık İslamcılara eskisi kadar ihtiyacı olmadığı gibi gerçek hedeflerini gizlemeye de gerek kalmamıştır.

İttihat ve Terakki ile hareket eden Mustafa Sabri Efendi gibi bir kısım ulemanın tam da bu noktada durumu erken farkederek yollarını ayırdığı<sup>74</sup>, Sadrazam Said Halim Paşa ve Şeyhulislâm Musa Kazım Efendi gibi kimi ulemanın ise İttihat ve Terakki'nin kısacından kurtulamadıkları görülmektedir. Musa Kazım Efendi'nin Cemiyet içerisinde aktif görevlerde bulunmuş olması, erken dönemde bağlarını koparmayarak Cemiyet'in hürriyet ve meşveret algısı gibi bazı önemli hatalarını düzeltebileceği ümidini taşımasına yol açmıştır. Ancak bunu başaramadığı görülmektedir.<sup>75</sup> Cemiyet'in fikirlerini değiştiremeyeceğini anlayan Musa Kazım Efendi, Divan-ı Harp Mahkemesinde verdiği savunmada beyan ettiği üzere İttihat ve Terakki'den gönül soğumuş ancak Cemiyet'in devlete ve topluma hizmet edebileceği ümidi<sup>76</sup> ile kendisine verilen görevleri kabul etmiştir.

Musa Kazım Efendi, yürüttüğü resmi görevler esnasında bazı çalışmalarını gönül rızası ile bazılarını ise İttihat ve Terakki'nin yoğun ısrarı hatta psikolojik baskı-

<sup>74</sup> Gürer, *Gelenek ile Modernite Arasında Bir Meşrutiyet Şeyhulislâmı Musa Kazım Efendi*, 95.

<sup>75</sup> Mahkeme savunmasında sarfettiği: "Bilhassa bendeniz, partilerin aleyhinde çok bulundum. Ve İslam'da parti (fırka) olmaz dedim. İslam bir fırka (parti) dir, dedim. Çünkü Kur'an-ı Kerim Müslümanların kardeş olduğunu beyan ediyor. Partilerden ise husumet doğuyor. Binaenaleyh fırka olmaz, diye bendeniz çok bağırdım. Sonra bana, "canım bir yerde meşrutiyet oldu mu mutlaka fırkalar olacaktır" dediler. Ben de "böyle meşrutiyet'e aklım ermedi ve ermiyor" dedim. Ve ondan sonrası doğrusu o kadar çalışmadım. Sonra böyle Avrupa'nın meşrutiyetini aynen tatbik kalkışınca nizâ' ve nifak saha buldu" sözleri onun bazı şeyleri düzeltme gayretinde olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Bk. Bayram Ali Çetinkaya, "Musa Kazım Efendi'nin Medeniyet Tasavvuru", *Erzurumlu Şeyhulislam Musa Kazım Efendi Sempozyumu (22-24 Kasım 2013 Erzurum)*, ed. Ömer Kara, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2014), 213, 214.

<sup>76</sup> Musa Kazım Efendi, mahkeme savunmasında bu durumu açıkça ifade etmiştir: "Fakat Fırka bizi böyle ara sıra makarna getirdi. 'Gelmeyeydin', mukadder suali teveccüh eder. Hizmet eyleyeyim diye geldim. Çalıştım. Zannediyorum ki hizmet de eyledim." Çetinkaya, "Musa Kazım Efendi'nin Medeniyet Tasavvuru", 213, 214.

sı altında gerçekleştirmiştir. Şer'iyeye Mahkemeleri'nin Adliye Nezâreti'ne Bağlanması Hakkındaki Kânun teklifinin Meclis çatısı altında görüşülmesi esnasında sarfettiği "benim görüşümü sormayın Fırka böyle istiyor. Fırkacılıktır. Bu böyle olacak" sözleri<sup>77</sup> bu kanaatimizi destekler niteliktedir. Bu konuda yalnız da değildir. Sadaret makamına İttihat ve Terakki tarafından 13 Haziran 1913 tarihinde getirilmiş olan Said Halim Paşa, İttihatçı liderlerin adeta bir esiri gibi hareket etmiştir.<sup>78</sup>

Musa Kazım Efendi'nin içerisinde bulunduğu durumdan çok memnun olduğu söylenemez. Meclis-i A'yân azalığı görevini yürütürken İttihat ve Terakki'nin sözcüsü gibi hareket eden<sup>79</sup> Musa Kazım Efendi, İttihat ve Terakki'nin cemiyet kisvesinden çıkıp fırka olarak teşekkül etmesi ve yönetimi bizzat eline alması ile bazı şeylerin farkına varmaya başlamıştır. Zira hararetle savunduğu "hürriyet", "müsâvat" ve "meşveret" gibi ulvî değerler II. Meşrutiyetin ilanı ile kazanılamamış bilakis İttihat ve Terakki'nin muhalif partileri sindirme politikası ile ortaya koyduğu diktatörlük rejimi tüm ülkeye hakim olmuştur.<sup>80</sup> Basın özgürlüğünün çerçevesi çizilmemiş, Batılılaşma uğruna İslam ahlâk ve nizamını tahrif edici her türlü yayına mücadele edilen bir ortam oluşmuştur.<sup>81</sup> Ayrıca II. Meşrutiyetin ilanı ile şurâ-i ümmet tarzı bir sistemin kurulması Müslümanlar arasında nifakın son bulacağını ümit etmiş ancak gelinen noktada parlamenter sistemin kurulduğuna üzülen şahit olmuştur.<sup>82</sup> Tam da bu süreçte Musa Kazım Efendi, tekrar Şeyhülislâmlik makamına getirilmek istenmiştir. Kendisine bu teklif götürüldüğünde hasta olduğunu söyleyerek nezaketle reddetmiştir. Ancak buna rağmen atama kararnameyi yazılarak Padişahın onayına sunulmuştur. Saraya çağırılan Musa Kazım Efendi Sultanın kendisine görevini tebliğ etmesi üzerine Sultan'a itiraz edememiş ve üçüncü kez Şeyhülislâm olmuştur.

İttihat ve Terakki'nin 14 Kasım 1918 tarihinde kendisini feshetmesi ile yöneticilerinin Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra başlayan yargılama sürecinde Talat, Enver ve Cemal Paşa gibi üst düzey bir çok lideri başka ülkelere kaçmış ancak Musa Kazım Efendi ülkeyi terk etmeyerek yargılanmayı tercih etmiştir. 3 Haziran

<sup>77</sup> Güner, *Gelenek ile Modernite Arasında Bir Meşrutiyet Şeyhülislâmı Musa Kazım Efendi*, 147.

<sup>78</sup> Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kırathı (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1993), 224.

<sup>79</sup> Örneğin bk. Meclis-i Ayan Zabıt Ceridesi (MAZC), 2. Yıl, 1. Devre, 69. Birleşim, (3 Mayıs 1326/16 Mayıs 1910), 14, 15; Güner, *Gelenek ile Modernite Arasında Bir Meşrutiyet Şeyhülislâmı Musa Kazım Efendi*, 86.

<sup>80</sup> Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi-4*, 364.

<sup>81</sup> Mustafa Sabri, "Beyânulak'ın Mesleği", *Beyânülhak* 1/1 (Derseadet: Bekir Efendi Matbaası, 9 Ramazan 1326/5 Ekim 1908), 4.

<sup>82</sup> Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi'nin sözleri şöyledir: "Meşrutiyetin ilanını müteakip umûm, tarafından ilan edilen izhâr-ı Şadımâniden artık bütün ehl-i İslâm'da devr-i intibâhın hülûl etmiş olduğuna ve binaenaleyh beynelmüslimin din namına ilkâyı nifâk ve şikâkın bir daha avdet etmemek üzere zevâle yüz tutmuş olduğuna biraz hasıl olmuş idiyse de muahheren bu ümidin pek boş olduğu görülmüş ve asırlardan beri âlem-i İslâmı rahnedâr eden ve diyânet-i celile-i İslâmiye namına siyasi entrikalar çevirmek istidâdında bulunan, bu suretle âlem-i İslâmın düçar olduğu felâketleri kâfi görmeyen pek çok eşhasın hâlâ içimizde mevcut oldukları suret-i kat'iyede anlaşılmalıdır. Otuz bir Mart hâdise-i elimesi buna pek büyük şahid-i âdildir." Bk. Musa Kazım, "Beyannâme", *Sıratımüstakim* 7/169 (17 Teşrinisâni 1327/30 Kasım 1911), 197, 198.

1919 tarihinde başlayan yargılama esnasında Musa Kazım Efendi, Şeyhulislâmlık görevi ile alakalı değil bilakis İttihat ve Terakki yöneticisi olarak “korku ve baskı ile Devletin yönetim şeklini değiştirmek” iddiası ile yargılanmıştır.<sup>83</sup> Verdiği savunmada sarfettiği sözler İttihat ve Terakki ile ilişkisini ve pişmanlıklarını göstermesi açısından önemlidir. Söz konusu savunmasında; hürriyet, adâlet, müsâvat ve meşveret gibi ilkeleri ayet ve hadislerle savunduğunu, halka anlatmak için kitaplar telif ettiğini ve temel maksadının ülkede şeriat dairesinde bir yönetimin hakim kılması olduğunu belirtmiştir. Ortaya konan meşrûti yönetimi (parlamentar sistem) benimsemediğini ve muhataplarını uyardığını beyan eden Musa Kazım Efendi, buna mavaffak olamadığı için kenara çekildiğini söylemiştir. Buna rağmen İttihat ve Terakki'nin kendisini bazı makamlara getirme isteğini faydalı hizmetlerde bulunmak için kabul ettiğini ifade etmiştir.<sup>84</sup>

Musa Kazım Efendi'nin İttihat ve Terakki ile ilişkisini II. Meşrutiyet'in ilanından önce ve sonra olmak üzere iki döneme ayırmak mümkündür. Birinci dönem, “mücadele” dönemi olarak adlandırılabilir. Bu dönem, İttihat ve Terakki çatısı altında hareket etmenin baskı rejiminden yegâne kurtuluş yolu olduğuna inandığı dönemdir. Hatta bir ara İttihat ve Terakki muhaliflerini zaman zaman fasıklık ve vatan hainliği ile suçlayacak kadar kendisini Cemiyete adamıştır. Bu dönemde vaz, konferans ve neşriyatlarla hürriyet mücadelesini sürdürmüş, herkesi İttihat ve Terakki ile birlikte hareket etmeye davet etmiştir. Bu mücadelenin mükâfatı olarak Cemiyet ve Devlet hiyerarşisinde daha üst makamlara getirilmiştir. Cemiyet içerisinde Merkez-i Umûmî Azalığı ve Şehzâdebaşı Heyet-i İlmiyye Reisliği görevleri verilmiş, Devlet kademesinde ise Meclis-i A'yân Azalığı'na ve Şeyhulislâmlık görevine getirilmiştir.

Musa Kazım Efendi için ikinci dönem, “hayal kırıklığı” ve “pişmanlık” dönemi olmak üzere iki safhaya ayrılabilir. İttihat ve Terakki'nin “hürriyet” i uygularken sağladığı basın ve ifade özgürlüğü Musa Kazım Efendi'nin hayal ettiği şerî sınırların çok ötesinde seyretmiştir. Meşrutiyet'in ilanı ile ülkede birlik beraberlik ve kardeşliğin tesis olacağını düşünmüş ancak kendisi hakkında mason olduğuna dair ortaya atılan iddialara verdiği cevapta da ifade ettiği gibi yeni dönemin bunu temin edemediğini görmüştür. Devlet'in şerî ahkâm ile idare edilmesinden yana iken İttihat ve Terakki'nin böyle bir kaygısının olmadığını görmüş, ancak Şer'iyeye Mahkemeleleri'nin Adliye Nezâreti'ne bağlanması'na engel olamamıştır. Keza İttihat ve Terakki'nin Meşrutiyeti uygulama tarzının esasen onun zihnindeki şûra-i ümmet gibi olmadığını farketmiş ancak itiraz edememiştir.

Mustafa Sabri Efendi gibi o da İttihat ve Terakki ile artık birlikte yürüyemeyeceğini anlamış ancak bu hususta geç kalmıştır. 31.12.1911 tarihinde sona eren ikinci Şeyhulislâmlığı görevinden sonra siyasi faaliyetlerde bulunmamıştır. Esaesen İttihat ve Terakki onu kenarda bekletmeyi uygun görmüştür. Zira masonluk iddialarının kamuoyu nezdinde kendisini epeyce yıpratmış olmasından dolayı

<sup>83</sup> Güner, *Gelenek ile Modernite Arasında Bir Meşrutiyet Şeyhulislâmı Musa Kazım Efendi*, 145, 146.

<sup>84</sup> Çetinkaya, “Musa Kazım Efendi'nin Medeniyet Tasavvuru”, 213, 214.

onu önemli görevlere getirmekten çekinmiş oldukları anlaşılmaktadır. Çünkü şeyhülislamlık çalışarak erişilen bir makam değil atama ile getirilen bir makamdır. Bu bağlamda Musa Kazım Efendi'nin kendi isteği ile bu makamdan uzak durmak istemiş olması zayıf bir ihtimaldir. Kaldı ki 5 yıl sonra 08 Mayıs 1916'da İttihat ve Terakki isteğinin olup olmamasına bakmaksızın -ki sağlığını gerekçe göstererek istememiştir- onun göreve tekrar getirilmesini sağlamıştır. Zira Cemiyet'in Musa Kazım Efendi'nin eliyle hayata geçirmek istediği projeleri vardır.

Bu bağlamda onun mahkemede sarfettiği "İttihat ve Terakki'den ayrılmak İslam'dan ayrılmak gibiydi" sözlerini birinci döneme, "Avrupa'nın meşrûtiyetini aynen tatbik kalkışınca nizâ' ve nifak saha buldu. Binaenaleyh artık o işlerden vazgeçtim. Kendim, kendi halimle uğraşmaya başladım. Fakat fırka bizi böyle ara sıra makama getirdi. Hizmet eyleyeyim diye kabul ettim" sözlerini ise ikinci döneme atfetmek uygun olacaktır.

## Sonuç

Musa Kazım Efendi, İttihat ve Terakki saflarında verdiği hürriyet mücadelesi ile Osmanlı siyasi hayatına dolaylı da olsa önemli etkilerde bulunmuştur. Verdiği konferans, vaaz, gece dersleri ve telif ettiği eserler, Kânun-ı Esâsi'nin ile akabinde II. Meşrutiyetin ilanına katkı sağlamış, çok geçmeden de Sultan Abdülhamid'in tahttan indirilmesini netice vermiştir. İttihat ve Terakki çatısı altında yürüttüğü bu mücadele -temel hedefi bu olmasa da- ülkede batı tarzı bir parlamenter sistemin kurulmasına katkı sunmuştur. Bu sistemin kurulması sadece Sultan Abdülhamid'in devr-i saltanatının son bulmasına değil 20 yıl sonra saltanatın tamamen kaldırılmasına yol açacak bir sürecin de başlamasına vesile olmuştur.

Musa Kazım Efendi'nin Cemiyet ile ilişkisi incelendiğinde bunun aslında hedef birliğinden kaynaklandığı görülmektedir. Zira İttihat ve Terakki gibi Musa Kazım Efendi'nin de hedefi; ülkenin kalkınması, yönetimde adâletin tesis edilmesi, baskı yönetiminin yerine istişâreye dayalı bir sistemin tesis edilmesi ile basın ve ifade özgürlüğünün temin edilmesidir. Buna mukabil prensipte aynı ilkeleri savunmakla beraber detaylarda farklı kanaatlere sahiptirler. Bu bağlamda birçok konuda İttihat ve Terakki ile görüşlerinin örtüşmediği görülmektedir. Söz konusu bazı görüşleri şöyle sıralamak mümkündür:

1. İttihat ve Terakki esasen Batıcılık düşüncesine sahip ve çağdaşlık taraftarı iken Musa Kazım Efendi, modernist bir İslamcıdır ve düşünce yapısında; kızların, yükseköğrenim görmek için aile kurmayı geciktirmesine kesinlikle karşı çıkacak ölçüde zaman zaman gelenekçiliği ağır basmaktadır.

2. İttihat ve Terakki'nin arzuladığı meşveret yönetimi Batı tarzı parlamenter bir meşrûtiyet iken Musa Kazım Efendi, İslam çatısı altında farklı fırkaların teşekkül etmesine karşıdır. Onun meşveret düşüncesi, Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidin'in uyguladığı gibi padişah'ın devlet işlerini istişâre ile yürütmesini esas alan "şûra-i ümmet"tir.

3. İttihat ve Terakki, çağdaşlaşma yolunda basında ve sosyal hayatta hürriyetin sınırlarını geniş tutarken, Musa Kazım Efendi sınırsız bir hürriyet olmadığını vurgulamış ve hürriyetin sınırının şerî ölçüler dairesinde olması gerektiğini sa-

vunmuştur.

4. İttihat ve Terakki, modern dünyadan örnekler incelenerek yeni kanunların çıkarılmasından yana iken Musa Kazım Efendi, devlet yönetiminde şerî ahkâmın hâkim kılınmasından yanadır.

İttihat ve Terakki, II. Meşrutiyetin ilanına kadar gerçek hedeflerini gizleyerek ulemanın desteğini almayı başarmıştır. Bu bağlamda Musa Kazım Efendi, ulemanın İttihat ve Terakki yanlısının tipik bir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Mücadele yıllarında İttihat ve Terakki'yi adeta kutsamış, II. Meşrutiyetin ilanı ile başlayan yeni dönemde kurulmaya çalışılan düzenin İslamî ölçülere uygun olması yönünde çaba sarfetmiş ve son kertede muvaffak olamayacağını anlayarak daha vahim bir tablonun ortaya çıkmasına engel olmaya çalışmıştır. Ancak bu hususta da çok başarılı olduğunu söylemek mümkün değildir.

## Kaynakça

- Ahmad, Feroz. *Modern Türkiye'nin Oluşumu*. çev. Yavuz Alogan. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1995.
- Akyıldız, Ali. "Meclis-i A'yân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21.09.2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/meclis-i-ayan>
- Akşin, Sina, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*. İstanbul: Gerçek Yayınevi 1980.
- Altunsi, Abdülkadir. *Osmanlı Şeyhulislâmları*. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972.
- Aydın, Mehmet Akif. "Hukuk-ı Aile Kararnâmesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 23.09.2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hukuk-i-aile-kararnamesi>
- Bakırcı, Selami. "Arşiv Belgeleriyle Şeyhulislâm Musa Kazım Efendi". *Erzurumlu Şeyhulislam Musa Kazım Efendi Sempozyumu (22-24 Kasım 2013 Erzurum)*. ed. Ömer Kara. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2014 (109-120). Erişim 26.09.2020. <http://earsiv.atauni.edu.tr/xmlui/handle/123456789/472?show=full>
- BAO, Osmanlı Arşivleri. *30-10-0-0/ Muamemat Genel Müdürlüğü*. No. 188-292, Gömlek No. 3. Erişim 01.10.2020. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/Sayfalar/eSatis/BelgeGoster.aspx?ItemId=173722&Hash=5C2AC9798950193C07AE9BF9E3DE2559CABFED19E852E3EF3A10BCDABE53DB52&Mi=0>
- Beyânülhak*, "Asker Evlatlarımıza Hitabımız." 1/29, Derseâdet: Bekir Efendi Matbaası, 6 Nisan 1325/28 Rebiulevvel 1327/19 Nisan 1909. Erişim 24.09.2020. <https://katalog.idp.org.tr/pdf/65/283>
- Birinci, Ali. *Tarih Yolunda*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001.
- BOA, Osmanlı Arşivleri. *30-18-1-1/ Kararlar Daire Başkanlığı (1920-1928)*. No. 9-14, Gömlek No. 4. 15.09.2020. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/Sayfalar/eSatis/BelgeGoster.aspx?ItemId=34345&Hash=C6053B91DE1C538F7F078BF2FDF332A33BA0E5A7622FF01390AE874C94717C2D&Mi=0>
- BOA, Osmanlı Arşivleri. *Bâb-ı Âlî Bünyesindeki Diğer Dairelere Ait Belgeler - Meclis-i Vükelâ Mazbataları (MV)*. No. 257, Gömlek No. 129. Erişim 28.08.2020. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/Sayfalar/eSatis/BelgeGoster.aspx?ItemId=20157215&Hash=E8F66E3E26D374D7A46E74C355CB3500579668C0D8C5A030850BDCADED79ADE1&A=2&Mi=0>
- BOA, Osmanlı Arşivleri. *Bâb-ı Âlî Bünyesindeki Diğer Dairelere Ait Belgeler - Şûrâ-yı Devlet Defterleri (ŞD.d)*. No. 488, Gömlek No: 13. Erişim 04.09.2020. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/Sayfalar/eSatis/BelgeGoster.aspx?ItemId=22989979&Hash=5FC0F679049C511F18A66F138A1C5B251BA0A3BC5D3A8940C08C3>

- 2366A35093F&A=2&Mi=0  
BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivleri. *Dâhiliye-Kalem-i Mahsûs (DH. KMS)*. No. 59-26. Erişim 27.11.2020.  
<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/Sayfalar/eSatis/BelgeGoster.aspx?ItemId=20432837&Hash=7D5BA60BC5171AB8F44869C6B2A64EDFCF4DBD6048A8BDEFF4C2AC5C4BBA96AA&A=2&Mi=0>
- BOA, Osmanlı Arşivleri. *İradeler – İrade Mabeyn-i Hümayun. (İ.MBH)*. No. 3, Gömlek No. 13. Erişim 22.08.2020.  
<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/Sayfalar/eSatis/BelgeGoster.aspx?ItemId=21648842&Hash=64AF8BCE83B9687D2D7B8306260682F27F2630B4BE883159C06C00F4B4E44A83&A=2&Mi=0>
- BOA, Osmanlı Arşivleri. *Nezâretler, Vilâyet-Müfettişlikler (Taşra Arşivleri) ve Büyük Dairelere Ait Belgeler, Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti Belgeleri (DH.EUM). Asayiş Kalemî Belgeleri (DH.EUM.AYŞ)*. No. 29, Gömlek No. 8. Erişim 02.09.2020.  
<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/Sayfalar/eSatis/BelgeGoster.aspx?ItemId=20365916&Hash=3E5D9024F618E7916BC24A9514217C7EC410E237916EAD247C6EF828226D3643&A=2&Mi=0>
- BOA, Osmanlı Arşivleri. *Yıldız Perakende Evrakı - Mâbeyn Belge, Gazete ve Cetvelleri (Y.PRK.AZJ)*. No. 54 Gömlek No. 54. Erişim 23.08.2020.  
<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/Sayfalar/eSatis/BelgeGoster.aspx?ItemId=20213834&Hash=89B4FDAECA20283E18C9AEEA9EDB999F79AAD9CCBA4D687B7E641020882DD54&A=2&Mi=0>
- Ceride-i İlmîye*. 31. (Dersaadet: 18 Cemaziyevvel, 1335/12 Mart 1333/12 Mart 1917). Erişim 25.08.2020. <https://katalog.idp.org.tr/pdf/279/599>
- Ceride-i İlmîye*. 32. (Derseâdet: 14 Şaban 1335/4 Haziran 1333/5 Haziran 1917). Erişim 25.08.2020. <https://katalog.idp.org.tr/pdf/280/600>
- Çavdar, Tevfik. *İttihat ve Terakki*, By: İletişim Yayınları, 1991.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "Musa Kazım Efendi'nin Medeniyet Tasavvuru." *Erzurumlu Şeyhülislam Musa Kazım Efendi Sempozyumu (22-24 Kasım 2013 Erzurum)*. ed. Ömer Kara. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2014. Erişim 26.09.2020. <http://earsiv.atauni.edu.tr/xmlui/handle/123456789/472?show=full>
- Çetinkaya, Bayram Ali. "Musa Kazım Efendi'nin Dini, Siyasi ve Felsefi Düşüncesi". *Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/2, 75-141. Sivas, 2007.
- Çöğenli, M. Sadi. "Musa Kazım Efendi'ye İsnad Edilen Masonluk iddiası ve Masonluğu Reddeden Beyannameyi." *Erzurumlu Şeyhülislam Musa Kazım Efendi Sempozyumu (22-24 Kasım 2013 Erzurum)*. ed. Ömer Kara. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2014. Erişim 26.09.2020. <http://earsiv.atauni.edu.tr/xmlui/handle/123456789/472?show=full>
- DAGM, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü. *Osmanlı Arşivi'nde Şeyhülislam Fetvaları*. İstanbul: Yy. 2015. Erişim 02.10.2020. [https://www.devletarsivleri.gov.tr/varliklar/dosyalar/eskisiteden/yayinlar/osmanli-arsivi-yayinlar/Osmanli\\_arsivinde\\_seyhulislam\\_fetvalari.pdf](https://www.devletarsivleri.gov.tr/varliklar/dosyalar/eskisiteden/yayinlar/osmanli-arsivi-yayinlar/Osmanli_arsivinde_seyhulislam_fetvalari.pdf)
- Danışmend, İsmail Hamî. *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi-4*. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1972.
- Deliser, Bilal. "Osmanlı Son Dönem Şeyhülislamlarından Musa Kâzım Efendi'nin "Safvetü'l-Beyan fî Tefsiri'l-Kur'an" Adlı Eserinde İşarî Yorumlar". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*-3/6. (2014), 67-82.
- Demircan, İlknur. *Musa Kazım Efendi'nin Tercüme-i Varidat Adlı Eserinin Çevrim yazısı*. By: 2008. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi.
- Edmondson Ramsour, Ernest. *Genç Türkler ve İttihat Terakki "1908 İhtilalinin Hazırlık Dönemi"*. çev. Hasan Yüncü. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2001.
- Göztepe, Yüksel. "Şeyhülislam Musa Kazım Efendi'nin "Süre-i İhlâs ve Süre-i Alak Tefsiri" Adlı Çalışmasındaki Vahdet Anlayışı". *Gök Medrese İlahiyat Araştırmaları-1*, Ed. Doç. Dr.



- Dursun Ali Aykıt. Doç. Dr. Ali Yılmaz. İstanbul: Asitan Kitap, 2019. 113-136.
- Güllüce, Hüseyin. "Erzurumlu Şeyhülislâm Musa Kâzım ve Kur'an'ın İcâzı Hakkındaki Görüşleri". *Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. 19. (2002), 219-227.
- Gürer, Ahmet Şamil. *Gelenek ile Modernite Arasında Bir Meşrutiyet Şeyhülislâmı Musa Kazım Efendi (1861-1920)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003. Erişim 25.09.2020.
- Gürer, Ahmet Şamil. İttihat ve Terakki'nin Bir "Fırka Şeyhülislâmı" Arayışı ve Musa Kâzım Efendi'nin Şeyhülislâmlığa Getirilişi. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 5/4 Fall*. 2010, (1186-1206).
- İlmiye Salnâmesi*, (İstanbul: Dâru'l-Hilâfet-i Âliye, Matbaâ-i Âmire, 1334/1918) Erişim 26.09.2020. <http://isamveri.org/salname/sayilar.php?sidno=D03828>
- İnalçık, Halil. *Devlet-i Aliyye-Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar "Tegayyür ve Fesâd (1603-1656): Bozuluş ve Kargaşa Dönemi"*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Kara, İsmail. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi-1*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Baskı, ts.
- Kara, İsmail. "Ulema-Siyaset ilişkilerine dair önemli bir metin: Muhalefet yapmak/Muhalefete Katılmak". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*. (1998). 1-25
- Koca, Ferhat. "Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi'nin (1858-1920) Fıkıh Usulüne Dair Bir Risalesi: Hakikat ve Mecaz". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 13/26 (2014).149-175.
- Koca, Ferhat. "Musa Kazım Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 19.09.2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/musa-kazim-efendi>
- Koç, Zafer. "Şeyhülislam Musa Kazım Efendi (1858-1920) ve Safvetü'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an'daki Tefsir Metodu". *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları-II*. By: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2013. 447-482.
- Kurt, İsmail. "Sinop Mebusu Hasan Fehmi Efendi ve Şeyhülislam Musa Kazım Efendi'nin Birinci Dünya Savaşı Sırasında Yazdıkları Cihad Risaleleri'nin İçerik Açısından Mukayesesi". *Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu (05-07 Ekim 2018)*. Ed. Cüneyit Aydın, Emrah Dinci vd. Sinop: Şimal Ajans, Aralık 2018. cilt: 1, (441-455).
- Küçük, Ahmet. "Şeyhülislam Musa Kazım Efendi ve Onun Safvetü'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an Adlı Eserinden Fatıha Suresinin Tefsiri". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*-10/3. (2010). 449-460.
- Küçük Sevil, Hülya. *İttihat ve Terakki Döneminde İslamcılık Hareketi (1908-1914)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Lewis, Bernard. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. çev. Metin Kıratlı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 5. Basım, 1993.
- MAZC, Meclis-i Ayan Zabıt Ceridesi. 2. Yıl, 1. Devre, 66. Birleşim. (27 Nisan 1326/10 Mayıs 1910). Erişim 23.09.2020. [https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/td\\_v2\\_mmb.goruntule?sayfa\\_no\\_ilk=799&sayfa\\_no\\_son=799&sayfa\\_no=799&v\\_meclis=62&v\\_donem=1&v\\_yasama\\_yili=ic02&v\\_cilt=c001&v\\_birlesim=066](https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/td_v2_mmb.goruntule?sayfa_no_ilk=799&sayfa_no_son=799&sayfa_no=799&v_meclis=62&v_donem=1&v_yasama_yili=ic02&v_cilt=c001&v_birlesim=066)
- MAZC, Meclis-i Ayan Zabıt Ceridesi. 2. Yıl, 1. Devre, 69. Birleşim (3 Mayıs 1326/16 Mayıs 1910). Erişim 20.09.2020. [https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/td\\_v2\\_mmb.goruntule?sayfa\\_no\\_ilk=14&sayfa\\_no\\_son=14&sayfa\\_no=14&v\\_meclis=62&v\\_donem=1&v\\_yasama\\_yili=ic02&v\\_cilt=c002&v\\_birlesim=069](https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/td_v2_mmb.goruntule?sayfa_no_ilk=14&sayfa_no_son=14&sayfa_no=14&v_meclis=62&v_donem=1&v_yasama_yili=ic02&v_cilt=c002&v_birlesim=069)
- Musa Kazım, *"İstibdât, Hürriyet, Adâlet-i Milliye," Mevâiz-i Diniyye*, Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti Şehzâdebaşı Kulübü Heyet-i İlmiyyesi. İstanbul: Matbaâ-i Âmire, 1328/1911.



- Musa Kazım. "Beyannâme". *Sıratümüstakîm* 7/169. (İstanbul: Müsâî Tab'ası, 17 Teşrinisâni 1327/30 Kasım 1911). Erişim 25.09.2020. <https://katalog.idp.org.tr/pdf/5760/10199>
- Musa Kazım. *Beyânülhak* 13/4/79. (13 Eylül 1326/22 Ramazan 1328/27 Eylül 1910) Erişim 30.09.2020.
- Musa Kazım. *Devr-i İstibdâd'ın Ahvâli ve Müsebbipleri*. Derseâdet: Yy. 1327.
- Musa Kazım. *İslâm'da Usûl-i Meşveret ve Hürriyet*. İstanbul: Yy. 1324.
- Musa Kazım. *Külliyât-ı Şeyhulislâm Musa Kazım Efendi-Dinî, İctimâî Makaleler*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1336.
- Musa Kazım. "Sûret-i Fetva", *Beyânülhak* 13/4/79. Derseâdet: Bekir Efendi Matbaası, (13 Eylül 1326/22 Ramazan 1328/27 Eylül 1910). Erişim 25.09.2020. <https://katalog.idp.org.tr/pdf/115/333>
- Mustafa Sabri. "Beyânülhak'ın Mesleği", *Beyânülhak*, 1/1, (9 Ramazan 1326/5 Ekim 1908). Erişim 08.09.2020. <https://katalog.idp.org.tr/pdf/37/255>
- Said Halim Paşa. "İslam'da Teşkilat-ı Siyasiye." trc. M. Akif Ersoy. Sebülürreşâd. 19/493 28 Cemaziyelahir 1340/ 26 Şubat 1338/ 26 Şubat 1922. Erişim 29.09.2020. <https://katalog.idp.org.tr/pdf/7236/13111>
- Takvîm-i Vekâyi* 2. Derseâdet: Matbaâ-i Âmire, 22 Nisan 1333/29 Cemaziyelahir 1335/22 Nisan 1917. Erişim 24.08.2020. <https://dspace.ankara.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/20.500.12575/67455/0141.pdf?sequence=141&isAllowed=y>
- Takvîm-i Vekâyi* 2840. Derseâdet: Matbaâ-i Âmire, 1 Nisan 1333/9 Cemaziyelahir 1335/1 Nisan 1917). Erişim 01.09.2020. <https://dspace.ankara.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/20.500.12575/67455/0076.pdf?sequence=76&isAllowed=y>
- Takvîm-i Vekâyi* 580. Derseâdet: Matbaâ-i Âmire, 30 Haziran 1326/6 Receb 1328/14 Temmuz 1910. Erişim 01.09.2020. <https://dspace.ankara.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/20.500.12575/67444/0441.pdf?sequence=441&isAllowed=y>
- Tasavvuf* 34. "Beyannâme-i Cenâb-ı Meşihatpenâhî." Derseâdet: Matbaâ-i Ebu'z-Ziya, 24 Teşrin-i Sani 1327/15 Zilhicce 1329/7 Aralık 1911. Erişim 01.10.2020. <https://katalog.idp.org.tr/pdf/2651/4977>
- Tunaya, Tarık Zafer. *Türkiye'de Siyasal Partiler-1*. 2. Basım, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1988.
- Türkgeldi, Ali Fuat. *Görüp İştiklerim*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 5. Basım, 2010.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye 'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 1992.
- Üstüner, Ahmet. Yağmur, Ömer. "Şeyhülislam Musa Kazım Efendi Tarafından Tercüme Edilen 'Tahkik-i Vahdet-i Vücûd Risalesine Dair' Adlı Eser", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*-30. (2011), 355-385.
- Yörük, Ali Adem. *Mekteb-i Hukuk'un Kuruluşu ve Faaliyetleri (1878-1900)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans 2008.

# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2020

Research Article  
ARAŞTIRMA MAKALESİ

## Sıfat Ayetleri ve Meallere Aktarımlarına Bakış

Yusuf Yurt

Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı

yusuf.yurt@giresun.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-2512-4141>

Geliş Tarihi / Received: 14.07.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 29.11.2020

### Özet

Tefsir eserlerinde ayetlere ihtiva ettikleri konulara göre seyf ayeti, zihar ayeti, mübâhele ayeti ve ahkâm ayetleri gibi isimlendirmeler yapıldığı görülür. Bu tasnif sadece konu itibarıyla değil, iniş yeri, uzunluk-kısalık, mananın açık-kapalı olması gibi değişik açılardan da yapılmıştır. Bu bağlamda Tefsir usulü kaynaklarında sıfat ayetleri ve sıfatlar hakkında vârit olan ayetler gibi ifadeler yer alır. Bu isimlendirme altında sıralanan ayetler incelendiğinde bunların el-esmâ'u'l-hüsna'dan bir ya da birkaç isim-sıfat barındıran ayetler değil; içerisinde el, yüz, göz, gelme, istivâ, sevmek, gazab etme, gökte olma, yerde olma, üste olma vb. beşerî/cismanî özelliklerin Yüce Allah'a nispet edildiği ayetler olduğu görülür. Muhtevasında bu tür bir ifadeler barındıran ayetlere "sıfat ayetleri"; bu ayetlerin haber vermesi ile bilindiği için de bu özelliklere "haberi/semi'i sıfatlar" denilmiştir. Gerçek mana ve mahiyetleri kavranamadığı için bunlara "müteşâbih sıfatlar" adı da verilmiştir.

Haberî sıfatların bir kısmı yalnız Kur'an-ı Kerim'de, bir kısmı yalnız hadislerde, bir kısmı ise hem Kur'an hem de hadislerde yer alır. Diğer taraftan bu sıfatlar naslarda kelime çeşidi olarak tek formda olmayıp fiil, isim ve zarf/edat şekillerinde görülebilir. Biraz daha detaylandırmak gerekirse, söz konusu naslarda: merhamet etmek, sevmek (mehabbet), kızmak (gadab), râzı olmak (rıżâ) gibi duygu bildiren; istivâ ityan, meci', firâğ, ve batş gibi hareket/eylem ifade eden fiiller ile yed/yedân/eydi, vech, 'ayn/a'yun gibi uzuv bildiren kelimeler ve nefş gibi nitelikler Allah'a isnat edilir. Ayrıca, yemîn, cenb, kurb/akrab, fevk, 'inde, me'a ve ledün gibi konum/durum bildiren edatlar da Allah (c.c.) ile ilgili olarak naslarda yer alır. Bunlardan başka, semâ'da olmak, arz'da olmak gibi bir mekânda bulunmayı ifade eden tabirler Allah (c.c.) hakkında kullanılır. Özetle duygu bildiren, hareket ifade eden fiiller; uzuv bildiren kelimeler veya yakınlık, beraberlik, üst, yan gibi, semada olmak, yerde olmak gibi aşkın varlık için düşünölemeyecek hususlar ayetlerde Allah'a (c.c.) nisbet edilmektedir. Sadece hadislerde yer alan haberî sıfatlardan bazıları şöyledir: Parmak, ayak, nüzul, yaklaşma (kurb), sevinme (ferah), gülme (dihk). Ayetler için yapılan isimlendirmesinin bir benzeri de hadisler için yapılmış; içerisinde antropomorfik ifadeler barındıran hadislere sıfat hadisleri denilmiştir.

Ayet ve hadislerde yer alan bu ifadeler, sözlük anlamları itibarıyla yaratılışlık özelliği ifade ettikleri için, Allah'a (c.c.) nispet edilmesi İslam'ın uluhiyyet anlayışıyla bağdaşmaz. Zira ayetlerde ifade edildiği üzere Allah'ın (c.c.) bir varlığa benzemesi mümkün değildir. Ehl-i sünnet geleneğinde sıfat ayetlerini anlama konusunda selef ve halefe isnat edilen iki yaklaşım vardır. Selif denilince ilim ve fazilet açısından Müslömanların önderleri sayılan ashâp ve tabiîn anlaşılır. Mu'tezile, Eş'arilik ve Mâtürîdilik gibi kendilerine has bir metodolojileri olan itikadî fırkalar ortaya çıkmadan önce İslam dünyasında selefin inancı hakimdir ve onların bu konudaki düşönceleri şöyle özetlenebilir: Haberî sıfatların mahiyetini biz bilemeyiz, bu konuda yorum yapmak caiz değildir.

Ehl-i sünnet çizgisinde te'vilden uzak duran selef neslinin yerini alan, sıfat ayetlerini te'vil eden

*Mâtûrîdîlîği ve Es'arîlîği temsil edenlere de halef denilmiştir. Halef âlimleri haberi sıfat olarak naslarda yer alan bir kelimeyi, lafzın zahir manasında değil de; hakiki mana ile mecazî anlam arasında yakınlık sağlayan bir delilin bulunmasını göz önünde bulundurarak sözkonusu kelimeyi, Kitap ve Sünnetin ruhuna, akli delillere, sözlük ve dilbilim kurallarına uygun olarak muhtemel bulunduğu başka bir manada kullanmışlardır. Diğer bir ifadeyle haberi sıfatlara, hakiki değil, mecazî anlamlar verilmiştir. Gerçeği bilen yalnız Allah'tır diyerek istivâ'ya, hükümranlılık, istikrâr, istilâ, i'tidâl; Allah'ın gelmesine (ityân), emrinin gelmesi; üstünlüğü'ne (fevk) yön değil, yücelik; cenb'e hak; vech'e zât, ayn'e inayet ve ilim, yed'e kudret; nef's'e ukubet; nüzûl'e rahmet gibi anlamlar vermek suretiyle bu sıfatları te'vîl etmişlerdir.*

*Çalışmada haberi sıfatlardan ityân, mecî, istivâ, nef's, yed, vech, 'ayn ve cenb seçilerek ülkemizde kurumlar ve şahıslar tarafından yapılmış on bir adet mealde bu sıfatların Türkçe çevirilerinde hangi usulün benimsendiği incelenmiştir. Yapılan bu incelemede seçilen meallerde, incelenen sıfatlar çerçevesinde, yukarıda söz edilen yaklaşımlardan tek bir yöntem benimseyip onun üzerinden yürümedikleri; yani sıfat ayetlerini meallendirirken bu metodlardan birine bağlı kalmadıkları görülmüştür. Meallerde söz konusu ayetlere sıyak ve sibakın durumuna göre bazen literal mana verilirken bazen de yoruma dayalı anlamlar verildiği görülmektedir. Hatta bazen kimi meallerde Araçça kelimenin birebir Türkçe olarak yazıldığı da vakidir. Özetle, incelediğimiz meallere, bir tek metodu benimsemedikleri için, selef usulüne göre veya halef usulüne göre yapılmış mealler demek mümkün değildir. Belki mezc yani her iki usulün birden kullanıldığı mealler demek daha uygun olacaktır.*

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Meal, Sıfat Ayetleri, Selef, Halef.

### **An Overview of the Attribute Verses and Their Transfers Into Qur'an Translations**

*In tafsir studies, there is a trend to name some verses by their context. Names such as Sayf, Dhihar, Mubâdalah, Ahkâm are among these different names. This classification is not only based on the context but also the place of revelation, length, the ambiguity of the meaning, and other variables. Per this explanation, there are expressions such as "attribute verses"<sup>1</sup> in Tafsir methodology works. When the verses that are in this category are examined, one can see that these verses do not contain the good attributes of Allah. There are verses in which human and bodily characteristics such as hand, face, eye, coming, wanting, loving, wrath, being in the sky, being on the ground, being on top are attributed to Allah. Verses that contain this kind of expression are called "attribute verses" and those features are called "Sifah al Khabari".<sup>2</sup> They are also called Mutashabih<sup>3</sup> because their nature cannot be fully comprehended.*

*Some of the Sifah al Khabari are included only in the Quran, some in the hadiths, and some in both the Quran and hadiths. In religious texts, these attributes are found in different word forms such as verb, noun, adverb, etc. To elaborate a little more, in said religious texts the expressions that signify emotions like showing mercy, loving, getting angry or expressions that suggest an action such as istiwa, ityan and firagh or words that suggests body parts such as, yed, wajah, 'ayn are all attributed to Allah. Besides, prepositions that indicate location can also be found in religious texts concerning Allah. Phrases that express being in a place such as "to be in the sky" and "to be on the ground" are also used about Allah. In short, humanly or physical features that in fact cannot be associated with a transcendent being are attributed to Allah in some of the verses. Some of the examples of these attributions/words in ahadith are; finger, feet, to descend, to come, to laugh. A similar name given to the verses is also used for hadiths. Hadiths that contain anthropomorphic expressions are called "attribute hadiths". Since these expressions in verses and hadiths express being created in terms of their lexical meanings, their attribution to Allah is incompatible with Islam's understanding of divinity. As it is stated in the verses, Allah can't resemble an entity. There are two approaches to understanding the attribute verses in the Ahl al-Sunnah tradition, which are attributed to the predecessors and the successors. Predecessors indicate the companions of the prophet Muhammad and the generation after them (Tabiin). Before the emergence of creedal sects like Mutazilah, Ashari or Mâtûrîdî that have their own methodologies, the predecessors' understanding was dominant*

<sup>1</sup> Verses that contain attributes of Allah.

<sup>2</sup> Attributes that are known through verses/narrations.

<sup>3</sup> Verses which the meaning is not exactly clear.

*Islamic world. Their take on the issue is as follows, "We cannot determine the nature of these verses that include the attributes of Allah. Hence, it is not permissible to talk about this issue."*

*Those who represent Mâtürîdî and Asharî traditions, who interpret the attribute verses are called successors. Scholars among successors have chosen to follow a milder way than taking the literal meanings of this kind of verses and tried to find an alternative interpretation by considering the Qur'an and Sunnah's wording style. In other words, they chose to take the meanings of these verses and words metaphorically.*

*In our study, from the Sifah al Khabarî, ityan, medjî, istiwâ, nafs, yed, wajah, 'ayn and canb were selected as examples. Via the examination of the translation of these words in eleven Qur'an translations produced by individuals or institutions, it is tried to be understood which method was used in the translation of these words to the Turkish language. As a result of our examination of these eleven Qur'an translations, it is seen that the authors of the translations did not just follow one specific method. In these translations, due to the context, sometimes literal meanings were used whereas sometimes interpretative meanings were preferred. It is also evident that in some translations, the Arabic word is written exactly the same in Turkish without translating. To sum up, it is not possible to differentiate the Qur'an translations we examined as predecessor or successor type since the translators did not stick to one method of translation. It may be a better option to call them hybrid translations.*

**Keywords:** Tafsir, Traslation, Anthropomorphic Expressions, Salaf, Khalaf

#### Atf / Cite as

Yurt, Yusuf. "Sıfat Ayetleri ve Meallere Aktarımlarına Bakış". *Marife* 20/2 (2020), 873-911. <https://doi.org/10.33420/marife.769626>

## Giriş

Tefsir usulü kitaplarında ayetler için değişik tasnifler yapılmıştır. Mananın açık veya kapalı olması bakımından muhkem ve müteşabih; iniş yeri, zamanı ve hitap şekline göre ilk inen, son inen, Mekkî, Medenî, hazarî, seferî, nehârî, leylî, sayfî, şitâî, firaşî, nevmî, arzî, semavî ayetler; uzunluk açısından en uzun ve en kısa ayetler gibi tasnifler ve isimlendirmeler vardır.<sup>4</sup> Bunun yanında kimi ayetlere sure adından bağımsız isimler verilir. Bu isimlendirmeler ihtiva ettiği konu bağlamında bir tek ayet için yapıldığı gibi; bazen de belli konudaki birden çok ayete ortak bir ad verilmesi şeklinde olabilmektedir. Mesela, Allah'ın kürsî'sinden söz eden Bakara suresi 255. ayete "ayete'l-kürsî"; aynı surenin borçlanmaya dair kurallar koyan 282. ayetine "müdâyene ayeti"; Necran Hristiyanları'yla Hz. Peygamber'in lanetleşmesinden söz eden Âl-i İmrân suresi 61. ayete "mübâhele" ayeti; Hz. Muhammed'in eşlerine boşanma muhayyerliği veren Ahzâb suresi 28. ayete "tahyîr ayeti"; zihâr âdetinden söz eden Mücadele suresi 2. ayete "zihar ayeti"<sup>5</sup>; cihaddan söz eden Tevbe suresi 5. ayete "seyf ayeti" ve müşriklerle topyekûn savaştan söz eden aynı surenin 36. ayetine de "kıtal ayeti" isimleri verilmiştir.<sup>6</sup> Yine amelî hükümlerin

<sup>4</sup> Abdurrahman b. Ebû Bekr Celâlüddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Mısır: el-Heyetu'l-Mısriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kütüb, 1394/1974), 1/36-132; Muhammed Abdül-Azîm ez-Zerkânî, *Menâhîlu'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: y.y., 1409/1988), 1/338-349; Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 100.

<sup>5</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1405/1985), 5/302.

<sup>6</sup> Hikmet Akdemir, "Se'f Ayetleriyle Mensuh Olduğu İddia Edilen Ayetler Üzerine Bir İnceleme", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (Temmuz 2008), 8.

kaynağı olan ayetlerin tamamına “ahkâm ayetleri”<sup>7</sup> denilmektedir. Diğer taraftan, Allah (c.c.)’ın kimi özelliklerinden söz eden ayetler “sıfat ayetleri” diye isimlendirilmiş; bu ayetlerde haber verilen özelliklere de *haberi sıfatlar* denilmiştir. Başlangıçta inançtaki safvet sebebiyle teolojik tartışmalara neden olmayan söz konusu ayetler, ilerleyen zamanlarda yaratılmışlara benzemeyen ancak yaratılmışlara ait bazı niteliklerin kendisine nisbet edildiği ilah bağlamında münakaşalara konu olmuştur. Uç noktalara giden gruplar gözardı edilirse ana akım Müslümanlık tarafından bu ayetleri anlamada selef ve halef metodu olmak üzere iki yaklaşım benimsenmiştir. Tabî olarak bu yaklaşımlar sıfat ayetlerinin meal ve tefsirine de yansıtılmıştır. Bu makalede sıfat ayetleri ve bu ayetlere yaklaşım tarzları hakkında bilgi verildikten sonra ülkemizde şahıslar, akademisyenler ve kurumlar tarafından yayınlanmış örnek olabileceği düşünülen bazı meallerde söz edilen ayetlerin çevirileri incelenecek; benimsedikleri metod/ lar tespit edilmeye çalışılacaktır.

## 1. Sıfat ayetleri

Kur’ân-ı Kerîm’de *v s f* kökünden nitelemek, atfetmek anlamlarına gelen fiiller yer alsada da *Allah’ın sıfatı/sıfatullah* tabiri görülmez. Bu bağlamda ayetlerde yer alan ifade, *الأسماء الحسنی* terkididir. Türkçeye *En güzel isimler/Allah’ın güzel isimleri*, şeklinde çevirebileceğimiz tamlamadaki *الأسماء* isimler; *الحسنی* ise *en güzel* demektir.

Bu terkip ayetlerde bazen isimler ta’dat edilmeden, “*En güzel isimler Allah’ındır*”<sup>8</sup> şeklinde yer alır. Bazen de “*O, O’ndan başka ilah olmayan, gaybı da müşahade edileni de bilen Allah’tır. O, Rahmân’dır, Rahîm’dır. O, O’ndan başka ilah olmayan, Melik, Kuddûs, Selâm, Mü’min, Müheymin, Azîz, Cebbâr, Mütekebbir Allah’tır, Allah, şirk koştukları şeylerden yücedir. O Allah ki, Hâlik, Bâri’, Musavvir’dır. En güzel isimler O’nundur. Göklerde ve yerde olan şeyler O’nu tesbih eder. Muhakkak ki O, Azîz’dır, Hakîm’dır*”<sup>9</sup> şeklinde esmâ-i hüsnâ’ya dâhil olan isimlerden bir kısmı peşpeşe sıralanır. Haşir 24. ayette olduğu gibi bu isimlerin fezleke olarak ayet sonlarında yer almaları ise daha sık görülen bir durumdur. Ayetlerde görülmeyen Allah’ın sıfatları ya da ilahi sıfatlar tabirinin daha sonra ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Ahmed Emin’e göre sahabe ve tabiin döneminde ortada olmayan *sıfatullah* tabirini ilk defa Mu’tezilî kelamcılardır kullanmıştır. Usûl-ü hamseden tevhit ilkesini savunurken sıfat kelimesini dilcilerden ödünç alarak literatüre katmışlardır. Bu katkı zamanla yaygınlık kazanmış ve daha sonraları Ebû Hanife vd. Ehl-i sünnet imamları tarafından da kullanılmıştır.<sup>10</sup>

Burada ilahi isim ve sıfat arasındaki ilişkiye de değinmek yerinde olacaktır. Kelamcılara göre Allah’ın isimleriyle sıfatları arasında şöyle bir ilişki vardır:

“*Sayıları ne kadar olursa olsun, Allah’ın bu isimleri O’nun sıfatlarına delalet eder. Zira Esmâü’l-Hüsnâ diye adlandırılan bu kelimeler belli manalar taşıyan köklerden*

<sup>7</sup> Ahmet Özel, “Ahkâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/551.

<sup>8</sup> el-A’râf 7/180; el-İsrâ 17/110; Tâhâ 20/8.

<sup>9</sup> el-Haşr 59/22-24.

<sup>10</sup> bk. Ahmed Emin, *Duha’l-İslâm* (Kâhire: Müessesetü Hindawi, 2011), 3/708; Gerhard Böwering, “God and his Attributes”, *Encyclopaedia of the Qur’ân*, ed. Jane Dammen McAuliffe (Leiden-Boston: Brill, 2002), 2/319.

türemişlerdir. Bundan dolayı bu isimler Allah'ın zatına nispet olunduğunda, bunlar sadece O'nun zâtını isimlendirmekle kalmaz; aynı zamanda bu isimlerin kök manalarının da Allah'ın zâtında bulunduğu kastedilir. Aksi halde, hakikat manasına olmayıp, sadece şeref lakabı veya alem (özel isim) olmaktan öteye geçemezler. Alemnin ise taşıdıkları lügavî kök manasını müsemmalarında ispat etmeleri gerekmez. Bu durum el-Esmâ'ül-Hüsna için düşünülemez. Zira Kur'an ve hadis'te vârit olan esmânın kök manalarının (hayat, ilim vb.) Allah'ın zatında mevcut olmaması, bu isimlerin O'na hakikat manasında olmayıp, sadece bir şeref adı (lakab) ve alemden ibaret olarak kalması olurdu ki bu caiz değildir. O halde Kur'an ve hadiste mevcut olan Allah'ın isimlerinden her biri, O'nun sıfatlarından birine delalettir ve bizim bilimiz açısından onlara kaynaklık etmektedir. Bir başka ifadeyle Allah'ın sıfatları O'nun isimlerinden alınmıştır."<sup>11</sup>

Diğer taraftan tefsir usulü kaynaklarında "آيَاتُ الصِّفَاتِ" sıfat ayetleri ve "الآيَاتُ الْوَارِدَةُ فِي الصِّفَاتِ" sıfatlar hakkında vârit olan ayetler gibi ifadeler mevcuttur.<sup>12</sup> Bu başlık altında sıralanan veya bu isimle anılan ayetler incelendiğinde bunların "el-esmâ'ül-hüsna"dan bir ya da birkaç isim-sıfat barındıran ayetler değil; içerisinde el, yüz, göz, gelme, istivâ, sevme, gazab etme, gökte olma, yerde olma, üste olma vb. beşerî/cismanî özelliklerin Yüce Allah'a nispet edildiği ayetler olduğu görülür. Muhtevasında bu tür bir ifadeler barındıran ayetlere "sıfat ayetleri"; bu ayetlerin haber vermesi ile bilindiği için de bu özelliklere "haberî/semi'î sıfatlar" denilmiştir.<sup>13</sup> Gerçek mana ve mahiyetleri kavranamadığı için bunlara "müteşâbih sıfatlar" adı da verilmiştir.<sup>14</sup> Bu sıfatların bir kısmı Allah'ın zatına, bir kısmı fiillerine dair olduğundan bu kavramları zâtî-haberî ve fiilî-haberî diye alt başlıklara ayıranlar da olmuştur.<sup>15</sup> Haberî sıfatların genel sıfatlar içerisindeki yerini tespit etmek bakımından şu noktayı belirtmek yerinde olacaktır. Kelamcılar öğretim kolaylığı sağlamak amacıyla genel olarak sıfatları zâtî (nefsî-selbî, subûtî), fiilî ve haberî olmak üzere üçe ayırırlar.<sup>16</sup>

Haberî sıfatların bir kısmı yalnız Kur'an-ı Kerim'de, bir kısmı yalnız hadislerde, bir kısmı ise hem Kur'an hem de hadislerde yer alır.<sup>17</sup> Diğer taraftan bu sıfatlar naslarda kelime çeşidi olarak tek formda olmayıp fiil, isim ve zarf/edat şekillerinden görülebilir. Biraz daha detaylandırmak gerekirse, söz konusu naslarda: *merhamet etmek*,<sup>18</sup> *sevmek (mehabbet)*,<sup>19</sup> *kızmak (gadab)*,<sup>20</sup> *râzı olmak (rıza)*<sup>21</sup> gibi

<sup>11</sup> Mevlüt Özler, "İlahi İsim Ve Sıfatlar", *Kelam*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker, 2015), 230.

<sup>12</sup> Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Abdullah b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk: Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahîm (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1376/1957), 2/78; Suyûtî, *el-İtkân*, 3/14.

<sup>13</sup> Muhammed b. Abdulkarîm b. Ebî Bekr Ahmed Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Mehnâ - Ali Hasen Fâ'ûr (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1421/2001), 1/104; Özler, "İlahi isim ve sıfatlar", 238, 251; İlyas Çelebi, "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/101.

<sup>14</sup> Muhsin Demirci, *Kur'an'ın Ana Konuları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 47-48; İbrahim Çelik, "Kur'an'da Haberî Sıfatlar ve Mukatıl b. Süleyman'a İsnad Edilen Teşbih Fikri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1987), 155.

<sup>15</sup> Çelebi, "Sıfat", 37/105.

<sup>16</sup> Çelebi, "Sıfat", 103-104; Özler, "İlahi İsim ve Sıfatlar", 239; Demirci, *Kur'an'ın Ana Konuları*, 48.

<sup>17</sup> Özler, "İlahi İsim ve Sıfatlar", 251.

<sup>18</sup> Hûd 11/43,119; Yûsuf 12/53.

duygu bildiren; *istivâ*,<sup>22</sup> *ityan*,<sup>23</sup> *meci*,<sup>24</sup> *firâğ*,<sup>25</sup> ve *bats*<sup>26</sup> gibi hareket/eylem ifade eden fiiller ile *yed/yedân/eydî*,<sup>27</sup> *vech*,<sup>28</sup> *ayn/a'yun*<sup>29</sup> gibi uzuv bildiren kelimeler ve *nefs*<sup>30</sup> gibi nitelikler Allah'a isnat edilir. Ayrıca, *yemîn*,<sup>31</sup> *cenb*,<sup>32</sup> *kurb/akrab*,<sup>33</sup> *fevk*,<sup>34</sup> *'inde*,<sup>35</sup> *me'a*<sup>36</sup> ve *ledün*<sup>37</sup> gibi konum/durum bildiren edatlar da Allah (c.c.) ile ilgili olarak naslarda yer alır. Bunlardan başka, *semâ'da olmak*, *arz'da olmak*<sup>38</sup> gibi bir mekânda bulunmayı ifade eden tabirler Allah (c.c.) hakkında kullanılır.<sup>39</sup> Özette duygu bildiren, hareket ifade eden fiiller; uzuv bildiren kelimeler veya yakınlık, beraberlik, üst, yan gibi, semada olmak, yerde olmak gibi aşkın varlık için düşünüle-meyecek hususlar ayetlerde Allah'a (c.c.) nisbet edilmektedir.<sup>40</sup>

Haberi sıfatların bir bölümü, yukarıda da işaret edildiği gibi, hadislerde yer alır. Ayetler için yapılan isimlendirmesinin bir benzeri de hadisler için yapılmış; içerisinde antropomorfik ifadeler barındıran hadislerle *sıfat hadisleri* denilmiştir. Bu çeşit hadislerde yer alan haberi sıfatlardan bazıları şöyledir: *Nefs*,<sup>41</sup> *parmak*,<sup>42</sup> *el/sağ el*,<sup>43</sup> *ayak*,<sup>44</sup> *nüzul*,<sup>45</sup> *yaklaşma (kurb)*,<sup>46</sup> *sevinme (ferah)*,<sup>47</sup> *gülme (dihk)* <sup>48</sup> gibi

→

<sup>19</sup> Â-i İmrân 3/31; el-Mâide 5/54.

<sup>20</sup> en-Nisâ 4/93; el-Fetih 48/6; el-Mücâdele 58/14.

<sup>21</sup> el-Mâide 5/119; et-Tevbe 9/100; Tâhâ 20/109.

<sup>22</sup> el-Bakara 2/29; Fussilet, 41/11; el-A'râf 7/54; Yûnus 10/3; er-Ra'd 13/2; Tâhâ 20/5; el-Furkân, 25/59; es-Secde 32/4; el-Hadîd 57/4.

<sup>23</sup> el-Bakara 2/210; el-En'âm 6/158; er-Ra'd 13/41; el-Enbiyâ 21/44.

<sup>24</sup> el-Fecr 89/22.

<sup>25</sup> er-Rahmân 55/31.

<sup>26</sup> el-Burûc 85/12.

<sup>27</sup> Â-i İmrân 3/73; el-Fetih 48/10; el-Hadîd 57/29; el-Mâide 5/64; Sâd 38/75; Yâsîn 36/71.

<sup>28</sup> el-Bakara 2/115; el-En'âm 6/52; er-Ra'd 13/22; el-Kasas 28/88; er-Rûm 30/38, 39; er-Rahmân 55/27; el-İnşân 76/9; el-Leyl 92/19-20.

<sup>29</sup> Tâhâ 20/39; Hûd 11/37; el-Mü'minûn 23/27; et-Tûr 52/48; el-Kamer 54/14.

<sup>30</sup> el-Mâide 5/116; Â-i İmrân 3/28.

<sup>31</sup> ez-Zümer 39/67; el-Hâkka 69/45.

<sup>32</sup> ez-Zümer 39/56.

<sup>33</sup> el-Bakara 2/186; el-Kâf 50/16.

<sup>34</sup> el-En'âm 6/18, 61; en-Nahl 16/50.

<sup>35</sup> el-Bakara 2/54; el-Enbiyâ 21/19.

<sup>36</sup> el-Hadîd 57/4.

<sup>37</sup> el-Kehf 18/65.

<sup>38</sup> el-En'âm 6/3; el-Mülk 67/17.

<sup>39</sup> Ayetlerin tasnifinde *el-Burhân* ve *el-İtkân* esas alınmıştır.

<sup>40</sup> bk. Zerkeşi, *el-Burhân*, 2/78-89; Suyûtî, *el-İtkân*, 3/14-24.

<sup>41</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Tevhîd", 16.

<sup>42</sup> Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru lhyâit Tüراسî'l- Arabî, ts.), "Kader", 3.

<sup>43</sup> İbn Hüzeyme Muhammed b. İshâk es-Sülemî, *Kitâbu't-tevhîd*, thk: Muhammed Halîl el-Herrâs (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 177; Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fazl b. Behrâm b. Abdussamed ed-Dârimî et-Temîmî es-Semerkindî, *Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Suudî Arabistan: Dâru'l-Muğni, 1412/2000), "Rü'yâ", 12; Tirmizî, "Zekât", 28; Buhârî, "Tevhîd", 6.

<sup>44</sup> Buhârî, "Tefsir", 282; Müslim, "Cennet", 13.

<sup>45</sup> Müslim, "Salatü'l-Müsafirîn", 24; Buhârî, "Tevhîd", 35. Diğer ayet ve hadislerle ilgili bk. Takiyyüddîn Abdülganî b. Abdülvâhid b. Ali b. Sürûr el-Hanbelî el-Makdisî, *Akidetu'l-Hâfiz Takiyyüddîn Abdülganî b. Abdülvâhid el-Makdisî*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Busayrî (Riyâd: Matâbiu'l-firdevs, 1411/1990), 44 vd.

<sup>46</sup> Buhârî, "Tevhîd", 15; Müslim, "Zikir", 2; "Tevbe", 1.

<sup>47</sup> Müslim, "Tevbe", 1.

<sup>48</sup> Buhârî, "Menâkibu'l-Ensâr", 10; Müslim, "Eşribe", 32; Müslim, "İman", 88; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*,

→



kelimelerin Allah ile ilgili olarak yer aldığı görülmektedir.<sup>49</sup>

Ayet ve hadislerde yer alan bu ifadeler, sözlük anlamları itibarıyla yaratılmışlık özelliği ifade ettikleri için, Allah'a (c.c.) nispet edilmesi İslam'ın uluhiyyet anlayışıyla bağdaşmaz. Zira "Onun hiçbir dengi yoktur"<sup>50</sup> ve "Onun benzeri hiçbirşey yoktur"<sup>51</sup> gibi ayetlerde ifade edildiği üzere Allah'ın (c.c.) bir varlığa benzemesi mümkün değildir. Ulûhiyetle ilgili bu muhkem hakikatler ışığında ayetlerdeki söz edilen müteşabih ifadelerin açıklanması zordur.

## 2. Sıfat ayetlerine yaklaşımlar

Ehl-i sünnet geleneğinde sıfat ayetlerini anlama konusunda selef ve halefe isnat edilen iki yaklaşım vardır.<sup>52</sup> İlki, "müteşabihatın bir yorumu vardır; fakat itikadımızı teşbih ve ta'tîl'den uzak tutmak için biz bundan uzak dururuz" diyen selef yaklaşımı; ikincisi de, söz konusu nasların uygun bir şekilde tevil edilebileceği söyleyen halef anlayışıdır.<sup>53</sup>

### 2.1 Selef metodu

Sözlükte, zaman itibarıyla önce gelmek, gelip geçmek, önce olmak, gelip geçmiş atalar ve akrabalar gibi anlamlara gelen selef (sülûf) kelimesi,<sup>54</sup> ıstılahta mezhebi taklit edilen ve yolundan gidilen kişi anlamlarına gelir.<sup>55</sup> Sıfat ayetlerini anlamadaki yolundan gidilen, metotları taklit edilen selef ise, "İnsanların en hayırlısı benim asrım, sonra onları takip edenler, sonra onların peşinden gelenlerdir"<sup>56</sup> hadisi çerçevesinde, "İlim ve fazilet açısından Müslümanların önderleri sayılan ashâp ve tabîndir".<sup>57</sup> Bu tanım çerçevesinde selef neslinin zaman çizgisi üzerindeki yerini netleştirmek faydalı olacaktır. Son sahâbî kabul edilen Ebû't-Tüfeyl Âmir b. Vâsile 110/ 728 yılından vefat etmiştir. Tabiin nesli de ağırlıklı olarak 65-135 (684-752) yılları arasında yaşamıştır. Bu durumda selef dönemini hicri ikinci asrın

→

13: 303; Buhârî, "Cihâd", 28; Müslim, "İmâre", 35; Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, 45: 563; Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdulmecid es-Selefi (Kâhire: Mektebetü ibn Teymiye, 1415/1994), 9/159.

<sup>49</sup> Daha geniş bilgi için bk. Rabia Zahide Temiz, *İbn Huzeyme'nin Kitabı't-Tevhid Adlı Eseri ve Hadis İlmi Açısından Değeri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 43. vd.

<sup>50</sup> el-İhlâs 112/4.

<sup>51</sup> eş-Şûrâ 42/11.

<sup>52</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 1979), 131.

<sup>53</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, 2/78; Binyamin Abrahamov, "The Bi-lâ Kayfa Doctrine and Its Foundations in Islamic Theology", *Arabica* 42/3 (1995), 365.

<sup>54</sup> Râgıb el-İsfehânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Ku'rân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimeşk: Daru'l-Kalem, 1433/2011), "slf", 420; Mecdüddin Ebû Tâhir Muhammed b. Yakub Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhit* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), "slf", 1/820; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-Vasît* (Mısır: Mektebetü's-Şurûki'd-Devliyye, ts.), "slf", 493.

<sup>55</sup> Muhammed b. Ali et-Tehânevî, *Mevsu'atu keşşâfi ıstâlâhâtî'l-fünûn*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan Naşirûn, 1996), "slf", 1/968.

<sup>56</sup> Buhârî, "Şehâdât", 9; "Fedâilü's-sahâbe", 1; "Rikâk", 7; Müslim, "Fedâil", 212.

<sup>57</sup> M.Sait Özervarlı, "Selefiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/399; Bk. Mehmet Baktır, "Müttekaddimun Selefiyye ve Metod Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/2 (Aralık 2004), 26-28.

yarısı ile sınırlandırmak yanlış olmayacaktır. Tabiîn dönemini son sahabinin vefatı ile başlatıp son tabiî kabul edilen Halef b. Halîfe'nin vefat ettiği 180/796 yılına kadar uzatanlar da vardır.<sup>58</sup> Bu kabule göre ise süre hicri 2. asrın dördüncü çeyreğine kadar uzamaktadır. Başka bir tanımda ise selef, "Mu'tezile, Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye gibi kendilerine has bir metodolojileri olan itikadî fırkaların ortaya çıkışından önceki dönemde yer alan nesil" diye tarif edilir.<sup>59</sup>

Benimsedikleri metod dikkate alınarak yapılan tarifte ise selef, "naslardaki müteşabihati teşbih ve teccime düşme endişesiyle te'vil etmeden olduğu gibi kabul eden Ehl-i sünnet-i hâssa" şeklinde tarif edilir.<sup>60</sup> Kendilerine hadislere verdikleri önem ve hadis nakliyle uğraşmaları nedeniye Ashâb-ı hadis veya Ehl-i hadis, Eseriyye veya Ehl-i eser; Allah'ın haberi sıfatlarını te'vil etmeyip olduğu gibi kabul ettikleri için Sıfatiyye veya İsbatiyye, Mu'tezile vb. fırkalardan ayırmak için sünni ve diğer sünnilerden ayırmak için de Ehl-i sünnet-i hâssa isimleri verilmiştir.<sup>61</sup>

Selef kelimesinin ismi mensubu olan *Selefiyye* kavramı ise, selef nesli olarak bilinen şahıslarca benimsenen ve temsil edilen yol ve yöntemi, yani onların temsil ettiği ekolü ifade eder. Başka bir anlatımla selef kişilerin, belli bir dönemde yaşayanların ortak adı olurken, selefiyye ekolün adı olmaktadır. Ekolü oluşturanlara selef; onların temsil ettiği düşünce ekolüne ise selefiyye denilmektedir.<sup>62</sup>

Selef nesli mütekaddimin ve müteahhirin olmak üzere ikiye döneme ayıranlar olmuştur.<sup>63</sup> Sahabe ve tabiûn nesli, müçtehid mezhep imamaları, ilk dönemdeki büyük fakihler ve muhaddisler ilk kısmı oluşturur. Hasan Basrî (ö.110/728), Ebû Hanife (ö.150/767), Ma'mer b. Râşid (ö.153/770), el-Evzaî (ö.157/774), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) ve Ebû Cafer et-Tahâvî (ö.321/933) gibi isimler ilk dönem mensuplarından bazılarıdır. İbn Kudame (ö.620/1223), İbn Teymiyye (ö.728/1328), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350), İbnü'l-Vezîr (ö.840/1436), Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (ö.1250/1834) son dönem ileri gelen selef âlimlerinden bazılarıdır.<sup>64</sup> İkinci grubu yeni selefiyye olarak isimlendirenler de vardır.<sup>65</sup>

Araştırmacılara göre hicri ilk üç asırda İslam dünyasına selef akidesi hâkim olmuştur. Eş'arîlik ve Maturîdilik gibi ehl-i sünnet mezheplerinin yayılmasıyla doğru orantılı olarak selef akidesi etkinliğini kaybetmiş; müntesipleri olmaya devam etse de sayısı giderek azalmıştır.<sup>66</sup> Burada şu hususun da altı çizilmelidir ki her

<sup>58</sup> Mehmet Efendioğlu, "Sahâbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/494; Arif Ulu, "Tâbiûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/328-329; Nuredin Turgay, "Tâbiûn", *Şâmil İslam Ansiklopedisi* (Erişim 16 Temmuz 2019).

<sup>59</sup> Mevlüt Özler, "Ehl-i Sünnet", *Kelam* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 96.

<sup>60</sup> Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmine Giriş* (Ankara: Damla Yayınevi, 2016), 115.

<sup>61</sup> Muhammed b. Abdülkerîm b. Ebî Bekr Ahmed eş-Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Mehnâ - Ali Hasen Fâ'ur, (Beyrût: Dârul-Ma'rife, 1421/200), 1/104; Baktr, "Mütekaddimin Selefiyye ve Metod Anlayışı", 28; Demirci, *Kur'an'ın Ana Konuları*, 128.

<sup>62</sup> Modern Selefilik için bk. Özervarlı, "Selefiyye", 36/401-402.

<sup>63</sup> Özler, "Selefiyye", 105; Topaloğlu, *Kelama İlmine Giriş*, 84-85.

<sup>64</sup> Demirci, *Kur'an'ın Müteşabihleri Üzerine*, 128; Özler, "Selefiyye", 106.

<sup>65</sup> H. Yunus Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/110.

<sup>66</sup> Topaloğlu, *Kelam İlmine Giriş*, 115, 145; Özler, "Selefiyye", 116.

devirde değişik fikhî mezheplere bağlı bazı âlimlerden itikadi konularda selef akidesini benimseyenler görülmüştür. Bu konuda en bilindik örnek amelde hanefî, itikadî konularda ise selefi olan Ebû Cafer et-Tahâvî'dir.<sup>67</sup>

Her ne kadar kendisi Eş'arî olsa da Gazzâlî, İlcâmü'l-avâm adlı eserinde selef mezhebinin özelliklerini özetler. Konuyu güzel hülâsa etmesi ve maksadı açıklaması bakımlarından biz de bu özeti sunmayı uygun görüyoruz. Gazzâlî'ye göre, naslarda yer alan müteşabih konularda takınılacak tavır takdîs, yani Allah'ı cisim gibi gösterecek tasvirlerden uzak durmak; tasdîk, yani Hz. Peygamber'in bildirdiği her şeyi tam bir teslimiyetle tasdîk etmek; aczi itiraf, yani kavranması zor olan meselelerde acziyet ve eksikliği kabullenmek; sükût, yani künhüne vakıf olunamayacak konularda gereksiz sorular sormamak; imsak, yani manası anlaşılmayan lafızlar üzerinde akli tasarruf ve yorumlar yapmamak; keff, yani müteşabihat ile zihnen dahi meşgul olmamak, onlar üzerinde düşünmemek; son olarak da marifet ehline teslim olmak, yani ilimde derinleşmiş kimselerin rehberliğine güvenerek, avamdan olan kişinin, kendine kapalı görünen müteşabih nasların herkese kapalı olduğunu zannetmemesi ve Hz. Peygamber ile büyük din bilginlerinin kendisinin bilemediği şeyleri bilebileceklerini kabul etmek.<sup>68</sup>

Çalışmanın bu kısmında selefin sıfat ayetleri hakkındaki tutumlarını gösteren rivayetlerden örnekler vermek istiyoruz.<sup>69</sup>

Öncelikle şunu zikretmek gerekir ki, Hz. Peygamber'in müteşabih ayetlere tâbi olanlardan sakınmayla ilgili uyarıları olmuştur. Bunlardan birinde Hz. Peygamber Âl-i İmrân 7. ayeti okuduktan sonra şöyle demiştir: إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه "Kur'an'ın müteşabihatına uyanları görürseniz onlardan sakınınız. Zira Allah Telala'nın 'kalplerinden eğrilikten' söz ettiği kimseler bunlardır."<sup>70</sup>

İbn Subeyğ adında biri Medine'ye gelip Kur'an'ın müteşabihatı hakkında sualler soruyormuş. Bunu haber alan Hz. Ömer (ö. 23/644) onu çağırıp, yaş hurma dallarıyla başını kanatıncaya kadar darp etmiş. Zihnindeki şüphelerin dağıldığını ifade eden bu kişiyi Medine'den memleketine göndermiş. Bölgenin yetkilisi Ebu Musa el-Eş'arî'den (ö. 44/664) şahsın tecrit edilmesini istemiş.<sup>71</sup> Dârimî'nin aktardığına göre Hz. Ömer şöyle demiştir: "Kur'an'ın müteşâbihatı hakkında sizinle mücadele edecek insanlar gelecektir. Bunların söylediklerini sünnetle tartın. Zira

<sup>67</sup> Özler, "Selefiyye", 106.

<sup>68</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm*, (Lübân: Dâru'l-minhâc, 1439/2017), 112-113; Topaloğlu, *Kelam İlmine Giriş*, 116-117; Muhsin Demirci, *Kur'an'ın Müteşabihatı Üzerine* (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996), 131; Baktır, "Mütekaddimun Selefiyye ve Metod Anlayışı", 29.

<sup>69</sup> bk. Zerkeşi, *el-Burhan*, 2/78.

<sup>70</sup> Buhârî, "Tefsîr", 58; Müslim, "İlim", 1; Tirmizî, "Tefsîr", 4; Dârimî, "İlim", 4; Ebû Dâvud, "Sünnet", 2.

<sup>71</sup> Dârimî, "İlim", 4; Suyûtî, *el-İtkân*, 3/8; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usulü*, 131. Dârimî'nin aynı bâbda naklettiği diğer rivayetlerde bu şahsın aslen Iraklı olduğu; askerlerin arasında müteşabihatla ilgili konuştuğu; bu davranışı nedeniyle Amr b. 'Âs tarafından Mısır'dan Medine'ye, halife Ömer'e gönderildiği; Medine'de bir süre tutulduğu, aklındaki şeylerin zâil olduğunu söylemesinden sonra memleketine gitmesine izin verildiği; insanlarla görüşmesinin yasaklandığı; bilahere sonra bu yasağın kaldırıldığı gibi bilgiler de yer alır. bk. Dârimî, "İlim", 4.

ashâb-ı sünen Allah'ın kitabını en iyi bilen kişilerdir".<sup>72</sup>

Tebe-i tabînin ileri gelenlerinden İmam Malik'e (ö. 179/795) istiva hakkında soru sorulunca: "İstiva malumdur, keyfiyeti ise meçhuldür. Ona iman etmek gereklidir, hakkında soru sormak ise bid'attir" demiştir.<sup>73</sup> Süfyan es-Sevrî'ye (ö. 198/778) de kendisine istivâ ayeti sorulduğunda, *لَمْ اَسْتَوِيَ اِلَى السَّمَاءِ* ayetinden ne anlıyorsa *عَلَى الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اَسْتَوِيَ* ayetinden de aynı şeyi anladığını söylemiştir.<sup>74</sup> Evzâî'ye (ö.157/774) de aynı ayetin, Tâhâ 5, tefsiri sorulduğunda ayeti tekrarlamış ve soru sahibini sapıklıkla suçlamıştır.<sup>75</sup> İbn-i Raheveyh'e (ö. 238/853) istivâyla ilgili olarak "Allah (c.c.) oturur mu, yoksa ayakta mıdır?" diye sorulunca, "O ayakta durmaktan usanmaz ki otursun, oturmaktan usanmaz ki ayağa kalsın, (oturmak ve kalkmak insanla alakalı olduğundan) bu soruyu asıl sana sormak lazım" demiştir.<sup>76</sup>

Tabakat müelliflerinin çoğunluğu tarafından tebe-i tâbiînden; bir kısmı tarafından ise tabiînden sayılan<sup>77</sup> Ebû Hanife'nin (ö.150/767) şu ifadelerine burada yer vermek uygun olacaktır:

*"O'nun eli, yüzü, nefsi vardır. Nitekim Kur'an'da bunlar ("Yed, vech, nefis" kelimeleleriyle) zikir edilmiştir. Fakat Allah-ü Teâlâ'nın Kur'an'da beyan buyurduğu bu yüz, bu el ve bu nefsdan her biri O'nun, keyfiyeti bizce asla bilinmeyen sıfatlarıdır. (Yoksa sonradan gelmiş bazı kelimelerin dedikleri vech ile) "O'nun eli kudretidir, yâhud ni'metidir" denilemez. Zirâ bunda (O'nun) sıfat(ın)ı ibtal etmek (hükümsüz bırakmak tehlikesi) vardır ve bu, "Kaderiyye" ve "Mu'tezile"nin sözüdür. Şu kadar ki "O'nun eli keyfiyetsiz sıfattır. Gazabı, rızası keyfiyetsiz sıfatların iki sıfattır" (diyebiliriz)."*<sup>78</sup>

Ebu Hanife'den yaklaşık birbuçuk asır sonra vefat eden müfessir Taberî (ö. 310/923) ise bu konuyu şöyle özetler:

*"Ayetlerde haber verilenin dışında, Allah'a isnad edilen mecî, ityân ve nüzûl gibi konuların mahiyetini, niteliğini biz bilemeyiz. Yüce Allah'ın kendisinin veya bir resulünün haber vermesi dışında hiç kimse için bu konuda yorum yapmak caiz değildir. Nitekim Allah'ın isim ve sıfatları konusunda çıkarım yoluyla bir şeyler söylemek hiç kimseye caiz değildir."*<sup>79</sup>

<sup>72</sup> Dârimî, "İlim", 1.

<sup>73</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/78. Zerkeşî, Ümmü Seleme'den de benzer bir nakilde bulunur. bk., *el-Burhân*, 2/78. Ancak Ebu'l-Eşbâl Hasen ez-Züheyrî'ye ait, *Şerhu Sahîh-i Müslim*, 3/7, dışında Ümmü Seleme'den gelen böyle bir nakle raslanmamıştır.

<sup>74</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/78.

<sup>75</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 2: 78.

<sup>76</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 2: 78.

<sup>77</sup> Mustafa Uzunpostalcı, "Ebu Hanife", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/132.

<sup>78</sup> Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh Ebû Hanife, *Fıkh-ı Ekber*, trc. Hasan Basri Çantay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1982), 8.

<sup>79</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, ed. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, ts.), 3/610.

## 2.2. Halef metodu

Halef, sözlükte ivaz, bedel, hayırlı evlat; sonradan gelenler, birinin ardından gelip onun makamına geçen kimse, ardıl gibi anlamlara gelir.<sup>80</sup> Istılahta ise selef'in yerine geçen nesilleri ifade eder. Başka bir anlatımla, Ehl-i sünnet çizgisinde te'vilden uzak duran selef neslinin yerini alan, sıfat ayetlerini te'vil eden Mâtürîdîliği ve Eş'arîliği temsil eden şahısları ifade eder. Gazzâlî (ö. 505/1111) orta nokta olmak üzere, mütekaddimin ve müteahhirin olarak iki grupta değerlendirenler vardır. Halef metodu da bu zümrelerin benimsediği metod olan te'vil yolunu ifade eder.

Halef anlayışının gelişiminin tarihi arka planına bakıldığında, şöyle bir durumla karşılaşılır. Abbasi halifelerinden sırasıyla 813-833 yıllarında Me'mûn; 833-842 yıllarında Mu'tasım ve 842-847 yıllarında Vâsık dönemlerinde Mu'tezile bizzat devlet tarafından desteklenmiş, ilkeleri topluma resmi yollardan kabul ettirilme cihetine gidilmiştir. Tenzîh düşüncesinden hareketle Kur'an ve hadiste teşbih ifade eden bütün sözleri akılcı bir yaklaşımla açıklamaya çalışmaları ilahi sıfatları inkâr etmek gibi bir görüntü oluşmasına neden olmuştur.<sup>81</sup> Hatta bu yaklaşımdan dolayı kendilerine, sıfatları inkâr edenler anlamında *muattıla*, adı verilmiştir.<sup>82</sup> Yaklaşık 35 yıl süren bu sürece "*Mihne olayı*" denilmiştir. İşte bu süreçte Mutezileye karşı yürüttüğü mücadele nedeniyle sünni kesimin doğal lideri konumuna yükselen Ahmed b. Hanbel önderliğinde yapılan mücadele yöntemi, zihinlerinde şüphe taşıyanlara ve İslam hakkında ön yargılı olan kesimlere karşı başarılı olamamıştır. Bundan dolayı hicri 3. asrın başlarında İbn Küllâb (ö. 240/854) ve Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/858) gibi şahısların öncüsü oldukları bir süreç başlamıştır. Sürec içerisinde Mu'tezilî gelenekten gelen Ebu'l-Hasen Eş'arî (ö. 324/936) ortaya çıkmış ve söz konusu gelenekten edindiği tecrübe ve birikimi Ehl-i hadîsin inanç değerlerini savunmada kullanmıştır. Irak ve Horasan bölgesinde Eş'arî'nin yaptığını Maveraûnnehir'de imam Mâtürîdî (ö. 333/944) yapmıştır. Böylece ilk olarak Mu'tezile tarafından kullanılan te'vil yöntemi, ehl-i sünnet'e mensup alimlerce de benimsenip kullanılmıştır.<sup>83</sup>

Te'vil geleneğinin ortaya çıkmasına etki eden nedenlerden birisi de selef akidesinin hâkim olduğu dönemlerde, selefin teşbih endişesiyle te'vilden kaçışını ve müteşabihâtı zahiri üzere bırakışını yanlış anlayanlar olmuştur. Bunlar arasında aşırı gidenlerin bulunduğu da bilinmektedir. Örneğin, Allah'a insan gibi maddi bir şekil ve suret tayin edenler; vücut yapısı ve boyu hakkında konuşanlar; Arş'ın üzerine oturup ayaklarını Kürsî üzerine koyduğunu söyleyenler çıkmıştır. Bir tarafta mu'tezilenin sıfatlar konusundaki tutumu ve yaşanan mihne süreci; öte yandan bu kabil aşırılıklar nedeniyle halef uleması haberi sıfatların delalet ettikleri manaları açıklama gereği duymuşlardır.<sup>84</sup> Müteşabihât üzerinde düşünen akılları tatmin

<sup>80</sup> Râgıb, *Müfredât*, 294; Firûzâbâdî, "hlF", 1/807; İbrahim Mustafa vdğr., "hlF", 297.

<sup>81</sup> Çağfer Karadaş, "Eş'arî Kelam Okulu", *Kelam*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 111.

<sup>82</sup> Şehristani, *el-Milel*, 104.

<sup>83</sup> Karadaş, "Eş'arî Kelam Okulu", 111-112; Topaloğlu, *Kelama İlmine Giriş*, 86.

<sup>84</sup> Özler, "İlahi İsim Ve Sıfatlar", 254.

edecek açıklamalar ortaya koymak; ayrıca İslamiyetin uluhiyyet akidesini bozmaya çalışan art niyetli kimselerin bu sıfatlara gelişigüzel mana vermelerinin önüne geçmek gibi amaçlarla, içerisinde haberi sıfatları barındıran nasları te'vil etmişlerdir.<sup>85</sup>

Halef ekolünce haberi sıfatlar bağlamında yapılan te'vilin mahiyetinden söz etmek de yerinde olacaktır. Halef âlimleri haberi sıfat olarak naslarda yer alan bir kelimeyi, lafzın zahir manasında değil de; hakiki mana ile mecazî anlam arasında yakınlık sağlayan bir delilin bulunmasını göz önünde bulundurarak sözkonusu kelimeyi, Kitap ve Sünnetin ruhuna, akli delillere, sözlük ve dilbilim kurallarına uygun olarak muhtemel bulunduğu başka bir manada kullanmışlardır. Bu bağlamda haberi sıfatlara, hakiki değil, mecazî anlamlar verilmiştir.<sup>86</sup> Örneğin, “Gerçeği bilen yalnız Allah’tır” diyerek istivâ’ya, “hükümranlık”, “istikrâr”, “istilâ”, “suâd”, “i’tidâl”; Allah’ın gelmesine (ityân), emrinin gelmesi; üstünlüğü’ne (fevk) yön değil, yücelik; cenb’e “hak”, vech’e “zât”, ayn’e “inayet” ve “ilim”, yed’e “kudret”, nef’s’e “ukubet”, nüzûl’e “rahmet” gibi anlamlar vermek suretiyle bu sıfatları te'vil etmişlerdir.<sup>87</sup>

Halef mezhebine mensup âlimlerin sıfat ayetleriyle ilgili şu konularda ittifa-kından söz edilir:

**1)** Bu kabil ayetlere zahir anlamları verilemez. Çünkü zahir anlamlar muhkem ayetlerle çeliştiğinden Şârî tarafından murâd edilmiş olamaz.

**2)** Müteşabih ayetlerle ilgili İslam’a yönelik saldırılar olduğundan şüpheleri gidermek ve saldırıları etkisiz kılmak için yorum yapmak gereklidir.

**3)** Bir müteşabih ayetin bir tek yorumu varsa bu yorumda birleşmek gereklidir. Örneğin وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ (Hadid, 57/4) ayetinden Allah (c.c.)’ın zatıyla kullarının yanında olduğunun anlaşılması muhaldir. Bu durumda üzerinde ittifak edilen tek yorum, “Allah’ın kullarını ilmiyle, işitmesi, görmesi, kudret ve iradesiyle kuşatmış olması” şeklinde yapılan yorumdur.<sup>88</sup>

İsmail Cerrahoğlu bu mezhebin İmamü’l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve onun takipçilerine nisbet edildiğini söylemektedir.<sup>89</sup> İbnu’l-Cevzî ve Kadı Ebû Ya’lâ’dan yapılan nakillerde Ahmed b. Hanbel gibi selefi görüşün müessisi kabul edilen zatın bile أَوْ يَأْتِي رَبِّكَ أَوْ يَأْتِي رَبِّكَ ayetini delil getirerek “*Rabbinin gelmesini*”, “*Rabbi’nin emrinin gelmesi*” olarak te'vil ettiği bilgisi yer almaktadır.<sup>90</sup> Hz. Ali, İbn Mes’ud ve İbn Abbas gibi sahabilerin de te'vile cevaz verdikleri nakledilir.<sup>91</sup>

Burada te'vile cevaz verenlerin müteşabihata yaklaşımlarına da değinmek yerinde olacaktır. Bilindiği gibi müteşabihlik “manaları bilinmeyen yahut herhan-

<sup>85</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 131-132; Çelebi, “Sıfat”, 37/102.

<sup>86</sup> Çelebi, “Sıfat”, 37: 105; Özler, “İlahi İsim ve Sıfatlar”, 255.

<sup>87</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 131, 132; Çelebi, “Sıfat”, 37/102; Zerkeşi, *el-Burhân*, 2/78. bk. Taberi, *Camiu’l-beyan*, 3/610.

<sup>88</sup> Zerkânî, *Menâhil*, 1/306. bk. Çelebi, “Sıfat”, 37/105.

<sup>89</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 131.

<sup>90</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, 2/78.

<sup>91</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, 2/78.

gi bir sebepten ötürü anlamlarında kapalılık bulunan ya da birden çok manaya ihtimali olup, bu manalardan birisini tercihte zorluk söz konusu olan ayet, kelime ya da harfler” diye tarif edilmektedir.<sup>92</sup> Bu çerçevede sıfat ayetleri, kapalılığın sadece manada bulunduğu müteşabihat kısımdan sayılmaktadır.<sup>93</sup> Zira sıfat ayetlerinde yer alan kelimelerin her ne kadar sözlük anlamları bilinse bile, zât-ı ulûhiyyete taluk eden anlamları bilinmemektedir.

Halefin müteşabihati yorumlaması bağlamında üzerinde durulması gereken bir başka konu da Âl-i İmrân suresi 7. ayettir. Bu ayette müteşabihatın te’vili yasaklanmakta, onun te’vili peşine düşenlerin kalplerinde eğrilik bulunduğu ifade edilmektedir. Ancak hemen ifade etmek gerekir ki bu görüş sahiplerine göre ayetdeki yasak mutlak olarak anlaşılmalıdır. Onlara göre caiz olmayan te’vil, gönülleri sapkın, niyetleri kötü olanların fitne ve fesat çıkarmak amacıyla yapmak istedikleri tevîl ile sınırlıdır.<sup>94</sup> Hem de sözkonusu ayet iki şekilde anlaşılmaya da uygundur. Şöyle ki:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

Ayette secavend durağı *إِلَّا اللَّهُ* cümlesinin sonuna, Lafzatullah’ın üzerinde olursa *وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا* istinafiye olur. *وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ* cümlecigi mübteda, *يَقُولُونَ* ile başlayan cümle de onun haberi olur ve ayet şöyle bir anlam kazanır: “İlimde derinleşmiş olanlar, “Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır” derler. Ancak durak *وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ* kısmında yer alan, “ilm” kelimesinin üzerinde olursa bu durumda *وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ* cümlecığının başındaki *و* atıf edatı olur, *وَالرَّاسِخُونَ* kelimesi *اللَّهُ* Lafzatullah’a atfedilir ve ayetin anlamı da şöyle olur: “Oysa onun gerçek manasını ancak Allah ve ilimde derinleşmiş olanlar bilir.” Bu ikinci ihtimali destekleyen rivayetler de vardır. Örneğin tabîin müfessirlerinden Mücâhid’e nisbet edilen tefsirde bunu teyit eden şöyle bir ifadeye rastlanır: *مُجَاهِدٌ، وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ قَالَ: "يَعْلَمُونَ تَأْوِيلَهُ أَوْ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا"*. Mücâhid’ten nakledildiğine göre, ilimde derinleşmiş olanlar müteşabihatın anlamını bilirler ve “Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır” derler.<sup>95</sup> Sonuç olarak, ayete yukarıda açıklanan ilk şekilde mana verildiğinde müteşabihati sadece Allah’ın bileceği anlamı çıkarken; ikinci ihtimalde, ilimde derinlik sahibi olanların da müteşabihati bile-

<sup>92</sup> Suyûtî, *el- İtkân*, 3/4-5; Zerkânî, *Menâhil*, 2/272-273; Demirci, *Tefsir Usulü*, 154.

<sup>93</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/78; Suyûtî, *el- İtkân*, 3/14; Zerkânî, *Menâhil*, 2/278; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 131.

<sup>94</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 132.

<sup>95</sup> Mücahid b. Cebr el-Mekkî el-Kuraşî el-Mahzûmî, *Tefsiru Mücahid*, thk. Muhammed Abdüsselam Ebü’n-Nil (Mısır: Dâru’l-Fikrî’l-İslâmî el-Hadîse, 1410/1989), 249.



ceği anlaşılmaktadır.<sup>96</sup>

Bu ihtimallerin günümüzde mushaflara yansıdığı da görülmektedir. Örneğin ülkemizde Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından basılan ya da basımı onaylanan mushaflarda وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ cümlesinin sonundaki lafzatullah'ın üzerindeki durmanın lâzım olduğunu, geçilirse anlamın bozulacağını ifade eden (م) durağı vardır. Ancak Suudi Arabistan Melik Fahd Kur'an Külliyesince yayımlanan mushafta ise durmamının evlâ olduğunu ifade eden vakf-ı câiz (قلى) işareti olduğu görülmektedir.

### 3.Sıfat Ayetlerinin Bazı Türkçe Çeviri Örnekleri

Çalışmanın bu bölümünde ülkemizde kurumlar ve şahıslar tarafından yapılmış on bir adet mealde sıfat ayetlerinin Türkçe çevirilerinde hangi usulün benimsendiği incelenecektir. Diğer bir ifadeyle çeviriler selef usulüne göre metinde geçtiği şekliyle yorumsuz olarak mı; yoksa halef metoduna, yani te'vîl edilerek mi çevrilmiştir; ya da her iki metot mezc edilerek başka bir yol mu izlenmiştir? Kur'an'da geçen sıfat ayetlerinin tamamının incelenmesi makale sınırlarını aşacağından, örnek olarak seçilen yedi ayet üzerinden değerlendirme yapılacaktır. Çalışmada incelenen mealler çevirenlerinin/kurumların ismine izafetle şunlardır:

- 1) Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır meali<sup>97</sup> (EHY),
- 2) Diyanet Kur'an Yolu meali<sup>98</sup> (KYM),
- 3) Süleyman Ateş meali<sup>99</sup> (SAT),
- 4) Salih Akdemir meali<sup>100</sup> (SAK),
- 5) Mustafa Öztürk meali<sup>101</sup> (MÖ),
- 6) Yaşar Kandemir, Halit Zavalı, Ümit Şimşek meali<sup>102</sup>(YK),
- 7) Muhammed Esed meali<sup>103</sup> (ME),
- 8) Kur'ân-ı Mecîd ve Tefsirli Meâl-i Âlîsi<sup>104</sup> (RF),
- 9) Ruhü'l-Beyan tefsiri meali<sup>105</sup> (RB),
- 10) Hasan Tahsin Feyizli meali<sup>106</sup> (HTF),

<sup>96</sup> Mennâ el-Kattân, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1986), 217.

<sup>97</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1982).

<sup>98</sup> Hayrettin Karaman vdğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014).

<sup>99</sup> Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.).

<sup>100</sup> Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015).

<sup>101</sup> Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015).

<sup>102</sup> Mehmet Yaşar Kandemir vdğr., *Âyet ve Hadsislerle Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meâli*, ed. Muhammed Abay (İstanbul: İFAV, 2017).

<sup>103</sup> Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, trc. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk, 8. baskı (İstanbul: İşaret yayınları, 2013).

<sup>104</sup> Heyet (Mahmud Ustaosmanoğlu riyasetinde), *Kur'an-ı Mecîd ve Tefsirli Meâl-i Âlîsi* (İstanbul: Ahıska Yayınevi, 2015). Aynı heyet tarafından hazırlanan *Ruhu'l-Furkân* adlı tefsirin baş harfleri, kısaltma harfleri olarak tercih edilmiştir.

<sup>105</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, trc. Heyet (İstanbul: Erkam Yayınları, 2005-2016).

11) Mustafa İslamoğlu meali<sup>107</sup> (Mİ) kısaltmalarıyla gösterilecektir.

İlgili ayetlerin meallerinin yazımında alıntı yapılan kaynağın imla şekli ay-  
nen muhafaza edilmiştir.

### 3.1 İtyân ve Mecî

#### 1-İtyân

İtyân, sözlükte kolay bir şekilde gelmek anlamındadır. Söz konusu gelme bizzât olabileceği gibi, iş ve tedbirle de olabilir.<sup>108</sup> Ayetlerde bu kökten türeyen fiiller insanlara ve meleklerle isnat edilmenin yanında Allah (c.c.)'a/Rabb'e de nispet edilir. Örneğin Bakara 2/210 *يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ*; Nahl 16/26 *فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ*; Ra'd 13/41 ve Enbiya 21/44 *أَطْرَافَهَا* *مِنَ الْأَرْضِ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا*; En'âm 6/158 *هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ* *الْمَلَائِكَةُ* *أَوْ يَأْتِي رَبُّكَ* *أَوْ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ* ayetlerinde lafazatullah'a, biz zamirine ve rabbe isnad edilir; ayrıca Nahl 16/1 *أَتَى أَمْرُ اللَّهِ* ayetinde ise gelme eylemi Allah'ın emri'ne isnad edilir.

İncelenecek ayette söz edilen *Allah'ın gelmesi* hakkında, selef ekolüne mensup müfessirler hiçbir yorum yapmazlar. Allah kendisini nasıl zikrediliyorsa öyledir, Allah'ın ayette kendi hakkında söylediğinin dışında bir şey söylemek câiz değildir derler.<sup>109</sup> Te'vilci ekol mensupları ise ayetle ilgili şu yorumları yaparlar:

1) Birinin bir mekândan diğerine gelmesi, intikal etmesi ne anlam ifade ediyorsa Allah'ın gelmesi de bunun benzeridir, aynı şeyi ifade eder.

2) Ayette kastedilen *Allah'ın gelmesi* değil *O'nun emrinin gelmesidir*. Bu söz Arapların *قد خشينا أن يأتينا بنو أمية Ümeyye oğullarının bize gelmesinden korktuk* sözüne benzer. Bu sözleriyle bizatihi gelmeyi değil, *hükümlerinin/hâkimiyetlerinin gelmesini* kastedilir.

3) Bir diğer yorum ise ayette kastedilen anlam *O'nun bizzat gelemsi* değil *sevabının, hesabının ve azabının gelmesidir*. Bu da Arapların *قطع الوالي اللص أو ضربه vali hırsızın (elini) kesti, veya onu dövdü* sözlerine benzer. Eylem vâliye isnat edilse de aslında yardımcıları kastedilir.<sup>110</sup>

Bu yorumlardan da açıkça görüleceği gibi selef, ayetin zahiri ne diyorsa odur, daha ileri bir şey söylemek mümkün değildir derken; yorumcu yaklaşım

→

<sup>106</sup> Hasan Tahsin Feyizli, *Fezû'l-Furkan* (İstanbul: Server Yayınları, 2017).

<sup>107</sup> Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an Gereçleri Meal-Tefsir* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2017).

<sup>108</sup> Râgıb, "ety", 294; Firûzâbâdî, "ety", 1/1257.

<sup>109</sup> Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâta (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423), 1/180; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 4/265.

<sup>110</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*, 4/265; Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl* (Beirut: Dârul'l-Kütübî'l-Arabî, 1407), 1/253; Nâsîrüddîn Ebû Saïd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'âşî (Beirut: İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418), 1/134.

mensupları kimi Allah'ın gelmesini insanların fiillerine benzeterek; bir kısmı da Arap dilindeki kullanımları örnek göstererek te'vil etmektedirler.

Örnek olarak, gelme fiilinin Allah'a isnat edilerek ilk geçtiği yer olan Bakara 2/210 هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ayetinin çevirisine bakacağız.

**Mealler:**

(EHY): "Onlar sade gözetiyorlar ki Allah buluttan gölgelikler içinde meleklerle geliversin de kendilerine iş bitiriliversin. Hâlbuki bütün işler Allah'a götürülür."

(KYM): "Onlar, ille de Allah'ın ve meleklerin, bulutların gölgeleri arasından çıkıp gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar! Bütün işler Allah'a dönecektir!"

(SAT): "Onlar, ille buluttan gölgeler içinde Allah'ın ve meleklerin gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar? Hâlbuki bütün işler tekrar Allah'a döndürülüp götürülecektir."

(SAK): "Onlar, ilahi takdir kesinleştiği halde, yine de Allah'ın ve meleklerin, bulut gölgeleri içinde kendilerine gelmesini mi bekliyorlar. [Sonunda] bütün işler, Allah'a döndürülecektir."

(MÖ): "Belli ki onlar iman etmek için ille de Allah'ın meleklerle birlikte bulut katmanları arasından çıkıp gelmesini bekliyorlar. Halbuki böyle bir durumda Allah'ın azap hükmü gerçekleşeceği için onların işi bitirilmiş olur."

(YK): "Yoksa bu kimseler, Allah'ın meleklerle birlikte bulutların gölgeleri arasından çıkıp yanlarına gelmesini ve böylece defterlerinin dürülürmesini mi bekliyorlar? Zaten sonunda bütün işler Allah'a dönecektir."

(ME): "Bu insanlar, Allah'ın, Kendisini bulutların gölgeleri arasından meleklerle birlikte onlara göstermesini mi bekliyorlar? Ama [o zaman] her şeye karar verilmiş ve her şey Allah'a döndürülmüş olurdu."

(RF): "O (İslam'a girmeyip kâfir ola)nlar (kıyamet günü belirecek) gölge yapan birtakım bulutlar içinde Allâh'ın (cezasının, azapla görevli) meleklerle birlikte kendilerine gelmesinden ve o (helak edilme) iş(lerin)in bitirilmiş olmasından başka bir şey beklemiyorlar: (Hakikat tüm işler Allah-u Te'âlâ'ya âittir. Dünyada bazı işler kulların elinde gibi görünüyorsa da âhirette) bütün işler ancak Allah'a döndürülecektir."

(RB): "Onlar, ille de buluttan gölgeler içinde Allah'ın ve meleklerinin gelmesini mi beklerler? Halbuki iş bitirilmiştir. (Allah nizamı değişmez.) Bütün işler yalnızca Allah'a döndürülür."

(HTF): "Onlar (Kur'an/İslam'a karşı olup şeytana uyanlar), ille de bulut gölgeleri içinde kendilerine Allah'ın (azabının) ve (azap için) meleklerin gelmesini ve (helak olup gitmeleri ile) işin bitirilmesini mi bekliyorlar? (Bütün) işler ancak Allah'a döndürülür (her şey O'nun iradesi yönünde olup biter)."

(Mİ): "Onlar, Allah'ın meleklerle birlikte bulutların gölgeleri arasından çıkıp gelmesini mi gözlüyorlar. Bu durumda iş bitirilmiş olurdu. Nihayet bütün işler (he sap için) Allah'a döndürülür."

**Değerlendirme:**

Ayette yer alan *أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ* cümlesi ve *يَأْتِي* fiiline:

EHY meali "...Allah buluttan gölgelikler içinde meleklerle geliversin...", KYM "Allah'ın ve meleklerin, bulutların gölgeleri arasından çıkıp gelmesini..."; SAT meali, "buluttan gölgeler içinde Allah'ın ve meleklerin gelmesini..."; SAK meali, "Allah'ın ve meleklerin, bulut gölgeleri içinde kendilerine gelmesini..."; MÖ meali, "Allah'ın meleklerle birlikte bulut katmanları arasından çıkıp gelmesini"; YK meali, "Allah'ın meleklerle birlikte bulutların gölgeleri arasından çıkıp yanlarına gelmesini"; RB meali "buluttan gölgeler içinde Allah'ın ve meleklerinin gelmesini..." ve Mİ meali "Allah'ın meleklerle birlikte bulutların gölgeleri arasından çıkagelmesini...", meal-lerini verirler.

ME ise "Allah'ın, Kendisini bulutların gölgeleri arasından meleklerle birlikte onlara göstermesini..." çevirisini yapar.

RF ayeti "O (İslam'a girmeyip kâfir ola)nlar (kıyamet günü belirecek) gölge yapan birtakım bulutlar içinde Allâh'ın (cezasının, azapla görevli) meleklerle birlikte kendilerine gelmesinden..." şeklinde çevirirken HTF meali ise "bulut gölgeleri içinde kendilerine Allah'ın (azabının) ve (azap için) meleklerin gelmesini"; şekillerinde çevirirler.

Meallerin değerlendirilmesinde görülmektedir ki birinci gruptaki meallerde literal/lafzî çeviriyi benimseyerek ayeti kelimelerin sözlük anlamlarıyla çevirmişler, gelmenin nasıl olduğunu açıklamadıkları gibi ona mecazî bir anlam da yüklemişlerdir.

Esed mealinde ise "*O'nun gelmesi*"ne "*Allah'ın, Kendisini onlara göstermesi*" anlamı verilmiştir. Esed'in ayete mecazî anlam verdiği görülmektedir.

Son iki mealde ise parantez içi ilavelerle Allah'ın gelmesinin "*Allâh'ın (cezasının)*" ve "*Allah'ın (azabının)*" gelmesi olduğu söylenmektedir.

Bu çevirilere bakıldığında birinci gruptaki meallerin selef metoduna uygun olduklarını söylemek mümkündür. İkinci ve üçüncü gruptaki meallerin ise ayete mecazî anlam vermek veya ilave yapmak suretiyle yorumladıkları, başka bir ifadeyle halef metoduna uygun olduklarını söylemek mümkündür.

**2 Mecî**

Mecî de sözlükte, ityân gibi, gelmek anlamındadır. Ancak ityân'dan daha geneldir.<sup>111</sup> Bu kökten türeyen *جَاءَ* fiili Hûd 11/40 *جَاءَ أَمْرُنَا*; Gâfir 40/78 ve Hadîd 57/14 *جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ*; Kehf 18/98 *جَاءَ وَعْدُ رَبِّي*; A'râf 7/43 *جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا*; Hûd 11/69, 77 ve Ankebût 29/31 *جَاءَتْ رُسُلُنَا* şekillerinde Allah (c.c.) ile alakalı hususlara isnat edilirken, Fecr 89/22 *وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا* ayetinde direk olarak Rabb'e isnat edilir.

Allah'ın mecî'i bazı tefsirlerde yorumsuz olarak, O'nun ahirette gelmesi,

<sup>111</sup> Râgıb, "Mecî", 212; Fîrûzâbâdî, "Mecî", 1/36.

نَزَلَ الْجِبَابُ فِي ظُلْمٍ (Ahirette) *Yüce Allah (hesap görmek üzere) gelir*<sup>112</sup> ve فِي ظُلْمٍ مِنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَائِكَةِ (Ahirette) *bulut ve meleklerden oluşan gölge içinde (hesap görmek üzere) iner*<sup>113</sup> şeklinde tefsir edilirken Zemahşerî gibi bazı müfessirler hareket ve intikal ancak bir yönde bulunan hakkında caiz olacağını söyleyerek: “Allah’ın iktidar alâmetlerinin, kahr ve saltanat eserlerinin ortaya çıkışının temsili bir anlatımıdır” diyerek ayette söz edilen gelmenin temsili bir anlatım olduğunu söyler.<sup>114</sup> Beyzâvî’de, *O’nun kudretinin alâmetleri ve hükümlerinin eserleri ortaya çıktı tıpkı bir sultan hazır olduğunda benzer şeylerin ortaya çıkması gibi* ifadesiyle ayeti temsili bir anlatım olarak yorumlar.<sup>115</sup>

Mecî’e örnek olarak Fecr 89/22 *وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا* ayetin çevirilerine bakalım.

**Mealler:**

(EHY): “Ve rabbinin emri gelip Melek «saffen saffâ» dizildiği vakit.”

(KYM): “Rabbin gelip melekler de saf saf dizildiğinde;”

(SAT): “Melekler sıra sıra dizili durumda Rabbin geldiği zaman,”

(SAK): “Rabbin ve sıra sıra dizili durumda melekler geldikleri ve o gün cehennem de getirildiği zaman;”

(MÖ): “Rabbinin sınırsız hükümlerini bütün ihtişamıyla kendini gösterip melekler dahi saf saf dizilip hizaya geçtiği, cehennem de orta yere getirildiği zaman var ya, ...”

(YK): “Rabbinin emri gelip melekler sıra sıra dizildiğinde,”

(ME): “Rabbin[in haşmeti] ortaya çıktığında ve melekler [gerçek hüviyetleriyle] saf saf olduklarında?”

(RF): “Rabbin(in emri) ve (her semanın) melekler(i, mertebelerine göre) saf saf (dizilmiş bir halde mahşere) gelir!”

(RB): “Rabbin(in emri) geldiği ve melekler saf saf dizildiği zaman (her şey ortaya çıkacaktır).”

(HTF): “Yer (sarsıntı ile) çarpıla çarpıla paralandığı, melekler sıra sıra iken Rabbin(in emri) geldiği zaman,”

(Mİ): “Rabbinin (fermanı) da gelmiş ve melekler saf saf dizilmiş olacak;”

**Değerlendirme:**

Ayetteki *وَجَاءَ رَبُّكَ* cümlesine:

KYM, “Rabbin gelip...” SAT meali, “Rabbin geldiği zaman...”; SAK meali, “Rabbin ve sıra sıra dizili durumda melekler geldikleri...”;

<sup>112</sup> Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 4/691.

<sup>113</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*, 24/419.

<sup>114</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/751.

<sup>115</sup> Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 5/311.

MÖ, “Rabbin sınırsız hükümranlığı kendini gösterip...”; ME, “Rabbin[in haş-meti] ortaya çıktığında”;

EHY, “Ve rabbının emri gelip...”; YK, “Rabbinin emri gelip...”; RF, “Rabbin(in emri)... gelir!”; RB, “Rabbin(in emri) geldiği”; HTF, “Rabbin(in emri) geldiği zaman”; Mİ, “Rabbinin (fermanı) da gelmiş...” manalarını verirler.

Birinci gruptaki meallerde yorumsuz ve keyfiyetsiz olarak kelimenin literal çeviriyle yetinildiği için selef metoduna uyulduğu; diğer meallerde ise mecazî anlam vermek veya kelime ilave etmek suretiyle yorumcu bir yaklaşım benimsendiği görülmektedir.

### 3.2 İstivâ

İstivâ, sözlükte istikamet, itidâl, iki şeyin eşit olması, gençlik çağının geçmesi gibi manalara gelir.<sup>116</sup> Fiil olarak *alâ* edatıyla kullanılınca *علا yükselmek, صعد yukarı çıkmak, استولى istilâ etmek, استقر karar kılmak, yüksek bir yere kurulmak, أقبل bir şeye yönelmek* gibi anlamlar ifade eder. Yine fiil *ilâ* edatı ile kullanıldığında ise *أقبل birşeye yönelmek, عمّد amaçlamak, نيةت etmek, قصد birşeye doğru ilerlemek, yönelmek* gibi anlamlarına gelir.<sup>117</sup> Fiil, Haşr 59/20 *لَا يَسْتَوِي الْأَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ* ayetinde<sup>118</sup> olduğu gibi iki şey arasındaki eşitliği/eşitsizliği; Kasas 28/14 *وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ* ayetinde olduğu gibi insanın olgunluğa erişmesini; Hûd 11/44 *وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ* ayetinde yer aldığı gibi geminin karaya oturmasını; Zuhruf 43/13 *لِيَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ* ayetinde olduğu gibi hayvanın/bineğin sırtına binmek, üzerine yerleşmeyi ifade eder. Bunların yanında Bakara 2/29 *ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ إِلَى السَّمَاءِ* ayeti ile Yûnus 10/3 ve Ra’d 13/2 *ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ* ayetlerinde Allah (c.c.)’a; “الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ” ayetinde ise Rahmân’a nisbet edilir. İstivâ fiilinin Allah’a isnad edildiği ayetler iki kalıpta yani *اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ* ve *اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ* kalıbında; semâ ile ilgili *ilâ* edatıyla, arş ile ilgili ise *alâ* edatıyla beraber yer alır.<sup>119</sup>

Mealî incelenen ayet bağlamında tefsirlere bakıldığında Mukatil’in *اسْتَوَىٰ* fiilini *yerleşme, karar kılmak, yüksek bir yere kurulmak* anlamlarına gelen *استقر* ile

<sup>116</sup> Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Lüga*, thk. Muhammed İvaz Murab (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001), “İstivâ”, 13/85; Râgıb, “İstivâ”, 439; İbrahim Mustafa vdğr., “İstivâ”, 509.

<sup>117</sup> Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtârû's-Sihâh*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrût-Saydâ: Müessesetü'l-Asriyye-Dârü'n-Nemûzeciyye, 1999/1420), “İstivâ”, 158; İbn Manzûr Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem el-Mısırî, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), “İstivâ”, 14/415; Fîrûzâbâdî, “İstivâ”, 1/1297; Ezherî, “İstivâ”, 13/85; Karaman vdğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 2/536.

<sup>118</sup> Bu anlamdaki diğer ayetler için bk. er-Ra'd 13/16; Fussilet 41/34; en-Nisâ 4/95 vdğr.

<sup>119</sup> bk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâz'il-Kur'âni'l-Kerîm* (Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2002/1428), “İstevâ”, 458-459.

tefsir ettiği görülür.<sup>120</sup> Taberî ise ayetteki istivâ'yı yükselmek anlamına gelen ارتفع و علا ile açıklar.<sup>121</sup> Zemahşerî bu ifadenin *mülk sahibi olmak/kral olmaktan* kinaye olduğunu söyler. Bu ifadeyi Arapların استوى فلان على العرش *filanca tahta çıktı*, sözlerine benzetir.<sup>122</sup> Celaleyn ise istivâ'yı "*kendine (Allah'a) yarışır bir şekilde istivâ etti*" diye açıklar.<sup>123</sup> İbn kesir ise "*bu konuda en doğru yol selefin yoludur. Kitap ve sünnette bu bağlamda varit olan (istivâ, yed, ayn vd.) şeyleri keyfiyetini araştırmadan, tahrif etmeden, teşbihe kaçmadan ve ta'til ve temsile sapsmadan olduğu gibi kabul etmektir*"<sup>124</sup> der.

Müfessirlerin bu ifadelerinden açıkça görülmektedir ki istivâ bazı müfessirlerce yorumsuz bir şekilde anlaşılmış; diğer bazı müfessirler tarafından mecâzî bir ifade olarak kabul edilmiş ve yoruma tabi tutulmuştur.

Burada örnek olarak, Tâhâ 20/5 عَلَى الرَّحْمَنِ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ayetini incelemek istiyorumuz.

### **Mealler:**

(EHY): "O rahmân Arş üzerine istivâ buyurdu."

(KYM): "Rahmân olan Allah arşa istivâ etmiştir."

(SAT): "Rahmân, Arş'a istiva etmiş(kurulmuş)tur."

(SAK): "[Gerçek şudur ki], [bu Kur'an], yeri ve yüce gökleri yaratan ve arşa kurulmuş olan Çok Seven tarafından indirilmiştir."

(MÖ): "O Rahmân ki yarattığı bütün varlıkları hükmüne boyun eğdirip kâinata mutlak hükümler kurmuştur."

(YK): "O Rahmân, Arş'a kurulmuştur."

(ME): "O sınırsız rahmet Sahibi ki, mutlak kudret ve hükümler tahtına kurulmuştur."

(RF): "O Rahman (olan Allah-u Teâlâ, bir mekâna yerleşmekten münezzeh olarak, Kendi murad ettiği mana üzere, Zât'ına yakışır şekilde) Arş'a istivâ buyurmuştur/Rahmân(ın emri ve hükmü) Araş'a (yönelip) istivâ etmiştir/Rahman(, en büyük cisim olan) Arş (dâhil tüm yaratıklar)ı (hükmü altına almış ve hepsini ilmen kuşatarak) istilâ etmiştir/."

(RB): "O Rahman, Arşı istivâ etmiştir."

(HTF): "O Rahmân(ın hâkimiyeti) arşı kuşatmış/hükmü altına almıştır."

(Mİ): "O rahmet kaynağı ki, mutlak hükümler makamına sadece O kurulmuştur."

### **Değerlendirme:**

<sup>120</sup> Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 3/21.

<sup>121</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*, 18/270.

<sup>122</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/52.

<sup>123</sup> Celâleddin el-Mahallî - Celâleddin es-Suyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, (Kahire: Dâru'l-Hadis, t.y.), 406.

<sup>124</sup> Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr ed-Dimaşkî eş-Şâfiî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-âzîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 5/241.



Ayette yer alan *عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى* cümlesine:

EHY, “Arş üzerine istivâ buyurdu.”; KYM, “Rahmân olan Allah arşa istivâ etmiştir.”; RB, “O Rahman, Arşı istivâ etmiştir.”; SAT, “Rahmân, Arş’a istiva etmiş (kurulmuş)tur.”; SAK, “...arşa kurulmuş olan Çok Seven...”; YK, “O Rahmân, Arş’a kurulmuştur.”;

ME, “O sınırsız rahmet Sahibi ki, mutlak kudret ve hükümlerlik tahtına kurulmuştur.”; Mİ, “O rahmet kaynağı ki, mutlak hükümlerlik makamına sadece O kurulmuştur.”; MÖ, “O Rahmân ki yarattığı bütün varlıkları hükmüne boyun eğdirip kâinatta mutlak hükümlerlik kurmuştur.”; HTF, “O Rahmân(ın hâkimiyeti) arşı kuşatmış/hükmü altına almıştır.”;

RF, “O Rahman (olan Allah-u Teâlâ, bir mekâna yerleşmekten münezzeh olarak, Kendi murad ettiği mana üzere, Zât’ına yakışır şekilde) Arş’a istivâ buyurmuştur/Rahmân(ın emri ve hükmü) Arş’a (yönelip) istivâ etmiştir/Rahman(, en büyük cisim olan) Arş (dâhil tüm yaratıklar)ı (hükmü altına almış ve hepsini ilmen kuşatarak) istilâ etmiştir/.”; anlamlarını vermişlerdir.

Mealler incelendiğinde ilk gruptakilerin bir kısmının istiva’yı çeviride de aynen kullandığı; diğer bir kısmının da istivâyı Türkçeleştirerek “kurulmak” anlamı verdikleri görülür. İkinci grupta yer alan mealler ise ayete “hükmüne boyun eğdirmek, hükümlerlik kurmak, kuşatmak, hükmü altına almak” gibi anlamlar vermeyi tercih etmişlerdir. Üçüncü gruptaki meal ise ayete verilmesi muhtemel anlamları parantez içi açıklamalarla alternatifli olarak sıralamıştır. Birinci gruptaki meallerin literal, yorumsuz; ikinci ve üçüncü gruptakilerin ise yoruma dayalı olduğunu söylemek mümkündür.

### 3.3 Nefs

Nefs, (ç. nüfûs - enfûs) sözlükte rûh, bir şeyin kendisi, hakikati demektir. Mecaz olarak kan, ceset, ayn (göz) gibi anlamlara da gelir. Ayrıca *عند yanında* anlamında da kullanılır.<sup>125</sup> Kur’an-ı Kerim’de insanlara nispet edilmenin yanında, En’âm 6/54 *عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ* ve Tâhâ 20/41 *وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي* gibi ayetlerde Allah (c.c.)’a; Mâide 5/116 *عَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ* ayetinde ise hem insana hem de Allah’a isnat edilmektedir.<sup>126</sup>

Mealini incelenen ayet çerçevesinde tefsirler incelediğinde Mukâtil b. Süleyman nefis’e geçtiği yer bağlamında *ukubet* anlamı vererek; Zemahşerî de, başka zâtlardan farklı olan *zat* anlamı vererek ayeti yoruma tabi tutarlar. Ancak ilginçtir ki selef’in yolunun en eslem yol olduğunu söyleyen İbn Kesîr *بِحذركم نعمته في مخالفته وسطوته*

<sup>125</sup> Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-Lügati ve Sihâhu'l-Arabiyye*, thk: Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beyrut: Daru'l-İlm, 1407/1987), “nfs”, 3/984; Murtezâ Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Heyet (b.y.: Dâru'l-Hidaye, ts.), “nfs”, 16/559; Râgıb, “Nefs”, 818.

<sup>126</sup> Nefis kelimenin hadislerde kullanımı için bk. Buhârî, “Tevhîd”, 15; Müslim, “Zikir”, 1.

وَعَذَابِهِ لَمِينٌ وَإِلَىٰ أَعْدَاءِهِ ifadeleriyle nefis'i *nikmet*, *satvet* ve *azâp* kelimeleriyle açıklar, yorumcu bir yaklaşım sergiler.<sup>127</sup> Bunlara ilaveten Mâide 116 bağlamında nefis'e, *malûmât* ve *zât* gibi manalar verenler de vardır.<sup>128</sup> Diğer taraftan, kimi tefsirlerde nefis'e bir anlam verilmeyip olduğu gibi bırakıldığı görülür.<sup>129</sup>

Meallerde *nefs* kelimesinin Allah'a isnat edildiği iki ayetin çevirisine bakılacaktır:

1) Âl-i İmrân 3/28 **وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ** ayeti.

#### Mealler:

(EHY): "Allah sizi kendisinden tahzîr buyurur, nihayet de gidiş Allah'adır."

(KYM): "Allah kendisi hakkında sizi uyarıyor. Sonunda dönüş Allah'adır."

(SAT): "Allah, sizi kendisin(in emirlerine karşı gelmek)den sakındırır."

(SAK): "Allah sizi, kendisi[nin emirlerine karşı, gelmekten] sakındırır; çünkü dönüş Allah'a olacaktır."

(MÖ): "Bakın, Allah sizi emirlerine karşı gelmeme hususunda uyarıp sakındırıyor. [Unutmayın ki] sonunda varacağınız yer Allah'ın huzurudur."

(YK): "Ama yine de Allah, Kendi azabından sakındırmaktadır. Sonunda dönüş yalnız Allah'adır."

(ME): "Ancak Allah, Kendisine karşı dikkatli olmanızı ihtar eder, çünkü bütün yollar Allah'a varır."

(RF): "Allah sizi Kendi Zât'ından sakındırmaktadır (ki, düşmanlarıyla dostluk ederek gazabına hedef olmayasınız). Zaten (ölümünüzden sonra) varış(ınız) ancak Allah'adır."

(RB): "Allah, kendisine karşı (gelmekten) sizi sakındırıyor. Dönüş yalnız Allah'adır."

(HTF): "Allah sizi, asıl kendisine karşı (gelmekten ve isyandan) sakındırır, dönüş ancak Allah'a'dır."

(Mİ): "Ne ki Allah, kendisine karşı dikkatli olmanızı ihtar eder; çünkü eninde sonunda varış Allah'adır."

#### Değerlendirme:

Ayette geçen **نَفْسَهُ** terkinine:

EHY, "...kendisinden..."; KYM, "...kendisi hakkında..."; ME, "...Kendisine karşı..."; RB, "...kendisine karşı (gelmekten)..."; HTF, "...kendisine karşı (gelmekten ve isyandan)..."; Mİ, "...kendisine karşı...";

SAT, "...kendisin(in emirlerine karşı gelmek)den..."; SAK, "kendisi[nin emirlerine karşı, gelmekten] ..."; MÖ, "...emirlerine karşı gelmeme hususunda...";

<sup>127</sup> Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/270; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/352; İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'ânî'l-azîm*, 2/25.

<sup>128</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/694; Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 2/151.

<sup>129</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/317; Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 2/12; el-Mahallî - es-Süyûtî, *Tefsîrül-Celâleyn*, 69.

YK, "...Kendi azabından..."; RF, "...Kendi Zât'ından..." anlamlarını verirler.

İlk grupta verilen mealler *nefs'e, kendisi* anlamı verdikleri görülür. İkinci gruptaki mealler ise parantez içi ilavelerle *kendisinin emirlerine* anlamları verirler. Üçüncü gruptakiler ise *nefs'e azabı* ve *zâtı* anlamlarını verdikleri görülmektedir. Buna göre birinci gruptakilerin literal bir çeviriyle yetindikleri görülürken, ikinci ve üçüncü gruptakilerin kelime ilavesi ve yorumlarla halef metoduna uydukları anlaşılmaktadır.

2) Mâide 5/116 وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ ayeti.

### **Mealler:**

(EHY): "Sen benim nefsimdekini bilirsin: ben ise senin zatindekini bilmem, şüphesiz ki sen "allâm'ül-guyub" sun."

(KYM): "Sen benim içimdekini bilirsin, ama ben senin zâtında olanı bilmem. Gizlileri tam olarak bilen yalnız sensin."

(SAT): "Sen benim nefsimde olanı bilirsin, ben Senin nefsinde olanı bilmem, çünkü gizlileri bilen, yalnız Sensin, Sen!"

(SAK): "Ben, Senin içinde olanı bilmediğim halde, Sen benim içimde olanı bilirsin; çünkü bizim idrakimizi aşan gizli konuları ancak Sen bilebilirsin."

(MÖ): "Dahası, sen benim içimi dışımı bilirsin ama ben senin ilmine vakıf olamam. Şüphesiz benim bilgi ve idrakimi aşan şeyleri en iyi bilen elbet sensin."

(YK): "Sen benim içimden geçeni bilirsin; ama ben Senin zâtında olanı bilemem. Gaybı sadece Sen bilirsin."

(ME): "Sen benim içimdeki her şeyi bilirsin, halbuki ben Senin Zâtın'da olanı bilemem. Şüphe yok ki, yaratılmış varlıkların idrakini aşan her şeyi tam bilen yalnız Sensin."

(RF): "(Çünkü) Sen benim içimde olan (malûmât)ı bilirsin, bense Senin Zât'ında olan (sonsuz ve gizli malûmât)ı bilemem. Bütün (gizli ve) gaybları hakkıyla bilen, şüphesiz ki Sensin, ancak Sen!"

(RB): "Sen benim içimdekini bilirsin, halbuki ben senin zâtında olanı bilmem. Gizlilikleri hakkıyla bilen yalnızca sensin."

(HTF): "Benim içimden geçen (her) şeyi sen bilirsin. Ben ise senin zâtında olan (ve bildirmedığın hiçbir şey)i bilemem. Şüphesiz ki gizlilikleri hakkıyla bilen sensin, sen."

(Mİ): "Sen benim sırrıma erersin, fakat ben Senin sırrına eremem. Şüphesiz yaratılmışların idrakini aşan her şeyi bilen yalnızca Sensin."

### **Değerlendirme:**

Ayetteki نَفْسِكَ kelimesine:

SAT, "...Senin nefsinde...";

EHY, "...senin zatindekini..."; KYM, "...senin zâtında..."; YK, "...Senin zâtında..."; ME, "...Senin Zâtın'da..."; RF, "...Senin Zât'ında..."; RB, "...senin zâtında..."; HTF, "...senin zâtında...";

SAK, "...Senin içinde..."; MÖ, "...senin ilmene..."; Mİ, "...Senin sırrına..."; meal-

lerini vermektedirler.

Birinci grupta yer alan meal, nef'si olduğu gibi çevirirken, ikinci gruptaki mealler, zât olarak çevirmişlerdir. Üçüncü gruptakiler ise iç, ilim ve sır gibi kelimelerle çevirmişlerdir. Bu durumda ilk gruptaki meal lafzî çeviriyi benimserken ikinci ve üçüncü gruptaki mealler yorumu tercih ettikleri görülmektedir.

### 3.4 Yed

Yed, (ç. eydin- eyâdin) sözlükte insanın bir uzvu, kuvvet, nimet, ihsan, sahiplik, câh (makam, mevki, itibar) ve vakâr anlamlarına gelir.<sup>130</sup> Kelime Kur'an-ı Kerim'de insanlara nispet edilmenin yanında, Mâide 5/64 *بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ*; Sâd 38/75 *مَا يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ* ve Feth 48/10 *مَنْعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ* gibi ayetlerde Allah'a nisbet edilerek onun elinden/eki elinden söz edilir.<sup>131</sup>

Yed kelimesi, ilgili ayetlerin tefsirinde genellikle yorumlanarak anlaşılmıştır. Örneğin Taberî, "İnsanlar cömertlik ve cimrilik gibi özelliklerini ele izafe ettiklerinden Allah (c.c.) da insanlara bildikleri ve kendi iletişimlerinde kullandıkları ifadelerle hitap etmiştir", der. Ona göre *يد الله مغلولة* Allah'ın eli bağlıdır, ifadesinin anlamı *إن الله يبخل علينا* Allah bize karşı cimri davranıyor demektir. Zemahşerî de benzer şeyler dile getirir. "Bu (elin açık/kapalı olması) ve benzeri ifadeleri söyleyen kimse, bu sözleriyle elin varlığını, açık ya da kapalı olduğunu kastetmez" der. *غل اليد وبسطها* el açıklığı ve kapalılığını cimrilik ve cömertlikten mecazdır, sözleri onun bu konudaki düşüncesini gösterir. Beyzâvî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla o da, elinin açık ya da kapalı olması ifadesinden Allah'ın eli olduğu sonucuna varılamayacağını söyler. Benzer bir şekilde, *بأن قالوا يدُ الله مغلولة*, cimriliği, Allah'ın eli bağlıdır şeklinde ifade ettiler, sözlerinden anlaşıldığı kadarıyla İbn Kesîr de yorumcu yaklaşımı benimser. Celaleyn tefsirinde el kapalılığı cimrilikten kinaye olarak anlaşılmıştır.<sup>132</sup> Diğer taraftan kelimenin yorum yapılmadan verdiği görülmektedir.<sup>133</sup>

Meallerde bu konuya da örnek olarak aldığımız iki ayet çerçevesinde bakmak istiyoruz:

**1)** Mâide 5/64 *وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ* ayeti.

#### **Mealler:**

(EHY): "Bir de Yahudîler "Allah'ın eli bağlı" dediler ve dedikleriyle elleri bağ-

<sup>130</sup> Cevherî, "yed", 6/2540; Fîrûzâbâdî, "yed", 1/1347; Râgıb, "yed", 889.

<sup>131</sup> Benzer ifadeler hadislerde de yer alır. bk. Buhârî, "Rekâik", 51; Müslim, "Kader", 2; Tirmizî, "Kader", 2.

<sup>132</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/317; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/654; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/135; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 3/133; el-Mahallî - es-Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, 69.

<sup>133</sup> Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/270; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/516; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/23; el-Mahallî - es-Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, 69.

landı ve mel'un oldular, hayır onun iki eli de açık dilediği gibi bahşediyor..."

(KYM): "Yahudiler "Allah'ın eli bağlanmış!" dediler. Asıl kendi elleri bağlanmıştı ve söyledikleri yüzünden lânetlenmişlerdir. Aksine O'nun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir."

(SAT): "Yahûdiler: "Allah'ın eli bağlıdır (Allah cimridir) dediler. Kendi elleri bağlandı ve söyledikleri sözden ötürü lanetlendiler. Hayır, Allah'ın iki eli de açıktır, dilediği gibi verir."

(SAK): "Yahudiler: "Allah'ın eli bağlıdır [sıkıdır]." demektedirler. Ama bağlanan, kendi elleri oldu ve bu söylediklerinden dolayı da lanetlendiler. Hayır! O'nun iki eli de açıktır. Dilediği gibi harcar."

(MÖ): "Bazı Yahudiler [Maddi sıkıntı çektikleri için], "Allah çok cimrileşti." diyorlar. Hay elleri dardan kurtulmayasicalar! Bu çirkin sözlerinden dolayı lanet olsun onlara! Gerçek şu ki Allah'ın nimetleri sonsuz, cömertliği sınırsızdır; fakat O, nimetleri nasıl dilerse öyle verir."

(YK): "Yahudiler bir de: "Allah'ın eli sıkıdır" dediler. Elleri bağlansın onu söyleyenlerin, lanet olsun onlara! Hiç de öyle değil, aksine Allah'ın iki eli de açıktır, nasıl dilerse öylece bağışlar."

(ME): "Yahudiler, "Allah'ın eli sıkıdır" derler. Sıkı olan onların elidir: Ve bu iddialarından dolayı [Allah tarafından] lânetlenmişlerdir. Tersine, O'nun elleri sonuna kadar açıktır: O, [lütfunu] dilediği gibi dağıtır."

(RF): "(Muhammed (Sallâllâhu Aleyhi ve Sellem) gönderilinceye kadar, insanların en zengini olan Yahudiler, onu inkâr etmeleri üzerine, Allâh tarafından bir bela olarak darlığa düşürülünce, içlerinden Fenhâs ve onun sözüne râzı olan) Yahudiler: "Allâh'ın eli bağlı (ve sıkı)dır!" dedi. (Fakirlik cimrilik ve esirlik çekerek) elleri bağlanasicalar ve söylemiş oldukları şey yüzünden lanet olasicalar! Hayır! O'nun (şekilden münezzeh olan) iki eli de açıktır (ki onlar, cömertlik ve nimetini temsil etmektedirler). O dilediği şekilde infâk eder, istediğine istediği kadar verir."

(RB): "Yahûdiler, Allah'ın eli bağlıdır (sıkıdır), dediler. Dedikleri yüzünden elleri bağlansın ve onlara lanet olsun! Bilakis, Allah'ın iki eli de açıktır, dilediği gibi verir."

(HTF): "Yahudiler: "Allah'ın (rızkı vermede) eli bağlı (cimri)dir." dediler. Dedikleri yüzünden hay elleri bağlanası ve lanete uğrayasicalar! İddialarının aksine, O'nun elleri açıktır, nasıl dilerse öyle sarf eder."

(Mİ): "Yahudiler, "Allah'ın eli sıkıdır!" dediler; sıkılaştı elleri ve bu düşüncelerinden dolayı rahmetten dışlandılar. Aksine O'nun iki eli de sonsuzca açıktır, (lütfunu) istediği gibi dağıtır."

### **Değerlendirme:**

Mealler (يَدُ اللَّهِ) ve (يَدَا) terkiibini:

EHY, "Allah'ın eli", "onun iki eli"; KYM, "Allah'ın eli", "O'nun iki eli"; SAT, "Allah'ın eli", "Allah'ın iki eli"; SAK, "Allah'ın eli", "O'nun iki eli"; YK, "Allah'ın eli", "Allah'ın iki eli"; ME, "Allah'ın eli", "O'nun elleri"; RB, "Allah'ın eli", "Allah'ın iki eli"; Mİ,

“Allah’ın eli”, “O’nun iki eli”;

RF, “Allâh’ın eli”, “O’nun (şekilden münezzehtir olan) iki eli”; HTF, “Allah’ın (rızkı vermede) eli”, “O’nun elleri”;

MÖ, “Allah çok cimrileşti”, “Allah’ın nimetleri sonsuz, cömertliği sınırsızdır”;

İlk gruptaki mealler *yed* ve *yedâ* lafızlarını literal olarak, yani *el, iki el, elleri* şeklinde çevirmeyi tercih etmişlerdir. İkinci gruptakiler de *el* anlamı vermekle beraber parantez içi açıklamalarla yorum getirdikleri görülür. Üçüncü grupta yer alan meal ise *cimrileşmek, nimetin sonsuzluğu ve cömertliğin sınırsızlığı* gibi ifadelerle te’vili benimsemişlerdir.

2) Âl-i İmrân 3/73 *فُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ* ayeti.

### **Mealler:**

(EHY): “De ki: Doğrusu fazıl Allah’ın elindedir, onu dilediğine verir, ve Allah vâsi’dir, alîmdir.”

(KYM): “De ki: “Kuşkusuz lutuf Allah’ın elindedir, onu dilediğine verir.” Allah (zâtında ve sıfatlarında) sınırsızdır ve her şeyi bilmektedir.”

(SAT): “De ki: “Lütuf Allah’ın elindedir, onu dilediğine verir, Allah(ın lütfu) geniştir, (O her şeyi) bilendir.”

(SAK): “Yine de ki: “Kuşkusuz, lütuf Allah’ın elindedir; onu dilediğine verir.” Allah [lütfü] çok geniş olan, çok iyi bilendir.”

(MÖ): “[Ey Peygamber!] Yine de ki onlara: “Peygamberlik Allah’ın elindedir; O bu lütfü dilediğine/layık gördüğüne bahşeder. Allah sınırsız lütuf sahibidir; peygamberlik lütfünü kime bahşedeceğini de çok iyi bilir.”

(YK): “Lütuf ve ihsan Allah’ın elindedir, onu dilediğine verir. Allah’ın hazinesi geniştir, kime neyi vereceğini bilir.”

(ME): “De ki: “Lütuf ve ihsan, Allah’ın elindedir; onu dilediğine bağışlar: çünkü Allah (rahmet ve cömertliğinde) sınırsızdır, her şeyi bilendir.”

(RF): “(Habîbim! O kaskançlara) de ki: “Şüphesiz (imana muvaffak kılınma ve İslâm’a hidayet olunma hususunda) fazl(u inayet), Allâh’ın (kudret) elindedir ki, onu dilediğine verir. (Ey Yahudiler! Bu sizin elinizde değildir ki, sizden başkasının bu lütfü mazhar olamayacağını iddia ediyorsunuz!)”

(RB): “De ki: Lütuf ve ihsan Allah’ın elindedir. Onu dilediğine verir. Allah’ın rahmeti geniştir ve O her şeyi hakkıyla bilir.”

(HTF): “De ki: “Lütuf Allah’ın elindedir, onu dilediğine verir. Allah ‘lütfü ve ihsanı bol olan’, (her şeyi) hakkıyla bilendir.”

(Mİ): “(Şunu da) ekle: “Lütuf ve ihsan Allah’ın elindedir, onu hak edene /istediğine bahşeder; zira Allah (lütfunda) sınırsız olandır, her şeyi bilendir.”

### **Değerlendirme:**

Ayette yer alan *بِيَدِ اللَّهِ* tabiri:

EHY, “...Allah’ın elindedir...”; KYM, “...Allah’ın elindedir...”; SAT, “...Allah’ın elindedir...”; SAK, “...Allah’ın elindedir ...”; MÖ, “...Allah’ın elindedir ...”; YK, “...Allah’ın elindedir ...”; ME, “...Allah’ın elindedir ...”; RB, “...Allah’ın elindedir...”;

HTF, "...Allah'ın elindedir..."; Mİ, "...Allah'ın elindedir ...";

RF, "...Allâh'ın (kudret) elindedir..." meallerini verirler.

İlk grupta yer alan meallerin tamamı *yed'e el* anlamı vererek literal bir çeviri metodu benimserken ikinci grupta yer alan meal *kudret eli* anlamını tercih ederek yorumcu bir yaklaşım göstermiştir.

### 3.5 Vech

Vech, (ç.vücûh) sözlükte, göz, ağız ve burun gibi organları üzerinde bulunan başın ön kısmı, her şeyin öne bakan kısmı, zamanın ilk kısmı, bir topluluğun ileri geleni, bir şeyin kendisi ve zâtı, vd. anlamlara gelir.<sup>134</sup> Kelime, Kur'an-ı Kerim'de Bakara 2/144 ... تَقَلَّبَ وَجْهَكَ ve Kıyamet 75/22 وَجْهَ نَاصِرَةٍ ayetinde olduğu gibi hem insanlar için; aşağıdaki ayet örneklerinde görüleceği üzere hem de Allah hakkında kullanılır. Vech ve çoğulu vücûh insanlar hakkında hem izafetli, hem izafetsiz olarak yer alırken, Allah ile ilgili olarak sadece isim tamlaması içerisinde tekil olarak yer aldığı görülür. Ayetlerdeki izafet bazen, Bakara 2/115, 272, Rûm 30/38, İnsân 76/9 ayetlerinde olduğu gibi, ... فَأَيُّتَنَا تَوَلَّوْا فَنَمَّ وَجْهَ اللَّهِ... lafzatullah'a; bazen de Rahmân 55/27 ... وَبَيَّنَّتِي وَجْهَ رَبِّكَ...; Leyl 92/20 إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّيَ الْأَعْلَى ve Ra'd 13/22 ... وَالَّذِينَ... ayetlerinde olduğu gibi Rab ismine ve kimi zaman da En'am 6/52 ve Kasas 28/88 ... يُرِيدُونَ وَجْهَهُ... ayetlerinde geçtiği gibi lafzatullah'a râci bir zamire olur.

Bazı müfessirlerce Allah'a izafe edilen *vech'e* incelenen ayet çerçevesinde, *zât* anlamı vermişlerdir.<sup>135</sup> Mukatil ise *vech* kelimesini yorum yapmadan, doğrudan *الله* kelimesiyle açıklar. Taberî ve İbn Kesîr gibi kimi müfessirler *vech*'le ilgili bir açıklama getirmezler.<sup>136</sup> İnsan suresi 9. Ayette yer alan *vech'e* ise *sevap*, *rıza* ve *kurbet* anlamları verilir. Kelimenin yorumsuz olarak bırakıldığı da vakidir.<sup>137</sup>

Vech kelimesi iki ayetin çevirisi çerçevesinde incelenecektir:

**1) Rahman 55 /27 وَالْإِكْرَامِ وَالْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ وَبَيَّنَّتِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ** ayeti.

#### **Mealler:**

(EHY): "Bâki o Rabbi'nin yüzü o zülcelâli vel'ikram."

(KYM): "Azamet ve kerem sahibi rabbinin zâtı ise bâki kalır."

(SAT): "Yalnız Rabbinin celal ve ikram sâhibi yüzü bâki kalacaktır."

(SAK): "Ancak azamet ve ikram sahibi olan Rabbinin yüzü baki kalacaktır."

(MÖ): "Baki kalacak olan, azamet ve kerem sahibi rabbinin zatıdır."

<sup>134</sup> Râgıb, "vech", 855-856; Fîrûzâbâdî, "vech", 1/1255; İbrahim Mustafa vdğr., "vech", 1073.

<sup>135</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/446; Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 5/172; el-Mahallî - es-Süyûtî, *Tefsîrül-Celâleyn*, 710.

<sup>136</sup> Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 4/198; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/317; İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'âni'l-'azîm*, 7/456.

<sup>137</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/317; İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'âni'l-'azîm*, 8/296; Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 4/526.



(YK): “Yalnız sonsuz büyüklük ve ikram sahibi olan Rabbinin zâtı bâki kalacaktır.”

(ME): “Ama kudret ve ihtişam sahibi olan Rabbinizin Zâtı sonsuza dek kalıcıdır.”

(RF): “(Hiçbir şeye muhtaç olmayıp, her şeye tam anlamıyla lütufta bulunan) O celâl ve ikrâm sahibi olan Rabbinin Zât’ı ise sürekli kalacaktır!”

(RB): “Ancak azamet ve ikram sâhibi Rabbinin zâtı bâki kalacak.”

(HTF): “(Yalnız) azamet ve ikram sahibi Rabbinin zatı, bâkidir.”

(MÎ): “Bâki kalacak olan azamet ve ihtişam sahibi Rabbinin zatıdır.”

### **Değerlendirme:**

Ayette yer alan *وَجْهٌ رَبِّكَ* terkinini:

EHY, “...Rabbi'nin yüzü...”; SAT, “...Rabbinin celal ve ikram sâhibi yüzü...”; SAK, “...Rabbinin yüzü ...”;

KYM, “...rabbinin zâtı...”; MÖ, “...rabbinin zatıdır...”; YK, “...Rabbinin zâtı...”; ME, “...Rabbinizin Zâtı...”; RF, “...Rabbinin Zât’ı...”; RB, “...Rabbinin zâtı...”; HTF, “...Rabbinin zatı ...”; MÎ, “...Rabbinin zatıdır”;

Birinci gruptaki mealler vech’e lafzî anlam verirken, ikinci gruptaki mealler vech’e zât anlamı vererek yorum yapmışlar, başka bir anlatımla ayete anlam vermede halef metodunu izlemişlerdir.

**2) İnsan 76/9** *إِنَّمَا نُنطِئُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا* ayeti.

### **Mealler:**

(EHY): “Size ancak "livechillâh" itam ediyoruz, sizden ne bir karşılık isteriz ne de bir teşekkür.”

(KYM): “(Ve şöyle derler:) "Biz sizi Allah rızası için doyuruyoruz; sizden ne bir karşılık ne de bir teşekkür bekliyoruz.”

(SAT): “Biz size sırf Allah rızası için yediriyoruz, sizden bir karşılık ve teşekkür beklemiyoruz.”

(SAK): “Biz sizi sırf Allah’ın hoşnutluğu için doyuruyoruz. Sizden ne bir karşılık ne de teşekkür bekliyoruz...” derler.”

(MÖ): “[Bunu yaparken de içlerinden şöyle derler]: “Biz sizi sırf Allah rızası için doyuruyoruz; dolayısıyla sizden ne bir karşılık ne de bir teşekkür bekliyoruz.”

(YK): “Biz sizi Allah rızası için doyuruyoruz” derler. “Yoksa sizden ne bir karşılık bekliyoruz, ne de bir teşekkür.”

(ME): “[ve kendi-kendilerine konuşurlar:] “Biz sizi yalnız Allah rızası için doyuruyoruz: sizden ne bir karşılık, ne de bir teşekkür bekliyoruz...”

(RF): “(Bunu yaparken de derler ki:) “Biz sizi ancak Allâh’ın Zât’ı(nın rızasını kazanmak) için yediriyoruz! Sizden ne (hediye gibi) bir karşılık, ne de (övgü gibi) bir teşekkür istemiyoruz!”

(RB): “Biz sizi Allah rızası için doyuruyoruz; sizden ne bir karşılık ne de bir teşekkür bekliyoruz.”

(HTF): “Doğrusu biz sizi, sadece Allah’ın rızası için yediriyoruz, sizden bir karşılık ve teşekkür de istemiyoruz...” (derlerdi).”

(Mİ): “(Kendi kendilerine derler ki): “Biz size sadece Allah için yediriyoruz; sizden ne bir karşılık ne de bir teşekkür bekliyoruz.”

### **Değerlendirme:**

Ayette geçen لَوْجِهَ اللَّهِ ifadesini:

EHY, "livechillâh";

KYM, "Allah rızası için"; SAT, "Allah rızası için"; SAK, "Allah’ın hoşnutluğu için"; MÖ, "Allah rızası için"; YK, "Allah rızası için"; ME, "Allah rızası için"; RB, "Allah rızası için"; HTF, "Allah’ın rızası için";

RF, "Allâh’ın Zât’ı(nın rızasını kazanmak) için; Mİ, "Allah için"; ", anlamları verirler

Birinci gruptaki Elmalılı meali tabiri<sup>138</sup> olduğu şekliyle Türkçeye aktarmış, bir çeviri yapmamış; İkinci gruptaki meallerin biri hariç hepsi *vech*’i *rıza*, bir tanesi ise *hoşnutluk* olarak çevirmişlerdir. Üçüncü gruptaki meallerden biri parantez içi ilavelerle tefsirlerdeki yorumu mealine yansıtmaya çalışmıştır. Aynı zamanda *vech*’e *zât* anlamı vererek İnsan suresi 9. ayete verdiği mealle aynı anlamı tercih etmiştir. Mİ meali ise *vech*’e bir anlam vermemiştir. Bu da bir yorum türü olarak değerlendirilebilir. Meallerdeki bu ifadelerden, birinci gruptaki mealleri lafzî çeviriyi tercih ettikleri; ikinci ve üçüncü gruptaki meallerin ise *vech*’e *rıza*, *hoşnutluk* ve *zât* anlamı vererek ya da bir anlam vermemeyi tercih ederek sıfatı yorumladıkları anlaşılmaktadır.

### **3.6 ‘Ayn**

Müşterek bir lafız olan ‘ayn, (ç. ‘uyûn-a‘yun) sözlükte göz, nefis, zât, insan, üstünlük ve meziyet sahibi nesne, hazır ve mevcut olan şey, topluluk, bir beldenin ahali, ileri gelenler, casus, pınar vd. gibi pekçok anlama gelir. Bunların bir kısmı hakiki, bir kısmı da mecazî anlam taşır.<sup>139</sup> Kelime ayetlerde Allah’a (c.c.) isnad edilir. Tâhâ suresinde Hz.Mûsâ’dan söz eden Tâhâ 20/39 وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي ayetinde müfred olarak yer alır. Arapların “Allah’ın korumasında ve gözetiminde olasin!” anlamındaki: كُنْتُ فِي حِفْظِ اللَّهِ وَرِعَايَتِهِ deyimine benzetilerek ifadeye “gözümün önünde, sevgi ve irademle” anlamı verilmiştir.<sup>140</sup> Kelime üç yerde ise “بِأَعْيُنِنَا”<sup>141</sup> şeklinde çoğul olarak ayetlerde yer alır. Bunların biri Hz. Peygamber’e hitap edilen Tûr 52/48 ”وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ اللَّهِ فِي مَقَامِ رَبِّكَ نَهَارًا وَلَيْلًا وَسَجْدًا وَقِيَامًا وَارْتَبِعْ آيَاتِ الْكُتُبِ وَأَنْتَ تُبْرَأُ مِنَ الْكُفْرَانِ” ayetidir. Diğerlerinde ise Hz. Nûh ve gemisinden söz edilmektedir. Tefsir kaynaklarında “a‘yuninâ” kelimesine de tekilinde olduğu gibi “koruma”, “görüp gözetme”, “murakabe”, “bi-

<sup>138</sup> Elmalılı tefsirinde ise bu tabire “Allah yüzü, devamlı olan ahiret yönü, Allah rızası için”, gibi anlamlar verildiği görülür.

<sup>139</sup> Râgıb, “ayn”, 598-599; Fîrûzâbâdî, “ayn”, 1/1218; İbrahim Mustafa v.dğr., “ayn”, 627.

<sup>140</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 16/60; Râgıb, “ayn”, 599; İbrahim Mustafa v.dğr., “ayn”, 366.

<sup>141</sup> bk. Hûd 11/37; Tûr 52/48; Kamer 54/14.

zim nezaretimiz altında” gibi yoruma dayalı anlamlar verilmiştir.<sup>142</sup>

Kelimeye örnek olarak Mü'minûn 23/27 **فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعِ الْفُلَّكَ بِأَعْيُنِنَا** وَوَحَيْنَا ayeti-nin mealini incelemek istiyoruz.

**Mealler:**

(EHY): “Biz de ona şöyle vahyettik: bizim nezaretimiz ve vahyimizle gemiyi yap.”

(KYM): “Bunun üzerine ona şöyle vahyettik: "Bizim gözetimimiz altında ve bildirdiğimiz şekilde gemiyi yap.”

(SAT): “Biz de ona vahyettik ki: “Gözlerimizin önünde ve vahyimiz(öğretimimiz)le o gemiyi yap...”

(SAK): “Bunun üzerine Biz de ona: “Bizim gözetimimizde ve vahyimiz doğrultusunda [seni ve seni izleyenleri kurtaracak olan] gemiyi yap....” [demiştik].”

(MÖ): “Biz de Nuh’a, “Gözetimimiz altında, vahyimiz doğrultusunda bir gemi inşa et.” diye emrettik.”

(YK): “Bunun üzerine Biz de ona “Sen Bizim gözetimimiz altında ve vahyimiz doğrultusunda gemiyi yap; ...” diye vahyettik.”

(ME): “Bunun üzerine, Biz de o'na: “Bizim gözetimimiz altında ve (sana) vahyettiğimiz yöntemlerle [seni ve seninle beraber olanları kurtaracak olan] gemiyi yap;” diye vahyettik,”

(RF): “Hemen Biz de ona: “(Kâfirlerin saldırısını önlemek ve yanlış bir sanat icra etmeni engellemek için) Bizim gözetimimizde/ilmimizle (bilgimiz dâhilinde)/korumamızla/ ve (gemi yapma sanatını öğreten) vahyimizle o gemiyi sağlamca yap!”

(RB): “Bunun üzerine ona şöyle vahyettik: “Gözlerimizin önünde (muhafazamız altında) ve bildirdiğimiz şekilde gemiyi yap.”

(HTF): “Biz ona vahyettik ki: “Bizim nezaretimizde ve vahyimizle gemiyi yap...”

(Mİ): “Bunun üzerine ona şöyle vahyetmiştik: “Bizim rehberliğimiz altında ve bildirdiğimiz şekilde gemiyi inşa et;...”

**Değerlendirme:**

Meallerde **بِأَعْيُنِنَا** terkinine:

SAT, “Gözlerimizin önünde”;

EHY, “bizim nezaretimiz”; KYM, “Bizim gözetimimiz”; SAK, “Bizim gözetimimizde”; MÖ, “Gözetimimiz altında”; YK, “Bizim gözetimimiz altında”; ME, “Bizim gözetimimiz altında”; HTF, “Bizim nezaretimizde”; RF, “Bizim gözetimimizde/ilmimizle (bilgimiz dâhilinde)/korumamızla”; Mİ, “Bizim rehberliğimiz altında” mealleri verilmektedir.

RB, “Gözlerimizin önünde (muhafazamız altında)”;

<sup>142</sup> Mukatil, *et-Tefsîr*, 2/282; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/215; Neseî, *Medârik*, 2/57; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3/134; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 17/344, 29/297; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/4566, 7/4642.

Meallerin değerlendirildiğinde birinci grupta yer alan SAT mealinin terkibi lafzî anlamıyla çevirdiği, İkinci grupta yer alan mealler *a'yuninâ* terkiibine, *nezaretimiz, gözetimimiz, gözetimimizde, ilmimizle, korumamızla, rehberliğimiz altında* gibi anlamlar vermişlerdir. Üçüncü grupta yer alan RB mealinin ise lafzî çevirinin yanında parantez içi açıklamayla yoruma dayalı çeviri yaptığı görülmektedir. Bu nedenle birinci grupta yer alan mealin selef usulüne daha uygun; İkinci grupta yer alan meallerin tamamının çeviride halef mezhebini takip ettikleri söylenebilir. Üçüncü grupta yer alan mealin, selef metoduna göre çeviri yapıyor izlenimi vermekle berraber, parantez içi açıklama nedeniyle, halef metoduna uyduğu söylenebilir.

### 3.7 Cenb

Cenb, (ç. cünûb - cevânib) sözlükte, bir insanın veya nesnenin yanı demektir. Yol arkadaşına da بالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ denilir.<sup>143</sup> Kelime Nisâ 4/36 الصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ; Secde 32/16 المصاحمِ عَنِ الْمصاحمِ ve Âl-i İmrân 3/191 وَعَلَى جُنُوبِهِمْ gibi ayetlerde insanlara isnat edilirken, aşağıda mealî verilen ayette bulunan فِي جَنْبِ اللَّهِ terkiibinde Allah'a isnat edilir.

Tefsir eserlerinde cenb kelimesine genellikle emir, hak, taat, zât, zikir, tevbe ve inâbe gibi yoruma dayalı anlamlar verilmiştir.<sup>144</sup>

Cenb'e örnek olarak, Zümer 39/56 أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ مِنَ السَّاجِدِينَ ayetinin mealini incelemek istiyoruz.

#### **Mealler:**

(EHY): “Diyeceği gün bir nefis: eyvah, Allah yanında yaptığım eksikliklerden dolayı hasretime bak, doğrusu ben eğlenenlerden idim.”

(KYM): “Ki sonra hiç kimse, “Allah’a itaat hususunda gerekeni yapmadığım için yazıklar olsun bana! Ben gerçekten de (İslâm ile) alay edenler arasında yer almıştım” diyerek (kendi kendini kınamasın);”

(SAT): “(O gün günahkâr) Nefsin şöyle demesinden sakının: “Allah’ın yanında (O’na kullukta) kusur edişimden dolayı vah (bana). Gerçekten ben alay edenlerdendim.”

(SAK): “Rabbinizden size indirilenin en güzeline uyun ki, kişi [kıyamet günü]: “Allah’a karşı işlediğim kusurlardan dolayı vay halime! Ben gerçekten de [gerçeği] alay konusu yapanlar arasındaydım.” ... demesin.”

(MÖ): “Ona uyun ki içinizden hiç kimse yarın bir gün, “Eyvah! Allah'a karşı işlediğim günahlardan dolayı yazıklar olsun bana! Ben ki onun diniyle alay eder dururdum.” diye yanıp yakılmak durumunda kalmasın.”

<sup>143</sup> Râgıb, “cenb”, 598-599; Fîrûzâbâdî, “cenb”, 1/69.

<sup>144</sup> Mukatil, *et-Tefsîr*, 3/684; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/315; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/137; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5/46; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 7/99; el-Mahallî - es-Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, 614.

(YK): “Öyle bir gün geldiğinde, kişi: “Allah’a karşı işlediğim kusurlar yüzünden yazıklar olsun bana; ben Allah’ın diniyle alay edenler arasındaydım!” demesin.”

(ME): “Ki hiçbir insan [Kıyamet Günü] “Allah’a karşı umursamaz davrandığım ve [hakikati] küçümseyenlerden biri olduğum için yazıklar olsun bana!” demesin.”

(RF): “Tâ ki birçok can: ‘Allâh’ın (taat ve ibadeti) yanında çok noksanlıkta bulunduğumdan dolayı ey benim pişmanlığım (neredesin gel! Şimdi tam zamanın)! Üstelik gerçekten ben elbette (Allâh’ın diniyle) alay edenlerden olmuştum!’ de(yip, faydasını görmeyeceği bir anda boşuna pişmanlık çek)mesin!”

(RB): “Kişinin: Allah’a yakınlık konusunda kusurlu davrandığım için bana yazıklar olsun! Gerçekten ben alay edenlerdendim (diyeceği günden sakının)!”

(HTF): “(Yoksa o azap günü, günahkar) kişi: “Allah’a karşı aşırı gitmemden dolayı yazıklar olsun bana! Gerçekten ben (Kur’an ve müminlerle) hakikaten alay edenlerdendim.” diye(rek üzüle)cektir.”

(Mİ): “Ki, hiç kimse, “Allah’a karşı yabancılaştığım ve gerçeği alay konusu yaptığım için vay benim halime” demesin!”

#### **Değerlendirme:**

Meallerde جَنَّبَ اللهُ terkibi:

EHY, “Allah yanında”;

SAK, MÖ, YK, ME, HTF ve Mİ meallerinin hepsi “Allah’a karşı”;

KYM, “Allah’a itaat hususunda”; RB, ise “Allah’a yakınlık konusunda”,

SAT, “Allah’ın yanında (O’na kullukta)”; RF, “Allâh’ın (taat ve ibadeti) yanında”; mealleri verilmektedir.

Mealler değerlendirildiğinde *cenb* kelimesine ilk gruptaki meallerde *Allah yanında*; ikinci gruptaki meallerde *Allah’a karşı*, üçüncü gruba dâhil meallerde ise *Allah’a itaat hususunda* ve *Allah’a yakınlık konusunda*; dördüncü gruptaki mealde ise *Allah’ın yanında (O’na kullukta)* ve *Allâh’ın (taat ve ibadeti) yanında*, anlamlarının verildiği görülmektedir. Cenb’in sözlük anlamı dikkate alındığında birinci gruptaki mealin literal anlamı tercih ettiği; ikinci ve üçüncü grupta yer alan meallerin ise yoruma dayalı anlamlar verdiklerini; dördüncü gruptaki iki meal de ise her iki yöntemi beraber yansıtmaya çalışmışlarsa da aslında yorumcu metodu benimzediklerini söylemek mümkündür.

#### **4. Meallerin Ayrı Ayrı Tahlili**

Sıfat ayetleri bağlamında incelediğimiz mealleri tek tek değerlendirecek olursak:

Elmalılı mealini incelenen ayetlerde “*livechillâh*”, “*istivâ buyurdu*”, gibi ifadelerinde Arapça tabiri sanki Türkçe gibi aynen vermeyi tercih etmiştir. Bunun yanında “*onun iki eli*”, “*Allah yanında*” ve “*Rabbi’nin yüzü*” gibi ifadelerinde literal çeviriyi esas alırken; “*bizim nezaretimiz ve vahyimizle*”; “*Ve rabbının emri gelip Melek «saffen saffâ» dizildiği vakit*” gibi ifadelerinde de te’vilci bir yaklaşım sergilemekte-

dir.

Kur'an Yolu mealinde ayetler çevrilirken, Elmalılı'nın da yaptığı gibi kimi kelimeleri kelimenin aslına değiştirmeden sanki kelime Türkçeymiş gibi verir. Örneğin İstiva'ya *"arşa istivâ etmiştir"* anlamı verilir. Diğer taraftan, *"Allah'ın bulutların gölgeleri arasından çıkıp gelmesi"*; *"Rabbin gelip"*; *"Allah'ın elindedir"*; *"Allah'ın eli"*; *"O'nun iki eli"*, gibi ifadelerde literal çeviriyi tercih ettiği görülür. Öte yandan Nefs'e *"kendisi hakkında"* ve *"zâtında"*; Vech'e *"rabbinin zâtı"*, *"Allah rızâsı"*; 'Ayun'a *"Bizim gözetimimiz altında"*; Cenb'e *"Allah'a itaat hususunda"* anlamlarını vererek yorumcu yaklaşımı tercih ettiği görülür.

Süleyman Ateş mealinde de *"Allah'ın ve meleklerin gelmesini"*; *"Rabbin geldiği zaman"*; *"Senin nefsinde olanı bilmem"*; *"Lütuf Allah'ın elindedir"*; *"Allah'ın iki eli de açıktır"*; *"Rabbinin celal ve ikram sâhibi yüzü"*, gibi yorumsuz literal anlam verir. Kimi kelimelere de yorumcu metotla anlam verir. Örneğin vech'e *"Allah rızası"*; 'ayun'a *"Gözlerimizin önünde"*, gibi anlamlar verir. Diğer taraftan bazı kelimelerde, parantez içi ilavelerle, her iki yaklaşımı birden yansıtmaya çalıştığı görülür. Örneğin, *"Rahmân, Arş'a istiva etmiş (kurulmuş)tur"*; *"sizi kendisin(in emirlerine karşı gelmek)den sakındırır"*; Cenb için *"Allah'ın yanında (O'na kullukta)"* gibi anlamlar verir.

Salih Akdemir'in mealinde ise, *"Allah'ın ve meleklerin, bulut gölgeleri içinde kendilerine gelmesini mi bekliyorlar"*; *"Rabbin ve sıra sıra dizili durumda melekler geldikleri"*; *"Kuşkusuz, lütuf Allah'ın elindedir"*; *"O'nun iki eli de açıktır"*; *"Rabbinin yüzü baki kalacaktır"*, gibi çevirilerle kelimelere literal anlam verildiği ve selef metoduna uygun çeviriler yapıldığı görülür. Diğer taraftan, *"arşa kurulmuş olan Çok Seken"*; *"Ben, Senin içinde olanı bilmediğim halde"*; *"Allah'ın hoşnutluğu için doyuruyoruz"*; *"Bizim gözetimimizde"*; *"Allah'a karşı işlediğim kusurlardan dolayı"* gibi çevirilerin ise yorumcu metoda uyduğu görülmektedir. Bunlara ilave olarak, Ateş'in de yaptığı gibi, kimi ayetlere parantez ilavelerle her iki metoda uygun mananın da verilmeye çalışıldığı görülür. Örneğin, *"Allah sizi, kendisi[nin emirlerine karşı, gelmekten] sakındırır"*; *"Allah'ın eli bağlıdır [sıkıdır]"* çevirilerinde bu yola başvurulmuştur.

Mustafa Öztürk mealinde, *"Allah'ın meleklerle birlikte bulut katmanları arasından çıkıp gelmesini bekliyorlar"*; *"Peygamberlik Allah'ın elindedir"* gibi ifadelerle literal çevirinin benimsendiği görülür. Diğer taraftan, *"Rabbinin sınırsız hükümlerliliği bütün ihtişamıyla kendini gösterip"*; *"O Rahmân ki yarattığı bütün varlıkları hükmüne boyun eğdirip kâinatta mutlak hükümlerlilik kurmuştur"*; *"Allah sizi emirlerine karşı gelmeme hususunda uyarıp sakındırıyor"*; *"Allah çok cimrileşti"*; *"Gerçek şu ki Allah'ın nimetleri sonsuz, cömertliği sınırsızdır"*; *"Baki kalacak olan, azamet ve kerem sahibi rabbinin zatıdır"*; *"Biz sizi sırf Allah rızası için doyuruyoruz"*; *"Gözetimimiz altında"*; *"Allah'a karşı işlediğim günahlardan dolayı yazıklar olsun bana!"* gibi cümlelerde ise yorumcu metoda uygun çevirilerin tercih edildiği görülmektedir.

Yaşar Kandemir, Halit Zavalı ve Ümit Şimşek'in meallerinde incelenen ayetlerin az bir kısmında literal çeviriyi tercih ettikleri görülmektedir. Örneğin, *"Allah'ın meleklerle birlikte bulutların gölgeleri arasından çıkıp yanlarına gelmesi-*

ni"; "Lütuf ve ihsan Allah'ın elindedir"; "Allah'ın eli sıkıdır"; "aksine Allah'ın iki eli de açıktır" cümleleri böyledir. Diğer taraftan, "Rabbinin emri gelip"; "O Rahmân, Arş'a kurulmuştur"; "Kendi azabından sakındırmaktadır"; "ben Senin zâtında olanı bilemem"; "Rabbinin zâtı bâki kalacaktır"; "Biz sizi Allah rızası için doyuruyoruz"; "Bizim gözetimimiz altında"; "Allah'a karşı işlediğim kusurlar yüzünden yazıklar olsun bana" gibi ifadeler ise yorumcu yaklaşımı yansıtmaktadır.

Muhammed Esed Meali, çoğunlukla yorumcu yaklaşımı benimsemiştir. Örneğin; "Allah'ın, Kendisini bulutların gölgeleri arasından meleklerle birlikte onlara göstermesini mi bekliyorlar?"; "Rabb[in haşmeti] ortaya çıktığında ve melekler [gerçek hüviyetleriyle] saf saf olduklarında?"; "mutlak kudret ve hükümlerlik tah-tına kurulmuştur"; "Kendisine karşı dikkatli olmanızı ihtar eder"; "halbuki ben Senin Zâtın'da olanı bilemem"; "Rabbinizin Zâtı sonsuza dek kalıcıdır"; "Biz sizi yalnız Allah rızası için doyuruyoruz"; "Bizim gözetimimiz altında"; "Allah'a karşı umur-samaz davrandığım" gibi cümlelerde bu durum açıkça görülmektedir. Ancak, "Lü-tuf ve ihsan, Allah'ın elindedir"; "Allah'ın eli sıkıdır"; "Tersine, O'nun elleri sonuna kadar açıktır", gibi kimi ayetlerde literal çevirinin benimsendiği görülmektedir.

Kur'ân-ı Mecîd ve Tefsirli Meâl-i Âlîsi isimli mealin, incelediğimiz mealler içerisinde, farklı bir yol benimsediği görülür. Meal haberi sıfatların literal çevirisini yapmakta ancak sıfatla ilgili getirilen yorumları parantez içi ilavelerle metne monte etmektedir. Örneklemek gerekirse; "Allâh'ın (cezasının, azapla görevli) meleklerle birlikte kendilerine gelmesinden"; "Rabb(in emri) ve (her semanın) melekler(i, mertebelerine göre) saf saf (dizilmiş bir halde mahşere) gelir!"; "O Rahman (olan Allah-u Teâlâ, bir mekâna yerleşmekten münezzeh olarak, Kendi murad ettiği mana üzere, Zât'ına yakışır şekilde) Arş'a istivâ buyurmuştur/Rahmân(in emri ve hükmü) Araş'a (yönelip) istivâ etmiştir/Rahman(, en büyük cisim olan) Arş (dâhil tüm yaratıklar)ı (hükmü altına almış ve hepsini ilmen kuşatarak) istilâ etmiştir!"; "Şüphesiz (imana muvaffak kılınma ve İslâm'a hidayet olunma hususunda) fazl(u inayet), Allâh'ın (kudret) elindedir"; "Allâh'ın eli bağlı (ve sıkı)dır! Hayır! O'nun (şekilden münezzeh olan) iki eli de açıktır (ki onlar, cömertlik ve nimetini temsil etmektedirler)"; "Tâ ki birçok can: 'Allâh'ın (taat ve ibadeti) yanında çok noksanlıkta bulunduğumdan.'" Kimi ayetlerde ise ana metinde haberi sıfatın literal çevirisi değil, te'vile dayalı çevirisi yapılır. Örneğin, Nefs'e zât anlamı vermek gibi: "Allah sizi Kendi Zât'ından sakındırmaktadır"; "bense Senin Zât'ında olan (sonsuz ve gizli malûmât)ı bilemem." Ya da vech kelimesine zât anlamı vermek gibi: "O celâl ve ikrâm sahibi olan Rabbinin Zât'ı ise sürekli kalacaktır!"; "Biz sizi ancak Allâh'ın Zât'ı(nın rızasını kazanmak) için yediyoruz!" Ya da 'ayun'a gözetim vd. anlamlar vermek gibi: "Bizim gözetimimizde/ilmimizle (bilgimiz dâhilinde)/korumamızla;"

Ruhu'l-Beyan adlı tefsirin mealinde de kimi sıfatları literal olarak çevirir: "Onlar, ille de buluttan gölgeler içinde Allah'ın ve meleklerinin gelmesini mi beklerler?"; "O Rahman, Arşı istivâ etmiştir"; "Lütuf ve ihsan Allah'ın elindedir"; "Allah'ın eli bağlıdır (sıkıdır)"; "Allah'ın iki eli de açıktır" gibi tercüme bu tür çevirilere örnek olarak verilebilir. Bazı ayetlerin çevirisi yoruma dayalı olarak yapılır. Örneğin: "halbuki ben senin zâtında olanı bilmem"; "Ancak azamet ve ikram sâhibi Rabbinin zâtı bâki kalacak"; "Biz sizi Allah rızası için doyuruyoruz"; "Kişinin: Allah'a yakınlık konusunda kusurlu davrandığım için bana yazıklar olsun!"



Diğer bazı mealler gibi bazı sıfatlara parantez içi açıklamalarla literal anlam ile yoruma dayalı mana cem edilir: “Rabbin(in emri) geldiği ve melekler saf saf dizildiği zaman”; “Allah, kendisine karşı (gelmekten) sizi sakındırıyor”; “Gözlerimizin önünde (muhafazamız altında)”, çevirileri gibi.

Hasan Tahsin Feyizli de mealinde diğer meallere benzer bir metod izlemiştir. Şöyle ki: Bazı ayetlerde, literal anlamın yanında, parantez içi açıklamalarla yoruma dayalı anlamı da çeviriye yansıtmıştır: “Onlar (Kur’an/İslam’a karşı olup şeytana uyanlar), ille de bulut gölgeleri içinde kendilerine Allah’ın (azabının) ve (azap için) meleklerin gelmesini”; “melekler sıra sıra iken Rabbin(in emri) geldiği zaman”; “O Rahmân(in hâkimiyeti) arşı kuşatmış/hükmü altına almıştır”; “Yahudiler: ‘Allah’ın (rıзык vermede) eli bağlı (cimri)dir.’ Dediler”; Kimi sıfat çevirilerinde ise sadece literal anlam ile yetinilir, parantez içi açıklamalara yer verilmez: “De ki: “Lütuf Allah’ın elindedir; O’nun elleri açıktır, nasıl dilerse öyle sarf eder.” Diğer bazı sıfatların çevirisinde, nefis’e kendisi, zâtı gibi yoruma dayalı anlamların verildiği durumlarda da parantez içi açıklamalar yapıldığı görülür. Örneğin: “Allah sizi, asıl kendisine karşı (gelmekten ve isyandan) sakındırır”; “Ben ise senin zâtında olan (ve bildirmedeğin hiçbir şey)i bilemem.” Yoruma dayalı anlam verilen bazı ayetlerde ise parantez içi açıklama yapılmaz: “(Yalnız) azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı, bâkidir”; “Doğrusu biz sizi, sadece Allah’ın rızası için yediriyoruz, sizden bir karşılık ve teşekkür de istemiyoruz... (derlerdi)”; “Bizim nezaretimizde ve vahyimizle gemiyi yap...”; “Allah’a karşı aşırı gitmemden dolayı yazıklar olsun bana!”, gibi çeviriler bunlara örnek olarak verilebilir.

Mustafa İslamoğlu tarafında yapılan meal de, incelenen ayetler bağlamında haberi sıfatları çeviride, şöyle bir yöntem izlemiştir: Kimi sıfatlar sadece literal olarak çevrilir: “Onlar, Allah’ın meleklerle birlikte bulutların gölgeleri arasından çıkagelmesini mi gözlüyorlar”; “Lütuf ve ihsan Allah’ın elindedir”; “Yahudiler, “Allah’ın eli sıkıdır!” dediler”; “O’nun iki eli de sonsuzca açıktır.” Kimi sıfatlar da yoruma dayalı anlamlar verilerek çevrilir: “O rahmet kaynağı ki, mutlak hükümlerlik makamına sadece O kurulmuştur”; “Allah, kendisine karşı dikkatli olmanızı ihtar eder”; “Sen benim sırrıma erersin, fakat ben Senin sırrına eremem”; “Bâki kalacak olan azamet ve ihtişam sahibi Rabbinin zâtıdır”; “Biz size sadece Allah için yediriyoruz”; “Bizim rehberliğimiz altında”; “Allah’a karşı yabancılaştığım...”

İncelenen ayetlerden birine ise parantez içi ilaveyle yoruma dayalı anlam verilmiştir: “Rabbinin (fermanı) da gelmiş ve melekler saf saf dizilmiş olacak.”

## Sonuç

Tefsir usulü kaynaklarında “sıfat ayetleri” veya “haberi sıfatlar hakkında vârit olan ayetler” başlığı altında bazı ayetler sıralanır. Söz konusu ayetler incelendiğinde bunların Allah’ın el, yüz, göz, sağ yan gibi uzuv bildiren kelimelerden; yine O’nun gelmesinden, inmesinden, sevmesinden, gazabından söz ettikleri ya da arzda-semada olmak gibi O’nun için mekân bildirdikleri görülür. Bu ifadelerin bir kısmı ayetlerde, bir kısmı hadislerde, diğer bir kısmı ise hem ayet hem de hadislerde yer alır. Naslarda görülen bu kabul özelliklere dini literatürde haberî sıfatlar denilmiştir. Bu özellikler zahiri anlamları itibarıyla, beşerî varlıklarda bulunan

manalar ifade ettikleri için *kendine benzer hiçbir şeyin olmadığı ilah anlayışı* çelişir. Bu kabil ayetleri ve hadisleri zât-ı uluhiyyete yaraşır bir şekilde anlamak için Müslümanlar arasında iki türlü yaklaşım benimsenmiştir. Bunlardan ilkinde selef metodu, ikincisine de halef metodu denilmiştir. Makalede sıfat ayetleri incelendikten, söz edilen bu iki metodun tarihçesinden, gelişiminden ve belli başlı temsilcilerinden söz edildikten sonra cumhuriyet döneminin ilk yıllarından günümüze kadar ülkemizde şahıslar ve kurumlar tarafından yapılmış veya yaptırılmış meallerde sıfat ayetlerinin Türkçeye çevirisinde takip edilen yöntem incelenmiştir. Yapılan bu inceleme sonucunda ilgili meallerin yukarıda söz edilen yaklaşımlardan tek bir yöntem benimseyip onun üzerinden yürümedikleri, yani sıfat ayetlerini meallendirirken bu metodlardan birine bağlı kalmadıkları anlaşılmaktadır. Meallerde söz konusu ayetlere siyak ve sibakın durumuna göre bazen literal mana verilirken bazen de yoruma dayalı anlamlar verildiği görülmüştür. Hatta bazen kimi meallerde Arapça kelimenin birebir Türkçe olarak yazıldığı da vakidir.

Özetle, incelediğimiz meallere, bir tek metodu benimsemedikleri için, “selef” usulüne göre veya “halef” usulüne göre yapılmış mealler demek mümkün değildir. Belki mezc yani her iki usulün birden kullanıldığı mealler demek daha uygun olacaktır.

## Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm. Kahire: Daru'l-Hadîs, 1428/2002.
- Abrahamov, Binyamin, “The Bi-lâ Kayfa Doctrine and Its Foundations in Islamic Theology”. *Arabica* 42/3 (1995), 365-379.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şa'bân Arnavûd-Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risale 2001/1421.
- Ahmed Emin. *Duha'l-İslâm*. Kâhire: Müessesetü Hindawi, 2011.
- Akdemir, Hikmet. “Seyf Ayetleriyle Mensuh Olduğu İddia Edilen Ayetler Üzerine Bir İnceleme”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (Temmuz 2008), 5-25.
- Akdemir, Salih. *Son Çağrı Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Ateş, Süleyman. *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Mealî*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Baktır, Mehmet. “Müttekaddimun Selefîyye ve Metod Anlayışı”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Aralık 2004), 24-48.
- Beyzâvî, Nâsiru'd-Dîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1320.
- Böwering, Gerhard. “God and his Attributes”. *Encyclopaedia of the Qur'ân*. ed. Jane Dammen McAuliffe. (Leiden–Boston: Brill, 2002), 2/316-331.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-Beyân*. trc. Heyet. İstanbul: Erkam Yayınları, 2005-2016.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: TDV Yayınları, 1979.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdik el-Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405/1985.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-lügati ve sıhâhu'l-arabiyye*. thk: Ahmed Abdulgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1407/1987.
- Cürçânî, Ali b. Muhammed. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408/1988.
- Çelebi, İlyas. “Sıfat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/100-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Çelik, İbrahim. “Kur'an'da Haberî Sıfatlar ve Mukatil b. Süleyman'a İsnad Edilen Teşbih

- Fikri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987), 151-159.
- Çelik, İbrahim. "Kur'an'da İlahi Zat ve Sıfat İlişkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998), 135-152.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fazl b. Behrâm b. Abdussamed et-Temîmî es-Semerkindî. *Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. Su'udî Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 1412/2000.
- Davudoğlu, Ahmet. *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1980.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an'ın Ana Konuları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an'ın Müteşabihati Üzerine*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi. *Sünen-i Ebî Dâvud*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *Fıkh-ı Ekber*. trc. Hasan Basri Çantay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1982.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *el-Fıkhü'l-Ekber*. Derleyen ve İngilizceye çeviren: Ebu Abdurrahman Ibn Yusuf Mangera. California: White Thread Press, 2007.
- Efendioğlu, Mehmet. "Sahâbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/491-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, trc. Cahit Koçtak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret yayınları, 2013.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*. nşr. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1400/1980.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luga*. thk. Muhammed Ivaz Mir'ab. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Feyzli, Hasan Tahsin. *Fezû'l-Furkân*. İstanbul: Server Yayınları, 2017.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm*. Lübnân: Dâru'l-minhâc, 1439/2017.
- Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 16 Temmuz 2019. <http://sozluk.gov.tr>.
- Herrâs, Muhammed b. Halil Hasen. *Şerhu'l-Akîdeti'l-Vâsitiyye*. Tahrîc: Ulvî b. Abdulkadir es-Sekkâf. B.y.: Dâru'l-Hicre, 1415.
- İbn Fâris, Ahmed b. Fâris. *Mu'cemu mekâyisi'l-lüga*. thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn, b.y.: Dâru'l-Fıkr, 1399/1979.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem el-Mısrî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'an Gerekçeli Meal-Tefsir*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2017.
- Kâmûsu'l-Muhît*. Erişim 27 Haziran 2018. <http://www.kamus.yek.gov.tr>
- Kandemir, Mehmet Yaşar vdğr. *Âyet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'an-ı Kerîm Meâli*. ed. Muhammet Abay. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Karadaş, Çağfer. "Eş'arî Kelam Okulu". *Kelam*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Karaman, Hayrettin vd.. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Mahallî Celâleddin - Süyûtî Celâleddin. *Tefsîrü'l-Celâleyn*. Kahire: Dâru'l-Hadîs,t.y.
- Makdisî, Takiyyüddîn Abdulganî b. Abdolvâhid b. Ali b. Sürûr el-Hanbelî. *'Akîdetü'l-Hâfız Takiyyüddîn Abdulganî b. Abdolvâhid el-Makdisî*. thk. Abdullah b. Muhammed el-Busayrî. Riyâd: Metâbiu'l-Firdevs, 1411/1990.
- Mennâ el-Kattân. *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1986.
- Mukatil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Beyrut: *Marife* 20/2 (2020): 873-911

- Dâru İhyâi't-Türâs, 1423.
- Mustafa, İbrahim vdğr. el-*Mu'cemu'l-vasîf*. Mısır: Mektebetü's-Şurûki'd-Devliyye, 2004.
- Mücahid b. Cebr el-Mekki el-Kuraşi el-Mahzûmî. *Tefsîru Mücahid*. thk. Muhammed Abdüsselâm Ebu'n-Nîl. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslamî el-Hadîse, 1410/1989.
- Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, y.y.
- Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Ebu'l-Berekat. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yusuf Alî Bedîvî. Beyrut: Dâru ibn Kesîr, 1432/2011.
- Nevevî, Muhyiddîn Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref. *Şerhu Sahihi Muslim*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Özel, Ahmet. "Ahkâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/550-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Özervarlı, M. Sait. "Selefiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özler, Mevlüt. "Ehl-i Sünnet". *Kelam*. ed. Şaban Ali Düzgün. 95-103. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Özler, Mevlüt. "İlahi isim ve sıfatlar". *Kelam*. ed. Şaban Ali Düzgün. 229-271. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Özler, Mevlüt. "Selefiyye". *Kelam*. ed. Şaban Ali Düzgün. 105-110. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Râgıb el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed. *Müfredâtu elfâzi'l-Kurân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımeşk: Daru'l-Kalem, 1433/2011.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrût: Daru İhya'i-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Râzî, Zeynüddin Muhammed b. Ebû Bekir. *Muhtâru's-sihâh*. thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrût-Saydâ: Müessesetü'l-Asriyye-Dârü'n-Nemûzeçiyye, 1999/1420.
- Sâbûnî, Nûreddin. *Mâtürüdiyye Akaidi*. trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebû Bekr Celâlüddîn. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Mısır: el-Heyetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kütüb, 1394/1974.
- Sülemî, İbn Hüzeyme Muhammed b. İshâk. *Kitabu't-tevhid*. thk. Muhammed Halîl el-Herrâs. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Şehrîstânî, Muhammed b. Abdulkerîm b. Ebî Bekr Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Emir Ali Mehnâ - Ali Hasen Fâ'ûr. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1421/2001.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-kebir*. thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefi. Kâhire: Mektebetü ibn Teymiye, 1415/1994.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tahânevî, Muhammed b. Ali. *Mevsûatü keşşâfi istilâhati'l-fünûn*. thk. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.
- Temiz, Rabia Zahide. *İbn Huzeyme'nin Kitabı't-Tevhid Adlı Eseri ve Hadis İlmi Açısından Değeri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vdğr. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelam İlmine Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2016.
- Turgay, Nureddin. "Tâbiün". *Şâmil İslam Ansiklopedisi*. Erişim 16 Temmuz 2019. <https://samil.ihya.org/ansiklopedi/tabiiun.html>.
- Ulu, Arif. "Tâbiün". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/328-330. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ustaosmanoğlu, Mahmud (riyasetinde heyet). *Kur'an-ı Mecîd ve Tefsirli Meâl-i Âlisi*. İstanbul: Marife 20/2 (2020): 873-911

- Ahıska Yayınevi, 2015.
- Uzunpostalcı, Mustafa. "Ebu Hanife". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/131-138. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Ünal, Mehmet. "Tefsire Giriş". *Tefsir*. ed. Mehmet Akif Koç. 107-111. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Yarımbaş, Emine. *Esmâ-i Hüsnâ*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1982.
- Yeğin, Abdullah vdğr. *Büyük Lügat*. İstanbul: Türdav, 1985.
- Zebîdî, Murtezâ Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Hüseynî. *Tâcü'l-Arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Heyet. B.y.: Dâru'l-hidaye, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1407.
- Zerkânî, Muhammed Abdu'l-Azîm. *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1409/1988.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Abdullah b. Bahadır. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahîm. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1376/1957.



# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2020

Research Note  
ARAşTIRMA NOTU

## Derbentli Bir Âlim ve Eseri: Hasan Tahsin Emiroğlu ve *Esbâb-ı Nüzûl*'ü

Ahmet Kavaklıyazı

Arş. Gör. Dr., Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı

akavakliyazi@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-7932-4272>

Geliş Tarihi / Received: 06.10.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 24.11.2020

### Özet

Konya'nın Derbent ilçesi yakın geçmişinde pek çok âlim, hoca ve hafız yetiştirmiş bir yer olarak bilinmekte ve tanınmaktadır. Derbent'te yetişmiş bu nitelikteki kimselerden biri de Hasan Tahsin Emiroğlu'dur. Emiroğlu Derbent'te doğup büyümüş; Derbent, Ilgın ve Konya merkezde medrese tahsili görmüştür. Ayrıca medreselerin kapatılmasından sonra açılan ve yeni usüllerde eğitim veren Konya ve Kütahya imam-hatip ortaokullarında da öğrenim görmüştür. Konya'nın çeşitli beldelerinde ve merkezindeki bazı okullarda uzun yıllar öğretmenlik yapmış; daha sonra Konya, Adana ve Bâlâ (Ankara) müftülükleri görevinde bulunmuştur. Emiroğlu hem öğretmenlik hem de müftülük vazifelerinde iken gösterdiği titizlik ve gayretle, yaşamı boyunca okumaya ve ilme verdiği değerle dikkat çekmiştir. Fakat onun adından söz ettiren asıl husus, Kur'an âyetlerinin iniş sebeplerini konu alan ve yazım aşamasında tefsire dönüşen "*Esbâb-ı Nüzûl*" adında bir eser yazması olmuştur. Yazıldığı yıllarda önemli bir dikkat ve ilgiyle karşılanan bu hacimli eser ve dolayısıyla da onun yazarı bugün için neredeyse unutulmuş gibidir. Bu çalışma ile Emiroğlu'nun hayatı ve eserleri incelenerek onun ve eserinin tanınmasına ve bilinmesine katkıda bulunmak amaçlanmıştır. Çalışma hazırlanırken Emiroğlu'nun eserleri incelenmiş, ailesinden ve talebelerinden bazı kimselerle görüşülmüş, ondan ve eserlerinden söz eden çalışmalar gözden geçirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, *Esbâb-ı nüzûl*, Biyografi, Hasan Tahsin Emiroğlu, Derbent.

### A Derbent Scholar and His Work: Hasan Tahsin Emiroğlu and *Esbâb-ı Nüzûl*

Derbent, a district of Konya, is recognized and known as a place that has raised many scholars, teacher, and hafizes in its recent past. Hasan Tahsin Emiroğlu is one of those people who grew up in Derbent. Emiroğlu was born and raised in Derbent and received madrasah education in Derbent, Ilgın, and Konya. He also studied in Konya and Kütahya imam-hatip secondary schools, which were opened after the closure of the madrasahs and provided education in new methods. He worked as a teacher in various towns of Konya and some schools in the center for many years, and later served as the Mufti of Konya, Adana, and Bala (Ankara). Emiroğlu caught attention with his meticulousness, effort, and the value he gave to reading and science throughout his life while he was a teacher and a mufti. However, the essential point that made his name mentioned was that he wrote a work called "*Esbâb-ı Nüzûl*", which was about the reasons for the descent of the Qur'anic verses and turned into an interpretation during the writing phase. This voluminous work, which received considerable attention and interest in the years it was written, and its author seems to be almost forgotten today. With this study, it was aimed to analyze Emiroğlu's life and works and contribute to the recognition and awareness of



*Emiroğlu. While preparing the study, Emiroğlu's works were analyzed, some of his family and students were interviewed, and the studies mentioning him and his works were reviewed.*

**Keywords:** *Quran, Esbâb-ı nüzûl, Biography, Hasan Tahsin Emiroğlu, Derbent.*

#### **Atf / Cite as**

Kavaklıyazı, Ahmet. "Derbentli Bir Âlim ve Eseri: Hasan Tahsin Emiroğlu ve Esbâb-ı Nüzûl'ü". *Marife* 20/2 (2020), 913-932. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4399978>

## Giriş

Emiroğlu'nun hayatı hakkında bilgi veren iki yazı mevcuttur. Bunların ilki, *Esbâb-ı Nüzûl*'ün XIV. cildinin sonunda verilen ve 21 Şubat 1983 tarihinde kaleme alınan "Hâl Tercemesi" başlıklı dört sayfalık yazıdır. "Hâl tercemesi" veya diğer bir deyişle "terceme-i hâl" tabiri, "bir kimsenin ailesini, ne zaman, nerede doğduğunu, öğrenimini, yaptığı işleri vb. hususları gösteren toplu bilgi; özgeçmiş, biyografi" (Ayverdi, 2011, 2/1170) anlamına gelmektedir. Söz konusu yazı, bizzat Emiroğlu'nun kaleminden çıkmış olması sebebiyle onun hayatı ile ilgili birinci elden en sağlam kaynaktır. Ayrıca tür olarak da tam bir otobiyografi, yani "öz yaşam öyküsü" özelliği göstermektedir.

İkinci yazı bir gazete yazısı olup 2008 yılında, Emiroğlu'nun vefatının yirminci yıl dönümü münasebetiyle, M. İhsan Konevî müstearını (takma adını) kullanan İhsan Kayseri tarafından kaleme alınmış ve Konya'daki "Memleket" gazetesinde yayımlanmıştır.<sup>1</sup>

Bu çalışmada esas olarak yukarıda söz edilen ilk yazıdan istifade edilmekle birlikte Emiroğlu'nun hayatı hakkında, mülakat yapılan kişilerden derlenen bilgi ve hatıraların yanı sıra eserlerinden öğrenilenlerle daha detaylı bilgi verilmeye çalışılacaktır. Çalışmamızda kaynak kişi olarak mülakat yaptığımız isimler şöyledir: *Şerife Yaşar* (91 yaşında), Hasan Tahsin Emiroğlu'nun dört evladının en küçüğü ve aynı zamanda bugün hayatta olan tek çocuğudur. *Gökmen Yaşar* (88), merhumun damadı olup Şerife Hanım'ın eşidir. *İsmail Büyükdere* (87), merhumun akrabası ve onun sık görüştüğü kimselerdendir. *Ramazan Mermer* (92), merhumun Arapça okuttuğu hafızlardan olup aynı zamanda komşusudur. *Hüseyin Altın* (81), Emiroğlu'nun Derbent İlkokulunda beş yıl okuttuğu öğrencilerdendir. Ayrıca, onun adına oluşturulmuş sosyal medya sayfasında paylaşılan bilgiler gözden geçirilmiş, fotoğraflardan birkaçı buraya alınmıştır.

Çalışmamız, Hasan Tahsin Emiroğlu'nun hayatı, kişiliği ve ilmî yönü ile eserleri olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Emiroğlu'nun hayatı kısmında; onun doğduğu yer, ailesi, eğitimi, askerliği, öğretmenlik hayatı, müftülük vazifesi, emeklilik devresi ve vefatı ele alınacaktır. Kişiliği ve ilmî yönü kısmında onun şahsiyetine dair bazı tespitlerde bulunulacaktır. Eserleri kısmında ise *Esbâb-ı Nüzûl* ve diğer eserleri hakkında bilgi verilecek, bunların yazılma sürecinden söz edilerek eserlerinden bazı kısımlar örnek olarak sunulacaktır.

<sup>1</sup> *Esbâb-ı Nüzûl*'den bahseden bazı çalışmalarda bu yazıya göndermelerde bulunulmuş, ancak bütün araştırmalarımıza rağmen bu yazının aslını bulup görme imkânımız olmadı.

## 1. Hasan Tahsin Emiroğlu'nun Hayatı

Hasan Tahsin Emiroğlu Derbent'te, bu ilçenin en yüksek dağı olan 2339 rakımlı Aladağ'da bulunan Olukça Yaylası'nda 1317/1899 yılı Ağustos ayında dünyaya gelir. Babası Mevlüt Hoca'nın oğlu Osman Efendi, annesi ise Küçük Hafız lakaplı Ahmet Efendi ile Raziye Hanım'ın kızı Şerife Hanım'dır. Emiroğlu, ailenin en küçük çocuğu olup Ali ve Mevlüt adında iki ağabeyi daha vardır. Emiroğlu, "Hâl Tercemesi"nde orta hâlli bir aileye mensup olduğunu bildirmektedir. Dedesi Mevlüt Hoca Olukça Yaylası'nda hayvancılıkla uğraşan ve aynı zamanda da imamlık yapan bir kimsedir. Mevlüt Hoca'nın beş oğlu olduğu bilinmekte olup bunların oğulları ve torunları bugün birkaç farklı soyadı (Olukça, Güven...) taşımaktadır. Hasan Tahsin merhum da önceden "Özer" soyadını taşıdığı hâlde köklerinin çok eskiden Kahramanmaraş'ın Andırın ilçesinden geldiğini tespit ettiği için soyadını "Emiroğlu" olarak değiştirmiştir. Bununla birlikte oğlu Mevlüt, "Özer" soyadını kullanmaya devam etmiştir.

Emiroğlu, "Hâl Tercemesi"nde de (ts. 14/393-96) anlatıldığı üzere, beş altı yaşlarına geldiğinde dönemin ve yörenin âdeti gereği akraları ile beraber torbasına bir "elif" cüz'ü konarak mahalle mektebine gönderilir. Hocasına eskiden ebeveynlerin çocuklarını okula başlatırken söyledikleri geleneksel bir deyiş olan ve bugün için neredeyse tamamen terk edilmiş bir anlayış hâline gelen "*Eti senin kemiği benim.*" sözü ile teslim edilir. Zekiliği ve çalışkanlığı sayesinde kısa bir sürede elif cüz'ünü bitirerek Kur'an okumaya başlayan Emiroğlu, bir süre sonra okumasını ilerleterek ezber yapacak duruma gelir. 1327/1909 yılı başlarında dört arkadaşı ile mahalle mescidinin imamı olan babası Osman Efendi'den Kur'an'ı ezberlemeye başlarlar ve altı ay sonra haziran ayının yirmi ikinci perşembe günü on sayfa ezberden Kur'an'ı hatmederler. Ancak hemen ertesi cuma günü Osman Efendi apandisit patlaması sonucu otuz iki yaşında vefat eder. Babasının genç yaşta ölümü ile Emiroğlu on yaşındayken yetim kalır.

Babasının ölümü Emiroğlu'nun hafızlık sürecini bir müddet kesintiye uğrattır. Kışın gelmesi ile mahalle mektepleri tekrar açılınca Emiroğlu da kaldığı yerden hıfzını devam ettirir ve ertesi sene, yani 1910 yılı yazında bitirmeyi başarır. Böylece hafızlığını tamamlaması bir buçuk sene sürmüş olur. O sene kış mevsiminde hıfzını iyice pekiştirerek hocasının emri ile Kur'an'ı bir günde ezberden okur ve 1911 ilkbaharında hafızlık duası yapılır. Sonra mahalle mektebine bir yıl daha devam ederek hocasının emri ile *Tecvîdi* ve *Emsileyi* kendi kendine ezberler.

Emiroğlu ertesi yıl, yani 1912'de Derbent'te bulunan medreseye giderek dedesi Mevlüt Hoca'dan ilk yıl sarftan (şekil bilgisi) *Emsile*, *Binâ* ve *Maksûdu*; ikinci yıl ise nahivden (cümle bilgisi) *Avâmil* ve *İzhârı* tahsil eder. Emiroğlu; hâl tercemesinde dedesi Mevlüt Efendi'nin Kadınhanlı Arıcızâde Hacı Hüseyin Efendi'nin mezunlarından olduğunu, hocasının onun zekâsına olan hayranlığından ötürü adına Mevlüt Lebîb diyerek taltif ettiğini, bunu da Mevlüt Efendi'ye verdiği diplomaya (icazetnameye) yazdırdığını belirtmektedir. "Lebîb" kelimesi, bilindiği üzere, "*akıllı ve zeki kimse*" anlamına gelmektedir. Aynı şekilde *Esbâb-ı Nüzûl*'ün XVI. cildinin mukaddemesinde de eserini ithaf ettiği kişiler arasında dedesini özellikle zikrederek hıfzını dedesi sayesinde tamamladığını ve üstün ilmi ile kendisine

*İzhâra* kadar ders okuttuğunu belirterek ondan övgüyle söz eder. Mevlüt Hoca'nın ilmî kudretini gösteren bir hadiseyi de İsmail Büyükdere şöyle anlatıyor:

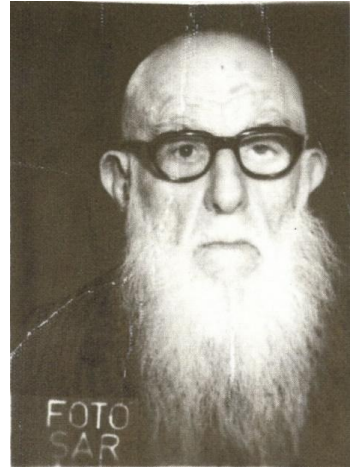
*"(Mevlüt) Hoca, İstanbul'da okumuş. İcazetini aldıktan sonra Sultanahmet'te vaaz edecek. O zaman köşe başları varmış, her vaiz bir köşe başında ders verirmiş. Buna da kenardan bir köşe vermişler. Hocayı birinci gün iki kişi dinlemiş. İkinci gün, on kişi olmuş. Üçüncü gün otuz kişi... Daha sonra o köşe başı cemaati almamış. Gürlek bir sedaya sahip çok zeki bir âlim tabîi..."*

Birinci Cihan Harbi'nin patlak vermesiyle Osmanlı Devleti de savaşa dahil olur. Bütün gençler askere alındığı için medreseler de bu sıkıntılı ortamda hâliyle kendiliğinden kapanır. Kısa bir süre sonra da Mevlüt Hoca vefat eder ve Emiroğlu'nun tahsil yapması büsbütün güçleşir. Nitekim Osman Efendi'nin ölümünden sonra Emiroğlu'nu ve kardeşlerini dedeleri Mevlüt Hoca büyüttüştür. Onun da vefat etmesi Emiroğlu'nun tahsilini zora soksa da o azmini yitirmez, iki arkadaşı ile birlikte dedesinin mezunlarından Gögezzâde Mehmet Efendi'den okumaya devam eder ve daha sonra ondan icazetname almayı başarır.

Bu arada Emiroğlu'nun ağabeyi Ali, üç aylık evliyken cepheye koşmuş ve Çanakkale Muharebeleri'nde şehit düşmüştür. Diğer ağabeyi Mevlüt ise İstiklal Harbi'nde Afyonkarahisar'da şehit olacaktır. Osman Efendi'nin ölümünden sonra kayınpederi Mevlüt Hoca'nın da yardımı ile zorluklar içerisinde oğullarını büyüten Şerife Hanım da iki oğlunu harpte şehit vermiş olmanın verdiği acıya dayanamayarak vefat edecektir. Babası, dedesi, kardeşleri ve annesi vefat eden Hasan Tahsin Emiroğlu ömrünün baharında yapayalnız kalacaktır. Onun İstiklal Harbi'nde şehit olan ağabeyi Mevlüt'e dair bir anısını, kızı Şerife Hanım şu şekilde anlatıyor:

*"Mevlüt amcamın çok güzel yazısı varmış. Babam gibi amcalarım da hafızmış. Mevlüt amcam, Afyon'dan eski yazılı bir mektup göndermiş. Babam o mektubun yırtılan parçalarını bantla birbirine ulamış. Mektubu cebinde taşırdı hep. Babamla ikimiz çok iyi anlaşırđık. 'Bak hele, amcamın el yazısını gördün mü...' diye bana gösterirdi."*

Birinci Cihan Harbi'nden sonraki süreçte 1920'de Büyük Millet Meclisi açılır ve bu meclis medreselerin yeniden açılarak eğitim-öğretime devam etmesine karar verir. Emiroğlu da Iğın medresesine kaydolarak tahsil hayatına tekrar döner. Iğın'da onunla beraber okuyan altmış talebe vardır. Bu medresenin müderrisi ve aynı zamanda Iğın müftüsü olan Abdullah Hilmi Efendi'den ders almaya başlar. Nahivden *İzhâr, Kâfiye, Molla Câmî*; fıkıhtan *Halebî, Kudûrî, Mültekâ*; ta'til derslerinde de sarftan *Maksûd, İzzî, Merah*; mantıktan *İsâguci* okur; Abdullah Efendi'nin damadı Mehmed Efendi'den de *Ferâiz* tahsil eder. Ve bütün bu dersleri üç yıl gibi kısa bir zamanda tahsil etmeyi başarır.



İsmail Büyükdere, Emiroğlu'nun Iğın'da okuduğu dönemle ilgili olarak "*Ben*

*İlgın'da talebeyken okuyacak bir şey bulamazdım. Sokaklarda roman parçaları bulurdum, onları okurdum. Ben böyle kitap arardım."* dediğini ve kendisine yeterince kitap okumadıklarından dolayı kızdığını anlatıyor. Bu da onun gençlik döneminden itibaren okumaya ne kadar âşık bir insan olduğunu göstermektedir.

Emiroğlu, *Esbâb-ı Nüzûl'*ün XVI. cildinin mukaddemesinde eğitiminde ve yetişmesinde dedesinden sonra, Seydişehir'in Çalmanda köyünden olan İlgın müftüsü Abdullah Hilmi Efendi'nin önemli bir yeri olduğunu belirterek ondan övgüyle söz eder. Eserini ithaf ettiği kimseler arasında da onu özellikle anar. Hocasının, Arapçadaki başarısından ötürü kendisine iltifatta bulunuşundan şöyle bahseder:

*"Molla Câmî'nin ikinci senesi idi. Bir gün dershanede toplanmış, dizlerimin üstüne çökmüş, kemâl-i huzur ve sükun içinde onu dinliyorduk. Bu esnada arkadaşların huzurunda bu âcize hitâben: 'Oğlum Hasan efendi! Senin i'râba ihtiyacın kalmadı. Bundan sonra sen i'râb yapmıyacaksın. Arkadaşların yapacaklar. Sen de onların yaptıklarını dinliyeceksin!' buyurmuşlardır."*

Emiroğlu, bu iltifatın hayatının en önemli hatıralarından biri olduğunu söyler, fakat ne bu taltifle ne de başka bir sebepten hiçbir zaman kendini övmediğini de ekler. Nitekim mütevazı olmayı her daim kendisine şiar edinmiş bir kişiliğe sahip bulunduğundan gururlanma ve övünme ondan beklenecek bir davranış değildir. Abdullah Hilmi Efendi'nin Emiroğlu'na gösterdiği ilgi ve özen, buna karşılık Emiroğlu'nun da ona duyduğu hürmeti İsmail Büyükdere şu sözlerle dile getiriyor:

*"Rahmetlik hocam, Abdullah Efendi'nin hem keramet sahibi hem de ilmin deryası olduğunu söylerdi. Hocam bana çok emek çekti, özel emek çekti derdi. Bu (Emiroğlu) da yetim ve öksüz tabii. Derbent'ten gitmiş, üst baş perişan. Ana yok, baba yok. Bir hafta sonra terziye götürmüş, giydirmiş kuşatmış. Pek çok talebesi olduğu hâlde bunu yanına oturturmuş. Arada hem buna söyler hem de sorarmış. Bu da tabii hocası ne derse onu hemen belliyormuş. 'Hasan şu nasıl olacak?' derse hemen cevabını verirmiş."*

Ayrıca, Emiroğlu'na "güzel bulup takdir etme, övme, alkışlama" anlamlarına gelen "Tahsin" ismini de Abdullah Hilmi Efendi koymuştur. Bunu hoca-talebe arasındaki muhabbet ve hürmete dayalı münasebetten ileri gelen bir durum olarak değerlendirmek gerekir.

Medreselerin 1924 yılında kapatılmasından sonra Türkiye genelinde yirmi dokuz yerde ilk defa, ilkokula dayalı ve öğretim süreleri dört yıl olan imam-hatip mektepleri açılır. Ancak bu okullar birinci sınıftan öğrenci olarak mezun veren bir yapıda değil, kapatılan medreselerden isteyenlerin bir seviye tespit sınavına tâbi tutularak intibaklarının yapıldığı yerlerdi (Öcal, 1998, 242-43). Bu okulların açıldığı illerden biri de Konya idi. Emiroğlu da Konya İmam-Hatip Okuluna kaydolur. Bir yandan bu okulda yeni usüllerle tahsil görürken diğer yandan da özel olarak Aziziye Camii imamı Yağcızâde Mustafa Efendi'den vücûh ilminden *Takrîb*; Konya müftüsü Yalvaçlı Ömer Efendi'den *Kâfiye*; onun damadı Karaviranlı Mehmed Efendi'den *İlm-i Ma'ânî* (ma'ânî, beyan, bedî') tahsil eder. 1926 yılında İstanbul ve Kütahya dışındaki tüm imam-hatip mekteplerinin kapatılması üzerine Kütahya İmam-Hatip Okuluna devam ederek 1928 yılında bu okuldan mezun olur.

Kapatılan imam-hatip mekteplerinin mezunları ile ilgili Maârif Vekâletinin

1926'da aldığı kararlar ve 1927 yılında Şûrâ-yı Devlet (Danıştay) tarafından din görevliliğinin devlet memurluğundan çıkarılması neticesinde o dönemdeki imam-hatip okulu mezunlarının büyük çoğunluğu öğretmenliğe yönelmişlerdir. Yine 1926'da alınan bir kararla öğretmenlere cuma hatipliği ve vaizlik ile sabah, akşam ve yatsı vakitlerinde camilerde imamlık vazifesini îfâ ederek halka namaz kıldırma yetkisi ve görevi verilmiştir (Öcal, 2003, 66-67). Bu hususların belirtilmesi, Emiroğlu'nun medresede ve imam-hatip mekteplerinde tahsil gördükten sonra öğretmenliğe yönelmesi ve öğretmenlik yaparken aynı zamanda çeşitli camilerde vaazlar verebilmesi konularına açıklık getirmesi bakımından önemlidir.

Emiroğlu, 1928 yazında Konya Muallim Mektebinde açılan kursa katılarak imtihandan sonra ilkokul öğretmeni (muallim) olur. 1928-29 ders yılında Ermenek'in Sariveliler köyünde öğretmenliğe başlar ve bir yıl orada öğretmenlik yapar. Gazeteci-yazar Mustafa Ertaş, 13 Nisan 2017 tarih ve *"Tarihinde Sarivelileri Aydınlatan Âlimlerden Örnekler"* başlıklı yazısında, onun Sariveliler'e dair söylediği şu sözlere yer veriyor:

*"Sariveliler'de yaşlı insanların bir türlü unutamadığı rahmetli Hasan Tahsin Emiroğlu ile Konya'da müftü iken makamında yüz yüze görüştüm. Emiroğlu bana: 'Ben Sariveliler'de muallim olduğum yıllarda benden ne ev kirası ne de yemek parası aldılar. Bana bir kuruş bile harcatmadılar. Çok misafir severler. Ormanlık ve yeşillikler içindeki Sariveliler'i o kadar çok özleyorum ki...' dediler."*

Hasan Tahsin Emiroğlu, 23 Ekim 1929 tarihinde askere çağrılır. Isparta Harızlık Kıt'asında altı ay kıt'a talimi yaptıktan sonra İstanbul Harbiye Mektebine gönderilir, orada da altı ay eğitim aldıktan sonra zâbit vekili (yedek subay, asteğmen) olarak Konya'da bulunan 13. Alay emrine verilir ve 9. Bölükte altı ay takım komutanlığı yaptıktan sonra terhis edilir. Terhisten sonra Kadınhanı'nın (bugün Sarayönü'ne bağlı olan) Gözlu köyündeki öğretmenlik vazifesine döner, orada dört yıl çalıştıktan sonra naklen Derbent'e de yakın olan Ilgın'ın Belekler köyüne atanır. Belekler'de de dört yıl çalıştıktan sonra Ilgın'ın (bugünkü adı Beykonak olan) Mahmuthisar Tekkesi köyüne atanır.

Mahmuthisar Tekkesi'nde bir yıl görev yaptıktan sonra II. Cihan Harbi dolayısıyla 1941 Eylül'ünde ihtiyat olarak askere çağrılır. Önce Balıkesir Manyas'ta bulunan alayda takım komutanlığı ve hafif cephane kolu komutanlıkları vazifesinde bulunur, sonra Susurluk'ta bulunan 25. Tümen karargâh komutanlığı vazifesine atanır ve bir yıla yakın görev yaptıktan sonra Uşak ilinden üsteğmen rütbesi ile terhis edilir. Emiroğlu'nun ihtiyat askerliği iki yıl sürmüştür. Askerlik dönemine dair anlattığı bir anısını kızı Şerife Hanım şu şekilde anlatıyor:

*"Alman Harbi (II. Cihan Harbi) zamanydı. Ekmek ve yiyecek kıtlığı vardı. Babam askerlerin patatesleri soyarken yarısını da kabukla beraber kestiklerini görmüş. Yarısı boşa gidermiş. Asker ise aç durmuştu. Tahtadan oyulmuş bir oluk varmış. Patatesleri o oluşun içerisine döktürerek yıkatmış ve soymadan kıydırtmış. Bunu gören binbaşı çok iyi etmişsin diyerek teşekkür etmiş."*

Askerden terhis olduktan sonra Mahmuthisar Tekkesi'nde bir yıl daha öğretmenlik yapan Emiroğlu 8 Kasım 1944'te doğup büyüdüğü yer olan Derbent'e naklen başöğretmen olarak atanır. Hüseyin Altın, onun Derbent İlkokulunda tek

başına ve çok zor şartlarda öğretmenlik yaptığını anlatmaktadır:

*“Hocam, Derbent'te öğretmenlik yaparken tek başına idi. Okul hıncahınç doluydu. Ne yardımcı ne de hizmetlisi vardı. O yıllarda okullarda bir yardımcı olurdu. Doğru dürüst odası bile yoktu. Ben 1946'da okula gittiğimde ikinci sınıfa kadar vardı. Sonra beş sınıf oldu. Sabahtan akşama kadar beş sınıfla uğraşırđı. Hâlbuki o sırada yakınımızdaki Belekler'de bir öğretmen bir de eğitimci vardı. Derbent'le aynı büyüklükteki Aşağıçığıl'de ise bir müdür ve dört öğretmen vardı. Gündüz öğretmenlik yapardı, akşam da Derbent'teki hafızlara Arapça okuturdu.”*

Gündüz okulda iki-üç yüz öğrencinin eğitimi ile uğraşan Emiroğlu, akşamları da hafızlara yararlı olmak düşüncesi ile hiçbir karşılık beklemeden onlara Arapça okutur. Emiroğlu'nun o dönemde Arapça okuttuğu hafızlardan biri de mülakat yaptığımız isimlerden Ramazan Mermer'dir. Hocalarının bunca yoğunluğa ve zorluğa rağmen kendilerine Arapça okuturken ne kadar sabırlı davrandığını şöyle anlatıyor:

*“Camide Arapça okurduk ondan. Anlatır anlatır, anladınız mı diye sorar. (Cevap veren olmayınca) bir daha anlatırdı. Başka hocalar filan azarlardı adamı. Hocam çok sabırlıydı.”*

Çok sayıda öğrenci ile muhatap olmasına rağmen Emiroğlu, her bir öğrencisinin okuması ve yetişmesi için elinden gelen gayreti göstermekten geri durmamıştır. Hüseyin Altın, hocasının kendisini okula getirebilmek için nasıl çabaladığı konusunda şunları söylüyor:

*“Hocamla Derbent'te kapı bir komşuyduk. Beni görmüş, adımı filan yazmış. Babama 'Bu çocuğu okula gönder.' demiş. Babam da 'Göndermem.' demiş. Davar güdülecek tabii. Kışın hocaya gideriz, yazın dağda davar güderiz. 'Vallahi İlgin'a bildiririm, İlgin'a gider üç ay yatar gelirsin.' Babam onun korkusundan saklayamadı beni. Ben ilkokula o şekilde gittim. 1952'de ilkokulu pekiyi dereceyle bitirdik. Rahmetli Tahsin Hoca babama dedi ki: 'Bu çocuğun bütün masrafını ben çekeyim, Ereğli Öğretmen Okuluna gitsin de öğretmen olsun.' Tabii hâlimiz belli, hayvandan davardan başka işimiz yok. 'Yo yo, ben hafız yapacam.' dedi babam.”*

Derbent'ten ayrılmasına yakın bir zamanda okuryazarlığı olmayanlara okuma-yazma öğretmek için gece okulu açar. Ancak, bir süre sonra okuttuğu talebelerin olumsuz tavırları yüzünden kapatmak zorunda kalır. Bu olayla ilgili olarak kızı Şerif Hanım şunları anlatıyor:

*“Gündüz iki üç yüz talebesi var. Köylerdeki öğrenciler de buraya gelirdi. Gece de gece okulu açmış. N'olacaktı, sevap olurmuş. Köyün sevabını sen mi alacaksın, diye takıldım babama... Delikanlı, koca koca adamlara okumayı belletmiş. Anneme: 'Benim talebelerin hepsi efe. Yazıyı belleince tahtaya pis pis şeyler yazmışlar, doldurakoymuşlar. Niye yazdınız desem beni dövecekler.' diye anlatırdı. Yani insanlarda o zaman bir hırçınlık vardı.”*

Emiroğlu, doğduğu yere faydalı olmak gayesiyle gece gündüz eğitim-öğretim faaliyetleri yürütmeye çalışsa da siyasî çekişmeler yüzünden zaman zaman okuldaki vazifesi ve camideki vaazları dolayısıyla haksız suçlamalarla hakkında birtakım şikâyetlerde bulunulur. En son bir kısım köylünün topladığı imzalarla Derbent'ten sürülmek istenir. O sıralarda, 1952 senesinde bir de köydeki evlerine hır-

sız girer. Emiroğlu, bütün bu huzursuz edici olaylar üzerine “Ben gideyim, haram oldu burası.” diyerek Konya Maârif Müdürlüğüne başvurur ve tayinini ister. Emiroğlu’nun Derbent’ten gönderilmesi için imza verenlerden birinin sonradan yaşadığı pişmanlığı kızı Şerife Hanım şu şekilde anlatıyor:

*“Babamın Derbent’ten sürülmesi için imza verenlerden biri de (...) imiş. İki üç oğlu vardı, onları okutmak için iki öküzünü satarak Konya’ya göçmüş. Atına torbasını takarak Kapı Camisi’ne namaz kılmaya gitmiş. Varmış bakmış, kürsüde Tahsin Hoca. Sonra bize bayrama geldi. ‘Hay Allah’ım! Benim iki öküzüm vardı, bir çıplak ata değiştirdim. Şimdi onunla ekmek kazanırım. Bunun yeri burasıydı, niye attırdım...’ diye ağlar. Babam kalktı, sırtını okşadı. ‘Olur, olur, olur...’ dedi.”*

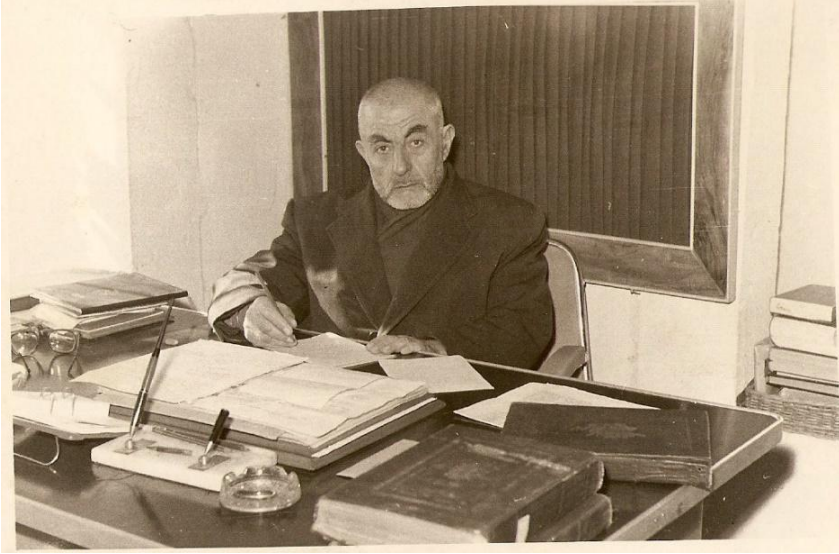
Derbent’te geçen sekiz yılın ardından Emiroğlu’nun tayini Karatay’daki Şehit Sâdık İlkokuluna çıkar. Üç yıl orada görev yaptıktan sonra öğretmenlikteki son vazife yeri olan Karatay Akçeşme İlkokuluna atanır. Akçeşme’de de sekiz yıl öğretmenlik yapar. Bilindiği üzere Üçler Mezarlığı ile Akçeşme İlkokulu dip dibedir, arada sadece tek şeritli bir yol mesafesi kadar boşluk vardır. Emiroğlu’nun bu okulun bulunduğu yerle ilgili ilgi çekici bir anısını kızı Şerife Hanım anlatıyor:

*“Babam Eski Garaj’ın ordan eski, ahşap bir ev almış. Akçeşme İlkokulu da yeni yapılmış. Eşim askere gitmişti, ben babamların yanındaydım. Babam: ‘Mezarlıklara okul yapmışlar. İnsanların kemikleri etrafta dönüp duruyor. Onları toplayıp kâğıt parçalarına sararak gömdürüyorum. Allah affetsin.’ derdi.”*

O dönemin Konya müftüsü, Emiroğlu’na öğretmenlik yaparken aynı zamanda gezici vaiz olarak Sultan Selim, Kapı ve Aziziye gibi camilerde vaaz etme izni verir. Türbe önündeki Sultan Selim camisinde vaaz etmeye başladığı döneme dair Emiroğlu’nun bir anısını yine kızı Şerife Hanım şöyle aktarıyor:

*“Sultan Selim Camisi’nin orda eskiden Balıkçılar Oteli vardı. Onun yanında da bir kahvehane bulunuyordu. Babam camiden çıkıp giderken kahvehanedekilerin ‘Bir hoca gelmiş, kitapsız okur. Kitapsız bir hoca gelmiş, vaaz ediyor.’ dediklerini işitirmiş. Kitap olmadan (âyet ve hadislerin) Arapçasını verirmiş ya. ‘Kitapsız hoca benim.’ derdi babam.”*





Emiroğlu 5 Haziran 1962 tarihinde naklen Konya müftüsü olarak görevlendirilir. Böylece otuz yıl süren öğretmenlik vazifesinden sonra müftülük dönemi başlar. Konya'da bir kesim onun nasıl bir tahsil gördüğünü, öğretmenlik yaparken aynı zamanda camilerde vaizlik görevinde de bulunduğunu bilmedikleri için müftü oluşunu *"Öğretmenken müftü oldu."* diye yadırgamışlardır. Oysa Emiroğlu parlak bir talebelik dönemi geçirmiştir; hafızlığı sağlam ve Arapça bilgisi çok kuvvetlidir. Ayrıca, sürekli okuduğu için de engin bir bilgi birikimine sahiptir. Müftü olacağına diplomasını almaya giden talebesi Ramazan Mermer karşılaştığı bir durumu şu şekilde dile getiriyor:

*"Müftü olacak. Diplomasını aldım. Kütahya'da okumuş. Aliyyü'l-a'lâ, aliyü'l-a'lâ, aliyü'l-a'lâ... Yani pekiyi, pekiyi; bütün derslerinin hepsi pekiyi yahu. Noterden tasdik ettirirken 'Yahu bu nasıl adammış!..' filan dediler."*

Emiroğlu, *Kısaltılmış Tezkire-i Kurtubî* adlı eserin tercümesinde Konya'da müftülük yaptığı döneme dair iki anısına yer vermiştir. Emiroğlu'nun burada yer verdiği ilk olay, ölümü hatırlama ve ölümden korkma hususunda olup bir vatandaşın kendisine gelerek salâ verdirilmesinden duyduğu rahatsızlığı iletilmesiyle ilgili- dir:

*"Bir ölüm olayı vukû bulduğu zaman, Konya şehrinde salâ verdirmek âdet olmuştur. Gerçi bunun İslâm'da bir yeri olmamakla beraber âdet hâlini aldığı için, her ölü sahibi bunu şer'î bir hüküm gibi uygular. Bunun ölüye bir sevabı olmamakla beraber, dirileri ikaz ve irşad yönlerinden faydası da vardır. Bugün bu durum teâmül hâlini almış bulunmaktadır. Bir ölüm vukû buldu mu ilk iş salâ verdirmektir. Ehl-i dünya ve ehl-i servet olanlar bu salâyı hiç sevmezler. Bir ölü salâsı duyduklarında akılları başlarından gider. Kimi müezzinden, kimi imamdan şikâyet ederler. Çünkü dünya hayatı, dünya sevgisi onları o kadar meşgul etmiştir ki ölümü hatırlarına getirmek istemezler. Bir gün namaza gidiyorum. Yolda ehl-i dünyadan birine rastladım. İlk sözü bana ölü salâsından şikâyet etmesi oldu da: 'Hoca efendi! Şu salâları boşlattırsanız iyi olur. Bunlar bana ölümü hatırlatıyor, neşemi kırıyor, dünyadan*

*elimi çektiriyor...’ gibi sözler sarfetmeye başladı. Ben durumu idare ettim, geçtim. Tabii müezzinlere de bir şey söylemedim.” (1995, 1/21)*

İkinci olay, bir kadının sabah ezanında hoparlörün sesinden çocuğunun korktuğu gerekçesiyle şikâyetle bulunmasına ve Emiroğlu’nun bu şikâyetten duyduğu şaşkınlığa dairdir:

*“Fulan camiin imamı sabah ezanında hoparloru fazla açmış, fulan kadın sabah ezanından korkmuş da çocuğu telef olmuş. İmam ezanı hoparlorla okumasın, diye şikâyet ettiler. Kendi kendime: ‘Allah Allah! Bu zamana kadar ezanın korkulacak bir şey olduğunu hiç duymamıştım. Acaba bu kadın, korkacak bir şey bulamadı da ezandan mı korktu? (!)...’ dedim. İmam efendiye ‘Hoparloru çok açma, iyi ayarla.’ diye tenbih ettim.” (1995, 1/21)*



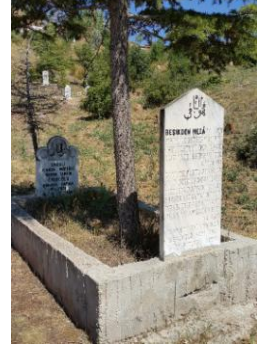
Emiroğlu’nun Konya müftülüğü döneminde yalnız onun şahsına değil, Derbentlilere karşı da bir kısım çevrelerin ön yargı ve kıskançlık içinde olduğu mülakat yaptığımız isimlerce dile getirilmiştir. O dönemde Derbent’te yetişmiş ve Konya’da hakkıyla görev almış birkaç imam ve müezzinin varlığını, salt müftünün Derbentli olmasına bağlayan sığ bir anlayış bulunmaktadır. Hâlbuki Derbentli hocaların görevlendirmelerinde Emiroğlu ya kendisi hiç bulunmamış ya da bulunduğu ilgili kişilerin Derbentli olduklarından dahi haberdar değildir. Aynı şekilde siyasî çekişmeler de o sıralarda sıkça yaşanmaktadır. Emiroğlu, bunlardan son derece bunalmış olmalı ki, vefatı konusunda da anlatılacağı üzere, öldüğünde cenazesinin Konya’da bırakılmamasını ve Derbent’e götürülmesini isteyecektir. Emiroğlu’nun Konya müftülüğü vazifesi 9 Haziran 1965 tarihine kadar sürer. Yeni görev yeri Adana’dır. Esasen Adana’ya sürgün edilmiştir.

Adana müftüsü olarak görevlendirilen Emiroğlu, orada iki yıl görev yaptıktan sonra bu defa Ankara’daki Bâlâ müftülüğüne tayin edilir. Bu tayin de bir sürgündür ve ilden ilçeye görevlendirme söz konusu olduğu için aslında bir tenzîl-i rütbedir (rütbe düşürmedir). Emiroğlu, 1969 yılı Temmuz ayında, yetmiş yaşında

iken, kendi isteği ile emekli olur. Böylece, otuz yıl öğretmenlikten sonra yedi yıl da müftülük görevinde bulunmuş olur.

Emiroğlu emekli olduktan sonra da bir köşeye çekilmemiş, okutmaya ve öğrenci yetiştirmeye devam etmiştir. Bir yandan imam-hatip okulu ve Yüksek İslam Enstitüsü öğrencilerine dersler verirken diğer yandan da Kapı Camisi başta olmak üzere çeşitli camilerde vaazlar vermiştir. Memleketi Derbent'e de giderek her hafta vaaz vermiştir.

Hasan Tahsin Emiroğlu, 5 Ekim 1919 tarihinde Fatma Hanım'la evlenmiş ve bu evlilikten Ayşe, Mevlüt, Şerife ve Ali olmak üzere dört çocuğu dünyaya gelmiştir. Çalışmamızın başında da bahsettiğimiz gibi, bugün evlatlarından yalnızca Şerife Hanım hayattadır. Eşi Fatma Hanım 3 Eylül 1986'da vefat eder. Hasan Tahsin Emiroğlu ise 2 Haziran 1988 Perşembe günü Konya'daki evinde Hakk'ın rahmetine kavuşur. İsmail Büyükdere, rahmetlinin herhangi bir vasiyette bulunup bulunmadığını sordumuzda kendisine yaptığı vasiyeti şu şekilde anlatıyor:



*"Hocanın bana yaptığı vasiyet şöyle: 'Ben öldüğümde cenazemi burda (Konya'da) alıkoyma, doğruca Derbent'e götür.' Ben de dedim ki: 'Buraya gömelim de ziyaret yeri olsun, ziyaret edelim.' Bana: 'Bak, iki elim yakanda olur.' diye cevap verdi."*

Emiroğlu'nun cenazesi Derbent'e götürülerek 3 Haziran 1988 Cuma günü toprağa verilir. Cenaze namazını talebelerinden hafız İbrahim Kutlu kıldırır. Kabri Kavakyolu Mezarlığı'nda bulunmakta olup daha sonra yapılan mezar taşına talebesi hafız Ramazan Mermer şunları yazdırmıştır:

*"Beşikten mezara ilm ü irfân ile geçirdi hayatını (hel yestevî)den<sup>2</sup> ilham alıp yazdı Esbâbı Nüzûl kitabını cân u ten uçtu sonsuza geride kaldı sohbeti eseri durdukça dünya okundukça bu eser kapanmaz defteri zira bu eser hadisde vârid olan üç amelden biri<sup>3</sup> Yâ Rab rahmeti rızvanınla sevindir hem onu hem bizleri Âmin."*

## 2. Kişiliği ve İlmî Yönü

Hasan Tahsin Emiroğlu küçük yaşta hafızlık vasfını kazanmış, askerlik vazifesinde subaylığa kadar yükselmiş, ömrünün otuz yılını öğretmenlikle geçirmiş, Konya'daki pek çok camide yıllarca vaazlar vererek halkı irşad vazifesi üstlenmiş, geniş bilgi birikimi ve kaynaklara hâkimiyeti ile hakkıyla müftülük yapmış, *Esbâb-ı Nüzûl* kitabını yazarak da müfessirlik vasfını hak etmiş çok yönlü kişiliğe sahip bir âlimdir. Bütün ömrü boyunca ilim yolundan yürümüş, okumayı ve öğrenmeyi her şeyin üstünde tutmuştur. Bildiklerini öğretmeyi, insanlara yararlı olmayı en önemli

<sup>2</sup> "Hel yestevî'ilezine ya'lemüne ve'ilezine lâ ya'lemûn: Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?" (Zümer 39/9).

<sup>3</sup> Söz konusu hadis-i şerif şöyledir: "Ebû Hüreyre'den (RA), Rasûlullah (SAV) şöyle buyurmuştur: *İnsan ölünce bütün amelleri kesilir. Ancak şu üç şeyden amel kesilmeyip (lehine sevâb) devam eder: Devam eden sadakadan, faydalanılan bir ilimden, kendisine dua eden iyi bir evladdan.*" (Müslim, "Vasiyyet", 14).

vazifesi bilmiş; bunu yaparken de kimseyi kırmamaya, incitmemeye daima özen göstermiştir.

Mirolu uğrenciliğinin ilk yıllarından itibaren kuvvetli hafızası, zekiliği ve çalışkanlığı ile hocalarının dikkatini çekmiştir. Hocaları onun yetişmesi için gayret sarf etmişler, o da hocalarına karşı her zaman hürmet göstermiştir. Pek çok zorlukla karşılaşmasına ve çok kısıtlı imkânlarla rağmen yilgınlık göstermemiş, ilim tahsiline dört elle sarılmıştır. Bu hususlar onun parlak bir uğrencilik dönemi geçirmesini sağladığı gibi meslek hayatında başarılı ve ilmî sayesinde hürmet gören bir kişi olmasında etkili olmuştur.

Mirolu “ayaklı kütüphane” tabir edilen insanlardandır. Okumayı sevmesi ve sürekli okuması, onun başarısındaki en önemli etkenlerden biridir. Hangi kitapları okuduğunu “Hâl Tercemesi”nden uğreniyoruz. Esasen o, okuma hayatını 1940 öncesi ve sonrası olmak üzere iki döneme ayırır. 1940 öncesinde, yani uğrencilik döneminde ve uğretmenliğinin ilk yıllarında daha çok mesleğine (uğretmenliğe) ve genel kültüre yönelik kitaplar okumuştur. Özellikle halkevlerinin kitaplıklarında bulunan kitaplardan yararlandığını; bir dönemin vazgeçilmezi *Hayat Ansiklopedisi*’ni, buğun de sevilerek okunan mer Seyfeddin kllyatını, millî tarihimizin ana kaynağı Atatürk’n *Büyük Nutuk*’unu, Kültür Bakanlığının o dönemde yayımladığı kitaplar ile psikolojik ve sosyal eserleri okuduğunu belirtmektedir.



1940 yılından sonra, okuma hevesinin maddî sahadan manevî sahaya yöneldiğini bildirmektedir. Meslekî ve kültürel eserleri de okumakla birlikte daha çok dinî içerikli eserler okumaya başladığını; Kur’an-ı Kerim’le ilgili eserler, tefsirler ve Arapça kitaplar üzerinde yoğunlaştığını belirtmektedir. Özellikle Konya’da uğretmenlik yaptığı dönemde Fahreddin-i Râzî (*Mefâtihu’l-Gayb*), Ebu’s-sud (*İrşâdü’l-Akli’s-Selîm ilâ Mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm*), Hâzin (*Lübâbü’t-Te’vîl fî Me’âni’t-Tenzîl*), Nesefî (*Medârikü’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl*) ve Elmalılı tefsirlerini (*Hak Dini Kur’an Dili*); *Asr-ı Saâdet Tarihi*’ni (terc. Ömer Rıza Doğrul) ve *Tecrid-i Sarîh*’i (Buhârî muhtasarı, terc. Kâmil Miras) baştan başa okuyup inceleyerek *Esbâb-ı Nzl*’ yazmaya hazırlık yaptığını ifade etmektedir.

Mirolu’nun mümtaz kişiliğini ve ilmî yetkinliğini ortaya koyan ve çevresince de ne kadar çok sevilip sayıldığını örnekleyen birkaç hadiseye burada yer verelim. Onun Kur’an’ı ne kadar hevesle çevresine anlatmaya ve uğretmeye çalıştığına dair bir hadiseyi İsmail Büyükdere şöyle anlatıyor:

“Bir gün Akçeşme mahallesine oturmaya gidecekmîş. Biz de tesadüfen yanınday-



dık. Bana dedi ki: 'Hadi biz gidelim de az oturup gelelim.' Beraber gittik, yedik içtik bir şeyler. Bana: 'İki satır bir Kur'an okuyuver.' dedi. Ben de o zaman için en kola-yıma giden **'Yâ eyyühe'llezîne âmenû lâ tekûnû ke'llezîne âzev Mûsâ fe berra'ehu'llâhü...'**<sup>4</sup> âyetiyle başlayan kısmı okudum. Kasabın hesabı... (Teşbihte hata olmasın) sanki kasabın eti kemikten ayırdığı gibi orda Kur'an'ı etine kemiğine ayırdı da anlattı. Herkes böyle (baktı kaldı). Orda birkaç tane de hoca varmış (pek çok sualler sordular). Silleliler biraz akıllı olurlar ya. O hocalar filan kalktılar: 'Hocam biz senin elini öpeceğiz, sen eli öpülmeye layık adamsın.' dediler. Elini öptüler hocanın."

Aynı hususta talebesi Ramazan Mermer de nerde Kur'an okunsa hemen o okunan kısmın manasını verdiğine dikkat çekerek şunları söylüyor:

"Hafızlığı gayet sağladı. Biz de hafızız. Bir âyeti okur, şunun üstünü de (önceki âyeti) bir okuyayım derdi. Biz okuyamazdık. Altından (sonraki âyeti) dese okuyacağız. Bir yerde Kur'an okunsa hemen o okunan kısmın manasını anlatırdı. Aziziye Camisi'ne çok gelirdi. Hoca ortalarda filan bulunur, hafız kıraatini bitirdi mi o başlardı konuşmaya. Herkes başına toplanırdı. Âyetlerin manasını, sebebi nüzûllerini açıklardı. Onlara böyle çok meraklıydı."



Emiroğlu'nun ilkokuldan öğrencisi olan Hüseyin Altın'ın anlattıklarından onun sohbetlerinde son derece yetkin olduğunu, birikimi sayesinde hemen her konuda rahatça konuşabildiğini, ele aldığı meseleleri bütün detaylarını vererek anlattığını öğreniyoruz:

"Hocanın, sohbetlerinde anlatmak için malzemesi çoktu. O kadar malzemesi vardı ki isteği zaman istediği bir konuyu rahatlıkla anlatırdı. Öylelerini biliriz ki üç hafta çalışır, ondan sonra anlatır. Ama onun öyle bir sıkıntısı yoktu. Herhangi bir konuya girdi mi o konunun bütün detaylarını ortaya dökerdi."

Yine onun sorulan suallere cevap vermedeki başarısını ve kendisine edilen iltifata tebessüm ederek bilgili insanların yeterince hürmet görmeyişinden yakındığı bir olayı da İsmail Büyükdere anlatıyor:

"Kadınhanlı Keçebaş (namında biri) gelmiş. Eskiden dedemle koyun ortaklığı yapmış. Hocanın evinde misafir. Keçebaş hocaya o kadar sualler sordu ki hoca hepsine yanıt verdi. Keçebaş: 'Vallahi billahi şu günde Konya'da senin gibi bilgili adam yok. Ben buna şahidim.' dedi. Tahsin Hoca güldü: 'Bilgilileri konuşturmazlar, sedire oturtmazlar.' dedi."

<sup>4</sup> Âyet-i kerîmenin tamamının meali şöyledir: "Ey iman edenler! Siz de Musa'ya eziyet edenler gibi olmayın. Nihayet Allah onu, dedikleri şeyden temize çıkardı. O, Allah yanında şerefli idi." (el-Ahzâb 33/69).

Özellikle aile hukuku konusunda verdiği sağlam fetvalar dolayısıyla Emiroğlu'nun sıklıkla görüşüne başvurulmuş bir hoca olduğunu Hüseyin Altın şöyle anlatıyor:

*"O zaman köyde bir dinî meseleler vardı, bir de muamelat meseleleri. Köydeki diğer hocaların muamelat meselelerine aklı pek ermezdi. Mesela mal taksimatı, nikâh meseleleri... Gece yarısı gelip hocanın kapısını çaldıklarını bilirim."*

Merhumun damadı ve Şerife Hanım'ın eşi Gökmen Yaşar da fetva verme konusundaki bir anısını şu şekilde anlatıyor:

*"Bazen yanına vardığımızda 'Ben ölmeden aklınıza ne gelirse sorun da cevaplayayım.' derdi. Ben de içimden 'Her yer müftü dolu, onlara sorar öğreniriz.' derdim. Meğer öyle değişmiş. Onun söyledikleriyle şimdiki hocaların dedikleri çoğu zaman birbirini tutmuyor. Yani şimdi şimdi hak veriyorum."*

Emiroğlu, derslerin ve vaazların ciddî havası içinde zaman zaman çevresindekileri tebessüm ettirmeyi de başarabilen bir yapıya sahiptir. Şakalaşmayı ve espirili davranmayı sevdiğini talebesi Ramazan Mermer'in verdiği şu örnekten anlıyoruz:

*"Şakalaşmayı çok severdi. Bir arkadaşı: 'Gel gayri armutlar erdi.' deyince 'İyi armut mu?' diye sormuş. Armutun iyisini ayılar yer derler ya... 'Oğlum, güzel armut var. Getirin de yiyin.' derdi. 'İyi' demezdi."*

Çalışkanlığı, ilmî kabiliyeti ve etkili hitabeti ile çevresinden daima takdir toplayan; sohbetleri kalabalık gruplar tarafından heyecanla dinlenen Emiroğlu'na o dönemin CHP, AP ve MSP gibi farklı cemahtaki siyasî partilerinden vekillik teklifleri gelir. Fakat o bu tekliflerin hiçbirisine olumlu yanıt vermeyerek "ilim adamlığı" çizgisinde kalmayı tercih eder. Onu, benimsediği siyasî görüş nedeniyle eleştirenler dahi sohbetlerini dinlemişler ve ona hürmet göstermişlerdir. Bunda Emiroğlu'nun tarafsız olmayışı, basit ve günlük siyasî çekişmelerden uzak durması ile asla gurur ve kibire kapılmayan mütevazı kişiliği etkili olmuştur.

### 3. Eserleri

Hasan Tahsin Emiroğlu, hayatının önemli bir bölümünü kitap yazmaya adanmıştır. İlk ve en önemli eseri *Esbâb-ı Nüzûl*'ü yazması ve bastırması çok uzun yıllar sürmüş, sonrasında da yeni eserlerle yazarlık hayatını sürdürmüştür. Emiroğlu'nun vermiş olduğu eserler şunlardır:

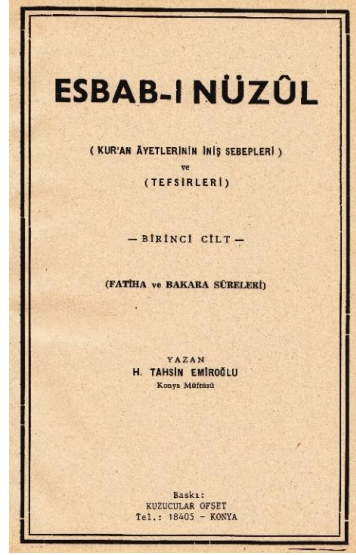
#### 3.1. Esbâb-ı Nüzûl

Emiroğlu'nun bu eserini tanıtmadan önce "esbâb-ı nüzûl" kavramının ne anlama geldiğini kısaca açıklamakta fayda vardır. Kelime olarak *"iniş sebepleri"* anlamına gelen bu tamlama, Hz. Peygamber döneminde meydana gelen ve Kur'an âyetlerinin inmesine sebep olan belirli bir olayı, durumu veya soruyu ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Esbâb-ı nüzûl esasen tefsir ilminin bir koludur. Kur'an'ın bütün âyetleri belli sebeplere bağlı olarak inmiş değildir. Âyetlerin belli bir kısmının iniş sebepleri bilinmektedir. Esbâb-ı nüzûl de hadisler gibi rivayetlere dayandığı için hadislerin doğruluğunun tespitinde kullanılan yöntemler esbâb-ı nüzûl için de geçerlidir (Demirci, 1995, 11/360). Bir âyetin iniş sebebini bilmek, o

âyetin doğru yorumlanmasında ve anlaşılmasında önemli bir yer tutmaktadır. Bu nedenle esbâb-ı nüzûlün tefsir ilminde mühim bir yeri vardır.

İslam literatürüne bakıldığında daha hicrî II/VIII. asırdan itibaren esbâb-ı nüzûl konulu eserlerin yazılmaya başlandığı görülmektedir. Günümüze gelinceye kadar on beş-yirmi kadar Arapça esbâb-ı nüzûl kitabının yazıldığı bilinmekte olup bunlara *Vâhidî* (Ö. 468/1075), *İbn Teymiyye* (Ö. 728/1323) ve *Süyûtî*'nin (Ö. 911/1511) eserleri örnek verilebilir.

Türkçe kaleme alınmış ilk ve en kapsamlı eser ise Hasan Tahsin Emiroğlu'nun *Esbâb-ı Nüzûl* adlı kitabıdır. Emiroğlu, eserinin I. cildinin ön sözünde Türkiye'de yazılmış Kur'an tefsir ve tercümeleleri içinde surelerin ve âyetlerin iniş sebeplerini konu alan müstakil bir eserin mevcut olmadığını, sebab-i nüzûllerin bir kısmı bazı âyetler açıklanırken tefsir kitaplarına alınmışsa da bunların tam olmadığını; bu konuda yazılmış ve basılmış Arapça eserler mevcutsa bile bunların kısa olması, âyetlerin tefsirlerinin olmaması ve sebab-i nüzûllere tatbiki bulunmaması gibi hususlardan okuyucuları tatmin etmediğini; üstelik de Arapça olmaları nedeniyle herkesin yararlanamadığını belirterek böyle bir kitabın Türkiye'de ve Türkçe olarak yazılmasına olan ihtiyacı açıklamakta ve bu hususları göz önüne alarak müminlere daha faydalı olmak gayesiyle kitabını yazdığını ifade etmektedir.



*Esbâb-ı Nüzûl*'ün yazılmasında yararlanan kaynakları Emiroğlu, Arapça ve Türkçe olanlar olmak üzere iki grupta vermektedir. Arapça olanlar Fahreddin-i Râzî (*Mefâtihi'l-Gayb*), Hâzin (*Lübâbü't-Te'vîl fî Me'âni't-Tenzîl*), Ebu's-suûd (*İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*), Neseî (*Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*), Kadı Beydâvî (*Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*) tefsirleri ile Vâhidî en-Nisâbûrî (*Esbâbü'n-Nüzûl*) ve Süyûtî'nin (*Lübâbü'n-Nükûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*) esbâb-ı nüzûl kitaplarıdır. Türkçe olanlar ise Elmalılı (*Hak Dini Kur'an Dili*) ve Konyalı Mehmed Vehbi Efendi'nin (*Hulâsatü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*) tefsirleri; Ömer Rıza Doğrul'un tercüme ettiği *Asr-ı Saâdet Tarihi*, Kâmil Miras'ın tercüme ettiği *Tecrîd-i Sarîh* ile diğer hadis ve siyer kitapları olarak belirtir.

*Esbâb-ı Nüzûl*'ün yazılması dokuz, on dört cildinin basılması ise on sekiz yıl sürmüştür. Emiroğlu, kitabını 1954 yılı yaz tatilinde yazmaya başlamış ve 1 Eylül 1963'te Derbent'te tamamlamıştır. Sene içinde öğretmenlik vazifesini yerine getirdiği için daha çok okulların tatil olduğu zamanlarda, özellikle de yaz tatillerinde kitabı yazmaya fırsat bulabilmiştir. Bu nedenle de kitabın yazımı biraz uzun sürmüştür. Emiroğlu, ilk başlarda sebab-i nüzûlleri bilinen âyetleri kitabına alarak bunların iniş sebeplerini açıklamış, tercüme ve tefsirlerini yapmıştır. Sebeb-i nüzûlleri bilinmeyenleri ise kitaba almamıştır. Bu nedenle de eserini "bir tefsir ki-



*tabı değil, bir esbâb-ı nüzûl*" kitabı olarak nitelendirmiştir.

Emiroğlu, *Esbâb-ı Nüzûl*'ün yazımı ve basımı sürecinde hayli zaman ve emek harcamıştır. Bir taraftan ciltlerin daktilosunu yapmakta diğer taraftan da basılan ciltleri posta yoluyla okuyucularına ulaştırmaktadır. Kitabın basımını tamamen kendisi üstlenmiştir. Ne devletten ne de herhangi bir kimseden maddî anlamda destek görmesi söz konusu değildir. II. ve III. ciltlerin başına koyduğu açıklamalarda basım masraflarının gittikçe arttığından yakınmakta; daha fazla masraf edildiği hâlde okuyucunun şevkini kırmamak için bu ciltlerin I. ciltle aynı fiyattan satışa sunulduğunu belirtmektedir. Kitaplar hem ciltsiz hem de ciltli olarak basılmakta olup ciltsizler dönemin parası ile on beş, ciltliler ise yirmi liradan satılmaktadır. Ayrıca, bazı okuyucuların kendisine mektup yazarak tercümelemede âyet numaralarının yazılmasını istediklerini ve bunun IV. ciltten itibaren yerine getirileceğini haber veriyor. Bazı okuyucuların da Kur'an'ın tümüyle tefsir edilmesini istediklerini, bu nedenle sebab-i nüzûlleri belli olan âyetler bittikten sonra belli olmayan âyetlerin tefsirlerini de ayrıca birkaç cilt hâlinde yayımlamaya karar verdiklerini bildirmektedir.

Emiroğlu daha I. cildin başında eserinin bir esbâb-ı nüzûl kitabı olması dolayısıyla iniş sebebi bilinmeyen âyetlerin kitaba alınmadığını bildirdiği hâlde, V. cildin başında yer verilen açıklamadan, bir kısım okuyucunun mektup yazarak bazı âyetlerin tercüme ve tefsirlerinin neden atlandığını sormaya devam ettiklerini anlıyoruz. Emiroğlu, bu nedenle kitabın mahiyetini tekrar açıklama gereği duymuştur. Ayrıca kitabın on iki cilt olarak düzenlendiğini, XII. cilt bittikten sonra arada kalan âyetlerin tercüme ve tefsirlerinin birkaç ciltlik tetimme (tamamlama) hâlinde basılacağını da haber vermektedir. VI. cildin başında yer verilen açıklamada da kitabın on üç cilt olarak tertip edildiği, kalan yedi cildin daktilolarının tamamlandığı belirtilmektedir. VIII. ciltten itibaren iniş sebepleri bilinsin bilinmesin bütün âyetler kitaba alınarak tercüme ve tefsirleri yapılmaya başlanır. On iki ciltte tamamlanması düşünülen eserin, on dört cilde çıktığı; sekizinci cilde kadar tercüme ve tefsiri yapılmayan âyetlerin de tetimme olarak iki cilt hâlinde basılacağı XI. cildin başındaki izahta bildirilir.

Bazı okuyucuların mektup yazarak kitabın basımının ağır gittiğinden bahisle sitemde bulunmaları üzerine Emiroğlu, XII. cildin başında, hayat pahalılığının artmasından yakınarak durumu şu şekilde izah etmektedir:

*"Son yıllarda hayat pahalılığının haddinden fazla yükselmesi, kâğıda yapılan üstün zamların ağırlığı ve kara borsanın alabildiğine devamı kitap basımı üzerinde büyük etkiler yapmakta, âdetâ kitap basımının durumunu felce uğratmaktadır. Geçen yıl seksen bin liraya aldığımız bir kitabın kâğıdı bu yıl onun üç mislini bulmuştur. Diğer masraflar da buna kıyas edildiğinde kitap basımı maddî gücümüzün üstüne çıkmaktadır. Biz elimizden geleni yapmaktayız. Dûa buyurun da Rabbımız celle ve alâ kolaylık buyursun!"*

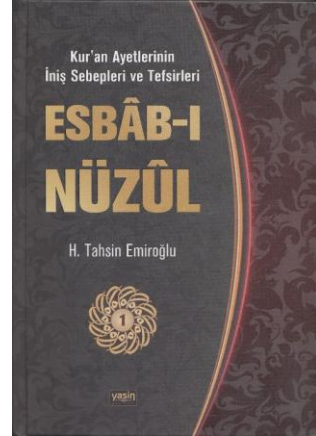
Bu ifadeler dönemin şartlarının kitap basımını ne kadar zorlaştırdığını göstermesi bakımından önemlidir. Netice olarak, *Esbâb-ı Nüzûl* son iki cildi tetimme olmak üzere on altı ciltte tamamlanır. Böylece on altı ciltte Kur'an-ı Kerim'in tamamının tercüme ve tefsiri yapılmış, sebab-i nüzûlleri bilinen âyetler de açıklan-

miş olur. Görüleceği üzere başta esbâb-ı nüzûl kitabı olarak planlanan eser, yayımlanıp da halk tarafından sevmeye başlayınca okuyucuların istekleri doğrultusunda tefsire doğru bir dönüşüm geçirmiştir. Bu nedenle denilebilir ki Emiroğlu’nun eseri hem esbâb-ı nüzûl hem de bir tefsir kitabıdır.

Emiroğlu, I. cildin başındaki ön sözde sebab-i nüzûllerin kitaba alınmasında bazı prensiplere göre hareket ettiğini bildirmektedir. Bir âyet-i kerîmenin iniş sebebi hakkında çeşitli rivayetler varsa, kuvvetli olanlar ile biri diğerinden farklı olanlar ve birbirine benzeyenlerden de biri alınmış; diğerleri ve zayıf olanlar alınmamıştır. Eğer bir âyetin nüzûl sebebi yalnızca manasından anlaşılabilirse bunlar da kitaba alınarak açıklanmıştır. Bir surenin başında -varsa- surenin genel sebab-i nüzûlü açıklanmış, sonra sırasıyla âyetlerin Arapça metinlerine, Türkçe meallerine, sebab-i nüzûllerine, tefsirlerine ve en son da kitabın yazarının kendi anlayış ve görüşüne göre yaptığı değerlendirme ve özetlemelere yer verilmiştir. Bir surenin sonunda, ondan sonra gelen sure ile olan münasebete de değinilmiştir.

Emiroğlu, I. cildin ön sözünde, eserini mümkün olduğu kadar herkesin anlayabileceği bir dille yazmaya gayret gösterdiğini belirtmektedir. Hakikaten de esere bakıldığında dilinin kolay anlaşılabilir ve anlatımının akıcı olduğu görülür. Ayrıca okuyucuların eseri daha kolay anlayabilmesi için her cildin sonuna o ciltte geçen bazı kelimelerinin anlamlarının verildiği lugatçeler eklenmiştir. Ayrıca, cilt başlarında konu fihristlerine de yer verilmiştir.

*Esbâb-ı Nüzûl*, 1965’ten başlayarak 1983’e kadar birkaç defa basılır. Daha sonra baskısı tükenen ciltlerin ve tetimme olarak hazırlanan ciltlerin baskıları tekrar yapılır. Kimi baskılarda bazı ciltlerin hangi yıl basıldığı belirtilmediği için yıl ve basılan matbaa olarak yayım seyrini tam olarak takip etmek pek mümkün görünmemektedir. Emiroğlu’nun kendi imkânlarıyla bastırıldığı setler yıllar içerisinde tükenince eserin yeniden basılması ihtiyacı doğar. Bu nedenle Emiroğlu’nun varislerinin girişimleri ile 2013 yılında Yasin Yayınevi tarafından *Esbâb-ı Nüzûl*’ün yeni baskısı yapılır.



Bu baskıda önceki baskılardan farklı olarak birtakım önemli değişiklikler yapılmıştır. İki ciltlik “Tetimme”de yer alan ve ilk yedi ciltte tercüme ve tefsirleri bulunmayan âyet-i kerîmeler Yasin Yayınevi tarafından yapılan baskıda ilgili yerlere konulmuştur. Böylece bütün sureler tam sıralı bir hâle getirilmiştir. Böyle bir düzeltmenin yapılması çok isabetli olmuştur. Eski baskılarda her cildin başında fihrist, sonunda ise lugatçe bulunmaktaydı. Yeni baskıda on beş cilt olarak düzenlenen eserin son cildinde sözlük ve içindekilere yer verilmiş, diğer ciltlerde bu bölümler ayrıca yer almamıştır. Ciltlerin sırt kısımlarına da o ciltte hangi surelerin bulunduğu yazılarak okuyuculara kolaylık sağlanmıştır.

Son baskıda yapılan bazı değişikliklerin ise tekrar gözden geçirilmesine ihtiyaç vardır. İlk bakışta göze çarpan farklılık/eksikliklerden birkaçı şöyledir:

\* Eski baskılarda XIV. cildin sonunda bulunan ve Emiroğlu’nun hayat hikâ-

yesinin kendi kaleminden anlatıldığı “Hâl Tercemesi”ne yeni baskıda yer verilmiştir. En azından XV. cildin sonunda buna yer verilebilirdi. Böyle önemli bir eserin müellifinin okuyucu tarafından bilinmesine ihtiyaç vardır.

\* Eski baskılardaki fihristlerde madde başları eğer âyet metninden bir parça ihtiva ediyorsa bunlar Arap harfli olarak dizilmişti, yeni baskıda bunların yerine âyetlerin numarası yazılmıştır. İçindekiler kısmında âyet metnlerinin müellifin düzenlediği şekilde yer alması daha uygundur.

\* XV. ciltte bulunan Sözlük kısmının (5-177) sayfa üst bilgisi sehven “İçindekiler”olarak belirtilmiştir. Bunun “Sözlük” veya müellifin de kullandığı üzere “Lügatler” olarak düzeltilmesi gerekmektedir.

\* Emiroğlu âyet-i kerîmelerin Türkçe mealini verirken “Türkçe mealı, Türkçe anlamı, yüksek mealı, yüksek anlamı, hikmetli mealı, hikmetli anlamı, meal-i münifi, tercümesi, meal-i şerîfi, meal-i hakîmi” gibi farklı birçok tanımlama ibaresi kullanmıştır. Son baskıda ise bunların hepsi “Türçe Mealı” olarak değiştirilmiştir. Müellifin tanımlamalarının olduğu gibi kalması daha uygundur.

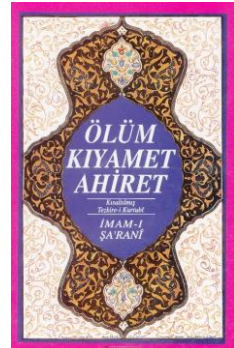
\* Eserin yazarının “Konya Müftüsü” olarak değil de “Eski Konya Müftüsü” olarak belirtilmesi daha uygundur. Eser sonunda müellifin “Hâl Tercemesi”ne yer verildiği takdirde bu tanımlamanın da bulunmasına gerek yoktur.

Eserin ilerleyen zamanda yeni baskısı yapılacaksa bu hususların dikkate alınması, çok belirgin hatalar görülmediği müddetçe eserin orijinal hâline müdahaleden kaçınılması önem arz etmektedir. Bununla birlikte, kitap okuma oranının iyice azaldığı, yayım hayatının büyük ölçüde dijitalleştiği günümüzde baskısı çok uzun zaman önce tükenen Kur’an-ı Kerim’le ilgili böylesine önemli bir eseri yeniden basarak okuyucunun hizmetine sundukları için yayınevini tebrik etmek gerekir. Nitekim, bu kadar hacimli bir eserin bilgisayar ortamına aktarılması, dizgisinin yapılarak sayfa düzeninin oluşturulması ve tashihlerinin yapılması müthiş emek ve zaman gerektiren bir iştir.

### 3.2. Tezkire-i Kurtubî Tercümesi

Emiroğlu’nun meşhur tefsir âlimi Kurtubî’den (Ö. 1272) tercüme ettiği eserin asıl adı *Et-Tezkire fî-Ahvâli’l-Mevtâ ve Umûri’l-Âhire* olup “ölülerin hâllerini ve ahiret işlerini hatırlatma” anlamına gelmektedir. Kurtubî’nin bu eseri Abdülvehhâb eş-Şa’rânî (Ö. 1565) tarafından *Muhtasaru Tezkireti’l-Kurtubî* adıyla kısaltılmıştır. Şa’rânî, ölüm ve hesapla doğrudan ilgili olmayan hususları ve dil bilgisiyle ilgili yapılan açıklamaları eserden çıkarmıştır (Çelebi, 2016, 602-603). Emiroğlu’nun tercümesinde Şa’rânî’nin kısaltma yaptığı nüsha esas alınmıştır.

Emiroğlu, tercümesini 31 Ekim 1979 tarihinde tamamlasa da basılmasına ömrü vefa etmemiş; eserin baskısı varislerinin girişimi ile 1995 yılında Tekin Kitabevi tarafından yapılmıştır. Bu baskı *Kısaltılmış Tezkire-i Kurtubî Ölüm Kiyamet Ahiret* adını taşımakta olup iki ciltten oluşur. İki cilt bir arada basılmıştır. I. cilt “ölüm, haşr, mîzan, cennet ve cehennem”; II. cilt ise “cennet, fitneler, büyük savaşlar, kıyame-



tin alametleri" konularını içermektedir. I. cilt 365, II. cilt ise 344 sayfadan oluşmaktadır. Ciltlerin sonunda fihrist bulunmaktadır. II. cildin sonunda, fihristten önce, bir de lugaççe yer almaktadır. Eser, bablar hâlinde düzenlenmiş olup çeviride önce Arapça metin, daha sonra tercüme gelmektedir. Müellif bazı bablarda tercümelemeden sonra, *Esbâb-ı Nüzûl*'de de olduğu gibi, kendi görüş ve anlayışına göre yaptığı değerlendirme ve özetlemelere yer vermiştir.

Emiroğlu'nun bu iki eserden başka *Mufassal Hac Farızası* adıyla bir hac rehberinin bulunduğu ve bu eserin bir yayınevi tarafından basılacağı bilinmektedir. Bunlardan başka bir tercümesinin daha bulunması ihtimal dahilindedir. Şöyle ki *Tezkire-i Kurtubî Tercümesi*'nin sonuna yazdığı 1 Kasım 1979 tarihli notta bu eserle bir arada basılmış olan *Kurretü'l-Uyûn ve Müferrihu'l-Kalbi'l-Mahzûn* adlı kitabı birkaç gün içinde tercüme etmeye başlayacağını söylemektedir (1995, 2/300). İsmi geçen bu eser Ebu'l-Leys-i Semerkandî'ye ait olup "gözlerin nuru ve hüznülü kalplerin ferahlık vericisi" anlamına gelmektedir. Emiroğlu'nun 1988'de vefat ettiği göz önüne alındığında bu eserin tercümesini tamamlamış olabileceği akla gelmektedir. Ayrıca, *Konya Âlimleri ve Velileri* adlı kitapta Emiroğlu'nun *Kurtubî Tefsiri*'ni tercüme ettiği sırada vefat ettiği belirtilmektedir (Uz, 2015, 545). Ancak bu eseri tercümeye başlayıp başlamadığı, başladı ise ne kadarını tercüme ettiğine dair herhangi bir bilgiye ulaşamadık.

#### 4. Eserlerinden Örnekler

Besmelenin tefsiri kısmından:

"(...) Allah, ism-i şerîfi bütün varlıkların yaratıcı olan ve künhünü idrak mümkün olmayan Rabbimizin alemi ve özel ismidir. Bu mubarek kelime başka hiçbir varlığa isim olamaz. Ve başka bir kelime ile de tercüme de edilemez. Bazı kimseler bu kelimeyi Tanrı, İlah gibi kelimelerle tercüme etmeye yelteniyorlarsa da bu hareket yanlıştır çünkü: Allah, Allah'tır. Başka türlü ifade eksik ve sakattır." (*Esbâb-ı Nüzûl*, 1/3)<sup>5</sup>

Bakara suresi 120. âyetin tefsirinden:

"(...) Müslümanlar içinde öyle batılılaşma heveslileri ve Avrupa hayranları vardır ki: İslam dininde olmayı gerilik, İslam dininin hükümlerine uymayı yobazlık sayarlar. İslam dinine göre ise, küfre dönmek gerilik, Orta Çağ ahlakını ve fuhşunu yaşamak yobazlıktır." (*Esbâb-ı Nüzûl*, 1/93)

Sâd suresi 86-88. âyetlerin tefsirinden:

"(...) Uğraşa uğraşa külfetle nefsten bir şey uydurmağa "tekellüf" denir. Tekellüften biri de bilmediği şeyi bilir gibi söylemek ki, Peygamberimiz bunu hadîs-i şerîfleri ile men etmişlerdir. Maalesef zamanımızda bazı âciz kimseler, halkın kendisine cahil dememesi için her sorulan şeye doğru, yanlış cevaplar verirler ki, bu gibi hareketler ilim namına bir tekellüf, din nâmına bir nakîsa, insanlık namına bir ardır. Allah korusun!" (*Esbâb-ı Nüzûl*, 10/48)

Fitneler bölümünde ilgili kısmın tercümesinden önce, konuyla münasebeti bulunmasından dolayı 1980 öncesi dönemde Türkiye'deki kargaşa ve şiddet orta-

<sup>5</sup> Cilt ve sayfa numaraları eserin eski baskısına göre verilmiştir.

mına dair değerlendirmelerinden:

"(...) Gençlik birbirini öldürüyor. Niçin ölüyorum? Niçin öldürüyorum, bilmiyor. Bunların en kötüsü ve fecii de; bunların din için ve din nâmına yapıldığı iddia ediliyor. Maalesef İslam dininin bunları men' ettiği bilinmiyor. Birçokları da buna inanıyor. Yani adam öldürmenin dinin emri olduğuna inanıyor. Hâlbuki kâfir dahi olsa, İslam'ın emri altında olan insanları öldürmek, memnû'dur. İnsan Allah'ın binasıdır. Kâfir dahi olsa haksız yere Allah'ın binasını yıkanlar, elbette Allah'ın huzurunda cezalarını çekeceklerdir." (Kısaltılmış Tezkire-i Kurtubî, 2/94)

## Kaynakça

- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 3 Cilt. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2011.
- Çelebi, İlyas. "Tezkiretü'l-Kurtubî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. EK-2/602-603. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- Demirci, Muhsin. "Esbâb-ı Nüzûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/360-362. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Emiroğlu, Hasan Tahsin. *Esbâb-ı Nüzûl (Kur'an Âyetlerinin İniş Sebepleri ve Tefsirleri)*. 15 Cilt. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013.
- Emiroğlu, Hasan Tahsin. *Esbâb-ı Nüzûl (Kur'an Âyetlerinin İniş Sebepleri ve Tefsirleri)*. 16 Cilt. Konya: Kuzucular Ofset, ts.
- Ertaş, Mustafa. "Tarihinde Sarıveliler'i Aydınlatan Alimlerden Örnekler". *Anadolu Telgraf Gazetesi* (13.04.2017). <http://www.anadolutelgraf.com/yazar/TARIHINDE-SARIVELILER-I-AYDINLATAN-ALIMLERDEN-ORNEKLER/3764/>
- İmam-ı Şa'ranî. *Kısaltılmış Tezkire-i Kurtubî*. çev. Hasan Tahsin Emiroğlu. Konya: Tekin Kitabevi, 1995.
- Müslim. *Sahih-i Müslim ve Tercemesi*. 8 Cilt. çev. Mehmed Sofuoğlu. İstanbul: İrfan Yayınları, 2014.
- Öcal, Mustafa (2003). "İmam ve Hatip Mektepleri, Mezunlarından Bazıları ile Yapılan Mülâkatlar ve Şehâdetname Örnekleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003), 51-101.
- Öcal, Mustafa. "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (1998), 241-268.
- Uz, Mehmet Ali. *Konya Âlimleri ve Velileri*. Konya: Meram Belediyesi Kültür Yayınları, 2015.

# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2020

## Kabul ile Red Arasında Nüzul'ün Tekrarı Meselesi- II\*

‘Abdürrezzāk Hüseyn Aħmed

Dr., Muħammed b. Suud el-İslami Üniversitesi Cibuti İslam Enstitüsü.

Çev. Enes Temel

Öğr. Gör., Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Ana Bilim Dalı

enestemel@trakya.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0001-8172-5043>

Geliş Tarihi / Received: 20.07.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 08.12.2020

### Özet

*Bu çalışmanın birinci bölümünde teorik olarak mükerrer nüzul meselesi tartışılmıştı. Bu bağlamda tarihsel süreçte konuya yönelik bakış açıları zikredilerek cem' ve te'lif imkânı var ise önceleneceği; sayet yoksa da tercih kaidelerini dikkate alarak zıt rivayetlerin birinin diğerine tercih edileceği anlatılmıştı. Bununla birlikte klasik ulemadan bazılarının konuyu açıklığa kavuşturmaktan ziyade*

\* Bu çalışma, daha önce Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2017, cilt: IV, sayı: 7, s. 313-334'de yayınlanan "Kabul ile Red Arasında Nüzul'ün Tekrarı Meselesi -I" başlıklı çalışmanın devamıdır. Metne sadık kalmak adına Türk Tefsir literatüründe "mükerrer nüzul" olarak meşhur olan konu, başlıkta "nüzulün tekrarı" olarak işlenmiştir. Çalışmanın aslı, İmâm Muħammed b. Suud el-Ulüm-ş-Şer'iyye Üniversitesi dergisinin 9. sayısında 2008 yılında yayınlanmıştır. Tercümemizde yer alan kısım ise 2012 yılında *el-Va'yü'l-İslâmî* dergisinin 33. Baskısında yer alan 45-88 sayfaları arasındaki kısımdır. Metin içinde yer alan bazı kapalı kısımlar bazen metin içinde köşeli parantez içindeki ilavelerle bazen de dipnotlardaki ilavelerle vuzuha kavuşturulmaya çalışılmıştır. Bazı kaynakların ilk geçtiği yerde tam künyesinin verilmeyip kısa künye ile belirtilmiş olması makalenin yayımlanan ilk kısmında tam künyenin aktarılmış olmasındandır. Ayrıca makalenin ilk kısmına ait bibliyografya da bu kısımda yer almaktadır. Eserde yer alan dipnotlarda referans olarak verilen kaynaklar kontrol edildiğinde sayfa numaralarının uyuşmadığı tarafımızdan tespit edildiği için makalenin ilk bölümünün tercümesinde takip edilen metot burada da sürdürülmüş ve makale içinde sunulan alıntılar ile dipnotlarda verilen eserlerdeki yerleri karşılaştırılmıştır. Bu kontrol sonucunda çalışmanın birçok yerinde belirtilen kaynakların -yazarın seçtiği baskının aynı olması rağmen- ilgili sayfalarında yazarın işaret ettiği bilgiler bulunamamış fakat eserin farklı kısımlarında tarafımızdan bulunarak tashih edilmiş ve tercümede de bu hali yer almıştır. Yazarın belirttiği sayfa ile bizim bulduğumuz sayfa arasındaki fark, kimi zaman 100 sayfaya varabilmektedir. Yazarın kullandığı baskı ve yayınevine ait nüshaya ulaşamadığı takdirde aynı eserin farklı bir yayınevine ait baskısına müracaat edilmiştir. Çalışma içinde bu türden hataların olduğu *el-Va'yü'l-İslâmî* dergi editöryasına da iletilmiştir. Çalışmanın bir bölümünü okuyup katkıda bulunan değerli arkadaşım Arş. Gör. Mustafa Kemal Koca'ya şükranlarımı sunarım (Çev. notu).

gelecek nesillere havale ettiği ve bazı çağdaş müelliflerin de konuyu detaylı incelemenin zahmetinden kurtulmak için mükerrer nüzul tanımlamasını kullandıkları da görülmüştü. Çalışmanın bu kısmında ise müellif ilk bölümdeki teorik çerçeveyi bir anlamda mükerrer nüzul'e konu olan iki süre (Fâtiha ve İhlâs sûreleri) ile beş ayet grubu (Tevbe 10/113; Hüd 11/114; Nahl 14/126-128; İsrâ 15/85; Rüm 21/1-4)'nda uygulamalı olarak göstermeye çalışmaktadır. Ancak her iki bölümde de bir sorunun cevabı bulunmamaktadır: Cem' ve ta'lif metodu ile bu problem çözülebiliyorsa bugüne kadar gelen âlimler tarafından neden ertelendi? Çünkü çalışma içinde özellikle geçmiş zamanda yaşamış hadis âlimlerinin değerlendirmelerinden istifade edilmektedir. Bununla birlikte çalışmada kullanılan kaynak ve yöntemler açısından bir yenilik de bulunmamaktadır. Bununla birlikte çalışmada kullanılan kaynak ve yöntemler açısından bir yenilik de bulunmamakta fakat konunun derli toplu sunulduğu ilk müstakil çalışmadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an, esbâb-ı nüzul, Mekkî-Medenî, mükerrer nüzul.

### **The Problem of Revelation's Repetition Between The Recognition And The Denial - II**

The problem of revelation's repetitive (takrâr al-nozûl) was discussed in the first part of this study. In this context it was explained that if there is a possibility of cem' and ta'lif, they will be preferred but if there is no possibility of these rules, one of these opposite narratives will be preferred by paying attention to choice rules. In addition to these, a number of classical scholars rather than shedding light on the subject refer to next generations and it was seen also that some modern scholars prefer this definition -(takrâr al-nozûl)- to get rid of detailed examination's trouble. In this part of the study, the author -in a sense- working to show theoretical framework in the first section applies on two verses (surah) and five verses. However, there is no answer to a question in both parts: If this problem can be solved with the method Jam' and ta'lif, why has it been postponed by the scholars who have come so far? Because, in the study, the evaluations of the hadith scholars who lived in the pasta re especially benefited. However, there is no terms of the sources and methods used in the study, but it is the first independent study presented the subject in compact form.

**Keywords:** Exegesis, Quran, occasions of revelation, meccan-medinan, repeated revelation.

### **Atf / Cite as**

Hüseyn Ahmed, 'Abdürrezzâk. "Kabul ile Red Arasında Nüzul'ün Tekrarı Meselesi- II". çev. Enes Temel. *Marife* 20/2 (2020), 933-960. <https://doi.org/10.33420/marife.771967>

## 1. Nüzulünün Tekrar Ettiği Söylenen Süreler

### 1.1. Fâtiha Sûresi

Araştıran bir kimse, Fâtiha sûresinin mükerrer nüzul ettiği görüşüne yönelen sebeplere dikkatlice baktığında bunun, Mekkî veya Medenî olduğunu belirlemedeki ihtilaf nedeniyle ortaya çıktığını görecektir. Öyleyse belki de en uygun olanı bu sürenin nüzulünün tekrarını münakaşa etmeden önce Fâtiha sûresinin Mekkîliği veya Medenîliği hakkında âlimlerin görüşlerini incelememiz olacaktır.

Fâtiha sûresinin Mekkîliği veya Medenîliği hakkında âlimlerin görüşlerini inceleyen kimse dört [farklı] görüşe ulaşacaktır:<sup>1</sup>

1. Mekkî olduğu görüşüdür ki Cumhuriyet'in görüşüdür.
2. Medenî olduğu görüşüdür ki; Ebû Hureyre, 'Abdu'l-lâh b. 'Ubeyd b. 'Umeyr, Sevâde b. Ziyâd, 'Atâ b. Yesâr ve Mücâhid'den nakledilmiştir.
3. Bir defa Mekke'de bir defa da Medine'de olmak üzere nüzulü tekrar eden

<sup>1</sup> Abdürrezzak Hüseyn Ahmed, *el-Mekkî ve'l-Medenî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kâhire: Dâru İbn 'Affân, 1999), 447-457.



bir sure olduğudur. Bu görüşü Şa'lebî, Beğavî, Zemaşşerî, Râzî, Seḫâvî, Zerkeşî, Suyûtî sahibine nisbet etmeksizin aktarmaktadırlar.

4. Sürenin ilk yarısı Mekke'de nâzil oldu, son yarısı ise Medîne'de nâzil oldu. Bu görüşü Ebü'l-Leys es-Semerḳandî tefsirinde aktarmaktadır.

Bu görüşlerin delillerini ve tahlillerini burada serdedecek değilim. Bu konu hakkında müstakil özel çalışmalar mevcuttur lakin çalışmamızın konusu olması münasebetiyle biz burada Fâtiḫa'nın nüzulünün tekerrür ettiği görüşü ile ilgileneceğiz.

### 1.1 1. Fâtiḫa'nın Nüzulünün Tekerrür Ettiği ile İlgili Görüşün Değerlendirmesi

Fâtiḫa'nın nüzulünün tekerrürü görüşü ile ilgili bazı mülahazalar şöyle ortaya konulabilir:

1. Hz. Peygamber (s.a.s) Ḥicr sûresindeki *وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ* "Andolsun ki, biz sana tekrarlanan yedi âyeti ve yüce Ḳur'an'ı verdik"<sup>2</sup> ayetinde yer alan es-seb'u'l-mesânî (tekrarlanan yedi)'yi Fâtiḫa sûresi<sup>3</sup> ile tefsir etmiştir. Ḥicr suresinin Mekki olduğunda icmâ' bulunmaktadır. Tefsîr'de yerleşik kaidelerdendir ki

إذا ثبت الحديث وكان نصاً في تفسير الآية فلا يصار إلى غيره

"Bir ayetin tefsirinde hadis sabit olup da, [konu hakkında delaleti kat'î] ise başkasına gidilmez"<sup>4</sup>

İbnü'l-'Arabî'nin bu bağlamda son derece nefis bir sözü bulunmaktadır : "Hz. Peygamber (s.a.s) işkâl perdesini kaldırıp beyânın parlıklarını izah etmiştir. Şaḫîḫ'te her fırka nezdinde şaḫîḫ olan görüşe göre –ki bu her tarikten de şaḫîḫ olarak gelmiştir- (Fâtiḫa), ümmü'l-Kitâb ve yüce Ḳur'an'dır... Hz. Peygamber (s.a.s)'in tefsirinden sonra da tefsir yoktur. İtiraz edip başka bir yola yönelen [de] ancak inkârcıdır."<sup>5</sup>

2. Daha önce geçtiği üzere açık ve kesin deliller ile cumhur, Fâtiḫa'nın Mekkilîğini tercih ettiği sürece nüzulünün tekerrür ettiğini söylemeye gerek yoktur. İbn 'Âşûr, bu bağlamda, "Nüzulünün Medîne'de tekrar ettiğine manada ifade edilirse edilsin Mekki olduğu konusunda ittifak edilmiştir." demektedir.<sup>6</sup> Tâhir el-Cezâirî de "Bunların bazısındaki ihtilaf dikkate almaya değmez. [Bu durum] Fâtiḫa

<sup>2</sup> el-Ḥicr 15/87.

<sup>3</sup> Buḫârî'nin *Şaḫîḫ*'inde 4704 numaralı [olarak] Ebü Ḥureyre (r.a)'den; Tirmizî'nin *es-Sünen*'inde 4474 numaralı [olarak] Ebü Sa'îd b. el-Mu'allâ'dan ve 2875 numaralı [olarak da] Übeyy b. Ka'b'dan [Hz.] Peygamber (s.a.s)'e isnad edilerek gelmiştir. Bk. Buḫârî, "Tefsîr", 1, 3; Tirmizî, "Tefsîr", 1.

<sup>4</sup> Bk. Hüseyin b. 'Alî Ḥarbî, *Ḳavâidü't-terciḫ 'inde'l-müfessirin: Dirâse nazariyye taḫbikiyye* (Riyâd: Dâru'l-Kâşım, 2008/1429), 1/191.

<sup>5</sup> Ebü Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-'Arabî, *Aḫkâmü'l-Ḳur'ân* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/113. Bununla ilgili hoş ifadeler için bk Ebü 'Umer Cemalü'd-din Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muhammed Kurtûbî İbn 'Abdilber, *et-Temhîd fi'l-muvaḫḫa'a mine'l-me'ânî ve'l-esânid* (b.y.: y.y., 1967), 20/221; Cemaleddin Muhammed b Muhammed Saîd Cemaleddin Kasımî, *Tefsîrü'l-Kasımî = Mehasinü't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978), 10/3768; Muhammedü'l-Emin Şenḳitî, *Eḍvâü'l-beyân fi lḳâhi'l-Ḳur'âni bi'l-Ḳur'ân* (Mekke: Dâru 'âlemi'l-fevâid, ts.), 3/235.

<sup>6</sup> İbn 'Âşûr, *et-Taḫrîr ve't-Tenvîr*, 1/135.

hakkındaki ihtilaf gibidir ki Mekki olduğu sabittir ve cumhur'un görüşü bu yöndedir".<sup>7</sup>

3. Fâtiha'nın tekrar ettiğini savunanların dayandığı delillerden biri de iki defa nüzul etmesinden dolayı mesâni olarak isimlendirilmesidir. Râzi, Fâtiha'nın isimlerini saydığı yerde "Sekizinci: mesâni olarak isimlendirildi çünkü iki defa indirildi" demektedir.<sup>8</sup> Fîrüzâbâdi ise "bir defa Medîne'de, bir defa da Mekke'de nâzil olmuştur". Bu sebeple ona es-seb'u'l-mesâni denilmiştir. Çünkü o, iki defa nâzil olmuştur.<sup>9</sup> Araştırıp dikkatlice düşündüğümüzde bu gerekçelendirmenin zayıf olduğunu görmekteyiz. Çünkü buradaki tesniye/ikileme ifadesi Allah Teâlâ'nın كِتَابًا

...tekrar tekrar okunan bir kitap olarak...<sup>10</sup> ayetindeki mesâni ile murad olunan manada olduğu gibi buradaki tesniye'den de tekrar anlamı kastedilmiştir. Bu da kıssaların ve maksatların tekrarı demektir.<sup>11</sup> İbn 'Âşûr bu delillendirmenin zayıflığını beyan noktasında demiştir ki: "mesâni olarak isimlendirildi, çünkü nüzülü iki defa oldu. Bir defa Mekke'de, bir defa da Medîne'de nâzil oldu. Bu gerçekten uzak bir görüştür denilmiştir".<sup>12</sup>

Bu görüşün özeti şudur: Fâtiha'nın nüzulünün tekrarını savunanların ikna edici bir delilleri yoktur. Öyleyse aslen olduğu üzere Mekki olarak kalmalıdır. Nitekim Âlûsi de "Aslolan Medîne'de nüzulünün kabul edilmemesidir. İsbatını savunanların da kanıtlamaları gerekir"<sup>13</sup> demiştir.

## 1.2. İhlâs Süresi

İhlâs süresinin tekrar ettiği görüşünü İbn Teymiyye ve Zerkeşi savunmaktadır. İbn Teymiyye şöyle demektedir: "Kul hüvellâhü ehad suresi çoğunluğa göre Mekki'dir. Esbâb-ı nüzülü konusunda Mekke'deki müşrikler ile Medîne'deki ehl-i kitaptan Yahüdi kafirlerinin soruları zikredilmiştir. Bu bir çelişki doğurmaz, çünkü Allah onu önce Mekke'de indirmiş; sonra da benzer bir istek hasıl olunca bir kez daha indirmiştir. Ulemadan bir kısmı bunu zikretmiş ve "bir ayet veya bir süre iki defa veya daha fazla nâzil olabilir" demişlerdir.<sup>14</sup> Zerkeşi, "mâ nezele mükerreran" başlığı altında demiştir ki: "Kul hüvellâhü ehad hakkında rivayet edilen de aynı şekildedir. Nitekim o da Mekke'de müşriklere; Medîne'de de ehl-i kitab'a cevaptır".<sup>15</sup> Bu iki imamın sözünden anlaşılan o'dur ki mükerrer nüzul söyleminin kaynağı sürenin nüzul sebebi hakkındaki iki rivayetin tearuz etmesidir. Meselenin daha açık hale gelmesi içinbu iki rivayeti lafızları ile birlikte zikredip, sonrasında bu görüşün müzakeresini yapacağız.

<sup>7</sup> Tâhir el-Cezâiri, *Tibyân li-ba'di'l-mebâhisi'l-müteallikati bi'l-Kur'an*, 57.

<sup>8</sup> Râzi, *Tefsîr*, 1/182.

<sup>9</sup> Fîrüzâbâdi, *Beşâiru zevi't-Temyîz*, 1/128.

<sup>10</sup> ez-Zümer 39/23.

<sup>11</sup> Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Maḥmûd b. Abdillâh b. Maḥmûd Âlûsi, *Ruḥû'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesâni* (Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'arabi), 14/78-79'ten bazı tasarruflarla.

<sup>12</sup> İbn 'Âşûr, *et-Taḥrîr ve'tenvîr*, 1/135.

<sup>13</sup> Âlûsi, *Ruḥû'l-me'ânî*, 1/34.

<sup>14</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, 17/191.

<sup>15</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/30.

**Birinci rivayet:** Tirmizî'nin es-Sünen'inde Übeyy ibn Ka'b'dan rivayet edildiğine göre müşrikler, Allah Rasulü'ne (s.a.s) "bize Rabbinin nesebini zikret" dediler. Allah Teala da Kûl hüvellâhü ehad'i sonuna kadar indirdi.<sup>16</sup>

**İkinci rivayet :** İbn 'Abbâs (r.a)'dan rivayet edildiğine göre Yahûdiler Peygamberimiz (s.a.s)'e geldiler ve "Ey Muhammed (s.a.s), bize seni gönderen Rabbin vasfet" dediler. Allah Teala da İhlâs sûresini indirdi.<sup>17</sup>

Böylelikle iki rivayet arasında te'âruz ortaya çıktı. Fakat nâzil olanın tekrarı ile cem' mi edeceğiz yoksa çeşitli tevcihler ve başka çıkış noktaları mı arayacağız? Bu da gelecek münakaşada bahsedeceğimiz şeydir.

### 1.2.1. Müzakere:

İhlâs suresinin nüzulünün tekrarı görüşünü muhtelif yönlerden müzakere edilmesi mümkündür;

**İlk olarak;** Übeyy b. Ka'b rivayetinin gereği, sürenin Mekkî olmasıdır ki şaḥîḥ bir rivayettir. İbn 'Abbâs rivayetine gelince onun da gereği Medenî olmasıdır ki bu da zayıf bir rivayettir. Nüzulün tekrarı görüşünün dairesini daraltabilmek için "burada tercih mümkündür" deriz. Bu da şaḥîḥ rivayete itimad ile zayıf rivayetin düşürülmesi şeklinde olur. Böylece bu sürede mükerrer nüzul söylemi bulunmuş olur.

İnsana garip gelen burada Suyûtî'nin, zayıf rivayeti seçip onu tercih etmesidir. Çünkü el-İtkân'da, şöyle demektedir: "sebeb-i nüzulünde te'âruz bulunan iki hadis rivayeti bulunduğundan dolayı iki görüş bulunmaktadır. Bazıları da bu iki rivayetin arasını nüzulün tekrarı ile cem etmiştir. Sonra esbabü'n-nüzul'de açıkladığım gibi Medeni olduğu görüşünü tercih etmenin gerekliliğini farkettim".<sup>18</sup>

**İkinci olarak;** bu sürede mükerrer nüzul görüşünü savunan İbn Teymiyye ile Medenî olduğu görüşünü tercih eden Suyûtî, esbâb-ı nüzul rivayetlerindeki te'âruzun giderilmesi hakkında temellendirdikleri kural ve kaideler ile delillendirdikleri ortaya çıktı. Bunlardan bir tanesi de şaḥîḥ rivayetler karşısında da'if esbâb-ı nüzul rivayetlerinin reddedilmesidir.

İbn Teymiyye'nin burada "Âl-i İmran sûresinin baş tarafı, ٱ'deki mu'cem harfleri hakkında Yahûdilerin sorusu sebebiyle nâzil oldu" diyen kimselere karşı çıkarken konuyla ilgili olarak şöyle demiştir "bu batıl bir nakildir". "İlk olarak

<sup>16</sup> Tirmizî, "Tefsîr", 93; Ṭaberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 24/727; İbn Huzeyme, *Tevhîd*, 1/95; Beyhaķî, *el-Esmâ ve's-Sıfat*, 2/39; Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzul*, 471; Ḥakîm, *Müstedrek*, 2/634-635. Bunların hepsi Ebü Ca'fer er-Râzî > Rabi İbn Enes > Ebü'l-Âliye tarihi iledir. İbn Huzeyme ve Ḥakîm şaḥîḥ olduklarını ifade etmiş, Zehebî de buna muvâfakat etmiştir.

<sup>17</sup> İbn Adi, *Tahrîrû Takribü't-Tehzîb*, 5/436; Beyhaķî, *el-Esmâ ve's-Sıfat*, 1/38-39. İsnadlarında 'Abdullah ibn Hazzâz bulunmaktadır. İbn Hacer, *Takrib*'te ondan zayıf olarak bahseder. Bk. Beşşar Avvad Ma'ruf, *Tahrîrû Takribü't-Tehzîb li'l-Hafız Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalani* (Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1997), 2/251. Ṭaberî de Kâtâde'den rivayet etmiştir. Ṭaberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 24/729.

<sup>18</sup> Ebü'l-Faḍl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muştafâ Dîb el-Bügâ (Dimâşk: Dâru İbn Kesîr, 1987), 1/42; Suyûtî'nin burada işaret ettiği esbab-ı nüzul kitabı, *Lübâbü'n-Nükûl fi Esbâbi'n-Nüzul* isimli eseridir. Ebü'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b Ebî Bekr Suyûtî, *Lübâbü'n-nükûl fi esbâbi'n-nüzul* (Beyrût: Müessesetü'l-kütübî's-sikâfiyye, 2002), 313.

'Çünkü o Kelbi rivayetidir'; ikinci olarak da "Onlar, bunu Peygamberimiz (s.a.s)'in Medîne'ye ilk gelişinde söylemişlerdir" denilmiştir. Âl-i İmrân sûresinin evveli de yaygın görüşe göre Necrân heyetinin gelişinden sonra nâzil olmuştur"<sup>19</sup> Minhâcû's-Sünne'de İbn Teymiyye, عَلَى الْإِنْسَانِ هَلْ آتَى عَلَى الْإِنْسَانِ süresinin Hz. 'Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin (r.a.) hakkında nâzil olduğunu iddia eden Râfizi'ye karşı çıktığı sırada şöyle demiştir: "عَلَى الْإِنْسَانِ هَلْ آتَى عَلَى الْإِنْسَانِ süresinin âlimlerin ittifakıyla Mekkî'dir. Hz. 'Ali (r.a) Hz. Fatıma (r.anhâ) ile Hicretten sonra Medîne'de evlendi ancak Bedir gazvesinden sonra zıfâ'a girdiler..." onlar hakkında nâzil oldu" diyen kimsenin sözü de Kur'an'ın nüzülü ile bu sâdât-ı ahvâr'ın durumlarını bilen kimseler için apaçık bir yalandır."<sup>20</sup>

Suyûtî'ye gelince, mezkûr kaideyi temellendirme babında şöyle söylemiştir: "biri bir sebep, diğeri de bir başka sebep zikreder de, ikisinden birinin isnadı şahîh, diğeri şahîh değilse şahîh olana itimat edilir".<sup>21</sup>

Şayet burada bu iki âlimin sözlerini derinlemesine inceleyecek olsak uzatmış oluruz, anlattıklarımız yeterli olacaktır.

**Üçüncü olarak;** şayet tartışma gereği bir an da olsa Yahüdilerin soru hadîsesi sebebiyle sürenin nüzul ettiği delalet eden rivayeti sahih olduğunu farzetsek bile bu, sürenin Medenî olduğuna kesin olarak hükmetmemiz gerektiği anlamına gelmez. Çünkü onlardan bahsetme konusunda Mekkî ayetler de payına düşeni almıştır. Bunun Medeni ayetlerin mümeyyiz vasıflarından sayılması da ağlebiyyet tarikiyledir. Bu konuda muasır yazar Muhammed Gazali (r.a)'nin söyledikleri ne güzeldir: "burada ehl-i kitap'tan bahseden birçok ayet vardır ki raviler gelip onları Medeni saydılar. Sanki Mekke'de ehl-i kitap'tan bahsetmenin hiç yeri yokmuş gibi. Gerçek şu ki bu rivayetlerin ilmi ve tarihi incelemeye ihtiyacı bulunmaktadır. Bu şekilde yayılmaları da akıl ve nakil yönünden zayıf olmakla birlikte nesh söyleminin yayılmasına benzemektedir. Tuhafıdır ki bu mushafın dâru'l-kütübü'l-mişriyye'de gerçekleşen son baskısına nezaret eden hafızlardan müteşekkil bir grup bu zayıf rivayetleri tespit etmişlerdir."<sup>22</sup>

**Dördüncü olarak;** selef âlimlerinden "nüzul" lafzını kullananlar çoktur ve bununla, daha önce inzal olmuş ayet veya sürenin hükmüne onun da dâhil olduğunu kastederler. Yoksa zikredilen son kıssanın, ayetin veya sürenin nüzul sebebi olduğu kastolunmaz; bu gibi durumlarda nüzul tekerrür etti denilmez.

Bu mevzuda 'Allâme el-Kâsimî, Şeyhü'l-İslâm İbn Teymiyye'nin bu süre konusundaki görüşünü eleştirme sadedinde şöyle demiştir: "bu tefsirin gerek mukaddimesinde gerek başka yerlerinde sebep-i nüzul'ün ne manaya geldiği konusunda detaylı açıklama, bu tarz çelişkileri giderecek şekilde geçmişti. Oralara müracaat ediniz" demektedir.<sup>23</sup>

<sup>19</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, 17/398-399.

<sup>20</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünneti'n-nebeviyye*, 4/20. İbn Teymiyye'nin bu kaideye binaen yapmış olduğu başka tercihler için bk. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, 17/191.

<sup>21</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1/102.

<sup>22</sup> Muhammed el-Gazzâlî, *Nazarât fi'l-Kur'an* (b. y.: Nehdatü Mısr, 2005), 214.

<sup>23</sup> Kâsimî, *Tefsîrû'l-Kâsimî*, 9/3282; İşaret edilen mukaddime için Bk. a. mlf., *Tefsîrû'l-Kâsimî*, 1/22 vd.

İbn 'Âşûr, "şaḥîḥ olan sûrenin Mekki olduğudur. Çünkü tevhidin özünü kendinde toplamıştır ve bu da çoğunlukla Qur'ân-ı Kerim'den Mekke'de nüzul olanlarda vuku bulmaktadır. Belki de 'bu sûre 'Âmir b. Tufeyl ve Erbed [b. Kays] sordugunda veya Yahudi âlimleri sordugunda nâzil oldu' diyen kimsenin açıklaması da şu olabilir: Peygamberimiz (s.a.s) onlara bu sûreyi okudu. Ensar'dan olan ravi de o ayetlerin, o anda nâzil olduğunu zannetti veya raviler bu ifadeleri tam olarak zaptetmediler" demiştir.<sup>24</sup> 'Allâme ed-Dihlevî'nin *el-Fevzü'l-kebîr fî usûli't-Tefsîr* isimli kitabındaki birçok yerde bu konu hakkında gayet güzel açıklamalar mevcuttur.<sup>25</sup>

Bu görüşün özeti; İhlâs sûresinin nüzulünün tekrarı iddiası, surenin ehl-i kitab'a olan cevabının sadece Medîne'de olduğu şeklindeki bir vehme dayanmaktadır. –Allah'a hamdolsun- bu vehim giderildi. Nitekim ilim ehli nezdinde yerleşmiş tercih kaideleri ile amel ederek şaḥîḥ rivayete itimat edip da'if rivayeti terk ettik. Öyleyse mükerrer nüzul görüşünün ne bir tevili ne de bir imkânı mevcut değildir.

## 2. Nüzulünün Tekrar Ettiği Söylenen Ayetler

### 2.1. Tevbe 113

مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ  
الْجَحِيمِ

(Kâfir olarak ölüp) cehennem ehli oldukları onlara açıkça belli olduktan sonra, ak-raba dahi olsalar, (Allah'a) ortak koşanlar için af dilemek ne peygambere yaraşır ne de inananlara.<sup>26</sup>

Bu ayetin nüzulünün tekerrürü söylemindeki şüphenin sebebi es-Saḥîḥ'de yer alan Peygamberimiz (s.a.s)'in amcası Ebû Tâlib'in bağışlanmasını dilemesi hakkında varid olan rivayettir. Malumdur ki Tevbe suresindeki bu ayet Medîne'de nâzil olan son sûrelerden iken onun vefatı hicretten öncedir.

Zerkeşî, "bu ayet ittifakla her şeyin sonunda nâzil olmuştur, Ebû Tâlib'in vefatı ise Mekke'deydi. Bir sefer daha inmesi mümkündür; son olarak da Berâe sure-sinde yer aldı."<sup>27</sup>

İbn Hacer, Buḥârî'nin es-Şaḥîḥ'indeki rivayetine ta'lik olarak demiştir ki: "bunda bir müphemlik bulunmaktadır, çünkü Ebû Tâlib'in vefatı ittifakla hicretten önce Mekke'deydi. Peygamberimiz (s.a.s)'in umre yaptığı sırada annesinin kabrine geldiği sabittir. Rabbinden onun bağışlanması için af dilemiş ve bu ayet nazil olmuştur. Aslolan nüzulün tekerrür etmemesidir."<sup>28</sup> Suyûtî, bu ayet hakkında varid olan sebepleri naklettikten sonra şöyle demektedir: "bu hadislerin arasını nüzulün

<sup>24</sup> İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 30/611.

<sup>25</sup> Bk. Ahmed b. Abdîrrahîm (Şâh Veliyyullâh) Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebîr fî usûli't-tefsîr* (Dımaşk: Maḥbaatü'l-ğavsânî, 2008/1439), 69-71, 128-129.

<sup>26</sup> et-Tevbe 9/113.

<sup>27</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/31.

<sup>28</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/508.

te'addüdü ile cem' ediyoruz."<sup>29</sup>

Bu ayetin nüzul sebebi hakkında başka rivayetler de bulunmaktadır fakat şüpheyeye mahal yoktur. Çünkü sebeplerin teaddüdü'ne hamledilmesi mümkündür, buna engel yoktur. Belki de en güzeli; nüzulün tekerrürü söyleminden çıkış için ilim ehlinin yorumlarını zikretmeden önce bu rivayetlerin lafızlarını, aralarındaki te'aruz alanını açıklamak için zikretmemizdir. Rivayetleri gözden geçirelim:

**Birinci rivayet:** Buḥārī'nin es-Şaḥīḥ'inde, babası vesilesiyle Sa'īd b. el-Müseyyib senediyle gelen bir rivayette denilmektedir ki: "Ebū Ṭālib'in vefatı geldiğinde Peygamberimiz (s.a.s) yanına girdi ve orada Ebū Cehil ile 'Abdullāh b. Ebī Ümeyye'yi buldu. Peygamberimiz (s.a.s) şöyle buyurdu: 'Ey Amca Allah'tan başka ilah yoktur de ki Allah katında senin için şefaati olabileyim'. Ebū Cehil ve 'Abdullāh b. Ebī Ümeyye dedi ki: 'Ey Ebū Ṭālib, 'Abdülmuṭṭalib'in dininden yüz mü çeviriyorsun?' Peygamberimiz (s.a.s) buyurdu ki: 'Allah tarafından alikonuluncaya kadar senin için af talep edeceğim' ve hemen '(Kâfir olarak ölüp) cehennem ehli oldukları onlara açıkça belli olduktan sonra, akraba dahi olsalar, (Allah'a) ortak koşanlar için af dilemek ne peygambere yaraşır ne de inananlara'<sup>30</sup> ayeti nâzil oldu."<sup>31</sup>

**İkinci rivayet:** Aḥmed b. Ḥanbel'in el-Müsned'inde [sırasıyla] Süfyān es-Sevrī, Ebū İshāk, Ebū Ḥalīl, Hz. 'Ali (r.a) tarihiyle gelen bir rivayette Hz. 'Ali (r.a) şöyle demiştir: "Bir adamı ana-babası müşrik oldukları halde onların bağışlanmaları için af dilerken duydum ve 'müşrik oldukları halde ana-baban için af mı diliyorsun?' dedim. O da 'Hz. İbrahim (a.s) da müşrik olduğu halde babası için af dilemedi mi?' dedi. Bunu Peygamberimiz (s.a.s)'e arzettim. Allah tarafından alikonuluncaya kadar senin için af talep edeceğim' ve '(Kâfir olarak ölüp) cehennem ehli oldukları onlara açıkça belli olduktan sonra, akraba dahi olsalar, (Allah'a) ortak koşanlar için af dilemek ne peygambere yaraşır ne de inananlara'<sup>32</sup> [ayeti nazil oldu]".<sup>33</sup>

**Üçüncü rivayet:** İbn Mes'ūd (r.a)'dan rivayet edildi ki: "Allah Rasülü (s.a.s) kabirlere bakmaya çıktı, biz de O'nunla (s.a.s) birlikte çıktık. Bize emretti, biz de oturduk. Kabirlerin bir tanesinin yanında duruncaya dek boydan boya geçti. Uzun süre [fısıldayarak] bir şeyler söyledi. Sonra Allah Rasülü (s.a.s)'nün ağlama [sesi] yükseldi. O'nun ağlamasına biz de ağladık. Sonra bize döndü ve O (s.a.s)'nu 'Umer b. Ḥattāb karşıladı ve dedi ki: Ey Allah'ın Rasülü, seni ağlatan nedir? Bizi de ağlattı ve korkuttu. Bize doğru oturdu ve buyurdu ki: Ağlamam mı sizi korkuttu? Biz de dedik ki: Evet Ey Allah'ın Rasülü. Allah Rasülü buyurdu ki: başında sessizce fısıldadığımı gördüğünüz kabir, annem Āmine b. Vehb'in kabridir. Rabbimden onu ziyaret etmek için izin talep ettim, O (c.c) de bana izin verdi. O'nun hakkında af dilemek

<sup>29</sup> Suyūti, *el-İtkān*, 1/106-107.

<sup>30</sup> et-Tevbe 9/113.

<sup>31</sup> Buḥārī, "Tefsīr", 16.

<sup>32</sup> et-Tevbe 9/113.

<sup>33</sup> Aḥmed b. Ḥanbel, *Müsned*, 2/64. Bu ḥadīş Tirmizī, "Tefsīr", 10; Nesāi, "Cenāiz", 102; Elbānī'nin *Şaḥīḥu Süneni't-Tirmizī [isimli eseri]* no: 3101'de ḥasen olarak geçmektedir. Bk. Muḥammed Nāşirüddīn Elbānī, *Şaḥīḥu Süneni't-Tirmizī* (Riyāḍ: Mektebetü'l-meārif, 2000/1420), 3/250.

için izin talep ettim ancak izin verilmedi ve bana “(Kâfir olarak ölüp) cehennem ehli oldukları onlara açıkça belli olduktan sonra, akraba dahi olsalar, (Allah'a) ortak koşanlar için af dilemek ne peygambere yaraşır ne de inananlara. İbrahim'in babası için af dilemesi, sadece ona verdiği sözden dolayı idi. Ne var ki, onun Allah'ın düşmanı olduğu kendisine belli olunca, ondan uzaklaştı. Şüphesiz ki İbrahim çok yumuşak huylu ve pek sabırlı idi.” ayeti nâzil oldu. Beni bir evladın babası hakkında duyduğu hassasiyet kapladı, beni ağlatan budur.”<sup>34</sup>

### 2.1.1. Bu Ayetin Nüzulü'nün Tekerrür Ettiği Görüşünün Reddedilmesine Yönelik Âlimlerin Tahric ve Yorumları

Bu ayet hakkındaki problemleri çözüp yorumladığımı gördüklerimden en güçlüsü –bilebildiğim kadarıyla- İbn Hacer'dir. Çünkü o, ayetin Ebü Tâlib'in vefatının hemen akabinde nâzil olmadığı görüşündedir. Ayetin nüzulü bundan uzun bir zaman sonradır. Bu bağlamda o şöyle demektedir: “Ayetin nüzulü hakkında tercih, Ebü Tâlib kıssasından bayağı bir müddet sonra olduğu ve *أَنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ* ayetinin de bu kıssa hakkında nâzil olmuştur.”<sup>35</sup>

İbn Hacer yine: “bu ikinci ayetin nüzulüne gelince -yani *أَنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ* -Ebü Tâlib kıssası hakkında olduğu açıktır. [Ebü Tâlib kıssasının] öncesinde nâzil olmasına gelince, bu konuda düşünmek gerekir. İstiğfar ile ilgili olan ayetin Ebü Tâlib'den sonra nâzil olduğunun murad edildiği ortaya çıkar. Bu ayet Ebü Tâlib ve diğerleri hakkında umumdur.”<sup>36</sup> İbn Hacer devamla: “ayetin sebebi önce gelse (tekkaddüm) bile, nüzulünün geri kalması (teahhur) muhtemeldir. [Bu durumda] ayetin nüzulü için iki sebep bulunur: önce gelen Ebü Tâlib'in durumudur; nüzulü sonra gerçekleşmiştir ki Hz. Âmine [validemiz]'in durumudur.”<sup>37</sup> demektedir.

İbn Hacer'in bu yorumu tercih etmesinde bir takım delilleri bulunmaktadır ki aşağıda özetleyeceğiz:

<sup>34</sup> Hakîm, *Müstedrek*, 2/399. Hakîm şahih kabul etmiştir. Bunda *tesâhül* bulunmaktadır. Çünkü isnadında bulunan İbn Cüreyc *عن* lafzı ile rivayet etmiştir. Isnadında bulunan Eyyüb b. Hânî'yi ise Zehebî, *Müstedrek'e* yaptığı *Telhis*'inde zayıf kabul etmiştir. Bk. Ebü Abdullah İbnü'l-Beyyî Muhammed Hakim en-Nisaburi, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn* (Haydarabad: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1915), 2/336. Hadisin Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-Kebîr*'inde 12049 numarada İbn 'Abbâs'tan gelen bir *şâhid*'i bulunmaktadır. bk. Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Aḥmed b. Eyyüb Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Ḥamdi Abdülmecid Selefi (Beyrüt: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-arabi, 1984/1404), 11/ 374. Ancak İbn Kesîr Tefsîrinde zayıf kabul etmiştir. Bk. Ebü'l-Fidâ İmadüddin İsmail b. 'Umer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Muştâfâ es-Seyyid Muḥammed vd. (Kâhire: Müessesetü Kırtuba, 2000/1421), 7/296-297. (Müellif)

'**An'ane**: 1. Hadisin kesin olarak bizzat hocadan işitildiğini beyan etmeksizin 'an' edâ sigasıyla rivayet edilmesi, hadîşi bu şekilde rivayet etmek. 2. Kesin olarak bizzat hocadan işitildiğine delalet etmeyen lafızla (mesela 'an') hadîşi rivayet etmek.

**Şâhid**: Herhangi bir hadîşe benzer muhtevada, senedler belli bir yerde birleşmek üzere, başka bir yoldan (tarikdan) rivayet edilen yahut muhtevaları tamamen aynı veya benzer de olsa, başka bir sahabîden nakledilen hadîs.

**Tesâhül**: Hadis ilminin *Cerh* ve *Ta'dil*, *Tahric* gibi çeşitli konularında gevşeklik gösterme, işi sıkı tutmama. Bu kavramlar hakkında detaylı bilgi için bk. Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: Timaş yay. 1987), 35, 143, 154. (Çev. notu)

<sup>35</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, 8/339.

<sup>36</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, 7/195.

<sup>37</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, 8/508.



Bu ayetin nüzulünün Ebû Ṭâlib kıssasından başka bir şey hakkında nâzil olduğuna delalet eden çok sayıda rivayet bulunmaktadır. Bu konuda İbn Hacer, “bu tariklerin bir kısmı diğer kısmını desteklemektedir. Bu da ayetin nüzulünün Ebû Ṭâlib’in vefatından sonra olduğuna delalet etmektedir.<sup>38</sup>[Peygamberimiz] (s.a.s)’in münafıklar için olan af talebi *إِسْتَعْفَرَ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَعْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَعْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ* ayeti nâzil oluncaya kadardır. İbn Hacer buna ilave olarak “Berâe’nin tefsirinde geçen, O’nun (s.a.s) nehyoluncaya dek münafıklar için af talebi nüzulün tehirini teyit eder. Çünkü bu nüzulün tehirini gerektirir”<sup>39</sup> demektedir. Bu konuda İbn Hacer’in görüşünün özeti, sadece sebepler te’addüd etmiştir. Bunun açıklaması da şu açıklamasıyla gelmektedir:” Aḥmed [b. Ḥanbel]’in tahrîci sebebin teaddüdünü teyit eder.” Ardından söz konusu rivayeti zikretmektedir.<sup>40</sup> Bu rivayetlerin problemli olduklarına katılıp nüzulün tekrarı söylemini reddeden âlimlerden Ṭahâvî<sup>41</sup>, Vâhidî<sup>42</sup>, Râzî<sup>43</sup>, Âlûsî<sup>44</sup>, Kâsîmî<sup>45</sup> ve muasırlardan Muḥammed Zafzâf’ın<sup>46</sup> görüşleri neredeyse İbn Hacer’in yazdıklarının dışına çıkmaz.

Bu ayette dikkatleri çeken [bir husus da] Mennâ’ü’l-Kaṭṭân<sup>47</sup> ve Muḥammed eş-Şâyî’in<sup>48</sup> nüzulün tekrarı görüşündeki problemin ana odağının bu rivayetten kaynaklanmasına rağmen Şahîḥayn rivayetini tercih etmeleridir. Görüşlerinden gerekli hususları aşağıdaki şekilde özetleyebiliriz:

1. Bu ayet Mekki’dir ve Medenî bir srede yer almaktadır. Bu, konu hakkında şahîḥ ve sarîh bir delile muhtaç olan bir konudur. Muḥammed Reşîd Rıdâ (r.a): “Asl’ın hilafına Mekki sürede Medenî ayetlerin bulunması ya da Medenî sürelerde Mekki ayetlerin bulunması durumunda tercih edilen, senedi şahîḥ, metni sarîh, ihtimal ve muarazadan salim bir rivayet sabit olması durumu haricinde tercih edilen nüzulün tekrarı söyleminin olmamasıdır.”<sup>49</sup>

2. Sebepsiz yere sabit bir rivayetin terkedilmesidir ki bu rivayet Aḥmed [b. Ḥanbel]’in el-Müsned’inde tahrîc edilen ‘Ali b. Ebî Ṭâlib rivayetidir. Tirmîzî, Elbânî ḥâsen; Aḥmed Şâkir ise şahîḥ kabul etmiştir. İbn Mes’ûd rivayetinin, Muḥammed eş-Şâyî’in İbn Aḳîle el-Mekki’den naklederek<sup>50</sup> belirttiğine göre birçok illet bulunmaktadır. Fakat bu rivayete ilgili ne diyeceğiz? Şeyḥân’ın ihmal edip cevap vermediği bir durum mudur!

Bu ayetteki görüşün en güzel kısmı, İbn Hacer’in yorumunun bunun hakkın-

<sup>38</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 8/508.

<sup>39</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 8/508.

<sup>40</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 8/508.

<sup>41</sup> Bk. Ebû Ca’fer Aḥmed b. Muḥammed b. Selâme et-Ṭahâvî, *Şerḥu Müşkili’l-âsâr* (Beyrût: Müessesetü’r-risâle, 1994/1415), 6/286.

<sup>42</sup> Âlûsî, *Ruḥü’l-me’ânî*’de ondan [Vâhidî’den] aktarmaktadır. Ben, eserlerinde bulamadım. Âlûsî, *Ruḥü’l-me’ânî*, 11/33.

<sup>43</sup> Bk. Râzî, *Tefsîrul kebir*, 16/214.

<sup>44</sup> Bk. Âlûsî, *Ruḥü’l-me’ânî*, 11/33.

<sup>45</sup> Bk. Kâsîmî, *Tefsîrü’l-Kâsîmî*, 5/3281-3282.

<sup>46</sup> Bk. Muḥammed Zafzâf, *et-Ta’rif bi’l-Kur’ân ve’l-ḥadîş* (Beyrût: el-Mektebetü’l-İlmiyye, ts.), 72.

<sup>47</sup> Mennâ’ü’l-Kaṭṭân, *Mebâhis fî ulûmi’l-Kur’ân* (Kâhire: Mektebetü vehbe, ts.), 87.

<sup>48</sup> Muḥammed Şâyî, *Nuzûlü’l-Kur’ânî’l-Kerîm* (Riyâd: y.y., ts.), 100.

<sup>49</sup> Muḥammed Reşîd Rıdâ, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Ḥakîm* (Kâhire: y. y., ts.), 7/284.

<sup>50</sup> Bk. Şâyî, *Nuzûlü’l-Kur’ânî’l-kerîm*, 99-100.

da olması ve itibarıdır. Bu yorumda, bir yönüyle nüzulün tekrarı söylemine yönelmeksizin te'aruz eden rivayetlerin arasını cem' etmekte; bir yönüyle de sabit olan rivayetleri iskat etmemektedir.<sup>51</sup> Âlūsî, bu yorumu överek şöyle der: "Büyük âlimlerden çoğu bu yoruma itimad etmişlerdir. Makbul bir görüştür."<sup>52</sup> Böylelikle araştırma ve incelemedeki problemler hallolur, biz de uyum ve düzen buluruz.

## 2.2. Hūd 114

وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفَا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِبُنَا السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرَى لِلذَّاكِرِينَ

Gündüzün iki ucunda, gecenin de ilk saatlerinde namaz kıl. Çünkü iyilikler kötülükleri (günahları) giderir. Bu, öğüt almak isteyenlere bir hatırlatmadır.<sup>53</sup>

Bu ayetin nüzulünün tekrarı görüşündeki problemin kaynağı, bu ayetin Şaḥīḥayn'de sabit olduğu üzere Ebū'l-Yüsr el-Enşārī hakkında nâzil olmasıdır. Malumdur ki Qur'an-ı Kerīm, Ensar hakkında sadece Medīne'de nâzil olmuştur.<sup>54</sup> Bu sebep, -nüzulün tekrarını iddia edenlere göre- Hūd suresinin Mekkī olduğunda ittifak olduğu sabit olmakla birlikte te'aruz halindedir. Bunu ve onu nasıl uzlaştıracamız?

Zerkeşî, bu problemi zikredip aynı zamanda da cevap olarak: "Bundan dolayı bu hadis (Ebū'l Yüsr hadisi) bazı kimselere zikretmemize rağmen [-yani Hūd suresinin ittifakla Mekkī olması-] problemlili görünmüştür; problem yoktur çünkü bir sefer daha nâzil olmuştur."<sup>55</sup> Dr. Emir Abdülaziz: "Problemin hallolması için iki defa nâzil oldu diyoruz" demiştir.<sup>56</sup>

Bir araştırmanın sonuçlarını peşinen söylemek metodolojik olmayabilir. Ancak orada açıklama gerektirecek bir nokta vardır ki bu ayetin nüzulünün tekrar ettiğini söyleyenler nezdinde problemin odak noktasıdır. Bu nokta, Mekkī bir süredeki istisna olan Medenī veya Medenī bir surede bulunan Mekkī ayettir veya tersi durumdur ki bizzat imkânsız değildir çünkü iş naklin sıhhatinde biter.

<sup>51</sup> Bu ince ve keskin anlayış, İbn Hacer gibi zorlu meselelerdeki itinasıyla meşhur bir âlim için şaşılacak bir şey değildir. Araştırmacı ve âlimlerin akıllarını karıştıran yedi harf meselesinde İbn Hacer'in gayet güzel ve dakik sözleri bulunmaktadır. Abdülaziz el-Kārī'nin -ki o da bu meselede benzersiz bir özen sahibidir- ondan aktarmıştır ki: "İbn Hacer el-'Askalānī'ye gelince ise onun sözleri yedi harfin anlamını izah etmede timsal sayılır. Abdül'aziz b. 'Abdillefettāḥ Kārī, -, *Ḥadisü'l-ahrufi's-seb'ati dirāse li-isnādihī ve metnihī ve ihtilāfi'l-'ulemāi fi ma'nāhū ve şilatihī bi'l- kırāati'l- Qur'āniyye* (Beyrūt: Müessesetü'r-risāle, 2002), 66. Bundan dolayı İbn Hacer'e, ilim adamların çok az kimsenin elde edebildiği *emiru'l-mü'minin fi'l-ḥadis, şeyhu'l-islām* gibi lakaplar takılmıştır.

<sup>52</sup> Âlūsî, *Ruḥū'l-me'ānī*, 11/33.

<sup>53</sup> el-Hūd 11/114

<sup>54</sup> Şaḥīḥayn rivayeti, İbn Mes'ūd'dan Buḥārī'de şu lafızla gelmiştir: "

أَنَّ رَجُلًا أَصَابَ مِنْ امْرَأَةٍ قُبْلَةً، فَأَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخْبَرَهُ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ (أَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفَا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِبُنَا السَّيِّئَاتِ)، قَالَ الرَّجُلُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَلَيْ هَذَا؟ قَالَ: بِجَمِيعِ أَتَيْتِي كُلِّهِمْ Bu adam yabancı bir kadından bir öpücük aldı. Akabinde bu adam Rasûlullah'a geldi de, yaptığı öpme isini O'na zikretti. Hemen müteakiben Rasûlullah'a şu ayet indirildi: "Gündüzün iki tarafında gecenin de yakın saatlerinde dosdoğru namaz kıl. Çünkü güzellikler kötülükleri (günahları) giderir. Bu, iyi düşünenlere bir öğüttür". O kimse: (Yâ Rasûlallah!) Bu ayet yalnız benim için mi? diye sordu. Rasûlullah (s.a.s): "Ümmetimden bununla amel eden herkes içindir" buyurdu." Buḥārī, "Mevâkitü'ş-şalât", 4; İbn Hacer, *Fethu'l-bārī*, 2/8.

<sup>55</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/30.

<sup>56</sup> Emīr Abdülaziz, *Dirāsât fi 'ulūmi'l- Qur'an* (Beyrūt: Müessesetü'r-r-Risāle, 1983), 84.

Hafız İbn Kesîr “bazı kimseler, Mekki [sürelerden] birtakım ayetleri Medeni olduğunu iddia ederek istisna etmektedirler... Hak olan şahîh bir delilin delalet ettiği şeydir.”<sup>57</sup> İbnü'l-Hasşâr -Suyûtî'nin de kendisinden naklettiği gibi- şöyle der: “Mekkî ve Medenî'nin her birinde istisna olanlar vardır ancak insanlar, istisnada nakle değil de içtihadı itimat ederler.”<sup>58</sup>

Buraya kadar olanlardan anladık ki, Mekkî bir sürede Medenî bir ayetin bulunması veya tam tersi durumda naklin sıhhatinde kusur yoktur. Bu sureden istisna olmasının şahîhliği nedeniyle bu ayette problem yoktur. Nedensellikte yapılan açıklama Şahîhâyn rivayetinde açıktır. Nitekim kıssanın Medîne'de vuku bulması Müslim rivayetinde gelmektedir: “Medîne'nin uzak bir köşesinde bir kadın muayene ettim...”<sup>59</sup>

Bezzâr'ın el-Müsned'inde İbn Mes'ûd'dan gelen bir rivayette “Bir adam Peygamberimiz (s.a.s)'e gelip dedi ki: Ben Medîne'nin bazı yollarında bir kadınla karşılaştım...” denilmektedir.<sup>60</sup>

Bikâî, Şahîhâyn rivayetini zikrettikten sonra “Bu hadîs İbn 'Abbâs (r.a)'ın, bu ayetin Mekkî bir süredeki Medenî bir ayet olduğu şeklindeki görüşünü teyit etmektedir” demektedir.<sup>61</sup>

Muhammed Emin Şenkîti, “Bu ayet, Ebül Yüsr hakkında Medîne'de namazların farz kılınmasından bir müddet sonra nazil oldu. Bu, gerçekte namazın vakitlerine işaret etmektedir. Mekkî bir sürede yer alan Medenî bir ayettir.”<sup>62</sup>

Özetle bu ayetin nüzulünün tekrarı hakkındaki vehim, ayetin sureden istisna olduğunun şahîh olması sebebiyle giderilmiştir. Beyan olunduğu üzere buradaki istisna tekrar görüşüne gerek olmaması dolayısıyla şahîh'tir.

Bir kimse [şöyle] diyebilir: “Ayet'in, Ebül Yüsr dışında bir kimse hakkında nâzil olduğuna delalet eden rivayetler bulunmaktadır. -Denildi ki: '[Bu ayet] Amr b. Güzeyye el-Enşârî hakkında nâzil oldu’<sup>63</sup> Denildi ki: '[Bu ayet] Nebhân et-Temmâr’<sup>64</sup>

<sup>57</sup> Ebü'l-Fidâ 'İmâdü'd-dîn İsmâil b. 'Umer İbn Kesîr, *Feğailü'l-Kur'an* (Beyrüt: Dârü İbn Teymiyye, 1416), 38.

<sup>58</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1/42-43.

<sup>59</sup> Müslim, “Tevbe”, 7.

<sup>60</sup> Ebü Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhalik el-Başrî Bezzâr, *el-Bahrü'z-zehhâr= Müsnedü'l-bezzâr*, thk. Mahfuzurrahman Zeynillah (Beyrüt - Medine: Müessesetu Ulumi'l-Kur'an - Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, ts.), 4/342. İsnadı şahîhtir.

<sup>61</sup> Ebü'l-Hasan Burhâneddin İbrâhim b. 'Umer b. Hasan Bikâî, *Nazmü'd-dürer fi (min) tenäsübi'l-ây[âti] ve's-süver*, (Kâhire: Dârü'l-kitâbi'l-arabî, ts.), 9/395.

<sup>62</sup> Şenkîti, *Edvâü'l-beyân*, 1/446.

<sup>63</sup> İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*'de Kelbi - Ebü Salih - İbn 'Abbâs tarikiyle Tahric etmiştir. Bu isnad *silsiletül kizb*'dir. Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/356; İbn Hacer, *el-İsabe*, 3/437-438. (Müellif). **Silsiletül Kizb**: Sahabiden sonraki bütün ravileri yalancı olan sened. Aydınlı, *Hadis Istilahları Sözlüğü*, 139. (Çev. notu)

<sup>64</sup> Muķâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 2/269. İbn Hacer, ayetin nüzül kıssasını zayıf kabul etmiştir. İbn Hacer, *el-İsabe*, 11/46-47. (Müellif tarafından kullanılan Muķâtil b. Süleymân'ın *Tefsîr* baskısına [‘Abdullah Şehate tahkiki, el-Hey'etü'l-Mişıriyye el-Âmme, 2. Baskı, 1408] tarafımızdan ulaşılamamıştır. Buna mukabil aynı muhakik'in tahkiki başka bir yayınevinde de basılmış ve bu baskıda da [‘Abdullah Şehate tahkiki, Müessesetü't-târîhi'l-‘arabî, 1. Baskı, 2002/1423] Nebhân et-Temmâr isminin geçtiği kıssa [bk. a. mlf., IV, 164] Necm 53/32 ayetinin tefsirinde yer almaktadır. Ancak Âl-i İmrân 3/135 ayetinin tefsirinde benzer bir nüzül kıssası zikredilirken dipnotta Nebhân et-Temmâr ismi Vaḥidî'nin

denilen bir adam hakkında nâzil oldu- Bu iki rivayetin, nüzulün tekrarı söylemine delalet etmemesi burada basit bir yorum değil midir?

Cevap: Bu iki rivayet tahrirlerinde açıklandığı üzere zayıftır. Rivayet zayıf olduğunda da o rivayetle delil gösterilmez. Bu iki rivayetin sabit olmalarına ve [böylelikle] esbabın teaddüdüne hamledilmelerine engel yoktur. Esbabın teaddüdü [görüşü] ile nüzulün teaddüdü [görüşü] arasındaki fark ilim ehli nezdinde açıktır.

Belki de burada dikkat edilmesi gereken bir nokta da esbabın teaddüdünün bir takım kaide ve karinelere bağlı olduğu; esbab-ı nüzul'deki te'âruz eden tüm ayetler için açık bir kapı olmadığıdır. Aksi takdirde sebebin teaddüdü alanına birçok rivayetin alınması gerekirdi ki bunu kimse söylememiştir.

### 2.3. Nahl 126-128

وَأَن عَاقِبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ وَأَصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ

*“Eğer ceza verecekseniz, size yapılan işkencenin misliyle ceza verin. Ama sabreder-seniz, elbette o, sabredenler için daha hayırlıdır. Sabret! Senin sabrın da ancak Allah'ın yardımı iledir. Onlardan dolayı kederlenme; kurmakta oldukları tuzaktan kaygı duyma! Çünkü Allah, (kötülükten) sakınanlar ve güzel amel edenlerle beraberdir.”<sup>65</sup>*

Bu müşkil ayetlerden üç tanesi nüzulün tekrarı meselesi ile ilgilidir. Kabul ve red edenlerden her iki kesimin de savundukları, inceleyen kimse için başlangıçta her iki grubun da doğruluk payının olduğunu düşündürecek kuvvetli delilleri bulunmaktadır.

Delil ve tartışmalara dalmadan önce ihtilaf sebebine işaret etmek, okuyucuya mesele hakkında açık bir tasavvur vermesi açısından güzel olacaktır.

#### 2.3.1. Bu Ayetlerdeki İhtilafın Sebebi

Bu ayetlerdeki ihtilafın sebebi hemen hemen iki başlıkta ifade edilebilir:

**Birinci durum:** İlim ehlinin ihtilafı, bu ayetlerin Mekkî veya Medenî olduğu hakkındadır. Bu ayetler Nahl sûresindeki Mekkî ayetlerden istisna mıdır yoksa sûresi tabi olarak Mekkî midirler?

**İkinci durum:** bu ayetin sebab-i nüzulünde te'âruz eden iki hadise bulunmaktadır.

**Birincisi:** Übey b. Ka'b hadisidir ki Fetih günündeki ayetlerin nüzülü ile açıklanmaktadır. Bu hadisin lafzı da: “Uḥūd gününde Ensar'dan altmış dört kişi; Muhacirlerden de altı kişi şehid edildiğinde Allah Rasülü (s.a.s)'nün ashabı dedi ki: Şayet müşriklerin de bu gibi bir günü olursa biz onlara muhakkak daha fazlasını yapacağız. Fetih günü geldiğinde bilinmeyen bir adam 'Kureyş'in bugün işi bitmiştir' dedi. Allah Rasülü (s.a.s)'nün habercisi, insanları isim isim zikrederek 'falan ve

→

*Esbābū'n-nüzūl'*ü referans gösterilerek muhakkik tarafından aktarılmıştır. (Çev. Notu)

<sup>65</sup> Nahl 16/126-128.

falan kimseler hariç siyah – beyaz herkes güvendedir’ diye seslendi. Ardından Allah Teala ‘Eğer ceza verecekseniz, size yapılan işkencenin misliyle ceza verin. Ama sabrederseniz, elbette o, sabredenler için daha hayırlıdır’ ayetini inzal buyurdu. Allah Rasûlü (s.a.s): ‘Sabrediyor, cezalandırmıyoruz’ buyurdu.<sup>66</sup>

**İkincisi:** Ebû Hureyre hadisidir ki Uhûd gazvesi sonrasındaki ayetlerin nüzulü hakkında iktibas bulunmaktadır. Lafzı ise: “Allah Rasûlü (s.a.s), şehit edildiğinde Hâzma b. Abdülmuttalip (r.a)’ın yanında durdu. Kalbe ondan daha daha fazla acı veren [bir şeyin olmadığı] bir manzaraya baktı. O’na kötü davranıldığını gördü. Dedi ki “Allah’ın rahmeti üzerine olsun, ben seni çokça sıla-i rahim ve hayır yapan [birisi olarak] bilirim. Allah’a yemin olsun ki senden sonra sana yas tutulmayacak olsaydı Allah’ın seni yırtıcı hayvanların karınlarından hasredinceye kadar bırakmam beni hoşnut ederdi –veya benzeri ifadeler-, ancak Allah’a yemin olsun ki [onlardan] yetmiş kişiye senin [üzerinde yapılanlar] gibi eziyet edeceğim. [bunun üzerine] Cebrail (a.s) [Hz.] Muhammed (s.a.s)’e bu sureyi inzal etti ve *وَأَنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ* ‘Eğer ceza verecekseniz, size yapılan işkencenin misliyle ceza verin’ ayetini sonuna kadar okudu. Allah Rasûlü (s.a.s) keffaret etti ve bundan vazgeçti.”<sup>67</sup>

Buna Nahl sûresinin tümünün Mekkî olması hakkında varid olan rivayetleri ekleyebiliriz.<sup>68</sup> Bundan dolayı İbnül Haşşâr demiştir ki: “Mekkî olduğundan dolayı ilk olarak hicretten önce Mekke’de sure ile birlikte nazil olmuştur. Sonra da ikinci olarak Uhûd’da; en son da üçüncü olarak Fetih gününde Allah’ın kullarına bir hatırlatması olarak nâzil oldu şeklinde toparlanabilir.”<sup>69</sup>

Böylelikle okuyucu bu rivayetler arasında itimad edeceği hangi rivayette şaşılacak bir şey bulabilir? Sebepleri ve tarihleri farklı olduğu halde [bu rivayetlerin birbirleri ile] uyuşması nasıl mümkün olur?

Bu ayetler hakkındaki ihtilaf sebebini de zikrettikten sonra nüzul’ün tekrarı

<sup>66</sup> Tirmizî, “Tefsîr”, 17. Tirmizî, hasen kabul etmiştir. Ebû Abdîrrahman Ahmed b ‘Ali b Şu’ayb Nesâî, *Tefsîrû’n-Nesâî*, thk. Sabri b. Abdülhalik Şafîi, Seyyid ‘Abbâs Celimî (Beyrût: Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekafiyye, 1990/1410), 1/640. Ebû’l-Hasan Alaeddin ‘Ali b. Balaban b. ‘Abdillâh İbn Balbân, *el-İhsân bi-tertibî Şahîhi İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-’Arnaûd (Beyrût: Müessesetü’r-risâle, 1988/ 1408), 2/239-240. Hâkim, *Müstedrek*, 2/424, şahih kabul etti ve Zehebî de muvafak etti; Beyhaķı, *Delailü’n-nübüvve ve ma’rifetu ahvâli sahibi’s-seria* (Beyrût : Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1988), 3/289. Bunların hepsi Übeyy b. Ka’b- Ebül Âliye- Rebi b. Enes tarikiyle [rivayet etmişlerdir].

<sup>67</sup> Bezzâr *Müsned*’inde tahric etmiştir. Bk. Ebû’l-Hasen Nüreddin ‘Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman Heysemî, *Keşfü’l-estâr ‘an zevâidi’l-bezzâr ale’l-kütübî’s-sitte* (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1979/1399), 2/326-327; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, 3/157; Hâkim, *Müstedrek*, 2/424; Beyhaķı, *Delailü’n-nübüvve*, 3/288. Hepsî, Ebû Hüreyre- Ebû Osman- Süleymân et-Teymî- Salih el-Mürri tarikiyle [gelmiştir]. İbn Kesîr, Tefsîrinde tad’if etmiş ve Bezzâr rivayetini zikrettikten sonra demiştir ki: “bu [içinde] za’f olan bir isnaddır; çünkü Salih İbn Beşîr el-Mürri imamlar nezdinde za’iftir. Buḥârî “O, **Münkerü’l-hadis**\*tir” demiştir. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8/370.; Heysemî, “Bezzâr ve Taberânî bunu rivayet etmiştir ve [bu isnad’da] Salih b. Beşîr el-Mürri vardır ki za’iftir” demiştir. Bk. Heysemî, *Mecma’u’z-zevâid*, 6/119. (Müellif)

\* **Münkerü’l-hadis:** Buḥârî, bu tabiri kendilerinden hadîş rivayet etmenin helal olmadığı raviler hakkında kullanır. Bk. Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 112. (Çev. Notu)

<sup>68</sup> Bk. Ebû’l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr fi’ilmi’t-Tefsîr* (Beyrût: el-Mektebü’l-İslâmî, 1984/1404), 4/425; Râzî, *Tefsîr*, 20/142; Âlûsî, *Ruhü’l-me’ânî*, 14/89; Kâsimî, *Tefsîrû’l-Kâsimî*, 9/3878; İbn ‘Âşur, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 14/335.

<sup>69</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1/107; bk. Suyûtî, *Lübâbü’n-nükûl*, 159.

ile ilgili ilim ehlinin görüşlerini zikretmenin zamanı gelmiştir. Mekkî veya Medenî olması hakkındaki görüşlerine gelince; burası bu görüşlerin genişçe [inceleneceği] bir yer değildir; çünkü bu konuda, bu görüşlerin genişçe ele alındığı çalışmalar yapıldı. Bunlara müracaat mümkündür.

### 2.3.2. Görüşler:

**Birinci görüş:** bu görüş sahipleri ayetlerin nüzulü'nün tekerrür ettiğini kabul etmektedir. Bunlardan bazıları tekrarı iki, bazıları da üç defa olduğunu söylemektedir.

Bu görüşü savunanlar; İbnül Hâşşâr,<sup>70</sup> Suyütî;<sup>71</sup> çağdaş yazarlardan bu görüşe meyledenler; İbn 'Âşûr tefsirinde,<sup>72</sup> Zûrkânî,<sup>73</sup> Subhî Sâlih,<sup>74</sup> Ebû Şehbe,<sup>75</sup> Muḥammed Zafzâf'dır.<sup>76</sup>

**İkinci görüş:** buradaki nüzulün tekerrürü görüşü açık ve ikna edici bir delile dayanmayan yalnızca bir iddiadır. Bu görüşü savunan kimseler de nüzulün tekrarı meselesini mutlak olarak kabul etmeyen kimselerdir. Aşağıda özetle iki ayrı görüşün de delilleri kısaca zikredilecektir:

Birinci görüşün delili:

Bu görüşün delilinin özeti bu ayetlerin nüzul sebebi hakkında te'aruz eden rivayetler şahih rivayetlerdir ve aralarının cem' edilmesi mümkün değildir. Öyleyse "nüzulü tekerrür ediyor" denilmesinden başka seçenek yoktur.

Ebû Şehbe bu durumun açıklamasında "İlk olarak bu ayetlerin Uḥûd'un akabinde nâzil olduğunu ifade eder. İkinci olarak da Fetih gününde nâzil olduğunu ifade eder. Uḥûd ile Fetih günü arasında beş sene civarında [bir zaman dilimi] bulunmaktadır. Ayetlerin nüzulünün, bu iki farklı tarihin akabinde olması ve iki tarih arasında da aralığın bulunmasıyla imkânsızlaşmaktadır. Öyleyse bir defa Uḥûd'da, bir defa da Fetih gününde olmak üzere nüzulün teaddüdü görüşü kaçınılmazdır" demektedir.<sup>77</sup>

Şubhî Şâlih de "burada iki rivayeti (Uḥûd gazvesi rivayeti ile Mekke'nin fethi rivayeti), iki hadîse arasındaki zaman dilimi nedeniyle cem' etmek mümkün değildir. [Bu rivayetlerden] biri Uḥûd gazvesi ile ilgilidir; diğeri de Mekke'nin fethi ile ilgilidir. İkisi arasında da birkaç sene bulunmaktadır. Ayetlerin nüzulünün teaddüdü görüşünü [kabul etmek] gerekir" demektedir.<sup>78</sup>

İkinci Görüşün Delilleri ve Nüzul'ün Tekerrürünü Kabul Edenlerle Tartışma-

<sup>70</sup> Suyütî *el-İtkân*'da O'ndan nakletmiştir. Suyütî, *el-İtkân*, 1/107.

<sup>71</sup> Suyütî, *el-İtkân*, 1/107.

<sup>72</sup> Bk. İbn 'Âşûr, *Tefsîr*, 14/335.

<sup>73</sup> Muḥammed Abdül'azîm Zûrkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'an* (Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-'arabî, 1995/1415), 1/100.

<sup>74</sup> Şubhî es-Şâlih, *Mebâhiş fî 'ulûmi'l-Kur'an* (Beyrût : Dâru'l-'İlm li'l-Melayin, 1977), 144.

<sup>75</sup> Muḥammed b. Muḥammed Ebû Şehbe, *el-Medḥal li-dirâseti'l-Kur'âni'l-kerîm* (Kâhire: Dâru'l-livâ, 1987/1407), 151.

<sup>76</sup> Zafzâf, *et-Ta'rif*, 73.

<sup>77</sup> Ebû Şehbe, *el-Medḥal*, 151.

<sup>78</sup> Şubhî es-Şâlih, *Mebâhis*, 144.

ları:

Burada Naḥl süresinin son kısmında nüzul'ün tekerrürü görüşünü kabul etmeyenlerin delillerini; bunlar içinde tekrar olmaması için de muhalif tartışmaları zikredeceğiz.

**İlk olarak;** nüzulün tekrarı görüşünün burada yeri yoktur çünkü te'aruz eden rivayetler arasında tercih mümkündür. Bu da "eşit derecede değildir, nüzulün teaddüdü ve tekerrürü görüşünden tercihe şayan olanın alınması evlâ'dır".<sup>79</sup>

**İkinci olarak;** bu ayetlerin Mekkî bir süredeki istisna ayetleri olması tekrâr'a yer olmadığına açık bir delildir. İbn Atiyye: "Tefsîr ehli bu ayetin Uḥûd gününde Hz. Ḥamza (r.a)'ı temsil için nâzil olan Medenî [bir ayet] olduğunda muatabik olmuşlardır. Bu durum, Buḥârî'nin es-Şaḥîḥ'inde ve Kitâbü's-Siyer'de bulunmaktadır."<sup>80</sup>

eş-Şâyî' bu yoruma işâreten "bu, nüzul'ün tekerrürü'nün [vâkî] olmadığını savunanlar için güzel bir sığınak ve doğru bir tercihtir. Zürkânî'nin dediği gibi nüzulün teaddüd görüşü kaçınılmaz değildir" demektedir.<sup>81</sup>

**Tercihe şayan görüş;** iki grubun delillerini yakından inceleyen kimse görecektir ki Mekkî süredeki bu ayetlerin istisna olmasının doğru olduğu konusunda müttefiktirler. Buna binâen nüzulünün tekerrürünü kabul etmeyen kimseler, tekrar görüşünü gerektirecek bir durum olmadığını savunmaktadırlar. Ancak bizce onların göremedikleri [husus], Sahabe'den bazılarında varid olan kullanımın Naḥl süresinin tümünün Mekkî olduğudur. İbn 'Abbâs'tan 'Ali b. Ebî Ṭalḥa tariki gibi bazı tariklerinde şaḥîḥ isnadlarla varid olmuştur. Dolayısıyla bu ayetlerin buna dayanarak Mekkî olması gerekir.<sup>82</sup>

Öyleyse bizim, şaḥîḥ deliller karşısında aralarında tercih yapmak zor olacaktır, evet, ḥadîş tenkit yöntemleri ışığında ayetlerin Medenîliğine delalet eden esbâb-ı nüzul rivayetleri arasında tercih yapmamız mümkündür. Übeyy hadisi ki Tirmizî ḥâsen kabul etmiş;<sup>83</sup> İbn Ḥibbân<sup>84</sup> ve Hâkim de şaḥîḥ kabul etmiş, Zehebî de muvâfakât etmiştir.<sup>85</sup>

Muasır yazarlardan Elbânî "**ḥâsen şaḥîḥül isnad**" demiştir.<sup>86</sup> Ebü Hureyre ḥadîşî'ne gelince İbn Kesîr tefsîrinde<sup>87</sup>, Heysemî<sup>88</sup>, İbn Ḥacer<sup>89</sup> zayıf olarak görmüştür. İsnadında bulunan Şâlih b. Beşîr el-Mürri'yi biri hariç hadis tenkitçilerinin

<sup>79</sup> Mennâü'l-Kaṭṭân, *Mebâhis*, 87.

<sup>80</sup> Ebü Muḥammed Abdülḥak b. Ğalib İbn 'Atiyye, *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. 'Abdullâh b. İbrahim el-Enşârî vd. (B.y.: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 2007), 5/429.

<sup>81</sup> Şâyî', *Nüzülü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 105.

<sup>82</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/425; Ebü'l-Faḍl Celaledin 'Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fî't-Tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2011/1432), 5/107; Âlûsî, *Ruḥü'l-me'ânî*, 14/89.

<sup>83</sup> Tirmizî s. 497. Bk. Tirmizî, "Tefsîr", 17.

<sup>84</sup> Bk. İbn Balbân, *el-İhsân*, 2/239.

<sup>85</sup> Nişabûrî, *el-Müstedrek* (ts.), 2/359

<sup>86</sup> Elbânî, *Şaḥîḥu Süneni't-Tirmizî*, 3/266.

<sup>87</sup> Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8/369.

<sup>88</sup> Bk. Heysemî, *Mecma'ü'z-zevâid ve menba'ü'l-fevâid* (Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-'arabî, ts.), 6/119.

<sup>89</sup> Bk. İbn Ḥacer, *Fethü'l-bârî*, 7/375.



tümü zayıf kabul etmiştir.<sup>90</sup>

Böylelikle bizim için ortaya çıkmış oldu ki bu ayetlerin Medenî olduğuna delalet eden rivayetlerden, şahîh rivayetler karşısında sakit olacak zayıf rivayetler bulunmaktadır.

Kıscası biz bu ayetlerde nüzülü tekerrür eden örnekler bulmuş olduk. Bu, bir açıdan Naḥl süresinin tümünün Mekkî olduğuna delalet eden rivayetlerden bazılarının sıhhati ve bir başka açıdan da son üç ayetin istisna olduğuna delalet eden bazı rivayetlerin sıhhati nedeniyledir.

Belki de burada Muḥammed Emîn eş-Şenķitî'nin görüşünü zikretmek uygun olacaktır: "Belki de ayet hakkındaki tüm görüşler hak'tır. Her birine Qur'an-ı Kerîm şahid olur. Biz bunları ve te'aruz etmeden buna delalet eden Qur'an-ı Kerîm ayetlerinin bir kısmını her biri sahih olduğundan dolayı [bir kısmına] tercih için zikredebiz."<sup>91</sup>

## 2.4. İsrâ 85

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا

"Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindedir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir."<sup>92</sup>

Âlimler bu ayetin nüzulünün tekerrürü hakkında iki gruba ayrılmışlardır.

**Birinci grup;** bu ayetin bir defa Mekke'de, bir defa da Medîne'de olmak üzere nüzulünün tekerrür ettiğini savunmaktadır. Bunlar arasında Zehebî,<sup>93</sup> İbn Kesîr,<sup>94</sup> Zerkeşî,<sup>95</sup> İbn Hacer,<sup>96</sup> Suyûtî,<sup>97</sup> Kaşallânî<sup>98</sup> ve muasır yazarlardan bir grup<sup>99</sup> [yer almaktadır].

**İkinci grup;** bu ayetin sadece bir defa nâzil olduğunu savunmaktadır ancak [ayetin] Mekkî mi Medenî mi olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir.

Daha fazla bilgi için te'aruz eden iki rivayeti, bu ayetin nüzul sebebinde zikrettik zirâ bu iki rivayet ihtilafın başlangıç noktasıdır.

### **Birinci Rivayet:**

<sup>90</sup> Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm Cu'fî Buḥârî, *et-Târîḫü'l-kebir* (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 4/273; Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḫmed b. 'Usmân Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdî'r-riçâl*, thk. 'Ali Muḥammed Bicâvî (Beyrût: Dârü'l-ma'rife, ts.), 2/289.

<sup>91</sup> Şenķitî, *Edvâü'l-beyân*, 1/29.

<sup>92</sup> el-İsrâ 17/85.

<sup>93</sup> Bk. Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḫmed b. 'Usmân Zehebî, *Târîḫü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. 'Umer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrût: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabi, 1988), 2/213.

<sup>94</sup> Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 9/72; Ebû'l-Fidâ 'İmâdü'd-dîn İsmâ'il b. 'Umer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Cize: Hicr li't-Tıba'a ve'n-Neşr, 1997), 3/51.

<sup>95</sup> Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/30.

<sup>96</sup> Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/401.

<sup>97</sup> Bk. Suyûtî, *el-İtkân*, 1/46.

<sup>98</sup> Bk. Ebû'l-'Abbâs Şehabeddin Aḫmed b. Muḥammed Kaşallânî, *el-Mevâhibü'l-ledüniyye bi'l-minaḫil-Muhammedîyye*, thk. Şâlih Aḫmed Şâmî (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 2004), 1/233.

<sup>99</sup> Bk. Nürettin 'İtr, *Ulümü'l-Qur'âni'l-Kerîm* (B.y.: y.y., 1993/1414), 51; Ebû Abdurrahman Muḫbil b. Hâdî Vâdîi, *es-Şahihü'l-Müsned min delâil'n-nübüvve* (B.y.: Mektebetü san'a el-eseriyye, 2004), 145-146; Emir 'Abdulâzîz, *Dirâsât*, 83.

Buḥārî'nin es-Şaḥîḥ'inde İbn Mes'ûd'dan [şöyle rivayet edilmiştir]: "Peygamberimiz (s.a.s) ile birlikte bir tarladaydık. O (s.a.s) hurma yaprağına yaslanırken Yahûdiler geldi ve birbirlerine "O'na (s.a.s) Ruh'tan sorun" dediler ve [bir kısmı da] sizi bu konuda endişelendiren nedir?" dedi. Bazıları da "karşınıza hoşunuza gitmeyecek bir şey çıkmasın" dediler. [Diğerleri de] "O'na (s.a.s) sorun" dediler ve ruh hakkında sordular. Hz. Peygamber (s.a.s) [bir müddet] suskun kaldı ve cevap vermedi. Anladık ki kendisine (s.a.s) vahiy geliyor. Bulduğum yerde ayağa kalktım. Vahiy nazil olduğunda O (s.a.s) buyurdu ki: "Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindedir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir."<sup>100</sup>

İ'tisâm kitabının rivayetinde bu tarlanın Medine'de olduğuna [yönelik] bir açıklama bulunmaktadır. "Peygamberimiz (s.a.s) ile birlikte Medine'de bir tarladaydık. O (s.a.s) hurma yaprağına yaslanıyordu..."<sup>101</sup>

### **İkinci Rivayet:**

Tirmizî'nin Sünen'inde İbn 'Abbās'tan rivayet edildiğine göre O (r.a.) şöyle demiştir: Kureyşliler Yahûdilere "bize bir şey verin ki bu adama soralım" dediler. Yahûdiler de onlara "Ruh hakkında sorun" dediler. Kureyşliler de ruh hakkında sordular. Allah Te'âlâ "Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindedir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir" ayetini inzal etti. Yahûdiler [de bunun üzerine] "bize pek çok ilim verilmiştir, Tevrat verilmiştir. Kime Tevrat verildiyse de muhakkak ona çok hayır verilmiştir" dediler. [Bunun üzerine]: قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا

"De ki: Rabbimin sözleri için derya mürekkep olsa ve bir o kadar da ilâve getirsek dahi, Rabbimin sözleri bitmeden önce deniz tükenecektir."<sup>102</sup> ayeti nazil oldu.<sup>103</sup>

Burada ayetin iki farklı sebebi olduğunu mülâhaza ediyoruz. İbn Mes'ûd rivayeti hadisenin Medine'de Yahûdilerle gerçekleştiğini zikretmekte; İbn 'Abbās rivayeti ise ayetin Mekke'de Kureyş kâfirlerinin soruları sebebiyle nâzil olduğuna işaret etmektedir.

Ebû Hayyan: "Görüldüğü kadarıyla İbn Mes'ûd hadisine göre ayet Medeni'dir, Kureyşlilerin sorusuna [bakarsak da] Mekkî'dir" demiştir.<sup>104</sup>

Âlûsî: "Ayet [Kureyşlilerin soruları]'na ve öncesindekilere göre Mekkî'dir, Şaḥîḥayn haberine göre de Medeni'dir. Bazı kimseler bu iki rivayetin arasını "ayet

<sup>100</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/401; Buḥārî, "Tefsîr", 13.

<sup>101</sup> Buḥārî, "İ'tisâm", 3.

<sup>102</sup> Kehf 18/109.

<sup>103</sup> Tirmizî, "Tefsîr", 18. Tirmizî bu hadîşin, [bu rivayet itibariyle] *hasen şaḥîḥ ğarîb* olduğunu söylemiştir. Ayrıca bu hadîşi Nesâî, Tefsîrü'n-Nesâî, 2/28; İbn Balbân, *el-İhsân*, 1/301; Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân Enşârî İsfahânî Ebû's-Şeyḥ, *Kitabü'l-'Azame*, thk. Rıdâullah b. Muhammed İdris el-Mübarekfuri (Riyâd: Dâru'l-Âsime, 1998/1419), 3/863; Nişabûrî, *el-Müstedrek* (ts.), 2/531. Zehebî şaḥîḥ olarak kabul edip muvafakat etmiştir. Zehebî, *Tarihü'l-İslâm* isimli eserinde bu hadîşi zikrettikten sonra "bu isnad şaḥîḥtir" demiştir. Bk. Zehebî, *Tarihü'l-İslâm*, 2/212. İbn Hacer, "Tirmizî'nin ricali Müslim'in ricalidir" demiştir. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/401. Elbânî, *Şaḥîḥü Sünen't-Tirmizî* isimli eserinde şaḥîḥ olarak kabul etmiştir. Bk. Elbânî, *Şaḥîḥü Süneni't-Tirmizî*, 3/270.

<sup>104</sup> Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân Endelûsî Ebû Hayyân Endelûsî, *Tefsîrü'l-Baḥri'l-muḥit* (Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1993/1413), 6/74.

iki defa nâzil olmuştur” diyerek cem’ etmektedirler.”<sup>105</sup>

Şimdi her grubun delillerini sunmanın vakti gelmiştir.

### **İki Tarafın Görüşleri:**

Ayetin Nüzulünün Tekrar Ettiğini Savunan Birinci Fırkanın Delili:

Bu ayetin nüzulünün tekrarı savunanlar ayetin nüzul sebebinde yer alan iki rivayeti delil getirmektedir. [Ancak] bu iki rivayetin arasını cem’ etmek zaman uzaklığı ve mekân farklılığı nedeniyle mümkün değildir. Nüzulün tekrar ettiğine delalet eden karineler bulunmaktadır; bundan dolayı bu görüş cem’ vecihlerinden biri gibi neticelenecektir. Böylesi, tercih yapmaktan daha iyidir.

İbn Hacer: “Nüzulün birden fazla olmasını Peygamberimiz (s.a.s)’in, ayetin ikinci nüzulünde bu konuda (Allah Teâlâ tarafından) daha fazla açıklama geleceği umuduyla sükût etmesine hamlederek cem’ etmek mümkündür” demiştir.<sup>106</sup>

Dr. I’şam dedi ki: “Biz, iki rivayet arasını cem’ etmeyi [uygun] görüyoruz. Ayetin nüzulünün te’addüdü tercihten daha uygundur. Çünkü sahih bir rivayeti, sahih bir gerekçe olmaksızın reddetmek büyük bir yanlıştır. Ayetin nüzulünün iki defa olduğu görüşü ise imkân dâhilindedir.”<sup>107</sup>

#### **2.4.1. Ayetin Nüzulünün Tekerrürünü Kabul Etmeyen İkinci Grubun Delilleri**

Ayetin nüzulünün tekerrürünü kabul etmeyen ikinci grup aşağıdaki şekilde delil getirmektedir:

**Birinci delil:** Burada, bu [ayetteki] nüzulün tekerrürü görüşünü haklı çıkaracak [bir durum] yoktur. Çünkü Buḥārī rivayetinin tercih edilmesi mümkündür. Bu [da] iki sebeptir;

Birinci sebep; es-Şaḥīḥ’te yer almasıdır, böyle olunca da şüphesiz diğerlerinden daha sahihtir.

İkinci sebep; Buḥārī hadisinin rāvisi İbn Mes’ūd’dur. Kıssa İbn ‘Abbās’ın [naklettiğinin] hilafına gelmiştir, ilim ehli nezdinde kabul görmüş tercih kaidelelerinden [bir tanesinde] rivayet olunan olayın sahibine ait haber, diğerlerinin haberlerine tercih edilir; çünkü durumu diğerlerinden daha iyi bilir.<sup>108</sup>

Suyūṭī iki rivayeti de zikrettikten sonra “Buḥārī’nin rivayet ettiği diğerlerinden daha sahih olması ve İbn Mes’ūd kıssa esnasında mevcut olması sebebiyle tercih edildi”<sup>109</sup> demiş ve devamında da “İbn ‘Abbās’ın hilafına kıssa esnasında bulunan ravi sebebiyle es-Şaḥīḥ’te olan tercih edilir”<sup>110</sup> demiştir.

<sup>105</sup> Ālūsī, *Ruḥū’l-me’ānī*, 15/153.

<sup>106</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-bārī*, 8/401.

<sup>107</sup> ‘İsām ibn ‘Abdī’l-Muḥsin Ḥumeydān, *Esbābū’n-nüzul ve eṣṣerūhā fi’t-tefsīr* (Riyād: Cāmiatü Muḥammed b. Su’ud el-İslāmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1408/1986), 65.

<sup>108</sup> Bu kaide için Bk. Ebū’l-Ḥattāb Maḥfūz b. Aḥmed b. Ḥasan el-Ḥanbelī Kelvezānī, *et-Temhīd fī usūli’l-fikh*, thk. Müfīd Muḥammed Ebū ‘Amşe (Cidde: Dārü’l-Medeni, 1985), 3/207; Muḥammed b. ‘Ali Şevkānī, *İrşādü’l-fuḥūl ilā taḥkīk’l-ḥaḥḳ min ‘ilmi’l-uşūl*, thk. Sāmī b. el-‘arabī (Riyād: Dārü’l-fādile, 2000), 2/1129.

<sup>109</sup> Suyūṭī, *el-İtkān*, 1/105.

<sup>110</sup> Suyūṭī, *Lübābū’n-nükūl*, 165.

**İkinci delil:** İsrâ sûresi'nin ayetlerinin istisnasız hepsinin Mekkî olduğu yönündeki görüşü aldığımızda tekrar görüşü için burada bir sebep bulunmaması mümkündür.

Âlûsî, "İbn Merdeveyh'in İbn 'Abbâs ve İbnü'z-Zübeyr'den tahric ettiği üzere Mekkî'dir. Bu şekilde olması da tamamıyla Cumhur'un görüşüdür"<sup>111</sup> demiştir.

Fîrûzabâdî ve Biķâî bu konuda icmâ nakletmişlerdir.<sup>112</sup>

#### 2.4.2 Tercih

İki grubun delilleri karşılaştırıldıktan sonra araştırmacı nezdinde bu ayetin nüzulünün tekrarı görüşü tercih edilir. Bu da şu şekildedir:

**İlk olarak;** bu görüşte zahiren te'âruz halindeki sahih deliller arasında cem' bulunmaktadır. Nitekim bir usul kaidesinde de mukarrer olduğu üzere "iki delilin i'mâli ikisinden birinin ilgâ'sından evlâ'dır"<sup>113</sup>

İbn Hacer, "tariklerin sıhhati ve cem' [imkanın]'ın ortaya çıkması durumunda tercih'e meyledilmez"<sup>114</sup> demiştir.

**İkinci olarak;** İbn Mes'ûd rivayetini tercih etmenin gereksinimlerinden biri de sahih bir rivayetin sebepsiz iskât edilmesidir. Nüzulün tekrarı görüşünün eşliğinden kaçış, ehl-i ilim tenkitçilerinden çoğunun sahih olarak kabul ettiği rivayetin iskatinı teyit eder mi?<sup>115</sup>

İbn Kesîr bu görüşteki gelişigüzeğe işareten "kim ki bu sûre Medîne'de nâzil oldu deyip ondan Sübhâne sûresini istisna ederse onun görüşü tartışmalıdır" demiştir.<sup>116</sup>

Belki de burada şu ifadeler de eklenebilir: aynı şekilde kim 'bu ayet Mekk'e'de nâzil oldu' deyip Medîne'de nüzul etmesini reddederse bu kimsenin görüşü de tartışmalıdır. Sebebi de Buķârî'deki İbn Mes'ûd rivayetinin delalet ettiği şeydir.

Burada tartışılması mümkün olan bir soruya cevap vermemiz gerekmektedir: Âlimler makbul rivayetler arasındaki tercihi, itimat edilen tercih vecihleri ışığında sıhhatin ziyadesiyle yapmaktadırlar. Biz neden burada İbn 'Abbâs rivayetinden daha sahih olan İbn Mes'ûd rivayetini öncelemiyoruz?

Cevap: Esbâb-ı nüzul rivayetleri arasındaki tercih'in hususiyeti bulunmaktadır,<sup>117</sup> rivayetin senedini, sebab-i nüzul sigasını ve rivayeti çevreleyen şartları

<sup>111</sup> Âlûsî, *Ruķū'l-me'ânî*, 15/2.

<sup>112</sup> Bk. Fîrûzabâdî, *Besâiru zevi't-temyîz*, 1/288; Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhim b. 'Umer b. Hasan Biķâî, *Meşâ'idü'n-nazar lil-işrâfi 'alâ makâşidi's-süver* (b.y.: y.y.,1987), 2/228.

<sup>113</sup> Bu kaide için bk. Muḥammed b. İdris b. 'Abbâs Şafii, *er-Risâle* (Beyrüt: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, ts.), 34; Ebü Muḥammed Cemâleddîn 'Abdürrahîm b. el-Ḥasan İsnevî, *Nihâyetü's-sül fi şerhi Minhaci'l-vüsul* (Beyrüt: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.), 4/ 449-450; Ebü Muḥammed Cemâleddîn 'Abdürrahîm b. el-Ḥasan İsnevî, *et-Temhid fi tahrici'l-füru' ale'l-usul* (Beyrüt: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 151.

<sup>114</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/591.

<sup>115</sup> Tirmizî'nin İbn 'Abbâs'tan rivayetidir. Bk. Tirmizî, "Tefsîr", 18. (no: 3140).

<sup>116</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/562.

<sup>117</sup> Bu hususiyetlerden biri de usulcüler, tercih ve tearuz bahislerinde tercihten evvel nesh'in imkanını zikrederler ve malum [olduğu üzere] nesh, esbâb-ı nüzüle dâhil değildir, çünkü [esbâb-ı nüzül] haberlerdir ve nesh [ise] hiçbir zaman haberler üzerine gelmez.

düşündüğümüz zaman Şaḥīḥayn'da bulunan nice rivayet vardır ki karşısında sahih rivayet bulunur ve Şaḥīḥayn rivayetinin haricindeki [rivayet], rivayeti kuşatan harici tercih sebepleri ve çevreleyen şartlar nedeniyle öne alınır.

Bahsettiğimiz ayeti incelediğimizde Tirmizî'nin İbn 'Abbās rivayetinin, sebab-i nüzul konusunda Buḥārî'nin İbn Mes'ūd rivayetinden daha açıklayıcı olduğunu görmekteyiz. İbn Mes'ūd rivayetinde sebep sigası[nda] ihtilaf bulunmaktadır. Rivayetlerden birinde: "O'na (s.a.s) vahyedildiğini anladım, yerimi aldım. Vahiy nazil olduğunda dedi ki: "Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindedir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir."<sup>118</sup>

Bir başka rivayette ise "...O'na (s.a.s) vahyedildiğini zannettim. Dedi ki: 'Sana ruh hakkında soru sorarlar?'"<sup>119</sup>

Üçüncü rivayette [ise herhangi açıklayıcı bir bilgi bulunmadan] sadece rivayet yer almaktadır.<sup>120</sup>

Böylece burada bu gibi durumlarda kişinin, nüzulün tekerrürüne [dair] karinelerin çoğalmış olduğunu iddia etmesi sebebiyle, tercih olunan hususları birbiri ile rekabete girmiş olarak buluruz. Bundan dolayı da Hafız İbn Hacer'in bu ayette nüzulün tekerrürü görüşüne hükmettiğini görüyoruz. O, "asıl olan nüzulün tekerrür etmemesidir"<sup>121</sup> demektedir. Buḥārî'nin İbn Mes'ūd'dan yaptığı rivayet ortadadır. Bu da ancak bir âlim için bu görüşü benimsemeye sevk edecek karine ve ölçüttür.

## 2.5. Rûm 1-4

الْمَغْلِبَتِ الرُّومِ ۚ فِي آدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۚ فِي بَضْعِ سِنِينَ ۚ إِنَّ اللَّهَ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدِ ۚ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ ۚ

*"Elif. Lām. Mīm. Rûmlar, (Arapların bulunduğu bölgeye) en yakın bir yerde yenilgiye uğradılar. Halbuki onlar, bu yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde galip geleceklerdir. Eninde sonunda emir Allah'ındır. O gün müminler de Allah'ın yardımıyla sevineceklerdir."*<sup>122</sup>

Âlūsî bu ayetlerin nüzulünün tekerrür ettiğini savunmaktadır. [Bu konu hakkındaki] sözlerinden bir kısmı "Hz. 'Ali (kerremallahü vecheh)<sup>123</sup>, İbn 'Abbās, İbn 'Umer, Ebû Sa'îd el-Ḥüdrî, Hasan, Mu'âviye b. Kurre (r.a) ۚ الْمَغْلِبَتِ الرُّومِ ۚ ifadesini malum sigâ ile [مَغْلِبَتِ الرُّومِ] şeklinde ve devamındaki ۚ سَيَغْلِبُونَ ۚ ifadesini de meçhul sigâ ile [سَيَغْلِبُونَ] şeklinde okumuşlardır... İki kıraatin arasını, ayetin iki defa nüzul etme-

<sup>118</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/401.

<sup>119</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/403.

<sup>120</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/292.

<sup>121</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/401.

<sup>122</sup> er-Rûm 30/1.

<sup>123</sup> Ali b. Ebî Tâlib (r.a)'a "kerremallahü vecheh" ve "aleyhisselam" lafızlarının tahsis edilmesi Şia'nın bu konudaki aşırılıklarındandır. Lüzümlü bir iş değildir. Ancak uygun olan Hz. 'Ali ve diğer Sahabe-i Kirâm'dan zevât hakkında "radiyallahü anh" denilmesidir.

siyle -Cumhur'un kıraatine göre bir defa Mekke'de, bir defa da Tirmizî'nin rivayet ettiği ve Ebû Sa'îd'in de hasen kabul ettiği gibi Bedir gününde- bulmaktadır".<sup>124</sup>

Âlûsî'nin sözünden anlaşıldı ki o, tekrar görüşünü iki kıraat arasındaki uyum ve yorumlamadan dolayı haklı görmüştür. Onun bu görüşü üzerine şu mülâhazalar[ın yapılması] mümkündür:

**İlk olarak;** bazı Sahabe'ye nisbet edilen bu kıraat mütevatir değildir ve maldur ki müfessirlerin görüşleri arasındaki tercih kaidelerinde iki kıraatin şayet bir manaya hamledilmeleri imkan dahilindeyse mütevatir olması diğerlerine öncelenir.<sup>125</sup>

**İkinci olarak;** [Âlûsî'nin] itimad ettiği rivayet Ebû Sa'îd el-Hüdrî'nin Tirmizî'de yer alan rivayetidir ki [bu] ayetlerin nüzulünün Bedir gününde nâzil olduğuna delalet etmektedir ve hükmü, nüzulünden geride kaldı şeklinde yorumlanmaları mümkündür. *Qur'ân-ı Kerîm'de buna örnek olarak سَيَهْرَمُ الْجَمْعُ وَيَوْلُونَ الدُّبِيرَ* "O topluluk yakında bozulacak ve onlar arkalarını dönüp kaçacaklardır"<sup>126</sup> [ayeti gösterilebilir].

'Abdürrezzâk es-Şan'ânî'nin tefsirinde Ma'mer, O'nun da *Qatâde'den; Eyyüb'ün de 'İkrime'den* [rivayet ettiğine göre] 'Umer (r.a) dedi ki: "سَيَهْرَمُ الْجَمْعُ وَيَوْلُونَ الدُّبِيرَ" ayeti nâzil olduğunda dedim ki 'hangi topluluk bozulacak?'. Bedir günü olduğunda [Hz.] Peygamber (s.a.s)'i zırhını giyerken gördüm. O (s.a.s) سَيَهْرَمُ الْجَمْعُ وَيَوْلُونَ الدُّبِيرَ [ayetini okuyordu]".<sup>127</sup>

'Umer b. *Haţţâb* (r.a), bozulacak topluluktan bahseden Mekkî ayette işkâl buldu ancak Hz. Peygamber (s.a.s)'i Bedir gününde bu ayeti okurken gördüğünde işkâl gitmiş oldu.

Üçüncü olarak; bazı müfessirler Rüm sûresinde hiçbir ayetin istisnası olmaksızın hepsinin Mekkî olduğunda icma nakletmişlerdir. Onlardan bazıları İbn Atiyye,<sup>128</sup> İbnü'l-Cevzî,<sup>129</sup> *Qurţûbî*<sup>130</sup> ve İbn 'Âşûr'dur.<sup>131</sup>

Zikrettiğimiz yorumlara binaen burada tekrar görüşüne gerek olmadığı kanaatindeyiz. Nitekim inceleme ve tartışmadan sonra burada tekrarı savunanların delilleri, bir ihtilaf durumunda delil olarak gösterilemez.

## Sonuç

Allah Teâla, beni bu araştırmayı tamamlamaya muvaffak kıldıktan sonra bir-

<sup>124</sup> Âlûsî, *Ruĥü'l-me'ânî*, 21/19.

<sup>125</sup> Bk. *Ĥarbî, Kavâidü't-terciĥ* (Riyâd: Dâru'l-Kâşım, 2008/1429), 1/104-105.

<sup>126</sup> el-Kamer 54/45.

<sup>127</sup> 'Abdürrezzâk es-Şan'ânî, Ebû Bekr 'Abdürrezzâk b. Hemmâh, *Tefsîrü'l-Kur'ân* (Riyâd : Mektebetü'r-Rüşd, 1989), 2/259.

<sup>128</sup> Bk. İbn Atiyye, *el-Muĥarrerü'l-vecîz*, 7/5.

<sup>129</sup> Bk. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 6/286.

<sup>130</sup> Bk. Ebû 'Abdullâh Muĥammed b. Aĥmed b. Ebî Bekr *Qurţubi*, *el-Câmi'u li aĥkâmi'l-Kur'ân* (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 2006), 16/99.

<sup>131</sup> Bk. İbn 'Âşûr, *et-Taĥrîr ve't-Tenvîr*, 21/39.

takım önemli sonuç ve tavsiyeler çıkardım;

Sonuç Olarak

**İlk olarak;** nüzulün tekrarı söylemine ait dairenin daraltılması gerekmektedir; çünkü aslolan tekrâr'ın olmamasıdır. Ancak varlığına dair sahih deliller bulunduğu ve cem' veya tercih mümkün olmadığı takdirde kabul edilebilir. Bu durum araştırmacı nezdinde ağır basan orta [yollu] bir görüştür.

**İkinci olarak;** nüzulün tekrarı iddialarının çoğunluğu sebab-i nüzul rivayetlerinin te'addüdünde, te'aruz'unda veya -ayet olsun süre olsun- Mekkî ve Medenî ayetlerin sınırlandırılmasında ortaya çıkmaktadır.

**Üçüncü olarak;** bu çalışma süresince gördüm ki nüzulün tekrarı meselesinde görüş belirtenlerin kusurları da bulunmaktadır; belki de en önemli nokta sebab-i nüzul rivayetlerinin cem' edilmesinde dikkatsiz davranılması, olumlu veya olumsuz görüşlerin ortaya çıkmasında kendini göstermiştir.

**Dördüncü olarak;** bazı kimselerin nüzulün tekrarını, sebab-i nüzul rivayetleri arasında bir uyumsuzluk bulunduğu sığınacak bir liman olarak görmesi bir hatadır.

**Beşinci olarak;** burada nüzulünün tekrar ettiği söylenen iki süre bulunmaktadır ki bunlar Fâtîha ve İhlâs süreleridir. Araştırma ve rivayetleri inceleme sonrasında [nüzulün] tekrarı görüşünün zayıflığı ortaya çıkmıştır.

**Altıncı olarak;** burada, ayet olarak hakkında nüzulünün tekrar ettiği söylenen beş yer bulunmaktadır. Araştırmacı, bunları rivayet ve dirayet açısından ayrıntılı bir şekilde müzakere etmiş ve bu yerlerden iki tanesinde tekrar görüşünün olduğu ortaya çıkmıştır. Geride kalan üç yere gelince ise araştırmacı, tekrar görüşünün delillerini çürütmek için ilim ehlinin yorumlarını zikretmiş ve bu [yerler] hakkındaki şüphe ve işkâleri reddetmiştir.

## Tavsiyeler

**İlk olarak;** araştırmacı için Tefsîr ve 'ulümü'l-Şur'ân araştırmalarının hadis ilmi ve kaideleri ile birlikte çalışılmasına zaruri [derecede] ihtiyaç vardır. Çünkü ehl-i hadis'in kaidelerinden uzak kalarak [yapılan çalışmalar] 'ulümü'l-Şur'ân'a dair titiz araştırmalar cümlesinden sayılmaz. Bu hakikati görmezden gelen her bir deneme yetersiz ve faydasız kalacaktır.

**İkinci olarak;** 'ulümü'l-Şur'ân meselelerinde kural koyma ve aslına dönme[ye yönelik çalışmalar yapılmasına] ve bu ilim hakkında kararlaştırılmış örnek ve kaidelerin bazısına müracaat zarureti [bulunmaktadır]. Çünkü hicri onuncu asırdan itibaren -yani Suyûtî'nin [yaşadığı] devir- [bu ilmin] konularında -sınırlı sayıdaki ferdi bir takım çalışma ve gayretler hariç- herhangi bir yeniliğe şahit olunmamıştır. Nitekim bu yol, zihinlerde ilimlerin sebat ve derinleşmesi için ideal yoldur. "birlik [sağlanmış] kanunlardaki dağınık meselelerin kayıt altına alınması korunması için daha dikkatli ve bu eylem için de daha yardımcıdır"<sup>132</sup> diyen

<sup>132</sup> Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b Bahadır b Abdullah Zerkeşi, *el-Mensûr fi'l-ğavâid* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve Ş-u'ûni'l-İslâmiyye, 1982), 1/65.



Zerkeşî'ye Allah rahmet etsin.

**Üçüncü olarak;** 'ulümü'l-*Qur'*ân meselelerindeki tartışmaların kongre, çalıştay veya atölye çalışmaları formatında karşılıklı konuşmalara dayalı ekip çalışması [gereklidir]. Çünkü ferdi birtakım gayretler belki destek bulacaktır ancak yaygınlığı sınırlı olacak ve çoğunlukla isteklere karşılık vermeye güç yetiremeyecektir.

**Dördüncü olarak;** 'ulümü'l-*Qur'*ân konularının araştırılmasında kaideleri açık bir yöntemin ortaya konulması önemlidir. Bu, bir açıdan istenilen neticelerin en kolay yolla elde edilmesi; bir başka açıdan da diğer ilimlerden bazılarının örnek olması için gereklidir.<sup>133</sup>

**Beşinci olarak;** benim sesim de tıpkı dilbilimsel araştırma dergisi gibi *Qur'*ân araştırmalarına dair hakemli bir ihtisas dergisinin yayınlanması için çağrı yapan seslere eklenmiş oldu.

Belki de Riyâd'daki Muhammed b. Şu'ud Üniversitesi bünyesinde yer alan *Qur'*ân-ı Kerim'e dair Şu'ud ilmi cemiyeti veya Medîne-i Münnevver'e de [bulunan] el-Câmia el-İslâmî bünyesindeki *Qur'*ân-ı Kerim ve İslami araştırmalar külliyesi bu güzel çalışmayı üstlenmeye aday ilmi müesseselerin en önemlilerindedir.<sup>134</sup>

**Altıncı olarak;** *Qur'*ân ve 'ulümü'l-*Qur'*ân'la ilgili tarafların bu iki alanla ilgili ıstılahları ihtiva eden bir sözlüğün yazılması ve bu ıstılahların anlamlarının [tam olarak] belirlenmesi için koordinasyon ve yardımlaşması gereklidir. Şüphe yok ki bu proje araştırmacılar tarafından oluşan bir topluluğun yönetmesini gerektirmektedir.

## Kaynakça

- 'Abbâs, Faḍl Ḥasan. *İtkanü'l-burhan fî ulumî'l-Kur'ân*. 2 Cilt. 'Ammân: Dâru'n-nefâis, 2010.
- 'Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzî'l- Qur'ânî'l-Kerîm*. Beyrût: Dâru'l-Endelüs, 1959.
- 'Abdülazîz, Emîr. *Dirâsât fî 'ulümü'l- Qur'ân*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1983.
- Abdülgaffâr, Seyyid Aḥmed. *Qadâyâ fî 'ulümü'l-Kur'ân teayyün alê fehmiḥ*. İskenderiye: Dâru'l-Ma'rife el- Câmî'iyye, 2011.
- Aḥmed, Abdürrezzak Hüseyin. *el-Mekkî ve'l-Medenî fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. 2 Cilt. Kâhire: Dâru İbn 'Affân, 1999.
- Aḥmed b. Ḥanbel, Ebü 'Abdillâh Aḥmed b. Muḥammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Kâhire: Dâru'l-ḥadîs, 1995.
- Aḥmed b. Ḥanbel, Ebü 'Abdillâh Aḥmed b. Muḥammed eş-Şeybânî. *Kitâbü's-sünne*. thk. Muḥammed b. Sa'îd b. Sâlim el-Kahtânî. B.y: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1996/1416.
- Aḥmed b. Ḥanbel, Ebü 'Abdillâh Aḥmed b. Muḥammed eş-Şeybânî. *Kitâbü's-sünne*. Demmâm : Ramâdi li'n-Neşr, 1994.
- Âlûsî, Ebü's-şenâ Şehâbüddîn Maḥmûd b. Abdullâh b. Maḥmûd Muḥtâr. *Rühü'l-me'ânî fî*

<sup>133</sup>İslami araştırmalarda bu alanda kaleme alınan eserlerden bazıları; Abdülvehhâb Ebü Süleyman-*Menhecü'l-baḥs fî'l-fikhi'l-İslâmî*; aynı müellif tarafından kaleme alınan *Menhecü'l-baḥs fî usûlî'l-fikh*; Sosyal bilimler alanında ise Ḥasan es-Saâti-*Taşmîmü'l-buḥsî'l-İctimâ'iyye* [bulunmaktadır].

<sup>134</sup>Bu söz, araştırmacının hazırlanması esnasında söylenmişti. Daha sonra *Qur'*ân araştırmaları konusunda hakemli birçok dergi yayımlandı. Bunlardan bazıları [şunlardır]: *Qur'*ân araştırmalarına dair *Mecelle Ma'hedü'l-İmâm eş-Şâtîbî*, Cidde'deki İmâm-ı Şâtîbî Enstitüsü'ndeki *Qur'*ânî bilgi ve araştırmalar merkezi tarafından yayımlandı ve Cidde şehrindeki *Qur'*ân-ı Kerim hafızlığı [yapılan] hayır kuRumu akademisinden de soRumludur. Suud ilmi cemiyeti tarafından *Qur'*ân ve 'ulümü'l-*Qur'*ân'a dair *Mecelletü'd-dirasati'l-Kur'âniyye*; el-Melik Fehd mushaf-ı şerif matbaası tarafından basılan *Mecelletü'l-buhûs ve'd-dirasati'l-Kur'âniyye* [bulunmaktadır].

- tefsiri'l-Kur'ani'l- 'azim ve's-Seb'i'l-Mesani*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Baṭalyûsî, İbn Seyyid. *el-İnşâf fi't-Tenbîh 'ale'l-meânî ve'l-esbâbi'lletî evcebeti'l-ihtilâfû beyne'l-müslimîne fi ârâihim ve mezâhibihim ve i'tikâdâtihim*. thk. Muḥammed Rıdṽân ed-Dâye. Dımaşq: Dâru'l-Fıkr, 2003.
- Beyḥakî, Ebû Bekr Aḥmed b. el-Hüseyn b. 'Ali. *Şu'abü'l-îmân*. thk. Ebû Ḥacer Muḥammed Zağlûl. 9 Cilt. Beyrut : Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990.
- Beyḥakî, Ebû Bekr Aḥmed b. el-Hüseyn b. 'Ali. *el-Esma' ve's-sıfat*. B.y.: Mektebetü's-süvedâ, 1984.
- Beyḥakî, Ebû Bekr Aḥmed b. el-Hüseyn b. 'Ali. *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü aḥvâli şâhibi's-şerü'a*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988.
- Bezzâr, Ebû Bekr Aḥmed b. Amr b. Abdü'l-ḥâlik el-Başrî. *el-Baḥrû'z-zehâr= Müsnedü'l-bezzâr*. 15 Cilt. Beyrut - Medine: Müessesetü 'ulümi'l-Kur'an - Mektebetü'l-'ulüm ve'l-ḥikem, ts.
- Biḳâî, Ebü'l-Ḥasen Burḥânüddîn İbrâhim b. 'Umer b. Hasan. *Nazmü'd-dürer fi (min) tenâsübü'l-ây[âti] ve's-süver*. 22 Cilt. Kâhire: Dâru'l-kitâbi'l-'arabî, ts.
- Biḳâî, Ebü'l-Ḥasen Burḥânüddîn İbrâhim b. 'Umer b. Hasan. *Nazmü'd-dürer fi (min) tenâsübü'l-ây[âti] ve's-süver*. 22 Cilt. Kâhire: Dâru'l-kitâbi'l-'arabî, ts.
- Biḳâî, Ebü'l-Ḥasen Burḥânüddîn İbrâhim b. 'Umer b. Hasan. *Meşâ'idü'n-naẓar lil-işrâfi 'alâ maḳâsidi's-süver*. 3 Cilt, 1987.
- Buḥârî, Ebü 'Abdillâh Muḥammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm Cu'fi. *Şaḥihü'l-Buḥârî*. Beyrut: Dâru ibn Kesîr, 2002.
- Buḥârî, Ebü 'Abdillâh Muḥammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm Cu'fi. *et-Târiḫü'l-kebir*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Cedî, 'Abdullâh Yusuf. *el-Mukaddimâtü'l-Esâsiyye fi 'ulümi'l-Kur'an*. Britanya: Merkezü'l-Bühûs el-İslâmiyye, 2000.
- Cevherî, Ebü Nasr İsmail b. Ḥammâd Cevherî. *es-Şihâh*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-'İlm li'l-Melâyin, 1990.
- Cezâirî, Tâhir. *et-Tibyân fi ba'di'l-mesâili'l-müte'allikati bi'l-Kur'an*. Haleb: Mektebetü'l-Maṭbû'ati'l-İslâmiyye, ts.
- Dâvüdî, Şemsüddîn Muḥammed b. 'Ali b. Aḥmed. *Ṭabaḳâtü'l-müfessirin*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Dihlevî, Aḥmed b. 'Abdirraḥîm (Şâh Veliyyullâh). *el-Fevzü'l-kebir fi usüli't-tefsir*. Dımaşq: Maṭbaatü'l-ğavsânî, 2008.
- Ebü Dâvüd, Süleymân b. Eş'as b. İshâk b. el-Ezdî. *el-Merâsil*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- Endelüsî, Ebü Ḥayyân Muḥammed b. Yüsub b. 'Alî b. Yüsub b. Ḥayyân. *Tefsirü'l-Baḥri'l-muḥit*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-'ilmiyye, 1993.
- Ebü Şehbe, Muḥammed b. Muḥammed. *el-Medḥal li-dirâseti'l-Kur'ani'l-kerim*. Riyâd: Dâru'l-Livâ, 1987.
- Ebü's-Şeyḥ, Ebü Muḥammed 'Abdullâh b. Muḥammed b. Ca'fer b. Ḥayyân Ensârî İşfahânî. *Kitabü'l-Azame*. 5 Cilt. Riyâd: Dârü'l-Âşime, 1998.
- Elbânî, Muḥammed Nâsırüddîn. *Silsiletü'l-eḥâdisi's-şâhiḥa*. 4 Cilt. Dımaşq: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979.
- Elbânî, Muḥammed Nâsırüddîn. *Süneni't-Tirmizî*. 3 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-meârif, 2000.
- Enîs, İbrahim. *el-Mu'cemü'l-vaşit*. B.y.; Mektebetü's-Şurûk ed-Duveliyye, 2004.
- Fîrüzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdü'd-dîn Muḥammed b. Ya'kûb b. Muḥammed. *Beşâiru zevî't-temyiz fi leṭâifi'l-Kitâbi'l-'aziz*. 6 Cilt. Beyrut : el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Gazzâlî, Muḥammed. *Nazarât fi'l-Kur'an*. B.y.: Nehḫatü Mışr, 2005.
- Ḥarbî, Hüseyin b. 'Ali. *Kavaidü't-terciḥ inde'l-müfessirin: Dirase nazariyye tatbikiyye*. 2 Cilt. Riyâd: Dârü'l-ḳasım, 2008.
- Hazîm, Ḥaydar Sa'îd. *'Ulümü'l-Kur'an beyne'l-Burḥân ve'l-İtkân: dirâse muḳârene*. Medîne: Mektebetu Dari'z-Zamân, 1420.
- Heysemî, Nürüddîn 'Alî b. Ebübekir. *Keşfü'l-esrâr 'an zevâidi'l-Bezzâr*. 4 Cilt. Beyrut: Marife 20/2 (2020): 933-960

- Müessesetü'r-Risâle, 1979.
- Heysemî, Nürüddîn 'Alî b. Ebübekir. *Mecma'ü'z-zevâid ve menba'ül-fevâid*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, ts.
- Hümejdân, 'İsâm ibn 'AbdilMuhsîn. "Esbâbü'n-nüzul ve eserühâ fi't-tefsîr". Riyâd: Câmiatü Muĥammed b. Su'ud el-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1986.
- İbn 'Abdilber, Ebü 'Umer Cemalü'd-dîn Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muĥammed Kurtübî. *Câmi'ü beyâni'l-'ilm ve fağlihî ve mâ yenbaġî fi rivâyetihî ve hamlihî*. B.y.: Dâru ibn Cevzî, ts.
- İbn 'Abdilber, Ebü 'Umer Cemalü'd-dîn Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muĥammed Kurtübî. *et-Temhîd fi'l-muvatta'a mine'l-me'âni ve'l-esânid*. 26 Cilt. B.y.: y.y., ts.
- İbn 'Adiyy, Ebü Aĥmed 'Abdullâh b. Adî el-Cürçânî. *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- İbnü'l-'Arabî, Ebü Bekr Muĥammed b. 'Abdillâh. *Ahkâmü'l-Ķur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- İbn 'Âşûr, Muĥammed Tâhir b. Muĥammed b. Muĥammed et-Tunusî. *Tefsirü't-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunis: ed-Dârü't-Tunisiyye, 1984.
- İbn 'Aġiyye, Ebü Muĥammed Abdülĥak b. Ğâlib. *el-Muĥarrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*. 8 Cilt. b.y.: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2007.
- İbn Balbân, Ebü'l-Ĥasan 'Alâüddîn "Alî b. Balabân b. 'Abdillâh. *el-İhsân bi-tertibî Şahihi İbn Hibbân*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1988.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muĥammed Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1984.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemseddîn Muĥammed b. Muĥammed. *Ġâyetü'n-nihâye fi ŧabakâti'l-Ķurrâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2006.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Fetĥ Ziyâüddîn Naşrullâh b. Muĥammed b. Muĥammed. *el-Meseli's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâir*. 4 Cilt. Kâhire: Dâru Nehđati Mısr, ts.
- İbn Dureys, Ebü 'Abdillâh Muĥammed b. Eyyüb el-Becelî. *Feğâilü'l-Ķur'ân vemâ unzile mine'l-Ķur'ân bi-Mekke vemâ unzile bi'l-Medîne*. Dımaşĥ: Dârü'l-Fıkr, 1988.
- İbn Ĥacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Aĥmed b. 'Alî b. Muĥammed. *Fethü'l-bari bi-şerhi Sahihi'l-Buhari*. 13 Cilt. Kâhire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1987.
- İbn Ĥacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Aĥmed b. 'Alî b. Muĥammed. *el-İşâbe fi temyizi's-şahâbe*. B.y.: Merkezü Ĥicr li'l-buhûs ve'd-dirâsât el-'arabiyye ve'l-islâmiyye, 1917.
- İbn Ĥacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Aĥmed b. 'Alî b. Muĥammed. *el-İşâbe fi temyizi's-şahâbe*. B.y.: Merkezü Ĥicr li'l-buhûs ve'd-dirâsât el-'arabiyye ve'l-islâmiyye, ts.
- İbn Ĥacer, Şihâbüddîn Ebü'l-Fazl Aĥmed b. Alî İbn Ĥacer. *el-'Ucâb fi beyâni'l-esbâb*. 2 Cilt. Demmâm: Dâru İbn'l-Cevzî, 1997.
- İbn Ĥâleveyh, Ebü 'Abdillâh el-Ĥüseyn İbn Aĥmed. *İ'rabü'l-Ķıraeti's-seb'a ve 'ilelihâ*. Kâhire: Mektebetü'l-Hanci, 1992.
- İbn Ĥuzeyme, Ebü Bekr Muĥammed b. İshâk b. Ĥuzeyme es-Sülemî. *Kitâbü't-tevhid ve isbatu sıfatü'r-rab azze ve celle*. Riyâd: Dârü'r-Reşid, 1988.
- İbn Keşîr, Ebü'l-Fidâ 'İmâdü'd-dîn İsmâil b. 'Umer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 21 Cilt. Cize: Ĥicr li't-Tıba'a ve'n-Neşr, 1997.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ 'İmâdü'd-dîn İsmâil b. 'Umer. *Tefsirü'l-Ķur'âni'l-'azîm*. Kâhire: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ 'İmâdü'd-dîn İsmâil b. 'Umer. *Feğâilü'l-Ķur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1416.
- İbn Ķuteybe, Ebü Muĥammed 'Abdu'l-lâh b. Müslim b. Kuteybe Dineverî. *Te'vilü müşkili'l-Ķur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1973.
- İbn Mâlik, Cemâlüddîn Ebü 'Abdillâh M. b. Abdill en-Naĥvî et-Tâi. *Metnü Elfiyye*. Kuveyt: y.y., 1320.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-'Abbâs Taĥıyyüddîn Aĥmed b. 'Abdülhalim. *Ref'u'l-melâm 'ani'l-eimmeti'l-a'lâm*. B.y.: el-Mektebetü'l-Mekkîyye, 1396.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-'Abbâs Taĥıyyüddîn Aĥmed b. 'Abdülhalim. *Mecmüu'l-fetâvâ*. 37 Cilt. B.y.: er-Riâsetü'l-Âmme li Şuûni el Haremeyni's-Şerifeyn, 2004.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Taĥıyyüddîn Aĥmed b. Abdülhalim. *Minĥâcü's-sünneti'n-Marife 20/2 (2020): 933-960*

- nebeviyye. Riyâd: Câmîatü'l-İmâm Muḥammed b. Su'ud el-İslâmiyye, 1986.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-'Abbâs Taḳıyyüddîn Aḫmed b. 'Abdülhalim. *Mukaddime fi usuli't-Tefsîr*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1994.
- İbnü'l-Ḳayyim el-Cevziyye, Ebü 'Abdullâh Şemseddîn Muḥammed. *er-Rûḫ*. Ḳâhire: Dâru ibn Teymiyye, 1406.
- İbnü'l-Ḳayyim el-Cevziyye, Ebü 'Abdullâh Şemseddîn Muḥammed. *Zâdü'l-me'âd fi hedyi ḥayri'l-'ibâd*. 6 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Rişâle, 1981.
- İbnü'n-Naḳîb, Ebü Abdullah Cemaleddin Muhammed b Süleyman b Hasan el-Makdisi el-Belhi el-Hanefi İbnü'n-Nakib. *Mukaddime tefsiri İbnü'n-Nakib*. Ḳâhire: Mektebetü'l-Hanci, 1995.
- İsnevî, Ebü Muḥammed Cemâleddîn 'Abdürrahîm b. el-Ḥasan. *et-Temhid fi taḫrîci'l-füru' ale'l-usul*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- İsnevî, Ebü Muḥammed Cemâleddîn 'Abdürrahîm b. el-Ḥasan. *Nihâyetü's-sül fi şerhi Minhaci'l-vusul*. 4 Cilt. Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Ḳar'âvi, Süleymân. *Mustalahâtü 'ulümü'l-Ḳur'ân*. b.y.: y.y., ts.
- Ḳârî, Abdül'azîz b. 'Abdifettâh. -, *Ḥadisü'l-aḫrufi's-seb'ati dirâse li-isnâdihî ve metnihî ve ihtilâfi'l-'ulemâi fi ma'nâhü ve şilatihî bi'l- kırâati'l- Ḳur'âniyye*. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 2002.
- Ḳâsimî, Cemâlüddin Muḥammed b. Muḥammed Sa'îd Cemâleddîn. *Tefsîrü'l-Ḳâsimî =Meḥâsinü't-te'vil*. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1957.
- Ḳaşallânî, Ebü'l-'Abbâs Şehabeddin Aḫmed b. Muḥammed. *el-Mevâhibü'l-ledüniyye bi'l-minaḫi'l-Muḥammediyye*. 4 Cilt. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 2004.
- Ḳattân, Mennâ el-. *Mebâhis fi 'ulümü'l-Ḳur'ân*. Ḳâhire: Mektebetü vehbe, ts.
- Kelvezânî, Ebü'l-Hattab Mahfuz b Ahmed b Hasan el-Hanbeli. *et-Temhid fi usüli'l-fıḫḫ*. 4 Cilt. Cidde: Dârü'l-Medenî, 1985.
- Ḳurtubi, Ebü 'Abdullâh Muḥammed b. Aḫmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi'u li aḫkâmi'l-Ḳur'ân*. 14 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 2006.
- Ma'ruf, Beşşar Avvad. *Tahriru Takribi't-Tehzib li'l-Hafız Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalani*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Makdisi, Ebü'l-Ḳâsim Şehabeddin Abdurrahman Ebü Şame el-. *Nürü'l-Mesrâ fi Tefsiri Âyeti'l-İsrâ'*. Riyâd: Mektebetü'l-Ma'arif, 1985.
- Manşür, Muḥammed Ḥâlid. *Tenḳihu'l-vasit fi l'İmi't-Tecvid*. 'Ammân: Dârü'l-Menâhic, 1421.
- Müslim, Ebü'l-Ḥüseyn el-Ḳuşeyri en-Nişâbüri Müslim b. el-Ḥaccâc. *Şaḫîḫ-i Müslim*. Ḳâhire: Dâru İḫyâi'l-Kütübi'l-'Arabîyye, 1955.
- Nemr, 'Abdülmün'im. *Ulümü'l-Ḳur'âni'l-Ḳerîm*. Ḳâhire - Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Mıṣri - Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye - Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1983.
- Nesâi, Ebü 'Abdirrahmân Aḫmed b. 'Ali b. Şu'ayb. *Sünenü'l-kübrâ*. 12 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Nesâi, Ebü 'Abdirrahmân Aḫmed b. 'Ali b. Şu'ayb. *Tefsîrü'n-Nesâi*. Beyrût: Müessesetü'l-Kütübi's-sekâfiyye, 1990.
- Nişâbüri, Ebü 'Abdillah İbnü'l-Beyyi' Muḥammed Ḥakîm. *el-Müstedrek ale's-Şaḫîḫayn*. 5 Cilt. Ḥaydarâbad: Dârü'l-Ḥaremeyn li't-ṭibâa ve'n-neşr, 1997.
- Nişâbüri, Ebü 'Abdillah İbnü'l-Beyyi' Muḥammed Ḥakîm. *el-Müstedrek ale's-Şaḫîḫayn [ve bizeylihî et-telḫis li'l-hâfız e z-zehebî]*. 5 Cilt. Beyrût: Dârü'l-ma'rife, ts.
- Ömer, Ahmed Muhtâr. *Mu'cemü'l-lugati'l-Arabîyyeti'l-muâsıra*. 3 Cilt. Kahire: 'Âlemü'l-Kütüb, 2008.
- 'İṭr, Nürettin. *Ulümü'l-Ḳur'âni'l-Ḳerîm*. Ḳâhire: Dârü'l-Besâir, 2012.
- Râzî, Fahrüddîn b. Diyâüddîn 'Umer. *Tefsîrü'l-Faḫr er-Râzî*. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1981.
- Reşid Rıdâ, Muḥammed. *Tefsîru'l- Ḳur'âni'l-Ḥakîm*. 12 Cilt. Ḳâhire: y.y., ts.
- Sa'leb, Ebü 'Umer Muḥammed b. Abdülvâhid Gulâm. *Yâkütetü's- şırât fi tefsiri ğaribi'l-Ḳur'ân*. Ḳâhire: Mektebetü'l-'Ulüm ve'l- Ḥikem, 2002.
- Sa'leb, Ebü 'Umer Muḥammed b. Abdülvâhid Gulâm. *Yâkütetü's- şırât fi tefsiri ğaribi'l-Ḳur'ân*. Ḳâhire: Mektebetü'l-'Ulüm ve'l- Ḥikem, 2002.
- Şâlih, Şubḫî es-. *Mebâhis fi 'ulümü'l-Ḳur'ân*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1977.

- Şan'ânî, Ebû Bekr 'Abdürrezzâk b. Hemmah 'Abdürrezzâk. *Tefsîrül-Ḳur'ân*. 3 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1989.
- Sehâvî, Ebü'l-Hasan Alemüddin Ali b Muhammed b Abdüssamed. *Cemâlül-Ḳurrâ ve kemâlül-İkrâ*. 2 Cilt. Mekke: Mektebetü't-Türâs, 1987.
- Suyûtî, Ebü'l-Faḍl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *et-Taḥbîr fî 'ilmi't-Tefsîr*. Riyâd: Dâru'l-'Ulüm, 1402.
- Suyûtî, Ebü'l-Faḍl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî 'ulümi'l-Ḳur'ân*. Dımaşq: Dâru İbn Keşîr, 1987.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celeleddin Abdurrahman b Ebî Bekr. *Lübübü'n-nükül fî esbâbi'n-nuzul*. Beyrût: Müessesetü'l-kütübî's-sikâfiyye, 2002.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celeleddin Abdurrahman b Ebî Bekr. *ed-Dürrü'l-mensür fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 7 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 2011.
- Şafîi, Muḥammed b. İdris b. 'Abbâs. *er-Risâle*. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, ts.
- Şâtîbî, Ebü İshak İbrâhim b Musa b Muhammed el-Gırnati. *el-Muvâfakât fî usûli's-şer'â*. B.y.: y.y., ts.
- Şâyî', Muḥammed. *Nuzülül-Ḳur'âni'l-Ḳerîm*. Riyâd: y.y., ts.
- Şenḳitî, Muḥammedül-Emin. *Eḍvâül-beyân fî İdâhi'l-Ḳur'âni bi'l-Ḳur'ân*. Mekke: Dâru 'âlemi'l-fevâid, ts.
- Şevkānî, Muḥammed b. 'Ali. *İrşâdü'l-fuḥûl ilâ taḥkiki'l-haḳḳ min 'ilmi'l-uşûl*. 2 Cilt. Riyâd: Dâru'l-fadile, 2000.
- Özen, Şükrü. "Te'âruz ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 15/208-211, İstanbul: TDV Yay, 2011.
- Ṭaberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b Ahmed b Eyyûb. *el-Mu'cemül-kebir*. 25 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâit-Türâsi'l-'Arabî, 1984.
- Ṭaberî, Ebü Cafer İbn Cerir Muḥammed b. Cerir b. Yezid. *Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*. 26 Cilt. Ḳâhire: Hecl li tibaati'n-Neşr, 2001.
- Ṭahâvî, Ebü Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed b. Selâme. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. 16 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1994.
- Ṭayyâr, Müsâid b. Süleymân et-. *Fusûl fi usûli't-tefsîr*. Dammâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1420.
- Tirmîzî, Ebü 'İsa Muḥammed b. 'İsa b. Sevre es-Sülemî. *el-Câmiü's- şaḥîḥ*. B.y.: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Vâdii, Ebü 'Abd'rahmân Mukbil b. Hadî. *es-Şahihül-Müsned min delâilî'n-nübüvve*. b.y.: Mektebetü san'â el-eseriyye, 2004.
- Vâhidî, Ebü'l-Ḥasan "Ali b. Aḥmed b. Muḥammed en-Nişâbüri. *Esbâbü'n-nuzûl*. Demmâ: Dâru'l-İslâh, 1412.
- Zafzâf, Muḥammed. *et-Ta'rîf bi'l-Ḳur'ân ve'l-ḥadiş*. Beyrût: el-Mektebetü'l-'ilmiyye, ts.
- Zehabî, Ebü 'Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed b. 'Usmân. *Mizânü'l-i'tidâl fî naḳdi'r-ricâl*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, ts.
- Zehabî, Ebü 'Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed b. 'Usmân. *Târîḥül-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. 53 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1988.
- Zehabî, Ebü 'Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed b. 'Usmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 25 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zencânî, Ebü'l-Menakıb Şehabeddin Mahmûd b Ahmed b Mahmûd. *Taḥricü'l-fürü 'ale'l-usûl*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1982.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muḥammed b. 'Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulümi'l-Ḳur'ân*. Ḳâhire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1984.
- Zerkeşî, Ebü Abdullah Bedreddin Muhammed b Bahadır b Abdullah. *el-Mensür fi'l-kavâid*. 3 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şu'uni'l-İslâmiyye, 1982.
- Zürkānî, Muḥammed Abdül'azîm. *Menâhilü'l-irfân fî 'ulümi'l-Ḳur'ân*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1995.

# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2020

Book Review  
KİTAP KRİTİĞİ

## Gene W. Heck, Charlemagne, Muhammad, and the Arab Roots of Capitalism\*

Öznur Özdemir

Arş. Gör. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü İslam Tarihi Anabilim Dalı

oznurozdemir@sakarya.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-2379-538X>

Geliş Tarihi / Received: 13.10.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 18.11.2020

### Atıf / Cite as

Özdemir, Öznur. "Gene W. Heck, Charlemagne, Muhammad, and the Arab Roots of Capitalism". *Marife* 20/2 (2020), 961-965.

Kitap, Henri Pirenne'nin ortaya attığı ve ondan sonra da birçok araştırmacının tartışmasız kabul ettiği, İslam fetihlerinin Avrupa ekonomisinin çöküşüne sebep olduğu teorisinin yanlışlığını göstermek üzere kaleme alınmıştır. Pirenne'nin *Mahomet et Charlemagne* (1937) adlı kitabında<sup>1</sup> ifade ettiği üzere "Muhammed olmasa Roma ekonomik çöküşe girmez ve Charlemagne (Şarلمان) Avrupa'nın lideri olarak doğmazdı" anlayışı isim bakımından da kitaba tesir etmiş ve kitabın ana teorisi olan "İslam İmparatorluğunun Avrupa'da ekonomik çöküşe değil tam tersine burada kapitalizmin temellerinin oluşmasına yardımcı olduğu" görüşü *Muhammed, Charlemagne ve Kapitalizmin Arap Kökenleri* şeklinde bir isimle ifadelendirilmeye çalışılmıştır. Bu noktada, R. Hodges ve D. Whitehouse'un *Muhammed, Charlemagne ve Avrupa'nın Kökeni* adlı eserlerinden<sup>2</sup> etkilenildiği açıktır. Kitapta da buna işaret edilmiştir.<sup>3</sup> Kitabın adı hakkında şunu da belirtmek gerekir ki, yazarın ele aldığı tarihi bağlam göz önünde bulundurulduğunda yazar Arap kelimesi ile İslam ve Orta Çağ İslam devletlerini kastetmesine rağmen "Kapitalizmin İslami Kökenleri" gibi bir isimden kaçınmış ve "Kapitalizmin Arap Kökenleri" şeklinde bir

\* Gene W Heck, *Charlemagne, Muhammad, and the Arab Roots of Capitalism*. (Berlin & New York: Walter de Gruyter, 2006).

<sup>1</sup> Henri Pirenne, *Mahomet et Charlemagne* (Brussels: Nouvelle Société d'Éditions, 1937).

<sup>2</sup> Richard Hodges – David Whitehouse, *Mohammed, Charlemagne, and the Origins of Europe: Archaeology and the Pirenne Thesis* (New York: Cornell University Press, 1983).

<sup>3</sup> Bk. Gene W Heck, *Charlemagne, Muhammad, and the Arab Roots of Capitalism*. (Berlin & New York: Walter de Gruyter, 2006), 2, 9.



başlık kullanmıştır. Zaten kitapta özellikle Fâtîmî İslam Devleti ve bu yapı içindeki fıkıh alimlerinin ürettikleri ticari yöntemler ele alındığı için böyle bir seçim daha anlamlıdır.

Yazar çalışmanın alanında nasıl bir boşluğu dolduracağına kitabın en başında işaret etmiştir. Yazar öncelikle “bugün ‘gerçek’ olarak kabul edilenlerin çoğunun, bir yüzyıldan daha fazla süre önce, sadece belirli niteliklerden değil aynı zamanda sıkı bilimsel tekniklerden yoksun- askerler, kaşifler, misyonerler, din adamları, iş adamları ve diğer sözde ‘Arap uzmanları’ - yani tarihçi olmayan amatörler tarafından yazıldığından” yakınmaktadır.<sup>4</sup> Yazara göre bu yanlış yazımlardan yapılan hatalı çıkarımlar maalesef ki Arapların Orta Çağ ekonomik tarihini ve özellikle de Orta Çağ Avrupa ekonomik tarihini etkilemedeki rolünün birçok modern batı kaynağında olumsuz şekilde yansıtılmasına neden olmuştur.<sup>5</sup> Elbette bu tekdüze oryantalist yaklaşımı değiştiren bazı isimler ortaya çıkmıştır. Bunların en başında da Henri Pirenne gelmektedir. Ancak yazara göre Pirenne’nin detaylı çalışması doğru bir teori üzerine kurulmamıştır. Ondan sonraki birçok isim de bu yanlış teoriyi tartışmaksızın kabul etmiştir. Böylece çalışmalar genelde tek bir yöne odaklanmış ve İslam İmparatorluğunun pozitif ekonomik etkisi ihmal edilmiştir. Yine yazarın ifadesiyle “1. / 7. yüzyılda İslam’ın askeri ve siyasi başarılarının ardından ortaya çıkan Yakın Doğu toplumlarının muhteşem ticari ve ekonomik başarılarının ilişkisine çok az dikkat edildiği” için<sup>6</sup> bu çalışma da bu eksikliği gidermek gayesiyle hazırlanmıştır. Yine başka bir bölümde yazar kitabın literatürde nasıl bir boşluğu dolduracağını “Hiç kimse, bu soruşturmanın kapsamlı bir şekilde yapmaya çalıştığı gibi Akdeniz’in Arap tarafında hem ticari hem de ekonomik anlamda gerçekte ne olduğu sorusunu cevaplamayı başaramadı.” ifadesiyle anlatır. Bunun sebebi olarak da birçok başarılı Batılı Orta Çağ tarihçisinin birincil Arapça kaynaklara dil yetersizliği nedeniyle yaklaşamamasını gösterir. Ona göre diğer başarılı Doğu âlimleri ise, İslam’ın dini yanı ile onunla eşit derecede önemli ekonomik boyutlarından daha fazla ilgilenmektedirler.<sup>7</sup> Yazarın Müslüman Doğu-Hristiyan Avrupa ilişkisini en azından ekonomik açıdan ortaya koyduğu ve çalışmanın tüm bölümleri göz önünde bulundurulduğunda, bu konu özelinde oldukça kapsamlı bir araştırma yaptığı söylenebilir.

“Hristiyanların Düşüşü” adlı birinci bölümde Orta Çağ Avrupasının siyasi ve ekonomik yapısı yakından incelenmiştir. Bu incelemede yazarın öne çıkardığı en önemli detay, kilisenin baskıcı tutumu sebebiyle durma noktasına gelen ekonomik yapıdır. Bu noktada örneğin İncil’de yer alan ve zenginliği yerip fakirliği öven birçok kıssanın Avrupa’da kar güdüsünü engellediğini öne sürer. Bu tür kıssalar ve onlardan etkilenecek ortaya konulan eserlerdeki ifadelerden örnekler vererek anlatımını zenginleştirir.<sup>8</sup> Başa geçen idarecilerin Kiliseye karşı tutumları sebebiyle Orta Çağ Avrupasını sosyal ve ekonomik yönden etkisi altına alan bir Kraliyet-

<sup>4</sup> Bk. Heck, *Charlemagne*, 1.

<sup>5</sup> Bk. Heck, *Charlemagne*, 2.

<sup>6</sup> Bk. Heck, *Charlemagne*, 3-4.

<sup>7</sup> Bk. Heck, *Charlemagne*, 167-168.

<sup>8</sup> Bk. Heck, *Charlemagne*, 21-23.



Kilise ilişkisinden bahseder.

“İslami Yükseliş” adlı sonraki bölümde ise İslam'ın doğuşundan itibaren ilk Müslümanların ticari faaliyetler için buldukları ortamı ele alır. Yazarın burada oldukça detay olarak ele aldığı söylenebilecek hususlar Müslüman dünyadaki pazarlar ve bu pazarlarda alıcı bulan emtialardır. Müslüman dünyanın gelişen ticari hayatı ve ürün çeşitliliği konusunda kısmi örneklerle yetinilmemiş, birçok farklı liste<sup>9</sup> uzun uzadıya kitaba dahil edilmiştir. Bu noktada ticari pazarların bile tek tek isimlerinin verilmesi kitabı ağırlaştırır ve bağlamından uzaklaştıran bir yön olarak gösterilebilir.

Yazarın ikinci bölümün sonu ve “İslam ve Hristiyan Canlanışı” adlı üçüncü bölümde İslam dünyasından ele aldığı başlıca devlet Fâtimî Hilafeti'dir. Hilafet içinde de özellikle incelediği ve temel tezi olan “Kapitalizmin Arap Kökenini” oluşturduğunu varsaydığı iki önemli husus vardır. Bunlardan biri Fâtimî Devletin ürettiği “kaliteli para” diğeri ise faiz yasağını atlatılmak için Müslüman alimlerce geliştirilen ticari yöntemler ve ticareti canlandıran çeşitli ortaklık biçimleridir. Yazarın temel tezi bu bölümlerde belirginleşmektedir. Ona göre Hristiyan batının karanlık çağlardan ve feodalizm çemberinden kurtulmasını sağlayan Müslüman dünyadan öğrendikleri ticari tekniklerdir. Bu noktada yazar Müslüman dünyasının fıkıh alimlerini oldukça zeki ve üretken bulur. Yasakların çevresinden dolaşarak tüccarlara “günaha düşmeyecekleri” yeni yöntemler sunmuşlardır.

Yazar, İslam'ın ticareti ve kârı teşvik ettiğini birçok şekilde ispatlamaya çalışmıştır. Bu doğrultuda verdiği örneklerden biri oldukça dikkat çekicidir. Fâtır Sûresi, 29. ayeti<sup>10</sup> Allah'ın kullarıyla yaptığı “kapitalist bir antlaşma” olarak tanımlamıştır.<sup>11</sup> Bu noktada yazar her durumda ticaretin, tüccarın ve kazancın övüldüğü şeklinde bir görüşe kapılıp aslında ticaretin hassas bir alan olması sebebiyle özellikle dürüst tüccar ve helal rızkın övülerek öne çıkarıldığını, Allah yolunda iyi işler yapanların da zarara uğramayan bir ticaret gibi ödüllendirileceklerine dikkat çekildiğini, daha açık bir ifade ile bunun yalnızca bir benzetme olduğunu kaçırmıştır. Onu bu görüşe sevk eden ise görünüşe göre yalnızca Kur'an ve hadisler değil, özellikle daha sonraki dönemlerde eş-Şeybanî, el-Câhiz, ed-Dimeşkî gibi isimlerin çalışmalarında zikrettikleri ifadeler olmuştur.

Yazar çalışmasında çok çeşitli kaynaklara başvurmuştur. Ancak ana kaynaklarda eseriyle ilgili kısımlara çoğunlukla ikincil kaynakları takip ederek ulaştığı görülmektedir. Hatta bazı dipnotlarda “naklen” şeklindeki kullanımı ve ard arda birinci ve yer aldığı ikinci kaynağı vermesi okuyucuda “söz konusu birinci kaynağı, kaynağa ulaşmadan referanslarına dahil ettiği” izlenimini uyandırmaktadır. Fakat yazar bu konuda oldukça şeffaftır ve bir ikincil kaynaktan birincil kaynağa referans yapmak istiyorsa bunu doğrudan sayfa numarası vererek “şurada işaret edilmiş-

<sup>9</sup> Örneğin bk. Heck, *Charlemagne*, 70.

<sup>10</sup> “Allah'ın kitabını okuyanlar, namazı özenle kılanlar ve kendilerine verdiğimiz rızıktan başkaları için gizli açık harcayanlar, asla zararlı sonuçlanmayacak bir ticaret umabilirler.” *Kur'an Yolu* (Erişim 23 Ekim 2020), 35/29.

<sup>11</sup> Bk. Heck, *Charlemagne*, 84.

tir/referans verilmiştir” şeklinde belirtmektedir. Yazarın Orta Çağ Fâtîmî Mısırına dair kanıt niteliğinde gördüğü en önemli kaynak ise Geniza dokümanlarıdır. Bu dokümanlardan o dönemde Müslüman dünyasında yürütülen ve daha sonradan Avrupa ticari dünyasında taklit edilecek olan birçok ticari ortaklık biçimine ulaşılabilmektedir. Bir diğer kaynak olarak nümizmatik çalışmalar gösterilebilir. Yazar bu çalışmalarda ortaya çıkan ilginç sonuçları eserine dahil etmiştir. Bunlardan en önemlisi Hristiyan Avrupa’nın ticaret hayatına dahil olabilmek için Müslümanların ticarete kabul gören değerli sikkelerini taklit etmeleridir. Yazar “Charlemagne’in bastırıldığı ilk paralar, Kur’an’dan bir alıntı da dahil olmak üzere Arapça yazıtlar bile taşıyordu.”<sup>12</sup> diyerek bu taklidin boyutunu anlatmaya çalışmıştır.

Teorisini Pirenne’nin tezine bir antitez üreterek oluşturmuş olan yazar, bazı bölümlerde (5. 2. gibi) doğrudan reddiye şeklinde bir anlatıma başvurmuştur. Müslüman toplumun ticaretle zenginleştiğini ve bu zenginleşmenin getirisinin de bilimsel faaliyetler olduğunu öne sürerek batı karanlık çağlara girerken onun mirasının İslam dünyasına korunduğunu ifade etmektedir. Avrupa rönesansının Vedendik, Pisa, Cenova ve Amalfi gibi ticari aktivitelerle öne çıkmış İtalyan şehirlerinde ortaya çıktığının altını çizerek ikinci kere maddi zenginliğin bilimsel canlılığa imkân taniyacağını göstermek istediği söylenebilir.<sup>13</sup> Kitapta Orta Çağ’da ticari faaliyetlerin bel kemiği olan (*mudârebe*, *müşareke*, *kırâz* gibi) anlaşma türleri hakkında önemli tarihi kayıtlar ve yorumlar bulabilmek mümkündür.

Kitapta 262 sayfalık ana metnin ardından, A-J arası ekler kısmı verilmiş, buna kaynak analizi başlıklı bir bölüm de eklenmiştir. Ardından son derece geniş olan bibliyografya kısmı (yaklaşık 20 sayfa) ve böyle bir kitapta okura oldukça kolaylık sağlayabilecek bir indeks bölümü ile kitap sona ermektedir. Kitapta dağınık şekilde yer alan veriler, ekler kısmında tematik olarak bulunabilir. Yazar eserinde özellikle ekler kısmı ile birlikte yer yer tekrarlara düşmüş olsa da genel anlamda ikincil kaynaklardan birincil kaynaklara gitmek suretiyle doyurucu ve yol gösterici bir içerik sunmaktadır. Bu anlamda referanslar hayli zengindir. Yazarın ortaya koyduğu ana tez ise makul bir şekilde sunulmuş ve yeterli şekilde desteklenmiştir. Böyle bir kitap genel anlamda Orta Çağ’da Doğu ile Batı arasındaki etkileşimin ana nedeninin ticaret olduğunu ve Müslüman ticaretinin Hristiyan Batının gelişimini engellemek yerine, ona karanlık çağların çıkmazından kurtulması için fırsatlar ve yöntemler sunduğunu ortaya koymaktadır. Bunun da hangi tekniklerle, ne zaman ve kim aracılığı ile gerçekleştiğini zengin örneklerle destekleyerek anlattığı için alanında önemli bir boşluğu doldurduğu rahatlıkla söylenebilir. Kitapta dönemin ticaret merkezlerinin konumları, adları, taşıdıkları öneme dair birçok ayrıntı, dönemin ticari ürünlerinin isimleri, taşındıkları bölgeler ve dönemin ticaret anlaşmalarının içerikleri, yapıları ve kullanım alanları bulunabilir. Bu sebeple kitap İslam Tarihi, İslam İktisat Tarihi, Orta Çağ Avrupa İktisat Tarihi alanlarında çalışma yapanların başvurabileceği önemli bir eserdir.

<sup>12</sup> Bk. Heck, *Charlemagne*, 185.

<sup>13</sup> Bk. Heck, *Charlemagne*, 327.

## Kaynakça

- Hodges, Richard – Whitehouse, David. *Mohammed, Charlemagne, and the Origins of Europe: Archaeology and the Pirenne Thesis*. New York: Cornell University Press, 1983.
- Pirenne, Henri. *Mahomet et Charlemagne*. Brussels: Nouvelle Société d'Éditions, 1937.



# 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, Oksidentalizm, 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, gönderecekleri 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.

## 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 şekil 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 araştırmının yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri "Yayımlanabilir", "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" ve "Yayımlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır.
- Bir araştırmının 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 araştırmaya müellifin tashihine sunulur, tashih 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 3000-9000 kelime aralığında kaynakça, resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil en fazla yirmi beş (25) sayfa, Microsoft Office Word programında Cambria fontu ile 10 punto büyüklüğünde, 12,5nk satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelemiş yazılmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2,25, sağ 2, sol 2 ve alt 1,5 cm olarak ayarlanmalıdır.
- Dipnotlar, 8 punto Cambria, 1 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelemiş olmalıdır.

## 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.

## 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.
- Articles should be in the range of 3000-9000 words, it should not be longer than twenty-five (25) pages including the bibliography and appendix such as pictures, charts and maps. Texts should be written via Microsoft Office Word with 10-point Cambria font with 12,5 nk space. Paragraphs should be justified. Margins should be; top 2.25, right 2, left 2 and bottom 1.5 cm.
- 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 be written with 8-point Cambria font with 1 nk space and justified.

- Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Alt başlıklarda otomatik numaralandırma yapılmamalı, elle yapılmalıdır.
- Makalelerin 600-700 kelimelik Türkçe özeti ve bu özeti İngilizce çevirisi (summary), yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özetleri verilmelidir.
- Beş (5) kelimelik 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, yazıların 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 birliktelik kontrolü yapılmalıdır.
- Metin içinde vefat tarihi verilecekse (ö. 425/1033) şeklinde olmalıdır.
- Makalenin sonunda "kaynakça" verilmelidir.
- Yayınlanan makaleler, derginin [www.marife.org](http://www.marife.org) sitesi aracılığıyla uluslararası bilim dünyasına sunulmaktadır.

#### ATIF SİSTEMİ

*Marife*, atf ve kaynakça gösteriminde İSNAD Atf Sistemi'nin kullanımını şart koşmaktadır. Detaylı bilgi İSNAD resmi web sayfasında yer almaktadır. (<http://www.isnadsistemi.org>)

- The title of the articles should be given in Turkish and English. Subtitles shouldn't be numbered automatically; it should be typed manually.
  - Around 150-words summary of the articles and English translation of the summary should be submitted for the Turkish articles. Turkish and English summaries 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 critical letters and words with transcriptly.
  - 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.
  - Articles are also published in the web site of the journal: [www.marife.org](http://www.marife.org) accessible by the international academic community.
- FOOTNOTE WRITING PRINCIPLES**  
*Marife*, requires writers to use the Isnad Citation Style. More information can be found on the ISNAD official website. (<http://www.isnadsistemi.org/en>)