



ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY FACULTY OF DIVINITY

# ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

## ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

e-ISSN: 2587-1854

YIL/YEAR 2022

Sayı / Issue

53

Aralık/December



ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ  
ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ  
**İLÂHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY



**e-ISSN: 2587-1854**

Issue / Sayı: 53 - Samsun

Aralık/ December 2022

**ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

e-ISSN: 2587-1854  
2022 Sayı: 53

**Ondokuz Mayıs Üniversitesi Adına Sahibi /**  
Owner on behalf of Ondokuz Mayıs University  
Prof. Dr. Yavuz ÜNAL  
Rektör / Rector

**Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager**  
Prof. Dr. Osman ŞAHİN  
Dekan / Dean

**Baş Editör/Editor in Chief**  
Dr. Öğr. Üyesi Sümeyye AYDIN BULUT

**Alan Editörleri / Field Editors**

Arş. Gör. Enes ER  
(*Temel İslam Bilimleri*)  
Arş. Gör. Mustafa Sait KAPLAN  
(*Temel İslam Bilimleri*)  
Arş. Gör. Reha ELÇİ  
(*Temel İslam Bilimleri*)  
Arş. Gör. Nurhibe Büşra ER  
(*Felsefe ve Din Bilimleri*)  
Arş. Gör. Yasemin BİRİŞİK ŞAHİN  
(*Felsefe ve Din Bilimleri*)  
Arş. Gör. Senem ARSLAN  
(*İslam Tarihi ve Sanatları*)  
Arş. Gör. Ezgi BİLEN  
(*İslam Tarihi ve Sanatları*)

**ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY  
REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY**

e-ISSN: 2587-1854  
2022 Issue: 53

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Prof. Dr. Ali Bolat  
Prof. Dr. Ahmet Çakır  
Prof. Dr. Metin Yasa  
Prof. Dr. Nebi Gümüş  
Prof. Dr. Celil Abuzar  
Prof. Dr. Ali Rıza Gül  
Prof. Dr. Erkan Perşembe  
Prof. Dr. Vejdi Bilgin  
Prof. Dr. Ali Bulut  
Doç. Dr. Recep Gün  
Doç. Dr. Recep Demir  
Doç. Dr. Yaşar Akaslan  
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Kartal  
Dr. Öğr. Üyesi Şule Güldü  
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Sacit Kurt

**Dil Editörleri / Proof Reading**

Öğr. Görevlisi Salih KILIÇ (İngilizce)  
Arş. Gör. Tuğba TAŞDEMİR (İngilizce)  
Arş. Gör. Recep Demir (Türkçe)

**Mizanpaj / Layout**

OMÜ Yayın Koordinatörlüğü

**Mizanpaj Editörü / Layout Editors**

Özlem TEKİNER

**Katkıda Bulunanlar / Contributors**

Derya YAVUZ  
Gülsüm DEMİR

**Yayın Yeri ve Tarihi/Publication Place and Date**

Samsun, 30 Aralık/ December 2022

Tarandığımız Dizin ve Veri Tabanları



TÜBİTAK-ULAKBİM TR Dizin Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı



Religion & Philosophy Collection



Atla Religion Database



Sosyal Bilimler Atıf Dizini



Index Islamicus



Academic Search Premier

**YAYIN DANIŐMA KURULU /  
ADVISORY BOARD**

- Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI  
Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR  
Prof. Dr. Abdölbaki GÜNEŞ  
Prof. Dr. Ahmet ÇAYCI  
Prof. Dr. Ahmet İŐhak DEMİR  
Prof. Dr. Ahmet KOÇ  
Prof. Dr. Ahmet YÜKSEL  
Prof. Dr. Ali BULUT  
Prof. Dr. Ali Osman KURT  
Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN  
Prof. Dr. Ali Rıza GÜL  
Prof. Dr. Ali TOKSARI  
Prof. Dr. Ali YILMAZ  
Prof. Dr. Bahattin YAMAN  
Prof. Dr. Bekir ŐŐMAN  
Prof. Dr. Bilal SAKLAN  
Prof. Dr. Burhanettin TATAR  
Prof. Dr. Dilaver GÜRER  
Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ  
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM  
Prof. Dr. Eyüp BAŞ  
Prof. Dr. Eyyüp TANRIVERDİ  
Prof. Dr. Faruk KARACA  
Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ  
Prof. Dr. Gerald R. HAWTING  
Prof. Dr. H. Ahmet ÖZDEMİR  
Prof. Dr. H. İbrahim BULUT  
Prof. Dr. H. İbrahim ŞİMŞEK  
Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN  
Prof. Dr. Hakkı ÖNKAL  
Prof. Dr. Halil APAYDIN  
Prof. Dr. Harun YILDIZ  
Prof. Dr. Hasan AYIK  
Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN  
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ  
Prof. Dr. İbrahim İŐITAN  
Prof. Dr. İsmail YİŐIT  
Prof. Dr. İsmet ERSÖZ  
Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK  
Prof. Dr. Kadir GÜRLER  
Prof. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ  
Prof. Dr. Kemal YILDIZ  
Prof. Dr. Kerim BULADI  
Prof. Dr. Latif TOKAT  
Prof. Dr. M. Akif KILAVUZ  
Prof. Dr. M. Doğan KARAÇÖŐKUN  
Prof. Dr. M. Münir ATALAR  
Prof. Dr. Mahmut AYDIN  
Prof. Dr. Mehmet ATALAY  
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN  
Prof. Dr. Metin YURDAGÜR  
Prof. Dr. Michel REEBER  
Prof. Dr. Muhsin AKBAŐ  
Prof. Dr. Musa YILDIZ  
Prof. Dr. Mustafa ALICI  
Prof. Dr. Mustafa BAKTIR  
Prof. Dr. Mustafa BIYIK  
Prof. Dr. Mustafa TAVUKÇUOĐLU  
Prof. Dr. Münir KOÇTAŐ  
Prof. Dr. Nebi GÜMÜŞ  
Prof. Dr. Necmeddin GÖKKIR  
Prof. Dr. Niyazi USTA  
Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ  
Prof. Dr. Osman ŐAHIN  
Prof. Dr. Ömer Faruk YAVUZ  
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ  
Prof. Dr. Ramazan AYYALI  
Prof. Dr. Remzi KAYA  
Prof. Dr. S. Leyla GÜRKAN;  
Prof. Dr. S. Sabri YAVUZ  
Prof. Dr. Samim AKGÖNÖL  
Prof. Dr. Selahattin POLAT  
Prof. Dr. Selim EREN  
Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ  
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK  
Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ  
Prof. Dr. Őevket TOPAL  
Prof. Dr. Őevket YAVUZ  
Prof. Dr. Őinasi GÜNDÜZ  
Prof. Dr. Őuayip ÖZDEMİR  
Prof. Dr. Üzeyir OK  
Prof. Dr. Vejdi BİLGİN  
Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ  
Prof. Dr. Yavuz ÜNAL  
Prof. Dr. Yurdagöl MEHMEDOĐLU  
Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK  
Doç. Dr. Ayşe ZiŐan FURAT  
Doç. Dr. Dursun Ali TÖKEL  
Doç. Dr. Ferhat AKDEMİR  
Doç. Dr. Kemal ÖZKURT  
Doç. Dr. Kenan AYAR  
Doç. Dr. Macid YILMAZ  
Doç. Dr. Süleyman TURAN  
Doç. Dr. Őevket PEKDEMİR  
Dr. Öğr. Üyesi M. Kâmil YAŐAROĐLU

**Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (OMÜİFD);**

Yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel süreli bir yayın organıdır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar; yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

**Yazışma Adresi / Corresponding Adress**

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi) Kurupelit / SAMSUN

**Tel:** 0362 457 60 84 **Fax:** 0362 457 60 83

**e-mail:** ilahiyat.dergi@omu.edu.tr **web:** <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/omuifd>

# İÇİNDEKİLER

## Araştırma Makalesi/Research Article

**Türklerin Nüfûzu Altında Abbâsî Hilâfetinin Görünümü  
(Sâmerrâ Dönemi) . . . . . 387-410**

*The Apperance of Abbasid Caliphate Under the Influence of the Turks (Samarra Period)*

**Prof. Dr. İhsan ARSLAN**

**Fâtımîler Döneminde Mehdiye ve Mansûriye Şehirleri . . . . . 411-430**

*Mahdiyya And Mansuriya Cities In The Fatimids Period*

**Arş. Gör. Furkan ERBAŞ**

**Kur'an ve Sünnet Bağlamında Müslümanın Öteki ile Komşuluğu . . . . 431-456**

*Muslim's Neighborhood With the Other in the Context of the Qur'an And Sunna*

**Prof. Dr. Metin YILMAZ**

**İlk Keşiş Papa Gregorius Magnus ve Piskoposluk Makamı Hakkındaki  
Görüşleri . . . . . 457-480**

*The First Monk Pope Gregory the Great and His Thoughts on the Episcopacy*

**Arş. Gör. Mustafa Furkan DİNLEYİCİ, Prof. Dr. İsmail TAŞPINAR**

**Doğalcı Ateizm Açısından Etiğin Temellendirilme Problemi . . . . . 481-508**

*The Problems of The Grounding of Ethics In Terms of The Atheistic Naturalism*

**Fatma GÜLTEKİN**

**Descartes'ta Tanrı Fikri ve Tanrı'nın Varlığı . . . . . 509-532**

*The Idea of God and the Existence of God in Descartes*

**Doç. Dr. Fatih ÖZGÖKMAN**

**Din ve Felsefenin Kapsam ve Sınırlılıkları Üzerine Bir Değerlendirme. 533-554**

*An Assessment on the Scope and Limitations of Religion and Philosophy*

**Cihat ŞENGÜLER**

**Değişen Dünyada Yeni Dini Formlar: Postmodern Dönemde Dindarlık Ölçeği  
Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması . . . . . 555-572**

*New Religious Forms of in the Changing World: Vaidity and Reliability Study of Religiousness Scale in the Postmodern Era*

**Dr. İdris YAKUT**

- Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Sınıf Yönetimine İlişkin Algı Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi . . . . . 573-594**  
*The Examination of the Religious Culture and Moral Knowledge Teacher Candidates' Perception Levels on Classroom Management Skills in Terms of Various Variables*  
**Doç. Dr. Hasan DAM**
- Did Islamic Law Cause Islamic Civilization To Decline? . . . . . 595-616**  
*İslâm Hukûku İslâm Medeniyeti'nin Gerilemesine Sebep Oldu Mu?*  
**Dr. Öğr. Üyesi Ahmet TOPAL**
- İslam Hukuk Düşüncesinde Parça-Bütün İlişkisi . . . . . 617-642**  
*The Part-Whole Relationship in Islamic Legal Thought*  
**Doç. Dr. Ayhan AK, Dr. Mustafa SARICAOĞLU**
- Bilâd-ı Arab Topraklarındaki Fikhî Çoğulculuğun Osmanlı Merkezine Taşınması: Münîb Efendinin Taklid Risalesi . . . . . 643-666**  
*The Transfer Of Fiqhi (Jurisprudential) Pluralism From (The Territory Of) Bilad Al-Arab To The Center Of Ottoman Empire: The Treatise Of Taqlid By Munib Affandi*  
**Burak ERGİN**
- Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin İnsânü'l-'ayn ve 'aynü'l-insân İsimli Fıkıh Usûlü Risalesinin Neşir ve Tahlili . . . . . 667-682**  
*Publishing and Analysis of Saçaklızâdah Mehmed Efendi's Treatise on Usûl al-Fiqh entitled İnsan al-ayn and Ayn al-insan*  
**Öğr. Gör. Dr. Ramazan ÇÖKLÜ**
- "Helal Değildir/ لَا يَحِلُّ" Kalıbıyla Başlayan Hadis Metinleri Üzerine Lafız ve Anlam Eksenli Bir Analiz . . . . . 683-706**  
*A Speech and Meaning-Based Analysis on Hadîth Texts Beginning with the Pattern "Not Halal"*  
**Dr. Öğr. Üyesi Bekir ÖZÜDOĞRU**
- Sahâbe ve Tâbiûnun Hadislerdeki Emirlere Yaklaşımı . . . . . 707-724**  
*The Approach of the Companions and Their Successors to the Commandments in the Ahadith*  
**Hüseyin Sırrı SUNAR**
- İbn Receb el-Hanbelî'nin Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem Adlı Eserindeki Şerh Metodu . . . . . 725-756**  
*The Commentary Method in Ibn Rajab al-Hanbali's Jami' al-'Ulum wa'l-Hikam*  
**Muhammet SUIÇMEZ, Dr. Öğr. Üyesi Ahmet EŞER**

**Ashâb-ı Suffe'nin Kur'ân ve Kirâat Tarihine Katkıları** ..... 757-782

*The Contributions of Ashab Al-Suffah to the History of Qur'an and Qiraah*

**Doç. Dr. Yaşar AKASLAN**

**İbnü'l-Cevzî'nin (Ö. 597/1201) Yâkûte Adlı Eserinin Belâgat Açısından İncelenmesi** ..... 783-798

*An Examination of Ibn Al-Jawzî (D. 597/1201) Work Named Al-Yâkûte in Terms of Rhetoric Abstract*

**Doç. Dr. Adnan ARSLAN**

**'Kudûs' Adlı İki Şiirin Mukayesesi: Nizâr Kabbânî'nin Kaleminden Arapça 'El-Kuds' ve Else Lasker-Schüler'in Kaleminden Almanca 'Jerusalem'** 799-824

*Comparison of Two Poems Named 'Jerusalem': Nizâr Qabbânî's Arabic 'Al-Quds' And Else Lasker-Schüler's German 'Jerusalem'*

**Doç. Dr. Esat AYYILDIZ**

**Endülüs Edebiyatında Vasf Şiirleri** ..... 825-854

*Vasf Poems in Andalusian Literature*

**Öğr. Gör. Dr. Cengiz PARLAK**

**Temmâm Hassân'ın Nevâsîh Fiilleri ile İlgili Görüşlerinin Değerlendirmesi** ..... 855-866

*Evaluation of Tammam Hassan's Views on Navasih Verbs (al'afeal alnnaikhah)*

**Dr. Öğr. Üyesi Selim TEKİN**

**Gazâlî'de Dünya Kavramı Bağlamında Sosyal Hayat: Zâhidâne Yaşam Açısından Hem İmkân Hem Tehlike** ..... 867-884

*Social Life in the Context of the Concept of the World in Ghazali: Both Opportunity and Danger in Terms of Ascetic Life*

**Ali KARAKOYUNLUOĞLU**

#### **Kıtap İnceleme/ Book Review**

**Marx'ın Kapital'i için Okuma Kılavuzu (Joseph Choonara, Çev. Yusuf Turhallı, İstanbul: Z yayıncılık, 2018)**..... 885-888

*A Reader's Guide to Marx's Capital (Joseph Choonara, Trans. Yusuf Turhallı, İstanbul: Z yayıncılık, 2018)*

**Doç. Dr. Tamer YILDIRIM**

**İslâm Estetiği (Turan Koç, İsam Yayınları, Ankara 2018, s. 222.)** ..... 889-902

*Islamic Aesthetics (Turan Koç, İsam Yayınları, Ankara 2018, s. 222.)*

**Büşra Göksu IŞIK**





## **Türklerin Nüfûzu Altında Abbâsî Hilâfetinin Görünümü (Sâmerrâ Dönemi)**

The Apperance of Abbasid Caliphate Under the  
Influence of the Turks (Samarra Period)

**Prof. Dr. İhsan ARSLAN<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>İlahiyat Fakültesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize  
•ihsan.arslan@erdogan.edu.tr • ORCID > 0000-0003-4790-0711

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 16 Temmuz / July 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 12 Aralık / December 2022

**Yıl / Year: 2022 | Sayı – Issue: 53 | Sayfa / Pages: 387-410**

**Atıf/Cite as:** Arslan, İ. "Türklerin Nüfûzu Altında Abbâsî Hilâfetinin Görünümü (Sâmerrâ Dönemi)"  
*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53, Aralık 2022: 387-410.

## TÜRKLERİN NÜFÛZU ALTINDA ABBÂSÎ HİLÂFETİNİN GÖRÜNÜMÜ (SÂMERRÂ DÖNEMİ)

### ÖZ:

Bu araştırmada Türklerin Samerrâ döneminde Abbâsî hilâfeti üzerindeki etkileri metodolojik bakış açısıyla ve temel İslâm tarihi kaynakları referans alınarak işlenmiştir. Rivâyetlerden hareketle Türklerin, Abbâsî ihtilal hareketinin başarıya ulaşmasındaki rolleri, yeni devletin kurulmasıyla birlikte yönetim mekanizmasındaki askerî faaliyetleri, Me'mûn'un hilâfete gelmesindeki katkıları ve bu dönemde Mu'tasım'ın emri altında isyan hareketlerindeki başarıları vurgulanmıştır. Mu'tasım'ın hilâfete gelmesinden dolayı büyük bir güce sahip olan Türk komutan ve askerlerin Bağdat'ta disiplinsiz davranışları, kendileri için 222/836 tarihinde inşa edilen Sâmerrâ şehrine nakledilmeleri üzerinde durulmuştur. Türk asrı veya Sâmerrâ dönemi olarak bilinen bu süreçte onların halifeler üzerindeki etkileri siyasî, idarî, askerî, iktisadî ve ictimai sahalarda yakın bir şekilde hissedilmeye başlanmıştır. Türkler, Mütevekkil Alellâh'ın hilâfet makamına gelmesindeki rollerinden dolayı devlet başkanını öldürebilecek kadar güçlü hale gelmişlerdir. Bu hadiseden sonra onlar, istediklerini hilâfet makamına getirdikleri için yönetim üzerinde oldukça etkili olmuşlar ve kendi menfaatlerine uygun düşmeyen halifeleri ya hilâfetten uzaklaştırarak hapse atmışlar ya da öldürmüşlerdir. Ancak Mu'temid Alellâh'ın halife olmasından sonra Zenc isyanının bastırılmasında, Saffârîler ile mücadelede ve Bizans seferlerinde pek çok Türk komutan ve askerinin ölmesi, onların hilâfet üzerindeki etkilerini kırmıştır. Bu durumu fırsat bilen Mu'temid Alellâh'ın 277/890 tarihinde tekrar başkenti Bağdat'a taşıyarak Sâmerrâ dönemine son verdiği sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** *Abbâsîler, Türkler, Mu'tasım Billâh, Nüfûz, Sâmerrâ, Mu'temid Alellâh.*



## THE APPERANCE OF ABBASID CALIPHATE UNDER THE INFLUENCE OF THE TURKS (SAMARRA PERIOD)

### ABSTRACT

In this research, the effects of the Turks on the Abbasid caliphate during the Samarra period are studied from a methodological point of view and depending on the main Islamic historical sources. The narrations highlight the role of the Turks in the success of the Abbasid revolutionary movement, their military activities in the administrative mechanism with the establishment of the new state,

their contribution to the caliphate of al-Ma'mun and their success in the rebellion movements under the command of al-Mu'tasim in this period. However, they were transferred to the city of Samarra, which was built for them in 222/836, due to their undisciplined behaviour in Baghdad, which was the result of their huge power they derived through their influence on al-Mu'tasim who owed his caliphate to the Turks. In this period, known as the Turkish era or the Samarra period, their influence on the caliphs began to be felt closely in the political, administrative, military, economic and social fields. After their role in al-Mutawakkil's ascending to the caliphate, they became strong enough to kill the Caliph. After this incident, they became very influential on the administration because they appointed whoever they wanted to the caliphate, and they either deposed the caliphs from the caliphate or killed them. However, the death of many Turkish commanders and soldiers during the suppression of the Zanj rebellion and the struggle with the Saffarids and the Byzantine campaigns under the caliph al-Mu'tamid 'alâ 'llâh broke their influence on the caliphate. By taking advantage of this situation, the study concludes, al-Mu'tamid 'alâ 'llâh moved the capital back to Baghdad in 277/890 and ended the Samarra period.

**Keywords:** *Abbasids, Turks, effect, Samarra, al-Mu'tasim, al-Mu'tamid.*

## GİRİŞ

Türklerle Araplar arasındaki ilk temaslar doğrudan doğruya olmasa bile İslâmiyetin ortaya çıkmasından önce Sâsânî İmparatorluğu aracılığı ile başlamıştır. V. yüzyıl sonlarına doğru batıya yönelen Göktürkler, Sâsânîlerle karşılaşınca onların iç ve dış politikaları üzerinde etkili olmuşlardır. Hatta Nûşirevân, selefi Kavâd'ın tahta çıkışında oynadıkları rolü görünce doğuda kendisi aleyhinde tehlikeli bir şekilde kuvvet kazanan Göktürklerle iyi geçinmeyi siyasî bakımdan uygun bularak kendileriyle dost olmaya çalışmış ve bu bağlamda Türk hakanının kızı ile evlenmiştir. Öyle ki bu evlilikten dünyaya gelen oğlu ve halefi IV. Hürmüz, sima ve seciye itibariyle İranlılara benzemediği için “Türk Oğlu” diye lakaplandırılmıştır. Yine Nûşirevân devrinde 570 tarihinde Yemen'e yapılan sefer esnasında İran orduları safları arasında Türklerin bulunduğu rivâyet edilmektedir. Bununla birlikte IV. Hürmüz'ün başkumandanı Behrâm Çûbin'in ordusunda 588 tarihinde Gök-türk Hâkânı Baga Hâkân ile yaptığı savaşta Arap birliklerinin olduğu belirtilmektedir.<sup>[1]</sup> Daha sonraki yıllarda ise Behrâm Çûbin'in birlikleri arasında kalabalık sayıda Türklerin bulunduğu görülmektedir. Hüsrev Perviz ile Behrâm Çûbin arasında 596 tarihinde meydana gelen savaşta Araplar, Hüsrev Perviz'in ordusunda

[1] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/409-410; Zeki Velidi Togan, *Umumî Türk Tarihine Giriş* (İstanbul: İsmail Akşün Matbaası, 1946), 1/69; Hakkı Dursun Yıldız, *İslamiyet ve Türkler* (İstanbul: İlgî Kültür Sanat Yayıncılık, 2015), 35.

yer alırken Türkler de Behrâm Çûbîn'in ordusunda yer almışlardır.<sup>[2]</sup> 619 tarihinde İran ile Bizans arasında meydana gelen ve Bizans'ın mağlubiyetiyle sonuçlanan savaştan sonra müşrikler İran'ı, Müslümanlar ise Ehl-i kitap olan Bizans'ı tercih etmişlerdir. Bu durum ise Kur'an'da da belirtilmiştir.<sup>[3]</sup> Böylece Sâsânî İmparatorluğu aracılığıyla başlayan Türk-Arap münasebetlerinin yankılarını Câhiliye Devri Arap şairleri arasında bulunan Hassân b. Hanzala, Nâbîga ez-Zübyânî, el-A'shâ el-Ekber, Şemmâh b. Dırâr gibi şairlerin şiirlerinde Türklerden daha çok askerî yönlerini ve kahramanlıklarını belirtir şekilde bahsetmeleri, ilk temasın askerî yönden olduğunu göstermektedir.<sup>[4]</sup>

Tebliğin Mekke döneminde Ebû Ubeydullah Süreyc et-Türkî ailesinin, İlk kadın şehitlerden olan Sümeyye'nin Hz. Peygamber'in etrafında bulunması,<sup>[5]</sup> Medine döneminde Hendek Savaşında Resûlullah'ın kalması için *Kumbet et-Türkî* çadırının kurulması,<sup>[6]</sup> "*Habeşliler size dokunmadıkça siz de onlara dokunmayınız; Türkler size ilişmedikçe siz de onlara ilişmeyiniz*"<sup>[7]</sup> hadisinin varlığı ve Türklerle Araplar arasında daha sonraki dönemlerde meydana gelecek mücadelelerin hadislerde belirtilmesi, Hz. Peygamber'in Türklerden haberdar olduğunu göstermektedir. Bu hadisi cerh ve tâdil açısından değerlendirmek konumuzun sınırları dışında olduğu için değerlendirmeyi okuyucunun takdirlerine bırakmanın daha doğru olduğu kanaatindeyim.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra hilâfete gelen Hz. Ebû Bekir'in (632-634) emriyle Müslüman orduları İran-İrak ve Suriye-Şam yönünde fetih hareketlerine başlamış<sup>[8]</sup> ve Hz. Ömer'in (634-644) hilâfeti döneminde de bu askerî faaliyetlerini devam ettirmişlerdir. Özellikle de Nihâvend (642) savaşından sonra Müslüman ordularına Horasan ve Toharistan kapıları açılmış ve Abdullah b. Âmir'in öncü kuvvetlerinin komutanı Ahnef b. Kays, Horasan'a girerek Herât, Nişâbur ve Serhs'i aldıktan sonra Merv üzerine yürümüş ve burada bulunan İran Sâsânî İmparatorluğunun son hükümdarı III. Yecdücerd, önce Mervürrûz, oradan da Belh ve nihayet Ceyhun'un ötesine kaçmak zorunda kalmıştır. Bunun üzerine Müslüman askerler de Belh'i ve Toharistan'a kadar bütün Horasan'ı fethetmişlerdir. Bu arada Ahnef b. Kays Mervürrûz'a karargâhını kurmuş ve III. Yecdücerd, Müslümanlara tek başı-

[2] Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 1/409-410; Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zehbe ve Meâdini'l-Cevher* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâretü'l-Kübrâ, 1964), 1/261; Togan, *Umûmî Türk Tarihine Giriş*, 1/69; Yıldız, *İslamiyet ve Türkler*, 36.

[3] Rûm 30/1-5.

[4] Ramazan Şeşen, "Eski Araplara Göre Türkler", *Türkiyat Mecmuası* 15 (İstanbul 1969), 3-14.

[5] Zekerîya Kitapçı, *Saadet Asrında Türkler* (Konya: Yedi Kubbe Yayınları, 2008), 66-89.

[6] Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 6/83.

[7] Süleyman b. Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvud* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Melâhim", 8.

[8] Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014), 71-152; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 2/307-419; İzzüddîn Ebî'l-Hasen Ali b. Ebî'l-Keram Muhammed b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-Târîh* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1979), 2/383-418.

na engel olamayacağını anlayınca Türk Hâkânından, Fergana ve Soğd ahalisinden yardım talebinde bulunmuştur. Bu müttefikler daha önce Müslümanlar tarafından alınan Belh'i alarak Mervürrûz'a kadar ilerlemişler, ancak Ahnef b. Kays onları geri çekilmeye mecbur bırakmıştır. Böylece Müslümanlar İslâm'ın ortaya çıkışından sonra ilk defa Türklerle karşılaşmış oldular. Aslında Nihâvend savaşından sonra Sâsânî İmparatorluğunun yıkılması, Müslümanlarla Türkleri karşı karşıya getirmiştir. Bu bağlamda Müslümanlar, Kafkasya'nın kuzeyinde bulunan Hazar Türklerinin topraklarına girme fırsatını yakalamışlar<sup>[9]</sup> ve iki topluluk arasında ilk ciddi çatışma Hz. Osman döneminde 653 tarihinde meydana gelmiştir. Abdurrahman b. Rebîa'nın komutasındaki Müslüman birlikler el-Bâb'ı geçerek Belencer üzerine yürümüşlerdir. Daha önceki yıllarda yapılan savaşlarda yenildikleri için önlem alan Hazarlar, Belencer yolu üzerinde pusu kurarak Müslümanlara engel olmaya çalışmışlar, şehir önlerinde iki taraf arasında şiddetli çatışmalar yaşanmış ve ordu komutanı Abdurrahman şehit düştüğü için komutayı alan kardeşi Selmân b. Rebîa orduyu el-Bâb'a çekmek zorunda kalmıştır.<sup>[10]</sup> Hem Hz. Osman'ın son dönemlerinde hem de Hz. Ali'nin hilafetinin tamamında Müslümanlar arasında karışıklıklar yaşandığı için bu mağlubiyetten sonra Araplarla Müslümanlar arasında uzun bir süre savaş meydana gelmemiştir.

Emevî Devleti'ni kuran Muâviye b. Ebî Süfyân iç huzuru ve güvenliği sağladık-tan sonra fetih hareketlerine başlanmış ve bu bağlamda Basra valisi Abdullah b. Âmir, Abdurrahman b. Semüre'yi Sicistân'ı fethetmesi için görevlendirmiştir. Bu fetihler çerçevesinde Kâbûl, Belh ve Büst gibi yerleşim birimleri fethedilmiş, Sind bölgesine gönderilen Abdullah b. Sevvâr el-Abdî, Türklerle yaptığı savaşı kaybetse de, daha sonra bölgeye gönderilen Mühelleb b. Ebî Süfra başarılı olmuş ve burada İslâm hâkimiyetini yerleştirmeye başlamıştır.<sup>[11]</sup> Abdullah b. Âmir'in 665 tarihinde Basra valiliğinden azlinden sonra göreve getirilen Ziyâd b. Ebîh,<sup>[12]</sup> Horasan ve Sistân'a yapılan askerî faaliyetleri sistemli hale getirmiş ve onun Horasan valiliğine tayin ettiği Hakem b. Ömer el-Gıfârî Toharistan'ı fethetmek amacıyla seferlere başlamış ve Mühelleb ile birlikte yürüttüğü askerî faaliyetler sonucunda Türklere karşı başarılar elde edilmiştir. Ancak Ziyâd b. Ebîh, Basra ve Kûfe'nin bu bölgelere uzaklığı sebebiyle yeterince destek olamayınca Muâviye b. Ebî Süfyân'ın onayını aldıktan sonra Merv'i 671 tarihinde ordugâh şehri haline getirerek onlara gerekli yardım ve desteği sağlama imkânına kavuşmuş ve elli bin kişiden oluşan orduyu başta ordugâh şehri olmak üzere Herât, Tûs, Nişâbûr ve Belh gibi şehirlere yerleş-tirerek Türkistan'ın fethi için önemli adımlar atmıştır. Bölgede yapılan askerî faa-

[9] Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 2/627-628; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/427-568; 3/5-46.

[10] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/131-133.

[11] Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 234-265; Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdih, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (Beyrut: Müessesetü'l-E'lemî, 1993), 2/125; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/436-437.

[12] İrfan Aycan, "Ziyâd b. Ebîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/480-482.

liyetler sonucunda ise Horasan ve Toharistan'ın önemli bir kısmı Müslümanların hâkimiyeti altına girmiştir.<sup>[13]</sup>

Ziyâd b. Ebîh'in vefatından sonra Horasan bölgesine vali olarak tayin edilen oğlu Ubeydullah b. Ziyâd<sup>[14]</sup> Horasan bölgesinde fetihlere devam etmiş ve Mâ-verâünnehir'in önemli bir şehri olan Buhara'yı kuşatmıştır. Ancak buranın lideri olan Kabac Hatun ağır vergi ödeme karşılığında muhasaranın kaldırılmasını talep etmiş ve Ubeydullah b. Ziyâd da onun teklifini kabul ederek iki bine yakın muharip Türk'ü alarak Basra'ya dönmüştür.<sup>[15]</sup> Böylece bu muharip Türkler, Müslümanların ordusunda yer almaya başlamıştır. Kuteybe b. Müslim'in<sup>[16]</sup> Horasan bölgesi valiliğine atanıncaya kadar Saîd b. Osman, Selm b. Ziyâd, Abdullah b. Hâzım gibi valiler bu bölgede fetih hareketlerine devam etmişlerdir.<sup>[17]</sup> Bu bölgedeki fetih hareketleri Velid b. Abdülmelik'in (705-715) hilâfeti döneminde 705 tarihinde Horasan valiliğine atanan Kuteybe b. Müslim'in faaliyetleri neticesinde Buhâra ve Semerkand gibi önemli şehirler fethedilerek Müslümanların buralardaki varlığı pekiştirilmiş, hatta Buhâra halkından toplanılan yirmi bin kişiden oluşan orduyla fetihlere devam edilmiştir.<sup>[18]</sup> Özellikle de Kuteybe b. Müslim fethedilen yerlerdeki halka iyi davranarak onları Araplardan ayırmamaya özen göstermiş ve fethettiği her şehrin halkından belirli miktarda asker almayı prensip haline getirmiştir.<sup>[19]</sup> Kuteybe b. Müslim'den sonra Horasan valiliğine getirilen Yezîd b. Mühelleb,<sup>[20]</sup> Cerrâh b. Abdullah, Sa'îd b. Abdülazîz, Sa'îd b. Ömer el-Haraşî, Esed b. Abdullah el-Kasrî ve Nasr b. Seyyâr gibi idareciler Türklere karşı fetih hareketlerinde bulunarak hem Türklerin hem de bölgenin İslâmlaşmasına katkı sunmuşlardır.<sup>[21]</sup> Ancak onların bu yöndeki katkıları Kuteybe b. Müslim'in hizmetleri karşısında daha sınırlı seviyede kalmıştır.

[13] Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 240-257; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 3/194-200.

[14] Ali Delice, "Ubeydullah b. Ziyâd'ın Siyasî Faaliyetleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (Sivas 1999), 321-342; Ahmet Turan Yüksel, *İhtirastan İktidara Kerbelâ* (Konya: Yediveren Yayınları, 2001), 13-154.

[15] Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 245; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 3/242-244; Hamilton A.R. Gibb, *Orta Asya'da Arap Fütûhâtı* (İstanbul: Evkaf Matbaası, 1930), 16-18.

[16] Zekeriya Kitapçı, Kuteybe b. Müslim Devrinde Aşağı Türkistan'ın Diğer Şehirlerinde İslamiyet", *Türk Dünyası Araştırmaları* 29 (Nisan 1984), 52-71; Yunus Akyürek, "Horasân Valisi utoybe b. Müslim el-Bâhilî ile İlişkilerendirilen Katliam ve Zulüm İddiaları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (Haziran 2018), 515-542; Ahmet Baltacı, *Kuteybe b. Müslim ve Türk-Arap Münasebetleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 1-96.

[17] Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 245; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 3/251, 386.

[18] Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 250-254; Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/208-210; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 3/670-684; Gibb, *Orta Asya'da Arap Fütûhâtı*, 41-45; Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, 47-54.

[19] Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, 47-54; İsmail Yiğit, "Kuteybe b. Müslim, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/490.

[20] İhsan Arslan, "Emevilerin Irak Genel Valisi Yezîd b. Mühelleb", *Ekev Akademi Dergisi* 52 (Yaz 2012), 179-198.

[21] Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 254-257.

Doğuda yani Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde Müslümanlar Türklerle mücadele ederken kuzeyde ise Mesleme b. Abdülmelik<sup>[22]</sup> komutasındaki Müslümanlar da Hazar Türkleriyle savaşıyorlardı. Bu bölgede bazı yerleri alan Mesleme'nin İstanbul muhasarasına katılması, Hazar Türklerine derin bir nefes aldırıştır. Bunu fırsat bilen Hazarlar, Ermenistan ve Azerbaycan bölgelerine saldırarak Müslümanların önemli kayıplar vermesine sebep olmuşlardır. Ancak bu durumdan haberdar olan Halife Ömer b. Abdülaziz (717-720) bölgeye ordu göndermiş ve elde edilen galibiyet sonucunda İslâm dünyasında ilk defa elli Hazar esiri başkente gönderilmiştir.<sup>[23]</sup> Daha sonraki süreçte Müslümanlarla Hazar Türkleri arasında mücadeleler karşılıklı olarak devam etmiştir. Mervân b. Muhammed bölgeye vali olarak atanınca Hazarlara karşı önemli başarılar elde edilmiş, Hazar Hâkân'ı İslâm'a girince barış sağlanmış ve bölgeye İslâm'ı öğretmeleri için din âlimleri gönderilmiştir.<sup>[24]</sup> Emevîler döneminde Müslüman-Türk ilişkileri incelendiğinde -Ömer b. Abdülaziz'in mevâlî politikasını kaldırması neticesinde İslâm'a girişlerde kayda değer bir artış olsa da- genel itibariyle savaş şeklinde cereyan etmiş ve iki unsur birbirlerine düşmanca yaklaşmışlardır. Bu sebeple savaşlar, bu iki unsurun birbirlerini tanımalarına fırsat vermediği için Türkler arasında İslâmiyet oldukça yavaş yayılmıştır.

## 1. TÜRKLERİN ABBÂSÎ HİLÂFETİNDE ETKİLİ OLMAYA BAŞLAMALARI

Emevî Devleti'nin çeşitli sahalarında görülen olumsuzluklardan dolayı toplumun çeşitli katmanlarının katılımıyla ortaya çıkan Abbâsî ihtilal hareketinin<sup>[25]</sup> kurucu lideri olan Muhammed b. Ali'nin 125/743 tarihinde<sup>[26]</sup> vefatından sonra hareketin başına vasiyeti gereği oğlu İbrahim b. Muhammed geçmiş,<sup>[27]</sup> o da, yedi yaşlarında babasıyla Kufe'ye gelen İbrahim b. Osman isimli bir şahısla tanıştıktan sonra onun davete katılabilmesi ve başarılı olabilmesi için ismini Abdurrahman b. Müslim şeklinde değiştirmesini ve Ebû Müslim lakabını almasını tavsiye etmiştir. Böylece İbrahim b. Muhammed, senelerce yanında bulunan Ebû Müslim'in zekâsına hayran kalınca onu Horasan bölgesindeki Abbâsî davetinin başına geçirmiştir.<sup>[28]</sup> Ancak Emevî halifesi II. Mervân b. Muhammed (744-749), İbrahim b. Mu-

[22] Mehmet Azimli, "Mesleme b. Abdülmelik ve Fuhâtı", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Diyarbakır 2000), 85-104.

[23] Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/228; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 4/61.

[24] Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 198-199; Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/246; Ali Aksu, *Emevî Devleti'nin Yıkılışı* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2007), 62-70.

[25] Nahide Bozkurt, *Oluşum Sürecinde Abbâsî İhtilali* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 9-93.

[26] Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 3/66.

[27] Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 3/93.

[28] Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 3/96; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/254-258.

hammed'i yakalatarak hapse attırmış, o da hapisteyken 132/749 tarihinde ölünce<sup>[29]</sup> davetin başına Abdullah b. Muhammed (es-Saffâh) geçmiş ve Kufe'de hutbe okuyarak 132/749 tarihinde Abbâsî Devleti'nin kurulduğunu açıklamıştır.<sup>[30]</sup> Ebû Müslim el-Horasânî'nin<sup>[31]</sup> liderliğindeki Türkler Horasan bölgesinde yaptıkları faaliyetlerle Abbâsî ihtilal hareketinin başarıya ulaşmasında oldukça başarılı olmuştur.

Mevâli ile birlikte Türklerin desteğini alarak kurulan Abbâsî Devleti, mevâli politikasını kaldırarak gayr-ı Arap unsura çeşitli sahalarda görevler vermeye başlamıştır. Bunların başında ise Horasan bölgesi valiliğine getirilen Ebû Müslim el-Horasânî gelmektedir. O, yeni kurulmuş olan devlete karşı çıkan isyanların bastırılıp yönetimin istikrar bulmasında önemli görevler üstlenmiştir. Ancak onun bölgedeki otoritesini arttırmasından endişelenen Ebû Ca'fer Mansûr, Ebû'l-Abbâs es-Saffâh'a (749/755) onun öldürülmesini teklif ettiyse de Halife, o günkü şartları dikkate alarak onun öldürülmesinin yönetimi için uygun olmayacağını belirterek bu teklifi reddetmiş, ancak Ebû Ca'fer Mansûr hilâfet makamına geçince, onu kurduğu tuzak sayesinde ortadan kaldırmayı başarmıştır.<sup>[32]</sup> Abbâsî ihtilal hareketinin başarıya ulaşmasında önemli rol oynayanlardan biri de Muhammed b. Su'l'dür. O, Emevîlerin son halifesi olan II. Mervân b. Muhammed'e karşı Zab Suyu savaşında Abdullah b. Ali'nin<sup>[33]</sup> karargâh kuvvetlerinin komutanı olarak görev yapmıştır.<sup>[34]</sup> Daha sonra Musul valiliğine getirilen Muhammed b. Su'l, halkın bir mevâlîye itaat etmeyeceğini belirtmesi üzerine Ebû'l-Abbâs tarafından 134/752 tarihinde Azerbaycan'a vali olarak tayin edilmiştir.<sup>[35]</sup> Ebû Ca'fer b. Mansûr (755-775) hilâfet makamına gelince amcası Abdullah b. Ali'nin isyan etmesi üzerine onu bir hileyle öldürmesi için amcasının yanına göndermiş, fakat amcası bu planı anlayınca da Muhammed b. Su'l'u öldürmüştür.<sup>[36]</sup> Ebû'l-Abbâs'tan sonra hilâfet makamına gelen Ebû Ca'fer Mansûr, Ebû Müslim el-Horasânî'yi ortadan kaldırdıktan sonra onun tarafını tutan Ebû Nasr Mâlik b. Heysem'in etkisiz hale getirilmesi için o esnada Hemedân'da valilik görevinde bulunan Zühayr b. et-Türkî'yi görevlendirmiştir. Zühayr b. et-Türkî, onu hapsetmişse de Halife'den gelen mektup doğrultusunda onun Şehrzor'a vali tayin edilmesi sebebiyle serbest bırakılması istenmiş, ancak daha sonra ise ikinci bir mektupla da onun öldürülmesi emredilmiştir. Ancak Zü-

[29] Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 3/93-98; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 4/348.

[30] Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 3/103-114; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 4/344-348.

[31] Mehmet Dalkılıç, "Ehl-i Beyti'nin Bir Üyesi Olarak Ebû Müslim el-Horasânî", *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu* 03-05 Ekim/October 2013 (Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2014), 2/565-576.

[32] Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 4/382.

[33] Hüseyin Güneş, "Kutsal Değerlerin Siyasete Alet Edilmesi Bağlamında Abdullah b. Ali İsyanı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2012/2), 75-103.

[34] Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 4/351.

[35] Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 4/370.

[36] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/465.



heyr b. et-Türkî, birinci mektup doğrultusunda Ebû Nasr Mâlik b. Heysem serbest bıraktığı için Halife'nin emrini yerine getirememiştir.<sup>[37]</sup>

Ebû'l-Abbâs es-Saffâh kuruluş aşamasında Küfe'yi devletin merkezi yapmıştı.<sup>[38]</sup> Ancak burada Ehl-i beyt taraftarları fazla olduğundan güvenlik sorunu ortaya çıkınca devletin yeni merkezini Hâşimiyye'ye taşıdı.<sup>[39]</sup> Fakat Halife yeni başkent Küfe'ye yakın olması sebebiyle Ehl-i beyt taraftarlarından endişe ederek devletin yeni merkezini Enbâr'a nakletmiştir.<sup>[40]</sup> Devletin geleceği açısından buranın da uygun olmadığını düşünen Halife Ebû Ca'fer Mansûr Bağdat şehrini inşa ettirmiş ve burayı başkent yapmıştır.<sup>[41]</sup> Taberî, Bağdat'ın inşa edilmesiyle ilgili haberleri Hammâd et-Türkî'nin rivâyetlerine dayanarak nakletmiştir. Şehrin inşa edilmesiyle ilgili ayrıntılı bilgiler aktaran Hammâd et-Türkî'nin hem Halife'nin yakın adamlarından olduğu hem de şehrin inşasında aktif olarak çalıştığı anlaşılmaktadır.<sup>[42]</sup> Halife daha sonra onu Sevâd bölgesinin siyasi ve iktisadi işlerini yürütmekle görevlendirmiştir.<sup>[43]</sup> Halife, Horasan'dan ve çeşitli Türk bölgelerinden getirilen askerleri yeni inşa edilen bu şehre yerleştirmiştir.<sup>[44]</sup> Ayrıca Halife, Bağdat şehrini kurduktan sonra Mübârek et-Türkî'nin de aralarında bulunduğu güvendiği komutanlarına iktalar vermiştir.<sup>[45]</sup> Abbâsî Devletin mevâlîye olumlu yaklaşması, onların devlete bağlılığına ve çeşitli görevlerde bulunmalarına vesile olmuştur. Böylece Ebû Ca'fer Mansûr'un etrafında çeşitli görevlerde bulunan Türkler olduğunu görmek mümkündür. Bu bağlamda Câhız; "İlk defa Türkleri devlet hizmetlerinde görevlendiren halifenin, Ebû Ca'fer Mansûr olduğunu" belirtmiştir.<sup>[46]</sup> Ayrıca Halife Ebû Ca'fer Mansûr yerine veliahd olarak bıraktığı oğlu Mehdî'ye şöyle tavsiyede bulunmuştur: "Mevâlîye yani mevâlîden olan halkına rağbet et, sayılarını çoğalt ve onlara iyi davranarak kendine yakınlaştırmaya çalış. Zor durumlarla karşılaştığın zaman yardımına onlar koşacaktır. Ancak bunu yapacağını sanmıyorum. Horasan halkına iyi davranmanı tavsiye ederim. Çünkü onlar senin yardımcılarının ve devlet konusunda da mallarını ve canlarını feda etmeyen yakın arkadaşlarıdır. Sana sevgi besleyenlere iyilikle muamele et ve kötülük yapmaktan kaçın. Onların yaptıklarına karşılık iyilikte bulun. Ailelerinden ölenler varsa, onları

[37] Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 4/388.

[38] Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 4/346-348.

[39] Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 4/360; Şihâbüddîn Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 1/543.

[40] Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 4/370.

[41] Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 4/478-481; Yakût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/541-552.

[42] Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 4/459-460.

[43] Ebû Abdullah Muhammed b. Abdûs el-Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ ve'l-Küttâb* (Kahire: Matbaatü Mustafa el-Elbânî ve Evladühü, 1938), 134.

[44] Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdih, *Kitâbü'l-Büldân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 24.

[45] Ya'kûbî, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 33-48.

[46] Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *Hilâfet Ordusunun Menkibeleri ve Türklerin Faziletleri*, çev. Ramazan Şeşen (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1967), 29.

*yalnız bırakma. Ama senin bunları yapacağını sanmıyorum.*"<sup>[47]</sup> Her ne kadar Ebû Cafer Mansûr, oğlunun, yaptığı tavsiyelere uyup uymayacağı konusunda tereddütler yaşasa da Mübârek et-Türkî gerek oğlu Mehdî b. Mansûr gerekse de torunu Hâdî b. Mehdî dönemlerinde Kazvînde âmil olarak görev yapmıştır. O burada görevde kaldığı süre içerisinde burada kendi adıyla anılan *Medine-i Mübârek* şehrini kurarak taraftarlarını yerleştirmiştir.<sup>[48]</sup> Devlete bağlılığıyla bilinen Mübârek et-Türkî 169/786 tarihinde Halife Hâdî tarafından Medine'de isyan ederek halktan biat almaya çalışan ve devletin buradaki hazinesini yağmalayan Ehl-i beyt'ten olan Hüseyin b. Ali'nin isyanını bastırmak için görevlendirilmiştir. Fakat o, Ehl-i beyt'e yakın ilgisinden dolayı yeterince mücadele edemeyip başarısız olduğu için Halife tarafından malları müsadere edilerek cezalandırılmıştır.<sup>[49]</sup>

Abbâsî Devleti kurulduğundan itibaren sınır boylarında fethedilen şehirlere Horasan kökenli Türklerin yerleştirildikleri görülmektedir. 139/759 yılında Sugur ve Cezîre bölgesi valisi olan Abdülvahhâb b. İbrahim, Ebû Cafer b. Mansûr'un emriyle Malatya'nın imarını tamamladıktan sonra Horasanlı askerleri buraya yerleştirerek şehrin güvenliğini sağlamaya çalışmıştır.<sup>[50]</sup> Aynı Halife 141-142/759-760 yıllarında Adana imar edildikten sonra da buranın güvenliğinin sağlanması için Mesleme b. Yahyâ el-Becelî komutasında Horasanlı askerler ve Mâlik b. Edhem el-Bâhilî komutasında da Şamlı askerler buraya yerleştirilmiştir.<sup>[51]</sup> Mehdî b. Mansûr 162/778 yılında Hasan b. Kahtabe et-Tâî komutasında Horasan, Musul, Şam, Irak ve Hicâz gibi bölgelerden askerlerin katılımıyla Bizans'a karşı sefere çıkmıştır.<sup>[52]</sup> Hârûn er-Reşîd (786-809) 171/787 yılında Herseme b. Â'yân'ı Bizans'a karşı sefere göndermiş, aynı zamanda da Tarsûs'u imar hale getirmesi için vaziflendirmişti. O da bu sorumluluğu yerine getirmesi için Ebû Suleym Ferec Hâdim et-Türkî'yi görevlendirmiştir. Ebû Suleym Ferec Hâdim et-Türkî şehrin imarını tamamladıktan sonra içlerinde üç bin Horasanlının bulunduğu çeşitli bölgelerden getirilen askerler bulunmaktaydı.<sup>[53]</sup> Halife, 180/796 yılında Bizans'a karşı sınır bölgesinde bulunan Ayn Zarba'ya da Horasanlı askerleri yerleştirerek buranın güvenliğini sağlamaya çalışmış hem de onlara iktalar vermiştir.<sup>[54]</sup> Hârûn er-Reşîd'in vefatından sonra hilâfet makamına gelen Emîn (809-813) de bu çizgiyi devam ettirmiş ve 193-194/809-810 yılında Adana'nın tekrar imarından sonra buraya Horasandan asker getirtilip yerleştirilmesini emretmiştir.<sup>[55]</sup>

[47] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/19.

[48] Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 194; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, 4/390.

[49] Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 4/596-600; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/90-93.

[50] Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 116-117.

[51] Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 105.

[52] Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 105.

[53] Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 106.

[54] Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 107; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, 4/161.

[55] Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 105; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, 4/161.

Halife, oğlu Musa'nın, Me'mûn ve Mü'temen'den sonra veliaht olduğunu ilan edince Emin ile Me'mûn'un arası açılmıştır. Bu gelişme üzerine Me'mûn muhtemel bir kardeş kavgasında İranlıların desteğini alabilmek için faaliyetlerde başarılı olması üzerine Halife, kardeşinin komutanlarıyla birlikte Bağdat'a gelmesini emretmiş ancak bu emir, Me'mûn tarafından yerine getirilmeyince Emîn, oğlunu birinci veliahd olarak tayin etmiştir. İşte bu son gelişme iki kardeşin arasında savaşın meydana gelmesini kaçınılmaz hale getirmiştir. Me'mûn, Tâhir b. Hüseyin komutasında yedi yüz kadarı Hârezm ve Horasan süvarilerinden olan dört bin kişiden oluşan bir orduyu Emîn'in gönderdiği ordu üzerine göndermiştir. Ayrıca bu ordu içerisinde Türkler de bulunmaktaydı. İki kardeşin kavgası 25 Muharrem 198/25 Eylül 813 tarihinde Emîn'in öldürülmesiyle neticelenmiş ve Me'mûn (813-833) hilâfet makamına geçmiştir.<sup>[56]</sup> Onun, kardeş kavgasından galip çıkarak hilâfet makamına gelmesinde Türklerin büyük katkısı olmuştur. Me'mûn'un hilâfeti döneminde de Türkler önemli görevlerde bulunmuşlardır. Bu görevlerin karakteristik özelliği ise askerî sahalarda olmasıdır. Bunlara paralel olarak Me'mûn'un hilâfet ordusunda yaklaşık olarak üç bin Türk askeri bulunmaktaydı.<sup>[57]</sup> Horasan valisi Abdullah b. Tâhir buranın haracını gönderirken içlerinde Tolun'un da bulunduğu Oğuzlardan oluşan ikin bin esiri de göndermiştir. Bunlar arasında bulunan Tolun, Me'mûn'un komutanları arasında yer almış ve daha sonra ise bu şahıs, Tolunoğlu Devletinın kurucusu olan Ahmed'in de babası olacaktır.<sup>[58]</sup> Halife'nin kardeşi Mu'tasım, beraberindeki Türk komutan ve askerlerle birlikte ortaya çıkan isyanların bastırılması hususunda oldukça başarılı olmuştur. Özellikle 203/819 yılında Mehdî b. Ulvân el-Harûrî isyanın bastırılmasında Türk komutanlar arasında Eşnâs et-Türkî<sup>[59]</sup> ve Saîd b. Sâcûr da bulunmaktaydı. Hatta Halife'nin kardeşi Mu'tasım bu çatışmada yaralanınca onu bu zor durumdan Eşnâs et-Türkî korumuştur.<sup>[60]</sup> Halife 206/822 yılında Zutlar'ın Basra civarında karışıklık çıkarması üzerine Türk asıllı olan Dâvud b. Mâsîcûr'u isyanı bastırması için görevlendirmiş, ayrıca onu Basra, Yemâme, Bahreyn ve Kuvaru Dicle valiliklerine tayin etmiştir.<sup>[61]</sup> Hatta Me'mûn önemli komutanları arasında yer alan Eşnâs et-Türkî'yi bir askerî birliğin başında birinci Bizans seferi esnasında Sündüs adlı kaleyi fethetmesi için görevlendirmiştir.<sup>[62]</sup> Halife, 211/827 yılında Mısır'da isyan çıkması üzerine Abdullah b. Tâhir'i oraya vali olarak tayin etmiş, o da isyanın hemen bastırılması için öncü kuvvetlerin başında Abbâs ve Hâşim adlı Horasanlı iki komutanı harekete geçirmiştir.<sup>[63]</sup> Başka

[56] Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/386-389; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 5/38-64.

[57] Yâkûbî, *Kitâbü'l-Büldân*, 55.

[58] Ebû'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdullah b. Hurdazbih, *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik* (Leiden: E.J. Brill, 1889), 39; Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, 108.

[59] Fatih Güzel, "Abbâsî Dönemi Önemli Türk Komutanlarından Eşnâs et-Türkî", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/60 (2018), 1295-1301.

[60] Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 5/140.

[61] Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 5/155.

[62] Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 5/181.

[63] Muhammed b. Yûsuf el-Kindî, *Vulâtu Mısır* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 207.

bir rivâyete göre de Halife aynı yıl Mısır'a Abbâs b. Hâşim b. Bâsîcûr'u vali olarak tayin etmiştir.<sup>[64]</sup> Me'mûn 214/830 yılında Mısır'da bulunan Kelp ve Kays kabileleri arasında şiddetli çarpışmalar meydana gelince o esnada Mısır valisi bulunan kardeşi Mu'tasım'ın isyanı bastırması emretmiş, o da Türklerden oluşan dört bin kişilik ordusuyla bölgeye giderek isyanı bastırmıştır.<sup>[65]</sup> Mısır'da karışıklıklar çıkması üzerine Halife, buranın valisi olan kardeşi Mu'tasım'a bu isyanları bastırması için Afşin'i görevlendirmesini emretmiştir. Üzerine aldığı bu sorumluluğu en iyi şekilde yerine getiren Afşin 216-217/832-833 yıllarında ortaya çıkan bu isyanların bastırılmasında önemli rol oynamıştır.<sup>[66]</sup> Yukarıdaki örnekler dikkate alındığında Abbâsî Devletinin kurulmasıyla birlikte zaman içerisinde önemli görevlere getirilen Türkler, Me'mûn hilâfet makamına gelmesinde oldukça etkili olmuşlar ve bu başarılarından dolayı da onlar hilâfet ordusunda hem asker hem de komutan olarak görev almışlardır.

## 2. TÜRKLERİN ABBÂSÎ HİLÂFETİNDE OTORİTE SAHİBİ OLMALARI

Abbâsî ihtilal hareketi içerisinde Ebû Müslim el-Horasânî liderliğinde yer alan Türkler, Horasan bölgesinde hareketin başarılı olmasında önemli rol oynayarak Abbâsî ailesinin yönetimin başına geçmesinde büyük katkı sağlamışlardır. Ayrıca yeni yönetimin gayr-ı Arap unsura karşı uyguladığı ılımlı politika neticesinde Türklerin varlığı hissedilir bir şekilde artmaya başlamıştır. Ebû'l-Abbâs es-Saffâh ile başlayan bu süreç Me'mûn'un hilâfete gelmesinde etkisini göstermiş ve Me'mûn döneminde ise Türklerin askerî ve idarî sahalardaki etkinliği hızlı bir şekilde artmaya başlamış, hilâfet ordusunda da hatırı sayılır bir sayıya ulaşmışlardır. Özellikle de Halife'nin kardeşi Mu'tasım'ın komutası altında bulunan Türk asker ve komutanlar isyanların bastırılmasında aktif rol oynamışlardır. Bu yakın ilişki, Mu'tasım'ın veliaht ilan edilmesinde etkili olmuştur. Çünkü saltanat sistemlerinde veliahtlık babadan oğula geçen bir kurumdur. Bu sebeple Me'mûn'un oğlu Abbâs varken kardeşin hilâfet makamına geçmesi sıradan bir hadise değildir. Ebû İshâk Muhammed b. Hârûn'un, Me'mûn'un kendi iradesiyle veliaht tayin edilmesi oldukça zordur. Ebû İshâk Muhammed b. Hârûn'un veliaht tayin edilmesinde ve hilâfet makamına gelmesinde farklı rivâyetler olmakla birlikte her iki durumun gerçekleşmesinde dönemin Türk komutan ve askerlerin payı oldukça büyüktür.<sup>[67]</sup> Hatta Mu'tasım hilâfete geldikten sonra Abbâs b. Me'mûn ona darbe yapmak için plan yaptıysa da Türk komutanlarından Afşin'in durumdan şüphelenerek harekete geçmesi, bu planın gerçekleşmesine engel olmuş ve Abbâs, halifenin emriyle idam

[64] Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/417.

[65] Cemâlüddîn Ebi'l-Mehâsin Yûsuf b. Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-Zâhira fî Mülûki Mısır ve'l-Kâhira* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 2/254.

[66] Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 5/182-184; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-Zâhira*, 2/212.

[67] Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/430; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 5/205-206; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb*, 4/46; Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem ve Teâkübü'l-Himem* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 4/3; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/439.

edilmiştir.<sup>[68]</sup> Onların Abbâsî hilâfesindeki varlığı konusunda İbn Havkal şunları söylemiştir:

“Abbâsî halifeleri muhafız birliklerini meydana getirmek için Mâverâünnehr bölgesinden Türk askerleri getirdiler. Bunlar ordunun diğer gruplarından üstündüler. Türk askerlerine kumandan olarak geldikleri bölgelerin asilzâdeleri tayin ediliyordu. Türklerin askerî hayata istidatları, itaatte kusur etmemeleri ve kudret sahibi olmaları, onların halifelerin muhafız birliklerini meydana getirmede temel sebebi teşkil ediyordu. Türkler, Abbâsî ordusunun en seçkin sınıfını meydana getiriyordu.”<sup>[69]</sup>

Mu'tasım iktidara geldikten sonra<sup>[70]</sup> hilâfet ordusundaki Türk askerlerin sayısı yaklaşık olarak sekiz, on sekiz<sup>[71]</sup> veya yetmiş bine<sup>[72]</sup> ulaşmıştır. Bu dönemde Türk komutan ve askerlerin ordu içerisindeki nüfuzların artması hem ordu içerisinde hem de hilâfet merkezinde bazı olumsuzlukların meydana gelmesine sebep olmuştur. Bu açıdan Mu'tasım Billâh tedbir amacıyla Türk komutan ve askerleri hilâfet merkezinden uzaklaştırmak için 221/836 tarihinde Sâmerrâ şehrini inşa ederek onları buraya nakletmeye başlamış ve Afşin, Eşnâs, Hâkan, Urtûc, Vasîf ve İnâk<sup>[73]</sup> gibi Türk komutanlara ayrı ayrı araziler tahsis edilmiş, Türk komutan ve askerlerin diğer unsurlarla karışmamasına dikkat edilmeye çalışılmıştır. Türklerin yerleştirildikleri yerler, onların bütün ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde planlanmıştır. Öyle ki Türklerin burada meskûn olan halk ile ilişkilerini en aza indirmek için başka Türk bölgelerinden getirilen kızlarla evlenmeleri sağlanmaya çalışılarak kendilerine maaşlar bağlanmıştır.<sup>[74]</sup> Böylece Abbâsî Devletinde “Sâmerrâ Dönemi (836-890)” diye ifade edilen Türklerin asrı fiilî olarak başlamıştır.<sup>[75]</sup> Ancak belli bir süre sonra Türk komutan ve askerlerin hilâfet üzerindeki etkileri artıp yönetimi etki altına almaya başlayınca durum tersine dönmeye başlamıştır. Türk komutanları içerisinde önemli bir etkiye sahip olan ve Bâbek isyanının<sup>[76]</sup> bastırılmasında kayda değer katkısı bulunan Afşin'in etkisiz hale getirilmesi için rakipleri Halife nezdinde

[68] Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 5/243-244.

[69] Ebü'l-Kâsım b. Havkal, *Kitâbü Süreti'l-Arz* (Leiden ve Leibzig: E.J. Brill, 1938-1939), 468; Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, 120.

[70] Ebü'l-Fidâ Hâfız b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Kahire: Dâru'l-Hadîs 1994), X/305-320.

[71] İbn Tagrîberdî, *en-Nücümü'z-Zâhire*, 2/285.

[72] Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 3/196.

[73] Hakkı Dursun Yıldız, “Abbâsî Devrinde Türk Komutanları II İnâk et-Türki”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi* 2 (Ekim 1971), 51-58.

[74] Ya'kûbî, *Kitâbü'l-Büldân*, 59; Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, 123-124.

[75] Abdülaziz Muhammed el-Lümeylim, *Nüfûzü'l-Etrâk fî Hilâfeti'l-Abbâsiyye ve Eseruhü fî Kıyâmi Medîneti Sâmerrâ min 221-279* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1991), 2/137-140, 305. Bahattin Kök, “Sâmerrâ'nın Kuruluşu”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2003), 7-48; Hatice Kübra Topuz, “Abbâsî Başşehri Sâmerrâ ve Abbâsî Tarihinde Sâmerrâ Dönemi”, *İSTEM* 18, (2011), 83-112; Yavuz Selim Göl, “İlk Müslüman Türklerin Darbe Girişimleri Sâmerrâ Dönemi”, *Demokrasi: Darbeler ve Tepkiler*, Ed: Betül Karagöz Yerdelen, (Giresun: Divan Kitap, 2017), 691-701; Mehmet Emin Şen, “Abbâsîlerde Türk Nüfuzu Döneminin Çöküşü ve Türklerin Akıbeti”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 5/6 (Aralık 2012), 464.

[76] Mehmet Azimli, *Abbâsîler Dönemi Babek İsyanı* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2004), 17-152.

onun aleyhinde çalışarak onu itibarsızlaştırmaya başlamışlardır. Bu durumun kendi hayatı için tehlikeli olduğunu düşünen Afşin kaçmak istediye de başarılı olmayınca sarayına davet edeceği Halife'nin yemeğine zehir katarak onu ortadan kaldırma planlamış ancak bu teşebbüsü ifşa olunca, hilâfet sarayına çağırılarak hapse atılmış ve Şabân 226/Haziran 841 tarihinde ise burada hayatını kaybetmiştir.<sup>[77]</sup>

Afşin'in ölümünden sonra onun yerini Eşnâs et-Türkî almış ve 226/841 tarihinde hacca giderken uğradığı yerlerde büyük saygı karşılanmış ve hutbelerde ise onun adına dualar yapılmıştır.<sup>[78]</sup> İnsanların Eşnâs et-Türkî'ye böyle yaklaşımları, Türklerin Abbâsî toplumundaki nüfuzlarını ortaya koymaktadır. Bir kişinin ölümlüyle bu etkiyi silmek oldukça zordur. Vâsık Billâh (842-847) hilâfete geldiğinde de Türk komutan ve askerlerin bu nüfuzu ve otoritesi devam etmiştir. Halife'nin onlara karışı tavrı almaması, onlarla arasının iyi olduğunu göstermektedir. Bu dönemde Eşnâs et-Türkî ve İnâk et-Türkî,<sup>[79]</sup> Halife'nin yanında önemli konuma sahiptiler. Eşnâs et-Türkî'nin 1 Rebîulevvel 230/5 Aralık 844 tarihinde ölümü üzerine<sup>[80]</sup> İnâk et-Türkî hilâfet ordularının başkumandanlığına tayin edilmiş, aynı zamanda da Mısır valiliğine tayin edilmiştir. O, vefatına kadar bu görevlerinde kalmıştır. Ancak o, göreve gitmemiş, yerine gönderdiği vekiller vasıtasıyla burayı idare etmiştir.<sup>[81]</sup> Kısacası Türk komutan ve askerlerin bu dönemde hilâfet aleyhine herhangi bir faaliyette bulunmamışlardır.

Vâsık Billâh yerine veliaht tayin etmeden ölünce Abbâsîlerde ilk defa saray erkânı halifeyi belirlemek üzere toplanmıştır. Bu toplantıya vezir Muhammed b. Abdümelik ez-Zeyyât, baş kadı Ahmed b. Ebî Duâd, Vasîf, İnâk et-Türkî, Ömer b. Ferec ve Ahmed Hâlid katılmışlardır. Müzakereler neticesinde Vâsık'ın oğlu Muhammed'in halife olmasına karar verilmiş ancak yaşının küçük olmasından dolayı Türk komutanlar tarafından onun hilâfete getirilmesi uygun görülmemiştir. Toplantıda hazır bulunan Türk komutanlarından Vasîf, Mu'tasım Billâh'ın oğlu Ca'fer'i teklif etmiş ve bu teklifinde de ısrar edince, Ca'fer meclise getirilerek halife ilan edilmiş ve kendisine "Mütevvekkil" unvanıyla biat edilmiştir. Türk olmayanlar ise bu baskın seçim karşısında Türk komutanların isteği doğrultusunda yeni halifeye biat etmek zorunda kalmışlardır.<sup>[82]</sup>

Bu dönemde İnâk et-Türkî'nin hilâfet üzerinde oldukça etkili olduğu görülmektedir. Âdeta Halife Mütevvekkil (847-861) onun gölgesinde kalmıştır. İşte bu

[77] Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 5/226-228.

[78] Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 5/268.

[79] Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsiler Devrinde Türk Kumandanları II İnâk et-Türkî", *Tarih Enstitüsü Dergisi* 2 (Ekim 1971), 51-58.

[80] Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 5/279.

[81] İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-Zâhire*, 2/310.

[82] Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 5/ 293; Mehmet Emin Şen, *Abbâsîlerin İkinci Döneminde Siyasi ve Kültürel Alanda Türkler* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 47-63.

sebep ten dolayı Halife, onun hacca gitme isteğini kabul etmiş ve onun yokluğunda ise Vasîf'i hâcibi tayin ederek ordu içerisinde oldukça etkili olan birini yanına almış oldu.<sup>[83]</sup> İnâk et-Türki'yi gözden çıkaran Halife, Bağdat muhafızı İshâk b. Tâhir'e mektup yazarak onun hac vazifesini yaptıktan sonra Sâmerrâ'ya dönmesine mani ve hatta bir fırsatını bulup Bağdat'ta öldürmesini emretmiştir. İshâk b. Tâhir, Halife'nin emri doğrultusunda İnâk et-Türki'yi Bağdat yakınlarında karşılayarak daha önce hazırlattığı köşküne götürmüştür. Ancak burada adamları ayrılan İnâk et-Türki'yi bir hıleye 5 Cemâziyelâhir 235/8 Kasım 849 tarihinde öldürmüştür.<sup>[84]</sup> Halife Mütevekkil, Türklerin hilâfet üzerindeki etkilerini kırmak amacıyla onları muhafız birliklerinden uzaklaştırmaya, sayılarını azaltmaya ve hatta alternatif ordu kurmaya çalışmıştır. Bu amaçla Halife, oğlu Mu'tezz'i korumaları bahanesiyle vezir Ubeydullah b. Yahyâ b. Hâkan'ın emri altında Arap ve diğ er unsurlardan oluşan on iki bin kişiden müteşekkil *Meğâribe* bir askeri birlik kurdurtmuştu.<sup>[85]</sup> Bu yöndeki faaliyetlerine hız veren Halife, Türklerin etkisinden kurtulmak amacıyla başkent Sâmerrâ'yı rahatsızlığı bahanesiyle terk ederek Safer 244/Haziran 858 tarihinde Dimaşk'a gelmiş ve devlet merkezinin önemli unsurlarını ise buraya naklettirmiştir. Ancak iki ay burada kaldıktan sonra Türklerin tepkisinden çekindiği için başkente dönerek Sâmerrâ'nın yakınlarında bulunan el-Mâhûze<sup>[86]</sup> veya el-Mâhûre<sup>[87]</sup> denilen yerde ikamet etmeye karar vermiş ve devlet dairelerini de taşıdığı buraya el-Caferiyye adını vermiştir.<sup>[88]</sup>

Mütevekkil Alellâh ile araları iyice bozulan Türkler, onu öldürmeye karar verdiler ancak Boğa el-Kebîr'in aldığı önlemler sayesinde emellerine ulaşamamışlardır. Buna rağmen Halife'yi ortadan kaldırma konusunda kararlı olan Türkler, onun en sadık muhafızı konumunda bulunan Boğa el-Kebîr ile aralarını açmaya çalışarak onun Mütevekkil'i öldüreceğini Halife'nin çadırına attıkları ok ile bildirdiler. Bu durumdan şüphelenen Halife, Boğa el-Kebîr'i Bizans üzerine sefere göndermiştir. Halife, Dimaşk'tan Sâmerrâ'ya dönünce iki taraf arasındaki anlaşmazlık daha da artmıştır. Bu bağlamda daha önce Mütevekkil oğullarını Muntasır, Mu'tezz ve Müeyyed şeklinde veliaht olarak belirlemişti. Ancak Mu'tezz'e karşı sevgisi daha fazla olan Halife, Feth b. Hâkan ve Ubeydullah b. Yahyâ'nin teşvikleriyle veliahtlık sırasını değiştirerek Mu'tezz'i birinci sıraya, Muntasır'ı ise ikinci sıraya almıştır. Bu gelişme, Muntasır'ı Türklerle birlikte hareket etmeye sevk etmiştir. Vasîf, Boğa es-Sağîr ve Otamış gibi Türk komutanları, Muntasır'ın kendileriyle hareket etmesini menfaatlerine uygun olduğunu düşünmüşlerdir. Muntasır ve Türk komutanların birlikte yaptıkları plan çerçevesinde Mütevekkil Alellâh hilâfet sarayında 4 Şevval

[83] Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 5/300-301.

[84] Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/449; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 5/302-303.

[85] Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî, *Kitâbü't-Tenbîh ve'l-İsrâf* (Beirut: Dâru Sâdir, 1893), 361-362.

[86] Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/456; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 5/328.

[87] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/87.

[88] Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/456; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 5/328.

247/11 Aralık 861 tarihinde öldürülmüştür. Bu hadisede Feth b. Hâkân<sup>[89]</sup> ve vezir Ubeydullah b. Yahyâ da öldürülmüşlerdir.<sup>[90]</sup>

Mütevekkil'in öldürülmesinden sonra hilâfet makamına geçen Muntasır Billâh (861-862), Türklerin etkisiyle bu makama gelmiş olmasına rağmen onların nüfuzunu kırmak istiyordu. Ancak bunu yapacak fazla bir şeyi de yoktu. Buna rağmen o, vezirlik makamına getirdiği Ahmed b. Hasîb vasıtasıyla Türklerin etkisini kırmaya çalıştı. Bu bağlamda vezir, İnâk et-Türkî'nin öldürülmesinden sonra Türk komutan ve askerler arasında nüfuzu oldukça artan Vasîf'in karşısında otoritesi iyice zayıflayınca onun bu gücünü kırmak amacıyla harekete geçmişti. Bu amaçla vezir, Halife'ye onun merkezden uzaklaştırılması için telkinlerde bulunmaya başladı. Bunun neticesinde Halife, Vasîf'i Bizans ile savaşması için sefere göndermiş ve onun dört yıl boyunca sınır boylarında kalmasını emretmişti.<sup>[91]</sup> Her ne kadar Muntasır Billâh, Türklerin desteğiyle hilâfet makamına gelmişse de onların otoritesini kendisi için bir tehdit olarak görmekteydi. Bu amaçla Halife, "Türklerin otoritesini kıramaz, birliklerini dağıtamaz ve babamın intikamını alamazsam, Allah beni kahretsin"<sup>[92]</sup> diyerek onlara karşı tavrını belirtmiştir. Ancak Halife'nin kendileri için bu düşüncelerini gerçekleştirmelerine fırsat vermeden harekete geçen Türkler, rahatsızlığı esnasında tabib İbn Tayfur'un, Halife'nin vücudundan zehirli neşterle kan alması sonucu zehirlenerek öldürülmüştür.<sup>[93]</sup> Başka bir rivâyete göre ise Halife'nin nefes darlığından öldüğü belirtilmiştir.<sup>[94]</sup>

Muntasır Billâh'ın ölümünden sonra içlerinde Vezir Ahmed b. Hasîb, Boğa el-Kebîr, Boğa es-Sağîr ve Otamış<sup>[95]</sup> gibi Türk komutanlarının da bulunduğu devletin ileri gelenleri toplanarak kimin olacağını tartışmaya başladılar. Müzakereler esnasında kendilerinden intikam alabileceği endişesiyle Mütevekkil Alellâh'ın oğullarından herhangi birisinin halife olmaması konusunda fikir birliğine varıldı. Türk komutanlar, halife olmadan önce ve sonra Türklerle aralarının oldukça iyi olduğu Mu'tasım'ın oğlu Ahmed'e "Müstain" unvanıyla biat edilmesine karar verdiler. Biat merasimi esnasında Mu'tezz'i isteyenler karışıklık çıkartmaya çalışılırsa da Boğa el-Kebîr'in olaya müdahale etmesiyle durum sakinleşti.<sup>[96]</sup> Sâmerrâ halkının da bu isyana karışması, Türklerin, halifeler üzerindeki etkisinden dolayıdır. İlk defa bu hadisede halk, Türklerle karşı fiilî olarak harekete geçmiştir. Öyle anlaşılı-

[89] Olga Pinto, "Feth b. Hakan", çev. Hakkı Dursun Yıldız-Neyire Milani, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 27 (Mart 1973), 41-58.

[90] Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/457; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 5/333-338.

[91] Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 5/345-346; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/111-112.

[92] Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb*, 4/134.

[93] Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 5/351.

[94] Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 5/351.

[95] Mehmet Nadir Özdemir, *Bağdat'ta Türk Egemenliği 1055-1157* (Konya: Kömen Yayınları, 2016), 30-140.

[96] Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/458-459; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 5/351-352; Mehmet Emin Şen, "Abbâsiler Döneminde İdarî ve Malî Kadrolardaki Türkler", *İSTEM* 13 (2009), 9.



yor ki Türklerin halifeler üzerinde devamlı baskı kurmaları ve zaman zaman da onları öldürmeleri halkı galeyana getirmiş ve fiilî mücadeleye itmıştır.<sup>[97]</sup> Bundan sonraki süreçte 249/863 tarihinde Bağdat halkı da burada bulunan Türklere karşı harekete geçmiş, el-Şâkiriyye ve bazı askeri birlikler de bu isyanlara iştirak etmiştir. Aynı zamanda Sâmerrâdaki halk da Türklere karşı harekete geçmişler ve ellerine geçirdikleri Türkleri öldürmeye başlamışlardı. Türk komutanlarından olan Boğa es-Sağır, Vasif ve Otamış duruma müdahale ederek isyanı bastırmışlardır.<sup>[98]</sup>

Türk komutan ve askerler ilk andan itibaren birlik, beraberlik ve dayanışma ruhu içerisinde hareket etmelerine rağmen malî ve siyasî nüfuz sebebiyle 15 Rebiulâhîr 249/7 Haziran 863 tarihinde kendi aralarında çatışma çıkmış ve vezir Otamış ve kâtibi Şuca' b. Kâsım diğer Türk komutanları tarafından katledilmişlerdir.<sup>[99]</sup> Bu hadiseden iki yıl sonra 251/865 tarihinde Mütevekkil'in öldürülmesinde etkili olmakla yetinmeyip onu öldüren Bâğır et-Türki ordu içerisinde önemli bir güce ulaşmış ve Kûfede ise geniş mal varlığına sahip olmuştu. Halife, Bâğır'ı başkomutanlık makamına getirince Vasif ve Boğa es-Sağır ona karşı cephe almaya başlamışlardır. Onların bu yaklaşımlarını kendisi için tehlikeli bir gelişme olduğunu düşünen Bâğır et-Türki, Halife Müstaîn (862-866) dâhil olmak üzere Vasif ve Boğa es-Sağır'ı öldürmeyi planlamış, ancak onun düşüncesini öğrenen Halife, Vasif ve Boğa es-Sağır ile anlaşarak Bâğır'ı hile ile hapse attirmiştir. Ancak ona bağlı olan birlikler kendisini kurtarmak için hilâfet sarayını kuşatınca Vasif ve Boğğa es-Sağır, Bâğır'ı katletmişlerdir.<sup>[100]</sup> Bu gelişme karşısında Bâğır'ın taraftarlarının isyanın daha da şiddetlenince, daha önce Halife tarafından Türkler'e karşı koymak amacıyla alternatif bir güç olarak kurulan Meğâribe ordusunu ve eş-Şâkiriyye ordusundan bazı birlikleri Türklerin üzerine göndermişse de bir netice alınamamıştır. Ancak iki taraf arasındaki çatışmanın kesilmesinden istifade eden Halife Müstaîn, Vasif ve Boğa es-Sağır'ı yanına alarak kayıklarla 5 Muharrem 251/6 Şubat 865/Bağdat'a gitmişlerdir.<sup>[101]</sup>

Müstaîn Billâh'ın başkenti terk edip Bağdat'a gitmesinden sonra siyasî ve iktisadî sahalarda etkinliklerinin azalacağı endişesinden dolayı Sâmerrâdaki Türk komutan ve askerler o esnada hapiste bulunan Mütevekkil'in oğlu Abdullah'ı "Mu'tezz" lakabıyla hilâfet makamına çıkarttılar. Böylece hem Bağdat'ta hem de Sâmerrâda iki halife bulunmaktaydı. Bu durum, iki halifenin çatışmasını zorunlu hale getirmişti. İki tarafta da Türk komutanların bulunması, bu çatışmayı farklı hale getirmişti. İki halife arasındaki çatışmada Musa b. Boğa el-Kebîr'in desteğini sağlayan Mu'tezz daha avantajlı duruma gelince hilâfeti savaş yoluyla ele geçirmek

[97] Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, 162.

[98] Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 5/358.

[99] Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/461; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 5/358.

[100] Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 5/367-368; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/137-139.

[101] Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 5/368-369; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/139-141.

için kardeşi Ebû Ahmed komutasında bir orduyu Bağdat'ı muhasara etmek amacıyla gönderdi. Savaşın ve muhasaranın uzamasından dolayı Bağdat'ta bulunan Abbâsiler'in Mu'tezz tarafına geçmesi ve Bağdat halkı hem şehrin muhafız komutanı olan Muhammed b. Abdullah'a, şehrin kapılarını Türklere açacaklarını söyleyerek Mu'tezz ile anlaşmaya zorluyorlar hem de Müstâin'e hilâfetten çekilmesi için baskı yapıyorlardı. Bu baskılar meyvesini vermiş ve Ebû Ahmed'in çadırında yapılan müzakereler neticesinde Müstâin hilâfetten çekilmiş ve Mu'tezz'e (866-869) biat edilmiştir.<sup>[102]</sup> Mes'ûdî, Müstâin'in Türk komutanlarından olan Vasîf ve Boğa'nın etkisi altında kaldığını şu şekilde belirtmeye çalışmıştır: "*Halife Müstâin, Vasîf ve Boğa arasında bir kafeste bulunmaktaydı. Onlar ne söylerlerse, Halife de bir papağan gibi söylenenleri tekrar edip duruyordu.*"<sup>[103]</sup>

İbn Tıktıka, Mu'tezz'in 252/866 tarihinde halife olunca Türklerin hilâfet makamı üzerindeki etkilerini şöyle belirterek yönetim üzerinde ne kadar etkili olduklarını gözler önüne sermeye çalışmıştır: "*Türkler, Mütevekkil'in öldürülmesinden sonra hilâfet üzerinde önemli bir etkiye sahiptiler. Âdeta halife, onların elinde esir gibiydi. İsterlerse, onu makamında bırakırlar, isterlerse yönetimden uzaklaştırırlar, isterlerse de öldürürler.*"<sup>[104]</sup> Her ne kadar Halife, Sâmerrâda hilâfet makamında bulunsun da Bağdat'ta bulunan Vasîf ve Boğa'nın hâlâ hayatta olmaları onu endişelendirmişti. Onlardan tamamen kurtulmak isteyen Halife, Muhammed b. Abdullah'a yazdığı mektupta bu iki komutanın ve taraftarlarının dîvanlardan çıkarılıp maaşlarının verilmemesini, hatta bu iki komutanı öldürmesini emretti. Ancak bu iki komutanın Sâmerrâda bulunan taraftarları durumu kendilerine bildirince, onlar da Sâmerrâya dönmek istediler. Bu amaçla Vasîf ve Boğa Bağdat'taki yönetimi, Sâmerrâda bulunan taraftarları da Halife'yi baskıları altına alınca başkente dönmelerine izin verildi. Öyle ki, bu iki Türk komutan Sâmerrâya döndükleri gibi Halife tarafından hil'atler giydirilerek eski iade edildiler. Böylece Vasîf ve Boğa, Halife üzerindeki etkilerini tekrar kurdular.<sup>[105]</sup>

Ekonomik olarak zayıflayan Türk askerler başkentte karışıklıklar çıkartmaya başladılar. Türk komutanlar ise askerlerine hâkim olamayınca olaylar daha büyümüştür. Bu sebeple Boğa'nın Halife ile görüşmeye gitmesini fırsat bilen bu askerler Vasîf'i 27 Şevval 253/30 Ekim 867 tarihinde öldürdüler. Böylece Halife, ezeli bir düşmanından kurtulmuş oldu. Bunu fırsat bilen Halife, Türk komutanlardan olan Bâlık Bek ve Sâlih b. Vasîf'i kendi saflarına çekerek Boğadan uzaklaşmalarını sağladı. Bâlık Bek, Boğa ile arası açılınca Halife ile ortak hareket etmeye başladı. Bu

[102] Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 5/370-407; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/141-167.

[103] Mes'ûdî, *Mürûcü'z-Zeheb*, 4/145; Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1989), 405; Fatih Güzel, *Kafesteki Halifeler (Sâmerrâ Dönemi İktidar Mücadeleleri)* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2019), 30-110.

[104] Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ, *el-Fahrî fî'l-Âdâbi's-Sultâniyye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye* (Beyrut: Dâru Sâdir, 2012), 288.

[105] Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 5/421-426; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/168-169.

gelişmeler üzerine Boğa, Türk askerlerinden gereken yardımı göremeyince kaçıp gizlenmeye çalıştıysa da yakalanarak öldürülmüştür.<sup>[106]</sup> Mes'ûdî, Halife'nin Boğa es-Sağır hayatta olduğu sürece rahat bir uyku uyuyamadığını ve bundan dolayı da ister gündüz isterse de gece olsun silahını bir bile yanından ayırmadığını gece belirterek ondan ne kadar çekindiğini şu şekilde belirtmiştir. “*Ya ben Boğa'nın veya o, benim başımı yiyinceye kadar bu hareketi durdurmayacağım. Boğa'nın gökten veya yerden her an karşıma çıkacağından korkuyorum.*”<sup>[107]</sup> Bu iki komutanın öldürülmesi, Halife'nin üzerindeki baskıları azaltmamıştır. Çünkü onların yerini Sâlih b. Vasif almıştı. Ayrıca iki komutanın öldürülmesi, Türklerin Halife'ye cephe almalarına sebep oldu. Böylece Türk komutanlarından olan Sâlih b. Vasif, Bâlık Bek ve Ebû Nasr Muhammed b. Boğa el-Kebîr'in idaresinde bulunan askerler ekonomik durumlarının iyileştirilmesi amacıyla hilâfet sarayını muhasara altına aldılar. İsteklerinin karşılanması için Halife'nin annesi Kabihâdan para istediler. Ancak istekleri karşılanmayınca da zorla saraya girerek Halife'yi dışarıya çıkardılar ve işkence ederek hilâfetten çekilmeye mecbur bıraktıktan sonra ise onu hapse attılar. Halife Mu'tezz, birkaç gün gibi kısa bir süre hapiste kaldıktan sonra 2 Şaban 255/16 Temmuz 869 tarihinde ölmüştür.<sup>[108]</sup> Mu'tezz, hilâfet makamına geçtiğinde yakınları, müneccimler getirerek onun ne kadar bu makamda kalacağını ve ne kadar yaşayacağını sordular. Bunun üzerine toplantıda hazır bulunan ileri gelenlerden biri, Halife'nin ne kadar yaşayacağını ve ne kadar da hilâfet makamında kalacağını onlardan daha iyi bildiğini belirtince oradakiler; madem öyle o zaman; “*Ne kadar*” diye sorunca; “*Türkler ne kadar isterlerse*” şeklinde cevap vermiştir. Böyle bir cevaba oradakiler gülerек karşılık vermişlerdir.<sup>[109]</sup> Bu söylem, her ne kadar gülerек karşılanmış olsa da Türk komutan ve askerlerin hilâfet üzerinde ne kadar etkili olduklarını göstermektedir.

Mu'tezz'in hilâfet makamından indirilmesinden sonra Türk komutan ve askerler, Vâsık'ın oğlu Muhammed'e biat etmek istediler. Ancak Muhammed onların bu teklifini ilk önce kabul etmek istememesine rağmen Mu'tezz'in hilâfet makamından çekildiğini söylemesi üzerine o, 29 Recep 255/3 Temmuz 869 tarihinde hilâfet makamına geçti. Onun halife olduğunu bildiren mektup Bağdat'a ulaştığında halk ve orada bulunan askerler bu durumu kabullenmek istemedikleri için karışıklık çıkartmaya başladılar. Süleyman b. Abdullah'ın evine saldırarak Ebû Ahmed b. Mütevekil'i hilâfet makamına çıkartmak istediler. Ancak Sâmerrâ'daki Türk komutanlar bu gelişmelere engel olmak için Bağdat'ta bulunan askeri birlikleri sakinleştirmek ve onların gönülleri kazanmak amacıyla Yârcûh et-Türki ile para gönderdiler. Karışıklıkların içerisinde bulunanlar gelen para yardımını hoş karşılamamalarına rağmen Ebû Ahmed'den bekledikleri ilgi ve alakayı göremeyince 7

[106] Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/468-469; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 5/370-407.

[107] Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb*, 4/177.

[108] Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 5/430-431; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 7/195-197.

[109] İbn Tıktaka, *el-Fahrî*, 243.

Şaban 255/ 21 Temmuz 869 tarihinde Mühtedîfe (869-870) biat ettiler. Mühtedî'nin hilâfet makamına geçmesinde etkili olan Yûsuf b. Vasîf ve Bâlık Bek'in, onun üzerinde nüfuzları oldukça artmıştı. Hatta Halife, onların her istediğini yerine getiriyordu. Bu durumdan kurtulmak isteyen Halife, İranda bulunan Musa b. Boğa'nın Sâmerrâ'ya dönmesini istedi. Onun Sâmerrâ'ya dönmesi konusunda bu rivâyet dışında iki rivâyet daha bulunmaktadır: 1- Türk komutan ve askerler Mu'tezz'in hilâfet sarayını kuşattıkları zaman annesinin para, altın ve mücevherlerini almaları üzerine, anne Kabiha, Musa b. Boğa'ya mektup yazarak Sâmerrâ'ya gelmesini istemişti. 2- Musa b. Boğa, başkentteki askerlerin faaliyetlerini öğrenince askerleriyle birlikte buraya gelip onların bu tarz faaliyetlerine engel olmak istemiştir.<sup>[110]</sup> Hakkı Dursun Yıldız, bu üç rivâyet içerisinde birinci rivâyetin daha kabul edilebilir olduğunu belirtmektedir.<sup>[111]</sup> Musa b. Boğa, başkente geldikten sonra hilâfet sarayına gelerek Halife'yi baskıdan kurtarmak için oradan alarak Yârcûh et-Türki'nin evine götürdü. Musa b. Boğa'nın Halife ile ortak hareket etme kararı aldığını öğrenen Sâlih b. Vasîf ordu içerisinde beklediği desteği göremeyince canını kurtarmak amacıyla gizlenmeye çalıştıysa da 23 Safer 256/30 Ocak 870 tarihinde yakalanarak öldürülmüştür.<sup>[112]</sup>

Sâlih b. Vasîf'in öldürülmesine rağmen Halife, Musa b. Boğa ve Bâlık Bek'in gölgesi altında bulunuyordu. Ancak Halife Mühtedî'nin, Türk komutanlarla iyi geçinmesi, kendisini destekleyen askerî birliklerin zayıf olmasından ileri gelmekteydi. Türk olmayanları da orduya almaktan çekiniyordu. Böyle bir faaliyete girişmesi, Türklerin dikkatini çekebilir ve hayatına mal olabilirdi. Halife bütün bu tehlikelere rağmen Ebnâ ve Meğârib'e Türkler'den öne geçirmeye çalışmaktan geri durmuyordu fakat asıl gayretini Musa b. Boğa ile Bâlık Bek'in arasını açmaya hasrediyordu.<sup>[113]</sup> Halife'nin başkentte hiç beklemediği bir olay meydana geldi. Türkler maaşlarının verilmediğini ileriye sürerek karışıklık çıkartmaya başlayınca Halife, maaşlarının Musa b. Boğa ve Ebû Nasr Muhammed b. Boğa'ya verildiğini belirterek askerleri komutanlarına karşı kıskırtmaya çalıştı. Bunun üzerine Ebû Nasr Muhammed b. Boğa, Musa b. Boğa'nın yanına gitmek için hareket ettiyse de Halife'nin kendisini affettiğini söylemesi üzerine geri döndü ancak Halife onu hapsettirdi. Halife bu gelişmeden sonra Musa b. Boğa'ya mektup yazarak emrindeki askerlerin komutasını Bâlık Bek'in emrine verdikten sonra başkente gelmesini bildirdi. Halife bir taraftan Musa b. Boğa'ya bunları söylerken diğer taraftan ise Bâlık Bek'e yazdığı mektupta Musa b. Boğa'yı öldürmesini veya kendisine göndermesini ve emrindeki askerleri de kendi komutası altına almasını bildirdi. Ancak Halife'nin planını anlayan Bâlık Bek, durumu Musa b. Boğa'ya bildirdikten sonra başkente geldi ve Halife ile görüşmek istedi. Bu isteği kabul edilen Bâlık Bek saraya kabul

[110] Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 5/458-459; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/218-219.

[111] Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, 176.

[112] Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 5/459-467; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/219-225.

[113] Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, 177.

edildi, ancak dönüşü gecikince sarayın etrafında bekleyen askerleri harekete geçti. Bu gelişme üzerine Halife, Bâlık Bek'in kesik başını askerlerinin önlerine attı ve iki taraf arasında şiddetli çatışmalar yaşanmaya başladı. Bu arada Halife'ye yardıma gelen Türk komutan ve askerler, Bâlık Bek'in hâcibi olan Ahmed b. Hâkân komutasındaki Türklerin tarafına geçince çatışmanın seyri değişti ve Meğârîbe ordusu, halk ve Halife'ye destek verenler çok kayıp verince çekilmeye mecbur kaldılar. Durumun kendi aleyhine oldukça kötüye gittiğini gören Halife kaçmaya çalıştıysa da Ahmed b. Hâkân tarafından yakalanarak 14 Recep 256/17 Haziran 870 tarihinde hilâfet makamından uzaklaştırılarak hapse atıldı ve birkaç gün sonra ise idam edildi.<sup>[114]</sup>

### 3. TÜRK KOMUTAN VE ASKERLERİN ABBÂSİ HİLÂFETİ ÜZERİNDEKİ ETKİLERİNİN KIRILMASI

Mühtedî'nin hilâfetten indirilmesinden sonra yine Türk komutan ve askerlerin etkisiyle o esnada hapiste bulunan Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Mütevekkil'e 16 Recep 256/19 Haziran 870 tarihinde "el-Mu'temid" lakabıyla biat edildi. el-Mu'temid'in (870-892) hilâfet makamına gelmesiyle Sâmerrâ'daki olaylar yatıştı ve o esnada başkentte değil de Hânîkînde bulunan Musa b. Boğa da bu durumu kabul edince yani Halife'ye itaatini bildirince bir problem yaşanmamıştır. Mu'temid hilâfet makamına geldikten sonra vezirlik makamına Türk olan Ubeydullah Yahyâ b. Hâkân'ı getirmiştir. Musa b. Boğa ise hâlâ başkomutanlık konumunda bulunduğu için askerler arasında belli bir nüfuzu ve otoritesi bulunmaktaydı.<sup>[115]</sup> Bu sebeple Türk komutan ve askerlerin hilâfet üzerinde nüfuzu hâlâ devam etmekteydi.

Mu'temid döneminin en önemli isyanlarından birisi ve devleti yaklaşık olarak on üç yıl meşgul eden Zenc isyanıydı. Bu isyan, Hz. Ali ve Hz. Fâtıma'nın soyundan geldiğini iddia eden Ali b. Muhammed'in Basra taraflarındaki tarla ve tuzlalarda olumsuz şartlar altında çalışan siyahî köleleri zenginlik ve hürriyet vaadiyle etrafında toplamasıyla başlamış ve kısa süre içerisinde de önemli güç haline gelmiştir. Bu gelişmenin devlet için ciddi bir tehdit olduğunu idrak eden halife Mu'temid, 17 Zilhicce 259/14 Ekim 873 tarihinde Musa b. Boğa'yı Zencilerle savaşması için görevlendirmiştir. Musa b. Boğa onlara başarılı bir şekilde mücadele etmiş ve onları hezimetle uğratarak önemli güç kaybına uğramalarına sebep olmuştur. Ancak Halife Musa b. Boğa'yı görevden almış<sup>[116]</sup> ve istenilen başarı gecikmiştir. Bu isyan uzun süre devam ettiği için Abbâsî hilâfet ordusu çok kayıp vermiştir. İsyân 269/883 tarihinde bastırıldığı için ordu içerisinde bulunan Türk komutan ve askerler de bu

[114] Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 5/468-472; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/228-233.

[115] Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 5/478; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/235.

[116] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/259-561; Ali Kuşçalı, *Sâmerrâ'dan Bağdat'a Dönüş Mu'temid Alellah Döneminde Abbâsî Devleti* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022), 135.

yaşanan kayıplardan nasibini olabildiğince almıştır.<sup>[117]</sup> Yani hilâfet ordusundaki Türklerin nüfûzu zaafa uğramıştır. Ancak Musa b. Boğâ'nın Halife'nin nezdinde önemli bir konumda olduğu görülmektedir. Çünkü Halife onu 256/869 yılında Rey valiliğine,<sup>[118]</sup> ikinci defa da 259/ 872 yılında aynı göreve atamıştır.<sup>[119]</sup> Yine bu yılda Mu'temid, Musa b. Boğâ'yı Fars illerine tayin ettiği gibi buna ek olarak Ahvaz, Basra, Bahreyn ve Yemâme'yi de daha evvel emrinde bulunan yerlere katmıştı. Mu'temid oğlu Ca'fer'i 261/ 874 yılında veliaht tayin etmiş ve onun yanına Musa b. Boğâ'yı görevlendirmiş, İfrikiyye, Mısır, Şam, el-Cezire, Musul, Ermeniye bölgesi, Horasan yolu ve Mihricânkazeg ve Hulvân'ın idaresiyle görevlendirmişti. Ca'fer, Musa b. Boğâ'yı Mağrib bölgesinde kendisine vekâlet etmek üzere görevlendirmişti.<sup>[120]</sup> Şu olay Musa b. Boğâ'nın Halife'nin üzerinde ne kadar etkili olduğunu göstermektedir: Ubeydullah b. Yahya b. Hâkân 263/876 yılında vefat edince Mu'temid Hasan b. Muhalled adında birisini vezir tayin etmişti. Musa b. Boğâ'nın Sâmerràya gelmesi üzerine bu kişi kaçıp gizlenmiş ve yerine Musa b. Boğâ'nın uygun gördüğü Süleyman b. Vehb vezir tayin edilmiştir.<sup>[121]</sup> Musa b. Boğâ, 264/ 876 yılında vefat edince<sup>[122]</sup> Halife, önemli bir rakibinden kurtulmuştur. Bu dönemde ülkenin çeşitli yerlerinde isyanlar çıkmış ve bu isyanları bastırmak üzere Türklerin de içerisinde bulunduğu ordular görevlendirilmiştir. Dönemin en önemli isyanlarından birisi de Saffâri'lerin isyanıdır. Ayrıca Bizans'a karşı da seferler düzenlenmiştir. Abbâsî ordusunun çekirdeğini oluşturan Türk komutan ve askerlerin pek çoğu bu hadiselerde hayatını kaybettiği için ordu içerisinde sayı ve güç bakımından oldukça zayıflamış ve Türklerin hilâfet üzerindeki nüfuzu ve otoriteleri zayıflamıştır.<sup>[123]</sup> Bunu fırsat bilen Mu'temid, 890 tarihinde hilâfet merkezini tekrar Bağdat'a taşıyarak Sâmerrà dönemini sonlandırmıştır.

## SONUÇ

Türklerin, Abbâsî ihtilal hareketine katılmasıyla birlikte başlayan süreç, Abbâsî Devletinin gayr-ı Arap unsura ılımlı yaklaşmasıyla birlikte yeni ve farklı bir boyut kazanmış ve zaman içerisinde halifelerin güvenini kazanarak askeri ve idarî sahalarda etkili olmaya başlamışlardır. Horasan bölgesinde Türklerin temsilcisi ve devletin kurulup ortaya çıkan isyanların bastırılmasında önemli bir etkiye sahip olan Ebû Müslim'in, Ebû Ca'fer Mansûr tarafından öldürülmesine rağmen Türkler, devlet içerisinde kendilerine yer edinmeye devam etmişlerdir. Me'mûn'un hilâfete

[117] Bu isyanla ilgili geniş bilgi için bkz. Mustafa Demirci, *Siyah Öfke* (Konya: Çizgi Yayınları, 2005), 33-276.

[118] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/240.

[119] Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 5/497.

[120] Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 5/502.

[121] Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 5/513; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/310.

[122] Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, 5/514.

[123] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/276.

gelmesinde etkili olan Türkler, bu dönemde Mu'tasım'ın komutasın altında önemli işlere imza atmışlar, ortaya çıkan isyan hareketlerinin bastırılmasında ve fetih hareketlerinde önemli bir güç olduklarını ispat etmişlerdir. Bu dönemde Afşin ve Eşnâs et-Türkî gibi Türk komutanlar ön plana çıkmış ve Mu'tasım'ın veliaht ilan edilerek halife olmasında etkili olmuşlardır. Bu sebeple Mu'tasım'ın hilâfete gelmesinde başat rol oynayan Türk komutan ve askerler, hilâfet üzerindeki etkilerini iyiden iyiye arttırmaya başlamışlardır. Türklerin başkent Bağdat'ta halka baskı yapmaları ve istedikleri gibi hareket etmeye başlamalarından dolayı Halife, onların disiplinsiz davranışlarına engel olmak amacıyla 222/836 tarihinde Sâmerrâ şehrini inşa ederek onları buraya nakletmiş ve ayrıca burasını da devletin yeni başkenti ilan ederek Abbâsî tarihinde Sâmerrâ denilen dönem fiilî olarak başlatmıştır. Her ne kadar Mu'tasım, Türk komutan ve askerlerin desteğiyle hilâfet makamına gelmiş olsa da onların gittikçe artan gücü karşısında endişelenmeye başlamış ve Afşin'i öldürterek ondan kurtulmaya çalışmıştır. Ancak onun yerini ise Eşnâs et-Türkî almış ve değişen hiçbir şey olmamıştır. Vâsık, hilâfeti döneminde onları karşısına almaya cesaret edemediği için kendileriyle iyi geçinmeye çalışmıştır.

Mütevekkil'in hilâfete gelmesinde oldukça etkili olan Türk komutanlardan İnâk et-Türkî zamanla Halife üzerinde oldukça etkili olmaya başlamış, âdeta Halife onun gölgesinde kalmıştır. Bu durumdan kurtulmak isteyen Halife, Türklerin tepkisini üzerine çekme pahasına da olsa İnâk et-Türkî'yi öldürmüştü ancak daha sonraki süreçte Halife ile Türkler arasındaki çatışma alevlenmiş ve Türkler, Halifeyi öldürmeye karar vermişlerdir. Bununla birlikte Halife'nin veliahtlık sıralamasında değişikliğe gitmesi, oğlu Muntasır'ın Türklerle hareket etmesine sebep olmuştur. Menfaatleri örtüşen Muntasır ile Türk komutanlardan Vasîf, Boğa es-Sağîr ve Otamış birlikte hareket ederek Mütevekkil'i öldürmeyi başarmışlardır. Böylece Türkler, Abbâsî tarihinde ilk defa bir halifeyi öldürmüşlerdir. Böyle bir ortamda hilâfet makamına gelen Muntasır'ın onların etkisi altında kalmaması mümkün değildir. Buna rağmen o da Türklerin etkisini kırmak için mücadele etmiş olmasına rağmen başarısız olunca Müstaîn Billâh hilâfet makamına getirilmiş, ancak o da önceki halifeler gibi Türklerin etkisini kırmak için yoğun bir şekilde mücadele etmiş, fakat Vasîf ve Boğa gibi komutanların elinde oyuncak olmaktan kurtulamamıştır.

Müstaîn, hilâfetten çekilmeye mecbur bırakılınca Mu'tezz halife ilan edilmiş ancak onun da Türklerin etkisiyle hilâfet makamına gelmesi, baskı altında tutulmasına sebep olmuştur. Bu sebeple Halife, Türklerin etkisinden kurtulmak amacıyla Vasîf ve Boğa'yı öldürmeyi başarmış ama yine de Türklerin etkisinden kurtulamamıştır. Sâlih b. Vasîf, Bâlık Bek ve Ebû Nasr Muhammed b. Boğa el-Kebîr'in idaresinde bulunan askerler ekonomik durumlarının iyileştirilmesi amacıyla hilâfet sarayını muhasara altına alarak Mu'tezz'i hilâfet makamından uzaklaştırarak Muhtedî'ye biat etmişlerdir. Böylece Türkler, halifelerin hilâfet makamında ne kadar kalacaklarını belirleyebilecek kadar güce ulaşmışlardır. Muhtedî de Türklerle otoritesini kırmak için yoğun bir şekilde mücadele etmiş, hatta dönemin önemli

komutanlarından olan Sâlih b. Vasîf ve Bâlık Bek'i öldürmesine rağmen bu etkiden kurtulamamış ve Türkler tarafından hilâfet makamından indirilerek hapse atılmış, birkaç gün sonra da idam edilmiştir. Türk komutanlar Mu'temid'i hilâfet makamına çıkartarak Abbâsî hilâfeti üzerindeki etkilerini devam ettirmeye çalışmışlardır. Bu dönemde Musa b. Boğ'a'nın Halife'nin nezdinde önemli bir konumunun olduğu görülmektedir. Ancak Halife, onun ölümünden sonra rahat bir nefes almıştır. Ayrıca bu dönemde ortaya çıkan Zenc isyanında, Saffâri'lerin ayaklanmalarında ve Bizans'a karşı yapılan seferlerde pek çok sayıda Türk komutan ve askerlerin ölmesi, onların ordu içerisindeki nüfuzlarını önemli ölçüde azaltmıştır. Bu durumu fırsat bilen Mu'temid Alellâh, başkenti tekrar 277/890 tarihinde Bağdat'a taşıyarak Türk asrı olarak bilinen Sâmerâ dönemine son vermiştir.

## KAYNAKÇA

- Aksu, Ali. *Emevî Devleti'nin Yıkılışı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2007.
- Akyürek, Yunus. "Horasân Valisi Kuteybe b. Müslim el-Bâhilî İle İlişkilendirilen Katliam ve Zulüm İddiaları". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (Haziran 2018), 515-542.
- Arslan, İhsan. "Emevilerin Irak Genel Valisi Yazîd b. Mühelleb". *Ekev Akademi Dergisi* 52 (Yaz 2012), 179-198.
- Aycan, İrfan. "Ziyâd b. Ebîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/480-482. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Azimli, Mehmet. "Mesleme b. Abdülmelik ve Fuhûhât". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Diyarbakır 2000), 85-104.
- Azimli, Mehmet. *Abbâsîler Dönemi Babek İsyanı*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2004.
- Baltacı, Ahmet. *Kuteybe b. Müslim ve Türk-Arap Münasebetleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir. *Fütûhu'l-Büldân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2014.
- Bozkurt, Nahide. *Oluşum Sürecinde Abbâsî İhtilali*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Hilâfet Ordusunun Menkibeleri ve Türklerin Faziletleri*. çev. Ramazan Şeşen. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1967.
- Cehşiyârî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdûs. *Kitâbü'l-Vüzerâ ve'l-Küttâb*. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Elbânî ve Evladühü, 1938.
- Dalkılıç, Mehmet. "Ehl-i Beyt'in Bir Üyesi Olarak Ebû Müslim el-Horasânî". *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu* 03-05 Ekim/October 2013. 2/565-576. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Delice, Ali. "Ubeydullah b. Ziyâd'ın Siyasî Faaliyetleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (Sivas 1999), 321-342.
- Demirci, Mustafa. *Siyah Öfke*. Konya: Çizgi Yayınları, 2005.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvud*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Gibb, Hamilton A.R. *Orta Asya'da Arap Fütûhâtı*. İstanbul: Evkaf Matbaası, 1930.
- Göl, Yavuz Selim. "İlk Müslüman Türklerin Darbe Girişimleri Sâmerâ Dönemi", *Demokrasi: Darbeler ve Tepkiler*. Ed: Betül Karagöz Yerdelen. Giresun: Divan Kitap, 2017.
- Güneş, Hüseyin. "Kutsal Değerlerin Siyasete Alet Edilmesi Bağlamında Abdullah b. Ali İsyanı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2012/2), 75-103.
- Güzel, Fatih. "Abbâsî Dönemi Önemli Türk Komutanlarından Eşnâs et-Türkî". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/60 (2018), 1295-1301.
- Güzel, Fatih. *Kafesteki Halifeler (Sâmerâ Dönemi İktidar Mücadeleleri)*. (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2019.
- İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım b. Havkal. *Kitâbü Sûreti'l-Arz*. Leiden ve Leibzig: E.J. Brill, 1938-1939.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ Hâfız. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1994.
- İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb. *Tecâribü'l-Ümm ve Teâkübü'l-Himem*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Sa'd, Muhammed. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Tabâtabâ, Muhammed b. Ali. *el-Fahrî fi'l-Âdâbi's-Sultâniyye ve'd-Düvelî'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dâru Sâdir, 2012.



- İbn Tağrıberdî, Cemâlüddîn Ebî'l-Mehâsin Yûsuf. *en-Nücûmü'z-Zâhira fî Mülûki Mısır ve'l-Kâhira*. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- İbn Hurdazbih, Ebü'l-Kâsim Ubeydullah b. Abdullah. *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*. Leiden: E.J. Brill, 1889.
- İbnü'l-Esir, İzzüddîn Ebî'l-Hasen Ali b. Ebî'l-Keram Muhammed b. Muhammed. *el-Kâmil fî't-Târîh*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1979.
- Kindî, Muhammed b. Yûsuf. *Vulâtu Mısır*. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- Kitapçı, Zekeriyâ. Kuteybe b. Müslim Devrinde Aşağı Türkistan'ın Diğer Şehirlerinde İslamiyet". *Türk Dünyası Araştırmaları* 29 (Nisan 1984), 52-71.
- Kitapçı, Zekeriyâ. *Saadet Asrında Türkler*. Konya: Yedi Kubbe Yayınları, 2008.
- Kök, Bahattin. "Samerra'nın Kuruluşu". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2003), 7-48.
- Kuşçalı, Ali. *Sâmerrâ'dan Bağdat'a Dönüş Mu'temid Alellah Döneminde Abbâsî Devleti*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022.
- Lümeylim, Abdülaziz Muhammed. *Nüfzü'l-Etrâk fî Hilâfeti'l-Abbâsiyye ve Eseruhûfî Kıyâmi Medineti Sâmerrâ min 221-279*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1991.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali. *Kitâbü't-Tenbîh ve'l-İşrâf*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1893.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali. *Mürûc'ü'z-Zeheb ve Meâdini'l-Cevher*. 4 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâretü'l-Kübrâ, 1964.
- Özdemir, Mehmet Nadir. *Bağdat'ta Türk Egemenliği 1055-1157*. Konya: Kömen Yayınları, 2016.
- Pinto, Olga. "Feth b. Hakan". çev. Hakkı Dursun Yıldız-Neyire Milani. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 27 (Mart 1973), 41-58.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir. *Târîhu'l-Hulefâ*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1989.
- Şen, Mehmet Emin. *Abbâsîlerin İkinci Döneminde Siyasi ve Kültürel Alanda Türkler*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Şen, Mehmet Emin. "Abbâsîler Döneminde İdarî ve Malî Kadrolardaki Türkler". *İSTEM* 13 (2009), 233-260.
- Şen, Mehmet Emin. "Abbâsîlerde Türk Nüfuzu Döneminin Çöküşü ve Türklerin Akıbeti". *The Journal of Academic Social Science Studies* 5/6 (Aralık 2012), 463-477.
- Şeşen, Ramazan. "Eski Araplara Göre Türkler". *Türkiyat Mecmuası* 15 (İstanbul 1969), 11-36.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Togan, Zeki Velidi. *Umumî Türk Tarihine Giriş*. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1946.
- Topuz, Hatice Kübra. "Abbâsî Başşehri Sâmerrâ ve Abbâsî Tarihinde Sâmerrâ Dönemi". *İSTEM* 18 (2011), 83-112.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdih. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-E'lemî, 1993.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb Ishâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdih. *Kitâbü'l-Büldân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Yâkût el-Hamevî, Şihâbüddîn Ebü Abdullah Yâkût b. Abdullah. *Mu'cemül-Büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Abbâsî Devrinde Türk Komutanları II İnâk et-Türkî". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi* 2 (Ekim 1971), 51-58.
- Yıldız, Hakkı Dursun. *İslamiyet ve Türkler*. İstanbul: İlgî Kültür Sanat Yayıncılık, 2015.
- Yiğit, İsmail. "Kuteybe b. Müslim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/490-491. Ankara: TDV Yayınları, 2002. Yüksel, Ahmet Turan. *İhtirastan İktidara Kerbelâ*. Konya: Yediveren Yayınları, 2001.



## **Fâtımîler Döneminde Mehdiye ve Mansûriye Şehirleri**

Mahdiya and Mansuriya Cities in The Fatimids Period

**Arş. Gör. Furkan ERBAŞ<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>İlahiyat Fakültesi, İğdir Üniversitesi, İğdir  
•furkan.eras@igdir.edu.tr • ORCID > 0000-0002-2021-6445

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma / Research  
**Geliş Tarihi / Received:** 14 Nisan / April 2022  
**Kabul Tarihi / Accepted:** 01 Kasım / November 2022  
**Yıl / Year: 2022 | Sayı – Issue: 53 | Sayfa / Pages: 411-430**

**Atıf/Cite as:** Erbaş, F. "Fâtımîler Döneminde Mehdiye ve Mansûriye Şehirleri"  
*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53, Aralık 2022: 411-430.

## FÂTİMÎLER DÖNEMİNDE MEHDİYE VE MANSÛRİYE ŞEHİRLERİ

### ÖZ:

İslâm tarihi boyunca fethedilen birçok bölgede Müslümanlar şehirler kurarak İslâm kültür ve medeniyetine büyük katkı sunmuşlardır. IV. (X.) yy'da İfrikiyede kurulmuş olan Fâtımîler de bölgede kurmuş oldukları şehirler ile bu kültür mozağıne katkıda bulunmuşlardır. İlk Halife Ubeydullâh el-Mehdî'nin kurmuş olduğu Mehdiye şehri kurulduğu andan itibaren içerisinde barındırdığı sarayları, evleri, camii ve mescitleri, çarşı ve pazarları, sarnıç ve mahzenleri, han ve hamamları, liman ve tersaneleri ile bölgede önemli bir merkez haline gelmiştir. Şehir müstahkem yapıyla Halife Kâim döneminde çıkan Ebû Yezîd isyanına karşı önemli bir sığınak görevi görmüş ve Fâtımîler'in ayakta kalmasını sağlamıştır. Halife Mansûr döneminde Kayrevân civarında kurulan Mansûriye şehriyle birlikte Mehdiye zamanla atıl hale gelmiştir. Mansûriye şehri Bağdat'a benzeyen yuvarlak yapıyla kısa süre içerisinde başta saray ve camiileri olmak üzere ciddi bir gelişme kaydederek önemli bir İslâm devleti başkenti haline gelmiştir. Özellikle Halife Mu'iz döneminde şehre birçok önemli yapı eklenerek gelişimine ve canlılığına katkıda bulunulmuştur. Mansûriye şehri yapı unsurlarıyla Fâtımîler döneminde kurulmasının ardından başkent ilân edilen Kâhire şehrine de örnek model olmuştur. Bu makalede Fâtımîler döneminde kurulmuş olan Mehdiye ve Mansûriye şehirlerinin gelişimleri ele alınmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu iki şehir hakkında ülkemizde herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Mehdiye ve Mansûriye şehirlerinin kuruldukları andan ibaren kaydettikleri gelişmeyi birincil dereceden kaynaklar yardımıyla takip ederek İslâm kültür ve medeniyetine sundukları katkıyı ortaya koymaya çalışmak temel amacımız olmuştur.

*Anahtar Kelimeler:* İslâm Tarihi, Fâtımîler, Mehdiye, Mansûriye.



## MAHDIYA AND MANSURIYA CITIES IN THE FATIMIDS PERIOD

### ABSTRACT

Throughout the history of Islam, Muslims have made great contributions to Islamic culture and civilization by establishing cities in many conquered regions. The Fatimids, who were founded in Ifrikiya in the IV. (X.) century, contributed to this cultural mosaic with the cities they established in the region. The city of Mahdiya, which was founded by the first Caliph Ubeydullah al-Mahdi, became an important center in the region with its palaces, houses, mosques and masjids, bazaars and markets, cisterns and cellars, inns and baths, harbor and shipyards.

With its fortified structure, the city served as an important shelter against the Abu Yazid rebellion that broke out during the Caliph Qaim period and ensured the survival of the Fatimids. With the city of Mansuriya, which was established around Kayrewan during the reign of Caliph Mansûr, the Mahdi remained idle in time. The city of Mansuriya, with its round structure resembling Baghdâd, made significant progress in a short time, especially its palaces and mosques, and became an important Islamic state capital. Especially during the reign of Caliph Moez, many important buildings were added to the city, contributing to its development and vitality. The city of Mansuriya, with its structural elements, became an exemplary model for the city of Cairo, which was declared the capital after its establishment in the Fatimid period. In this article, the development of the cities of Mahdiya and Mansuriya, which were established in the Fatimid period, is discussed. As far as we can determine, no study has been conducted on these two cities in our country. With the help of primary sources, our main aim has been to follow the progress of the cities of Mahdiya and Mansuriya from the moment they were founded, and to try to reveal their contribution to Islamic culture and civilization.

**Keywords:** *Islamic History, Fatimids, Mahdiya, Mansuriya.*



## GİRİŞ

İslâm'ın doğuşundan itibaren Müslümanlar tarafından kurulan birçok şehir günümüze kadar genişleyerek varlıklarını sürdürmüşlerdir. İslâm tarihinde Hz. Ömer döneminde ilk kurulan şehirlerden olan Basra, Kûfe ve Fustât, Emevî döneminden itibaren kurulan birçok şehre ilham kaynağı olmuştur. Daha sonra İslâm şehir tarihinde derin izler bırakan ve Abbâsî ve Fâtımîler'e başkentlik yapan Bağdat ve Kâhire gibi şehirler kurulmuştur. Mezkûr şehirlerin yanında kuruldukları andan itibaren önemli fonksiyonlar icra eden ve fakat isimleri diğerleri kadar öne çıkmayan bazı şehirler var olagelmıştır. Bunlardan ikisi Fâtımîler döneminde kurulan Mehdiye ve Mansûriye şehirleridir. Bu iki şehir hakkında ülkemizde müstakil bir çalışma yapılmamış olması konunun önemini artıran unsurların başında gelmektedir. Öte yandan Fâtımîler'in altmış küsur yıllık Mağrib dönemi (297-362/909-973) kaynakların yetersizliği ve Mısır dönemine (362-567/973-1171) oranla geri planda kalması hususiyetleri itibarıyla incelenmeyi hak eden bir periyod olarak karşımızda durmaktadır. İşte bu döneme tekabül eden Mehdiye ve Mansûriye şehirleri inşa edilmeleri ve gelişim süreçleri ile dikkatleri çekmektedir. Fâtımîler denildiğinde İslâm şehir tarihinde komutan Cevher'in (ö. 381/992) Mısır'da 358 (969) yılında kurmuş olduğu Kâhire'nin akla gelmesi doğaldır. Ancak Kâhire kurulmadan önce Fâtımîler'e başkentlik eden Mehdiye ve Mansûriye şehirlerini detaylıca ele almak bizlere bir taraftan ilk dönem Fâtımîler'in inşa ettikleri ilk

şehirlerin Mağrib'deki konumlarına/durumlarına dair fikir verecek, diğer taraftan bu iki şehrin İslâm şehir tarihindeki önemini ortaya koymaya yardımcı olacaktır. Elimizde sınırlı sayıda bulunan tarihi kaynaklardan yararlanarak ortaya koyduğumuz bu çalışmanın ana hedefi Mehdiye ve Mansûriye'nin kuruluş ve gelişimleri itibarıyla İslâm şehir tarihindeki yerlerini belirlemeye çalışmaktır. Ele aldığımız çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Fâtımîler'in ilk halifesi Ubeydullâh el-Mehdî tarafından kurulmuş olan Mehdiye şehrinin kuruluş, gelişme ve zayıflama dönemlerini ele aldık. İkinci bölümde ise Mehdiye'nin ardından Halife Mansûr döneminde başkent ilân edilen Mansûriye şehrinin gelişimini inceledik.

## 1. MEHDİYE

Şii/İsmâîlî davasını yaymak için uygun bir zemin arayan Fâtımî imamı Ubeydullâh el-Mehdî (297-322/909-934) Mağrib'e gitmesinin ardından Ağlebîler'i (184-296/808-909) ortadan kaldırmış ve İfrîkiye'de bugünkü Tûnus topraklarında 300 (912) tarihinde<sup>[1]</sup> Şii'ler'e sığınak olabilecek<sup>[2]</sup> Mehdiye şehrini kurmuştur.<sup>[3]</sup> Yeni şehri kurarken İfrîkiye topraklarında uzun süre araştırma yapan Ubeydullâh üç tarafı deniz ile çevrili kayalık bir mevkiye bulunan yeri kuracağı şehir için seçmiş ve astrolojiye olan ilgi ve alakasından ötürü şehir planını aslan burcunun ifade ettiği anlamlar ışığında belirlemiştir.<sup>[4]</sup>

İbn Havkal'ın (ö. IV/X. yy) belirttiğine göre Mehdi 308 (920) yılında bulunduğu Rakkâde'yi terk edip Mehdiye'ye intikal etmiştir.<sup>[5]</sup> Kayrevândan altmış mil uzaklıkta bulunan müstahkem şehir,<sup>[6]</sup> Fâtımîler döneminde başta surları olmak üzere mâmur yapıyla dikkat çekmekteydi. Kayalık bir yarımada üzerinde inşa edilen şehirde öncelikle surlarla çevrelenmiş bir kale yapıldı. Kalenin çevresindeki

- [1] Makrîzî, Ubeydullâh el-Mehdî'nin şehrin yapımına 5 Zilkade 303 cumartesi günü (11 Mayıs 916) başladığını aktarmaktadır. Bk. Ahmed b. 'Alî el-Makrîzî, *İttî'âzu'l-Hunefâ' bi-ahbârî'l-e'immeti'l-Fâtımiyyîne'l-hulefâ'*, thk. Cemâlüddîn eş-Şeyyâl (Kahire: Meclisu'l-â'lâ li'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1996), 1/70.
- [2] Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber ve divânü'l-mübtede' ve'l-haber fi'eyyâmî'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men âsâruhum min zevî's-sultâni'l-ekber*, nşr. Halîl Şehâde (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2001), 4/49.
- [3] Ebû 'Ubeyd el-Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, thk. Cemâl Talbe (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 2/202; Zekeriyya b. Muhammed el-Kazvîni, *Âsârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-'ibâd*, nşr. (Beyrut: Dârü Sâdir, 1960), 276.
- [4] Muhammed b. 'Alî İbn Hammâd es-Sanhâcî, *Ahbâru mülûki Benî 'Ubeyd ve sîretühüm*, nşr. Tihâmî Nakra - Abdülhalîm Uveys (Kahire: Dârü Sahve, 1981), 41; Keppel Archibald Cameron Creswell, *The Muslim Architecture of Egypt* (New York: Hacker Art Books, 1978), 2. Ayrıca bk. Hasan b. Muhammed el-Vezzân, *Vasfu İfrîkiyye*, çev. Muhammed Huccî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1983), 2/85-86.
- [5] Ebû'l-Kâsım İbn Havkal, *Kitâbü Sûrati'l-Arz*, thk. Dârü Mektebeti'l-Hayat (Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hayat, 1996), 73; el-Bekrî, *el-Mesâlik*, 2/203; Şihâbüddîn b. 'Abdullâh Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, (Beyrut: Dârü Sâdir, 1993), 5/231; Muhammed b. 'Abdillâh İbnü'l-Hatîb, *Târihu'l-Mağribi'l-'Arabî fi 'asri'l-vasît*, thk. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî-Muhammed İbrâhîm el-Kettânî (Dârü'l-Beydâ: Dârü'l-Kitâb, 1964), 46-47.
- [6] el-Bekrî, *el-Mesâlik*, 1992, 2/202; el-Vezzân, *Vasfu İfrîkiyye*, 2/85-86.

surlar yüksekti ve kale kapısı demirdendi.<sup>[7]</sup> Makrîzî (ö. 845/1442) Mehdiye surları yükseltildiği sırada Halife Mehdî'nin askerleri içerisinde bir okçuya surun üzerinden Mağrib yönüne doğru bir ok atmasını emrettiğini, atılan okun Musallâ mevkiine kadar gittiğini ve Mehdî'nin Hâricî isyancı Ebû Yezîd'i (ö. 336/947) kastederek "eşek sahibinin ulaşacağı yer burasıdır" dediğini aktarmaktadır.<sup>[8]</sup> Kâdî Nu'mân (ö. 363/974) ise Halife Mehdî'nin Ebû Yezîd'in Mehdiye kapısında bir anlık durup geri döneceğini ifade ettiğini aktarmaktadır.<sup>[9]</sup> Bütün bu bilgiler Halife Mehdî'nin Fâtımîler'e başkentlik edecek ilk şehir olan Mehdiye'yi kurarken ileride şehrin birçok zorlukla baş edeceğini öngördüğünü göstermesi anlamında dikkat çekicidir.

Coğrafyacı Bekrî (ö. 497/1094) şehrin iki kapısının ağırlığının bin kantar,<sup>[10]</sup> uzunluğunun otuz karış,<sup>[11]</sup> kapı çivilerinin her birinin ağırlığının ise altı rıtıl<sup>[12]</sup> olduğunu aktarmaktadır.<sup>[13]</sup> Ayrıca her iki kapının üzerine hayvan figürlerinin<sup>[14]</sup> nakşedildiğini ifade etmektedir.<sup>[15]</sup> Şehir surlarının üzerinde on altı kule yer almaktaydı.<sup>[16]</sup> Bu burçlardan bazılarının ismi surlara yakın meskenlere nispetle Ebû'l-Vezzân en-Nahvî, Osmân, İsa ve Duhân şeklindeydi.<sup>[17]</sup> Kaleye deniz ve kara tarafına bakan iki kapıdan girilmekteydi. Halife Mehdî'ye ait büyük saray şehir kapısının batısında yer almaktaydı. Seyyah Ticânî (ö. 718/1318'den sonra) sarayın bulunduğu yerin "Tikânüzzeheb (Altın kemer)" olarak isimlendirildiğini aktarmaktadır.<sup>[18]</sup> Halife Mehdî'nin oğlu Ebû'l-Kâsım Muhammed el-Kâim-

[7] Kâdî Nu'mân, *el-Mecâlis*, 542; Sa'd Bâşâ Zağlûl, *Târîhu'l-Mağribî'l-Arabî* (İskenderiye: Münşetü'l-Maarif, 1990), 3/92.

[8] el-Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ*, 1/70-71

[9] Kâdî Nu'mân b. Muhammed, *el-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, thk. Habîb el-Fakî vd. (Beyrut: Dârü'l-Muntazar, 1996), 542

[10] İslâm dünyasında kullanılan farklı kantar birimleri hakkında detaylı bilgi için bk. Cengiz Kallek, "Kantar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/317-320.

[11] 30 karış yaklaşık 6,60 metreye tekabül etmektedir. Bilgi için bk. Muhammed Abdüssettâr Osmân, *Mevsûatü'l-İmâratî'l-Fâtîmiyye* (Kahire: Dârü'l-Kâhire, 2006), 1/22; Ahmed Haydar el-Halîl, *el-Hareketü'l-Umrânîyye fî İfrîhiyye mine'l-fethî'l-İslâmî hattâ muntasifi'l-karnî'l-hâmisi'l-hicrî* (Kahire: Camiatu Aynişşems Külliyyetu'l-Âdâb Kısmu't-Târîh, Doktora Tezi, 2014), 159.

[12] Arap dünyasında yaygın olarak kullanılan ağırlık birimi hakkında bilgi için bk. Cengiz Kallek, "Rıtıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 35/52-55.

[13] el-Bekrî, *el-Mesâlik*, 2/202; Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî, Dinî, Kültürel, Sosyal İslâm Tarihi*, çev. İsmail Yiğit (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1997), 4/377-378. Yâkût ve İbn Haldûn, her bir kapı kanadının yüz kantar ağırlığında olduğunu aktarmaktadırlar. Ayrıca her iki kapıda dört adet kapı kanadı bulunduğunu belirtmektedirler. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 5/230; İbn Haldûn, *el-İber*, 4/49.

[14] Bazı araştırmacılar bu hayvan figürlerinin aslan olduğunu aktarmaktadırlar. Bk. Osmân, *el-İmâratü'l-Fâtîmiyye*, 1/22.

[15] el-Bekrî, *el-Mesâlik*, 2/202. Yâkût ise her bir kapının yanında beş yüz atlinin sığabileceği dehlizler bulunduğunu aktarmaktadır. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 5/230.

[16] Surların 8,30 metre olduğunu ifade eden araştırmacılar vardır. Bk. Ahmet Kavas, "Mehdiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/387.

[17] el-Bekrî, *el-Mesâlik*, 2/203.

[18] 'Abdullâh b. Muhammed et-Ticânî, *Rihletü't-Ticânî*, thk. Hasan Hüsnî Abdülvehhâb (Tunus: Dârü'l-Arabiyy-

Biemrillâh'ın (322-334/934-946) sarayı ise babasının sarayının karşısında şehir kapısının doğu tarafına düşmekteydi. İki saray arasında geniş bir avlu mevcuttu.<sup>[19]</sup> Öte yandan denize bakan çok sayıda güzel saray şehirdeki ambiyansı göz alıcı hale getirmekteydi.<sup>[20]</sup> İlk iki halife Mehdî ve Kâim dönemlerinde şehirde birçok saray yapıldığı kaynaklardaki verilerden anlaşılmaktadır. Zira sarayları ile öne çıktığı anlaşılan Mehdiye, Fâtımiler'in ilk başkentiydi ve bu haliyle özellikle hanedanlığa ait çok sayıda saray barındırması gayet doğaldı.

Şehrin güneyinde ve Mehdî'nin sarayının doğusunda gemi üretimini sağlayacak ve dışarıdan gelebilecek saldırılara karşı şehri koruyabilecek tersane ve liman inşa edildi.<sup>[21]</sup> Burada iki yüzden fazla gemi aynı anda demirleyebilmekteydi. Limana İskenderiye, Şâm, Sicilya, Endülüs ve diğer birçok yerden gemiler gelmekteydi.<sup>[22]</sup> Ticânî, Mehdiye'deki tersaneyi dünyanın harikalarından birisi olarak nitelemektedir.<sup>[23]</sup> Kısa süre içerisinde Mehdiye tersanesi Fâtımiler'in güçlü ve dinamik bir filoya sahip olmasını olanaklı hale getirdi.<sup>[24]</sup> Tersanede gemi yapımı işlerinin kolay yürütülmesi için büyük ve uzun iki adet kemer bulunmaktaydı ve bu kemerler güneş ve yağmuru engellemekteydi. Ayrıca şehrin ortasında kayaların oyulmasıyla yapılan mendirek vasıtasıyla küçük gemiler içeri girebilmekteydiler.<sup>[25]</sup> Bekrî, Mehdiye limanının oyuk bir sert kayanın iç tarafında ve iki burç arasında inşa edildiğini, bu iki burç arasında bir demir bulunduğunu ve burada otuz gemi alabilecek bir genişlik olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca limana bir gemi yanaşmak istediği zaman gözcülerden birisi gönderilerek zincirin bir yanı kaldırılır, böylece gemilerin içeri girmesi sağlanırdı. Daha sonra bu zincir yeniden eski haline getirilirdi.<sup>[26]</sup>

Denize dolgu yapılan bir alanda inşa edilen şehir camii sağlam ve güzel bir yapıydı. Aynı yerde camii'nin yanında deniz ile ilgili lojistik malzemelerin yer aldığı bir yapı olan dârülbahr ve kuvvetle muhtemel hazine ve maliye işlerine hizmet eden dârülmuhâsebât yer almaktaydı.<sup>[27]</sup> Rivayete göre Mehdiye şehri tamam-

yeti li'l-kitâb, 1981), 323.

[19] el-Bekrî, *el-Mesâlik*, 2/203; et-Ticânî, *Rihle*, 323.

[20] İmâdüddîn İsmâîl b. Alî Ebü'l-Fidâ', *Takvîmü'l-Büldân*, nşr. J. T. Reinaud, M. G. de Slane (Paris: A L'imprimerie Royale, 1840), 145.

[21] el-Bekrî, *el-Mesâlik*, 2/203; et-Ticânî, *Rihle*, 322; el-Makrîzî, *İttî'âzu'l-Hunefâ'*, 1/70.

[22] el-Bekrî, *el-Mesâlik*, 2/203; Kavas, "Mehdiye", 28/387.

[23] et-Ticânî, *Rihletü't-Ticânî*, 322-323.

[24] Farhad Daftary, *The Ismâ'îlis Their History and Doctrines* (New York: Cambridge University Press, 2007), 142-143.

[25] el-Bekrî, *el-Mesâlik*, 2/203; Kavas, "Mehdiye", 28/387.

[26] el-Bekrî, *el-Mesâlik*, 2/203; et-Ticânî, *Rihle*, 322; el-Halîl, *el-Hareketü'l-Umrâniyye*, 179.

[27] el-Bekrî, *el-Mesâlik*, 1992, 2/203; et-Ticânî, *Rihle*, 322; G. Marçais, "Mehdiye", *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Maarif Basımevi, 1957), 7/493.

landığında Halife Mehdi “bugün artık Fâtımiler güvendedir,” demiştir.<sup>[28]</sup> Mehdi, şehirde zanaatkârları sınıflara ayırıp, hepsine ayrı bir çarşı tahsis etti ve bu çarşıları birçok dükkân ile donattı.<sup>[29]</sup> Esnaf ve zanaatkârlar mallarını kendilerine tahsis edilen çarşı ve dükkânlara taşıdılar.<sup>[30]</sup> Ayrıca şehirde birçok konaklama yeri han ve kervansaray mevcuttu.<sup>[31]</sup> Mehdi döneminde şehirde bulunan kanallar dışında Mehdiye’ye yakın bir köy olan Menâniş’ten<sup>[32]</sup> şehre su getirildi ve toplamda üç yüz altmış sarnıç yaptırıldı.<sup>[33]</sup> Bu yönüyle Mehdiye su kaynaklarının bol bulunduğu bir yer oldu. Ticânî, Mehdi’nin şehirde birçok mahzen kazdığını, sarnıç ve atölyeler yaptırdığını, tahıl ambarlarını gıda stokları ile doldurduğunu, yaptırdığı sarnıçların bol miktarda su ile doldurduğunu, bu sarnıçların isyancı Ebû Yezid dönemindeki muhasara esnasında açıldığını aktarmaktadır.<sup>[34]</sup>

Şehirde birçok meskûn mahalle vardı. Bunlardan en dikkat çeken içeriğinde çarşı ve hamamların bulunduğu Berberî kabilesine nispetle Züveyle mahallesi idi.<sup>[35]</sup> Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229) Züveyle mahallesi hakkında tebaanın burada ikâmet ettiğini, dükkân ve mallarının ise Mehdiye’nin merkezinde bulunduğunu, gündüzleri çalışmak için Mehdiye’nin merkezine gidip gece evlerinin bulunduğu Züveyle mahallesine döndüklerini aktarmaktadır.<sup>[36]</sup> Yâkût, bununla ilgili bir bilgiye daha yer vermektedir. Buna göre Züveyle’de oturan tebaanın gündüz Mehdiye’nin merkezinde çalışıp akşam vakti evlerine dönmelerinin kendilerine sıkıntı verdiği Halife Mehdi’ye iletildiğinde, kendisinin gece vakti tebaasıyla mallarının, gündüz vakti tebaası ile aileleri arasına girdiği için bu durumdan memnuniyet duyduğunu, böylelikle onların şerlerinden emin olduğunu dile getirdiğini aktarmaktadır.<sup>[37]</sup> Sonraki dönemde Halife Mu’iz-Lidînullâh (341-365-953-975) Mehdiye’nin dışında kaldığından ötürü Züveyle mahallesinin etrafında sur inşa ettirmek istedi. Halife, yetkililere vermiş olduğu talimatta Züveyle’nin etrafının ölçülmesini ve akabinde ortaya çıkan projenin maliyetini kendisine bildirmelerini emretti. Bilgilendirilmesinin ardından Züveyle’nin etrafında sur inşasının zorunlu olduğunu söyleyerek yetkililere masraftan kaçınmamalarını ve inşaatı başlatmaları talimatı verdi.<sup>[38]</sup>

[28] Yâkût el-Hamevî, *Mu’cem*, 5/231; İbn Haldûn, *Kitâbü’l-İber*, 4/50; el-Halîl, *el-Hareketü’l-Umrâniyye*, 146.

[29] Şerîf Ebû Abdillâh Muhammed el-İdrîsî, *Nüzhetü’l-Müştâk fi’htirâki’l-âfâk*, nşr. Mektebetü’s-Sekâfeti’l-Dîniyye (Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’l-Dîniyye, 2002), 1/281.

[30] Yâkût el-Hamevî, *Mu’cem*, 5/231.

[31] et-Ticânî, *Rihle*, 324.

[32] Yâkût, Meyâniş olarak vermektedir. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu’cem*, 5/231.

[33] el-Bekrî, *el-Mesâlik*, 2/203; Yâkût el-Hamevî, *Mu’cem*, 5/231; Hasan, *İslâm Tarihi*, 4/377-378.

[34] et-Ticânî, *Rihletü’l-Ticânî*, 323.

[35] et-Ticânî, *Rihletü’l-Ticânî*, 324; el-Halîl, *el-Hareketü’l-Umrâniyye*, 146.

[36] Yâkût el-Hamevî, *Mu’cem*, 3/160; el-Halîl, *el-Hareketü’l-Umrâniyye*, 147.

[37] Yâkût el-Hamevî, *Mu’cem*, 3/160.

[38] Ebû Mansûr ‘Alî el-Kâtib el-Cevzerî, *Sîretü’l-Üstâz Cevzer*, thk. Muhammed Kâmil Hüseyin-Muhammed Abdülhâdî Şaîre (Kahire: Dârü’l-Fikri’l-Arabî, 1954), 112, 174-175; Hamid Haji, *Inside the Immaculate Portal A History from Early Fatimid Archives (Sîretü’l-Üstâz Cevzer adlı eserin İngilizceye Tercümesi)* (London: I.B.



Mehdiye'de bulunan mahallelerden diğerlerinin isimleri Kasru Ebî Sa'îd, Beka, Kâsâs, Ğitane, Kafsa ve Humâ şeklindeydi. Humâ mahallesinde İfrikiye'deki Araplar ve Berberîler oturmaktaydı.<sup>[39]</sup>

Fâtımîler döneminde yaşayan Makdisî (ö. 390/1000), Mehdiye'nin kalabalık ve hareketli bir şehir olduğunu, ayrıca tahıl deposu ve gıda ambarı özelliği taşıdığını, içme suyunun kuyulardan ve yağmur sularının biriktiği sarnıçlardan temin edildiğini, Konstantîniye'yi görmek isteyen Akdeniz'i aşma zahmetine katlanmadan Mehdiye'ye gitmesini, zira şehrin Konstantîniye gibi bir ada üzerinde kurulduğunu ve oraya tek bir kara parçası üzerinden gidilebildiğini aktarmaktadır.<sup>[40]</sup> Şehrin doğu, kuzey ve güney tarafından denizle çevrili olması, sadece batı tarafında surların yapılmasına olanak sağlamış, bu durum batı tarafındaki surların son derece dayanıklı şekilde yapılmasını zorunlu kılmıştır.<sup>[41]</sup>

Şehir kurulduğu andan itibaren bölgesinde ticarî faaliyetlere yön veren bir merkez olmuştur.<sup>[42]</sup> Zira Mehdiye'nin deniz şehri olması, Fâtımîler'in bölgedeki ticarî ve malî hareketleri kontrol altında tutmasına büyük katkı sunmuştur. Ayrıca Mehdiye'deki tersanelerde üretilen birçok gemi sayesinde batı ve orta Akdeniz bölgesinde önemli üsler ele geçirilmiştir. Böylece ele geçirilen bu üsler aracılığıyla Fâtımîler kısa süre içerisinde doğu ile batı arasında deniz yoluyla gerçekleşen ticarî ve askerî faaliyetlerde önemli derecede rol oynamışlardır.<sup>[43]</sup>

Şehri Halife Mansûr-Billâh (334-341/946-953) döneminde 336 (948) yılında<sup>[44]</sup> ziyaret ettiğini belirten coğrafyacı İbn Havkal, şehirde surlara ait iki kapı bulunduğunu,<sup>[45]</sup> Râfika surlarına ait kapıların muhteşem güzellikte olduğunu, köşklarinin çokluğu, ev ve saraylarının temizliği, han ve hamamların göz alıcılığı, verimli toprağı, bol meyveleri ve ziyaret edenlerinin çokluğuyla Mehdiye'nin mükemmel bir şehir örneği olduğunu belirtmektedir.<sup>[46]</sup> İbn Haldûn (ö. 808/1406) ve Makrîzî de şehirde birçok saray ve evin bulunduğunu aktarmaktadırlar.<sup>[47]</sup> Şehirdeki

Tauris, 2012), 119-120.

[39] el-Bekrî, *el-Mesâlik*, 2/204.

[40] Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm fî ma rifeti'l-ekâlîm*, nşr. Mektebetü Medbûlâ (Kahire: Mektebetü Medbûlâ, 1991), 226.

[41] Osmân, *el-İmâratü'l-Fâtîmiyye*, 1/18; el-Halîl, *el-Hareketü'l-Umrâniyye*, 153.

[42] İbn Havkal, *Sûratü'l-Arz*, 73.

[43] el-Halîl, *el-Hareketü'l-Umrâniyye*, 148-149.

[44] İbn Havkal'ın eserini tercüme eden Ramazan Şeşen 338 (949) olarak vermektedir. Ancak metinde 336 tarihi geçmektedir. Bk. Ebû'l-Kâsîm İbn Havkal, *10. Asırda İslâm Coğrafyası*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2017), 78.

[45] Araştırmacı Creswell İbn Havkal'ın bu ifadesinden yola çıkarak Mehdiye'nin ayrı iki kapısı bulunmadığını, aynı yere açılan iki kapının tek kapı olarak anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir. Bk. Creswell, *The Muslim Architecture*, 4. Ayrıca bk. el-Halîl, *el-Hareketü'l-Umrâniyye*, 154-155.

[46] İbn Havkal, *Sûratü'l-Arz*, 73; Osmân, *el-İmâratü'l-Fâtîmiyye*, 1/18; el-Halîl, *el-Hareketü'l-Umrâniyye*, 154.

[47] İbn Haldûn, *el-İber*, 4/50; el-Makrîzî, *İttî'âzu'l-Hunefâ*; 1/71.

tebaanın ağırlıklı olarak Şii olduğu anlaşılmaktadır. Zira mahallelere verilen isimlere bakıldığında Fâtımîler'e destek veren Kutâme ve Züveyle isimlerinin ön planda olduğu görülmektedir. Bununla birlikte Mağrib bölgesi ağırlıklı olarak Sünnî ve Hâricîler'in yaşadığı bir bölge olduğu için şehirde az sayıda da olsa Sünnî ve Hâricîler'in olabileceğini söylemek yanlış olmayacaktır. Diğer taraftan Mehdiye'nin nüfusunun kurulduğu andan itibaren ciddi rakamlara ulaşmadığı anlaşılmaktadır. Muhtemelen bunda şehrin geniş bir yapıda olmamasının büyük payı vardır. Ayrıca Mağrib'de Sünnî ve Hâricîler'in çoğunlukta, Şii İsmâîlîler'in azınlıkta oldukları göz önüne alındığında Mehdiye'nin Fâtımîler döneminde kalabalık bir nüfusa ulaşamamış olması doğal karşılanmalıdır. Zira Şii İsmâîlîler bölgede Sünnî ve Hâricîler tarafından pek sevilmemekteydiler. Bu durum Sünnî ve Hâricîler'in Mehdiye'de hoşnut olmadıkları Şii İsmâîlîler ile birlikte üstelik Fâtımî halifelerinin kurmuş olduğu bir şehirde kalabalıklar halinde yaşamak istemelerinin önünde ciddi bir engel olarak görünmektedir. Bununla birlikte Fâtımî halifelerinin, taraftarlarının Mehdiye'de Sünnî ve Hâricîler ile karışmalarını engellemeye yönelik adımlar atmış olabilecekleri mümkün görünmektedir. Dolayısıyla Mehdiye'de çoğunlukla Şii'lerin, az sayıda da olsa Sünnî ve Hâricîler'in yaşadıkları ifade edilebilir. Şehirde gayr-i müslim unsurunun bulunup bulunmadığı noktasında ise kaynaklar bilgi aktarmamaktadır. Sadece Pîrî Reis'in (ö. 960/1553) aktardığı dikkat çekici bir bilgiye göre Mehdiyeliler, yeni Müslüman olan kimseleri şehre zarar vermeleri ihtimâlinde ötürü Mehdiye'ye almamakta girenleri de çıkarmaktaydılar.<sup>[48]</sup> Eğer doğruysa bu rivayet, Fâtımîler'in Mehdiye şehrinin kozmopolit bir yapıya bürünmesini istemediklerini göstermektedir.

322 (934) yılında Mehdi'nin ölmesinin ardından tahta çıkan oğlu Kâim-Biemrillâh döneminde şehir hareketliliğini devam ettirmiştir.<sup>[49]</sup> Bu dönemde Fâtımîler'i ciddi anlamda uğraştıran Hâricî Ebû Yezîd Mahled b. Keydâd en-Nükkârî<sup>[50]</sup> isyanının patlak vermesi ve birçok bölgeye yayılması sürecinde Mehdiye Fâtımîler için önemli bir sığınak olmuştur. Ebû Yezîd, 332 (943) yılında başlattığı isyanını kısa sürede genişletmiş, önüne çıkan Fâtımî ordularını bertaraf ederek<sup>[51]</sup> İfrîkiye'nin en önemli şehirlerinden olan Kayrevân ve Rakkâde'yi istilâ etmiştir.<sup>[52]</sup> Bu iki önemli yerin kaybedilmesi Fâtımîler için tehlike çanlarının ciddi anlamda çaldığı anlamına gelmekteydi. Fâtımî ordularının Ebû Yezîd karşısında başarısızlığa uğramalarının ardından Halife Kâim ve Mehdiye halkı büyük bir korkuya kapıldı. Şehrin etrafında ikamet etmekte olan halk hemen Mehdiye şehrine sığındı. Bu sı-

[48] Kavas, "Mehdiye", 28/387.

[49] Ahmed b. Muhammed İbn 'İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib fi ahbâri mülûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, nşr. Beşşâr Avvâd (Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2013), 1/217.

[50] Hâricîler'in Fâtımîler'e karşı olan isyanları hakkında geniş bilgi için bk. Muhammed İsmâîl Abdürrâzık, *el-Havâric fi bilâdi'l-Mağrib* (Dârü'l-Beydâ: Dârü's-Sekâfe, 1985), 235-254.

[51] 'Alî b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ebü'l-Fidâ' Abdullâh el-Kâdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 7/188-190; İbn 'İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 1/228.

[52] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/190-191; İbn 'İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 1/229.

rada şehrin surları Kâim tarafından tahkim edildi.<sup>[53]</sup> Halife Kâim, Ebû Yezîd'ten korkarak şehre girmekte olan halka engel olmuş ve yerlerinde kalmaları durumunda birlikte zafere ulaşacaklarına söz vermiştir. Kâim'in bu tutumu şehrin daha fazla kalabalık olmasını önlemeye matuftu. Neticede Mehdiye'ye doğru kaçmakta olan halk Züveyle mahallesine geri dönerek orada bulunan bir kaleyi olası bir muhasara durumuna karşı tahkim ettiler.<sup>[54]</sup>

Halife Kâim, Ebû Yezîd'in bir sonraki durağının Mehdiye olduğunu bildiği için Rebülâhîr 333'te (Kasım-Aralık 944) şehrin surları etrafında hendekler kazdırdı. Ayrıca Sanhâce kabilesi lideri Zirî b. Menâd başta olmak üzere Kutâme kabilesi önde gelenlerine mektuplar göndererek kendisine yardıma çağırırdı. Kısa süre içerisinde birçok kabile mensubu Fâtîmî bayrağı altında savaşmak üzere Mehdiye'de toplandı.<sup>[55]</sup> Ebû Yezîd, kabilelerin Fâtîmîler'e destek vermek için Mehdiye'ye akın ettiklerini öğrenince derhal hazırlıklarını tamamlayarak Mehdiye'nin yirmi beş mil uzaklığında karargâh kurdu. Daha sonra askerlerini Mehdiye ve çevresine gönderen Ebû Yezîd birçok yağma ve katliam gerçekleştirdi. Başkent Mehdiye'yi ciddi anlamda tehdit eden Ebû Yezîd'e karşı Kâim'in emriyle başta Mehdiye halkı olmak üzere birçok Fâtîmî askeri 22 Cemâziyelevvel 333 (10 Ocak 945) tarihinde harekete geçti. Ebû Yezîd, Fâtîmîler'in harekete geçtiğini haber alınca oğlu Fazl'ın komuta ettiği bir orduyu Mehdiye'ye sevk etti. İki taraf Mehdiye'nin altı mil kadar uzaklığında savaşa tutuştular. Ebû Yezîd, oğlu komutasında sevk ettiği ordunun arkasından harekete geçti. Bu sırada göndermiş olduğu askerlerin Fâtîmîler karşısında yenilerek kaçtıklarını gördü. Fâtîmî ordusu, Ebû Yezîd'in üzerlerine geldiğini haber alınca onunla herhangi bir çatışmaya girmeden geri döndü. Ebû Yezîd, Fâtîmî ordusunu Mehdiye'deki el-Feth kapısına kadar takip etti. Burada Fâtîmî askerleri ile herhangi bir çatışmaya girmeden etrafta keşif yaparak geri döndü. İlerleyen günlerde tekrar hazırlanarak Mehdiye'nin el-Feth kapısına hareket etti. Daha sonra Züveyle mahallesinin bulunduğu Bekr kapısına yöneldi. Burada yeni açılan hendeklerin yanında adamlarıyla birlikte durdu ve onları savaşmaları için teşvik etti. Kendisi de yanında bulunanlar ile birlikte denize daldı ve surlarda açılan gediklere vardı. Hendekte bıraktığı adamları ise Fâtîmî askerleri karşısında mağlup oldu.<sup>[56]</sup>

Ebû Yezîd, yoluna devam ederek namazgâha ulaştı ve yanındaki adamları Züveyle mahallesine gönderdi. Adamları Züveyle'de yağmalarda bulunarak birçok kimseyi öldürdü. Neticede Züveyle halkı Ebû Yezîd'in askerlerinden emân talep etti. Bu sırada Fâtîmî destekçisi Kutâme kabilesi mensupları ile Ebû Yezîd'in askerleri arasında el-Feth kapısının yanında çarpışmalar şiddetlendi. Fâtîmî askerleri galip gelmeye başlayınca Ebû Yezîd, askerlerinin başında el-Feth kapısına doğru

[53] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/191.

[54] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/191.

[55] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/191.

[56] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/192.

ilerledi. Ancak Fâtımî askerleri burada galip geldiler ve Ebû Yezîd son anda Mehdiye önünden kaçabildi. Ebû Yezîd, 22 Cemâziyelâhir 333'te (9 Şubat 945) kendisine katılanların ardından yeniden Mehdiye'yi şiddetli şekilde muhasara altına aldı. Ancak iki taraf arasındaki kıyasıya mücadele Ebû Yezîd'in mağlubiyetiyle neticelendi.<sup>[57]</sup>

Fâtımîler'in elinde kalan Mehdiye'yi ele geçirmekte kararlı olan Ebû Yezîd 333 yılı Receb ayının sonunda (Mart 945) tekrar hücumla geçerek şehri kuşatma altına aldı. Fakat bu hamlesi de başarısız oldu ve Fâtımîler karşısında yenilgiye uğradı. Ebû Yezîd dördüncü kez Şevvâl ayının son on gününde (Haziran 945) Mehdiye'ye saldırıya geçmesine rağmen yine netice elde edemedi. Bu sırada Ebû Yezîd'in adamları arasında yiyecek-içecek sıkıntısı baş gösterdiği için birçok adamı hayatını kaybetti.<sup>[58]</sup> Halife Kâim ise babası Mehdi döneminde Mehdiye'de yapılan mahzenlerdeki gıda ürünlerini çıkartarak adamlarına dağıtmış olmasına rağmen Mehdiye halkı büyük bir yokluk ve kıtlık ile baş başa kaldı. Bu kıtlığın neticesinde Mehdiye'deki esnaf ve tüccar kesimi şehri terk ettiler. Ancak bunların birçoğu Ebû Yezîd'in askerleri tarafından ele geçirilerek katledildi.<sup>[59]</sup>

Halife Kâim, Mehdiye önlerinde çoğunlukla savunma yaparak püskürttüğü Ebû Yezîd'in zayıfladığını görerek kısa süre sonra şehirden çıktı ve Ebû Yezîd'in askerlerine saldırdı. Ancak iki taraf arasında meydana gelen savaşta Fâtımîler isyancılar tarafından yenilgiye uğratıldılar. Ebû Yezîd bu durumdan cesaret aldı ve bir kez daha Mehdiye önlerine gelerek şehri kuşattı. Şehrin kuşatma altına alınacağını öğrenen halkın büyük kesimi Sicilya, Trablus, Mısır ve Rûm diyarlarına göç etmek zorunda kaldılar. Zilkade ayının sonlarında (Temmuz 945) Mehdiye'de Fâtımî askerleri ile karşılaşan Ebû Yezîd yenilgiye uğradı. Mehdiye halkı, Ebû Yezîd karşısında kazandıkları bu zafere çok sevindiler. Buna rağmen Muharrem 334'te (Ağustos 945) Ebû Yezîd kuşatmayı sürdürmeye devam etti.<sup>[60]</sup> Ancak kuşatmanın uzaması isyancıların önde gelenlerini usandırdığı için birçok kişi Mehdiye kuşatmasını bırakarak ordudan ayrıldı. Adamlarının etrafından ayrıldığını gören Ebû Yezîd çok geçmeden kuşatmayı sonlandırarak bölgeden ayrıldı. Fâtımî askerleri Mehdiye'den çıkarak Ebû Yezîd'in karargâhına gittiler ve burada yağmalamalarda bulunarak birçok malzeme ele geçirdiler. Bu durum Mehdiye halkının biraz olsun durumlarını düzeltmesine yardımcı oldu. Şehirde fiyatlar bir hayli düştü ve ucuzluk başladı.<sup>[61]</sup> Neticede Mehdi döneminde yapılan Mehdiye şehri sağlam ve müstahkem yapısı ile yaklaşık bir yıl devam eden Ebû Yezîd isyanına karşı Fâtımîler için önemli bir sığınak merkezi olmuş, birçok kez kuşatma altına alınmasına rağmen güçlü bir

[57] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/192-193.

[58] Ahmed Haydar el-Halîl, *Târîhu'l-Evbiyeti ve Âsârûha*, ed. Metîn Şerîfoğlu (Ankara: Sonçağ Akademi, 2020), 222.

[59] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/193.

[60] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/193-194.

[61] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/194.

direnış göstererek isyancıların teşebbüslerini boşa çıkarmıştır.<sup>[62]</sup> 334 (946) yılında Kâim'in vefat etmesinin ardından tahta çıkan İsmâil el-Mansûr-Billâh 336 (947) senesinde Ebû Yezîd'i ortadan kaldırarak isyanı bastırabilmiştir.<sup>[63]</sup>

Halife Mansûr'un Ebû Yezîd isyanını bertaraf etmesinin ardından Fâtımîler rahat bir nefes alabilmişlerdir. Çok geçmeden Mansûr'un devletin başkentini kurmuş olduğu Mansûriye şehrine taşınmasıyla Mehdiye'deki birçok mahalle boşaltıldı ve yıkıldı.<sup>[64]</sup> Coğrafyacı İbn Havkal Mehdiye'yi ziyaret ettiğinde hükümdarlarının Mansûriye'ye taşınmalarının ardından<sup>[65]</sup> şehrin canlılığını kaybettiğini ve birçok kimsenin oradan ayrıldığını aktarmaktadır.<sup>[66]</sup> İbn Havkal, Mehdiye'nin başına gelen ilk uğursuzluğun Ebû Yezîd'in isyanıyla gerçekleştiğini ifade etmektedir. Yine onun aktardığına göre Ebû Yezîd'in isyanından sonra şehri ziyaret ettiği güne kadar felaketler şehrin peşini bırakmamıştır.<sup>[67]</sup> Bunun yanında yaşanan depremler, kıtlıklar ve hastalıklar da şehrin eski canlılığını kaybetmesinde önemli derecede rol oynamış görünmektedir.<sup>[68]</sup> Nihayetinde Halife Mansûr'un Mansûriye'ye taşınmasıyla Mehdiye'nin önde gelen kimseleri de şehri terk etmişler, böylece Mehdiye eski canlılığını yitirmiştir.<sup>[69]</sup>

## 2. MANSÛRIYE

Mansûriye şehri Fâtımîler'in Mehdiye'nin ardından kurdukları ikinci şehir olarak dikkatleri çekmektedir. Halife Mansûr, neredeyse devleti yok edecek aşamaya getiren Ebû Yezîd isyanını bastırmasının ardından kazanmış olduğu zaferin nişanesi olması adına<sup>[70]</sup> Kayrevân çevresinde yer alan Sabra'da 337 (948)<sup>[71]</sup> yılında Mansûriye şehrini kurdu ve aynı yıl içerisinde 29 Şevvâl 337 Salı günü (1 Mayıs 949)<sup>[72]</sup> bu yeni şehre taşındı.<sup>[73]</sup> İbn İzârî (ö. 712/1312'den sonra), Mansûriye ile

[62] Daftary, *The Ismâ'îlîs*, 146.

[63] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/197-201; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 1/231.

[64] el-Bekrî, *el-Mesâlik*, 2/204.

[65] Eserin tercümesinde "hükümdarlarının Mısır'a taşınmalarının ardından" şeklinde ifade edilmiştir. Bu ifade doğruyu yansıtmamaktadır. Zira bu tarihte henüz Mısır ele geçirilmemiştir. Mısır'ın ele geçiriliş tarihi Mu'iz döneminde 358 (969) yılında gerçekleşmiştir. Bk. İbn Havkal, *10. Asırda İslâm Coğrafyası*, 78.

[66] İbn Havkal, *Sûratü'l-Arz*, 73.

[67] İbn Havkal, *Sûratü'l-Arz*, 73.

[68] el-Halîl, *el-Hareketü'l-Umrâniyye*, 183.

[69] İbn Havkal, *Sûratü'l-Arz*, 73; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 3/391-392; et-Ticânî, *Rihle*, 328.

[70] M. Talbi, "al-Mahdiyya", *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1986), 5/1246.

[71] İbn İzârî 336 yılını vermektedir. Bk. İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 1/231. Bazı araştırmacılar Rebîülevvel 335 (Eylül-Ekim 946) tarihini vermektedirler. Ancak bu bilgi doğruyu yansıtmamaktadır. Zira Halife Mansûr 334 (946) tarihinde tahta çıkmıştır. Ayrıca araştırmacının verdiği tarihte Ebû Yezîd isyanı henüz bastırılmamıştır. Bk. el-Halîl, *el-Hareketü'l-Umrâniyye*, 184.

[72] Eserin tercümesinde 28 Şevvâl 337 Perşembe olarak verilmiştir. Bk. İbn Havkal, *10. Asırda İslâm Coğrafyası*, 79.

[73] İbn Havkal, *Sûratü'l-Arz*, 74.

Kayrevân arasında yaklaşık yarım mil gibi bir mesafe olduğunu aktarmaktadır.<sup>[74]</sup> Bazı araştırmacılar ise Mansûriye ile Kayrevân arasındaki mesafenin çok yakın olmasından hareketle iki şehir arasında şehir surlarının bitişik olmasını sağlayan bir geçidin bulunduğunu ifade etmektedirler.<sup>[75]</sup> Mağrib'in en önemli şehirleri arasında bulunan Kayrevân'ın hemen yanı başında kurulmuş olma avantajına sahip olan Mansûriye şehri başkent olması hasebiyle kısa süre içerisinde sosyal ve iktisadî açıdan bölgenin lokomotifi olmaya aday bir şehir olmuştur.

Mansûriye'nin kurulduğu yer olan Sabra kelimesi rivayete göre Fâtımî askerlerinin Ebû Yezîd'e karşı savaşta ortaya koydukları sabırdan gelmekteydi. Makdisî, şehrin bir kâse gibi yuvarlak olduğunu ve bu haliyle eşi benzerinin bulunmadığını ifade etmektedir. Yine onun aktardığına göre halifenin sarayı Bağdat'taki gibi şehrin merkezinde yer almaktaydı. Şehre su getiren kanallar sarayın içinden geçmekteydi. Şehir kurulduğu andan itibaren göç aldığı için kısa zamanda nüfusu kalabalık hale geldi. Kale surlarının kalınlığı on iki zirâ idi. Ve surlar etrafındaki evlerden ayrıydı. Şehir, tacirlerin sık sık gidip geldiği bir uğrak merkeziydi. Halife camii, şehrin çarşısının içerisinde yer almaktaydı. Şehrin kapıları demirdendi. Duvarları ise alçı ile birbirlerine geçirilmiş pişmiş tuğladan yapılmıştı.<sup>[76]</sup> Şehir sarayları, camii, güzel yapıları, geniş caddeleri, mescitleri, hanları ve birçoğu halkın hizmetine sunulmuş üç yüz hamamıyla dikkat çekici nitelikteydi.<sup>[77]</sup> Makdisî, Kayrevân'ın şehirini anlattığı yerde tebaa hakkında bilgi verirken şehrin kültür seviyesi düşük, zarafet ve nezaketten yoksun kimselerinin Sabra/Mansûriye'de yaşadığını, bunların teravih namazı kılmadıklarını, Hanefî ve Mâlikî mezhebinin burada etkili olmadığını aktarmaktadır.<sup>[78]</sup>

Coğrafyacı Bekrî ise şehrin harap hale gelene kadar dikkat çekici bir merkez olduğunu, Halife Mu'iz'in<sup>[79]</sup> Kayrevân'daki birçok çarşı ve imalat merkezini Mansûriye'ye naklettiğini aktarmaktadır.<sup>[80]</sup> Bundan dolayı Kayrevân halkı gündüz vakti Mansûriye'de çalışmakta, gece vakti ise Kayrevân'a dönmekteydi. Alınan bu karar neticesinde Fâtımîler, kendilerinden olsun ya da olmasın Kayrevân halkının gündüz vakti Mansûriye'de gözetim altında tutulmalarını, gece vakti ise mallarının yanlarında rehin kalmasını sağlamıştı.<sup>[81]</sup> Yine Bekrî'nin aktardığına göre şehrin güney, doğu, Züveyle, Kutâme ve Fütûh adında beş kapısı<sup>[82]</sup> vardı. Rivayete göre

[74] İbn 'İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 1/232.

[75] el-Halîl, *el-Hareketü'l-Umrâniyye*, 184.

[76] el-Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 226.

[77] el-İdrîsî, *Nüzhetü'l-Müşâtâk*, 1/284; el-Halîl, *el-Hareketü'l-Umrâniyye*, 185.

[78] el-Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 225.

[79] İbn 'İzârî, Kayrevân çarşılarını Mansûriye'ye nakledenin Mansûr olduğunu ifade etmektedir. Bk. İbn 'İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 1/232; Zağlûl, *Târihu'l-Mağribi'l-Arabî*, 3/202-203.

[80] el-Bekrî, *el-Mesâlik*, 2/198.

[81] el-Halîl, *el-Hareketü'l-Umrâniyye*, 184-185.

[82] İbn 'İzârî isimlerini zikretmeksizin şehrin dört kapısının olduğunu aktarmaktadır. Bk. İbn 'İzârî, *el-Beyâ-*

şehrin her bir kapısından giren esnaf ve tüccarlar günlük yirmi altı bin dirhem gelir getirmekteydi.<sup>[83]</sup>

Mansûriye asıl gelişimini Halife Mu'iz döneminde kaydetmiştir. Mu'iz döneminde şehrin hareketliliği artmış, sarayları ve evleri ile Mansûriye dikkat çeken bir şehir haline gelmiştir.<sup>[84]</sup> İbn Hammâd es-Sanhâcî (ö. 628/1231), Mu'iz döneminde şehirde birçok saray ve köprü'nün yanı sıra çok miktarda önemli eserin vücuda getirildiğini ifade etmektedir.<sup>[85]</sup>

Bu saraylardan bazıları hakkında kaynaklarda az da olsa bilgiler bulunmaktadır. Halife Mu'iz'in Mansûriye'de yaptırdığı kasrûlbahr adlı saray kompleksi başkentin dikkat çekici yapılarının başında gelmekteydi. Mu'iz, sarayın planını çizdirerek alanını belirlemiş, gerekli ölçüm ve hesaplamaları yaptırmıştır. Geniş bir alana yayıldığı anlaşılan saray kompleksinde çeşitli küçük göletler yer almaktaydı. Hatta İslâm kaynaklarında el-Mecistî olarak bilinen Batlamyus'un (ö. 168 [?]) Mu'iz'in rüyasına girerek saray yapımı hakkında ona tavsiye verdiği ifade edilmektedir.<sup>[86]</sup> Bununla birlikte sarayın içerisinde dârûlbahr olarak adlandırılan ve saray kompleksinin bir parçası olduğu anlaşılan yapılar mevcuttu.<sup>[87]</sup> Mansûriye peyzaj yönünden de dikkat çekici bir şehirdi. Vâdilkassârîn<sup>[88]</sup> adlı bakımsız ve terk edilmiş bir bahçe Mu'iz tarafından ıslah edilmişti. Bahçe, duvar ile çevrelenerek çiçeklerin ekimi yapılmış ayrıca içerisine gölet yapılmıştır. Çok geçmeden içerisindeki ağaçlar, bitkiler ve çiçekler ile vâdilkassârîn insanların meraklı gözler ile baktığı bir yer haline gelmişti.<sup>[89]</sup>

Mu'iz döneminde Mansûriye su kaynakları yönünden zengin bir şehir haline gelmişti. Rivayete göre Halife Kâim, Aynu Eyyûb<sup>[90]</sup> adlı bir nehirden Mehdiye'ye su getirmeye karar vermiş, ancak döneminde patlak veren Ebû Yezîd isyanı bu hayalini tamamlamasına engel olmuştu. Mansûr, aynı planı devreye sokmak için çabalamış, fakat işin maliyetini karşılama noktasında pürüzler çıkmasından ötü-

*nû'l-Muğrib*, 1/232.

[83] el-Bekrî, *el-Mesâlik*, 2/198.

[84] Zağlûl, *Târîhu'l-Mağribi'l-Arabî*, 3/203.

[85] İbn Hammâd es-Sanhâcî, *Ahbâru Mülûki Benî Ubeyd*, 91-92. Ayrıca bk. Jonathan M. Bloom, *Arts of the City Victorious Islamic Art and Architecture Fatimid North Africa and Egypt* (New Haven: Yale University Press, 2007), 38.

[86] Kâdî Nu'mân, *el-Mecâlis*, 325-327; Hasan İbrâhîm Hasan - Tâhâ Ahmed Şeref, *el-Mu'izz-Lidînillah İmâmu Şî'ati'l-İsmâ'îliyye ve Müessisu'd-Devleti'l-Fâtîmiyye fî Mısır* (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısıriyye, 1947), 207-208.

[87] el-Cevzerî, *Sîret*, 85-86 (İng., 83-84).

[88] Yer hakkında bk. Kâdî Nu'mân, *el-Mecâlis*, 427 (dn).

[89] Kâdî Nu'mân, *el-Mecâlis*, 427-428; Hasan - Şeref, *el-Mu'izz-Lidînillah*, 208.

[90] Kâdî Nu'mân, *el-Mecâlis*, 331 (dn).

rü söz konusu projeden vazgeçilmiştir.<sup>[91]</sup> Mu'iz, atalarının Mehdiye için düşünüp gerçekleştiremedikleri bu projeyi Mansûriye'de gerçekleştirmeyi kafasına koymuştu. Neticede 348 yılı Muharrem ayının başında (Mart 959) proje için gerekli ölçümler yapılarak çalışmalara başlanmıştır. Rivayete göre önde gelenlerden bazıları bu işin çok zor olduğunu ifade etmişler, ancak Mu'iz kendisine çıkaracağı zahmetlere katlanmak pahasına bu işi tamamlamaya niyetli olduğunu belirtmiştir. Neticede Mu'iz'in kararlılığı ve gayretleriyle kısa süre içerisinde Aynu Eyyüb nehrinin suyu Mansûriye'ye akmaya başlamış<sup>[92]</sup> ve böylece şehirde bulunan sarnıçların dolmasına imkân tanınmıştır.<sup>[93]</sup>

Mansûriye'de göz alıcı büyük sütunların kullanılarak önemli eserlerin vücuda getirildiğine dair kaynaklarımızda önemli bilgiler yer almaktadır. Rivayete göre Mu'iz, İfrikiye'deki Sûse<sup>[94]</sup> şehrinde geçmiş zamanlardan kalan devasa boyutta iki sütunu adamlarını görevlendirerek büyük zahmet ile Mansûriye'ye getirtmişti.<sup>[95]</sup> Bu sütunların hangi alanlarda kullanıldığına dair sarih bir ifade aktarılmasa da sütunların saray kompleksinin bir parçası olarak hizmet verdiğini düşünmek yanlış olmayacaktır. Mu'iz'in yanında bulunan adamlarından bir tanesinin efendisinin Mansûriye'deki hizmetlerini sayarken bir sarayın inşası için uzak mesafedeki bir dağdan büyük bir kesme taşın getirilerek saraya eklenildiğini, yine devasa büyüklükteki bir sütun ile saray eyvanının yapıldığını dile getirmesi Fâtımîler dönemindeki yapıların göz alıcılığı ve azametine dair ipucu teşkil etmektedir.<sup>[96]</sup>

Son olarak Mu'iz'in Mansûriye şehrine kanal yaptırma fikrini gündeminde tuttuğuna dair bir bilgiye kaynaklarda rastlamaktayız. Kâdi Nu'mân'ın belirttiğine göre İfrikiye'de bulunan Sûse ve Mehdiye şehirleri arasında çok fazla savaş ve ticarî gemilerin bir arada bulunması bölgede ciddi bir kalabalık meydana getirmektedir. Mu'iz, bu sorunu aşmak adına denizden içeri Mansûriye yönüne doğru kanal açmayı planlamıştır. Böylelikle gemilere Mansûriye'deki sarayların hemen yanından binebilecekleri bir platform oluşturmayı hedeflemektedir.<sup>[97]</sup> Ancak Kâdi Nu'mân bu projenin hayata geçirilmesi hakkında bilgi vermemektedir. Dolayısıyla plan yürürlüğe girmemiş görünmektedir. Her ne kadar plan yürürlüğe girmemiş

[91] Kâdi Nu'mân, *el-Mecâlis*, 331-332; Heinz Halm, *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*. çev. Michael Bonner (Leiden: Brill, 1996), 344.

[92] Kâdi Nu'mân, *el-Mecâlis*, 332-333; Halm, *The Empire of the Mahdi*, 344-345; Hasan - Şeref, *el-Mu'izz-Li-dînillah*, 208-209; Bloom, *Arts of the City Victorious Islamic*, 38. Ayrıca bk. Muhammed b. 'Abdillâh İbnü'l-Hatîb, *Rakmü'l-Hulel fî nazmi'd-düvel*, nşr. Matbaatu'l-Umumiyye (Tunus: Matbaatu'l-Umumiyye, 1316), 31.

[93] el-Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 225.

[94] Yer hakkında bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 3/281-283; Muhammed el-Cedîdî, "Sûse", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/571-573.

[95] Kâdi Nu'mân, *el-Mecâlis*, 333-334; Bloom, *Arts of the City Victorious Islamic*, 38.

[96] Kâdi Nu'mân, *el-Mecâlis*, 552; Halm, *The Empire of the Mahdi*, 343-344. Ayrıca bk. İbn Hammâd es-Sanhâcî, *Ahbâru Mülûki Benî Ubeyd*, 91.

[97] Kâdi Nu'mân, *el-Mecâlis*, 530; Halm, *The Empire of the Mahdi*, 345.



görünse de Akdeniz'den güneye Mansûriye şehrine doğru denizin içerisinde bir kanal açılmasının gündeme gelmiş olması, o dönemde Fâtımî halifelerinin şehir planlaması ve bayındırlık faaliyetleri noktasında ciddi vizyon sahibi olduklarını göstermektedir.

Halife Mu'iz döneminde dikkat çekici bir gelişme kaydettiği anlaşılan Mansûriye<sup>[98]</sup> Fâtımîler'in 358 (969) yılında Mısır'ı ele geçirmelerinin ardından başkentini yeni yapılmış olan Kâhire'ye 362 (973) yılında taşınmasına kadar dört yıl gibi bir süre daha devlete başkentlik yapmaya devam etmiştir. Mansûriye, içerisindeki saray, camii ve şehir kapıları ile Fâtımîler için yeni inşa edilen Kâhire şehrine örnek olmuştur.<sup>[99]</sup> Nihayet 362 (973) yılında Halife Mu'iz'in başkenti Kâhire'ye taşınmasıyla bölgede yerine bırakmış olduğu Sanhâce kabilesi lideri Bulukkîn b. Zirî'nin (ö. 373/984) Fâtımîler'e yarı bağlı Zirî hânedanlığını (363-543/972-1148) kurmasıyla Mansûriye şehri canlılığı ve değerini kaybetmiş ve kısa bir zaman içerisinde yıkılmaya yüz tutmuştur.<sup>[100]</sup>

## SONUÇ

İslâm tarihinde kurulduğu andan itibaren siyasî ve kültürel alanda dikkat çekici bir sıçrama kaydeden devletlerden bir tanesi de Fâtımîler olmuştur. Devletin kurucusu Ubeydullâh el-Mehdî, Sûriye'de doğup büyümesine rağmen Şii İsmâîlî davanın ilerlemesine katkıda bulunmak adına İfrîkiye topraklarına gitmeye karar vermiş ve destekçileri sayesinde burada kısa süre içerisinde Ağlebîler'i ortadan kaldırmıştır. İfrîkiye gibi doğup büyüdüğü topraklardan uzakta devlet kurmayı başarabilen Mehdi, güvenliği önem verdiği için titiz bir saha çalışması sonrası üç tarafı deniz ile çevrili sadece bir yönü karaya bakan toprakları yeni başkenti için belirleyerek Mehdiye şehrini kurmuştur. Coğrafyacı ve tarihçilerin sitayişle bahsettikleri Mehdiye şehri, Mehdi ve Kâim dönemlerinde gelişme kaydederek Fâtımîler'in en önemli merkezi olmuştur. Ayrıca Ebû Yezid en-Nükkârî isyanına karşı Mehdiye sağlam savunma sistemiyle Fâtımîler için önemli bir sığınma merkezi görevi görmüştür. Şehir sarayları, camiileri, göz alıcı evleri, çarşıları, dükkânları, mahalleleri, liman ve tersanesiyle kısa süre içerisinde büyük gelişme kaydetmiş ve orta Akdeniz bölgesinde özellikle ticarî açıdan uğrak bir merkez haline gelmiştir. Halife Mansûr döneminde kurulan Mansûriye şehri ise Bağdat'a benzeyen yapısı ile Fâtımîler'in Mağrib'de kurdukları ikinci şehir ve aynı zamanda ikinci başkent olmuştur. Özellikle Halife Mu'iz döneminde büyük gelişme kaydeden şehir Mısır'da kurulan Kâhire şehri için de örnek model olmuştur.

[98] Zağlûl, *Târîhu'l-Mağribi'l-Arabî*, 3/203.

[99] Daftary, *The Ismâ'îlîs*, 147.

[100] Zağlûl, *Târîhu'l-Mağribi'l-Arabî*, 3/203.

İslâm şehir tarihinde isimlerinden pek bahsedilmeyen Mehdiye ve Mansûriye şehirleri Mağrib'de kurulmuş olmaları ve Fâtımîler'e başkentlik yapmaları ile dikkatleri çekmektedir. Mağrib'deki şehir tarihinin gelişimine bakıldığında Mehdiye ve Mansûriye'nin kuruluş ve genişlemesiyle, bölgedeki şehir tarihine önemli derecede katkı sunduğu açıktır. Mehdiye ve Mansûriye şehirlerinin kendilerine özgü yapılarıyla kurulmuş olmaları ve daha sonra kurulacak şehirlere ilham olmaları özelde Fâtımîler genelde İslâm tarihinde önemli derecede yer tutmalarına neden olmuştur.

## EKLER



**Ek 1:** Fâtımîler döneminde Mehdiye şehrinin görünümü.

**Kaynak:** <https://cheapsale.outletsale2022.ru/content?c=%D8%A7%D9%84%D9%85%-D9%87%D8%AF%D9%8A%D8%A9%20%D8%AA%D9%88%D9%86%D8%B3&id=39>



**Ek 2:** Mehdiye’de Fâtımîler döneminden kalan bir yapı unsuru.

Kaynak: [http://www.mawsouaa.tn/w/images/f/fc/%D8%A8%D8%A7%D8%A8\\_%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%AD%D8%B1.jpg](http://www.mawsouaa.tn/w/images/f/fc/%D8%A8%D8%A7%D8%A8_%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%AD%D8%B1.jpg)



**Ek 3:** Mehdiye Camii.

Kaynak: [https://www.wikiwand.com/ar/%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%87%D8%AF%D9%8A%D8%A9\\_\(%D8%AA%D9%88%D9%86%D8%B3\)](https://www.wikiwand.com/ar/%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%87%D8%AF%D9%8A%D8%A9_(%D8%AA%D9%88%D9%86%D8%B3))



Ek 4: Mansûriye şehri kalıntıları.

**Kaynak:** [https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%86%D8%B5%D9%88%D8%B1%D9%8A%D8%A9\\_\(%D8%AA%D9%88%D9%86%D8%B3\)#/media/%D9%85%D9%84%D9%81:Palais\\_ElMansour\\_5.JPG](https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%86%D8%B5%D9%88%D8%B1%D9%8A%D8%A9_(%D8%AA%D9%88%D9%86%D8%B3)#/media/%D9%85%D9%84%D9%81:Palais_ElMansour_5.JPG)



Ek 5: Mansûriye şehri kalıntıları.

**Kaynak:** [https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%86%D8%B5%D9%88%D8%B1%D9%8A%D8%A9\\_\(%D8%AA%D9%88%D9%86%D8%B3\)#/media/%D9%85%D9%84%D9%81:Palais\\_ElMansour\\_4.JPG](https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%86%D8%B5%D9%88%D8%B1%D9%8A%D8%A9_(%D8%AA%D9%88%D9%86%D8%B3)#/media/%D9%85%D9%84%D9%81:Palais_ElMansour_4.JPG)



Ek 6: Fâtımîler dönemi Mansûriye şehriden kalan bir tabak/sahan.

**Kaynak:** <http://www.mawsouaa.tn/wiki/%D9%85%D9%84%D9%81:%D9%82-%D8%B7%D8%B9%D8%A9%D8%A3%D8%AB%D8%B1%D9%8A%D8%A9%D9%85%D9%86%D8%B5%D8%A8%D8%B1%D8%A9%D8%A7%D9%84-%D9%85%D9%86%D8%B5%D9%88%D8%B1%D9%8A%D8%A9.jpg>

## KAYNAKÇA

- Abdürrâzık, Muhammed İsmâîl. *el-Havâric fî bilâdi'l-Mağrib*. Dârü'l-Beydâ: Dârü's-Sekâfe, 1985.
- el-Bekrî, Ebû 'Ubeyd. *el-Mesâlik ve'l-memâlik*. thk. Cemâl Talbe. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- Bloom, Jonathan M. *Arts of the City Victorious Islamic Art and Architecture Fatimid North Africa and Egypt*. New Haven: Yale University Press, 2007.
- el-Cedîdî, Muhammed. "Söse". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 37. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- el-Cevzerî, Ebû Mansûr 'Alî el-Kâtib. *Sîretü'l-Üstâz Cevzer*. thk. Muhammed Kâmil Hüseyin-Muhammed Abdülhâdî Şâire. Kahire: Dârü'l-Fikrî'l-Arabî, 1954.
- Creswell, Keppel Archibald Cameran. *The Muslim Architecture of Egypt*. New York: Hacker Art Books, 1978.
- Daftary, Farhad. *The Ismâ'îlîs Their History and Doctrines*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Ebü'l-Fidâ', İmâdüddîn İsmâîl b. Alî. *Takvîmü'l-Büldân*. nşr. J. T. Reinaud, M. G. de Slane. Paris: A L'imprimerie Royale, 1840.
- Haji, Hamid. *Inside the Immaculate Portal A History from Early Fatimid Archives (Sîretü'l-Üstâz Cevzer adlı eser in İngilizceye Tercümesi)*. London: I.B. Tauris, 2012.
- el-Halîl, Ahmed Haydar. *el-Hareketü'l-Umrâniyye fî İfrîhiye mine'l-fethi'l-İslâmî hattâ muntasifi'l-karni'l-hâmisi'l-hicrî*. Kahire: Camiatu Aynişşems Külliyyetu'l-Âdâb Kısmu't-Târîh, Doktora Tezi, 2014.
- el-Halîl, Ahmed Haydar. *Târîhu'l-Evbiyeti ve Âsârüha*. ed. Metîn Şerifoğlu. Ankara: Sonçağ Akademi, 2020.
- Halm, Heinz. *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*. çev. Michael Bonner. Leiden: Brill, 1996.
- Hasan, Hasan İbrahim. *Siyasî, Dinî, Kültürel, Sosyal İslâm Tarihi*. çev. İsmail Yiğit. İstanbul: Kayihan Yayınları, 1997.
- Hasan, Hasan İbrâhîm - Şeref, Tâhâ Ahmed. *el-Mu'izz-Lidînillah İmâmu Şi'ati'l-İsmâ'îliyye ve Müessisu'd-Devleti'l-Fâtımiyye fî Mısır*. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısrıyye, 1947.

- İbn Haldûn, 'Abdurrahmân b. Muhammed. *Kitâbü'l-İber ve divânü'l-mübtede' ve'l-haber fî eyyâmî'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men âsaruhum min zevî's-sultânî'l-ekber*. nşr. Halîl Şehâde. Beyrut: Dârü'l-Fîkr, 2001.
- İbn Hammâd es-Sanhâcî, Muhammed b. 'Alî. *Ahbâru mülûki Benî 'Ubeyd ve sîretühüm*. nşr. Tihâmî Nakra - Abdülhalîm Uveys. Kahire: Dârü Sahve, 1981.
- İbn Havkal, Ebü'l-Kâsim. *10. Asırda İslâm Coğrafyası*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2017.
- İbn Havkal, Ebü'l-Kâsim. *Kitâbü Sûrati'l-Arz*. Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hayat, 1996.
- İbn 'İzârî, Ahmed b. Muhammed. *el-Beyânü'l-Muğrib fi ahbârî mülûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. nşr. Beşşâr Avvâd. Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2013.
- İbnü'l-Esîr, 'Alî b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-Târîh*. thk. Ebü'l-Fidâ' Abdullâh el-Kâdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- İbnü'l-Hatîb, Muhammed b. 'Abdillâh. *Rakmü'l-hulel fî nazmi'd-düvel*. Tunus: Matbaatu'l-Umumiyye, 1316.
- İbnü'l-Hatîb, Muhammed b. 'Abdillâh. *Târîhu'l-Mağribi'l-Arabî fî 'asri'l-vasit*. thk. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî-Muhammed İbrâhîm el-Kettânî. Dârü'l-Beydâ: Dârü'l-Kitâb, 1964.
- el-İdrîsî, Şerîf Ebû Abdillâh Muhammed. *Nüzhetü'l-Müşâk fi'htirâki'l-âfâk*. nşr. Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2002.
- Kâdî Nu'mân, b. Muhammed. *el-Mecâlîs ve'l-Müsâyerât*. thk. Habîb el-Fakî ve dğr. Beyrut: Dârü'l-Muntazar, 1996.
- Kallek, Cengiz. "Kantar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/317-320. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kallek, Cengiz. "Ritt". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 35. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Kavas, Ahmet. "Mehdiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 28. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- el-Kazvîni, Zekerîyya b. Muhammed. *Âsârü'l-Bilâd ve ahbârü'l-'ibâd*. Beyrut: Dârü Sâdir, 1960.
- el-Makdisî, Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-Tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*. Kahire: Mektebetü Medbûlâ, 1991.
- el-Makrîzî, Ahmed b. 'Alî. *İtti'âzu'l-Hunefâ' bi-ahbârî'l-e'immeti'l-Fâtîmiyyine'l-hulefâ'*. thk. Cemâlüddîn eş-Şeyyâl. Kahire: Meclisü'l-a'lâ li's-şuûni'l-İslâmiyye, 1996.
- Marçais, G. "Mehdiye". *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*. C. 7. İstanbul: Maarif Basımevi, 1957.
- Osmân, Muhammed Abdüsettar. *Mevsûatü'l-İmâratî'l-Fâtîmiyye*. Kahire: Dârü'l-Kâhire, 2006.
- Talbi, M. "al-Mahdiyya". *The Encyclopaedia of Islam*. C. 5. Leiden: E. J. Brill, 1986.
- et-Ticânî, 'Abdullâh b. Muhammed. *Rihletü't-Ticânî*. thk. Hasan Hüsnî Abdülvehhâb. Tunus: Dârü'l-Arabiyyeti li'l-kitâb, 1981.
- el-Vezzân, Hasan b. Muhammed. *Vasfu İfrîkiyye*. çev. Muhammed Huccî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1983.
- Yâkût el-Hamevî, Şihâbüddîn b. 'Abdullâh. *Mu'cemü'l-Büldân*. Beyrut: Dârü Sâdir, 1993.
- Zağlûl, Sa'd Bâşâ. *Târîhu'l-Mağribi'l-Arabî*. İskenderiye: Münşetü'l-Maarif, 1990.



**Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity



e-ISSN: 2587-1854 OMUIFD, December 2022, 53: 431-456

## **Kur'an ve Sünnet Bağlamında Müslümanın Öteki ile Komşuluğu**

Muslim's Neighborhood with the Other in the  
Context of the Qur'an and Sunna

**Prof. Dr. Metin YILMAZ<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>İlahiyat Fakültesi, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Türkistan  
•tahaeymen@hotmail.com • ORCID > 0000-0002-9517-0592

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 28 Ağustos / August 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 27 Kasım / November 2022

**Yıl / Year:** 2022 | **Sayı – Issue:** 53 | **Sayfa / Pages:** 431-456

**Atıf/Cite as:** Yılmaz, M. "Kur'an ve Sünnet Bağlamında Müslümanın Öteki ile Komşuluğu"  
*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53, Aralık 2022: 431-456.

## KUR'AN VE SÜNNET BAĞLAMINDA MÜSLÜMANIN ÖTEKİ İLE KOMŞULUĞU

### ÖZ:

Sosyal bir varlık olan insanın ilk temas içerisinde olduğu yapı ailedir. Halka dışı doğru genişlemeye başladığında elbette ikincil muhatabımız komşularımızdır. Her ne kadar komşu seçme hakkımızın var olduğunu düşünsek de birçok yönü ile öteki olan insanlarla karşı karşıya olduğumuzun bilincinde olmak durumundayız. O halde bu ilişkinin sağlıklı zemine oturtulması gerekmektedir. Bir de bu komşuluk ilişkisine inanç başta olmak üzere birçok ayrıştırıcı unsur da dâhil olduğunda durum daha da karmaşık bir hal almaktadır. İşte bu çalışmamızda aslında İslâm'ın öteki olarak görmediği ancak bugün böyle bir tanıma mahkûm olan İslâm dışı unsurlarla komşuluk ilişkileri ortaya konmaya çalışılmıştır. Hukuk literatürü içerisinde müstakil başlıklar halinde ele alınan komşuluğun teorik ve hukuki boyutu tarihi örneklerle ele alınmıştır. İnsanlığın bir arada yaşama anlayışının ana iskeletini ortaya koyacak tarihi arka plan Kur'an ve Hz. Peygamber merkeze alınarak izah edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Komşu/Câr, Öteki, Hak, Gayrimüslim, İslâm.



## MUSLIM'S NEIGHBORHOOD WITH THE OTHER IN THE CONTEXT OF THE QUR'AN AND SUNNA

### ABSTRACT

As social beings, we experience relationships with the other first in the family. With the expansion of the circle of human beings around us, next people we come into contact are, most probably, our neighbours. Although we think that we have the right to choose our neighbours, we have to be aware that we are facing people who are other in many ways. Therefore, this relationship needs to be established on a healthy ground. The situation becomes even more complicated when many discriminating factors, especially belief, are included in this neighbourhood relationship. In this study, we have tried to reveal the neighbourhood relations with non-Islamic elements, which Islam does not see as the other but are condemned to such definition today. Dealt with under separate headings in the neighbourhood law literature, the issue has been discussed with some examples that have been applied differently from the theoretical and legal dimensions. The historical background that comprises skeleton of the idea of living together, which is the



most fundamental problem of our age, is expounded by taking the Qur'an and the Prophet in the centre.

**Keywords:** *Neighbourhood, the Other, Right, Non-Muslim, Islam.*



## GİRİŞ

İnsan, yaratılışının zorunlu bir sonucu olarak sosyal bir gereksinime kodlanmış ve ancak oluşturmuş olduğu bu sosyal çevre ile varlığını idame ettirebilmiştir. Buna mukabil, münferit bir yaşam efsanelere, filmlere konu olacak olağanüstülük veya hayreti mucip olarak telakki edilmiştir. Bu bir arada yaşam olgusu İslâm'ın kutsal kitabında insanoğlunun erkek ve dişiden yaratılışının ve kabilelere ayrılmasının temel gerekçesi olarak izah edilmiştir.<sup>[1]</sup> Burada kabileler halinde yaratılışın illeti olarak tanışma ifadesi kullanılmıştır. İnsanların birbiriyle tanışabilmeleri ve temas geçebilmeleri için ise yakın bir diyalog içerisine girebilecek ortamı sağlamaları gerekmektedir. Elbette bu da sık sık karşılaşabilecekleri ve yardımlaşabilecekleri daha doğrusu temas kurabilecekleri aileden sonra sosyal alanın ilk halkasını oluşturan bir ortamla, yani komşulukla mümkündür. Komşuluk, insanların dili, dini, sosyal statüsü, dostluğu, düşmanlığı, yerliliği, yabancılığı, akraba olanı veya olmayanına bakılmaksızın bitişik evlerde veya yakın çevrede birbirlerine karşı aldıkları konumdur.<sup>[2]</sup>

İfade edildiği gibi her ne kadar komşu veya komşuluk denildiğinde fiziki koşullara bağlı ortak bir tanımlama yapma şansına sahipsek de ikili ilişkiler söz konusu olduğunda kelimelerin farklı dillerdeki kapsam alanı elbette birbirinden ayrıdır. İşte bu noktada araştırma konumuz olan Müslümanın ötekilerle komşuluk sınırlarının ne'liğini sağlıklı bir şekilde ortaya koyabilmek için, İslâm'ın kutsal kitabı ve Hz. Peygamberin hadislerinde geçen genel manadaki komşuluğa dair İslâmî terminolojinin irdelenmesi faydalı olacaktır.

Komşu terimine karşılık Arap dilinde *el-câr* kelimesi kullanılmaktadır. Çevreleyen kuşatan anlamındaki *c.v.r* sülâsi fiilinden türeyen bu kelimenin çoğulu *el-ecvâr*, *el-cîratun* ve *el-cîrân* dır.<sup>[3]</sup> Sözlük anlamı olarak bunun dışında, ortak, anlaşmalı olunan kişi, yardımcı, emlak komşusu, güzel çevre, savaşta öldürülmeyip kendisine emân verilen kişi ve erkeğin hanımı gibi kullanımları vardır. Hz. Ömer'in kızı, Hafsâ'ya hitaben söylediği; "*Kendine sıkıntı yapma. Komşun (Aişe) Resûlullah'a*

[1] Hucurât 49/13.

[2] Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2007), 3/2227-2228.

[3] Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî, İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, (Bejrût: Dâr-u Sâdir, h. 1414), 4/153-154.

*daha sevimli ve daha hayırlıdır.*<sup>[4]</sup> Şeklindeki ifadede Hz. Peygamberin iki eşi birbirlerine komşu olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla kelimenin öz anlamı aşırı yakınlık ve birliktelik anlamlarına gelmektedir.

Kelime, çok geniş anlamlarda kullanılmış olsa da daha ziyade himaye etmek, görüp gözetmek, kuşatmak çevrelemek, yakın olmak, sığınmak, anlaşmak, yardımcı olmak gibi komşuluk tanımının içerisindeki ifadeleri ihtiva etmektedir. Hz. Peygamberin Ramazan ayının son on gününde mütemadiyen girmiş olduğu itikâftan bahseden hadisinde *civâr* kelimesinin türevi *yücâvir* kullanılmıştır.<sup>[5]</sup> Uzak kullanım gibi görünen bu hadisteki ifade aslında Allah'a olan komşuluğu, yakınlığı vurgulamaktadır. Burada yaratıcı ile bir komşuluk vardır. Uzlete çekilmek her şeyi terk etmek Rable baş başa kalmak, ibadet ve taatinde O'na komşu olmak anlamında bu kelime özenle seçilmiş olmalıdır. *Câr* kelimesinin luğat anlamı aslında idealize edilen komşuluk tanımının çerçevesini bir şekilde belirlemektedir.

## 1. İSLÂM'A GÖRE KOMŞULUĞUN SINIRLARI

Yukarıda komşu terimini tanımlarken ifade ettiğimiz gibi komşuluğun sınırı, insanın yakın çevresinde bulunan tüm bireyleri kapsamaktadır. Ancak, komşuların birbirleri üzerinde hakları olduğu ilkesinden yola çıkan İslâm uleması, bu hakkın ifası noktasında komşuluk tanımına kimlerin girdiği hususunda farklı fikirler beyan etmiştir. Örneğin Hz. Ali (ö. 40/660) komşuyu, bağırdığında sesimizi duyan herkes,<sup>[6]</sup> Hz. Aîşe ise (ö. 58/677) her yönden kırk ev olarak tanımlamışlardır. Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve Evzâi'nin (ö. 157/774) de aynı görüşte olduğu ifade edilmektedir.<sup>[7]</sup> İbn Şihâb ez-Zühri (ö. 124/742) de Hz. Âişe'nin tanımlaması üzerinde bir sınırlamaya giderek bunun sağdan soldan, önden ve arkadan kırk ev olduğunu ifade etmiştir. Bazıları, komşuluğu evle sınırlandırmayıp beraber yolculuk yapanların da bu kapsama dâhil olduklarını belirtmişlerdir. Zira Âlûsî (ö.1270/1854), kırk evden bahsetse de iş ve yolculuk arkadaşlıklarının da komşuluk statüsünde olduğunu ifade etmektedir.<sup>[8]</sup> Bu rivayet farklılıkları herkesin kendi düşüncesine göre tespit ettikleri komşuluk anlayışından kaynaklanmaktadır. Ahzâb Süresi'nde

[4] İbn Manzûr, "civ", 4/153.

[5] Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi' u's-şâhîh*, (Beyrut: 1992), "Sıyam" 40; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi' u's-şâhîh*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Kahire: ts.) "Savm" 72; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, thk. M. Fuad Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünen*, (Kahire:1373) "Sıyam", 56.

[6] Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi şâhîhi'l-buhârî*, (Kahire:1986), 10/461.

[7] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, (Beyrut: 1989) s. 52.

[8] Âlûsî, Şehâbeddîn Mahmûd, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Çur'ânî'l-'azîm ve's-seb'îl-meşânî*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994) 4/43.

geçen “sonra seninle az bir şey komşuluk edecekler.”<sup>[9]</sup> Şeklindeki ayette Medine’de yaşayan tüm münafikların kastediliyor olması, bir grup mahalle ve daha geniş anlamda köy ve şehirdeki herkesin birbiri ile komşu olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır. Zemahşerî (ö. 438/1144) de bu ayetten yola çıkarak aynı mahallede oturup, ibadethaneler başta olmak üzere ortak mekânları paylaşan herkesin komşu olduğu fikrindedir.<sup>[10]</sup>

İbnü’l-A’râbî (ö.231/846), câr/komşu kelimesinin sınırlarını olabildiğince geniş tutmuştur. O, yakından başlayarak, iş ortaklığını, yardımlaşmayı, antlaşmayı, kişinin eşi gibi birçok ortaklık içeren iş ve eylemi komşu tanımı içerisinde değerlendirmiştir. Ezherî ise Nîsâ Sûresi 36. ayette yakın ve uzak komşu tanımı ile komşuluğun sınırlarının belirlendiğini ve bu tanımın hadislerde geçen komşuluk ifadesi ile uyumadığını belirtmiştir.<sup>[11]</sup>

Yapılan tanımlamalar birbirinden farklı anlamlar taşımakla beraber, bireyin yakın çevresinde temas kurduğu kesimleri belirleyen sınırlandırmaların hiçbirinde din faktörüne rastlanmamaktadır. Bu durumdan anlaşıldığına göre komşuluk hukuku taalluk eden herkes, Kur’an ve hadislerde kendisine verilen komşu haklarından faydalanma salahiyetine sahiptir.

## 2. KUR’AN’DA KOMŞULUK KAVRAMI

Vahiy öncesi Mekke toplumu arasında hiçbir somut gerekçeye dayanmayan, aynı soydan gelen akrabalar ve komşular arasında on yıldır devam eden Ficâr Savaşları<sup>[12]</sup> ile Güney Yemen’den gelip Medine’ye yerleşmiş kardeş ve komşu kabile olan Evs ve Hazrec arasında yüzyılı aşkın bir süre devam eden Ficâr ve Buas savaşları,<sup>[13]</sup> İslâm öncesi Hicaz toplumunun yapısını anlatma açısından önemli örneklerdir. Elbette kendi soydaşları, hatta akrabaları ile anlaşamayan bir toplumun, başka din ve ırka mensup kavimlerle dostane ilişkiler geliştirmesi beklenemezdi. Özellikle, Yahudi ve Hristiyanların yaşadığı Medine’de İslâm öncesi dönemde katolik bir ortamın mevcudiyeti malumdur. Şehirdeki her bir kabile, ancak Yemen mimarisinden etkilenecek şekilde inşa ettikleri kale surları (utum) ile çevrili bölgelerinde güven içerisinde yaşayabileceklerini düşünmekteydi. Çünkü öteki gördükleri

[9] el-Ahzâb 33/60.

[10] Zemahşerî, Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf*, (b.y.: Dâru’l-Kutubi’l-Arabî, ts) 1/207.

[11] İbn Manzûr, “*cvr*”, 4/154.

[12] Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyüb el-Himyerî, *Sîretü ibn Hişâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-Arabî, 1990), 2/208.

[13] İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 555-556; İbnü’l-Esir, Ebü’l-Hasan İzzüddîn, *el-Kâmil fî’t-târîh*, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-Arabî, 1417/1997) 1/601-602; Çubukçu, Asrî, “Buâs”, *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992) 6/340; Mehmet Ali Kıpâr, “Eyyamu’l-Arab”, *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/14-16.

komşuları tarafından her an saldırıya maruz kalma olasılıkları vardı.<sup>[14]</sup> Mekke de ise, komşuluk ilişkilerini belirleyen unsur, bireyin toplum içerisindeki statüsü idi. Mekke aristokrasisi hiçbir zaman kendi sınıfında olmayanla komşuluk yapmaz, hatta aynı ortamda ve bir arada bulunmaktan dahi imtina ederlerdi.<sup>[15]</sup> Kur'an böyle bir vasatta inmeye başlamıştır. Hz. Peygamber, tebliğ ettiği Kur'an ayetleri ile bir arada yaşama kültürünü geliştirecek önemli adımlar atmıştır. Bu noktada toplumsal barışı hedefleyen ve insanları kardeş ilan eden Kur'an'ı mesajlar, ötekileştirilmiş bireylere toplumsal bir şuur kazandırmayı hedeflemektedir.

Kur'an'da doğrudan komşu ve komşuluk anlamına gelen *câr* ifadesi iki ayrı ayette geçiyor olsa da yukarıda da ifade ettiğimiz gibi komşuluk ilişkisinin vazgeçilmez olan bir arada yaşama anlayışını tesis edip kuvvetlendirecek, fitne ve bozgunculuğu da yasaklayacak birçok ayetle karşılaşmaktayız. Bu ayetlerde inanç birlikteliğine vurgu yapıldığı gibi inancın ötesinde insan olma özelliği de ön plana çıkartılmıştır.<sup>[16]</sup> Söz konusu âyetlerde doğrudan Müslümanlara hitap edilmekle birlikte hemen birkaç âyet sonra ehl-i kitap da bu kategoriye dâhil edilmiştir:

*“Hepsi bir değildir. Kitap ehlinden (Yahudiler ve Hıristiyanlar) gece saatlerinde Allah'ın ayetlerini okuyan O'na ibadet eden ve secdeye kapanan, (hak üzerinde bulunan) bir ümmet vardır. Onlar, Allah'a ve ahiret gününe inanır, iyiliği emreder, kötülükten sakındırır ve hayırlı işler yaparlar. İşte onlar iyi adamlardandır. Ne hayır yaparlarsa bilsinler ki karşılıksız bırakılmayacaklardır. Allah kötülükten sakınanları bilir.”*<sup>[17]</sup> Salih bir insan olmanın kapsamını genişleten ve yapılan bütün iyi davranışların mükâfatlandırılacağını ifade eden bu âyetler, İslâm'ın evrensel değerini ortaya koymaktadır. Buna göre toplumsal barışa zarar vermeyen her grupta iyi ilişkiler kurulması ve tıpkı Müslümanlar gibi onların da haklarının gözetilmesi ilahi bir emirdir.<sup>[18]</sup>

Bir başka âyette ise, Müslümanların iyi ilişkiler kurması gereken kesimler, ehl-i kitabın dışında kalanları da kapsayacak şekilde genişletilmiştir: *“Allah sizinle din uğrunda savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkartmayanlara iyilik yapmanızı ve onlara adil davranmanızı yasaklamaz. Allah adaletli olanları sever.”*<sup>[19]</sup>

[14] Medine'deki kabile yerleşimlerine ilişkin detaylı bilgi için bkz. Mahmut Kelpetin, *İslâm Öncesi Medine, Mar-mara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52 (Haziran 2017) 95-113.

[15] Mekke dönemi sosyal tabakalaşma ve aristokrasinin bakış açısını ortaya koyan bazı ayetler şunlardır: Sebe' 34/31-33; Zuhruf 43/31; Nisâ 4/97; Enfâl 8/26; İslâm öncesi Mekke toplumundaki tabakalaşma ve sosyal hayata yansımaları hakkında geniş bilgi için bkz. Hekim Tay, “Mekke Toplumunda Sosyal Tabakalaşmanın Mekki Ayetlerdeki İzdüşümü”, *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5/2 Aralık 2016, 33-54.

[16] Ât-i İmrân 3/103, 105

[17] Ât-i İmrân 3/113-115.

[18] Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, (Ankara: DİB Yayınları, 2020) 1/654-655.

[19] el-Mümtehine, 60/8.

Görüldüğü üzere âyette hiçbir takyit/sınırlama yoktur. Ulusal ve uluslararası güvenlik açısından önemli kaideler ortaya koyan bu ayet, açık bir şekilde din, dil ve ırk ayrımı gözetmeksizin her bireye iyilikle davranılması gerektiğini ifade etmektedir. Taberî (ö. 310/923), tefsirinde bu hususa dikkat çekmiş ve ayetin nesh edildiği görüşünü reddetmiştir.<sup>[20]</sup> Dolayısı ile âyetlerin muhtevasında öteki olarak tanımlanabilecek toplumlarla Müslümanların bir arada barış ve hoşgörü içerisinde yaşamasının, komşuluk yapmasının ve onlara iyi muamele etmesinin gerekliliği açıktır.

Aşağıdaki ayetlerde ise, ifade umumî olup aynı coğrafyada bir arada yaşayan halkların fitneden uzak durması gerektiğine temas edilmektedir: “*Fitne (insanlar arasında bozgunculuk) öldürmekten daha beterdir.*”<sup>[21]</sup>; “*Allah fitne/bozgunculuk çıkartanları sevmez.*”<sup>[22]</sup>; “*Yeryüzünde fesat çıkartanlar olarak azgınlık yapmayın.*”<sup>[23]</sup>; “*Onlar ki, Allah'a kesin olarak söz verdikten sonra, sözlerinden vazgeçerler ve antlaşmalarını bozarlar. Allah'ın sürdürülmesini istediği şeyi (insanlar arasındaki iyi ilişkiyi) yok ederler ve yeryüzünde bozgunculuk yaparlar. İşte onlar için Allah'ın laneti ve kötü bir yurt (cehennem) vardır.*”<sup>[24]</sup>

Kur'an, toplumsal düzenin korunması konusunda önemli uyarılarda bulunurken kaos ve kargaşa ortamına davetiye çıkartanları *şiddetle tenkit etmiştir*. Zira geçmiş toplumların sosyal çözümlerine ve helakına sebep olan bozgunculuk faaliyetlerinin baş aktörlerinin takındıkları tavır sembolize eden birçok farklı anlatımlar vardır. Kasas Sûresi'ndeki şu ayeti örnek olarak verebiliriz: “*Şüphesiz, Firavun yeryüzünde (ülkesinde) büyüklük taslamış ve ora halkını sınıflara ayırmıştı. Onlardan bir kesimi eziyor, oğullarını boğazlıyor, kadınlarını ise sağ bırakıyordu. Şüphesiz o, bozgunculardandı.*”<sup>[25]</sup>

Toplumda huzur bozucu davranışlarda bulunan birlik ve beraberliği baltalayıcı her türlü eylemin ağır bir suç olduğunu ifade eden benzer Kur'an ayetleri ile karşılaşmak mümkündür. Ayrıca, komşuluğun ve sağlıklı sosyal bir ilişkinin sürdürülebilirliği için mutlak suretle uzak durulması gereken; haset, gıybet, yalan, iftira, alay, gösteriş, ihanet, hile, cimrilik, kibir gibi daha birçok kötü davranışın terkedilmesi gerektiği, aksi takdirde bu kötülükleri işleyenlerin ahirette ağır bir şekilde cezalandırılacağı ifade edilmektedir. Bütün bu olumsuz hasletler komşuluk hukukunu zedeleyen, kirleten zehirli alanlardır.

[20] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-Taberî, *Tefsîru't-taberî*, thk. Adullah Abdu'l-Muhsin Türkî, (Beyrut: Dâru'l-Hicr, 2003), 28/65-66.

[21] el-Bakara 2/191.

[22] el-Kasas 28/77.

[23] eş-Şuarâ 26/183.

[24] er-R'ad 13/25.

[25] el-Kasas 28/4.

Toplumsal yapıyı düzenleyen ve komşuluk ilişkilerinin sağlıklı yürütülmesini sağlayan ve bir kısmı yukarıda bahsedilen ayetler yanında doğrudan komşuluğun önemini ve sınırlarını belirleyen Nisâ Sûresi'ndeki âyet, aslında müminin hiçbir ayrıma tabi tutmadan komşuya ve komşuluğa vermesi gereken önemi ifade etmektedir: “Anne babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yanınızdaki arkadaşa, yolcuya ve emriniz altında çalıştırdıklarınıza iyi davranınız.”<sup>[26]</sup>

Âyette kendisine iyilikte bulunma ve güzel davranmada öncelik insanoğlunun kendisine en yakın hissettiği ve en değerli varlığı olan anne babaya verilmiştir. Daha sonra önem sırasına göre yardıma ve iyiliğe muhtaç olanlar sıralanmıştır. Dokuz ayrı sınıftan oluşan bu dizilimde komşuya iyilik beş ve altıncı sırayı paylaşmıştır ki, burada komşu kendi içerisinde yakın ve uzak olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Tam da bu noktada müfessirler yakın ve uzak komşunun kimler olduğu konusunda farklı fikirler öne sürmüşlerdir.

Taberî, bu ayetin tefsirini verirken diğer tefsirlerde konuya dair yer alan görüşlerin tamamını ravi zinciri ile ortaya koymuş ve yakın akrabadan kastın Müslümanlar olduğunu iddia eden görüşü, karşı görüşle geçersiz kılmıştır. Muhammed b. Ammâradan gelen rivayete göre, Kur’an Arabî’nin dili ile inmiştir, dolayısıyla Arabî’nin kullanımı önemlidir. Yakın komşu denildiğinde ise din yakınlığı değil ev yakınlığı anlaşılmaktadır. Taberî, âyetin bu kısmının tefsirini şu ifade ile tamamlamıştır: “Şöyle dememiz en doğrusu: Onların tamamı (komşudan kastın kim olduğuna dair ortaya konan farklı görüşlerde ismi geçenler) kendisine ihsanda bulunulması gerekenlerdir. Allah da onların hepsine iyilikte bulunulmasını tavsiye etmektedir.”<sup>[27]</sup>

Kurtubî (671/1273) ise âyette geçen “câri zi’l-kurbâ ve’l-câri’l-cünb” ifadelerini kıraat/dil açısından da inceleyerek, hadislerle desteklemek suretiyle kapsamlı bir izahatta bulunmuştur. Görüşlerinden bir kısmı kendisinden sonra gelen müfessirler tarafından da paylaşılan müellif önemli ayrıntılar vermiştir. Ona göre komşuya iyilikte bulunmak ifadesinin anne babaya iyilikten sonra zikredilmiş olması konuya verilen önemi göstermektedir. İbn Abbas’tan (ö.68/687) gelen rivayete dayanarak *el-kurbâ* kelimesinin yakınlık; *el-cünb* kelimesinin ise uzaklık ifade ettiğinden bahsetmektedir. Ona göre âyetteki uzaklık ve yakınlık maddesel uzaklık ve yakınlıktır. Kıraat âlimi A’meşe (öl.148/765) göre *el-cünb* kelimesi *el-cenb* olarak okunmaktadır ki, buradan *el-ecnebî* kelimesi türemektedir. İlk okuyuşta *cünb* kelimesi muzafun ileyh değilken *cenb* okunuşunda esma-i hamseden (kendisinden sonra gelen isimle tamlama oluşturan beş isim) olan gizli bir “zi” varmış gibi okunur ve isim tamlaması halini alır. Burada da anlam değişir ve kelime aralarında *herhangi bir yakınlık olmayan (yabancı)* anlamında kullanılır. Kurtubî bütün farklı rivayet-

[26] en-Nisâ 5/36.

[27] Taberî, *Tefsîru’t-Taberî*, 7/6-11.

leri anlattıktan sonra hadisleri de delil göstererek komşuya uzaklık ve yakınlığın ölçüsünün din veya diğer nedenler olmayıp, mesafe uzaklığı olduğunu ifade etmiştir. Ona göre komşunun Müslüman veya gayrimüslim olması önemli değildir, doğru olanda budur. Komşuya ikramda bulunmak mutlak bir ifade olup, mukayyet değildir. Yani sınırlandırılmamıştır. İbn Abbas, İbn Cübeyr, İkrime (ö.105/723), Mücahit (ö.103/771) ve Dahhâk'ın (ö.105/723) görüşleri bu yönde olup âyetin hitabı Müslümanın oturduğu mahallin uzağında ve yakınında oturan tüm insanları kapsamaktadır. Nitekim Kurtubî, Yahudi komşuya kurban etinden verilmesi, karşılıklı hediyeleşilmesi, *şüf'a* hakkından yararlandırılması gibi Hz. Peygamberden sadır olan rivayetlere yer vermiştir. Âyetin sadece komşuları ilgilendiren bu kısmı tefsirde on sahifelik bir hacme sahiptir.<sup>[28]</sup>

Bir diğer önemli müfessir Beydavî (ö.685/1286) de yakın ve uzak komşu konusunda kısa bir anlatımda bulunarak gayrimüslimleri de içine alan üç sınıf komşuluk hakkında bahsetmiştir.<sup>[29]</sup> Benzer şekilde İbn Kesîr (ö.774/1373) de yakınlık ve uzaklık hususunu akraba olup olamama ile izah ederken bir başka rivayet zincirini de dikkate alarak tıpkı konuyu Müslüman olup olmama ile de ilintilendirmiştir. İbn Kesîr, farklı rivayetlere de yer vererek, yakın komşudan kastedilenin kadın, uzak komşudan kastın ise yolculuk arkadaşı; bir başka rivayette yakın komşunun kadın, uzak komşunun misafir; yine uzak komşunun yolculuk arkadaşı, salih dost, hadarda beraber ikamet edilen, seferde de arkadaşlık yapılan kişi olduğunu ifade etmiştir. Bu âyetin tefsirini yaparken komşuluk hakkına dair on bir hadise yer vermiştir.<sup>[30]</sup>

Son dönem müfessirlerinden olan Elmalılı Hamdi Yazır (ö.1878/1942) ise yakın ve uzak komşu tayininde net bir ifade kullanmamış, uzak komşudan kastın ev uzaklığı olabileceğini ifade etmiştir. O, ayette geçen yakın komşuyu, “yakın akraba veya evi yakın olan”, uzak komşuyu ise, “evi uzak veya gayrimüslim komşu” olarak tanımlamıştır. Bu görüşünü teyit maksadıyla, Hz. Peygamberden rivayet edilen ve hadislerde komşuluk başlığı altında inceleyeceğimiz üç çeşit komşudan bahseden bir hadisi de delil göstermiştir.<sup>[31]</sup>

Tefsir ve hadis kaynaklarının yakın ve uzak komşu ifadesi üzerinde fazlaca durmaları tesadüfi değildir. Âyette kastedilenin ne olduğunun daha iyi anlaşılması elbette toplumsal uygulamaları açısından önemlidir. Burada iyilik yapılacak komşunun kim olduğu, komşuluğun sınırlarının nereye kadar uzandığının ortaya kon-

[28] Kurtübî, Ebû Abdullah Muhammed, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdu'l-muhsin et-Türkî vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006) 6/303-312.

[29] Nâsîrüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Tefsîru'l-Beydâvî*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşelî, (Beyrut: Dâru l-hyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1998), II, 73,74.

[30] Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *Hadislerle Kur'an'ı-Kerim tefsiri*, çev. Bekir Karlıça, Bederetin Çetin, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1984), 4/1688.

[31] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak dini Kur'an dili*, (İstanbul: Eser Kitabevi, ts.) 2/1354, 1355.

ması uygulama için önemlidir. Zira Hz. Peygamber nerede ise komşunun komşuya mirasçı olacağı düşüncesine kapılmıştır.<sup>[32]</sup>

Kanaatimizce Kurtubî'nin yorumunda olduğu gibi söz konusu âyetteki yakın ve uzak komşuluktan kasıt din faktöründen kaynaklanan bir mekân tanımlaması değil maddesel uzaklık ve yakınlıkla alakalıdır.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi *câr/komşu* kelimesi ikinci olarak Ahzâb Sûresi 60. ayette şu şekilde geçmektedir: “*Andolsun, ikiyüzlüler, kalplerinde kötülük taşıyanlar, şehirde kötü haberler yayanlar, bu davranışlarından vaz geçmezlerse seni onlara musallat edeceğiz. Sonra senin yanında kısa bir süre kalabilirler.*”

Âyette *civâr* kelimesi Medine’de bulunan kötü niyetli, ikiyüzlü insanları (münâfik) tanımlamak için kullanılmıştır. Bu ayetteki komşuluk ifadesinden anlaşılan şehir halkının tamamıdır. O halde aynı şehirde yaşayan halkın Nisâ Sûresi’nde belirtilen uzak veya yakın komşu sınıfı içerisine dâhil olduğunu söyleyebiliriz. Yakın komşusundan başlamak sureti ile bütün şehir halkı ile iyi komşuluk ilişkisi sürdürmek ve ihsanda bulunmak gerekmektedir. Ancak günümüzde sayıları milyonları aşan, bir yerden başka bir yere ulaşmak için vasıta ile saatlerce yol kat edilen şehirlerde halkın tamamı ile komşu kabul etmek olası değildir. Şartlar değişmiş buna bağlı olarak komşuluk sınırları da farklılaşmıştır.

Bugün aynı mahallede veya sokakta ikamet edenleri, köy ve kasaba gibi küçük yerleşim yerlerini *civâr* tanımı içerisine dâhil edebiliriz. Komşuluk sınırlarını tayin noktasında görüş belirten sahabe ve daha sonra gelen ulemanın fikir birlikteliği içerisinde olmadığından daha önce bahsetmiştik. Sınırları ne olursa olsun her gün birbiri ile karşılaşan, çok katlı aynı binayı paylaşan insanların dahi birbirinden haberdar olmadığı modern dünyada İslâm’ın komşuya verdiği değer, bu ayetler kapsamında yeniden gözden geçirilmeli ve değerlendirilmeye alınmalıdır.

“Komşu komşunun külüne muhtaçtır.” ifadesi hem İslâmî hem de insanî bir terminolojinin ürünüdür. Aktardığımız âyetler insanlara açıkça şunu ifade eder: Bir beşer olarak etrafında ulaşabildiğin, tanışabildiğin, karşılaşabildiğin her kim varsa onları hiçbir ayrıma tabi tutmadan Allah’a kulluğun bir gereği olarak iyi davranmalısın, ihsanda bulunmalısın.

### 3. HADİSLERDE KOMŞULUK

Ahlâkı Kur’an olan<sup>[33]</sup> Hz. Peygamber’in yaşamının her aşamasında almış olduğu vahyin içeriğini eylemsel boyuta taşıdığını görüyoruz. Yani yapmadığı hiç-

[32] Buhârî, “Edeb”, 28; Müslim, “Birr”, 140-141.

[33] Müslim, “Müsâfirîn”, 139; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünen*, (Kahire: 1987), “Kıyâ-



bir şeyi söylememiş, söylememesi gereken şeyler de onun zatında bütün insanlığa vahiyle emredilmiştir.<sup>[34]</sup> Onun, öğütlediği her temel ilke tamamlamak için gönderildiği güzel ahlakın bir parçasını oluşturmaktadır.<sup>[35]</sup> İşte bu güzel hasletlerden birisi de hadis literatüründe azımsanamayacak yer tutan komşuluk ilişkilerine dair anlatılardır. Konuya dair hadisler bir bütün olarak ele alındığında, insanın sosyal hayatı içerisindeki varlık değerinin adeta sınırları tayin edilmiş, din, dil, ırk, ideoloji, mezhepsel ayrılıkların hiç birisi gündeme dahi getirilmeden insan merkeze alınarak bir arada yaşama kültürü inşa edilmiştir. Dolayısıyla, komşuluğa dair hadisler ele alınırken ayetlerde olduğu şekliyle müslim-gayrimüslim gibi herhangi bir ayrıma gitme ihtiyacı söz konusu değildir. Hz. Peygamber'in anlatımına göre komşuluk kavramı evrensel bir değere sahiptir ve önüne hiçbir ayırıcı ifade getirmeden komşuluk için insan olmak yeterlidir.

Yukarıda komşuluğun önemine dair ifade edilen âyetlerin adeta tefsirini yapan ve buradaki derinliği daha müşahhas örneklerle ashabı ile paylaşan Allah Resûlünün şu ifadesi aslında tek başına dinî, etnik, sosyal, siyasi herhangi bir ayrıma gitmeksizin ve ötekileştirmeksizin komşuluğun önemini ortaya koymaya yetecek ölçüdedir: “*Cebrail bana komşuluktan o kadar çok bahsetti ki, onu bana mirasçı yapacak zannettim.*”<sup>[36]</sup> Aslında kimin kime, hangi ölçüde mirasçı olacağı bizzat Kur’anda belirtilmiştir. Allah Resûlü de elbette bunu bilmektedir. Ancak, çok zarif bir vurgu ve dikkat çekici bir edebî üslupla komşuluğun İslâm dinindeki önemini ortaya koymuştur. Bu söylemini bir defayla sınırlandırmadığını, ısrarla üzerinde durduğunu sahâbî Ebû Umâme’nin (ö.86/705) şu beyanından anlamaktayız: Veda haccında Allah Resûlü ‘*Size komşunuza iyi davranmanızı tavsiye ederim.*’ ifadesini o kadar çok tekrar etti ki, kendi kendime bizi komşumuza mirasçı yapacak zannettim.”<sup>[37]</sup> Veda Haccında Hz. Peygamber tarafından takdim edilen hutbenin muhtevası incelendiğinde tamamen evrensel bir mahiyet arz ettiği görülecektir. İlk hitaba “Ey Müslümanlar!” değil de “Ey İnsanlar!” şeklinde başlanması ve sık aralıklarla da bu ifadenin tekrar edilmesi mesajın evrensel olduğunun açık kanıtıdır.<sup>[38]</sup> Oysa o gün Hz. Peygamber’i dinleyenler sadece Müslümanlardır. Bu evrensel mesajda ısrarla komşuluk hakkından bahsetmesi ve Ebû Umâme’nin kendisinde ancak akrabalık bağı ile gerçekleşmesi mümkün olacak olan mirasçı izlenimi uyandırmış olması, İslâm’ın komşuluğu evrensel bir değer ölçütünde ele aldığını göstermektedir. Ona göre, kan davası, zina, kadın hakkı ihlali ne kadar kötü bir davranış ise, komşuya karşı güzel muamele de o kadar takdire şayandır.

---

mü'l-leyl", 2.

[34] es-Saff 61/2.

[35] el-Ahzâb 33/21.

[36] Buhârî, “Edeb”, 28; Müslim, “Birr”, 140, 141; Tirmizî, “Birr”, 28; İbn Mâce, “Edeb”, 4.

[37] Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, (Kahire, Mektebetü ibn Teymiyye, ts., 7630), 8/166.

[38] Muhammed Hamidullah, *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, (Beyrut, 1983), 360-365.

Abdullah b. Ömer'in (ö. 73/693) Hz. Peygamber'in (sav) yukarıda ifade edilen hadisine dayalı olarak izlemiş olduğu yöntem aslında onun hiçbir ayrıma gitmeksizin komşuya verdiği önemi teyit eden bir başka örnektir. Abdullah'ın hizmetlisi koyun boğazlamış ve onu yüzmekle meşguldü. Abdullah, hizmetlisine: 'Ey hizmetlim! Bu koyunu yüzdükten sonra dağıtmaya bizim Yahudi komşumuzdan başla' dedi. Bu ifadesini defaten tekrar ettikten sonra şaşkın bir halde bulunan hizmetli: "Neden bu kadar ısrarla tekrar etiniz efendim?" diye karşılık verdi. Abdullah: "Allah Resûlü bize sürekli komşuluğun öneminden bahsetmekteydi. Biz neredeyse komşuya mirasçı olacağımızdan korktuk." diye cevap verdi.<sup>[39]</sup> Hadisteki temel vurgu komşuya ikram olsa da diğer önemli bir husus Abdullah'ın en yakın komşusunun bir Yahudi olması ve ilk ikrama oradan başlanmasının gerekliliğidir. Hz. Peygamberin Cebrail'in komşuyu mirasçı yapılacağına ilişkin hüküm getireceği zannına sebep olayında bir Yahudi komşu ile ilintili olduğu rivayet edilmektedir.<sup>[40]</sup> Abdullah, Kur'an'ın "yakın komşuya ihsanda bulunma" emrini ve aynı zamanda Resûlullah'ın sünnetini uygulamaktadır. İslâm dinini vazeden Hz. Peygamber ve ona vahiy edilen kitap, komşulukta dinsel bir ayrıma gitmemiştir. O halde Abdullah ve diğer Müslümanlar da ona tabi olmak zorundaydı. İkramına Yahudi de olsa Hıristiyan da olsa elinin uzandığı en yakın komşusundan başlamalıydı. Aslında beklendiği gibi komşu mirasçı olsaydı Abdullah'a mirasçı kılınacak ilk kişi Yahudi komşusu olacaktı.

Komşu hakkından bahsedilirken vurgulanan şu hadisin içeriğine bakıldığında gözden kaçırılmaması gereken ince bir nüansla karşılaşıyoruz. Câbir b. Abdullah'ın rivayet edilen hadiste Hz. Peygamber: "*Komşu üç sınıftır. Bunlardan biri sadece komşudur. Onun sizler üzerinde hakkı birdir. Bu komşu müşrik komşudur. Diğer komşunun ise sizde iki hakkı vardır. O komşu, Müslüman komşunuzdur. Üçüncü komşunuzun ise sizler üzerinde üç hakkı vardır. Bu, akraba olan komşunuzdur. O haklar, komşuluk, Müslümanlık ve akrabalık hakkıdır. Komşuluk, Müslümanlık hakkı ile birlikte akrabalık hakkı vardır.*"<sup>[41]</sup> buyurmuştur. Bu hadis çokça kullanılmasına rağmen belki de üzerinde durulmayan veya gözden kaçırılan önemli bir hususa dikkat çekmektedir. Müşrik, yani Allah'a ortak koşan kişi ki bu tanımlama Kur'an da puta tapanlar için kullanılmıştır, İslâm itikadına göre en büyük günahı işleyen kişidir.<sup>[42]</sup> Müslüman ehli kitapla evlilik gerçekleştirebilir ama müşrikle asla;<sup>[43]</sup> Ehli kitabın kestiği hayvan yenebilir ancak müşrikin kestiği hayvanların yenilemeyeceğine dair görüşler ağırlıktadır. Müşrike karşı bu mesafeli yaklaşıma rağmen hadiste müşrik komşunun bir Müslüman komşu üzerinde hak sahibi ol-

[39] Kurtûbî, *el-Câmiu li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 6/312.

[40] Ebû Zekerîya Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Riyâzü's-sâlihîn: Peygamberimizden Hayat Ölçüleri*, çev. M. Yaşar Kandemir vd. (İstanbul: 2001), 2/395.

[41] Şihâbuddin Ahmed İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi şerhi sahîhi'l-Buhârî*, (Kahire: 1986) 10/436.

[42] en-Nisâ 4/48, Lokmân 31/13.

[43] el-Bakara 2/221.

duğundan bahsedilmektedir. Bu hadis İslâm'ın öteki ile komşuluk hukukunu tayin anlamında ilişkisinin sınırını çok net olarak ifade etmektedir.

Bir gün Hz. Aişe Allah Resûlü'ne şöyle der: “*Ey Allah'ın Resûlü, iki komşum var birinin kapısı hemen karşımda diğeri biraz ondan uzak, elimde bulunan yemek ikisine yetecek kadar değil. Onlardan hangisine hediye (yiyecek) göndereyim? Hz. Peygamber: 'Sana hangisinin kapısı yakınsa ona.' diye cevap verir.*”<sup>[44]</sup> Bu hadisi temel alan bir kısım sahabe, yakın komşu dururken uzak komşudan yardıma başlanmasının doğru olmadığını ifade etmiştir.<sup>[45]</sup> Buradan uzak komşulara yardım edilemeyeceği anlamı çıkartılmamalıdır. Sadece öncelik sıralaması yapılmıştır. Örneğin bir deprem esnasında hemen yan binada enkaz altındaki yaralıları bırakıp şehrin diğer tarafındakileri kurtarmaya gitmek ne kadar sağlıklı bir tutum değilse, muhtaç komşuyu bırakıp uzak bölgelere yardıma gitmek çok isabetli olmasa gerektir.

Medine'de farklı din mensuplarının da bulunduğu düşünüldüğünde Hz. Peygamber'in yakın komşusunun bir Hristiyan, Yahudi ya da başkası olması muhtemeldir. Resûlullah'ın ifadesinin bu tür şümüllü konularda sadece kendi hanesini bağlamadığını da bilmekteyiz. O halde hadisten bütün yakın komşuların yardım hususunda eşit olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür. Zaten İbn Ömer'in en yakın Yahudi komşusuna ikram da bulunmadaki hassasiyeti Resûlullah'ın tavsiyesi ile gerçekleşmiştir.

Allah Resûlüne bir defasında en büyük günahların neler olduğu sorulduğunda Allah'a ortak koşma ve rızık endişesi ile çocukları öldürmeyi belirttikten sonra hemen arkasından *üçüncü* olarak komşunun hanımı ile zina yapmayı<sup>[46]</sup> saymıştır. Âyette yalnız Allah'a kulluktan sonra iyilik yapılması gerekenler arasında yakın-uzak komşu sayılırken, burada da Allah'a ortak koşma sonrasında komşunun namusuna göz dikme gibi zararlı bir fiil en büyük günahlar arasında sıralanmıştır. Aslında zinanın her çeşidi Kur'an'da net bir şekilde yasaklanmışken,<sup>[47]</sup> hadiste komşu hanımı ile zinanın ayrıca vurgulanması hatta bir başka rivayette “...*Komşu hanımı ile zina edenin on kadınla zina etmiş gibi, komşusunun malını çalanın ise on evden hırsızlık yapmış gibi olduğunun...*”<sup>[48]</sup> ifade edilmesi, elbette komşuluk hukukunun bir sonucudur. İnsanın iyilik yapmakla sorumlu olduğu yakınından kötülük görmesi, yabancıların maruz bırakacağı sıkıntılardan daha ağır gelecektir. Tek taraflı bir iyilik, bireysel sorumluluğun yerine getirilmesi anlamında erdemli bir davranıştır. İyilikte bulunduğu komşudan kötülük görmek, şerrinden emin olmamak ise insanı üzüntüye sevk edecek, huzurunu kaçıracaaktır. Komşular arasındaki bu

[44] Buhârî, “Edeb”, 32; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi, *es-Sünen*, (Beyrut: 1969), “Edeb”, 132.

[45] Buhârî, *Edebu'l-müfred*, 52.

[46] Buhârî, “Tefsir”, 5.

[47] el-İsrâ 17/32.

[48] Buhârî, *Edebu'l-Müfred*, 50.

tür problemler tatsız sonuçlara yol açmaktadır. Şüphesiz, Mekke'den hayırsız komşuları, hatta akraba komşuları tarafından taciz edilip, işkenceye maruz bırakılan ve ashabıyla birlikte Medine'ye hicret etmek zorunda bırakılan Hz. Peygamber, komşudan gelecek sıkıntıyı en iyi bilenlerden biri olmalıdır. Bu nedenle O, iyi bir eşin, ferah geniş bir evin, iyi bir komşunun, uysal bir bineğin insanı mutlu, bunların aksinin ise mutsuz edeceğinden bahsetmiştir.<sup>[49]</sup> Kötü komşu, şerrinden Allah'a sığınması gereken kişidir. Kıyamet günü Allah'ın huzuruna çıkarılacaklardan ilk ikisi birbirine düşmanca davranan komşular olacaktır.<sup>[50]</sup> Bir gün Allah Resûlü: "*Vallahi iman etmiş olmaz.*" ifadesini üç defa ısrarla tekrarlar. Buna karşılık etrafındaki sahabe topluluğu: "*Kim Ya Resûlallah?*" diye sorar. O: "*Komşusunun şerrinden emin olmadığı kimse*" cevabını verir.<sup>[51]</sup>

Komşu kötülüğünden emin olunan kişidir. Bu iman etmenin bir gereğidir. "*Komşusunun kötülüklerinden emin olmadığı kişi iman etmiş sayılmaz*"; "*komşunun kötülüklerinden emin olmadığı kişi cennete giremez.*"<sup>[52]</sup> "*Allah'a ve ahirete inanan komşusuna eziyet etmesin*"<sup>[53]</sup>; "*Komşusu açken tok yatan gerçek manada iman etmiş sayılmaz*"<sup>[54]</sup>; "*Bir kul kendisi için istediğini kardeşi ve komşusu için istemedikçe gerçek manada iman etmiş olmaz.*"<sup>[55]</sup> şeklindeki hadisler komşuya muamele biçimini daha da ileri taşıyarak imanla ilişkilendirmişlerdir. İman etmek Allah'a tam anlamıyla bağlılık ifade eder. O halde Allah'a iyi bir kul olmanın şartı komşuya iyi davranmakla mümkündür. Konuya ilişkin Hz. Peygamber'e sorulan şu sorulara verilen cevap aslında komşu hakkının zirve noktasını ortaya koymaktadır:

"*Ey Allah'ın Resûlü filanca kadın geceleri kalkıp nafile namaz kılıyor gündüzleri de nafile oruçla geçiriyor. Fakat O, dili ile komşusunu sürekli incitiyor. Bu kadının durumu nedir?* Hz. Peygamber: '*onda hayır yoktur, o cehennemliktir.*' Filanca kadın ise normal farz namazlarını ve oruçlarını eda ediyor, aynı zamanda da komşusuna iyi davranıyor. Hz. Peygamber: '*O cennetliktir.*' cevabını verdi."<sup>[56]</sup>

Allah'ın kuluna ikramı karşılığı onun etrafına özellikle komşusuna maddî ve manevî ikramı hakiki mümin olmanın şartı olarak gösterilmiştir ki, bu gerçekten son derece manidardır. Elbette hadislerdeki gerçek imandan anlaşılması gereken küfrün karşılığı olan bir iman olmayıp kâmil manadaki imandır.

[49] Hâkim en-Nisâbûrî, el-Müstedrek, III, 407.

[50] İbn Hanbel, 151.

[51] Buhârî, "Edeb", 29.

[52] Buhârî, "Edeb", 29.

[53] Buhârî, "Edeb", 31.

[54] Müslim, "İman", 74.

[55] Buhârî, "İman", 6; Müslim, "İmân", 72.

[56] Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, (Beyrût: yy. 1985) 4/580.

Bir kısmından bahsettiğimiz hadisler Nisâ 36. âyeti tefsir eder mahiyettedir. Yalnız Allah'a inanan bireyin inancın tezahürü olarak yapması gerekenlerden biri komşusunu incitmemek, ona yardımda bulunmak, onun derdiyle dertlenmektir. Hem de hiçbir ayrıma tabi tutmaksızın. Konumuz genel komşu hakkı olmadığı için sadece bir kısmına yer verdiğimiz hadislerde iyi ve kötü komşuluk dışında herhangi bir istisna kaydı konmamıştır. Elbette daha sonraki dönemlerde ulema-dan bazıları hadislere farklı yorumlar getirmiş olsalar da hiçbirisi sadece ve sadece Müslüman komşulara iyiliğin gerçek manada imanın gereği olduğunu iddia etmişlerdir.

Gayrimüslim komşulara iyiliğin ölçütü ne olmalıdır? İyilik kavramı içerisinde neler girmektedir? gibi haklı birtakım sorular pek tabiidir ki zihinleri kurcalamaktadır. Bu soruların cevabını yine Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinde fazlasıyla bulmaktayız. Örneğin, Ebû Zer'in (ö.32/653) nakletmiş olduğu şu hadis-i şerif iyilik ölçüsünün en alt bareminin ne olduğunu açıklamaktadır: Hz. Peygamber Ebû Zer'e hitaben: “*Ey Ebû Zer! Çorba pişirirsen suyunu fazla koy. Komşularını da o çorbadan faydalandır.*”<sup>[57]</sup> Dikkat edilirse hadiste çorbanın malzemelerini, fazla-laştır denmiyor. Maliyeti daha ucuza getirmek ikramda bulunana dara sokmamak için çorbanın suyunun artırılması isteniyor. Bu da yardım etmek için çok pahalı hediyeler almak veya külfetli ikramlarda bulunmak değil asıl olanın bir ihtiyacın giderilmesi komşunun gönlünün alınması olduğunu göstermektedir.

Bugün gösterişli ve oldukça masraflı davetler vermek, günler öncesinden hazırlıklara başlayarak hane sahibinin bütün hünerlerini ortaya koymaya çalışması, bunun tabii sonucu olarak davet sahibinin maddî ve manevî yorgunluk içerisine girmesi, karşılıklı hediyeleşme ve davet anlayışının zayıflamasına sebep olan önemli etkenler arasındadır. Oysa *aman efendim ne derler* düşüncesi ile basit yardımlardan kaçınan Medineli kadınlara Hz. Peygamber'in hitabı şöyle olmuştur: “*Ey Müslüman Kadınlar! Komşu komşusuna yapmış olduğu küçük bir koyun paçası yardımını dahi küçük görmesin*”<sup>[58]</sup> Yine Allah Resûlü bunu teyit eder mahiyette “*Yarım hurma ile de olsa cehennem ateşinden korununuz.*”<sup>[59]</sup> buyurmaktadır. Herkes gücü ölçüsünde yardımda bulunacaktır. Fakir bir insandan komşusuna çok yüklü bir miktarda maddî yardım da bulunması beklenemez. Elbette, “*Allah, insana ancak kaldıracağı kadar yük yükler.*”<sup>[60]</sup> İslâm'a göre bir tebessüm bile komşuya yapılacak iyilikler arasında sayılmaktadır.<sup>[61]</sup> İyilik sadece maddesel bir karşılıkla tanımlanamaz. Hz. Peygamber'in sahabeden Muaz b. Cebel (ö. 17/638): “Ya Resûlallah komşunun komşuya hakkı (iyiliği) nedir?” diye sorduğunda almış olduğu

[57] Müslim, “Birr”, 141,143.

[58] Buhârî, “Edeb”, 30; Müslim, “Zekat”, 90.

[59] Buhârî, “Edeb”, 34; “Tevhid”, 36.

[60] el-Bakara, 2/286.

[61] Tirmizî, “Birr”, 36.

şu cevap genel çerçevesi ile âyette de zikri geçen ihsân/iyilik tanımını açıklar mahiyettedir: “Komşun senden borç istediğinde borç vermen, yardım istediğinde yardımda bulunman, hastalandığında ziyaretine gitmen, muhtaç duruma düştüğünde elinden tutman, hayırlı bir işle karşılaştığında (mutlu gününde) tebrik etmen, başına bela geldiğinde taziyede bulunman, öldüğünde cenazesine iştirak etmen, komşu olup yanına bina yaptığında onun rüzgârını ve güneşini engelleyecek ölçüde inşaat yapmaman, pişirdiğinde ona da ikram etmen dolayısıyla yemek kokusuyla onu rahatsız etmemen, evine yiyecek (meyve vs.) satın aldığıda komşuna da ikram etmen veya komşun görmeden evine götürmen, çocuğun elinde yiyeceklerle çıkıp komşunun çocuğunu rahatsız etmesini engellemendir.”<sup>[62]</sup>

Daha önce aktarmış olduğumuz komşuya iyi davranışı tavsiye eden hadisleri daha somut ifadelerle şerh eden bu hadiste Allah Resûlü Muâz’ın şahsında bütün insanlara komşuyu üzecek en küçük bir davranışa dahi sebep olmaktan kaçınmalarını, tavsiye etmektedir. Elbette komşuya iyilik bunlarla sınırlı değildir. Ancak, spesifik örneklerle iyiliğin önemine işaret edilmektedir.

O halde komşuya kötü davranıştan sakınmak gerekmektedir. Kötü bir davranış gördüğünde ise misliyle veya daha fazlasıyla mukabelede bulunmak “Ne zarar veriniz ne de zarara uğrayınız” veya “İslâm’da zarara karşı zarar yoktur.”<sup>[63]</sup> genel prensibini ihlal anlamına gelir ki bu, İslâm’ın yasakladığı bir davranış biçimidir. Gerçek anlamda ebedî saadeti arzulayan mümin sıkıntılara göğüs gerip, sabır imtihanında başarılı olan kimsedir. Çünkü Allah, sabredenlerle beraberdir.<sup>[64]</sup> Ebû Zer’in nakletmiş olduğu bir hadiste Hz. Peygamber Allah’ın sevdiği ve buğz ettiği üç grup insandan bahsederken sevdiklerinden biri olarak kendisine eziyette bulunan kötü komşunun eziyetine Allah ondan kurtarınca kadar sabreden kişiyi göstermektedir.<sup>[65]</sup>

İyilik ve kötülük sınırları içerisinde farklılıklarla bir arada yaşama anlayışının tüm detaylarını gördüğümüz yakın komşuluk ilişkileri, dönemsel olarak sadece Arap coğrafyasının ihtiyacı olan bir erdem değil, zaman ve mekânlar ötesi ortak bir maruf/iyiliktir. Aslında geçmiş ilahi dinlerin tamamının amacı toplumsal barışın mihenk noktası olan aile ve komşuluk ilişkilerini istenen düzeye taşımaktır. Örneğin Tevrat’taki birçok buyruk komşular arası ilişkileri düzenleyecek mahiyettedir. Meşhur on emirden biri “komşuyu kendin gibi sevmektir.” Ancak bu emirler tam da bizim yukarıda Muhammedî dinin hiçbir ayrıma tabi tutulmadan bütün insanlığı kapsayan formun dışında yorumlanarak Yahudiler arasındaki ilişki ile sınırlı tutulmuş, diğer bütün unsurlar dışlanmış hatta düşman görülmeye baş-

[62] İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 10/460.

[63] Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *Muvatta*, thk. Muhammed Fuat Abdulbaki, (Kahire: 1918) “Akziye”, 31; İbn Mâce, “Aşkâm”, 17.

[64] el-Bakara 2/153.

[65] İbn Hanbel, 5/151.

lanmıştır. Hatta Talmud yazarları Yahudiler dışındakilere özellikle putperestlere merhamet duygusu beslenilmemesi gerektiği şeklinde ifrat noktalara kadar ulaşmışlardır.<sup>[66]</sup> Nitekim Medine anlaşması ile komşu olarak bir arada yaşayacaklarına dair söz verilmesine rağmen üç Yahudi kabilesi de komşularına karşı ağır ihanetlerde bulunmuşlardır. Örneğin, bir Benî Kaynuka Yahudi'si komşusu olan kadının iffetine saldırı da bulunmuş, Benî Nadir suikast girişimine teşebbüs etmiş, Benî Kureyza ise, kapı bir komşularına top yekûn bir ihanete kalkışmıştır. Aslında bu sadece Müslümanlara değil hicret öncesi Müslüman olmayan Evs ve Hazrec'e karşı da sergilenmiştir. Yüz yılı aşkın dökülen kardeş kanının sebebi, komşu Yahudilerin zararlı faaliyetleridir.<sup>[67]</sup> Aslında bugün tarihte Babil ve Endülüs sürgünleri gibi ağır travmalar yaşamış, Nazi katliamına uğramış bu topluluğun tarihten dersler çıkartması gerekirken üç dinin bir arada bulunduğu Kudüs ve Filistin'in diğer şehirlerinde Müslüman komşularına reva gördükleri yıkım operasyonları hayreti muciptir. Yetmiş beş yaşlarında yaşlı bir Filistinli Hanımefendinin gelin olarak gelip, çocuklarını ve torunlarını büyüttüğü ata yadigarı tapulu küçücük evinden hiçbir gerekçe gösterilmeden sokağa atılıp evine el konulmasına ve yaşlı bayanın feryatlarına birebir şahit olmanın acısını ve çaresizliğini yaşamış birisi olarak İslâm dininin öteki ile bir arada komşu olarak yaşama öğretisine hayran olmamak elde değildir. Elbette burada tarihsel süreçte kişisel tasarruflara bağlı komşularına farklı tutum sergileyen Müslüman yöneticileri göz ardı edecek değiliz.

Hristiyan öğretilerinde "on emir" ilkesi yinelenmiş, Matta İncilinde Yahudilerin "komşunu seveceksin, düşmanından nefret edeceksin" ifadesi yerine "düşmanlarınızı sevin size düşmanlık yapanlara dua edin" ifadesi kullanılmıştır.<sup>[68]</sup> Hristiyan toplumunun İslâm fetihleri sonrası Müslümanlarla komşuluklarında sayısız müspet örneklerle karşılaşmak mümkündür. Dönemsel manada ayetler ve hadisler ışığında izaha çalıştığımız aslında Hz. Peygamber'in öz bir şekilde müşahhas hale getirdiği hususların hukuki karşılığında bahsetmek faydalı olacaktır.

#### 4. İSLÂM'A GÖRE KOMŞULUĞUN HUKUKİ BOYUTU

Komşuluk hukukunu iki ayrı kategoride değerlendirebiliriz. Bunlardan birincisi, gönüllülük esasına dayalı sevap ümidiyle dünyevi anlamda herhangi bir ceza-i müeyyide olmadan sürdürülen ilişkidir. Örneğin, komşusunun herhangi bir ihtiyacını giderme, zor anlarında imdadına koşma, ona karşı güler yüzlü ve mülayim bir davranış biçimi sergileme gibi bireyin kendi inhisarına kalmış, ancak yapıldığında ilahi mükâfata mazhar olacağını düşündüğü tutum ve davranışlardır. Bunlar

[66] Çağırıcı, "Komşu", 26/157.

[67] Yahudilerin özelde Hz. Peygamber genelde Medine Müslümanları için takındıkları düşmanca tavırların arka planı hakkında detaylı bilgi için bkz. Nuh Arslantaş, "Hz. Peygamber'in Çağdaş Yahudilerin Sosyo-Kültürel Hayatlarına Dair Bazı Tespitler" *İstern*, 6 /11 (2008) 28 vd.

[68] *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil/Matta*, (İstanbul: Kitâb-ı Mukaddes Şirketi, 2003), 5/ 43-44.

iyi bir Müslüman olmak ve cennete kavuşmak için yapılması gerekenlerdir. Sevap kazanmak ümidiyle gönüllülüğe dayalı komşuluk hakları ayetlerde, özellikle hadislerde detaylı şekilde yer bulmuştur. Aç komşu varken doyurulmaması ve onun ihtiyaçlarını giderebilmek için hırsızlık vs. gibi bir suç işlemek zorunda kalması durumunda polis, zabıta vs. müdahale edemez, ona dava açılmaz ve o, yargıç önüne çıkmaz. Fakat iyi bir mümin bilir ki, komşusuna karşı sorumluluğunu yerine getirmedeği takdirde ebedî hayatta hesabı bu dünyadakinden daha ağır olacaktır. Bu ise, Müslümanın rabbine karşı olan sorumluluğudur.

İkincisi ise, doğrudan hukuki sonuçlar doğuran, aslında bugünkü modern hukuk sistemlerinin de benimsediği maddî içerikli yaptırımlardır. Bunlar, maddî anlamda doğrudan toplumsal huzuru ve komşuluk ilişkilerinin sürdürülebilirliğini temin maksatlıdır. Mahremiyeti ihlal, komşunun evine maddî zarar vermek, hatta güneş ışığını engellemek, komşuya satış önceliği taşıyan *Şüf'a* hakkı gibi birçok konu İslâm hukuk sistemi içerisinde detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Osmanlı dönemi yürürlükte olan Mecelle, batı hukuk sistemi ve medenî kanun komşuluk hukukuna ilişkin birçok düzenlemeler içermektedir.<sup>[69]</sup>

İslâm hukuk sistemine göre bireyin mülkiyet hakkı sınırsızdır, umumun aleyhinde olmadığı takdirde istediği şekilde kullanabilir. Ancak bir istisnası vardır ki o da komşusunun veya ortağının tasarruf hakkıdır. Örneğin arsa sahibi kendi arsası üzerine komşusunun güneş ışığını tamamen kesecek boyutta bir bina inşa edemez. Kendi mülkü olsa da bitişik komşusuna zarar verecek şekilde onun duvarının dibine çöp bırakamaz veya komşusunun su şebekesini kirletme ihtimali olan kendi arazisinin bir bölümüne tuvalet yapamaz. Bunun gibi komşu ilişkilerini belirleyen daha birçok husus İslâm hukuk nizamı içerisindeki yerini almakla kalmamış en ince ayrıntısına kadar uygulama alanı bulmuştur.<sup>[70]</sup>

En önemlisi İslâm hukuku kaynaklarında uzunca tartışılan *şüf'a ve irtifak hakkı* tabirleri komşuluk hakkının İslâm'daki yerini ortaya koyma açısından oldukça önemlidir. Meselenin teferruatına inmeden konumuzla ilintili boyutu hakkında kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır. *Şüf'a*, Arapça acıma, merhamet etme veya ekleme, çift anlamlarına gelen *şef'* kelimesinden türetilmiştir.<sup>[71]</sup> Terim anlamı olarak; satılan bir malın alış önceliğinin kişinin ortağında veya komşusunda olmasıdır. Kurtubî, Hz. Peygamber'in "*Komşunuz yakınlığa (Sakab) daha layıktır.*" şeklindeki ifadesini "*şüf'a hakkı*" olarak açıklamaktadır. Ulema *şüf'a* hakkının kimde olduğu konusunda farklı görüşler ortaya atmışlardır. Cumhuriyet, *şüf'a* hakkı için binaların bitişik olma şartını koşmazken Ebû Hanife (ö.150/767) *şüf'a* hakkı elde edebilmek için binaların bitişik olması gerektiğini ifade etmektedir. *Şüf'a* hakkı hususunda

[69] Ali Şafak, "Komşu/Fıkıh" *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/158-159.

[70] Komşunun hukuki haklarına dair bir kısım örnekler için bkz. Mecelle: 74, 127, 1212, 1202. Maddeler.

[71] İbn Manzûr, "*şfa*", 8/183-184.



mezhep imamlarının ortak noktada birleştiği husus, komşunun veya ortağın yeni komşu veya ortakla birlikte doğması mümkün zararlarının önlenmesinin hedeflenmiş olmasıdır.<sup>[72]</sup> Örneğin, anlaşamayacağı uyumsuz bir kişinin hemen bitişiğindeki evi satın alması, mülk sahibi komşunun huzurunu kaçırarak daha önce mutlu olduğu evini yaşanmaz bir hale getirecektir. Nitekim “ev alma komşu al” deyimini İslâm hukuk sistemindeki bu hassas uygulamanın doğruluğunu teyit etmektedir.<sup>[73]</sup>

Komşuluk haklarına dair bir diğer uygulama ise *irtifak hakkı*dır. Bir kişinin gayrimenkulünden bir diğerinin komşuluk hakkına sahip olmasıdır. Mesela, bitişikte oturan komşunun evinin içme suyu, kanalizasyon ve yol gibi ihtiyacını temin etmek için diğer komşusunun arazisini kullanım hakkı vardır. Bu arazinin kamu veya özel mülkiyet olması arasında hiçbir fark yoktur.<sup>[74]</sup> Teknik bir hukukî konu gibi görünse de aslında burada komşuluk hakkı açısından çok önemli ayrıntının varlığı bir gerçektir.

İslâm hukuk kaynaklarında veya Mecelle gibi doğrudan uygulama sahası bulunan hukuk metinlerinde izah ettiğimiz komşuluk haklarından bahsedilirken, dinî ve millî vesaire bir ayrıma gidilmemiştir. Yani, Hristiyan, Yahudi veya başka bir din mensubu şüf'a ve irtifak haklarından istisna edilmemiştir. Hz. Ali'nin halifeliği döneminde Kûfe kâdısı Şüreyh'in (ö. 80/699) zimmî komşusu talip olduğu halde evini başkasına satan Müslümanın şüf'a hakkına riayet etmediği gerekçesiyle satışı iptal etmesi ve evi gayrimüslime devretmesi buna verilebilecek en güzel misaldir.<sup>[75]</sup> Özellikle Osmanlı dönemi şer'iyye sicilleri (mahkeme tutanakları) incelendiğinde bu tür komşular arası anlaşmazlıkların mahkemeye taşındığına ve birçok gayrimüslim vatandaşın hakkının iade edildiğine şahit olunacaktır.<sup>[76]</sup>

Bu hususta son söz olarak kaynağı Kur'an ve sünnet olan İslâm hukuk sisteminin komşuların huzur ve refahını tesis amacıyla ciddi tedbirler aldığını, hiçbir ayrımcılığa müsaade etmediğini, şahsi mülkiyetin kullanım özgürlüğüne rağmen komşuluk hakkı gündeme geldiğinde tasarrufun komşu lehine ruc'u ettirildiğini ifade edebiliriz.

## 5. ÖTEKİ İLE KOMŞULUK ÖRNEKLERİ

[72] İbn Hanbel, 4/388, 390; Tirmizî, “Alhikâm”, 32, 33.

[73] Geniş bilgi için bkz. İbrahim Kafi Dönmez, “Şüf'a” *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/248-252.

[74] Hasan Hacak, “İrtifak”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/460-464.

[75] Vekî, Muhammed b. Halef b. Hayyân, *Ahbâru'l-Kudât*, (Beyrut, trs.), 2/389.

[76] Şer'iyye sicillerine göre gayrimüslimlerin şüf'a alımlarına dair örnekler için bkz. Özlem Soyer Zeyrek, “1 Numaralı Kütahya Şer'iyye Sicili'ne Göre 18. Asrın Başında Kütahya'da Gayrimüslimlerin Mülk Edinme Meseleleri ve Ticarî Faaliyetleri” *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 68, (2021), 8-10.

İslâm öncesi Arap toplumu “bizim kötümüz başkasının iyisinden daha iyidir/ ister zalim ister mazlum olsun kendi asabesiyle yardımlaşma, düşmanlara karşı onlarla birlikte hareket etme” düşüncesiyle asabiyet merkezli bir toplum yapısına/ komşuluk anlayışına sahipti.<sup>[77]</sup> Dolayısıyla her katmanı kuşatan bir sosyal yapı yerine gettolar oluşturulmuştu. İslâm’dan sonra ise vahyin soya bağlı bu algıyı bertaraf eden mesajı ile insan merkezli bir öğreti vaz edilmeye başlandığında Mekke müşrikleri alışık olmadıkları yeni sisteme bütün güçleri ile karşı çıkmışlardı. Mekke’nin en güvenilir insanı dahi onlar için öteki olmuş, hatta aynı evi paylaştıkları bazı yakın akrabaları tarafından dışlanmış ve ağır hakaretlere maruz bırakılmıştır. Oysa bu yeni mesajın mümessilleri hiçbir zaman hukuk dışı, şiddete başvuran eyleme kalkışmamışlardır. Hz. Peygamber kırk yaşına kadar birlikte oldukları komşularının en ağır sözlü ve fiili işkencelerine sabretmiş, hiçbir zaman misliyle karşılık vermemiştir. Çünkü Kur’an muhatap Firavun dahi olsa yumuşak davranılmasını emretmiştir.<sup>[78]</sup> O halde en azılı olana yumuşak davranmak gerekirse “İnsanlara güzel söz söyleyin”<sup>[79]</sup>; “Resûlüm! Kullarıma söyle, sözün en güzelini söylesinler”<sup>[80]</sup> ifadeleri ile diğer insanlara çok daha fazla hoş görüyle yaklaşmak zarureti ortaya konmuştur.

Görüldüğü üzere buradaki ifade tüm insanlığı kapsamaktadır. İşte bütün bu ayet ve hadislerin sağlaması, daha doğrusu hayata yansımaları mahiyetindeki olay, Mekke’nin fethi sonrası Hz. Peygamber’in sabık komşularına takınmış olduğu tavrıdır. Bu hadise belki çokça tekrarlanan ancak muhtevası fazlaca irdelenmeyen bir özellik arz etmektedir. On üç yıl işkenceye maruz bırakılan, soyu kesik diye itham edilen, deli yaftası vurulan, canı kadar sevdiği amcası ve arkadaşlarının bir kısmı şehit edilen bir insanın elinde bütün imkânlar varken eski komşularının burnunun bile kanmasına müsaade etmemesi, onlara insanca muamelede bulunması hamâset ötesi üzerinde çokça durulması gereken muhteşem bir örnek olsa gerektir. Allah Resûlü başkomutan olarak Kâbe’ye girildiğinde Hz. Âdem’e atıfta bulunmuş, özellikle sosyal farklılıkların renklilik olduğunu izah eden Hucûrât 13. âyeti okumuştur. Şimdi benden ne yapmamı bekliyorsunuz? sorusuna, Mekke halkının: “Ey Kardeşimizin oğlu! Senden ancak iyilik bekliyoruz” şeklinde verdiği karşılık komşuluk hukukuna dayalı ifade edilen bir cevaptır.<sup>[81]</sup> Oysa onlar iman etmiş değillerdi. Hâlâ Allah’a ortak koşan bir topluluktu. Yani, onlar Müslümanlara göre ötekinin ta kendisi idi.

[77] Muhammed Abid el-Câbirî, *İbn Haldun’un Düşüncesi: Asabiyet ve Devlet*, (İstanbul: Mana Yayınları, 2018), 207 vd.

[78] Taha 20/43-44.

[79] el-Bakara 2/83

[80] el-İsrâ 17/53.

[81] Mekke fethi esnasında Hz. Peygamber ve Kureyş arasında geçen diyaloglar hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Hişâm, *Sîret*, 4/54 vd.

Mekke toplumu için ifade ettiğimiz İslâm öncesi ve sonrası bu iki farklı komşuluk anlayışı Medine için de geçerlidir. Siyah ve beyaz kadar açık gerçekleşen anlık sosyal değişimin Müslümanın ötekilere yakınlaşmasıyla ilintili olduğu çok açıktır. Bunun ise harici bir etmenle değil yerli halkın yeni tanıştığı farklı bir öğreti ile gerçekleştiği açıktır. Yeni akdedilen anayasa kapsamında eşit koşullarda ve adil yaşam tarzı Yahudiler başta olmak üzere Medine aristokrasisini oldukça rahatsız etmiştir.<sup>[82]</sup> Yeni dönemdeki komşu hakkı, infak, yardımlaşma gibi karşılıksız iyilik kavramı çok da alışık olunan bir durum değildi. Hz. Peygamber'in İslâm devletine karşı Yahudilerin gerçekleştirdikleri gizli açık bütün olumsuzluklarına rağmen komşuluk ilişkilerinde orta yol takip edilmeye çalışılmıştır. O, hasta Yahudi komşularını ziyaret etmekten geri durmamıştır. Yahudi cenazesi geçtiğinde ayağa kalkmış, Yahudi'nin ölüsüne dahi saygı duymuştur. Evinde Yahudi bir çocuk barındırmıştır.<sup>[83]</sup> Örneğin halkın tercih ettiği tatlı ve temiz içme suyu için kullanılan şehre yakın bir yerdeki Rûme kuyusunun sahibi olan bir Yahudi komşularına suyu satarak kazanç elde etmekteydi. Medine'ye hicret sonrası Hz. Peygamber'in teşviki ile Hz. Osman bu kuyudan hisse satın alarak ortak olmuştur. Haftanın belirli günlerinde kuyuyu işleten Hz. Osman suyu komşulara ücretsiz dağıtmaya başlamıştır. Dolayısıyla Medine'deki Yahudilerin de aralarında bulunduğu halk Hz. Osman'ın sırasının geldiği günlerde ücretsiz su almış, diğer günlerde işletmeci Yahudi su satmadığı için hissesinin tamamını Hz. Osman'a devretmiştir.<sup>[84]</sup> Hz. Peygamber'in Medine dönemine ilişkin benzer çok sayıda örnek verilebilir. Ancak Yahudi'nin kendi dindaşlarına, akrabalarına yüksek meblağlarda parayla su sattığı bir ortamda Medine'deki bütün komşularının kullanımı için kuyuyu vakfeden bir anlayış asr-ı saadetin öteki ile komşuluk anlayışını izah açısından yeterlidir.

Vahyin kuşatıcı yapısının sadece Hz. Peygamber dönemi ile sınırlı olmayışı, evrensel bir özelliğe sahip oluşu Hz. Peygamber sonrası fetihlerle devasa sınırlara ulaşan yeni toplumun ihtiyaçlarına çare bulmuştur. Sıfırdan kurulan veya kadim medeniyetlerden tevarüs eden şehirlerde artık Müslümanlar farklı şartlarda ve çok farklı topluluklarla bir arada aynı ortamları paylaşmaya, komşuluk ilişkisi içerisinde bulunmaya başlamıştır. Tebük seferi esnasında nazil olan *cizye* âyeti<sup>[85]</sup> ile birlikte İslâm toplumundaki gayrimüslimlerin hukuki hakları tam olarak belirlenmiş ve daha vahiy tamamlanmadan 8/630 yılında resmi bir hüviyet kazanmıştır. Bundan sonraki süreçte Müslüman'ın öteki ile ilişkileri vahyin ve sünnetin direktifleri doğrultusunda sürdürülmüştür. Hz. Peygamber zımmî statüsündeki halka karşı haksızlık yapan, zulümde bulunanın kendisinin hasmı olduğunu beyan etmiştir. Nitekim Abbasiler döneminde zımmîlerin hak ve hukukları müstakil başlıklar ha-

[82] Mahfuz Söylemez, "İlk Dönem İslâm Toplumunda Gayrimüslimlerin Yeri: Haklar ve Hoşgörü", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2010), 22, 101.

[83] Bkz. Arslantaş, *Hz. Peygamber'in Çağdaşı Yahudiler*, 42.

[84] Mustafa Sabri Küçükbaş, "Rûme Kuyusu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/231-232.

[85] et-Tevbe 9/29.

linde ele alınmıştır.<sup>[86]</sup> Hz. Ömer (ö. 23/644) döneminde siyasi olarak sahip olduğu güce rağmen bölge komutanı Ebû Ubeyde b. Cerrâh, (ö. 18/639) zimmetinde olan Humus halkını Bizans saldırısına karşı koruyamadığı için daha önce onlardan topladığı cizye vergisini geri dağıtmıştır. Yine değişik dönemlerde farklı örneklerle karşılaşmak mümkündür.<sup>[87]</sup> Başka bir toplumda örneğine rastlama imkânına sahip olamayacağımız bu uygulama aslında İslâm'ın hızlı bir şekilde yayılmasına da katkı sağlamıştır. Bizans ve İran coğrafyasındaki şehirlerin büyük çoğunluğu savaşılmadan İslâm topraklarına katılmıştır. Bu durumun arkasında gayrimüslimlerin Müslümanlarla komşu olmaktan çekinmemelerinin yattığını söyleyebiliriz.

Zimmîlerin müstakbel komşularına sıcak yaklaşımlarının, yardım ederek şehrin gizli giriş kapılarının açılmasına katkı sağlamlarının arka planını irdelediğimizde birçok farklı sosyal, siyasi, dinî ve iktisadî uygulamalarla karşılaşırız. Örneğin, kuşatma savaşı sonrası içerdelen destekle fethedilen Dimeşk'in mahallelerine dağılmış şekilde merkezdeki Yuhanna dışında 13 kilise bulunmaktadır. Müslümanlar şehri ele geçirdikten sonra kiliselere dokunmamışlar, hatta kiliselerin bir kısmını mescit olarak Hristiyanlarla birlikte kullanmışlardır. Hama, Humus, Halep gibi diğer şehirlerde de aynı durum söz konusudur.<sup>[88]</sup> Irak bölgesindeki şehirlerde tahrip olmuş harabe halindeki gayrimüslim mabetler İslâm devleti tarafından tamir edilmiştir.<sup>[89]</sup>

Fetihler sonrası Arap yarımadası dışındaki İslâm şehirlerinde hatırı sayılır ölçüdeki gayrimüslim nüfus, Müslüman komşuları ile birlikte mutlu ve hüzünlü anlarını birlikte paylaşmışlardır. Müslümanlar Hristiyanların ve Mecusilerin bayramlarına iştirak ederek sevinçlerine ortak olmuşlardır. Hatta komşularının cenazelerine katılıp acılarını paylaşmışlardır. Örneğin, Vasıt'ta vefat eden bir muhaddisin cenaze törenine Hristiyanlar ve Mecusilerde katılmış, rivayetlere göre cenazenin başında gayrimüslim tebaa gözyaşı dökmüştür. Kiliselerde Hristiyanlara yönelik verilen din dersleri aksamadan devam etmiş Müslümanlar hiçbir müdahalede bulunmamışlardır. Daha ötesi Müslüman komşu çocukları Hristiyan çocukları ile birlikte kilisedeki bazı fen bilimleri derslerine devam etmiştir.<sup>[90]</sup>

Yukarıda detaylı bir şekilde izah ettiğimiz şekliyle Nisâ Süresi'ndeki ayette *el-câril cünûb* ifadesi Müslüman olmayan komşu olarak yorumlanmış ve onlara da ihsanda bulunulması gerektiği ifade edilmiştir. Aynı şekilde zekât verilmesi gereken sınıflar Kur'an'da sıralanmış, bunlar arasında ilk sırayı *fakirler* ikinci sırayı *mis-*

[86] Ebû Yusuf, Yakub b. İbrahim, *Kitâbu'l-Harâc*, çev. Ali Özek, (İstanbul: Hisar Yayınevi 1973), 289.

[87] Mehmet Erkal, "Cizye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları,1993), 8/42-45.

[88] İlk fetihler sonrası fetih bölgelerindeki ibadethanelerin durumu hakkında geniş bilgi için bkz. Yılmaz Can - Metin Yılmaz, "Müslümanların Fethedilen Topraklarda Mevcut Gayri İslâm Mabetlere Yaklaşımı", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 8/2, (2008), 27-52.

[89] Söylemez, "İlk Dönem İslâm Toplumunda Gayrimüslimlerin Yeri", 105.

[90] Söylemez, "İlk Dönem İslâm Toplumunda Gayrimüslimlerin Yeri", 113-114.

*kinler* almıştır.<sup>[91]</sup> Hz. Ömer döneminde ayette geçen fakirler, Müslüman fakirler, miskinler ise gayrimüslim fakirler olarak anlaşılmıştır. Böylece birbirine komşu olan aynı şehirdeki müslim ve gayrimüslime de zekât dağıtılmıştır.<sup>[92]</sup> Kur'an ayetlerindeki ihsan, hayırda bulunma kavramlarının kapsamı içerisine ötekileştirmeden teville ötekini dâhil etmek çok manidar bir durum olup, siyasî ve hukuksal boyutuyla eşine az rastlanır örneklerdir.

Elbette konu başlığının altını dolduracak İslâm tarihinin her döneminden çok sayıda örnekler verilebilir. Ancak bizim buradaki maksadımız ilk dönem İslâm tarihi içerisinde seçilmiş misaller sunmaktır. Bu uygulamaların bireysel inisiyatiflerden öte kurumsal bir özelliğe büründüğü gözden kaçırılmamalıdır.

## SONUÇ

İlahi dinlerin insanlığa sunduğu öncül ilke, mahlûkun hâlik ile barışık olması ve ona şartsız itaat etmesidir. Dolayısıyla dinlere göre dünya hayatı metafizik bir alan üzerine inşa edilmiştir. Dünya hayatında merkezinde Allah olan ve onun küllî iradesi çerçevesinde varlığını devam ettiren insan, saygının ve itaatın ikinci basamağını oluşturmaktadır. Burada kendisi beşer olmakla birlikte yaratıcı katında özel bir konumu olan Peygamberler, insanlık kategorisinde başı çekmektedir. Allah'a, peygambere saygı ve itaatten sonra ayetlerde ihsana/iyiliğe, sevgiye korumaya en layık olan bazen anne-baba, bazen akraba, bazen komşu, bazen fakir ama ne olursa olsun hep insan olmuştur. Herkes için aranan dünya saadeti ise bu iletişim kanallarının sağlıklı bir fonksiyon icra etmesiyle gerçekleşmektedir. Zaten güzel ahlakla bezenmiş Peygamberlerin gönderiliş amacı da insanoğlunun mutluluğu değil midir? O halde herkesin aynı dine inanma ihtimali de söz konusu olmadığına göre bu ideal toplum nasıl tesis edilmelidir? İşte vahyin ve tebliğcisi Hz. Peygamberin öğretisinin merkezinde tam da bu yatmaktadır.

Değer kriterlerinin ani ve köklü değişimini sağlayan İslâm dini her ne koşulda olursa olsun haddi aşmayı yasaklamış, en yakından dışı doğru kişisel inisiyatifleri ortadan kaldıracak sosyal bir ağ örmüştür. Ahiret inancı, günahahtan kaçınma, sevaba ulaşma gayretleri ile dinamik hale gelen bu yapı, tevhit yörüngesi etrafındaki elektronlar gibi belirli mesafede eşgüdümlü hareket etmeye başlamıştır. Nitekim öncesinde hayal dahi edilemeyecek kardeşlik müessesesi tesis edilmiştir. Elbette sosyal değişime ayak direyen ve bunun için her türlü düşmanca mücadeleyi yürüten İslâm dışı unsurların, yani ötekilerin, bir anda merkezî dairede yer almaları beklenemezdi. İşte bu saikle tedriciliği davetin merkezinde gören Hz. Peygamber, kapı komşuları olan bu toplumla hiçbir zaman bağını koparmamıştır. Hukuki sonuçlar doğuracak ağır illegal eylemleri dışında onlarla bir arada yaşama anlayışını

[91] et-Tevbe9/60.

[92] Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled b. Kuteybe, *Kitabu'l-Emvâl*, (Riyâd: ts.), 3/1276.

oluşturacak adımlar atılmıştır. Bizler Hz. Peygamberin ötekiler için ki aslında bu kavramı hiçbir zaman kullanmamıştır, birçok iyi niyet örnekliklerini birbirinden bağımsız olaylar gibi düşünerek insanlık tarihi açısından devrim niteliğindeki sosyal değişimi gözden kaçırmaktayız. Buna bağlı olarak da bugün bir arada yaşama kültürüne katkı sunacak adımlar atmakta güçlük çekmekteyiz. Öteki ile ilişkilerde radikalizmle, kayıtsız şartsız diyalog arasına sıkıştırılmaya çalışılan İslâm toplumu, eşi benzeri olmayan muhteşem yaşanmışlıkları yeniden bütüncül bir gözle değerlendirmek zorundadır. Elbette ortaya çıkan sonuç bir yanağa vurulduğunda diğerini çevirecek şekilde tavizler içeren komşuluk ilişkileri değildir. Müslüman hakiki, sağlam bir imana sahip olmak istiyorsa komşusunu kimlik kontrolüne tabi tutmadan yardımcı olmak mecburiyetindedir. Yahudi olan kapı komşunu atlayarak Kurban etinden başkalarına götürmek sünnete uygun olmayan bir davranıştır. Kendisini katletmek için ant içmiş, planlar yapmış eski komşularını, güçlü olduğunda affeden bir peygamber örneği karşımızda durmaktadır. Bunlar bir Müslümanın kendi dininin propaganda aracı olarak görülmeyip, tarihsel bir hakikat olarak değerlendirilmelidir. Zira buna insanlığın her zamankinden daha fazla ihtiyacı vardır. O nedenle araştırma da ulaşılmaya çalışılan sonuç konuya dair bir dini öğretinin doğruluğu yanlışlığının tespitinden öte insanlığın ortak bir değerine vahyin bakış açısının tespitidir.

Aile ve komşu ilişkilerini sağlıklı bir düzeye taşıyamayan toplumların insanlık barışına katkı sunmaları beklenemez. Medeniyet seviyesinin kişi başına düşen milli gelir dağılımı ile ölçüldüğü bir dünyada, en zengin ülkelerin dahi kendi çocuklarının siyahi komşularının çocukları ile aynı okula gitmemesi için bin bir türlü formül ürettiklerine şahidiz. Ne vahimdir ki, İslâm coğrafyalarında da iyi komşu seçimi sınıfsal bir hüviyete bürünmüş, elit ve varoş komşuluklarına dönüşmüştür. Artık yeni formül “*Ev alma komşu al*” yerine “*Ev alma statü al*” şeklinde güncellenmiştir. Sosyal değişimin zorunlu sonucu mazeretine dayandırılan bu özden uzaklaşma dini ve etnik farklılıklar söz konusu olduğunda çok daha katı bir hal almaktadır. Öyle ki bir mabedi tarayıp, ibadet eder haldeki onlarca insanı katledecek ve bundan da en ufak bir nedamet duymayacak komşuluk tipolojisi ile karşı karşıya olduğumuz bir dünyada yaşamaktayız. O halde, iyi örneklerle dolu bir tarihi mirasın bugüne sağlıklı bir şekilde taşınması elzem bir durumdur. Elbette tarihi kutsayıcı bir yöntemle ve seçme örneklerle masumlaştırma ve komşuluk hukuku konusunda Müslüman toplumun öteki gördüklerine her zaman Kur’an ve sünnet çerçevesinde davranıldığı iddiası sübjektif bir değerlendirme olacaktır. Tabi ki, çağdaş cahiliye temsilcileri olan azınlık olarak dahi tanımlanmayacak fanatiklerin din dışı uygulamalarını İslâmî fobinin mazereti olarak sunmanın iyi niyetle açıklanması düşünülemez.

Şunu rahatlıkla ifade edebiliriz ki; Müslümanın kitabı yakın uzak komşuya insanî davranmayı ve her türlü yardımda bulunmayı emretmiştir. Hz. Peygamber ise, yakın komşularından başlamak sureti ile bunun örneğini bizzat yaşamında

göstermiştir. Komşu denildiğinde ise sadece iyi komşu, kötü komşu dışında hiçbir ayrıma tabi tutulmamıştır. Hulefâ-i Raşidîn, Emevîler ve Abbasîler döneminde Müslüman halkın gayrimüslim unsurlarla sürdürdüğü komşuluk ilişkileri yeni toprakların fethinde kılıçtan daha etkin olmuştur. Ancak siyasî ve ideolojik tarih anlatımları bu sosyal ilişkilerdeki hassasiyetin üzerini karabulut gibi örtmüş, komşuluk ve kardeşlik tarlasına sürekli bir ayrık otu ekme çabası içerisine girilmiştir. Ne yazık ki araştırmaya konu ettiğimiz komşuluk ilişkilerinin öteki boyutunu samimiyetten uzak ve ılımlı İslâm politikalarının aracı olarak kullanma gayreti, birçok insanın bu alana mesafeli durmasına yol açmıştır. Oysa Hz. Peygamberin komşuyla oluşturduğu denge politikası temel ilkeler açısından zamana, zemine göre değişkenlik arz edecek nitelikte değildir. Şiddetten uzak adaletli bir toplumun inşasının, Müslümanların komşuluk sınırları içerisinde olan her varlığa fiili muhabbetini izhar ile mümkün olacağı örneklenmiş bir dini hakikattir.

İçerisinde bulunduğumuz yüzyılda savaşlar başta olmak üzere farklı nedenlerle göçe zorlanan toplumların başkaları ile komşuluk yapma zarureti ele aldığımız konunun önemini fazlasıyla ortaya koymaktadır. Özellikle hukuk ve insan hakları bağlamında kendisi dışındakilere ders verici bir üslupla yaklaşan batı toplumlarının öteki ile komşuluğa hiç de sıcak bakmadıklarını, sınıfta kaldıklarını yakinen müşahade etmiş olduk. Bütün imkânsızlıklara rağmen dil, din, ırk, farkı gözetmeksizin milyonlara kapılarını açıp aşını paylaşan coğrafyaların ise kökü derinlerde olan bu hoşgörü kültürü ile mayalandıkları çok açıktır. O halde ötekine karşı evrensel iyiliğin bütün dünyaya yayılması asrımızda enerji kaynaklarından daha fazla ihtiyaç duyulan bir gereksinimdir.

## KAYNAKÇA

- Ahmed İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. Beyrût: yy. 1985.
- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd. *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'î'l-Mes'ânî*. 17 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikir, 1994.
- Arslantaş, Nuh. "Hz. Peygamber'in Çağdaşı Yahudilerin Sosyo-Kültürel Hayatlarına Dair Bazı Tespitler". *İstem*. 6/11, (2008), 9-46.
- Beydâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Tefsîru'l-Beydâvî*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşelî. Beyrût: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 1998.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Edebü'l-Müfred*. thk. Muhammed Fuad Abdülbakî. Beyrût: 1989.
- Câbir, Muhammed Abid el-Câbirî. *İbn Haldun'un Düşüncesi: Asabiyyet ve Devlet*. İstanbul: Mana Yayınları, 2018.
- Can-Yılmaz, Yılmaz-Metin. "Müslümanların Fethedilen Topraklarda Mevcut Gayri İslâm Mabetlere Yaklaşımı". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 8/2, (2008), 27-52.
- Çağbayır, Yaşar. *Ötüken Türkçe Sözlük*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2007.
- Çubukçu, Asri. "Buâs", *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/340. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Dönmez, İbrahim Kafî. "Şüf'a" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/248-252. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. 5 Cilt Beyrût: 1969.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm, *Kitâbu'l-Harâc*, çev. Ali Özek, İstanbul: Hisar Yayınevi, 1973.
- Erkal, Mehmet, "Cizye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/42-45. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

- Hacak, Hasan. "İrtifak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 22/460-464. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Hamidullah, Muhammed, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye*, Beyrut, 1983.
- İbn Hacer, Şihâbüddin Ahmed, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Kahire: 1986.
- İbn Hişâm, *Siretü İbn Hişâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1990.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbidîn Ömer b. Kesîr. *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*. çev. Bekir Karlığa - Bedrettin Çetin. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1984.
- İbn Mâce, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. thk. M. Fuad Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, Sünen, Kahire: 1373.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrût: Dâr-u Sâdir, h. 1414.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzüddîn, *el-Kâmil fî't-Târîh*, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut: 1417/1997.
- İbn Hacer el-Askalanî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Kahire: 1986.
- İbn Zenceveyh, Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled b. Kuteybe. *Kitabu'l-Emvâl*. Riyâd: ts. Kapar, Mehmet Ali. "Eyyamu'l-Arab", *Türk Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, 12/14-16. İstanbul: 1995.
- Karaman, Hayrettin vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*. Ankara: DİB Yayınları, 2020.
- Kelpetin, Mahmut. "İslâm Öncesi Medine", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 52 (Haziran 2017) 95-113.
- Kurtûbî, Ebû Abdullah Muhammed. *el-Câmiu li-Ahkâmî'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî vd., Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Rûme Kuyusu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 35/231-232. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil/Matta*, İstanbul: Kitâb-ı Mukaddes Şirketi, 2003.
- Malik b. Enes, Ebü Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *Muvaḫḫa*, thk. Muhammed Fuat Abdulbakî. Kahire: 1918.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi' u's-Şahîh*, Beyrut: 1992.
- Nesâî, Ebü Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünen*. 8 cilt. Kahire: 1987.
- Nevevî, Ebü Zekerîya Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Riyâzü's-Sâlihîn: Peygamberimizden Hayat Ölçüleri*, çev. M. Yaşar Kandemir vd. İstanbul: 2001.
- Söylemez, Mahfuz. "İlk Dönem İslâm Toplumunda Gayrimüslimlerin Yeri: Haklar ve Hoşgörü", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 22, (2010), 101.
- Şafak, Ali. "Komşu/Fıkıh" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/158-159. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. Kahire: Mektebetü' ibn Teymiyye, ts.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Tefsîru't-Taberî*. thk. Abdullah Abdülmuhsin Türkî. 28 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Hicr, 2003.
- Tay, Hekim. "Mekke Toplumunda Sosyal Tabakalaşmanın Mekkî Ayetlerdeki İzdüşümü", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 5/2. (Aralık 2016), 33-54.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi' u's-Sahîh*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire: ts.
- Vekî', Muhammed b. Halef b. Hayyân. *Ahbârü'l-Kudât*. 3 Cilt. Beyrût: ts.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Kitabevi, ts.
- Zemahşerî, Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf*. by.: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, ts.
- Zeyrek, Özlem Soyer. "1 Numaralı Kütahya Şer'iyye Sicili'ne Göre 18. Asrın Başında Kütahya'da Gayrimüslimlerin Mülk Edinme Meseleleri ve Ticari Faaliyetleri" *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 68, (2021) 1-16 ; Doi : 10.51290.







## İlk Keşiş Papa Gregorius Magnus ve Piskoposluk Makamı Hakkındaki Görüşleri

### The First Monk Pope Gregory the Great and His Thoughts on the Episcopacy

Arş. Gör. Mustafa Furkan DİNLEYİCİ<sup>1</sup>, Prof. Dr. İsmail TAŞPINAR<sup>2</sup>

<sup>1</sup>İlahiyat Fakültesi, Marmara Üniversitesi, İstanbul  
•furkan.dinleyici@marmara.edu.tr • ORCID > 0000-0002-8819-7770

<sup>2</sup>İlahiyat Fakültesi/ Marmara Üniversitesi, İstanbul  
•itaspınar@marmara.edu.tr • ORCID > 0000-0003-4427-6829

#### Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 30 Eylül / September 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 02 Aralık / December 2022

Yıl / Year: 2022 | Sayı - Issue: 53 | Sayfa / Pages: 457-480

Atıf/Cite as: Dinleyici, M, F. ve Taşpınar, İ. "İlk Keşiş Papa Gregorius Magnus ve Piskoposluk Makamı Hakkındaki Görüşleri"  
*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53, Aralık 2022: 457-480.

Sorumlu Yazar / Corresponding Author: Arş. Gör. Mustafa Furkan DİNLEYİCİ

Yazar Notu / Author Note: "Bu çalışma Marmara Üniversitesi'nde Prof. Dr. İsmail Taşpınar danışmanlığında devam eden "Gregorius Magnus ve Roma Katolik Kilisesi'ndeki Yeri" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir."

## İLK KEŞİŞ PAPA GREGORIUS MAGNUS VE PİSKOPOSLUK MAKAMI HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

### ÖZ:

Papa I. Gregorius (ö. 604) ya da daha çok kullanılan ismi ile Gregorius Magnus; Papalık tarihinin en önemli isimlerinden biridir. Papalık süresi boyunca kilise yapılanması içerisinde gerçekleştirmiş olduğu düzenlemeler, Avrupadaki krallıklar ve Doğu Roma İmparatorluğu ile kurduğu siyasi ilişkiler, Roma Kilisesi'nin varlığını devam ettirmek ve otoritesini güçlendirmek adına yaptığı faaliyetler nedeniyle kendisine “Magnus” (büyük, yüce) sıfatı verilmiştir. Diğer papalarla kıyaslandığında oldukça üretken bir yazar olan Gregorius yalnızca yapısal düzenlemeler gerçekleştirmemiş aynı zamanda Hıristiyan toplumunun ahlak düzeyi ile de oldukça meşgul olmuş ve bu amaç doğrultusunda eserler kaleme almıştır. Gregorius'un eserleri Orta Çağ boyunca Avrupa'nın din anlayışının oluşmasında oldukça önemli bir yere sahip olmuştur. Makalemizin konusu oluşturan *Liber Regulae Pastoralis* adlı eseri de Kilise içinde kabul görmüş ve din adamları sınıfının şekillenmesinde büyük rol oynamıştır. Gregorius bu eserinde kimlerin piskopos olabileceğinden, piskoposun sahip olması gereken özelliklerden, nasıl bir hayat sürmesi ve nasıl vaaz vermesi gerektiğinden bahsetmekte ve son olarak piskoposun manevî dünyasının nasıl olması gerektiği anlatarak eserini sonlandırmaktadır. Kitapta anlatılan özellikler ve davranışlar incelendiğinde yalnızca belirli dini görevleri yerine getiren bir piskopos ya da din adamının anlatılmadığı görülmektedir. Gregorius'un anlattığı ideal piskopos, bir keşişin özelliklerine sahip olmalıdır. Makalemizde Gregorius'un ideal piskopos tanımı ve bu tanımın arka planı incelenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Papalık, Gregorius Magnus, Piskopos, Keşiş.



## THE FIRST MONK POPE GREGORY THE GREAT AND HIS THOUGHTS ON THE EPISCOPACY

### ABSTRACT

Pope Gregorius I (d. 604) or more commonly known as Gregory the Great; he is one of the most important figures in the history of the Papacy. He was given the title of “Magnus” (great, supreme) due to the arrangements that he made in the church structure during the Papacy, the political relations that he established with the kingdoms in Europe and the Eastern Roman Empire, and the activities that he carried out in order to maintain the existence of the Roman Church and strengt-

hen its authority. Gregorius, who is an extremely prolific writer compared to other popes, not only made structural arrangements, but was also very busy with the moral level of the Christian society and wrote works for this purpose. The works of Gregorius had a very important place in the formation of Europe's understanding of religion during the Middle Ages. His work 'Liber Regulae Pastoralis', which is the subject of our article, was also accepted by the Church and played a major role in shaping the clergy class. In this work, Gregorius talks about who can be a bishop, what kind of features the bishop should have, what kind of life he should lead and how he should preach, and finally, he ends his work by explaining how the spiritual world of the bishop should be. When the characteristics and behaviors described in the book are examined, it is seen that only a bishop or clergyman who fulfills certain religious duties is not described. The ideal bishop described by Gregorius should have the characteristics of a monk. In our article, Gregorius' definition of ideal bishop and the background of this definition are examined.

**Keywords:** *History of Religions, Papacy, Gregory the Great, Bishop, Monk.*



## GİRİŞ

590-604 yılları arasında Roma piskoposu olarak görev yapmış olan Papa I. Gregorius (ö. 604); Roma Kilisesi, Papalık ve Batı Hıristiyanlığı açısından son derece önemli bir figürdür. Bu görev sırasında gerçekleştirdiği faaliyetler ve yazdığı eserler sayesinde Papalık tarihinin en önemli isimlerinden biri olarak kabul edilmiş ve kendisine "Magnus" (büyük, yüce) unvanı verilmiştir. Papalık tarihi boyunca yalnızca iki kişi bu unvanla anılmıştır. Unvanın diğer sahibi Gregorius'un seleflerinden olan kilise teşkilatında önemli düzenlemeler yapan Papa I. Leo'dur (ö. 461). Gregorius görev süresi boyunca başta Lombardlar olmak üzere Frank, Vizigot ve İngiliz krallıkları ile sık sık iletişime geçmiş ve hem dinî hem dünyevî çok çeşitli meselelere müdahil olmuştur. Gregorius'un seküler yöneticiler ile kurduğu ilişkide iki önceliği bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Roma Katolik Kilisesi'nin varlığını korumak ve otoritesini güçlendirmek; ikincisi ise Batı'da Katolik Hıristiyanlığın yayılmasını sağlamaktır. O dönemde barbar kavimler arasında Ariusçuluk yaygın olarak görülmektedir. Ayrıca paganizm kimi zaman başlı başına kimi zaman Hıristiyanlar tarafından gerçekleştirilen bazı uygulamalarla varlığını devam ettirmektedir. Bu durumu hem dini hem dünyevî bir problem olarak gören Papa I. Gregorius yazdığı mektuplarla seküler yöneticilere ve dini liderlere duruma müdahale etmeleri için talepte bulunmuştur. Aynı zamanda yazdığı eserlerle tek kurtuluş yolu olarak gördüğü Katolik öğretileri yaymaya gayret etmiştir. Gregorius, papalık süresi boyunca yalnızca Batı ile değil Doğu ile de iletişim içerisinde olmuştur. Dinî ve dünyevî pek çok mesele hakkında Doğu Roma İmparatorlarına

mektuplar yazan Gregorius, yeri geldiğinde Roma Kilisesi'nin otoritesini korumak amacıyla İmparator ile ciddi anlamda ters düşmüştür. Gregorius'un bu tavri ilerleyen yıllarda Roma Kilisesi'nin İmparatorluk'tan bağımsız bir otorite haline dönüşmesinde önemli bir adım olarak değerlendirilecektir.

Gregorius'un yazmış olduğu eserleri de yukarıda ifade edilen prensipler çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Oldukça üretken bir yazar olan *Gregorius Moralia in Iob, Dialogi, Regulae Pastoralis, Homiliae XL in Evangelia, Homiliae in Ezechielem, Expositio super Cantica Cantorum* adlı eserler ortaya koymuştur. Ayrıca *Registri Epistolarum* adı altında 850'den fazla mektubunun bulunduğu bir çalışma günümüze kadar ulaşmıştır. Bu eserler dışında I. Gregorius'un otoritesinden faydalanmak amacıyla, kendisinden çok uzun zaman sonra yazılmasına rağmen ona atfedilen pek çok çalışma da bulunmaktadır. Yukarıda adı geçen eserler yüzyıllar boyunca Avrupada etkinliğini devam ettirmiş ve Orta Çağ Hıristiyanlığını şekillendirmiştir. Makalemizin konusunu oluşturan *Regulae Pastoralis* de Katolik Kilisesi içerisinde oldukça önemli bir yer edinerek piskoposlar ve din adamları sınıfının şekillenmesine büyük katkı sağlamıştır. 476 yılında Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasının ardından Avrupada meydana gelen otorite boşluğu nedeniyle din adamları sınıfı ve özellikle piskoposluk makamı önemli hale gelmiştir. İmparatorluğun yıkılmasına rağmen Kilise problemler içinde olsa da hiyerarşik bir yapıyla varlığını devam ettirmekte ve insanların yaşantılarıyla ilgili konularda söz sahibi olmaktadır. Bu da doğal olarak din adamlığı ve piskoposluk makamının cazibesini artırmakta ve neticesinde hem makamda bulunanlar hem de bu makamlara gelmek isteyen kişilerde rüşvet başta olmak üzere çeşitli ahlaksızlıklar ortaya çıkmaktadır. Böyle bir dönemde papalık yapan Gregorius, din adamları sınıfını kontrol altında tutmak ve ihya etmek amacıyla *Regulae Pastoralis* isimli rehber niteliğindeki eserini yazmıştır. Gregorius'a göre meydana gelen otorite boşluğu doldurulmak zorundadır. Ancak bu boşluk doldurulurken ahlaki ilkelerden ödün verilmesi söz konusu değildir. Kilise'nin ihyası amacıyla yazdığı bu eserle birlikte Gregorius, piskoposluk makamı ve din adamlığının paradigmasını değiştirmektedir.

## 1. HAYATI, PAPA OLARAK SEÇİLMESİ VE LIBER REGULAE PASTORALIS

Gregorius Magnus'un doğum tarihi net olarak bilinmemektedir. Bununla birlikte 540 yılında doğduğuna dair genel bir kanaat mevcuttur. Gregorius'un eski Roma döneminden itibaren pek çok önemli şahsın bağlı bulunduğu Anicia klanından (*Gens Anicia*) geldiği söylenmektedir. Ancak bu bilgi sonraki dönemlerde Gregorius'un karakterini yüceltmek amacıyla ortaya atılmış bir bilgidir.<sup>[1]</sup> Withby Manastırı'ndan bir keşiş tarafından yazılan ve Gregorius hakkında yazılmış en

[1] Henry Howorth, *Saint Gregory The Great* (London: John Murray, 1912), 4.

erken biyografi eseri olan çalışmada babasının adı Gordianus, annesinin adı da Silvia olarak geçmektedir. Yazar, Gregorius'un yasalara göre soylu kabul edildiğini belirtmektedir.<sup>[2]</sup> Babası Gordianus, hangi Felix olduğu tartışılmakla birlikte muhtemelen Papa III. Felix'in soyundan gelen varlıklı ve dindar bir Roma aristokratıdır. *Homilia XL in Evangelia*'nın 38. Vaaz'ında Roma Piskoposu olarak ifade ettiği Felix isimli büyükbabasından bahsetmektedir ancak kaçınıcı Felix olduğu ile ilgili bilgi vermemektedir. Aynı vaazda Tharsilla, Gordiana ve Aemiliana isimli halaları olduğunu aktarmaktadır.<sup>[3]</sup> Ayrıca Papa I. Agapitus (ö. 536) ile akrabalığı olduğu da ifade edilmektedir.<sup>[4]</sup> Gregorius'un annesi ve halaları da dindar insanlardır. Annesi Silvia eşinin ölümünden sonra, halaları ise genç yaştan itibaren kendini manastır hayatına adanmıştır. Dolayısıyla Gregorius'un gerek yaşantısında gerek sahip olduğu dini bilgi seviyesinde ailesinin çok büyük bir payı olduğunu söylemek mümkündür. Aristokrat bir ailede doğmanın avantajlarından biri olarak Gregorius, dini eğitimin yanında seküler bir eğitim de görmüş ve gramer, retorik, mantık gibi dersler almıştır.<sup>[5]</sup> Yine de Gregorius'un tam anlamıyla geleneksel bir Roma eğitimi aldığını düşünmek yanlış olacaktır. Çünkü o dönemde Roma böyle bir eğitim verecek kapasiteye sahip değildir.<sup>[6]</sup> Gregorius ayrıca hukuk üzerine de çalışmalar yapmış ve bu konuda kendini geliştirmiştir. Bu özelliklerinden dolayı genç yaşta senatoda bazı görevler almıştır. Bu görevin Roma şehrinin yöneticiliği olduğunu dile getirenler de mevcuttur.<sup>[7]</sup>

Dini hassasiyetlerini terk etmemesine rağmen dünya hayatından ve yapılması gereken işlerden kopmamıştır. Bilindiği kadarıyla dünya ve din arasında herhangi bir kriz yaşamayan Gregorius, babasının vefatı üzerine, aristokrasinin ve siyasi görevlerin verdiği sıkıntının da etkisi ile manastır hayatına yönelmiştir. Gregorius'un bu yöneliminde Aziz Benedictus'un (ö. 453) yaşantısının büyük etkisi bulunmaktadır.<sup>[8]</sup> Gregorius, ailesinin varlıklarını manastır kurdurmak için bağışlamış ve Roma'da bulunan evini de manastıra dönüştürerek burada yaşamaya başlamıştır. Ancak bu durum çok uzun sürmemiştir. Mensubu olduğu aile, almış olduğu eğitim ve daha önce Roma'da yapmış olduğu görevler gibi nedenlerden ötürü Roma Kilisesi Gregorius'un inziva hayatı yaşamasına izin vermemiştir. Önce

[2] Monk of Whitby, *The Earliest Life of Gregory the Great by an Anonymous Monk of Whitby*, ed. Bertram Colgrave (Lawrence: The University of Kansas Press, 1968), 72.

[3] Gregorius Magnus, "Homiliae XL in Evangelia", *Patrologiae Cursus Completus*, ed. J. P. Migne (Paris: Apud Garnier Fratres, 1878), 1291.

[4] John Julius Norwich, *Absolute Monarchs* (New York: Random House Group Ltd., 2011), 88; John O'Malley, *A History of the Popes From Peter to the Present* (Estover Road, UK: A Sheed & Ward Book, 2009), 44.

[5] Gregory of Tours, *The History of the Franks* (Harmondsworth ; Baltimore etc.: Penguin Classics, 1974), 1045.

[6] Richard Matthew Pollard, "A Cooperative Correspondence: The Letters of Gregory the Great", *A Companion to Gregory the Great*, ed. Bronwen Neil - Matthew Dal Santo (Leiden: Brill, 2013), 310.

[7] F. Homes Dudden, *Gregory The Great: His Place in History and Thought* (New York: Longmans, Green, and CO., 1905), 101; Howorth, *Saint Gregory The Great*, 9.

[8] Howorth, *Saint Gregory The Great*, 11.

Papa I. Benedictus (ö. 579) tarafından diyakoz olarak atanmıştır. Daha sonra Papa II. Pelagius (ö. 590), Gregorius'u Constantinopolis'e elçi/büyükelçi (*apocrisarius/responsalis*) olarak görevlendirmiştir.<sup>[9]</sup> İmparator'dan yardım istemesi amacıyla Pelagius tarafından elçi olarak atandığı Constantinopolis'te altı sene görev yapmıştır.<sup>[10]</sup> Gregorius, 586 yılında II. Pelagius'un mektubuyla yerine başkasının atandığını ve Roma'ya çağrıldığını öğrenmiştir. Roma'ya geldiğinde evini bağışlayarak kurmuş olduğu Aziz Andrea Manastırı'na dönmüş ve başkeşiş olarak görev yapmaya devam etmiştir. Burada oldukça katı uygulamalar gözetmiş ve keşişlerin manevi gelişimi için iyi olduğunu düşündüğü her türlü şeyi yapmıştır. Gregorius'un katı disiplini neticesinde Aziz Andrea Manastırı'nda gerçekleşen mucize hikayeleri de anlatılmaktadır. Gregorius'un yönetimi altındaki manastır "Azizler Okulu" olarak ünlenmiştir.<sup>[11]</sup> Gregorius'un manastır yaşantısında ve manastır kurallarında hangi ekolü takip ettiğini söylemek mümkün değildir çünkü bu konuda kendisinden gelen herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bundan dolayı bu mesele araştırmacılar arasında tartışılmaktadır. Konuyla ilgili genel kanaat ise Gregorius'un tek bir ekol yerine birden fazla ekolün kurallarını içeren karma bir kural listesi (*regulae mixtae*) ile manastırı yönettiği şeklindedir.<sup>[12]</sup> Ancak bu konuda Aziz Benedictus'tan oldukça etkilendiğini söylemek mümkündür. Zira *Dialogi* isimli 4 bölümden oluşan eserin ikinci bölümünü tamamen Aziz Benedictus'a ayırmakta, onun yaşantısını, ahlakını, manastır öğretilerini ve mucizelerini övgülerle anlatmaktadır. Gregorius'un bu ilgisi neticesinde Aziz Benedictus ve öğretileri, Avrupa'da manastır hayatını tercih edenler için önemli bir ekol haline gelmiştir.<sup>[13]</sup>

589 yılında İtalya'nın dört bir yanında yangınlar ve sel felaketleri yaşanmaktadır. Roma da bu felaketlerden nasibini almış, özellikle Tiber nehrinin yaptığı taşkınlar sebebiyle şehirde pek çok bina ve Kilise'nin tahıl ambarları zarar görmüştür. Yaklaşık elli yıldır Avrupada kol gezen vebanın İtalyada yeniden patlak vermesi üzerine Roma şehri adeta ölümün pençesine düşmüştür.<sup>[14]</sup> 8 Şubat 590'da Papa II. Pelagius vebaya yakalanarak vefat etmiştir. O dönemde Roma oldukça zor bir zamandan geçmektedir. Gregorius, papa olduktan sonra Constantinopolis piskoposu Ioannes'e yazdığı mektupta, eski ve feci şekilde parçalanmış bir geminin sorumluluğunu aldığını ifade etmektedir. Geminin sürekli olarak fırtınalarla dövüldüğünü ve içeri su aldığını belirtmektedir. İçinde bulunduğu bu durumdan kurtulmak için kendisine dua etmesini istemektedir. Gregorius'un bu ifadeleri hem Roma'nın hem de Katolik Kilisesi'nin ne kadar kötü bir durumda olduğunu açıkça göstermekte-

[9] James Barmby, *Gregory the Great* (New York: Pott, Young & Co., 1879), 29-32; Eamon Duffy, *Saints & Sinners: A History of the Popes* (New Haven, Conn. London: Yale University Press, 2006), 62.

[10] Dudden, *Gregory The Great: His Place in History and Thought*, 122.

[11] Dudden, *Gregory The Great: His Place in History and Thought*, 189-190.

[12] Barbara Müller, "Gregory the Great and Monasticism", *A Companion to Gregory the Great*, ed. Bronwen Neil - Matthew Dal Santo (Leiden: Brill, 2013), 86.

[13] Yasin Güzelal, *Aziz Benedikt ve Hıristiyan Manastır Yaşamı* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2021), 90.

[14] Gregory of Tours, *The History of the Franks*, 1043-1044.

dir.<sup>[15]</sup> Gregorius, papa olduğu dönemde bütün kurumları ve alanları yıkılmış veya büyük ölçüde zarar görmüş olan Batı Roma İmparatorluğu'nun enkazını devralmıştır. Uzun yıllar boyunca Gotların, ardından Lombardların gerçekleştirdikleri istilalar neticesinde Roma Katolik Kilisesi de yıkımın eşiğine gelmiştir. Gregorius'un papa olarak almış olduğu miras budur.<sup>[16]</sup>

Altıncı yüzyılda Papa, Roma'nın gerçek lideri ve İtalya'nın en büyük gücü konumundadır. Roma senatosu, din adamları ve halkın ortak isteği bu makama gelecek kişinin Gregorius olması yönündedir. İçinde buldukları bu kötü durumdan kendilerini ancak onun kurtaracağını düşünmektedirler. Çünkü Gregorius'un gerek senatoda görev alması gerek papalık tarafından kendisine verilen vazifelerdeki başarısı, onu insanların gözünde papalık makamına en layık kişi konumuna getirmektedir. Ancak Gregorius bu sorumluluğu üstlenmeyi istememiş ve yapılan papalık seçiminin sonucunu onaylamaması için İmparator Mauricius'a (ö. 602) mektup yazmaya çalışmıştır. Bu girişim Roma şehrinin yöneticisi Germanus tarafından engellenmiş ve Roma senatosu, din adamları ve halk adına ortak bir mektup yazılarak Roma piskoposu olarak Gregorius'un seçiminin onaylanması rica edilmiştir.<sup>[17]</sup>

Gregorius 590 yılında papa olarak göreve başladığında sağlığı oldukça kötü durumdadır. Manastır hayatı yaşadığı dönemde gerçekleştirdiği katı uygulamalar sağlığını bozmuş ve ölümüne kadar geçirdiği on dört yıllık süre içinde hastalıklardan asla kurtulamamıştır. Bu süre zarfında devamlı olarak mide rahatsızlıkları ve yüksek ateşle mücadele etmek durumunda kalmıştır. Ayrıca o dönemin aristokrasisi arasında oldukça yaygın olan gut hastalığından da muzdariptir. Yakın arkadaş olarak gördüğü bazı piskoposlara yazdığı mektuplarda gut hastalığından ötürü şiddetli acılar çektiğini ifade etmektedir.<sup>[18]</sup> İspanya piskoposu Leander'e (ö. 600) yazdığı bir mektupta çektiği acılardan bahsettikten sonra, işlenen günahlar akla getirildiğinde bu acıların kefareti olduğu düşünülmeli ve bu nedenle yaşanan sıkıntıları birer lütuf olarak görmek gerektiğini ifade etmektedir.<sup>[19]</sup> Bu rahatsızlıklarına rağmen Gregorius asla kendini hastalıklara teslim etmemiş Roma Kilisesi için gerçekleştirmesi gereken görevleri daima yerine getirmeye çalışmıştır. Gregorius'un biyografi yazarlarından Diyakoz Pavlus (ö. 799), onun asla dinlenmediğini, daima Kilise'nin işleri ile meşgul olduğunu, diğer zamanlarda ise tefekkür ve çeşitli manevi çalışmalarla Tanrı'ya yakınlaşma gayreti içinde bulunduğunu aktarmaktadır.<sup>[20]</sup>

[15] Gregorius Magnus, "Registri Epistolarum", *Patrologiae Cursus Completus*, ed. J. P. Migne (Paris: Apud Garnier Fratres, 1896), 447.

[16] Duffy, *Saints & Sinners*, 59-60.

[17] Gregory of Tours, *The History of the Franks*, 1045.

[18] Gregorius Magnus, "Registri Epistolarum", 1011, 1057, 1091.

[19] Gregorius Magnus, "Registri Epistolarum", 1052.

[20] Jeffrey Richards, *The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages 476-752* (London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1979), 169.



Gregorius, İspanya piskoposu Leander'e gönderdiği diğer bir mektupta ise *Regulae Pastoralis*'i papalığa yeni başladığı zamanlarda yazdığını ifade etmektedir.<sup>[21]</sup> Eserin başında Ravenna piskoposu Ioannes'e yazılmış bir mektup bulunmakta ve eserin içeriğinde nelerin yer alacağından, bu eserle hedeflenen şeyin ne olduğundan bahsetmektedir. Eser dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde kimin piskopos olması gerektiği, ikinci bölümde piskoposun yaşantısı, üçüncü bölümde piskoposun nasıl öğretmesi/vaaz etmesi gerektiği ve son bölümde piskoposun kendi zayıflıklarının farkına nasıl varacağı konuları ele alınmaktadır. Gregorius oldukça detaylı bir biçimde meseleleri ele almakta ve Kutsal Kitap'tan alıntılar yaparak söylediklerini delillendirmektedir. Gregorius'un bu eseri yazmaktaki hedefi, ideal bir piskoposun nasıl olması gerektiğini ortaya koymaktır.

Eserin en pratik ve en özgün bölümü, üçüncü bölümdür. Bu bölümde Gregorius, kişilerdeki birbirine zıt olan karakter özelliklerini sıralamakta ve bu özelliklere sahip olan kişilere nasıl yaklaşılması gerektiğini anlatmaktadır. Gregorius'tan önce de Kilise Babaları tarafından benzer kişilik özellikleri üzerine açıklamalarda bulunulmuştur ancak Papa I. Gregorius'un analizleri çok daha detaylı ve zengindir. Öyle ki Gregorius, kendinden öncekilerin yaptığı gibi yalnızca iyi ve kötü özellikler olmak üzere zıtlıklar üzerinden değil, iyi özelliklerin dahi kendi içlerinde tuzakları olduğundan ve bu özelliklere karşı nasıl davranılması gerektiğinden bahsetmektedir.<sup>[22]</sup> Gregorius gerçekten önemli bir ahlak teoloğudur. Hem Doğu'da hem de Batı'da Gregorius'tan önce hiçbir Kilise babası insan ruhunun zayıflıklarını, ihtiyaçlarını, tedavi yöntemlerini bu kadar detaylı biçimde analiz etmemiştir.<sup>[23]</sup>

Licinianus isimli bir piskopos Gregorius'a gönderdiği mektupta *Regulae Pastoralis*'i ve Gregorius'u övmekte, diğer eserlerini kendisine göndermesi için Papa'dan ricada bulunmaktadır. Ayrıca Gregorius'un yazdıklarının piskoposlar için yapılması zorunlu şeyler olduğunu da ifade etmektedir.<sup>[24]</sup> İrlandalı bir misyoner olan Aziz Columbanus (ö. 615) tarafından gönderilen bir mektupta da aynı şekilde *Regulae Pastoralis*'in harika bir eser olduğu vurgulanmaktadır.<sup>[25]</sup> Gregorius'un *Regulae Pastoralis*'te belirlediği ilkeler, Katolik Kilisesi'ni şekillendirmiş ve kilise yöneticilerinin politikalarını belirlemiştir. Gregorius'un ilkeleri yüzyıllar boyunca Batılı din adamlarının gerçekleştirmeye çalıştığı temel hedefi olmuştur. Bu bağlamda Gregorius'un ölümünden sonra bile Katolik Kilisesi'nin yönetiminde etkin rol oynadığını söylemek mümkündür. İmparator Mauricius eserin Yunanca'ya tercüme edilmesini emretmiştir. Böylece eser Doğu Hıristiyanları arasında da yayıl-

[21] Gregorius Magnus, *Nicene and Post-Nicene Fathers Series 2*, ed. Philip Schaff (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2004), 12/989.

[22] Richard Allington, "Honey and Venom: Social Distinction between the Old and the Young in Gregory the Great's Pastoral Care of a Changing World", *Church History and Religious Culture* 97/1 (2017), 3.

[23] Howorth, *Saint Gregory The Great*, 313.

[24] Gregorius Magnus, "Registri Epistolarum", 599-600.

[25] Gregorius Magnus, "Registri Epistolarum", 1065.

ma imkanı bulmuştur.<sup>[26]</sup> Ayrıca piskopos Leander aracılığıyla İspanya'da dolaşım imkanı bulmuş, Galya'daki piskoposlar tarafından kabul görmüş ve bizzat İngiliz Kralı Büyük Alfred (ö. 899) tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiştir.<sup>[27]</sup> Carolus Magnus (Charlemagne) (ö. 814), Hıristiyan toplumun oluşumunda din adamları sınıfı ve dini meseleler hakkındaki prensipler belirlenirken bu kitabın esas alınmasını emretmiştir. Böylece *Regulae Pastoralis*, 9. yüzyılda imparatorluk sınırları içindeki tüm piskoposlar için bir başvuru eseri haline getirilmiştir.<sup>[28]</sup> Gregorius'un otoritesine verilen kıymet neticesinde bu eser Orta Çağ boyunca piskoposların baş ucu kitabı olmuştur.<sup>[29]</sup>

## 2. PİSKOPOSLUK MAKAMI HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

*Liber Regulae Pastoralis* isimli eserinin giriş kısmında din adamlarının, herkesin nasıl kemâle ereceği konusunda düşünmesi gerektiğini söylemektedir. Bu amaçla, eserini dört ana başlığa ayırmıştır. Bu başlıklar sırasıyla; hangi ahlakî yapıya sahip kişinin yönetimde olması gerektiği, usulüne uygun olarak bu noktaya eriştikten sonra din adamının nasıl yaşayacağı, din adamının bu yaşantısını nasıl öğretmesi gerektiği ve son olarak din adamının manevi dünyasına dönerek kendi zayıflıklarını fark etmesi gerektiği üzerinedir. Gregorius ayrıca otoriteye sahip olmanın ne kadar ağır bir durum ve büyük bir sorumluluk olduğuna da dikkat çekmektedir.

### 2.1. Kimler Piskopos Olabilir?

#### 2.1.1. Söz ve Eylem Birlikteliği

Gregorius Magnus'un bir dini yöneticide bulunmasını söylediği ilk özellik, teorik olarak öğrendiği bilgileri hayata uygulamasının zorunluluğudur. İnsanlara anlatılan iyi şeylerin yalnızca söylemde ve kitaplarda kalmasının hiçbir faydası olmayacağını farkında olan Papa, çoban-sürü benzetmesi yaparak cemaatin dini lideri taklit ve takip edeceğini ifade etmektedir. Bu bağlamda Kilise'ye en büyük zararı veren kişiler doğruyu bildikleri halde yanlış davranışlarda bulunarak insanlara kötü örnek olan din adamlarıdır. Bu kişiler Kilise çatısı altında bir isme ve rütbeye sahip olduklarından dolayı insanlar tarafından kınanamaz ve cezalandırılmazlar. Böylece işledikleri günahlar adeta yanlarına kâr kalmaktadır. Kutsallığı başkalarına aktarmakla vazifeli olan kişilerin sözlü ya da davranış açısından kötü işler yapmamakla yükümlü olduğunu söyleyen Gregorius, bu tarz davranışlarda bulunanları Kutsal Kitap'ta yer alan ifadelerle tehdit etmekte ve bu şekilde insanlara kötü

[26] Dudden, *Gregory The Great: His Place in History and Thought*, 239-240.

[27] Barmby, *Gregory the Great*, 161.

[28] C. Colt Anderson, *The Great Catholic Reformers: From Gregory the Great to Dorothy Day* (New York: Paulist Press, 2007), 104; Peter Heather, *The Restoration of Rome* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 793.

[29] Richard P. McBrien, *The Pocket Guide to the Popes* (London: Harper Collins, 2006), 82.

örnek olmaktansa tek başına ölmenin daha iyi olacağını söylemektedir. Böylece en azından cehennemdeki azabın daha katlanılabilir olacağını belirtmektedir.<sup>[30]</sup>

### 2.1.2 Görevi Talep Etmemek ve Sorumluluktan Kaçmamak

İçinde barındırdığı büyük sorumluluk ve çeşitli dünyevî cazibelerden ötürü, Gregorius'un nazarında yöneticilik iyi bir şey değildir. Öyle ki insanlar ile Tanrı arasında aracı olan ve yöneticiliğe en uygun kişi olan İsa Mesih bile Yuhanna 6:15'te anlatıldığı üzere beş bin kişiyi doyurarak göstermiş olduğu mucizenin ardından insanlar tarafından zorla götürülerek kral yapılacağını bildiği için insanlardan kaçarak tek başına dağa çekilmiştir. İsa, insanlara karşı göstermiş olduğu sevgi ve çeşitli mucizelerin ardından inancı uğrunda çarمیha gerilerek kendisini feda etmiştir. Bu örnekle birlikte Gregorius Magnus'un verdiği mesaj oldukça açıktır. Buna göre, insanların ruhları üzerinde yöneticilik yapan din adamları İsa'yı örnek alarak dünyevî cazibelerden sonuna kadar kaçmalı ve hakikat uğrunda kendilerini feda etmeyi seve seve göze almalıdır. Din adamı bu yolda çekeceği sıkıntı ve zorlukları kabullenirken herhangi bir övünç, refah ve rahatlıktan da son derece korkmalıdır. Çünkü kalp zorluk ve sıkıntılar sayesinde doğru yolda kalmaya devam ederken refah ve rahatlık kalbi yoldan çıkarmaktadır.<sup>[31]</sup>

Papa I. Gregorius, Hıristiyan cemaati içinde yönetime uygun olmayan kişileri gördüğü gibi tam tersi "kalp doktorluğu" (*cordis medicus*) için uygun kişilerin bulunduğu da bilincindedir. Gregorius bu kişileri tanımlarken iffetlerini koruma konusunda tutkulu, oruç ve diğer perhizlerde kuvvetli, doktrinlere bağlı, sabırlı, alçakgönüllü, yeri geldiğinde son derece şefkatli ancak adalet hususunda son derece katı şeklinde birtakım özellikler sıralamaktadır. Gregorius bu erdemleri sıraladıktan sonra bu erdemlere sahip kişilerin toplumda liderlik etmesi gerektiğini söylemekte ancak onları cesaretlendirmek yerine zayıf kalpli ve kötü amaçlara sahip kişilere yaptığı gibi Kutsal Kitap'tan örneklerle onlara uyarılarda bulunmaktadır. Gregorius Magnus'a göre bu erdemlere sahip bir kişi, topluma hizmet etmesi amacıyla kendisine verilen görevi reddedip münzevi hayatı yaşamayı tercih ederse Tanrı'yı sevmemekle suçlanır. Çünkü kendisine Tanrı tarafından verilen hediyeleri yalnızca kendisi için saklamış, komşusunu görmezden gelmiş olur. Papa bu iddiasını Yuhanna 21:15-17'de geçen İsa ile Petrus arasındaki konuşmaya dayandırmaktadır. Burada İsa, Petrus'a üç defa kendisini sevip sevmeyi sormuş ve evet cevabını almasının ardından her defasında "Koyunlarımı otlat" demiştir. Buna göre Tanrı'yı sevmenin şartı O'nun koyunlarını otlatmak yani Kilise cemaatini ruhani anlamda beslemek ve yönlendirmektir. Bu bağlamda cemaati önemsemeyen ve ondan uzak duran kişi doğal olarak Tanrı'yı da önemsememekte ve O'nu

[30] Gregorius Magnus, "Liber Regulae Pastoralis", *Patrologiae Cursus Completus*, ed. J. P. Migne (Paris: Apud Garnier Fratres, 1896), 15-16.

[31] Gregorius Magnus, "Liber Regulae Pastoralis", 16-18.

sevmemektedir. Ortaya koyduğu bu büyük suçlamadan sonra Eski Ahit'ten de cemaate sahip çıkmak ve komşuyu sevmekle ilgili çeşitli örnekler veren Gregorius, Hıristiyan cemaatine faydalı olmayan kişinin münzevi hayatta yaptığı iyi işlerin bir faydası olmadığını dile getirmektedir. Papa, yukarıda bahsedilen erdemler gibi çeşitli ahlaki özelliklere sahip olan ancak alçakgönüllülükten dolayı herhangi bir dini görev üstlenmekten kaçan kişilerin bulunduğunu da ifade etmektedir. Ancak ona göre bu tevazunun da bir sınırı olmalıdır. O, kişinin kendisine gelen görevi kabul ederek ilahi emirlere boyun eğmesi gerektiğini belirtmektedir. Bununla birlikte Papa kısa bir yan cümle ile (*et ex corde debet fugere*) kişinin bu görevi kabul ederken kalbinde ondan kaçması gerektiğini dile getirmektedir. Gregorius'a göre kişi ancak bu şekilde gerçekten erdemli ve alçakgönüllü olabilir.<sup>[32]</sup>

### 2.1.3 Dünyevî Arzu ve İsteklerden Uzak Olmak

Papa'nın Hıristiyan cemaatine dair yaptığı tespitlerden bir diğeri de cemaat içerisinde kendi dünyevî arzu ve şehvetlerini (*libidinis*) elde etmek için "Havari Pavlus'un dilini kullanan" kişilerin bulunması üzerinedir. Bu tespit üzerinden Gregorius, piskoposluk makamı ile ilgili düşüncelerini dile getirmektedir. Pavlus, 1. Timoteos 3:1'de piskoposluk görevini gönülden arzu eden kişinin iyi bir görevi arzuladığını söylemektedir. Bu noktada Gregorius ile Pavlus'un fikirleri arasında bir tezathük varmış gibi görünmektedir. Çünkü Gregorius makam isteginin kötü bir şey olduğunu ifade ederken Pavlus bunu övmektedir. Ancak burada Gregorius'un suçladığı kişiler, Pavlus'un bu sözlerinden yola çıkarak kendi dünyevî amaçlarını meşru göstermeye çalışan kişilerdir. Papa, bu kişilere 1. Timoteos 3:2-13 arasındaki metni göstererek Pavlus'un dilinden cevap vermektedir. Bu pasajda Pavlus, piskoposluk görevini yapabilecek olan kişinin özelliklerini sıralamakta ve bu kişinin ayıplanacak herhangi bir özelliği olmayan bir kişi (*irreprehensibilem*) olması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>[33]</sup>

Kendi dünyevî arzularına dini alet edenlerin büyük bir kısmı, Gregorius'a göre iç dünyalarında kendilerini kandırmaktadır. Bu kişiler, eğer piskoposluk gibi yüksek makamlara gelirlerse çok iyi işler yapacaklarını, insanlara faydalı olacaklarını hayal ederek adeta kendilerini pohpohlamaktadır. Bu kişiler, onu elde edememe korkusu içinde olduklarından, yöneticiliğin peşinde oldukları süreç boyunca kendi iç dünyalarında son derece çekingendirler. Yönetimi elde edip dünyevî isteklerini tatmaya başladıkları anda ise oldukça cüretkâr bir şekilde hareket ederek daha önceki dini düşüncelerini tamamen unuturlar. Gregorius bu noktada oldukça net ve doğru bir çözüm önerisi sunmaktadır. Bu tarz düşüncelere dalan bir kişi derhal kendini muhasebe etmeli ve içinde bulunduğu konumdayken ne kadar iyi işler yaptığına bakmalıdır. Çünkü düşük bir makamdayken tevâzuyu elde edememiş

[32] Gregorius Magnus, "Liber Regulae Pastoralis", 18-20.

[33] Gregorius Magnus, "Liber Regulae Pastoralis", 21.

bir kişinin yüksek bir makama geldiğinde mütevâzı olması mümkün değildir. Ayrıca Gregorius, uygun şartların olduğu sakin bir ortamda herkesin iyi işler yapabileceğini ancak yönetimin getirdiği zorluk ve sıkıntılar karşısında herkesin aynı tavrı sergileyemeyeceğini belirtmektedir. Dolayısıyla Gregorius'a göre yapılması gereken şey, gerekli erdemlere sahip olanların görevi istemeseler bile dini liderlik vazifesini üstlenmeleri, erdemlere sahip olmayan ve dünyevî arzularından dolayı makam peşinde olanların ise görevden uzak durmalarıdır.<sup>[34]</sup>

Gregorius Magnus, dört ana başlığa ayırdığı eserinin ilk başlığını hangi özelliklere sahip kişilerin piskopos olabileceğini ya da olamayacağını madde madde yazarak sonlandırmaktadır. Şefkat, merhamet, bağışlama, dini meselelerde yüksek düzeyde bilgi sahibi olma gibi pek çok özelliği sıralayan Gregorius bir noktaya özellikle vurgu yapmaktadır. Bu nokta, Tanrı ile insanlar arasında aracılık yaparak onların bağışlanmalarını dileyen piskoposun öncelikle kendi günahlarından arınmış olması gerektiğidir. Bu günahlardan arınmış olma vurgusunun iki boyutu bulunmaktadır. Birincisi, piskopos ancak kendi günahlarından arınıp Tanrı'ya yakınlaşabilirse O'ndan bir şeyler isteyebilecek konuma ulaşabilir. İkincisi ise günahkâr bir kişinin başkası için af talebinde bulunması Tanrı'nın gazabını celbedecektir. Bundan dolayı, Gregorius'a göre henüz dünyevî arzularından kurtulmamış bir kişinin piskoposluk görevinde bulunması, o kişinin cemaatinde bulunan insanlar için bir felaket olacaktır.<sup>[35]</sup>

## 2.2. Piskopos Nasıl Yaşmalıdır?

Eserin ikinci bölümünün başlığı *De Vita Pastoris* (Din Adamının Hayatı Üzerine)'dir. Bu başlık altında usulüne uygun olarak dini yöneticilik makamına gelen kişinin nasıl davranışlar sergilemesi gerektiği anlatılmaktadır. Gregorius bu davranışları maddeler halinde sıralamakta, ardından her bir maddeyi tek tek ele alarak ayrıntılı bir biçimde açıklamaktadır. Uzunca açıkladığı tikel maddelerin haricinde Gregorius, bu konu ile ilgili genel prensipleri şu şekilde sunmaktadır: Piskoposun davranışları cemaatin davranışlarından daima üstün olmalı, her zaman cemaatine karşı sorumluluklarını düşünmeli ve iyi davranışlarıyla iyiliği teşvik ederken, kötü davranışlara karşı da sapasağlam bir irade ile karşı koymalıdır.<sup>[36]</sup>

### 2.2.1. Ahlakî Örneklilik ve Vaaz Yeteneği

Papa I. Gregorius, piskoposun zihin dünyasının daima saf ve temiz olması gerektiğini söylemektedir. Çünkü piskopos diğer insanların kalplerindeki kirleri temizlemektedir. Eğer kendini temizlemeden başkalarını temizlemeye kalkarsa

[34] Gregorius Magnus, "Liber Regulae Pastoralis", 22.

[35] Gregorius Magnus, "Liber Regulae Pastoralis", 23.

[36] Gregorius Magnus, "Liber Regulae Pastoralis", 26-27.

karşısındaki kişiyi kirletmekten başka bir şey yapmış olmamaktadır. Gregorius, piskoposun herhangi bir şekilde gevşeklik göstermemesi gerektiğini dile getirirken, aynı zamanda günahlara karşı duyduğu öfkeye kapılarak yanlış kararlar vermemesi gerektiğini de ifade etmektedir. Bununla birlikte, ona göre her şeye hâkim olan Tanrı'nın gazabının dehşetine de vurgu yapmakta ve bu korkunun insanları doğru yolda tutmaya yardımcı olduğunu belirtmektedir.<sup>[37]</sup>

Bu bölümde dile getirilen en önemli prensiplerden biri dini liderin sözleriyle değil, eylemleriyle cemaatine örnek olması gerektiğidir. Gregorius'a göre, bulunduğu makamdan ötürü en yüce sözleri söyleyen kişi, sorumluluğu gereği en yüce davranışları gerçekleştirmek zorundadır. Çünkü yalnızca kalpteki iyi niyet yeterli değildir. Kalpteki iyi niyeti ve zihindeki doğru düşünceleri eyleme dökmek gerekmektedir. Piskoposun örnek teşkil etmesi gereken eylemleri iki boyutludur. Çünkü gerçek iyilik, Tanrı sevgisi ve komşu sevgisinden oluşmaktadır. Dolayısıyla piskopos bir yandan tefekkür aracılığıyla Tanrı ile olan yakınlığını artırmalı diğer yandan ise cemaatine karşı sorumluluklarını yerine getirerek onlara maddi ve manevi her türlü yardımda bulunmalıdır. Gregorius'a göre bu iki boyut arasındaki denge daima korunmak zorundadır.<sup>[38]</sup>

Davranışlarında dengeyi korumak zorunda olan dini lider bu tavrı aynı şekilde söylemlerinde de devam ettirmek durumundadır. Gregorius'un ifadesiyle; dini lider suskunluğunda ihtiyatlı/ağzı sıkı, konuşmasında verimli olmalıdır. Nerede konuşması nerede susması gerektiğini iyi bilmelidir. Kutsal Kitap'tan verdiği örneklerle söylemini destekleyen Gregorius her zamanki gibi uyarılarda bulunmakta ve konuşması gerektiği halde susan kişiyi sürüyü terk eden kötü çobana (Yuhanna 10:12), havlamayan köpeklere (Yeşaya 56:10) ve savaş esnasında direnebilmeleri için İsrail halkına yardımcı olmayan sahte peygamberlere (Hezekiel 13:5) benzetmektedir. Papa'ya göre vaaz ederek insanlara müjdeleri anlatmak ve uyarılarda bulunmak Tanrı yolunda savaşmaktır. Vaaz edebilmek öylesine önemlidir ki müjdeyi ilk yayanların (*pastores primos*) üzerine Kutsal Ruh gelerek çeşitli dillerde konuşmalarını sağlamıştır. Bundan dolayı vaaz veremeyen din adamı Tanrı'nın gazabını üzerine çekmektedir. Dini lider vaaza çok iyi hazırlanmalı ve olduğundan daha bilge gözükmek için süslü laflar kullanarak cemaatin kafasını karıştırmamalıdır. Çünkü kullanılan süslü ifadeler karmaşaya yol açarak herkesin farklı bir şey anlamasına ve cemaat içindeki birliğin bozulmasına sebep olabilmektedir. Cemaat içerisindeki düşünce ve iman birliğini korumak vaizin en önemli görevlerinden biridir. Gregorius'un vaaz ile ilgili son uyarısı da diğerleri kadar önemlidir. Buna göre vaiz yalnızca yanlış dile getirmekten değil, doğruyu da çok fazla konuşmak-

[37] Gregorius Magnus, "Liber Regulae Pastoralis", 27-28.

[38] Gregorius Magnus, "Liber Regulae Pastoralis", 28-30.

tan sakınmalıdır. Çünkü aynı meselelerin sürekli konuşulması, dinleyenleri sıkarak kalplerinde olumlu bir duygu oluşmasına engel olmaktadır.<sup>[39]</sup>

## 2.2.2. Alçakgönüllülük, Tanrı'nın Rızasını Gözetmek ve Muhakeme Yeteneği

Alçakgönüllülük, gösterilmesi gereken davranışlardan bir diğeridir. Dini lider tevâzu içerisinde iyi işlerin ve iyi işler yapanların yanında olduğu gibi ahlaksızlıklara karşı ise katı bir duruş sergilemelidir. Gregorius, insanların tabiatları itibarıyla birbirlerine eşit olduğunu ancak davranışlarından dolayı bazılarının diğerlerinin altında bulunduğunu ifade etmektedir. Üst makamda bulunan kişi rütbesinin vermiş olduğu otoriteyi değil, insanlarla olan eşitliğini daima aklında tutmalı ve insanların üzerinde otorite sahibi olmaktan değil, onlara yardım etmekten ötürü kalbinde sevinç duymalıdır.<sup>[40]</sup> Gregorius, genel bir durum tespitinden hareketle, yüksek makamlara gelen din adamlarının kendilerini diğer insanlardan üstün gördüklerini dile getirmektedir. Çünkü bu kişilerin her istedikleri anında gerçekleşmekte, yaptıkları iyi işler insanlar tarafından övülürken kötü işler makamından dolayı kendisine söylenmemektedir. Kendi iç muhakemesine yönelmeyen bir piskopos zaman içerisinde yozlaşmakta ve doğru yoldan uzaklaşmaktadır. Gregorius, bu şekilde yoldan çıkan kişilere Kutsal Kitap'tan uyarılar yapmakta ve havari Petrus ile Pavlus'un örnek davranışlarını aktarmaktadır. Dini lider tevâzu ve otorite arasındaki dengiyi daima korumalıdır. Kendi iç dünyasında tevâzuyu elden bırakmamak adına gayret gösterirken aşırıya kaçarak cemaatine karşı disiplini gevşetmemelidir. Cemaatine daima hem tevâzusunu hem de otoritesini hissettirmelidir. Onlara karşı hem şefkatli bir anne hem de terbiye edici bir baba konumunda olmalıdır.<sup>[41]</sup>

Gregorius'un dini liderlere yaptığı önemli uyarılardan biri de din adamının gerçek hedefi ile ilgilidir. Önemli olan insanların arzularını tatmin ederek onları memnun etmek değil, ahirette insanların ruhlarını memnun edecek olan iyi işlere odaklanmaktır. Ayrıca, eğer dini lider kendi iyiliği için, cemaatindeki insanlara gereğinden fazla yakın olur ve onların gözüne girmeye çalışırsa otoritesini kaybeder ve günü geldiğinde insanları günahlarından ötürü yargılayamaz. Bu eksiklik cemaat tarafından fark edildiği takdirde ise dini lider kendi zayıflığını kapatmak için aşırı sertliklere başvurabilmektedir. Gregorius bu kişileri Hezekiel 13:18 ve 34:4'te geçen ifadelerle uarmaktadır. Bu kişiler genellikle kibre kapılarak yargıdan korkmamakta, kendilerini kanundan üstün görmekte ve astlarının kendilerini uyaramamasından ötürü hoşnut olmaktadır. Çünkü bu kişilerin kendilerine duydukları sevgi, Tanrı'ya duydukları sevgiden daha fazladır. Bununla birlikte Gregorius, herkesin hata yapabileceğini dile getirmekte ve pek çok yerde övgülerle

[39] Gregorius Magnus, "Liber Regulae Pastoralis", 31-32.

[40] Gregorius Magnus, "Liber Regulae Pastoralis", 34.

[41] Gregorius Magnus, "Liber Regulae Pastoralis", 36-38.

bahsettiği Petrus'un bile hata yaparak Pavlus tarafından uyarıldığını belirtmektedir. Petrus, kendi iyiliğini değil hakikatin yayılmasını istediği için tevâzu içerisinde bu uyarıyı dinlemektedir. Görevinde hata yapan dini liderin yapması gereken de Petrus'u örnek almaktır. Gregorius bu noktada yine bir şerh düşerek, dini liderin otoritesini fazlaca yumuşatmaması gerektiğini ifade etmektedir. Cemaatteki kişiler de uyarı yapabilecek kadar ifade özgürlüğüne sahip olmalı ancak bunun sınırını bilmek gerekmektedir. Aksi takdirde bu özgürlük onları gurur ve kibre götürmektedir. Papa'nın bu konu ile ilgili verdiği öğüt oldukça açıktır: Dini lider cemaatine vaazda bulunabilmek için kendini sevdirmek zorundadır. Ancak bu sevgi kendisi için değil hakikatin insanlara ulaşmasını sağlamak amacıyla oluşturulmalıdır.<sup>[42]</sup>

Papa I. Gregorius'a göre bir dini liderin sahip olması gereken en önemli özelliklerden bir diğeri de muhakeme yeteneğidir. Bu yetenek sayesinde kişi erdemler ile günahlar arasındaki farkı iyice ayırt edebilmektedir. İlk bakışta erdemlerle günahları ayırt etmek konusunda ne gibi bir zorluk olduğu düşünülebilir ancak Gregorius günahların erdem kılıfına büründüğünü belirtmektedir. Öyle ki cimrilik, kendini tutumluluk olarak; israf, cömertlik olarak; gevşeklik, sevgi olarak; kontrolsüz öfke de kendini dinî tutku olarak gösterebilmektedir. Bundan dolayı dini lider muhakeme gücü sayesinde bu tarz durumları bir an önce fark ederek işlenen günahın büyümesine engel olmalıdır.<sup>[43]</sup>

Gregorius, dini liderin bütün bu iyi davranışları gerçekleştirebilmesini tek bir koşula bağlamaktadır. Bu koşul, dini liderin her gün Kutsal Kitap üzerine tefekkürde bulunarak manevî dünyasını canlı tutmasıdır. Dini lider, cemaatin dünyevî uğraşlarına kapıldıkça kalp yozlaşarak zaman içerisinde yolunu kaybetmektedir. Bundan dolayı dini liderin daima tefekkür halinde bulunarak kalbini koruması gerekmektedir. Gregorius, din adamlarına davranışlar hakkındaki son öğüdünü, Kilise'nin ilk yöneticisi (*primus Pastor Ecclesiae*) olarak vurguladığı Petrus'un ağzından 1. Petrus 3:15'te geçen cümleler ile vermektedir: “*Mesih'i Rab olarak yüreklerinizde kutsayın. İçinizdeki umudun nedenini soran herkese uygun bir yanıt vermeye her zaman hazır olun.*” Görüldüğü gibi Gregorius'a göre tefekkür halinin devam ettirilmesi yalnızca kalbi korumamakta aynı zamanda piskoposa gelecek olan soruları derhal cevaplamasına da yardımcı olmaktadır.<sup>[44]</sup>

### 2.3. Piskopos Nasıl Öğretmelidir?

Gregorius bu bölüme başlarken, birbirine zıt grupları içeren oldukça detaylı otuz altı adet madde sıralamaktadır. Bu otuz altı madde arasında erkek-kadın, zengin-fakir, mutlu-mutsuz, piskopos-astları, efendi-köle, sabırlı-sabırsız, sağlık-

[42] Gregorius Magnus, “Liber Regulae Pastoralis”, 42-43.

[43] Gregorius Magnus, “Liber Regulae Pastoralis”, 44.

[44] Gregorius Magnus, “Liber Regulae Pastoralis”, 48-50.



lı-hasta gibi daha pek çok basit maddeler bulunduğu gibi evli olanlar-olmayanlar, cinsel tecrübesi bulunanlar-bulunmayalar, eylemin günahından acı duyanlar-düşüncenin günahından acı duyanlar, günahlarından ötürü pişmanlık duyan ancak terk etmeyenler-günahlarını terk eden ancak pişmanlık duymayanlar, küçük günahları sık işleyenler-küçük günahlardan uzak durup ara sıra büyük günah işleyenler, günahı gizli iyiliği açık yapanlar-iyiliği gizli günahı açık işleyenler gibi daha kapsamlı maddeler de bulunmaktadır.<sup>[45]</sup> Gregorius diğer bölümlerden farklı olarak ele aldığı her başlığa kalıp olarak “*Aliter admonendi sunt...*” (Farklı şekilde uyarılmalıdır...) ifadesiyle başlamaktadır. Eserin bu bölümünde ele alınan bütün maddeleri burada aktarmak mümkün değildir. Ayrıca Gregorius’un vermek istediği mesaj da gayet açık olduğu için birkaç dikkat çekici örnek üzerinden bu bölümü incelemek yeterli olacaktır.

Gregorius’a göre, sağlıklı kişiye sağlığının kıymetini bilmesi ve sağlığını kaybetmeden Tanrı yolunda iyi işler yapması öğütlenmelidir. Ayrıca yapılması öğütlenen bu işler bir an önce yapılmalıdır. Çünkü Pavlus’un 2. Korintliler 6:2’de ifade ettiği gibi “*Uygun zaman işte şimdidir, kurtuluş günü işte şimdidir.*” Sağlıklı kişilere bu tür öğütlerde bulunulması gerektiğini söyleyen Gregorius, hasta kişileri çok daha detaylı biçimde ele almaktadır. Ona göre hasta kişiler kendilerini, disiplinin acısı altında yola getirilen Tanrı’nın oğulları olarak görmelidir. Çünkü Vahiy 3:19, Süleyman’ın Özdeyişleri 3:11 ve İbraniler 12:5-6’da ifade edildiği gibi Tanrı sevdiklerini azarlamakta ve oğulluğa kabul ettiği herkesi cezalandırmaktadır. Bundan dolayı hasta kişiye bu cezalara katlanması gerektiği öğütlenmeli ve bunların sebebinin acı çektiği değil de Tanrı’nın Egemenliğinden miras almak olduğunun idrak ettirilmesi sağlanmalıdır. Hasta kişiye, bu bedensel rahatsızlıkların büyük bir lütfü olduğu da hatırlatılmalıdır. Çünkü Gregorius’a göre hastalık bedeni zayıflatmakta ancak kalbi güçlendirmektedir. Hastalıklar daha önce işlenmiş olan günahları temizlediği gibi zihindeki günahların da işlenmesini engellemektedir. Gregorius hastalara son olarak İsa’yı örnek göstermektedir. İsa bile günahsız olduğu halde bu dünyada türlü sıkıntılarla yüzleşmiş ve oldukça acılı bir ölüm yaşamıştır. Bütün bunlara rağmen İsa’nın nasıl bir tavır sergilediğinin düşünülmesi öğütlenmektedir.<sup>[46]</sup>

Bir başka dikkat çekici örnek Gregorius’un evliliğe dair söylemleri ile ilgilidir. Papa’nın bu konudaki uyarılarının hemen hepsi 1. Korintliler 7:1-40’tan esinlenilmiştir. Gregorius’a göre evli bir kişinin seküler hayat tarzını bütünüyle geride bırakması mümkün değildir çünkü yerine getirmesi gereken sorumlulukları bulunmaktadır. Ancak kişi eşini memnun etmek adına Tanrı’yı memnun etmekten uzak kalmamalıdır. Dünya hayatının geçici olduğunu asla unutmamalı ve evliliğin getirdiği sıkıntılara karşı da sabır göstermelidir. Cinsel birliktelik konusuna da değinen Gregorius, birlikteliğin yalnızca çocuk yapmak amacıyla gerçekleştirilmesi

[45] Gregorius Magnus, “Liber Regulae Pastoralis”, 50-52.

[46] Gregorius Magnus, “Liber Regulae Pastoralis”, 66-69.

gerektiğini söylemekte ve evli çiftlerin bu hususu daima hatırlarında tutması gerektiğini ifade etmektedir. Zevk almak amacıyla gerçekleştirilen birliktelik zina gibi günah sayılmasa bile Gregorius'a göre evlilik sınırları içerisinde haddi aşmaktır. Bundan dolayı evlilik birlikteliğinin zevkle kirlenmemesi için çiftler sık sık dua etmeli ve bu şekilde birlikteliklerini zevk kirliliğinden korumalıdır. Gregorius, evliliği tam bir erdemlilik hali için uygun görmemekle birlikte kurtuluşa ermek adına yeterli olarak kabul etmektedir. Evli olan kişi dünyadan uzak olmamakla birlikte iyi davranışlara sahip olduğu takdirde ahirete de yakındır.<sup>[47]</sup>

Bekar kişi ise kendisini ilahî emirlere tam bir şekilde vermesi konusunda uyarılmalıdır. Evli kişinin aksine herhangi bir dünyevî bağla bağlanmamış olan bekar, ilahî emirleri takip etmiyorsa evliye nazaran daha büyük günah işlemektedir çünkü kendisini dünyaya bağlayan bir durum söz konusu değildir. Bekarlar ayrıca zina hususunda da uyarılmalıdır. Sadece eylemde değil zihinlerinde de zinadan uzak durmaları sağlanmalıdır. Çünkü dünyevî kaygılar taşıyan bekar, evli olmasa da evliliğin yükünü sırtında taşımaktadır. Böyle bir duruma düşmektense kişinin evlenmesi daha iyidir. Ancak Gregorius bu evliliği bir şarta bağlamaktadır. Bu şart kişinin daha iyi şeyler yapmak yani daha dindar bir hayat yaşamak adına yemin etmemiş olmasıdır. Daha iyi şeyler yapmak için yemin eden kişinin yemininden dönerek daha az iyi olanı yapması mümkün değildir. Gregorius'a göre daha iyiyi yapmak için yemin eden kişi, daha az iyi olan şeyleri normalde yasak olmasa bile kendisi için yasak hale getirmektedir. Bu söylediğinin dayanağı olarak da Luka 9:57-62'de geçen anlatıyı sunmaktadır.<sup>[48]</sup>

Gregorius'un bu düşüncelerinde manastır hayatının ve keşişliğin etkisi net bir biçimde görülmektedir. Bekaret, Hıristiyanlığın erken dönemlerinden itibaren önemsenen ve saygı gösterilen bir kavram olmuştur. Özellikle Hıristiyanlara karşı yapılan zulümlerin sona ermesi ve zaman içerisinde Hıristiyanlığın devlet dini haline gelmesi neticesinde şehitlik geri plana düşerken "bekâret" kavramı yükselişe geçmiştir. Tamamen bedensel bir kavram olan "bekâret", manastırlarda çok daha kapsamlı bir kavram olan "iffet" içerisinde eritilmiş ve Batı manastır geleneğinde iffet, keşişliğin en önemli koşullarından biri olarak kabul edilmiştir.<sup>[49]</sup> Gregorius'un burada dile getirdikleri de tam olarak iffet kavramı ile ilgilidir. Evli bir kişinin bekâretinden bahsetmek söz konusu değildir ancak kişi evli olsa bile bir keşişin iffetine sahip olma hassasiyeti göstermeli, evliliğin getirdiği zevklerden uzak durmalıdır. Aynı şekilde bekarın beden bekârete sahip olması yeterli değildir. Bekar kişi de iffet duygusu ile hareket ederek zihnen ve kalben günahattan uzak durmalıdır.

[47] Gregorius Magnus, "Liber Regulae Pastoralis", 101-103.

[48] Gregorius Magnus, "Liber Regulae Pastoralis", 103-104.

[49] Yasin Güzel, "Tanrı'ya Adanmış Bir Hayat: Hıristiyan Manastır Yeminleri", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/1 (2021), 193-196.

Gregorius'un, günahlarından ötürü pişmanlık duyan ancak günahı terk etmeyenlerle, günahlarını terk eden ancak günahlarından pişmanlık duymayanlara dair söyledikleri de oldukça önemlidir. Birinci grupta yer alan kişiler, Gregorius'a göre normal bir günahkârdan çok daha büyük bir cezayı hak etmektedir. Çünkü bu kişiler davranışlarıyla adeta Tanrı'ya kibirlenmektedir. Gregorius bu kişileri 2. Petrus 2:20-22 üzerinden, temizlendikten sonra yeniden kendi pisliklerine bulanmış köpeklere ve domuzlara benzetmektedir. Bu kişiler ettikleri tövbe ve gözyaşlarıyla Tanrı'nın affına kavuştuktan sonra bu affı yeterli görmeyerek tekrar günaha daldıkları için Tanrı'ya karşı kibirli davranmış olurlar. Bundan dolayı çok daha ağır bir cezayı hak etmektedirler.<sup>[50]</sup> İkinci grupta yer alan kişiler ise günah işlemeyi bıraktıklarından ötürü temizlendikleri yanılışına kapılmamaları için uyarılmalıdır. Nasıl ki bir kişi yeni borçlar almadığı için eski borçlarından kurtulamıyorsa, yeni günahlar işlemeyen kişi de eski günahlarından kurtulmamaktadır. Bundan dolayı kişi bir an önce günahları için pişmanlık duyması ve gözyaşları içinde tövbe etmesi konusunda uyarılmalıdır. Kurtuluşa ancak bu şekilde ulaşmak mümkündür.<sup>[51]</sup>

Bu bölümde uzun uzadıya verilen örnekler incelendiğinde piskoposların astlarına ve cemaatindeki kişilere nasıl öğretmesi ve nasıl uyarılarda bulunması gerektiği ile ilgili Gregorius'un belirlediği iki prensip karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilki denge prensibidir. Zıt kutuplardaki kişileri uyarırken hem iki grup arasında hem de grupların kendi içlerinde yapılan uyarılarda daima dengeyi sağlamaya gayret etmek gerekmektedir. Örneğin fakire müjdeleyici bir biçimde yaklaşırken, zengine ise uyarılarda bulunulmalı; mutluya üzüntü veren cezalar hatırlatılırken, mutsuz kişiye Göksel Krallığın nimetleri müjdelenmeli; köleye efendisine karşı daima yerini bilmesi hatırlatılırken, efendiye Tanrı'yı unutup köleye kötü davranmaması konusunda uyarıda bulunulmalı; cüretkâr kişiye hataları söylenirken, çekingen kişi iyi işlerinden dolayı övülmeli; küstahlar sertçe azarlanırken, utangaçlar nazikçe uyarılmalıdır; saf kişi dürüstlükten ötürü övülürken, kurnaz kişi iki yüzlülükten ötürü uyarılmalıdır. Uysal kişi tembelleğe düşmemesi konusunda desteklenirken, tutkulu kişi aşırıya kaçarak kendini kaybetmemesi konusunda uyarılmalıdır.<sup>[52]</sup>

Papa I. Gregorius'un belirlediği ikinci prensip ise erdemli olmaktır. Erdem dediğimiz kavram her ne kadar kişinin başkalarıyla olan ilişkilerini düzenlemeyi kapsıyor olsa da çoğunlukla kişinin kendi iç dünyası ile ilgilidir. Bu bağlamda şekil şartlarını yerine getirmeyi yeterli görmeyen Gregorius'un muhataplarını daima daha iyiye ve daha erdemli olan davranışa yönlendirmeye gayret ettiğini belirtmek gerekir. Örneğin kendisine yapılan yanlışlara karşı sabır gösteren bir kişi için bu yeterli değildir. Sabırlı kişi kendisine yanlış yapanları sevmelidir. Eğer içinde bu sevgi oluşmaz ve katlandığı sıkıntıları düşünerek kendisine yanlış yapanlara nef-

[50] Gregorius Magnus, "Liber Regulae Pastoralis", 110-111.

[51] Gregorius Magnus, "Liber Regulae Pastoralis", 111-112.

[52] Gregorius Magnus, "Liber Regulae Pastoralis", 76.

ret beslerse tam anlamıyla şeytanın tuzağına düşmüş olur. Bundan dolayı Luka 6:27-28'de ifade edildiği gibi kişinin düşmanlarını sevmesi, kendisine lanet edenlere iyilik etmesi, hakaret edenlere dua etmesi gerekir ki tam manası ile erdeme ulaşabilsin. Aynı şekilde gevezelikten ziyade suskunluk iyidir. Ancak suskun kişi kendi zihninde sürekli konuşarak bu özelliğinden ötürü kendini üstün görmemelidir, bu suskunluk kendisini Tanrı'yı tefekkür etmeye yönlendirmelidir.<sup>[53]</sup> Bir başka çarpıcı öğüt de oruç tutanlarla ilgilidir. Oruç tutan kişi, tutmayanlara bakarak böbürlenmemelidir ancak kendini bu şekilde kontrol etmesi de yeterli değildir. Kişi oruç tuttuğunda yemediği yiyeceği ihtiyaç sahiplerine vermelidir. Böyle yapmadığı takdirde Tanrı için değil kendisi için boğazını tutmuş ve sadece yemeğini sonraya saklamış olur.<sup>[54]</sup> Buna benzer örnekleri çoğaltmak mümkündür. Görüldüğü gibi Gregorius öncelikle kötülükleri düzeltmek için uyarılar ve öğütlerde bulunmuş, iyilikleri çoğaltmaya ve daha erdemli bir hale dönüştürmeye gayret etmiş ve son olarak da bu erdem halinin devam ettirilebilmesi için kişinin asla zayıflığını unutmamasını ve kendini daima kontrol etmesi gerektiğini öğütlemiştir.

Farklı özelliklere sahip insanları otuz altı maddede ele alan Gregorius, eserinin üçüncü bölümünü bitirmeden önce yeniden piskoposlara ve vaizlere hitap etmektedir. Gregorius'a göre vaaz vermek oldukça zor bir iştir. Çünkü cemaat içerisinde çeşitli hastalıklardan (günahlardan) muzdarip pek çok kişi bulunmaktadır. Konuşma esnasında yalnızca bir noktaya odaklanılmamalı, yapılması gereken bir iyiliği vurgularken hasta rahatsız edilmemeli, korkutulmamalı ve küçümsenmemelidir.<sup>[55]</sup> Dikkat edilmesi gereken bir diğer husus ise her şeyin herkese söylenmemesi gerektiğidir. Piskopos, cemaatinin anlayış seviyesine uygun olarak konuşmalı, manevî derinliği bulunan meseleleri yalnızca bunları anlayabilecek kişilere anlatmalıdır. Pavlus da aynı metodu benimsemiş ve 1. Korintliler 3:1-2'de ifade ettiği gibi henüz manevî meseleleri anlayamayacak topluluklara bu tür konulardan bahsetmemiştir. Bu hususa dikkat edilmediği takdirde cemaat içerisinde karışıklıkların ortaya çıkması kaçınılmazdır.<sup>[56]</sup> Gregorius, son olarak "piskopos her şeyden önce kendi anlattıklarını uygulamak zorundadır" diyerek eserinin başında verdiği öğüdü tekrarlamaktadır. Ona göre piskopos önce iyi davranışlarıyla cemaatine örnek olmalı, ardından iyi bir biçimde vaaz vermeli ve yine önce kendi günahlarından ötürü gözyaşlarıyla tövbe etmeli ardından başkasının günahlarını kınamalı yahut öğütlerde bulunmalıdır.<sup>[57]</sup>

[53] Gregorius Magnus, "Liber Regulae Pastoralis", 71-72.

[54] Gregorius Magnus, "Liber Regulae Pastoralis", 83.

[55] Gregorius Magnus, "Liber Regulae Pastoralis", 121-122.

[56] Gregorius Magnus, "Liber Regulae Pastoralis", 124.

[57] Gregorius Magnus, "Liber Regulae Pastoralis", 124-126.

## 2.4. Piskoposun Manevî Dünyası Nasıl Olmalıdır?

*Liber Regulae Pastoralis*'in dördüncü ana başlığı, iyi davranışlarda bulunan ve bu davranışları uygun şekillerde öğreten piskoposun kendi iç dünyasına dönmesi ile ilgilidir. Gregorius'a göre her şeyi kitabına uygun gerçekleştiren piskoposun daima kendine dönmesi gerekmektedir. Çünkü erdemli bir hayat sürdüren kişi bu erdemlerine aldanıp içten içe kendini yüceltebilir. Bu övgüler devam ettiği takdirde kişi Tanrı'yı unutarak kibirlenmeye başlar ve daha önce çeşitli zahmetlere katlanarak elde ettiği erdemlerin hepsini kaybeder. Kral Davud üzerinden örnek veren Gregorius, erdemin büyüklüğünün çoğu zaman insanın yoldan çıkmasına vesile olduğunu ifade etmektedir. Yapılması gereken şey, erdemler insana güven verdiğinde, kişinin gözünü kendi hata ve günahlarına çevirerek, yaptıkları iyiliklere değil henüz yapamadıklarına odaklanması ve böylece Tanrı yolunda alması gereken daha çok mesafeler olduğunun farkına varmasıdır. Gregorius'a göre Tanrı'nın piskoposlara pek çok erdem bahşedip onları büyük oranda olgunlaştırırsa da küçük kusurlar bırakmasının sebebi budur. Piskopos bu küçük kusurlara bakarak tevâzu sınırları içerisinde kalabilmektedir. Gregorius'un son cümleleri, bütün bu anlattıklarına kendisinin de uyduğunu dile getirir niteliktedir. Gregorius kendisini yakışıklı bir adamı resmeden çirkin bir ressam, günah dalgaları ile boğuşırken başkalarını mükemmelliğin kıyısına yönlendirmeye çalışan bir kişi olarak tanımlamakta ve eserin giriş kısmında hitap ettiği Ravenna piskoposu Ioannes'ten kendisi için dua etmesini istemektedir.<sup>[58]</sup>

## SONUÇ

Papa I. Gregorius'un yapmış olduğu "ideal din adamı" tasvirine baktığımızda karşımıza çıkan tabloda yalnızca din hizmetlerini gerçekleştiren bir görevliyi görmek mümkün değildir. Gregorius'un tarif ettiği ideal piskoposluk, içerisinde hem keşişliği hem de din görevlerini barındırmaktadır. Ancak keşişlik ve din adamlığı birbirinin zıttı tabiata sahiptir. Keşiş, insanlardan ve dünya hayatından olabildiğince uzak bir hayatı tercih edip ibadet ve tefekkürle Tanrı'ya yakınlaşmaya gayret etmektedir. Din adamı ise tam tersine sürekli insanların içinde, onların soru ve sorunlarının muhatabıdır. Dolayısıyla piskopos, dünya hayatının neredeyse merkezinde yer almaktadır. İşte bu noktada Gregorius yukarıda devamlı olarak dile getirilen bir kavramı ön plana çıkarmaktadır: "Denge". Piskopos her türlü eylem ve düşüncede hem kendi iç dünyasında hem de dış dünyadaki dengeyi korumaya özen göstermelidir. Ancak bu şekilde davrandığında kurtuluşa ulaşması mümkündür.

Dünya hayatı ve dini hayat ya da bir başka ifadeyle Aktif Hayat (*Vita Activa*) ve Tefekkür Hayatı (*Vita Contemplativa*), bu iki yaşantı biçimi üzerine Gregorius'tan

[58] Gregorius Magnus, "Liber Regulae Pastoralis", 125-128.

önce de konuşulmuştur. Ancak Gregorius Hıristiyan geleneği içerisinde bir ilki gerçekleştirerek aktif hayat ve tefekkür hayatı arasında sağlam bir bütünlük bulunması ve bu hayat tarzının bütün Hıristiyanlar tarafından benimsenmesi gerektiğini ifade etmiştir.<sup>[59]</sup> Gregorius'tan önce asketik ya da dini yaşantının mükemmelliği kişinin insanlardan ve aktif bir yaşantıdan ne kadar uzak kaldığı ile ölçülmektedir. Gregorius bu mükemmellik tanımını değiştirmiştir. Onun için ruhani hayatın zirvesi kendini feda ederek diğer insanlara hizmet etmektir. Gregorius için mükemmellik, dengeyi sağlamaktır.<sup>[60]</sup> Ayrıca Gregorius, din hizmetlerini tefekkürle birleştiren ve bunu ruhani hayatın zirvesi olarak tanımlayan ilk kişidir.<sup>[61]</sup> Onu bu dengeyi kurmak konusunda çabalamaya iten şey kendi iç dünyasında yaşadığı gerilimlerdir. Ne Constantinopolis'teki elçilik görevini ne de Roma piskoposluğunu isteyen Gregorius, huzurlu bir hayatın ve Tanrı'ya yaklaşmanın uzlette yapılan ibadet ve tefekkürle gerçekleşeceğine inanmaktadır. Ancak istemese de dünyevi/aktif hayatın içinde yer almak zorunda kalmıştır. Bu çatışmanın yarattığı gerilim neticesinde Gregorius, kurtuluşu dengeyi sağlamakta bulmuştur. Kişi kendi iç dünyasında daima kendini kontrol etmeli, tefekkür halini elden bırakmamalıdır. Bununla birlikte İsa'nın yaptığı gibi insanların arasına karışmalı ve onlara faydalı işler yapmalıdır. Gregorius'a göre ne sadece insanlara faydalı işler yapmak ne de sadece uzlete çekilip tefekkürle meşgul olmak kişiyi kurtuluşa ulaştırmaktadır. Gregorius bundan ötürü "denge"yi ruhani hayatın zirvesi olarak tanımlamaktadır.

Carole Straw, Gregorius'un bu düşüncesini üç kelime ile ifade ederek, kendi hayatında "denge"yi sağlayan din adamının "kusur içerisindeki kusursuzluğa" (perfection in imperfection) ulaşacağını dile getirmektedir.<sup>[62]</sup> Şunu da belirtmek gerekir ki Gregorius'un dünya hayatından uzak durma çabası ve kişisel olarak uzlet tercih etmesi, keşişler ile diğer insanlar arasında bir ayrım yaptığı şeklinde yorumlanmamalıdır. Tam aksine Gregorius bu konudaki söylemleri ile her sınıftan insanın yaşadığı hayatın şartlarına bağlı kalmadan tefekkür hayatı yaşayabilmesinin mümkün olduğunun ifadesidir. Gregorius'un bu düşünceleri zaman içerisinde Katolik ruhaniliğinin temelini oluşturmuştur.<sup>[63]</sup> Gregorius'un bu söylem üzerinden Hıristiyan yöneticilere verdiği tavsiyeler ve yaptığı uyarılar Latin dünyasında Orta Çağ boyunca siyasi söylemin ahlaki tonunu da kalıcı olarak belirlemiştir.<sup>[64]</sup> Bu düşünce bağlamında Gregorius'un Rönesans'a etkisinin olduğunu da söylemek mümkündür. Rönesans hümanizmasının başlarında tartışılan önemli meselelerden biri ak-

[59] Gillian R. Evans, *The Thought of Gregory the Great* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 108.

[60] George E. Demacopoulos, *Gregory the Great: Ascetic, Pastor, and First Man of Rome* (Indiana: University of Notre Dame Press, 2015), 28.

[61] Demacopoulos, *Gregory the Great: Ascetic, Pastor, and First Man of Rome*, 52.

[62] Carole Straw, *Gregory the Great: Perfection in Imperfection* (London: University of California Press, 1988), 46.

[63] James Hitchcock, *History of the Catholic Church* (San Francisco: Ignatius Press, 2012), 122.

[64] Conrad Leyser, "The Uses of Desert in the Sixth-Century West", *Church History and Religious Culture* 86/1 (2006), 133.

tif hayat ve tefekkür hayatının ayrılığı ve birliği üzerine dair fikirlerdir. Bu mesele- nin ortaya çıkışını başlatan ve eserlerinde tartışan ilk kişi Papa I. Gregorius'tur.<sup>[65]</sup>

Yukarıda ifade edildiği gibi Papa I. Gregorius keşişlik ve din adamlığı arasında bir kaynaştırma yapma gayreti içine girmiş ve bu düşünceyi somutlaştırmak ama- cıyla müstakil bir eser kaleme almıştır. Çünkü ona göre bir din adamının kurtuluşu ancak bu yolla gerçekleşmektedir. Gregorius'u bu düşünceye birkaç faktörün sevk ettiğini söylemek mümkündür. Bunlardan ilki içine doğduğu dünya ve ailesidir. Gregorius'un dünyaya geldiği dönemde İtalya ve Roma, barbar kavimler tarafın- dan uzun süredir yıpratılmaktadır ve Roma'nın eski ihtişamından eser yoktur. Bu nedenle insanlar arasında kıyamet beklentisi, kurtuluş için tamamen Tanrı'ya yö- nelme, dünyayı terk etme gibi eğilimler artmaktadır. Gregorius'un ailesinin haliha- zırda dini gelenekle oldukça içli dışlı olması ve Gregorius'a dini eğitim konusunda dönemin şartlarına göre iyi imkanlar sunmaları Gregorius'un zihin dünyasını bu minvalde önemli ölçüde şekillendirmiştir. Nitekim genç yaşta manastır hayatına olan ilgisi ve babasının ölümünden sonra kendini manastır hayatına adanması bu durumu açıkça göstermektedir. İkinci faktör Gregorius'un isteksiz bir biçimde din adamları sınıfına katılmasıdır. Din adamı olma konusunda ne kadar isteksiz olur- sa olsun Gregorius soylu bir Romalı olmanın getirdiği görev bilinci ile atandığı vazifeyi kabul etmek durumunda kalmıştır. Üçüncü faktör Romalıların ortak ka- naati ile papa seçilmesidir. Bu noktadan itibaren Gregorius için geri dönüş yok- tur. Dindar bir Hıristiyan ve Romalı olarak ölümüne kadar bu görevi sürdürmesi gerekmektedir. Dördüncü ve son faktör ise o dönemde din adamları sınıfı arasında oldukça yaygın olan ahlaksızlıklardır. Bütün bunlar neticesinde Gregorius, hem kendi iç dünyasındaki çatışmalardan kurtulmak hem de papa olarak görevini ye- rine getirerek Hıristiyan cemaatinin kurtuluşuna katkı sağlamak için din adamları sınıfı için reform niteliği taşıyan *Regulae Pastoralis*'i kaleme almıştır. Bu eseri ya- zarken de geçmiş yaşantısının da etkisiyle kendisine ilham kaynağı olarak keşişleri seçmiştir. Çünkü din adamları ne kadar yozlaşmış kabul ediliyorlarsa; dünyadan el etek çekmiş, yalnızca Tanrı'ya ulaşma derdinde olan keşişler de o kadar yüce in- sanlar olarak görülmektedir. Dolayısıyla piskoposların düzeltilmesi için yapılması gereken şey olabildiğince keşişliğe yaklaştırılmalarıdır. Piskoposluk makamını ihya etmek ve dönüştürmek amacıyla kaleme alınan bu eserdeki öğretilerin evrensel ahlaki ve dini boyutlara sahip olduğunu da ayrıca belirtmek gereklidir. Gregori- us'un dünyevi işleri de üstlenecek olan piskoposlar için belirlediği bu kurallar Orta Çağ'da Kilise'nin, Batı Roma'nın çöküşüyle ortaya çıkan boşluğu vali piskoposlar atayarak doldurma gayretinin önemli bir ürünüdür.

[65] Walter Ullmann, *Medieval Foundations of Renaissance Humanism* (London: Paul Elek, 1977), 150.

## Yazar Katkı Oranları:

Çalışmanın Tasarlanması (Design of Study) : MFD(% 50), İT(% 50)

Veri Toplanması (Data Acquisition) : MFD(% 50), İT(% 50)

Veri Analizi (Data Analysis) : MFD(% 50), İT(% 50)

Makalenin Yazımı (Writing up) : MFD(% 50), İT(% 50)

Makale Gönderimi ve Revizyonu (Submission and Revision) : MFD(% 50), İT(% 50)

## KAYNAKÇA

- Allington, Richard. "Honey and Venom: Social Distinction between the Old and the Young in Gregory the Great's Pastoral Care of a Changing World". *Church History and Religious Culture* 97/1 (2017), 1-28.
- Anderson, C. Colt. *The Great Catholic Reformers: From Gregory the Great to Dorothy Day*. New York: Paulist Press, 2007.
- Barmby, James. *Gregory the Great*. New York: Pott, Young & Co., 1879.
- Demacopoulos, George E. *Gregory the Great: Ascetic, Pastor, and First Man of Rome*. Indiana: University of Notre Dame Press, 2015.
- Dudden, F. Homes. *Gregory The Great: His Place in History and Thought*. New York: Longmans, Green, and CO., 1905.
- Duffy, Eamon. *Saints & Sinners: A History of the Popes*. New Haven, Conn. London: Yale University Press, 3rd ed., 2006.
- Evans, Gillian R. *The Thought of Gregory the Great*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Gregorius Magnus. "Homiliae XL in Evangelia". *Patrologiae Cursus Completus*. ed. J. P. Migne. Paris: Apud Garnier Fratres, 1878.
- Gregorius Magnus. "Liber Regulae Pastoralis". *Patrologiae Cursus Completus*. ed. J. P. Migne. Paris: Apud Garnier Fratres, 1896.
- Gregorius Magnus. *Nicene and Post-Nicene Fathers Series 2*. ed. Philip Schaff. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2004.
- Gregorius Magnus. "Registri Epistolarum". *Patrologiae Cursus Completus*. ed. J. P. Migne. Paris: Apud Garnier Fratres, 1896.
- Gregory of Tours. *The History of the Franks*. Harmondsworth ; Baltimore etc.: Penguin Classics, 1974.
- Güzeldal, Yasin. *Aziz Benedikt ve Hıristiyan Manastır Yaşamı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2021.
- Güzeldal, Yasin. "Tanrı'ya Adanmış Bir Hayat: Hıristiyan Manastır Yemileri". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/1 (2021), 179-204.
- Heather, Peter. *The Restoration of Rome*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Hitchcock, James. *History of the Catholic Church*. San Francisco: Ignatius Press, 2012.
- Howorth, Henry. *Saint Gregory The Great*. London: John Murray, 1912.
- Leyser, Conrad. "The Uses of Desert in the Sixth-Century West". *Church History and Religious Culture* 86/1 (2006), 113-134.
- McBrien, Richard P. *The Pocket Guide to the Popes*. London: Harper Collins, 2006.
- Monk of Whitby. *The Earliest Life of Gregory the Great by an Anonymous Monk of Whitby*. ed. Bertram Colgrave. Lawrence: The University of Kansas Press, 1968.
- Müller, Barbara. "Gregory the Great and Monasticism". *A Companion to Gregory the Great*. ed. Bronwen Neil - Matthew Dal Santo. Leiden: Brill, 2013.
- Norwich, John Julius. *Absolute Monarchs*. New York: Random House Group Ltd., 2011.
- O'Malley, John. *A History of the Popes From Peter to the Present*. Estover Road, UK: A Sheed & Ward Book, 2009.



- Pollard, Richard Matthew. "A Cooperative Correspondence: The Letters of Gregory the Great". A Companion to Gregory the Great. ed. Bronwen Neil - Matthew Dal Santo. Leiden: Brill, 2013.
- Richards, Jeffrey. The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages 476-752. London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1979.
- Straw, Carole. Gregory the Great: Perfection in Imperfection. London: University of California Press, 1988.
- Ullmann, Walter. Medieval Foundations of Renaissance Humanism. London: Paul Elek, 1977.





## **Doğalcı Ateizm Açısından Etiğin Temellendirilme Problemi**

The Problems of the Grounding of Ethics in Terms of the Atheistic Naturalism

**Fatma GÜLTEKİN'**

•ftmgultekin@hotmail.com• ORCID > 0000-0002-4709-6228

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 22 Ağustos / August 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 30 Kasım / November 2022

**Yıl / Year:** 2022 | **Sayı – Issue:** 53 | **Sayfa / Pages:** 481-508

**Atıf/Cite as:** Gültekin, F. "Doğalcı Ateizm Açısından Etiğin Temellendirilme Problemi"  
*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53, Aralık 2022: 481-508.

**Yazar Notu / Author Note:** "Bu makale Prof. Dr. Ferit Uslu danışmanlığında 2019 yılında tamamlanan "Ateizm Açısından Ahlakın Temelleri Problemi" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak üretilmiştir."

## DOĞALCI ATEİZM AÇISINDAN ETİĞİN TEMELLENDİRİLME PROBLEMİ

### ÖZ:

Bu makalede, Sam Harris ve Richard Dawkins'in doğalcı ahlaki temellendirmesi eleştirilecektir. Doğalcı ahlak, ahlaki doğa yasalarına indirgeyerek açıklar. Maddeden başka bir gerçeklik olmadığını ve din ile bilimin çatıştığını savunan doğalcı ateizmin en önemli temsilcileri yeni-ateist Richard Dawkins ve Sam Harris'tir. Dawkins, ahlaki evrimsel biyoloji açısından "bencil gen" üzerinden açıklar. Harris ise iyi oluşu, sinirbilim ve ateist maneviyat açısından bilince dayalı ahlakın amacı olarak açıklar. Her ikisi de nesnel ve evrensel bir ahlakın mevcut dinler tarafından değil bilim tarafından oluşturulabileceğini savunuyor. Ancak burada doğalcılığın ateizm ve materyalizm ile birlikte düşünüldüğünde rasyonel bir gerekçelendirmenin mümkün olmadığı ve evrimsel biyoloji ve sinirbilimin evrensel ahlak kurallarını ortaya koyamayacağı tartışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Etik, Ateizm, Doğalcılık, Temel, Temellendirme.



## THE PROBLEMS OF THE GROUNDING OF ETHICS IN TERMS OF THE ATHEISTIC NATURALISM

### ABSTRACT

In this article, the naturalistic moral justification of Sam Harris and Richard Dawkins will be criticized. Naturalist morality explains morality by reducing it to natural laws. The most important representatives of naturalist atheism, which argues that there is no reality other than matter and that religion and science conflict, are neo-atheist, Richard Dawkins and Sam Harris. Dawkins explains morality based on the "selfish gene" in terms of evolutionary biology. Harris, on the other hand, explains well-being as the goal of morality based on consciousness in terms of neuroscience and atheistic spirituality. Both argue that an objective and universal morality can be formed by science, not by existing religions. However, here it will be argued that when naturalism is considered together with atheism and materialism, a rational justification is not possible and that evolutionary biology and neuroscience cannot reveal universal moral rules.

**Keywords:** Ethics, Atheism, Naturalism, Ground, Grounding.



## GİRİŞ

Ahlakın din ve Tanrı olmaksızın temellendirilmesi ateizmin en önemli problemlerinden biridir. Ateist ahlakın temellendirilmesi sorunu, dini ahlakın ve Tanrı inancına dayalı ahlakın sorgulanması sonucunda, bu ahlak anlayışlarına karşı seküler ahlak arayışı esnasında oluşmuştur denilebilir.<sup>[1]</sup> Sekülerleşme Batı'da başlayan ve gelişen Hıristiyan dünya ile bilim dünyasını karşı karşıya getiren düşünce sürecidir. Modern ontik ikiliğin oluşmasına katkısı büyüktür: Bir yanda zihin diğer yanda anlam kıtlığı çeken mekanik evren vardır.<sup>[2]</sup> Doğalci ateistler mekanik evrene yoğunlaşarak ahlakı kılavuzsuz evrim teorisine ve bilimsel verilere göre açıklar. Madde dışında bir gerçeklik olmadığını, din ve bilimin çatıştığını savunan doğalci ateizmin günümüzde en önemli temsilcileri yeni-ateist Richard Dawkins ve Sam Harris'tir.<sup>[3]</sup> Dawkins ateist ahlaka evrim biyolojisi açısından bencil gen teorisi ile bir açılım yaparken, Harris sinirbilim ve dinsiz maneviyat açısından esenlik amacından yola çıkarak bir açılım yapmaya çalışır. Ateist ahlakın temellendirmesinde ise başlıca problem zemin sorunu ve bu temellendirmenin hangi zemin üzerine yapıldığı sorunudur. Sağlam, bağlayıcı ve evrensel bir etik için ateist düşünürlerin açıklamalarında rasyonelliği sağlamaları gerekir. Bu bağlamda akli, açık, anlaşılır kavramları kullanmaları, zemini tartışmaya yer vermeyecek şekilde oluşturmaları, rasyonel nihai bir amacı belirlemeleri, bilimsel yöntemden ayrılmamaları gerekmektedir. Gittikçe globalleşen ancak beraberinde savaş ve terörün de tırmanışa geçtiği dünyamızda dünya barışını sağlama çabasına katkıda bulunmaya çalışan çabalar önemli hale gelmiştir. Bu makalede din bilim karşıtlığı üzerinden etik çalışmasının barışa ne kadar hizmet edebileceğini kritik ettik ve çatışma üzerinden etiğin temellendirilmesi problemini görebilmeyi amaçladık. Sadece din adına hareket eden değil bilim adına hareket eden irrasyonel anlayışlar da bulunmaktadır ki bu anlayışların irdelenmesi bilimsel temellendirme iddialarından dolayı oldukça önemlidir. Bilimsel temeli olan evrensel bir ahlak oluşturma iddiasının rasyonelliğinin kritik edilmesi hem literatüre katkı hem de din ve bilim arasındaki diyaloga katkı açısından oldukça önemlidir. Makalede dört başlık etrafında bu iddia kritik edilecektir: 1. Başlık: Kavramsal çerçeveyi içerir. Yeni-ateistler ahlakı, kılavuzsuz evrim, doğalçılık ve materyalizm ekseninde, indirgemeci metotla temellendirmeye çalışır. Bu yüzden kavram sıkıntısı yaşamakta ve sık sık ahlak felsefesine ait kavramları ya da klasik dini, mistik görüşlerin kavramlarını kullanmaktadırlar. Bu durum kavramsal bir karmaşaya neden olmaktadır. Bu açıdan ahlak felsefesine ait kavramların izahı önemlidir. Birinci başlıkta, etik, ateizm, yeni-ateizm, kavramları incelendi. 2. Başlık: Etiği bilimle temellendiren yeni-ateistlerin doğalci prensip-

[1] Bkz. Seküler hümanizm iddiaları için bkz. Matt Cherry, Molleen Matsumura. 10 Myths about Secular Humanism. *Free Inquiry*, 18/1 (kış, 1997/1998) Erişim Tarihi 01.11.2022, <https://secularhumanism.org/category/the-humanist-hope/>.

[2] Charles Taylor, *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 909.

[3] Emre Dorman, *Teolojik ve Felsefi Açıda Din Bilim İlişkisi*, (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2019),18.

lerini ve ilişkili olduğu yaklaşımları içerir. Etiğin neyin üzerine bina edileceğini görmeyi amaçladık. 3. Başlık: Yeni-ateizmin ahlaki bilimsel yolla temellendirmesini ele alındı: Dawkins’in evrim biyolojisi ve Harris’in sinirbilim ve bilinçli dinsiz maneviyat açısından açıklamaları yer almaktadır. 4. Başlık: Yeni-ateizmin ahlaki bilimsel temellendirme imkânı kritik edildi: Dawkins’in evrimsel biyoloji disiplinini içinde, bencilliği mi yoksa özgeciliği mi hangisini temele aldığı? Harris’in ise sinirbilimle ve dinsiz maneviyatla esenliği mi yoksa bilinci mi hedeflediği? Nessel, evrensel, bağlayıcı bir ahlak oluşturup oluşturamadıkları analiz edilmiştir.

## 1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Etik teriminin pek çok farklı kullanımı vardır. En sık kullanılan etik terimi; “insanların, davranışlarını kendilerine göre düzenlediği bir ilkeler sistemi ya da dizisi” dir. Aynı zamanda teorik alanda da kullanılır.<sup>[4]</sup> Etiğin ilgilendiği belli başlı sorular: İyi bir yaşam ne tür bir yaşam olmalıdır? İnsan hayatını yaşarken seçimlerini neye göre ve nasıl yapmalıdır? İyinin doğası nedir? Hangi davranışların ahlaki olduğu türünden sorunlardır.

Etik ve ahlak günlük yaşamda sıklıkla aynı anlamda kullanılır. Aydın, ahlak kavramını İngilizcedeki *ethics*’in yerine kullanmıştır.<sup>[5]</sup> Aynı şekilde Süleyman Hayri Bolay da etiğin yaygın bir biçimde günlük hayatta ahlak yerine kullanıldığını söyler.<sup>[6]</sup> Antony Flew’e göre etik, felsefenin ahlaki değerlerini inceleyen bir disiplindir. O da etik ile ahlakın birbirlerinin yerine sıklıkla kullanıldığını söyler.<sup>[7]</sup> İoanna Kuçuradi ise farklı olarak etik ile ahlak arasında ayrıma gitmiştir. Kuçuradi, değerlendirme göreliliği olgusundan yola çıkarak değer sorunlarının görececilik ve mutlakçılık ikilemi dışında ele alınabileceğini savunmuştur. Felsefi etiğin, moral-lerin etkisinden kurtulması gerektiğini, hala “değer biçmelere” yani “moral değer yargılara dayandığını” söyler. Kuçuradi antropolojik bakışın gerekliliğini savunmuştur.<sup>[8]</sup> Günümüzde etik teriminin klasik anlamından farklı başka kullanımı daha vardır. Etik teriminin insan hakları dahil tüm canlıların haklarıyla ilgili kullanımı söz konusudur.<sup>[9]</sup> Etiğin hak kavramıyla genişletilmesi Dawkins gibi evrim biyologlarının önünü açmıştır denilebilir. Dawkins türsel sınıflandırmayı kabul etmemekte ve insanın hayvandan daha ayrıcalıklı haklara sahip olmasını eleştirmektedir.<sup>[10]</sup>

[4] A.A.Stroll, vd. *Etik Kuramları*, çev. Mehmet Türkeri (ed), (İstanbul: Lotus Yayınevi, 2017), 11. Çevirmenin Notu: Etik tanımı; Etik, R. H. Popkin ve A. Stroll tarafından yazılan *Philosophy Made Simple* (New York 1956) adlı kitabın Ethics bölümünden alınmıştır.

[5] Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, (Ankara: TDVY, 1991), 21-22.

[6] Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: Nobel Yayınları, 2013), 7.

[7] Antony Flew, *Felsefe Sözlüğü*, (Ankara: Yeryüzü Yayınevi, 2005), 179.

[8] İoanna Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, (İstanbul: Yankı Yayınları, 1971), 144-145.

[9] Alain Badiou, *Etik*, çev. Tuncay Birkan, (İstanbul: Metis Yayınları, 2006), 21.

[10] Richard Dawkins, *Kör Saatçi*, çev. Feryal Halatçı, (Ankara: Tübitak, 2002), 335.

Etik ile ilgili olarak bir başka önemli gelişme, Anglo-Sakson felsefe geleneği içinde, 20. yüzyıldaki geleneksel pragmatist etik savunucuları tarafından çözümleneci etik olarak geliştirilen meta-etiktir.<sup>[11]</sup> H. John McCloskey'e göre bilindik tanımıyla meta-etik; ahlaki kavramların analizini yapar; onları mantıksal yönde inceler ve işlevlerini keşfetmeye çalışır. Ahlaki kelimeler tanımlayıcı işlevdeyse, meta-etik kelimelerin anlamlarını keşfetmeye çalışır. Ahlaki ifadeler duygu ya da emir vb. bildiriyorsa meta-etik mantıksal olanı aydınlatmaya çalışır.<sup>[12]</sup> Harun Tepe'ye göre meta-etik üç farklı türde sorunla uğraşır: 1. Anlam sorunları: Temel etik kavram veya terimlerin anlamlarını çeşitli düzeylerde soruşturmaktadır. 2. Doğrulukla ilgili sorular: Ahlaki yargıların bilimsel değerini ve diğer yargılardan farklılıklarını araştırır. 3. Yöntem sorunları: Ahlaki yargıların temellendirilmesini ve temellendirme işlemlerindeki mantığı sorgular. Yöntem sorunları, çoğunlukla meta-etik'in temel sorunları olarak görülmüştür.<sup>[13]</sup> Meta-etik analitik etik olarak da değerlendirilir. Cevizci, eleştirel ve çözümleyici içeriği ile birlikte, hem klasik etiği varsaydığı için hem de normatif etik üzerine inşa edildiği için analitik etiği, meta-etik olarak değerlendirir.<sup>[14]</sup>

Ahlakta önemli bir diğer kavram ateizm kavramıdır. Aydın Topaloğlu, ateizmin tanımı noktasında farklı yaklaşımların olduğunu ancak ateizmin tanımlanmasının ve anlaşılmasının teizmin tanımlanıp anlaşılmasına bağlı olduğunu belirtir. Çünkü teizme tepki olarak çıkmıştır. Topaloğlu, Türkçedeki “*Tanrıtanımaz*”<sup>[15]</sup> teriminin ateizmin yerine geçebileceğini fakat kültürümüzde ateizm teriminin daha yalın daha sık kullanıldığını belirtir. Ateizm terimini kullanmayı tercih eden Topaloğlu, yaratıcı ve aşkın bir Tanrı'ya inanan ve bu inancını temellendirmeye çalışanların teist olarak tanımlandığını bu durumda ateistin de yaratıcı ve aşkın niteliklere sahip Tanrı inancına sahip olmayan olarak tanımlanacağını söylemektedir. Bu kavram “*Tanrı düşüncesine sahip olmamak*”, “*Tanrı'nın varlığını bilinçli reddetmek*”, “*Tanrı'ya yaşama sokmamak*”, “*Tanrı'nın varlığına ilgisiz kalmak*”, *varlığını ya da yokluğunu tartışmayı anlamsız bulmak gibi çeşitli anlamlarda kullanılmıştır.*<sup>[16]</sup> Ateizmin reddettiği tanrılar arasında görüş farklılıkları vardır. Örneğin, Nietzsche ve ateist varoluşçuların istemediği Tanrı, Kant'ın ahlak Tanrısıdır.<sup>[17]</sup> Feuerbach insanın isteklerine ulaşabilmek için kendi kendine yarattığı Tanrıyı eleştirir. Her toplum genelde istekleri doğrultusunda Tanrı inancını kendisi oluşturmaktadır.<sup>[18]</sup> Ateizm ilkçağlardan beri değişik şekillerde varlığını sürdürmüştür. Antik dönemde

[11] Doğan Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*, (İstanbul: İnkilâp Yayınları, 2004), 142.

[12] H. J. McCloskey, *Meta-Ethics And Normative Ethics*, (Netherlands: Nijhoff / The Hague, 1969), 2-3.

[13] Harun Tepe, *Etik ve Metaetik*, (Ankara: Türk Felsefe Kurumu, 2011), 93-94.

[14] Ahmet Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesi*, (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 184.

[15] Şükri Haluk Akalın, *Türkçe Sözlük*, (Ankara: Tdk, 2011), 2264.

[16] Aydın Topaloğlu, *Teizm ya da Ateizm*, (İstanbul: Furkan Kitaplığı-Kaknüs Yayınları, 200), 13-19.

[17] Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987), 176-177.

[18] İbrahim Coşkun, *Ateizm ve İslam*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 98.

doğa üzerine çalışmalar yaygındır. Ortaçağ döneminde genellikle dinin hâkimiyeti söz konusu olduğu için ateizm yaygın değildir. Topaloğlu, genel olarak modern dönem ateistlerinin insan özgürlüğü ile Tanrı iradesi arasında bir uçurum gördüğünü ve insanı tercih ettiğini söyler. Bu dönemde özelde Hristiyanlık olmak üzere bütün dinler reddedilmiş, Tanrı kavramı kapsamlı eleştirilmiştir. Daha sonra bu felsefi problem politikleşerek ideolojik dünya görüşü oluşmuştur. Topaloğlu, sonrasındaysa ideolojik ateizmin Marksist ve Leninist dünya görüşünün parçası haline dönüştüğünü ve “bilimsel ateizm” adıyla tanındığını söyler. *Materyalist ateistler ateizmin bilimsel temellere yani materyalizme dayandığını, dinin ise toplumsal bir olay olduğunu savunmuşlardır.*<sup>[19]</sup>

Ateizmin türleri vardır. Murtaza Korlaelçi'ne göre iki tür ateizm vardır: 1. Teorik ateizm: Tanrı'nın varoluşunu reddetmektedir. Atestin bu sonuca varabilmesi için önce Tanrı hakkında bilgi sahibi olması, tecrübe dünyasının ötesinde olsa da Tanrı hakkında karar vererek sonuca ulaşacak durumda olması gerekmektedir. Tanrı'nın varoluşunu kesin olarak tasdik etmeyen her doktrin bu grupta değerlendirilir. Bu açıdan agnostisizm; Tanrı problemini çözülemez görür. Semantik ateizm; bu problemi anlamsız bulur. Panteizm; Tanrı ve kainatı yalnızca ‘Bir’ kabul eder. Her şey Tanrı'dır. Kısaca, düşünce planında yer alan teorik ateizm evrene etki eden bir aşkınlığı kesin olarak tasdik etmez. 2. Pratik ateizm: Tanrı'nın varlığını inkar etmeyen ancak Tanrı'ya yaşamında yer vermeyenlerin ateizmidir. Tanrı'nın yaşama müdahil olmadığı değerler sistemine göre yaşamayı tercih eder. Pratik ateizm dini ilgisizlikle yakın bir tutuma sahiptir. İkisi de Tanrı'yı bir değer olarak görmez. Tanrı probleminde varoluşçu bir düzeyi tanımayan pratik ateizm, Tanrısız ahlak oluşturulabileceğini savunur.<sup>[20]</sup> Dünya genelinde 34 ülkede yapılan PEW 2019 araştırmasına göre, %45'lik bir oran ahlaklı olmak ve iyi değerlere sahip olmak için Tanrı inancını gerekli görürken, %55 ahlaklı olmak ve iyi değerlere sahip olmak için Tanrı'ya gerek olmadığını söylemiştir.<sup>[21]</sup> Bu oran dünya genelinde pratik ateizmin daha yaygın olduğu noktasında fikir vermektedir.

Dorman'a göre bilimsel ateizmin literatürdeki diğer adı yeni-ateizmdir. Yeni-ateizmin iddiası; bilimin ateizmle ilişkisi olduğu ve bilimle dinin çatıştığıdır.<sup>[22]</sup> Yeni-ateistler ahlakın tek meşru kaynağı olarak doğa bilimlerini görürler. Dini, sosyolojiyi, antropolojiyi, teolojiyi önemsiz görüp gündelik hayat bilgisini de önemsemez, bilimcilik yaparlar.<sup>[23]</sup> Bilgili, yeni-ateistlerin dini ve bilimi oldukça

[19] Aydın Topaloğlu, *Teizm ya da Ateizm*, (İstanbul: Furkan Kitaplığı-Kaknüs Yayınları, 2001), 20-23.

[20] Murtaza Korlaelçi, “Ateizm ve Çeşitleri”, *Felsefe Dünyası*, 2/46 (2007), 12-44:16-18.

[21] “The Global God Divide”, Report (July/20 2020), Erişim Tarihi 21.11.2022 <https://www.pewresearch.org/global/2020/07/20/the-global-god-divide/>

[22] Emre Dorman, “Bilimsel Ateizm'e Ateist Düşünürler Tarafından Getirilen Eleştiriler”, *Kaygı*, 18/11 (2019), 480-497: 481.

[23] Enis Doko - Mehmet Bulgen, *Güncel Kelam Tartışmaları II*, Enis Doko (ed) - Mehmet Bulgen (ed), (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2021), 184-199:185-186.



farklı ele aldıklarını, din ile bilim arasında mutlak çatışma olduğunu düşündüklerini belirtir. Onlara göre din mücadele edilmesi gereken toplum hayatından tamamen silinmesi gereken öğretiler bütünüdür. Dinin yarattığı yıkımın ancak bilimin rehber edinilmesiyle giderilebileceğine inanırlar. Yeni-ateistler bilimsel teorilere ve Darwinci evrim teorisine sık sık başvururlar.<sup>[24]</sup> Bu açıdan evrim etiği iyi bir veri kaynağıdır. İnsana ait tüm sosyal ve psikolojik davranışları bilimsel açıdan incelemeyi amaçlayan evrim psikolojisinin alt dalıdır.<sup>[25]</sup> Doğalci ateizm sağlam gerekçelere dayandırarak ahlakı nesnel ve evrensel kılmak istediği için prensiplerini ve ilişkili olduğu görüşleri tanıtmakta fayda vardır.

## 2. DOĞALCI ATEİZMİN PRENSİPLERİ VE İLİŞKİLİ OLDUĞU GÖRÜŞLER

Doğalcılık; felsefe ve bilimde tüm açıklamaları doğa yasalarına indirgeyerek yapmak anlamına gelir, ahlakta ise bunu “iyi” ve “haz” kavramına indirgeyerek yapar. Mekaniğin indirgenebilirlik ilkesini kullanır.<sup>[26]</sup> Kuçuradi’ye göre etikte artık önemli olan şeylerin temellerine ulaşmak değildir. Dünya olduğu gibidir, bu yüzden de asıl önemli olan insanın nasıl davranacağını bilmesidir. Bunun için kişinin yaşadığı hayata dayanması gerekir.<sup>[27]</sup>

J. Grier Hibben’e göre, ahlakta doğalcılık neyin olması gerektiğinin değil, neyin olduğunun bilimidir. Ahlakta doğalcılık etik bilimine izin verirken metafiziğe izin vermez. Örneğin, kozmoloji; tümevarımsal araştırmaların keşfetmiş olabileceği doğa yasaları açısından evrenin açıklamasını araştırır. Ancak çağlar boyunca katlanarak gelen bir amacın olup olmadığı sorusuyla ilgilenmez.<sup>[28]</sup> Doğalcılık; mutlak panteist bir sistem olmadığı gibi mutlak anlamda materyalizm felsefesi de değildir. Hibben, doğalcılık ve materyalizm kavramlarının yakından ilişkili olduğunu, ikisinin sıklıkla eşanlamlı olarak kullanıldığını söyler. Doğalcılık terimi felsefi olup teolojik anlamda kullanılmadığı gibi doğaüstücülüğün karşısında da kullanılmamıştır. Sadece ‘aşkın’, yukarıya dönük sorularla ilgilenmemektedir. Hibben, doğalcılığın önerdiği antitezin doğal olanla rasyonel olan, doğal olanla tinsel olan arasında bir yeri olduğunu söyler.<sup>[29]</sup>

[24] Bkz. Alper Bilgili, *Bilim Ne Değildir*, (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2018), 35-58.

[25] Michael Shermer, *İyilik ve Kötülüğün Bilimi*, çev. Sinem Gül, (İstanbul: Varlık Yayınları, 2007), 16.

[26] Orhan Hançerlioğlu, “Doğalcılık”, *Felsefe Ansiklopedisi*, 1/332. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.

[27] Ioanna Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, (İstanbul: Yankı Yayınları, 1971), 147.

[28] John Grier Hibben, “Naturalism”, *The Encyclopedia Americana*, (Unv. Of Wisconsin) 19/771, (New York, Chigago: The Encyclopedia Americana Corporation, 1919). Erişim 03.11.2022, <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=wu.89094370723&view=1up&seq=5&q1=Naturalism>.

[29] John Grier Hibben, “Naturalism”, *The Encyclopedia Americana*, (Unv. Of Wisconsin) 19/771, (New York, Chigago: The Encyclopedia Americana Corporation, 1919). Erişim 03.11.2022, <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=wu.89094370723&view=1up&seq=5&q1=Naturalism>.

Günümüzde iki temel yaklaşım kabul görmüştür: 1. Ontolojik doğalcılık: Doğal gerçeğin nedensel gerçeği tükettiğini düşünür. Doğal nedensel varlıklar ve doğal nedensel güçlerden başka varlık yoktur. Yani varlık olarak sadece doğa vardır. 2. Metodolojik doğalcılık: Metodolojik doğalcılığa göre bilim tarafından tanımlananlar dışında nedensel varlıkların ötesinde nedensel varlıklara inanmak için bir neden yoktur. Günümüzde doğalcılar her iki temel yaklaşımı da onaylar.<sup>[30]</sup> Genel olarak kabul gören ise metodolojik doğalcılıktır. Metodolojik doğalcılığa göre bilim fizik dünyayı incelerken dini kaygıları dışarıda tutmalıdır. Bu doğaüstü etmenlerin reddi anlamına gelmemektedir. Sadece bilim insanlarının bilimsel teori geliştirirken maddesel varlıklara ve onların güçlerine başvurarak bilimsel çalışma yapması demektir.<sup>[31]</sup>

Caner Taslaman'a göre ateizm, doğalcılık, materyalizm arasında yakın ilişki vardır ve çoğunlukla birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Doğalcılar fiziksel olmadığı için Tanrı'nın varlığına karşıdır. Ancak bazı ateistler doğaüstü bir gücü kabul edebilir. Taslaman yeni-ateistleri maddi doğa dışında bir şeyi kabul etmedikleri için hem materyalist hem doğalcı olarak değerlendirir.<sup>[32]</sup>

Doğalcılığın ise dört ana prensibi olduğu düşünülür: 1. Dünyadaki her bir olay veya durumun nedensel veya mekanik olarak bir açıklaması vardır. Her olay önceki olayın, durumun ya da değişimlerin bir sonucudur. 2. Dünyayı açıklayabilmek için Tanrı gibi ya da herhangi bir doğaüstü güce ihtiyaç bulunmamaktadır. 3. İnsan tamamen bu doğal dünyanın bir parçası olup dünyada işleyen sistemin yalnızca tesadüfi bir ürünüdür. 4. Ampirik olmayan yollarla bilinen mutlak değerler veya aşkın normlar yoktur. Değer ve normlar insan tutumlarına bağlı olup insanın ihtiyaç ve hoşnutluğunun bir işlevi olarak vardır.<sup>[33]</sup>

### 3. YENİ-ATEİZMİN AHLAKİ BİLİMSEL YOLLA TEMELLENDİRMESİ

Richard Dawkins bencil gen hipoteziyle ahlakın temeline ilişkin bilimsel açıklama getirir ancak evrimi temel alan bir ahlak anlayışını savunma amacı yoktur. İnsanların ahlaki olarak nasıl davranması gerektiği ile uğraşmamaktadır. Daha temel bir konuyla uğraşmaktadır: “Genel merhametsiz bencillik yasası.” Dawkins kişisel olarak “genel merhametsiz bencillik yasası” merkezli insan toplumunu tiksindirici bulmaktadır. Ortak bir amaç için bireylerin işbirliği yaptığı cömert, özverili bir toplum kurmayı ahlaki olarak kendisinin de dilediğini ancak bunun için biyolojik doğadan çok az yardım alınabileceğini önemle vurgular. Cömertliğin ve özgecili-

[30] Graham Oppy, *Naturalism and Religion*, (London-New York: Routledge, 2018), 11-12.

[31] Kelly James Clark, *Bilim ve/veya Din*, çev. Enis Doko-İbrahim Akbudak, (İstanbul: Destek Yayınları, 2019), 92-93.

[32] Caner Taslaman-Enis Doko, *Kur'an ve Bilimsel Zihnin İnşası*, (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2017), 18-19, 38.

[33] "Naturalism" *The Encyclopedia Americana*, 19/796, USA Connecticut: Americana Corporation, 1979.

ğın öğretilmesi gerektiğini çünkü bencil doğduğumuzu özellikle belirtir. Dawkins bencil geni anladığımızda en azından bencil genin tasarımlarını değiştirme şansımızın olabileceğini savunur bu insandan başka hiçbir türün arzuladığı bir şey değildir. Dawkins'in savı insanların ve tüm diğer hayvanların genler tarafından yaratılmış birer makine olduğudur. Genler oldukça rekabetçi bir dünyada hayatta kalmayı başarmışlardır. Bu sonuç Dawkins'e genlerin nitelikleri olması gerektiği fikrini vermiştir. Bu nitelik merhametsiz bir bencilliktir. Bu merhametsiz gen bencilliği bireyin davranışını bir şekilde etkilemektedir. Ancak bireysel hayvanlar seviyesine çıktığında genin bencil hedeflerine ulaşabilmesi için sınırlı bir şekilde özgeciliği teşvik ettiği durumlar vardır. Bu özel ve sınırlı bir özgecilik olup türlerin birbiri için özgeciliği kastedilmemektedir. Dawkins türlerin birbirlerini tamamlamadığını, birbirlerinin iyiliği için uğraşmadıklarını düşünür.<sup>[34]</sup> Ona göre evrimin doğal seçimle işlediğini söyleyen Darwinci görüş, iyilik, ahlak, namus, duygudaşlık ve merhamet gibi ahlaki eğilimleri açıklayamamıştır. Doğal seçim temel güdüleri; açlık, korku, cinsel arzuları açıklayabilmektedir. Bunlar sağ kalmamızı sağlayan genlerimizi koruyan arzulardır. Ancak merhamet, iyilik, ahlak, duygudaşlık, namus vb. açıklayamamaktadır.<sup>[35]</sup>

Dawkins'in kitaplarında genel olarak özgeciliği iki anlamda kullandığı görülmektedir: Akriba özgeciliği;<sup>[36]</sup> bakım, koruma, besleme, ağırlıklıdır. Diğeri de karşılıklı özgecilitir;<sup>[37]</sup> doğada eşeklerin birbirinin sırtını kaşması örnek olarak verilebilir. Bir başka örnek, insanların birbirlerine "sana ihtiyacım var!" demesidir. Özgecilik ve bencillik tanımlarını öznel değil, davranışsal tanımlamıştır. Bireyin bedeni kişinin bütün genlerinin sayılarını gelecek nesillere aktarmaya yarayan bir araçtır. Bu açılıma göre 'özgecil davranış' ve 'bencil davranış' bir hayvan bedeninin diğerine karşı yönelttiği davranış anlamına gelmektedir.<sup>[38]</sup> "Genişlemiş Fenotip" adlı kitabındaysa özgeciliğin evrimini açıklamak için organizma grupları arasında gerçekleşen varsayımsal doğal seçim sürecini kullanmıştır.<sup>[39]</sup> Etiket özgecilik; insanların arasında karşılıksız yardımı ifade eder. Azami derecede sosyal özgecilikler

[34] Richard Dawkins, *Gen Bencildir*, çev. Tunç Tuncay Bilgin, Uygur Polat, (İstanbul: Kuzey Yayınları, 2016), 26.

[35] Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 197.

[36] Bkz. Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 202-204.

[37] Bkz. Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 199-200.

[38] Dawkins, *Gen Bencildir*, 71.

[39] Bkz. Richard Dawkins, *Genişlemiş Fenotip*, çev. Çağatay Tarhan, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 151-180. Özgeciliğin evrimi ile ilgili doğal seçim süreci, organizma grupları arasında gerçekleşmektedir. Dawkins özgeciliği grup seçilimi ya da tür seçilimi ile açıklamamaktadır. Organizmalar arasında gerçekleşen bu sürecin grup seçilimi ile karıştırılmamasını özellikle ister. Tür seçilimi ise evrimsel değişimlerin doğal seçim yoluyla tür ya da soy düzeyinde gerçekleştiğini savunan teoridir. Dawkins tür seçiliminin bazı temel eğilimlerden sorumlu olabileceğini ancak karmaşık bir uyarlanımı içeren evrimleşmeyi açıklayamayacağını savunur. Konuyla ilgili daha detaylı bilgi için kitapta, "Organizmalar, Gruplar ve Memler: Eşleyiciler mi? Yoksa araçlar mı?" Başlığına bakılabilir.

için kullanılan bir terimdir. Özgeci kişi maddi, manevi zarara uğrayacağını bilse de başkasının faydasına hareket etmeye devam eder.<sup>[40]</sup>

Dawkins ahlakın kaynağı ile ilgili sorunun cevabının dinde değil de evrim teorisinde aranması taraftarıdır.<sup>[41]</sup> Evrim teorisinden çıkardığı özgeci türleri açıklamalarının temeline yerleştirir. Bunlar: 1. Genetik akrabalık; özgün bir durumdur. 2. Karşılıklı etki oluşturma özgeciliğidir. Alınan iyilikler verilir; geri ödeneceğini umarak iyilikleri sunma durumudur. Sonrasında gerçekleşenler; 3. Şefkat ile cömertlikle ünlü olmanın yararı bir başka özgecilik türüdür. 4. Dikkat çeken cömertlik taklit edilemez. Güvenilir bir bildiriye dönüşür ve insana özgün ek fayda sağlar.<sup>[42]</sup> Bu özellikler evrimsel süreçte ortaya çıkmıştır. İnsanlar ilk zamanlarda babunlar gibi ayırık ve göçebe yaşamaktaydılar. Babun toplulukları kısmen de olsa komşu köy ve topluluklardan uzaktaydı. Topluluk üyesi olan arkadaşları ise aynı zamanda akrabalarıydı. Akraba-arkadaşlarla diğer topluluk üyelerinden çok daha yakın ilişki içindeydiler. Bu ilişkiyle birlikte akrabacılık özgeciliğinin gelişmesi için birçok fırsat ortaya çıkmış, insanoğlu süreç içinde ilkçağlardan bu yana akrabası ve akrabası olmayanla yaşam boyu aynı kişilerle karşılaşmaya meyilli olmuştur. Bu şekilde karşılıklı özgeciliğin doğması için ideal koşullar evrilerek günümüze kadar ulaşmış; özgecilik türlerinden birini ya da dördünü kullanan insan, özgeciliğe doğru genetik eğilimi önemli hale getirmiştir.<sup>[43]</sup> Özgecilik doğal seçilimin hedefinde değildir. Akraba dışındaki yabancı türleri kapsamaz. Ancak modern yaşamda insanlar daha çok bir arada yaşamaktadır ve akraba dışında başkalarına karşı iyi huylu olabilmektedir. Dawkins bu problemi doğal seçilimin ‘yan ürün’ ile çözmeye çalışır. Doğal seçilimin hedefi, ‘parmak hesabını’ inşa eden genleri destekleyerek ilerleyen bir doğal seçim sürecidir. Dawkins doğal seçilimin parmak hesaplarının bazen teklediğini, “yan ürün” ortaya çıkardığını savunur. Örneğin, evlat edinme dürtüsü ‘yan ürün’ dür. Dawkins’e göre bu tip özgeci dürtüler babunlar gibi yaşarken beynimiz tarafından programlanmıştır. Ancak bu akrabalar arasında işleyen bir özgeciliktir ve doğal seçilimin ‘parmak hesabı’ sayesinde günümüzde cinsel dürtüler, açlık dürtüleri, yabancı düşmanlığı dürtüleri, merhamet dürtüsü gibi yan ürünler olarak devam etmektedir.<sup>[44]</sup> Bunlar insana mutluluk veren değerli teklimlerdir. Yani, doğal seçim, cömertlik ve merhametli olma arzusunu

[40] John Hospers, *Analitik Felsefeye Giriş*, çev. Şahin Filiz, (Ankara: Liberte Yayıncılık, 2017), 308. Davranış kuramları içinde değerlendirilen “Özgecilik”: (Altruizm, Diğerkâmlık): Bir kişinin kendi aleyhine dahi olsa başkalarına karşı takınması gereken tavır için kullanılır. Özgecilik biçimleri: “Başkalarının menfaatlerini düşünmek” saf özgeciler kendi menfaatlerini düşünmezler. Onlar kendilerini tamamen diğer kişilerin hizmetine adanmıştır. “Salt özgecilerden oluşan bir dünya ise imkânsızdır.” Ancak özgeci kişiler karşılıklı birbirlerine hizmet edeceği için sorun yaşamazlar. Temel mantığı “kendimi değil başkasını düşünüyorum” dur.

[41] Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 191.

[42] [Richard Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, çev. Tunç Tuncay Bilgin, Kalisto, (İstanbul: Kuzey Yayınları, 2009), 202.

[43] Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 202-203.

[44] Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 202-203.

inşa etmiştir. İnşa için en iyi yol parmak hesaplarını beyne yüklemektir. Edebiyat, müzik, sanat, hukuk ve hatta din bu etkilerin süzgecinden geçmiştir.<sup>[45]</sup> Bu durum Dawkins'e göre insanın ahlaki yönünün din kaynaklı olmayıp, Darwinci geçmişinden kaynaklı olabileceğinin göstergesidir. Dawkins böyle bir ihtimal varsa zihin araştırmalarının evrensel ahlaki kuralları ortaya çıkarabileceğini düşünür.<sup>[46]</sup>

Dawkins genlerin bencil ve özgecil biyolojisini incelemeyi hedeflemiştir.<sup>[47]</sup> Ona göre bizler yaşam kalım makineleriyizdir. Adı gen olan bencil molekülleri ne olursa olsun korumak için programlanmış robotik araçlarıdır.<sup>[48]</sup> Dawkins, evrensel olacak şekilde kabul edilmiş bir gen tanımı bulunmadığının, tanımların kutsal olmadığını, bir sözcüğü kendi mesajı açısından istediği gibi tanımlayabileceğinin farkındadır. Önemli olan tanımın açık ve kesin olmasıdır. Ona göre gen; “yüksek kopyalama kalitesine sahip bir eşleyici” dir.<sup>[49]</sup> Genler DNA moleküllerinden, DNA molekülü, “nükleotid adı verilen küçük moleküllerden oluşmuş uzun bir zincirdir.”<sup>[50]</sup> Dawkins bu genlerden iyi olanların ölümsüzlük sıfatını kazanmayı hak ettiğini söyler. Genin parçacık özelliği onun yaşlanmayışıdır. Nesiller boyunca bir bedenden diğerine atlamaktadır.<sup>[51]</sup> Dawkins'e göre bu iyi genlerin ölümsüzse evrensel nitelikleri de olabilir. Benzer şekilde kısa ömürlü olan geni kötü kılan özelliği de olabilir. Özverili olmak gen düzeyinde kötü, bencillik ise iyi olmalıdır.<sup>[52]</sup>

Dawkins odak noktasının “başkalarını düşünme”, yani özgecilik olduğunu özellikle vurgular. Sorguladığı yer; doğal seçilimin sonucu olarak hayatta kalan ya da kalamayan “şey”dir? Hayatta kalan birim, bencildir. Özgecilik, hayatta kalıp kalmama seviyesinde değildir. Darwin'de özgecilik tür seviyesindedir; bireysel organizma “türün yararı” için özgecilik yapar. Ancak doğal seçim gen düzeyindeyse, bireysel organizmaların özgecil davranışları “genlerin iyiliği” için olacaktır. Genin iyiliği için yapılan özgecilik, akrabalarını koruyup gözeten özgecil davranışı anlamayı kolaylaştıracaktır. Gen aynı genin özelliklerini taşıyan akrabalarını bulur korur gözetir ve kendini başka bedende kopyalar. Akriba özgeciliği, gen bencilliğinin kendini bireysel özgeciliğe çevirme yollarından sadece biridir.<sup>[53]</sup> Dawkins özgeciliği bilinçaltında aramaz. Özgecilik bir eylemin etkisinin özgecinin ve özgecilikten yararlandığı varsayılan canlının hayatta kalma beklentisinde değişikliği nerede ve

[45] Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 204.

[46] Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 204.

[47] Dawkins, *Gen Bencildir*, 25.

[48] Dawkins, *Gen Bencildir*, 21.

[49] Dawkins, *Gen Bencildir*, 52. Dawkins G.C. Williams'ın tanımını tercih etmiştir: “Bir gen yeterli sayıda nesil boyunca potansiyel olarak varlığını koruyup bir doğal seçim birimi olarak görev yapan herhangi bir miktardaki kromozom parçası”dır.

[50] Dawkins, *Gen Bencildir*, 45.

[51] Dawkins, *Gen Bencildir*, 57.

[52] Dawkins, *Gen Bencildir*, 59-60.

[53] Richard Dawkins, *Gen Bencildir*, çev. Tunç Tunçay Bilgin ve Uygur Polat, (İstanbul: Kuzey Yayınları, 2016), 8.

ne şekilde yaptığı ile ilgilidir. Bir davranışın hayatta kalma beklentisindeki uzun dönemli etkilerini göstermenin oldukça karmaşık bir iş olduğunu kabul eder bu nedenle özgeciliği “görünüşte” kelimesiyle nitelemeyi uygun bulur. Görünüşteki özgecilik eylemleri, “gerçekte maske takmış bencillikler” dir.<sup>[54]</sup>

Sinirbilimci Sam Harris’in iddiası ise bilimin insana kendi istekleri konusunda yardımcı olabileceğidir. İnsan ne istemeli veya ne istememeli? İnsanın ne yapması gerekiyor ya da ne yapmaması gerekiyor? Diğer insanların ne yapması gerekir türünden sorulara bilimin katkıda bulunabileceğini savunur.<sup>[55]</sup> Öncül; insanın esenliğinin dünyadaki olaylar ile beynin durumuna bağlı olduğu gerçeğidir.<sup>[56]</sup> Temel savı; insani değerlerin temelinde bilinç olduğudur.<sup>[57]</sup>

Harris temellendirmesinde ilk olarak bilim, din ve ahlak arasındaki ilişkiyi açıklamıştır. Ona göre, yaygın inançlar ve dini anlayışlar kötülük üreten hatalı inançlardır. İnsan beyninin dünya hakkında inançlar geliştirme konusundaki üreticiliğinden yola çıkan Harris bu sürecin altında yatan sinirsel olayları merak eder. İnsanlar bir önermenin doğruluğu, yanlışlığı, mantıksal gerekliliği, çelişkileri ile birlikte sezgilerine başvurmaktadır. Bu şekilde kendilerine ait tutarlı bakış açıları da geliştirebilmektedirler. Kendisine sunulan bir önermeye karşılık beyin onun doğruluğuna veya yanlışlığına nasıl yanıt vermeli? Beyin ne yapmalı? Şu an bu konuda hiçbir fikri olmadığını söyleyen Harris’in amacı; beynin algı, hafıza, akıl yürütmeden gelen verileri, kişisel olan önermelerle nasıl ilişkilendirdiğini incelemektir. Beyin bu verileri işleyerek nasıl onları yaşamlarımızın özü haline getirmektedir? Sinirbilim çalışmasında keşfetmek istediği öncelikli yer burasıdır.<sup>[58]</sup> İnançtan ne anlamalıyız? Zihin ile inancın nasıl bir bağlantısı olabilir? Harris inanç kavramını farklı şekillerde yorumlamanın mümkün olduğunu, genel anlamda kullanılınca beynin tamamının inanç oluşumu ile yakından ilgiliymiş gibi anlaşılabilirliğini söyler.<sup>[59]</sup> İnanç; zihnin otorite veya kanıt düzleminde bir ifadeyi, önermeyi ya da olguyu onaylamasıyla ya da kabul etmesiyle birlikte oluşmaktadır. Zihinsel kabullenme şekilleri; akıl bir ifadeyi onaylar, akıl bir olguyu başkasının tanıklığıyla gözlemlemeksizin doğru olarak onaylar, akıl bilinç yoluyla bir olguyu ya da gerçekliği onaylar. İnanç bu tip kabullerden oluşan zihinsel durumu içermektedir. Harris veri odaklı “inanılan şeyi” kastetmemektedir. Sinirbilim araştırmasında amacı kişinin deneyimlerinde, yaşam içindeki sürecinde ve dilsel ifadelerinde beliren insanın kabullenme ile birlikte oluşturduğu inançlarıdır.<sup>[60]</sup> İnançları ise gerekçeli ve gerek-

[54] Dawkins, *Gen Bencilidir*, 28.

[55] Sam Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, çev. Mehmet Egemen Nişancı, (Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2016), 44.

[56] Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, 9.

[57] Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, 50.

[58] Sam Harris, *İnancın Sonu*, çev. Tunç Tuncay Bilgin, (İstanbul: Kuzey Yayınları, 2014), 57.

[59] Harris, *İnancın Sonu*, 250.

[60] Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, 184-185.

çesiz olarak ikiye ayırmaktadır. Gereksiz, dini inançlardır. Dinlerin hiçbir kanıtı dayanmayan önermelerin doğruluğunu telkin ettiğini savunur. Örneğin, Kierkegaard'ın iman sıçrayışı, aklın doğruluğunu asla anlayamayacağı bir durumdur.<sup>[61]</sup>

Harris'e göre "bilmek ve inanmak" aynı şey olup farklı seviyeleri vardır. Bu seviyeler ise sırasıyla; dünya hakkında inanışlardan birinin doğruluğuna "mutlak emin" olarak inanmak, "muhtemelen inanmak", doğru olduğuna "emin olmamaktır."<sup>[62]</sup> Değerler ve gerçekler arasında bir uçurum olmadığını söyleyen Harris,<sup>[63]</sup> bilimsel gerçeklere inanmayla birlikte zihin ile inanç arasındaki bağlantının da oluştuğunu iddia eder. Değerler ise esenliğe bağlıdır. Esenlik: İnsan memnuniyetinin zirveleri ile insan ıstırabının derinlikleri arasında olan, kesin bir tanımı yapılamasa da fiziksel sağlık kavramı gibi değerlendirilen bir kavramdır. Bilimde kaydedilecek ilerlemeye bağlı olarak sağlık ve esenlik gibi kavramların anlamları sürekli değişip gelsecektir. Bir haz esenliği artırıyor mu yoksa engelliyor mu? İyilikle ilgili kavramları duyu sahibi varlıkların deneyimlerine bağlar.<sup>[64]</sup> Harris iyi ve kötü hakkında öne sürdüğü bakış açısının direkt içgüdüsel dürtülere ve evrimin buyruklarına indirgenemeyeceğini özellikle belirtir.<sup>[65]</sup> Harris etiği biyolojiye de indirgemez.<sup>[66]</sup> İnsan değerlerinin temeli bilinçtir.<sup>[67]</sup> Bilinç: Şimdi ve gelecek zamanda sahip olabileceğimiz veya sahip olmayı umut edebileceğimiz herhangi bir deneyimin özüdür.<sup>[68]</sup>

Haris meditasyon deneyimi yoluyla bilinci araştırır. Mistikler gibi şimdiki yaşamak ve mutlu olmak istemektedir. Bilimsel araştırmaların da artık bu tip mistik deneyimleri doğrulamakta olduğunu aktaran Harris ilkin *ecstasy* kullanır. *Ecstasy*'yi kullandığında alkol ve esrardan farklı olduğunu, duyularının açık olduğunu ve aynı zamanda aklının da tamamen açık olduğunu fark eder. Bundan sonra yaşadığı deneyimler: İçgörüsü ortaya çıkmıştır. Arkadaşını etik çıkar gözetmeden ne kadar sevdiğini ilk kez hissetmiştir. Kıskançlık, küçültme duygusu olmadan onun mutlu olmasını gerçekten istemiş ve bu şekilde onun mutluluğunu da kendisinin kılmıştır. Hiç yaşamadığı ahlaki duygusal bir netlik yaşamıştır. Bilincindeki değişim basit bir değişimdir. Endişeden, özeleştirme yapmaktan, ironiden, rekabet ve utangaçlıktan kaçınmaya çalışmaktan, geçmiş ve gelecekte ayrılmıştır. Artık başka birinin gözünden kendini izlememektedir. Sınırsızlığı yaşadığında insan hayatının ne kadar iyi olabileceği duygusunu bizzat yaşamıştır. Aşkın evrenselliği hakkında aydınlanmayı deneyimlemiştir. Ancak Harris'in bu deneyimlerini bir

[61] Harris, *İnancın Sonu*, 25.

[62] Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, 182.

[63] Sam Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, çev. Mehmet Egemen Nişancı, (Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2016), 19-23.

[64] Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, 21-22.

[65] Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, 22-23.

[66] Sam Harris, *İnancın Sonu*, çev. Tunç Tuncay Bilgin, (İstanbul: Kuzey Yayınları, 2014), 242.

[67] Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, 50.

[68] Sam Harris, *Waking Up*, A Guide To Spirituality Without Religion, (New York London Toronto Sydney New Delhi: Simon-Schuster, 2014), 77.

bağlama oturtması uzun yıllarını alacaktır.<sup>[69]</sup> Mistik deneyimlerine kadar kurumsal dinleri atalarının cehalet ve batıl inançlarına dönük bir öğretiler bütünü olarak gören Harris'in İsa, Buda, Lao Tzu, tarihi azizlere, bilgelere karşı bakış açısı değişir. Dinleri sosyal ve ekonomik olarak entelektüel bir harabe olarak görmeye devam etmesine karşın dinlerdeki bu harabelerin içinde önemli psikolojik gerçekliklerin olabileceğini keşfetmiştir. Maneviyatı dinden ayırmak isteyen Harris, ilk işin dini doktrinlerden kurtulmak olduğunu belirtir. İnsanları esaretten kurtarmak için entelektüel ve ampirik destek vermek istemektedir. Odak noktası insan öznelliği ve insan doğası hakkında konuşabilecek deneyimlerdir. Çeşitli mistik uygulamalar; *ecstasy*, *meditasyon*,<sup>[70]</sup> *psikedelikler* ve manevi, aşkın vb. ve mistik terminoloji ile insan zihninin potansiyelinin anlaşılmasını amaçlamıştır. İlk mistik deneyimlerinde Harris "Ben" in bir yanılısma olarak ortaya çıktığını farketmiştir. Geleneksel benlik yanılısmasını kesmek (cut) isteyen Harris, gerçekliği ortaya çıkarmayı amaçlar. Batı'nın dini ve felsefi literatürü ile "*kendini aşma deneyimi*" yaşamışının çok zayıf olduğunu gördükten sonra Budizme yöneldiğini söyler. Budizm'in ruhsal yaşamındaki "şimdi"ye yakından odaklanarak benlik yanılısmasının üstesinden gelebileceği iddiasını açık bulur.<sup>[71]</sup>

Harris bilincin pratikte ve hayatımızın her alanında yeri olduğunun da farkındadır. Bilinç olmadan diğer insanlara karşı davranışlarımızın ahlaki olamayacağını söyleyen Harris, ahlaki sorumlulukları "Ahlakın Coğrafyası"nda açıkladığını iddia eder.<sup>[72]</sup> Ahlakın coğrafyası; kısmen adil ancak tesadüfi de olmayan insan beyninin ve dünyanın durumlarından kaynaklı farklılıkları içerir; içinde iyi hayatların ve kötü hayatların olduğu geniş coğrafyayı tanımlar. Bazı insanların diğerlerinden daha iyi hayat sürdüğü, bazılarının kötü hayat sürdüğü bu coğrafya sayıları çok ve farklı ahlaki tepelerden oluşur. Savaş ortamı gibi kötü hayat, kötü koşullarla ilgilidir. İyi hayat ise zengin bir yaşam gibi iyi koşullarla ilgilidir. İyi hayat ile kötü hayat arasındaki farkı gören kişi insan esenliğine de katkı sağlayabilecektir. Ahlak ve esenlik arasında bağ kurulduğunda psikolojik ve toplumsal ihtiyaçlar da sağlanacaktır.<sup>[73]</sup> Değerler bu esenlikten çıkmalıdır. Maneviyatın temeli bilinç gerçeği

[69] Sam Harris, *Waking Up, A Guide To Spirituality Without Religion*, (New York London Toronto Sydney New Delhi: Simon-Schuster, 2014), 1-10.

[70] Sufi/ruhsal bilgelerin -Hallac-ı Mansur, Mevlana, Dalai Lama, Hıristiyan Rahiplerin dinsel gelenekleri vb. -bilincin içsel özgürlüğünü elde ettikleri deneyimleri ile tanımaya çalışan Harris, dinler içerisinde bilincin içgörüsünü özgürlüğünü anlamak için en iyisinin Budizm olduğunu savunur. Harris Budizmin dogmatik olmadığını, bilinci keşfetmek için harika bir metodoloji sunduğunu söylemektedir. Budizmde mantığına uymayan yerlerin olduğunu belirtir de (Sam Harris, İnancın Sonu, 306-307.) Harris'in en yoğun eleştirileri "İnancın Sonu"nda semavi dinlere ve özellikle İslam dinine dönüktür. Bkz. (Sam Harris, İnancın Sonu, 4. Bölüm)

[71] Sam Harris, *Waking Up, A Guide To Spirituality Without Religion*, (New York London Toronto Sydney New Delhi: Simon-Schuster, 2014), 1-10.

[72] Sam Harris, *Waking Up, A Guide To Spirituality Without Religion*, (New York London Toronto Sydney New Delhi: Simon-Schuster, 2014), 78.

[73] Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, 25-31.



anlaşılabilir deneyüstü tek değer alanıdır.<sup>[74]</sup> Harris insanın her şeyin ölçütü olmadığını, evrenin gizemlerle dolu olduğunu da kabul eder. Varoluş bir gizem ve mucizedir. Bizi canlandıran şey bilinç gizemin merkezinde yer almaktadır.<sup>[75]</sup>

#### 4. DOĞALCI ATEİZMİN AHLAKİ BİLİMSEL TEMELLENDİRME İMKÂNİ VE PROBLEMLER

Antropolog Tiger, D. Dennett gibi birçok düşünürün dinsel inançların sınınamayacağı fikrinde olduğunu söylemektedir. Bilimsel alanda, inanç ve bilgi, sınılabilmekle yönüyle farklıdır. Bilim insanı, bilimsel yöntemlerle somut kanıtlar bulup çürütebileceği fikirler ile herhangi bir yöntemle sınınamadığı için çürütemeyeceği fikirleri birbirinden ayırmaktadır. Bilim insanları böylelikle kendi hayal ve inançlarına sistematik sınır getirmektedir. Zaten somut kanıt terimini bilim insanları kullanmaktadır.<sup>[76]</sup> Burada bilimsel bilgi imkânı üzerine kısaca değinmekte fayda vardır. Bilginin kaynaklarına indiğimizde bilimsel bilginin sunduğu önermelerin doğruluğu, güvenilirliği, geçerliliği gibi tartışmalı hususlar karşımıza çıkmaktadır. Filozof Philip Kitcher, “Şu anda ne bildiğimiz” konusunun bilim insanlarının da rutin tartışmaları arasında olduğunu söyler. Bir önermenin doğruluğu nasıl bilinebilir? Kitcher’e göre kişinin doğru önermeyi bilmesinin yolu, “önermenin doğru olması”, “kişinin bu doğru önermeye inanması” ve “güvenilir süreçten geçerek doğru önermenin meydana getirilmesi” dir. Bu görüş bilimsel bilgi imkânı için iki husus önermektedir: 1. Muhtelif bilimlerin iddialarının doğrulukları üzerine yoğunlaşmak. 2. Bilim insanlarının inançlarını meydana getiren ve bunu sürdüren sürece yoğunlaşmak.<sup>[77]</sup> Kitcher son yıllarda bilimsel bilginin fazlasıyla artarak yığın oluşturmaya başladığını ve bilimsel nesnellüğün bir efsane olduğu yönünde bilim camiasında yaygın kanaatlerin oluştuğunu belirtir. Ona göre bilimin asli işlevi, karmaşa, batıl inançlar, önyargılar ormanından rasyonaliteyi temizlemek olmalıdır. Efsanelerle kirlenmiş bir rasyonalite bilimsel gerçekliği savunamaz. Kitcher bilimin ilerlemesi üzerine yazdığı kitabında “nesnellik” ve bilimdeki “ilerleme” kavramlarını yeniden canlandırmaya çalışmıştır.<sup>[78]</sup> Popper ise doğalci yöntemin sadece olgulara dayanan ampirik bilimin sorunlarıyla uğraştığını, felsefi bir bilimin araştırması gereken bilgi kuramı veya yöntem öğretisi gibi başka “anamlı sorunları” sözde sorunlar olarak gördüğünü söyler. Doğalci yaklaşımı eleştirel olmadığı, dogmatik bulduğu

[74] Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, 50.

[75] Harris, *İnancın Sonu*, 242.

[76] Lioner Tiger - Michael McGuire, *Tanrı Beyni*, çev. Ayşe Seda Toksoy, (İstanbul: Alfa Bilim, 2018), 30-31.

[77] Philip Kitcher, *Bilimsel Bilgi* çev. Mehmet Ata Az; Paul K. Moser, *Epistemoloji*, çev. Hasan Yücel Başdemir (ed)-Nebi Mehdiyev (ed), (Ankara: Adres Yayınları, 2020), 355.

[78] Philip Kitcher, *The Advancement of Science*, (New York: Oxford University Press,1993), 3-4.

için kabul etmemektedir.<sup>[79]</sup> Amarasingam ise yeni-ateizmin bir tür evanjelik eski fikirlerin yeniden canlandırılarak sunulması olduğunu söyler.<sup>[80]</sup>

Dawkins'e önemli eleştiri "genetik belirlenimcilik" eleştirisidir. Genetikçi Lewontin, Dawkins'in insanı beden ve zihinleri genleri tarafından yaratılmış hantal robot olarak ortaya koymasını günümüz modern biyolojiye hakim dünya görüşünün etkisi olarak değerlendirir. Descartes'in "makine hayvani" "makine insana" dönüşmüştür. Ruh artık maddeden ayrı bir cevher olarak kabul edilmemektedir. Dünya hem canlı hem ölü, çarklar ve kaldıraçlardan oluşmuş büyük karmaşık bir sistemdir. Dawkins'e göre geçici araçlarında genler bireyleri belirliyorken, başka bir düzeye geçildiğinde bu bireyler kolektivismi belirlemektedir. Eski bilimsel anlayışta daha çok kültür, çevre, toplum bireylerin davranışlarını belirlerken Dawkins bunu tersine çevirmiştir. Dawkins'in hiyerarşisi şu şekildedir: DNA zincirleri genleri oluşturur. Genler bireyleri oluşturur. Bireylerin ise tercihleri ve davranışları vardır, tercihleri ve davranışları topladığımızda ise kültür oluşmaktadır. DNA zincirlerini bilim çözdüğünde bazı insanların ve toplumların neden hasta, zengin, fakir olduğunu öğreneceğiz demektir. DNA zincirlerinin şifresini çözme işi genetikçi biyologların işi olduğuna göre insan ve toplumu onlar tanımlayacak demektir.<sup>[81]</sup> Gen tanımı ise "Evrende kopyası çıkarılan" olarak oldukça genel bulunmuştur. "Kopyalamak" belirsiz bir sözcüktür. Dawkins kopyalamak terimini, araç terimi ile sınırlandırmıştır. Bedenler genler gibi eşleyici değildir. Vücuttaki yara gibi sonradan oluşmuş bir özelliktir ve nesiller boyu aktarılmayacaktır. Jablonka, Dawkins'in beden ile gen arasında yaptığı ayrımın daha öncesinde Weismann tarafından düşünüldüğünü söyler.<sup>[82]</sup> Öte yandan bilim dünyasında genin yedi farklı tanımı yapılmış olup şimdilik son tanım "tavrı olan Dawkins geni" dir. Dawkins'e bireyi göz ardı ettiği, "savaş geni" nin olmadığı yönünde itirazlar yapılmıştır.<sup>[83]</sup>

Genetik determinizmin yol açtığı sorun etiğin kadim tartışma konusu; özgür irade sorunudur. İnsan makineyse nasıl ahlaki sorumlu olabilir? Belirlenimciliğin temel ilkesi, her olayın bir nedeni olduğu, tüm nedenler bilinirse tüm etkilerin de daha öncesinden tahmin edilebileceğidir. Descartes ve Newton mekanik dünya görüşüyle evreni ve insanları mekanik bir şekilde belirlenmiş olarak gördü. Evren kişi, gezegen, atom, molekül vb. oluşan bir saat gibiydi. Bu nedensellik ağının yol açtığı en bilindik sorun ise "ahlaki belirlenimcilik paradoksu" dur. Felsefedeki mantık yanlışı, "bundan sonra, dolayısıyla bu nedenle" Bilişsel psikolojideki "geçmiş görme önyargısı"na bağlı olarak söylediğimiz "başından beri biliyordum" duygusu

[79] Karl Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev. İlknur Aka-İbrahim Turan, (İstanbul: YKY, 1998), 75-77.

[80] Amarnath Amarasingam, "What is the new atheism?"; Vol.25, *Studies in Critical Social Sciences*, Vol.1 *Studies in Critical Research on Religion, Religion and the New Atheism A Critical Appraisal*, *Studies in Critical Social Sciences*, ed. Amarnath Amarasingam, (Leiden-Boston: Brill, 2010), 2.

[81] R.C.Lewontin, *İdeoloji Olarak Biyoloji*, çev. Cengiz Adanur, (İstanbul: Berdan Matbaacılık, 2015), 24-26.

[82] Jablonka - Lamb, *Evrimin Dört Boyutu*, 47-48.

[83] Matt Ridley, *Gen Çeviktir*, çev. Mehmet Doğan, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2009), 275-280, 290.

bu paradoksa örnektir. John Hickey'e göre aslında dünya hakkındaki inançların çoğu iş olup bittikten sonra insana doğru olarak görünmektedir. Olayın öncesinde ise her şey bu kadar net değildir.<sup>[84]</sup>

Çevrenin mi yoksa genetiğin mi ürünleriyiz? Dawkins bu tartışmaya girmek istemediğini belirtse de<sup>[85]</sup> bilim tarihinde uzun bir geçmişe sahiptir. Evrim açısından sorun; anne babamız doğal seçim tarafından seçilmiştir; doğduktan sonra da çevremizin dini, örfü, ahlakı, gibi etmenlerin ürünleriyizdir. Bilim tarihi yaşamlarımızın bir bölümünü genetiğe ve geriye kalanını ise çevreye bağlamıştır. Genler-memler (kültür vb.) etkileşimi ise ikili düşünmeye yol açmaktadır. Bugün insan genomunun haritasında yer alan “*matematik geni*”, “*risk alma geni*”, “*sigara geni*” gibi aşırı basitleştirilmiş iddialar ikili düşünmenin yarattığı gerilimin sonucudur. M. Shermer, bu uzun öykünün karmaşık olduğunu ve genetik belirlenimcilik iddialarının büyük çapta bir abartı olduğunu söyler.<sup>[86]</sup>

Bir diğer eleştiri “biyolojik indirgemecilik” ile ilgilidir. E. Sober, R. Dawkins’in “bir davranışa belli bir gen neden olur” yaklaşımını eleştirir. Örneğin, Y kromozomunun müzik yeteneğine nedensel etkisi olsaydı ne olurdu? Sorusundan sonra Dawkins, şöyle mantıksal çıkarım yapar: İki gözlemci bu olguyu gözlemlediğinde belli bir çevre içinde, belli bir popülasyonda, cinsiyet hakkında bilgi sahibi olan, bu şartlara sahip olmadığı için bilgi sahibi olmayan gözlemciden istatistiksel olarak doğruya daha yakın öngöründe bulunacaktır. “İstatistiksel” sözcüğü önemlidir. İyi bir ölçüm ve istatistiğe göre bir gözlemci kendi öngörülerini gözden geçirebilir ya da vazgeçebilir. Örneğin, eğer dişiler istatistiksel olarak pasta yapmaktan erkeklere oranla daha çok hoşlanıyorlarsa, bu ne bütün dişilerin pasta yapmaktan hoşlandığını ne de çoğu dişinin hoşlandığını gösterir.<sup>[87]</sup> Sober’e göre bu önermedeki temel sorun; Dawkins’in “*nedensellik*” “*bağıntı*” birbirine eşit görmesidir: Eğer dişi olmak (D) bireyin pasta yapmasına (Ö) neden olup olmadığını söylüyorsak, öncesinde bir popülasyon ve çevre belirlemek durumundayız. Popülasyonu; bugün yaşayan insanlar, çevreyi; bu insanların şu an içinde yaşadıkları bütün çevre olarak düşünürsek, gerçek hayat hakkında nedensel iddialar geliştirmenin olanaksızlığı daha iyi görülecektir. Yani bu bireylerin tam olarak aynı çevrede yaşaması gerektiği konusunda Dawkins’in ısrarı saçma olacaktır. Bunlar önermeyle ilgili sınırlamalardır. Bu sınırlamalar ışığında Dawkins’in önermesi “D, Ö’ye neden olur”:  $P(\text{Ö}/D) > P(\text{Ö})$  olarak alınır. Sober bu eşitsizliğin  $P(\text{Ö}/D) > P(\text{Ö}/\text{değil}-D)$  ile aynı olduğunu söyler.<sup>[88]</sup> Dawkins “Genişlemiş Fenotip” kitabında indirgemeci olarak görülmekten rahatsız olduğunu belirtir. Ancak bu durumunu fenotip araçların gelişi-

[84] Michael Shermer, *İyilik ve Kötülüğün Bilimi*, çev. Sinem Gül, (İstanbul: Varlık yayınları, 2007), 130-131.

[85] Dawkins, *Gen Bencildir*, 27.

[86] Michael Shermer, *İyilik ve Kötülüğün Bilimi*, çev. Sinem Gül, (İstanbul: Varlık yayınları, 2007), 153-154.

[87] Richard Dawkins, *Genişlemiş Fenotip*, çev. Çağatay Tarhan, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 29.

[88] Elliott Sober, *Biyoloji Felsefesi*, çev. Gökhan Akbay vd. (İstanbul: İmge Kitabevi, 2009), 380-381.

minde “*etkileşimci*” bakış açısına sahipken, varlığını sürdüren ya da sürdüremeyen birimler söz konusu olduğunda “*atomcu*” bakış açısına sahip olmasına bağlar.<sup>[89]</sup> Sober, “*biyolojik indirgemeciliğin*” çoğunlukla “*genetik indirgemecilik*” anlamında kullanıldığını söyler.<sup>[90]</sup>

Bir diğer sorun “özgecilik” problemidir. Ahlakın temelinde özgecilik mi yoksa bencillik mi var? Evrim sürecinde “grubun iyiliği” için intihar, özgeci davranışlar için bir dezavantajdır. Dawkins “genin iyiliği” ni savunarak bu sorunu çözmeye çalışır. Gıda stoklarını etkili bir intihar saldırısıyla koruyan kamikaze arı eyleminin yol açtığı faydadan yararlanamayacaktır ancak grubunun çıkarını koruyacaktır. Bencillerin hayatta kalma şansı ve yavrulama avantajı yüksektir. Evrimcileri uzun süre meşgul eden sorun bu özgeci davranışların nasıl var olduğuydu. Evrimci bilim adamları “grup seçilimi” ile problemi çözmeye çalıştılar. Özgeci bireylerden oluşan gruplar sadece bencil bireylerden oluşan gruplardan çok daha başarılı gözükmekteydi.<sup>[91]</sup>

Özgecilik evrim biyologları arasında esprisi olan ciddi bir sorundur. Evrim biyologları özgeciliği çoğunlukla “*evrilemez olan*” diye tanımlar. Dawkins türler ve gruplar arasında özgeciliği eleştirmiş, “bencil gen” ve “yan ürün” kavramlarıyla sorunu çözmek istemişti. Ancak gen, birey ve organizma grupları arasında düşündüğü özgeciliğin temelinde yine bencillik vardır. Psikolog Tomasello özgeciliği sosyal işbirliği kapsamında değerlendirir. Tomasello’ya göre kamikaze arılar gibi sosyal böceklerin kendini feda etmeye niçin bu kadar hazır olabileceği sorununu ilk merak eden Darwin, daha sonra Haldane ve Hamilton sosyal böceklerde sosyal grup içinde yaşayan bireylerin diğer grup üyelerine kıyasla daha çok ortak geni olduğunu söylemişlerdir. Tomasello, Dawkins’in bu görüşü sosyal böceklerin bu şekilde kendi genlerinin kopyalarının artmasını sağladığını söyleyerek uç noktaya taşıdığını söyler. Tomasello burada biyolojiden ziyade psikolojik basitlik olduğunu savunur. Mekânsal yakınlık daha etkindir: İnsanlar gibi bilişsel açıdan karmaşık organizmalar çoğunlukla fiziksel ortamda yakınlarında büyüdükleri bireyleri ak-raba olarak görür. Tomasello “karşılıklılık” süreçlerini de bireysel organizma düzeyinde görür. İşbirliğinin sonucunda ya da işbirliği anında bireyler tekrar “geri ödeme” yapar.<sup>[92]</sup> Dawkins özgeciliği açıklamak için grup seçilimi yerine “*organizma grupları*” adlandırmasını kullanır. Ancak organizma; eşleyici mi, araç mı, birey mi, bir grup mu? Hiyerarşik bir sistem içinde kavramı düşünmemizi isteyen Dawkins’in sistemini ve terminolojisini anlamak için ciddi derecede biyoloji felsefesine hakim olmak gerekiyor.

[89] Richard Dawkins, *Genişlemiş Fenotip*, çev. Çağatay Tarhan, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 174.

[90] Elliott Sober, *Biyoloji Felsefesi*, çev. Gökhan Akbay vd. (İstanbul: İmge Kitabevi, 2009), 391.

[91] Eva Jablonka - Marion J. Lamb, *Evrimin Dört Boyutu*, çev. Mehmet Doğan, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2013), 45-47.

[92] Michael Tomasello, *İnsan Ahlakının Doğal Tarihi*, çev. Aylin Onacak, (İstanbul: KÜY Yayınları, 2018), 21-23.

Dawkins'e göre insanlar arasındaki özgecilik, Darwin'in özgecil türlerini ifade etmekteydi. Örneğin, üstünlük gösterileri, gösterişli cömertlikler, vatanseverlik özgeciliğindir, bedeli başarıyı satın almaktır ya da özgeciliğin getirdiği ündür.<sup>[93]</sup> Özgeciliğin altında faydaya dönük karşılık vardır. İnsan ile hayvan özgeciliği arasında nasıl bir benzerlik olabilir? Dawkins'e göre hayvanlarda gözlemlenen özgecilikler türün hayrı ya da grubun hayrı olarak yanlış yorumlanmıştır. Eğer dikkatli gözlemlenirse hayvan yaşamının çoğunun üremeye adanmış olduğunu söyleyebiliriz. Doğada gözlemlenen kendini feda eylemlerinin çoğu ebeveynler tarafından yavrularını korumak için yapılmaktadır.<sup>[94]</sup> Ahlaki bir eylem olarak bencilliği gen düzeyinde kabul eden Dawkins, genlerimizin bencil olma talimatını bize verdiğini iddia eder. Bununla birlikte Dawkins tüm hayatımız boyunca bu talimatlara uymak zorunda olmadığımızı, özgeciliği öğrenmedeki zorluk nedeniyle bunun çok zor olduğunu çünkü genetik olarak özgeci olmaya programlanmadığımızı özellikle belirtir.<sup>[95]</sup> Gen düzeyinde kısa ömürlü olduğu için özgecilik kötü, nesilden nesile geçmeyi başardığı için bencillikse iyi olmalıdır.<sup>[96]</sup> Burada ahlaki açıdan sorun; Dawkins'in bencilliğin birey düzeyinde davranışları da etkilediğini söylemesidir. Ancak genden davranışa giden yolu üreten bu embriyonik nedenlerin kimyasal zincirleriyle ilgili bir fikri olmadığını da ayrıca vurgular.<sup>[97]</sup> Dawkins yeterli kanıt olmasa da bilim dünyasında "falanca davranış için olan gen" diye bir gündem oluşturmayı uygun görmüştür.<sup>[98]</sup> Bu gündemlerden biri, aldatma davranışı ve gen bağlantısıdır. Dawkins'in aldatma davranışını doğal görmesi genle alakalı gördüğü içindir. Örneğin Dawkins, hayvanlar dünyasında avcılarının yalan söylediğinden bahseder. Burada kullandığı "aldatma" ve "yalan" benzeri sözcükleri yalın anlamda kullandığını, aldatmaya yönelik bilinçli bir niyeti kastetmediğini, aldatma ile eylemde oluşan işlevsel etkiyi kastederek bu kavramları kullandığını özellikle belirtir. Dawkins örnek olarak fener balığının avlanma şeklini verir. Fener balığı denizin dibinde avını beklerken kamufle olur, kafasının üzerinde solucana benzer çıkıntı ile küçük balıkları cezbeder. Fener balığını farketmeyen küçük balık solucanı yemek üzereyken fener balığına yem olur. Fener balığı küçük balığın solucan benzeri nesnelere olan eğilimini kullanmış, onu yönlendirmiştir. Burada yalan ve aldatma farklı türler arasında gibi gözükür. Ancak Dawkins için temelde olan birey düzleminde birbirinden farklı bireylerin genlerinin çıkarılarının farklılaşması durumudur. Dawkins, bireylerin arasında çıkarılar farklılaşmaya başlar başlamaz "yalan" "aldatmaca" ve iletişimin bencilce kullanımının meydana çıkmasını beklemenin de olağan olduğunu söyler. Bireylerin çıkarıları farklılaşıyorsa aynı türün bireylerinin de çıkarıları farklılaşır. Hatta Dawkins'e göre çocuklar ana babalarını kandırabilir, eşler birbirlerini alda-

[93] [Richard Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, çev. Tunç Tunçay Bilgin, Kalisto, (İstanbul: Kuzey Yayınları, 2009), 202.

[94] Dawkins, *Gen Bencildir*, 29-30.

[95] Dawkins, *Gen Bencildir*, 27.

[96] Dawkins, *Gen Bencildir*, 59-63.

[97] Dawkins, *Gen Bencildir*, 85.

[98] Dawkins, *Gen Bencildir*, 85.

tabilir ve kardeş kardeşe yalan söyleyebilir. Bunlar beklenen davranışlar olacaktır.<sup>[99]</sup> Etik sorun, insan ve hayvan arasındaki ahlaki farkların kalmamasıdır. Fark kalmayınca bu eylemleri ahlaki kötülük olarak tanımlamak anlamsız olacaktır ki kendisi doğalcı olduğu için bu eylemleri doğal görmektedir. Dürtüsel psikolojiyle ilgilenmediğini, bencillikten kastettiği şeyin bencil güdüler olmadığını özellikle belirtir.<sup>[100]</sup> Tomesollo ise kimyasal süreçlerden ziyade ahlakın muhtemel nitelikleri olan psikolojik ön koşulları olduğunu düşünür. Bunlar: İdrak, sosyal güdülenme ve öz-düzenlemedir.<sup>[101]</sup> Dennis L. Krebs özgecilik teriminin çoğu evrim biyoloğu tarafından yanıltıcı bir biçimde kullanıldığını belirtir. Krebs evrim teorilerinde evrimleşmiş eğilimleri niteleyen bencillik türü ile ahlaksız davranışları niteleyen bencillik türü arasında bir karışıklık olduğunu söyler ve özgecilik kavramı yerine “karşılıklılığın evrimini” daha uygun bir terim olarak önerir.<sup>[102]</sup>

Doğalcı ahlakta insanın konumu nedir? Alper Bilgili, “insan hakları” “insan yaşamının kutsallığı” söylemlerini doğada bulunmayan türcü varsayımlar olarak kabul eden Dawkins’in, etik alana geçildiğinde kendisiyle çelişen açıklamaları olduğunu söyler. Çelişkisi; kılavuzsuz evrimi savunmasına rağmen insanların doğayı ve hayvanları kendisine rehber edinmemesi gerektiğini söylemesidir. Dawkins, olması gerekenin ezilenlerin korunduğu, anti-Darwinist bir dünya olduğunu önemle vurgulamıştır.<sup>[103]</sup>

Dawkins “Niçin yaşlanıyoruz?” “Ölümlülük neden var?”<sup>[104]</sup> “Kalıtım mı çevre mi?” gibi biyolojinin ve evrim teorisinin açıklamakta zorlandığı kısımları genel olarak konu dışı bırakmıştır. Konu dışı bıraktığı meselelerden en önemlisi Sam Harris’in ahlakın temeli olarak gördüğü bilinç mevzusudur. Dawkins burada hayvanlardaki amaçlı davranışları gözlemlerken bazı kişisel duyguları da hayvanlara yüklemekten kendimizi alamadığımızı söyler. İç gözlem yapıldığında duygularımız arzuyu, varılacak sonu, arzulanan nesneyi de içerebilmektedir. Dawkins bu amaçlılığın hayatta kalma makinesinde “bilinçlilik” denilen bir özelliği evrimleştirmiş olabileceğini söyler.<sup>[105]</sup>

Eğer bilinç bir muamma, beden bir makine ve beyin bir programlama aracıysa,<sup>[106]</sup> başarıya göre hem kendini hem başkalarını yargılayan insafsız yargıç

[99] Dawkins, *Gen Bencildir*, 87-88.

[100] Dawkins, *Gen Bencildir*, 27.

[101] Michael Tomasello, *İnsan Ahlakının Doğal Tarihi*, çev. Aylin Onacak, (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2018), 48-50.

[102] Dennis L. Krebs, *The Origins of Morality – An Evolutionary Account*, (New York: Oxford, 2011), 8.

[103] Alper Bilgili, *Bilim Ne Değildir*, (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2017), 56.

[104] Dawkins, *Gen Bencildir*, 62-63.

[105] Dawkins, *Gen Bencildir*, 73-74.

[106] Dawkins, *Gen Bencildir*, 83.

genler usta programcılara<sup>[107]</sup> bencillik ve rekabetten ahlaki ilkeler nasıl çıkacaktır? Başarı merkezli bencil doğadan ahlaka doğru bir yol açılabilir mi? En azından bu iki davranışın bariz etkisi kişiler arasında oluşturduğu güvensizlik duygusudur ki bu duygu empatiyi zorlaştırır. Eğer bencil genin nasıl işlediğini bilim bir gün anlayabilirse insan bencil doğasındaki bu tasarımı “yeniden tasarlayabilecek”<sup>[108]</sup> şansı bulacaktır. Tasarımın kimin elinde? Hangi amaçlarla yapılacağı? Nasıl ve ne şekilde olacağı gibi sorunlar bilim etiğiyle ilgilidir. Lewontin, Batı kültür tarihinin ana kaynaklarının toplumsal gelenekler ve Hıristiyan kilisesi olduğunu, Amerikan devrim ideologları ve toplumsal devrimcilerin kendi politikalarını ilahi takdire dayandırarak doğruladıklarını, bu şekilde seküler ve rasyonel bir duruş kazandıklarını söyler. Kendi gücünün farkına varan bu bilim insanları, kendi fikirlerini halka duyurmanın yollarını aramışlar ve sosyal, ruhsal tüm toplumları ilgilendiren basit keşifler bile ünlü olma adına yapılmıştır. Bu keşifler de genellikle ya “cinsellik” ile “para” ya da “gen” ile ilgili olmaktadır.<sup>[109]</sup>

Doğal seleksiyon gerçekten toplumsal Darwinci mi? Evrimci etiğe göre yaşam savaşımını ve doğal seleksiyonu kabul ettiğimizde, doğal seleksiyonun seçimlerinin adil ve yasal olduğunu da kavramamız gerekmektedir. Michael Ruse, tam anlamıyla bir etik kuramının hem kural hem de meta-etik düzlemde bütün sorulara cevap vermesi gerektiğini ancak toplumsal Darwinci etikte bunun mümkün olmadığını söyler. Kuralcı düzeyde her şey bir sözleşmeye bağlıymış gibi gelişse de Ruse,ss meta-etik düzeyde kuralcı etiğin temelleri olmadığı düşüncesindedir. Çünkü salt hayatta kalma mücadelesi; savaş, ayıklanma vb. açısından Spencer haklıdır. Spencer’e göre insan doğal olanı toplumsal bazda yaşmalıdır. Örneğin, “bırakınız yapsınlar” siyasi ve ekonomik modelinin temeli açgözlülük ve bencillik olarak doğal bir şekilde yaşanmalıdır. “Bırakınız yapsınlar” niçin savunulmalı? “Doğa niçin korunmalı?” Ruse “İnsan türünün yaşaması ve mutlu olması için” cevabını yetersiz bulur. “İnsan türünün mutluluğunu ve erincini niçin korumak zorundayız?”, “Bunu yapmak zorundayız, çünkü insan evrimin ürünüdür, bizler de evrimin ürünleri olduğumuza göre bunun yapılması gerekir.” türünden döngüsel bir cevap olduğunu söyler.<sup>[110]</sup> İnsanlar düşünme ve etik bakımından hayvanlardan farklıdır. Dawkins için bu fark önemli olmasa da Ruse için önemli bir ayırım noktasıdır; insanın bu özellikleri biyolojik belirlenimciliğinin karşısında evrimleşmiş olabilir. Ona göre ahlak ancak ve ancak insanlar onun gerçekten nesnel bir temeli olduğuna yürekten inanırlarsa işleyebilir.<sup>[111]</sup>

[107] Dawkins, *Gen Bencildir*, 86.

[108] Dawkins, *Gen Bencildir*, 26. Not: Genotip çalışmalarında insan yaşamını kontrol ve oluşturulan veri tablolarıyla geleceğine müdahale gibi amaçlar güdülmektedir. Bkz. James Shreeve, *Gen Savaşları*, (İstanbul: Doğan Kitapçılık, 2007).

[109] R. C. Lewontin, *İdeoloji Olarak Biyoloji*, çev. Cengiz Adanur, (İstanbul: Kolektif Kitap, 2015), 9. Not:

[110] Jean-Pierre Changeux, *Etiğin Doğal Kökenleri*, çev. Nermin Acar, (İstanbul: Mavi Ada, 2000), 37-46.

[111] Changeux, *Etiğin Doğal Kökenleri*, 64-65.

Etğin bilim kapsamında mı, yoksa özerk olarak ayrı bir disiplin olarak mı incelenmesi gerektiği kadim tartışmalardandır. Bu konuda üç ana damar gelişmiştir: 1. Doğalcılık: Evrenin ahlaki bir boyutu olmadığını, ahlak alanının doğa bilimine indirgenebileceğini savunur. Ahlak bağımsız, özerk bir disiplin olarak kabul edilmez. Psikoloji gibi bir bilime indirgenebilir. Ahlaki yargıları sosyal bilimlere ya da doğa bilimlerine indirgedikleri için ahlaki önermeleri doğru veya yanlış kabul ederler. 2. Doğalcı olmayan: Dünyadaki olguları ikiye ayırır: “*Doğal olgu ve varlıklar*” ile “*ahlaki olgu ve varlıklar*.” Ahlaki yargılar ahlaki olgu ve varlıkları konu alır. Bilim ise doğal olgu ve varlıkları konu alır. İki olgunun da nesnelere farklıdır. Bu yüzden ahlaki yargıların doğru veya yanlış olabileceğini savunurlar. 3. Duygucu görüş: Özellikle mantıkçı pozitivistlerce benimsenmiştir. Duygucu görüş Hume çatalını temele almıştır. Hume çatalı; anlamlı önerme türlerini ikiye ayırır: 1. Totolojiler; matematik, mantık veya formel bilimlere kapsar. 2. Olgusal önermeler; doğa bilimlerini ve ampirik doğrulanabilir olgusal önermeleri kapsar. Ahlaki yargılar totoloji ve duyu deneyimlerinde doğrulanamayan olgu önermeleridir. Bu yüzden anlamsız kabul edilmişlerdir. Onlara göre ahlaki yargıların dilsel yapısı, şeylere gerçek niteliklerini yükleyen yargılar değildir. Bazıları ahlaki yargı ifadelerini ahlaki kurallar ve buyruklar olarak görmüştür. Genel olarak, gereklilik ifadeleri (ought), şeylerin nitelikleri ile ilgisi olmayan ne doğru ne de yanlış duygusal ifadeler olarak kabul edilmiştir.<sup>[112]</sup>

Ahlaki gerçekçi<sup>[113]</sup> Harris mevcut inançları yanlış kabul ederken beyni hatalı inançlar da üretebilen inanç makinesi<sup>[114]</sup> olarak görmekteydi. O zaman ahlakın ve değerlerin en açık amacı esenlik<sup>[115]</sup> nasıl gerçekleşecek? Öncelikle Harris felsefesini Hume ve Moore’un ahlak anlayışlarına karşıt olarak oluşturmuştur. Hume’un insanlara nasıl davranması gerektiğini söyleyecek bir dünya (gerçekler) tanımının olmadığı yönündeki düşüncesini ve G.E. Moore’a ait ahlaki doğruların doğal dünyada bulunamayacağı yönündeki düşüncesini eleştirir. Harris her iki filozofun da gerçekler ve değerler arasında duvar ördüğünü düşünür. Ona göre “ölçülebilir olanın dünyası” ile “anlam dünyası” ayrı şeyler olamaz. Bunu aşabilmek için “olan” ile “olması gereken” arasındaki mesafe kaldırılmalıdır. Harris’e göre ahlaki sorularla ilgili fikir ayrılıkları bilgi eksikliğinden kaynaklandığı için bilim bu alanda bilgi üreterek insana rehberlik edebilir.<sup>[116]</sup> Bu rehberliği yeni gelişen nöroetik alanı yapacaktır. Nöroetik, etiği biyolojik anlamlandıran bütün çabaları kapsamaktadır ve kendi literatürünü hızla geliştirmeye başlamıştır. Şimdilik nöroetik sorunlar: “Zihnin mahremiyeti”, “yalanın araştırılması” “kişisel sorumluluk”, “duygusal ve

[112] Ahmet Cevzici, *Etiğe Giriş*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 21-23.

[113] Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, 44-45.

[114] Harris, *Ahlakın Coğrafyası* 23-24

[115] Harris, *Ahlakın Coğrafyası* 44

[116] Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, 18-19.



bilişsel gelişim etiği”, “ruhsal deneyimlerin fiziğe ait terimlerle kavranması”<sup>[117]</sup> gibi sorunlardır.

Sam Harris mevcut dini inançları ise anne babalar tarafından çocuklarına aktarılan uydurulmuş inançlar olarak görmekteydi.<sup>[118]</sup> Harris, gerçeklerle değerleri birbirinden ayırdıkları ve ahlaki sorulara nesnel cevap verilemeyeceğini düşündükleri için çok kültürlülüğü, ahlaki göreceliliği, geleneksel ahlakı, liberal hoşgörüyü nesnel ve evrensel ahlaka engel kabul eder. Eğer ahlak biliminin dalı kabul edilirse bu sorun aşılacaktır.<sup>[119]</sup> Ancak bu etiğin konumuyla ilgili tartışmalara bağlıdır.

Harris’in iddialarına karşılık din felsefecisi Russell Blackford Harris’in “Ahlakın Coğrafyası” adlı kitabına dönük bir kritik yayınlamıştır.<sup>[120]</sup> Blackford, hem geleneksel ahlakın hem de liberal hoşgörünün sınırlarının çizilme zamanının geldiği noktada Harris’e hak verir. Hangi eylemlere tolerans gösterileceği, doğru ve yanlış eylemlerin nasıl belirleneceği gibi etik meseleler yeniden yorumlanmalıdır. Blackford’un eleştirisi, Harris’in eleştirdiği ahlaki görecelilikten daha karmaşık bir ahlak anlayışı önermesidir. Bu sonuca tavsiye ve önerilerle ulaşmıştır. Temeldeki sorun ise ahlaki yargıların olgularda gerçeklik olarak ele alınmasından kaynaklanmaktadır.<sup>[121]</sup> Blackford eleştirilerinde genel olarak; Harris’in esenliği ölçüt olarak ortaya koyamadığını düşünür. Harris’in ahlaki olarak nihai amacı, sadece kişinin değil küresel esenliğin de en üst seviyeye çıkarılmasıdır. Blackford Harris’in küresel esenliği en üst seviyeye çıkarma fikrinin ampirik olmadığını söyler. “Niçin bunu yapmalı?” Çünkü “bu küresel esenliği en üst seviyeye çıkaracak” şeklinde döngüsel cevaptır. Rasyonel bir açıklama değildir.<sup>[122]</sup>

Bir diğer problem, esenlik ile bilinç arasında kurmaya çalıştığı ilişki net değildir. Her şeye canlılık veren sürecin yani bilincin esenliğin de kaynağı olabileceğini ancak bunun nasıl gerçekleştiğinin anlaşılamadığını söyler. Manevi her deneyim bilinçle gerçekleşmektedir ve bilinç gizemli evrenin merkezindeki bir gerçeklik olarak kabul edilmiştir. Harris bilinci tanımlamayı gereksiz bulurken ve bilincin gizemini itiraf ederken, aynı gerekçelerle Tanrı’yı dışarıda bırakması bir çelişkidir. Bilinç de açıklanamayan gizemli, Tanrı da açıklanamayan gizemli ise neden Tanrı’yı tercih etmiyor? Meditasyon ile bilinci deneyimleyebileceğini düşünen Harris, bu tecrübeyi ampirik alanda düşündüğü için bilimsel kılabileceğini savunuyor. Harris bilimsellik için meditasyona yönelmiştir. Mistik deneyimini belli bir bağ-

[117] Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, 88.

[118] Scott Atran, “Sam Harris’s Guide to Nearly Everything”, *The National Interest*, (Nisan 2011), 58. Erişim Tarihi: 18.11.2022, [https://artisresearch.com/files/articles/atran\\_sam\\_harriss\\_guide.pdf](https://artisresearch.com/files/articles/atran_sam_harriss_guide.pdf).

[119] Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, 11-12.

[120] Russell Blackford, “Book Review: Sam Harris’ The Moral Landscape”, *Journal of Evolution and Technology*, 21/2 (2010), 53-62. Erişim 26.11.2022 <https://jetpress.org/v21/blackford3.htm>.

[121] Blackford, “Book Review: Sam Harris’ The Moral Landscape”, 21/2, 54-55.

[122] Blackford, “Book Review: Sam Harris’ The Moral Landscape”, 21/2, 55, 57-60.

lama oturtması gerektiğinin kendisi de farkındadır. Sam Harris hangi tecrübeyi yaşamaktadır? Ampirist mi? Dini/mistik mi? Abdüllatif Tüzer, mistiklerin de ampiristler gibi nihai kaynak olarak tecrübeye ve dolayısıyla sezgi/varsayıma işaret ettiğini söyler. Tüzer, ampiristlerin tecrübe konusu ettikleri şeyin duyulara karşılık gelen somut dünyamız olduğunu belirtir. Bu yaklaşıma göre tecrübe denen şey, algımızın doğrudan nesnesi olan duyum atomlarından/verilerinden ibarettir. Ancak mistiklerin ve teologların dini ve mistik kabul ettikleri tecrübe mahiyet bakımından Tanrı ya da nihai gerçekliktir. Nihai gerçekliğin veya Tanrı'nın duyumsanması insanın iç dünyasında bunu algılaması, hissedebilmesi anlamına gelmektedir.<sup>[123]</sup> Kısaca Tüzer kitabında dini tecrübenin, akla ve duyulara dayanmadığını, kavramsallaştırılamayacağını ve rasyonel olanın üstünde olduğunu, dini tecrübenin doğruluğunu ispatlamanın yolunun sezgi olduğunu, sezginin ise bilgi olmayıp varsayımlardan ibaret olduğunu söyler. Varsayımlar için ise doğrulama metotları ve testler gerekir.<sup>[124]</sup>

Harris'e göre ahlaki gerekçelendirme için insan doğasına başvurmak yeterlidir. İnsan doğasındaki "akıl, dürüstlük ve sevgi" ahlakın gerekçeleridir. Korkulması gereken şeytanlar "cehalet, nefret, açgözlülük ve şeytanın başyapıtı inançtır" ve bunların hepsi zihnin ürünleridir. Etik, şeytani olan şeyin üzerine bina olamaz diyen Harris, insan doğasıyla etiği temellendirmek istese de insanın her şeyin ölçütü olmayacağını da altını çizer.<sup>[125]</sup> İnsan zihninin ürünleri olan bu soyut kavramlar -akıl, sevgi, nefret, inanç vb.- nereden ve nasıl türemektedir? Harris bu soruya insan beyninde sadece inanca ayrılmış bir bölge tespit etmenin mümkün olmadığı yönündedir. Harris beynin hiçbir bölgesinin sinirsel bir boşluk ya da genom içinde eşzamanlı gerçekleşen diğer mutasyonlardan bağımsız gerçekleşmediğini, bu yüzden insan aklının tek tek tahtaları birleştirilerek inşa edilmiş bir gemiye benzediğini söyler. Ancak aklın bu inşası esnasında insan davranışlarının, bilişin ve hatta insanlığın dahi büyük oranda seçilmediğini belirtir. İnsanlar doğanın ürünüdür. Bu anlamda Harris bir insanın ruhsal durumunu belirli beynin durumlarına göre tanımlamaya çalışmayı sorun olarak görür. Ruhsal durumu tanımlamayı zorlaştıran diğer bir etken insan beyninin çalışma şeklidir. Harris beynin daha çok kendisiyle konuşur gibi çalıştığını söyler.<sup>[126]</sup> Beyinde fMRI yöntemiyle "inanmama" ve "emin olmama" üzerine yaptığı araştırmada; Harris beyin açısından "Mars bir gezegendir" ifadesi ile "zorbalık kötüdür" gibi ifadelerle inanmanın önemli derecede benzediğini ancak ikisinin özdeş olmadığını söyler. Gerçekler ve değerler arasında bir sınır vardır ve bu sınırdaki hareket edilebilmektedir. Harris insan zihninin yanlış akıl yürütmelerle yanlış inançları da üretme kapasitesine

[123] Bkz. Abdüllatif Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2007).

[124] Kitap tanıtımı için Bkz. Zeynep Korkmaz, "Dini Tecrübe ve Mistisizm", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/15 (Haziran 2007): 199-202.

[125] Sam Harris, *İnancın Sonu*, çev. Tunç Tuncay Bilgin, (İstanbul: Kuzey Yayınları, 2014), 242.

[126] Sam Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, çev. Mehmet Egemen Nişancı (Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2016), 186-187.

sahip olduğunu, muhakemenin duygulardan ayrılamayacağını da ayrıca belirtir.<sup>[127]</sup> Akıl yürütmelerdeki ön yargılar ise ayrı bir sorundur.<sup>[128]</sup> Bu sorunlara karşın bilim insana nasıl yaşaması gerektiği konusunda yardımcı olabilir mi? Harris ah-laki sorumlulukları açıkladığını iddia etse de<sup>[129]</sup> sorumlulukların bağlayıcı olma-sını bilim ne kadar sağlayabilir? Blackford'un belirttiği gibi bilimin insani değerleri belirleyebileceği iddiaları abartılıdır. Harris'in insanları neyin etkilediğine dair bilimsel bilgileri sunabilmesi gerekmektedir. Eğer bunu başarabilirse mevcut etik sistemleri, gelenekleri, siyasi politikaları vb. eleştirebilmesi de mümkün olacaktır.<sup>[130]</sup> Harris'in bütün entelektüel sisteminin temelleri öneri ve tavsiyelere (ought) dayandığı için evrensel ahlaki yakalaması oldukça zordur.<sup>[131]</sup> Diğer yandan Ba-tak doğalcılığın bilimsel kılıklı yarı-dinsel dogma olduğunu, felsefi gücünün gün geçtikçe sorgulandığını belirtir.<sup>[132]</sup> Sonuç olarak rasyonel ile tinsel olanın arasında konumlanan doğalcılığın, materyalizm ve ateizm ile eş anlamlı hale getirilmesi do-ğalci ahlaki çıkmaza sürüklemektedir.

## SONUÇ

Richard Dawkins ve Sam Harris doğalci ateizm açısından son zamanlarda çalışmalarıyla öne çıkan yeni-ateist düşünürlerdir. Dawkins bencil gen teorisi ile bencilliğin ve özgeciliğin biyolojisini incelemeyi amaçlamış, Sam Harris ise özel-likle bilimin desteklediği esenliği amaçlayan bir dinsiz ahlak anlayışının oluşturula-bileceği tezini savunmuştur.

Dawkins özgeciliği özellikle "Gen Bencildir" kitabında sık sık öğrenilmesi ve öğretilmesi gereken, yani değer olarak vurguladığı için olgu-değer ayrımı yapan David Hume'un öznelci ve göreceli ahlaki kapsamına girmiştir. Humecu etik öz-neldir; çünkü akıl tutkulara hizmet eder. Nedensellik anlayışından dolayı da gö-recelidir.<sup>[133]</sup> Göreceli ahlakta, ahlaki değerler insandan bağımsız olmayıp bireyin

[127] Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, 190-195.

[128] Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, 202.

[129] Sam Harris, *Waking Up, A Guide To Spirituality Without Religion*. (New York London Toronto Sydney New Delhi: Simon-Schuster, 2014), 78.

[130] Russell Blackford, "Book Review: Sam Harris' The Moral Landscape", *Journal of Evolution and Techno-logy*, 21/2 (2010), 55-56. Erişim 26.11.2022 <https://jetpress.org/v21/blackford3.htm>.

[131] Blackford, "Review: Sam Harris' The Moral Landscape", 21/2, 56.

[132] Kemal Batak, *Naturalizm Çıkmazı*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 177.

[133] Not: Nedensellik anlayışı: İnsanlar zorunlu ilişkiyi gerçekte algılayamaz. İnsan duygularını birbirine bağlantılı belli olaylarla irtibatlandırır. Ahlâki yargılar tesadüfi yargılar gibidir. Ahlâki yargılar, zihinsel birleşmeler veya yansılardan oluşup olguların algılanması değildir. Hoşlanma, hoşlanmama duygusu belirleyicidir. Belirli bir şey insanın hoşuna gittiğinde ona erdem, iyi, doğru der. İnsan hoşuna gitmeyen şeyi ise zaaf, yanlış, kötü olarak isimlendirir. Tüm bu değerlendirmelerin kaynağı ise akıl değil daha önce-sindeki deneyimlerdir. Deneyimler sayesinde olumlu hislerle belli olguları, olumsuz hislerle kötü isten-meyen diğer olguları birleştirmeyi insan öğrenir. Bu sıcak ve soğukun belli koşullarda bir araya gelmesi gibi bir şeydir. Aslında deneyim olmasaydı (algılayan/özne) olguların kendisi (algılanan/nesne) bizzat

veya toplumun yarattığı bir şeydir. Ahlaki yargılarsa kişiden kişiye ve toplumdan topluma değişir.

Dawkins'in insanların dünyasında yer alan özgecilik ve bencil davranışları hayvanların dünyasındaki bencil ve özgecil davranışlarla kıyaslaması; kavram kargaşası, olgu –değer ayrımı gibi bir dizi sorunu da beraberinde getirmiştir. Dawkins özgeciliğin öğretilmesi gerektiğinin farkındadır. Ancak bu oldukça zor bir hedefdir çünkü özgeciliğin altında yatan şey yine insanın bencil doğasıdır. Bu yüzden Dawkins evrimci olmasına rağmen ezilenlerin korunduğu anti-Darwinist bir toplumda yaşamak ister.<sup>[134]</sup> Dawkins'in biyolojik hiyerarşisi: En küçük birim DNA-geni, gen-bireyi, birey-toplumu ve toplum-kültürü belirlemektedir. Lewontin, toplumları ırklarına göre ayıran bu hiyerarşiyi ideolojik bulmaktadır. Bencil genlerdeki kodları değiştirmenin tek yolu ise Dawkins'e göre bilim ve bilim insanları gibi gözükmemektir. Ancak günümüzde davranış ve gen arasındaki ilişki hakkında kimyasal somut kanıtların yetersizliği nedeniyle kesinliğin oluşmadığını da ayrıca belirtir.<sup>[135]</sup> Dawkins'e dönük genetik belirlenimcilik ve biyolojik indirgemecilik eleştirilerini göz önünde bulundurduğumuzda gen tasarımlarının değiştirilebileceği konusu, bilim etiği kapsamında incelenmesi gereken ciddi bir konudur.

Sam Harris'in en büyük eleştirisi göreceli ahlak anlayışlarıdır. Nesnel, objektif bir ahlak oluşturulabileceğini bunun için bilimin rehberlik yapması gerektiğini savunmuştur. Ahlakın amacı esenlik, doğal çevre ile insanın zihni arasında bir köprü görevi görmektedir. Sam Harris esenlik ile ilgili ahlaki ilkelerin bilimin bir dalı olarak nöroetik alanda ahlak uzmanlarınca belirlenmesi gerektiğini savunur. Ancak bu alanın çok yeni olduğunu henüz yapılanma aşamasında olduğunu da belirtir. Ahlakın konumu ise devam eden kadim tartışmalardandır. Bir başka sorun esenlik amacından bilinç temeline doğru bir kayış göze çarpmaktadır. Harris bilinci her tür maneviyatın temeli olarak görür ve bilincin en iyi meditasyon tecrübesinde anlaşılabilceğini iddia eder. Bununla birlikte insan doğasının kötülük üretebilme kapasitesinin farkındadır. Bu nedenle insanı ölçü olarak almaz. Harris'in gizemli evrenin merkezindeki bilinç yerine Tanrı'yı neden seçmediği anlaşılmayan başka

---

nötrdür. Bu açıklamalara dayanarak Hume olgu ve değeri birbirinden ayırmıştır. Öznellik anlayışı: Ahlâki olgulara öznel tepki verilir; olgu- değer ayrımını anlamak için tanımlayıcı ve kuralcı dil arasındaki farka bakmak gerekmektedir. Örneğin: "Mehmet, Aylin'i başından bir kez vurdu. Aylin yere düştü. 20.12 de aşırı kan kaybından öldü." Cümlede ahlaki yargı yani yorum yoktur. Tanımlama oldukça keskin ve ayrıntılıdır. Gerçekte cinayetin ahlaki hükmü, cinayetin hukuki hükmü gibidir. Her hükmü de olgular hakkındaki inançlarımıza dayandırdığımız halde "Bu bir cinayet", hem hukuki hem de ahlâki bir açıdan olguların bir yorumudur. Olan; Aylin ölmüştür. Bir tanımlama ya da gözlem değildir. Cinayet hissedilir ya da hissedilmez. Yani ahlâki yargılar duyarlılık meselesidir. (Soccio, Douglas J., Felsefeye Giriş: Hikmetin Yapıtaşları, çev. Kevser Kıvanç Karataş, (İstanbul: Kaknüs Felsefe, 2010), 514-516.

[134] Alper Bilgili, *Bilim Ne Değildir*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2018, 56.

[135] "...üstelik genden davranışa giden yolu üreten embriyonik nedenlerin kimyasal zincirleriyle ilgili minnacık bir fikrimiz olmasa bile." Richard Dawkins, *Gen Bencildir*, Çev: Tunç Tuncay Bilgin Ve Uygur Polat, (İstanbul: Kuzey Yayınları, 2016), 85.

bir durumdur. Bilinç de gizemli Tanrı da gizemli? Neden Tanrı'yı tecrübe etmek istemiyor? Meditasyonda sezgisel duygularını bilimsellik iddiasından dolayı açık ve net olarak ispatlaması gerekir. En azından çok bariz kavramsallaştırma sorununu aşabilmelidir. Blackford'un belirttiği gibi esenlik muğlak, göreceli kalmış olup ölçü olarak belirsizdir. Bir bireyin toplum esenliği için kendi kişisel esenliğinden niçin vazgeçmesi gerektiği ampirik değildir. Rasyonellik sağlanamamıştır.

Dawkins ve Harris 'olgu-değer' ayrımına sürüklenmişlerdir. Hibben'e göre ahlaki doğalcı olabilmeleri için "olgu/is" açık bir şekilde ortaya konması gerekir. Humecu etik akılla temellendirme yapmaz, deneyimci ve duygucu olduğu için görecelidir. Bu nedenle ahlaki evrensellik ve nesnellik iddialarının yeterince desteklenmediğini söyleyebiliriz.

## KAYNAKÇA

- Akalın, Şükrü Haluk. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Tdk, 2011.
- Akarsu, Bedi. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitabevi Yayın, 1998.
- Amarnath Amarasingam, "What is the new atheism?"; v. 25, *Studies in Critical Social Sciences, v1 Studies in Critical Research on Religion, Religion and the New Atheism A Critical Appraisal, Studies in Critical Social Sciences*, Amarnath Amarasingam(ed), Leiden-Boston: Brill, 2010.
- Atran, Scott. "Sam Harris's Guide to Nearly Everything". *The National Interest*. 112/ (March/April, 2011): 57-68. [https://artisresearch.com/files/articles/atran\\_sam\\_harriss\\_guide.pdf](https://artisresearch.com/files/articles/atran_sam_harriss_guide.pdf).
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: Dokuz Eylül Ün. Yayınları, 1987.
- Aydın, Mehmet S. *Tanrı-Ahlak İlişkisi*. Ankara: TDVY, 1991.
- Blackford, Russell. "Book Review: Sam Harris' The Moral Landscape", *Journal of Evolution and Technology*. 21/2 (2010), 53-62. Erişim 26.11.2022 <https://jetpress.org/v21/blackford3.htm>.
- Bilgili, Alper. *Bilim Ne Değildir*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2018.
- Badiou, Alain. *Etik*, çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2006.
- Batak, Kemal. *Naturalizm Çıkmazı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Nobel Yayınları, 2013.
- Cherry, Matt - Molleen Matsumura. "10 Myths about Secular Humanism". *Free Inquiry*, 18/1 (kış, 1997/1998). Erişim 26.11.2022 <https://secularhumanism.org/category/the-humanist-hope/>
- Cevizci, Ahmet. *Etiğe Giriş*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Cevizci, Ahmet. *Etik-Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Changeux, Jean-Pierre. *Etiğin Doğal Kökenleri*, çev. Nermin Acar, İstanbul: Mavi Ada, 2000.
- Clark, Kelly James. *Bilim ve/veya Din*, çev. Enis Doko-İbrahim Akbudak, İstanbul: Destek Yayınları, 2019.
- Coşkun, İbrahim. *Ateizm ve İslam*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Dawkins, Richard. *Gen Bencildir*, çev. Tunç Tuncay Bilgin, Uygur Polat, İstanbul: Kuzey Yayınları, 2016.
- Dawkins, Richard. *Genişlemiş Fenotip*, çev. Çağatay Tarhan, İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.
- Dawkins, Richard. *Tanrı Yanılgısı*, çev. Tunç Tuncay Bilgin, Kalisto, İstanbul: Kuzey Yayınları, 2009.
- Dawkins, Richard. *Kör Saatçi*, çev. Feryal Halatçı, Ankara: Tübitak, 2002.
- Dawkins, Richard. *Ataların Hikâyesi*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Hil Yayıncılık, 2008.
- Doko, Enis - Bulgen, Mehmet. *Güncel Kelam Tartışmaları II*. Enis Doko- Mehmet Bulgen (ed) İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2021, 184-199.
- Dorman, Emre. "Bilimsel Ateizm'e Ateist Düşünürler Tarafından Getirilen Eleştiriler", *Kaygı*, 18/2 (2019), 480-497.
- Dorman, Emre. *Teolojik ve Felsefi Açardan Din Bilim İlişkisi*. (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2019).
- Erdem, Engin. "Dawkins Karmaşası: Naturalizm Saçmalığı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50/1 (2009), 179-191.
- Flew, Antony. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Yeryüzü Yayınevi, 2005.

- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Harris, Sam. *Ahlakın Coğrafyası*, çev. Mehmet Egemen Nişancı, Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2016.
- Harris, Sam. *İnancın Sonu*, çev. Tunç Tuncay Bilgin. İstanbul: Kuzey Yayınları, 2014.
- Harris, Sam. *Uyanış*, çev. Bilge Gündüz, İstanbul: Butik Yayıncılık, 2016.
- Harris, Sam. *Waking Up, A Guide To Spirituality Without Religion*. New York London Toronto Sydney New Delhi: Simon-Schuster, 2014.
- Hançerlioğlu, Orhan. "Doğalcılık". *Felsefe Ansiklopedisi*, 1/332. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Hibben, John Grier. "Naturalism". *The Encyclopedia Americana*. (Unv. Of Wisconsin). 19/771. New York Chigago: The Encyclopedia Americana Corporation, 1919.  
Erişim 03.11.2022,  
<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=wu.89094370723&view=1up&seq=56q1=Naturalism>.
- Hospers, John. *Analitik Felsefeye Giriş*, çev. Şahin Filiz, Ankara: Liberte Yayıncılık, 2017.
- Jablonska, Eva - J. Lamb, Marion. *Evrimin Dört Boyutu*. çev. Mehmet Doğan, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Kitcher, Philip. *The Advancement of Science*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Kitcher, Philip. "Bilimsel Bilgi" çev. Mehmet Ata Az; Paul K. Moser, *Epistemoloji*, çev. Hasan Yücel Başdemir, Nebi Mehdiyev (ed), Ankara: Adres Yayınları, 2020.
- Krebs, Dennis L. *The Origins of Morality – An Evolutionary Account*. New York: Oxford, 2011.
- Korkmaz, Zeynep. "Dini Tecrübe ve Mistisizm." *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 9/15 (Haziran 2007): 199-202.
- Korlaelçi, Murtaza. "Ateizm ve Çeşitleri", *Felsefe Dünyası*, 2/46 (2007), 12-44.
- Kuçuradi, Ioanna. *İnsan ve Değerleri*. İstanbul: Yankı Yayınları, 1971.
- Lewontin, R.C., *İdeoloji Olarak Biyoloji*. çev. Cengiz Adanur, İstanbul: Berdan Matbaacılık, 2015.
- Mccloskey, H. J. *Meta-Ethics And Normative Ethics*. Netherlands: Nijhoff | The Hague, 1969.
- "Naturalism". *The Encyclopedia Americana*. International (ed). 19/796. USA: Connecticut: Americana Corporation: 1979.
- Özlem, Doğan. *Etik-Ahlak Felsefesi*. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2004.
- Popper, Karl. *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*. çev. İlknur Aka-İbrahim Turan, İstanbul: YKY, 1998.
- Ridley, Matt. *Gen Çeviktir*. çev. Mehmet Doğan, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2009.
- Shermer, Michael. *İyilik ve Kötülüğün Bilimi*. çev. Sinem Gül, İstanbul: Vartık Yayınları, 2007.
- Sober, Elliott. *Biyoloji Felsefesi*, çev. Gökhan Akbay vd. İstanbul: İmge Kitabevi, 2009.
- Soccio, Douglas J. *Felsefeye Giriş, Hikmetin Yapıtaşları*. çev. Kevser Kıvanç Karataş, İstanbul: Kaknüs Felsefe, 2010.
- Stroll, A.A. vd. *Etik Kuramları*, çev. Mehmet Türkeri (der). İstanbul: Lotus Yayınevi, 2017.
- Taşlaman, Caner - Enis Doko. *Kur'an ve Bilimsel Zihnin İnşası*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2017.
- Taylor, Charles. *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Tepe, Harun. *Etik ve Metaetik*. Ankara: Türk Felsefe Kurumu, 2011.
- Tiger, Lioner - McGuire, Michael. *Tanrı Beyni*, çev. Ayşe Seda Toksoy. İstanbul: Alfa Bilim, 2018.
- Topaloğlu, Aydın. *Teizm ya da Ateizm*. İstanbul: Furkan Kitaplığı-Kaknüs Yayınları, 2001.
- Tomasello, Michael. *İnsan Ahlakının Doğal Tarihi*, çev. Aylin Onacak. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Tüzer, Abdülkâtil. *Dini Tecrübe ve Mistisizm*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2007.





**Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity



e-ISSN: 2587-1854 OMUIFD, December 2022, 53: 509-532

## **Descartes'ta Tanrı Fikri ve Tanrı'nın Varlığı**

### The Idea of God and the Existence of God in Descartes

**Doç. Dr. Fatih ÖZGÖKMAN<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Çanakkale  
•fatihozgokman@comu.edu.tr• ORCID > 0000-0002-6644-7177

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 13 Eylül / September 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 02 Aralık / December 2022

**Yıl / Year:** 2022 | **Sayı - Issue:** 53 | **Sayfa / Pages:** 509-532

**Atıf/Cite as:** Özgökman, F. "Descartes'ta Tanrı Fikri ve Tanrı'nın Varlığı"  
*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53, Aralık 2022: 509-532.



## DESCARTES'TA TANRI FİKRİ VE TANRI'NIN VARLIĞI

### ÖZ:

III. Meditasyonda, Descartes, zihinde bulduğumuz Tanrı fikrini zihin dışındaki bir Tanrı'nın varlığına kanıt olarak ortaya koyar. Ona göre zihnimizde aşkın, her şeyin yaratıcısı, sonsuz bir töz olarak nitelediğimiz Tanrı'nın bir fikri vardır ve böyle bir varlık fikri bizim sonlu doğamızın eseri olamaz. Ancak sonradan olan hiçbir şey kendi kendine meydana gelemez ve bir şeyin nedeninin, sonucundan daha çok gerçekliğe sahip olması gerekir. O halde zihnimizde bulduğumuz Tanrı fikrinin nedeni ancak Tanrı'nın varlığı olmalıdır. Sonuç olarak bu argüman insan zihninde niçin kendisinden aşkın, her şeyin yaratıcısı ve sonsuz bir varlık olarak düşünülen bir Tanrı fikrinin bulunduğu yine insan zihninin bir cevabı olarak görülmeye layıktır. Makale zihnimizdeki Tanrı fikrinin Tanrı'nın varlığına nasıl kanıt olarak kullanılabileceğini tartışmakta ve bu argümanın kozmolojik kanıt türünde görülebileceğini iddia etmektedir.

**Anahtar Kavramlar:** Tanrı, Fikir, Sonsuz, Neden-Sonuç.



## THE IDEA OF GOD AND THE EXISTENCE OF GOD IN DESCARTES

### ABSTRACT

In III. Meditation, Descartes presents the idea of God that we find in our minds as evidence for the existence of a God outside the mind. According to him, there is an idea of God in our minds, which we describe as transcendent, the creator of everything, an infinite substance, and the idea of such a being cannot root in our finite nature. But nothing that happens afterward can happen by itself, and the cause of a thing must have more reality than its effect. Therefore, the reason for the idea of God that we find in our minds must only be the existence of God. Consequently, this argument deserves to be seen as an answer to the human mind's answer to why there is an idea of God, who is transcendent, the creator of all things, and an infinite being. The article discusses how the idea of God in our mind can be used as evidence for the existence of God and claims that this argument can be seen in the type of cosmological evidence.

**Keywords:** God, Idea, Infinite, Cause-Effect.



## GİRİŞ

Rene Descartes modern felsefenin kurucusu olarak kabul edilir ve yine O'nun başlattığı felsefe, rasyonalizm akımı olarak adlandırılır. Bunun nedeni O'nun orta çağdaki vahye dayalı Hıristiyan düşüncesinden ayrılarak felsefede ve özellikle metafizikte akli tek yetkili olarak görmesi sayılır. Bir rasyonalist olarak Descartes Tanrı'nın varlığını vahiyden bağımsız olarak insan aklının kendi başına bilebileceğini kabul etmekle kalmaz, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak üzere tamamen rasyonel argümanlar ortaya koyar. Metafizik üzerine yazdığı “İlk Felsefe üzerine Meditasyonlar” adlı eserinde Descartes bize Tanrı'nın varlığına dair üç argüman sunar. Bu argümanların ilk ikisi III. Meditasyonda bulunur ve sonuncusu ise V. Meditasyonda bulunan ontolojik kanıttır.

III. Meditasyonda bulunan birinci argüman ile Descartes, insanın zihninde hazır bulunduğu Tanrı fikrinden hareketle onun nedeni olarak Tanrı'nın varlığını çıkarır. Peki ama Tanrı fikri, Tanrı'nın varlığını kanıtlar mı? Johann de Kater (Caterus), Marin Mersenne, Thomas Hobbes ve Pierre Gassendi gibi isimler ise genel olarak Tanrı'ya dair bir algımız ve dolayısıyla ona uygun bir fikrimiz olmayacağından ve var olan Tanrı fikrimizin de insan uydurması olması ve diğer insanlardan öğrenilmesinden dolayı Tanrı'nın varlığını kanıtlanmaya yetmeyeceği itirazını getirmişler, Descartes da bu itirazlara karşı olarak Tanrı fikrinin insan uydurması olmayacağını göstermeye çalışarak böyle bir fikrin bizde doğuştan bulunduğunu ve nedeninin ise ancak Tanrı olabileceği cevabını vermiştir. Bu doğrultuda makale insan zihnindeki Tanrı fikrinin Tanrı'nın varlığına nasıl kanıt olarak kullanılabileceğini konu edinmektedir.

Makale, söz konusu argümanı öncelikle Descartes'in III. Meditasyonda ve benzeri eserlerinde ileri sürdüğü şekliyle ortaya koymakta, daha sonra ise çağdaşı düşünürler tarafından kanıtla yapılan itirazlar ve Descartes'in onlara verdiği cevapları, günümüzdeki yorumları ile tartışmayı amaçlamakta ve Tanrı fikrinden hareketle Tanrı'nın varlığının çıkarılmasının kozmolojik kanıt olarak görülebileceğini ileri sürmektedir.

### 1. III. MEDİTASYONUN BİRİNCİ ARGÜMANI

Descartes, III. Meditasyonu tamamen kendi zihninde bulunduğu Tanrı fikrinin nereden geldiğini incelemeye ayırır ve onun bu doğrultudaki düşünceleri Tanrı'nın varlığıyla ilgili birinci argümanını oluşturur:

Tanrı adıyla, benim kendimin ve başka her şeyin (eğer varsa) kendisi tarafından yaratıldığı sonsuz, aşkın, son derece üstün bir akıl ve son derece güçlü bir tözü anlıyorum. Fakat kesinlikle, tüm bu nitelikler öyle ki onları daha dikkatlice inceledikçe sadece benden kaynaklanabilecekleri daha az mümkün görünüyor.

Ve öyleyse şimdiye kadar tüm bu söylenenlerden zorunlu olarak, Tanrı'nın var olduğu sonucunu çıkarmam gerekir.<sup>[1]</sup>

Descartes burada Tanrı'nın varlığını doğrudan Tanrı fikrinin nedeninin insan doğası olamayacağı gerekçesine dayandırmakla birlikte yine III. Meditasyonda ve *Felsefenin İlkeleri*'nde argümana iki öncül daha ekler. “Çünkü doğal ışığımız sayesinde çok iyi bilinir ki, sadece yokluk hiçbir şeyi meydana getiremez fakat dahası daha mükemmel olan, daha az mükemmel olan etkin ve toplam neden tarafından meydana getirilmez.”<sup>[2]</sup> Buna göre Descartes'ın Tanrı'nın varlığına dair birinci argümanı şu şekilde ifade edilebilir:

1. Bende bir Tanrı fikri var
2. Tanrı fikri her şeyin yaratıcısı, aşkın, sonsuz, en üstün akıl ve en üstün bir güce sahip bir tözü ifade eder
3. Tanrı fikri benden kaynaklanan yani benim uydurduğum bir fikir olamaz
4. O halde Tanrı fikrinin bir nedeni var olmalıdır
5. Çünkü sonradan olan hiçbir şey yoktan meydana gelemez
6. Nedenler sonuçları kadar veya onlardan daha çok gerçeklik içermelidir
7. O halde Tanrı fikrinin nedeni Tanrı'nın varlığı olmalıdır
8. O halde Tanrı vardır

Bu argüman, kısaca Tanrı fikrinden, gerçeklikteki Tanrı'nın varlığını çıkarmaktadır. Fakat sadece Tanrı fikrinden hareketle Tanrı'nın var olduğu sonucuna ulaşmak yeterince ikna edici görünmeyebilir. Diğer bir deyişle Tanrı fikrinin neden Tanrı'nın varlığını gerektirdiğine dair birtakım gerekçelerin sunulması gereklidir. Bu nedenle Descartes, ilk önce Tanrı fikrinden ne anladığını ortaya koyar ve buna göre Tanrı fikrinin insan eseri bir fikir olmadığını ileri sürer. Argümanın bundan sonraki merhalesi ise Tanrı fikrinin eğer insan eseri değilse bir nedeninin var olması gerektiğinin kanıtlanmasıdır. Çünkü Descartes'a göre sonradan olan hiçbir şey hiç yoktan meydana gelemez. Sonradan olan bir şeyin yoktan meydana gelebilmesi, varlığı bulunmayan bir nedenin varlığı olan bir sonuca yol açabileceğini düşünmek gibidir. Dahası insan zihni neden ile sonuç arasında ontolojik bakımdan en azından bir denklik bulunmasını ister. Diğer bir deyişle insan zihni

[1] Rene Descartes, *Meditations on First Philosophy with Selections from the Objections and Replies*, çev. Michael Moriarty (Oxford: Oxford University Press, 2008), 32.

[2] Rene Descartes, *The Principles of Philosophy*, çev. V. R. Miller ve R. P. Miller (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1982), 10.

sonuçların nedenlerinden daha çok gerçekliğe sahip olmasını kabul etmez. Çünkü nedenler de sonuçları kadar veya onlardan çok gerçeklik bulundurmalıdır ki, sonuçlarına bir gerçeklik verebilsin. Değilse sonucun kendi gerçekliğini nereden aldığı açıklanamaz. Descartes bundan hareketle Tanrı fikrinin de kendisi kadar veya ondan daha gerçek bir nedeninin bulunması gerektiği anlamını çıkarır. Buna göre argümanın üç öncül üzerine dayalı olduğu ortaya çıkar. Birincisi Tanrı fikrinin var olduğu, ikincisi Tanrı fikrinin insan eseri olmadığı ve üçüncüsü Tanrı fikrinin kendisi kadar veya daha gerçek bir nedeninin bulunması gerektiği öncülleridir. Sonuç olarak argüman bu öncüllerden hareketle Tanrı'nın var olduğunu çıkarır.

## 2. BENDE BİR TANRI FİKRİ VAR

Descartes genel olarak varlıkları “dünya, gökyüzü, yıldızlar ve duyularıyla farkında olduğu her şey” ve “bu şeylerin zihnime verili olan fikirleri veya düşünceleri” olarak ikiye ayırır. Ona göre duyularıyla algıladığı şeylerden şüphe etmek mümkün olduğu halde zihniyle düşündüklerinin kendisinde var olduğu inkâr edilemez.<sup>[3]</sup> Bununla birlikte duygular ve istekler gibi insan zihninde bulunan her şey genel anlamda fikir olarak adlandırılabilirse de zihindeki şeyler kategorilere ayrıldığında “düşüncelerinden bazıları, şeylerin belli ki simgeleridir ve sadece bunlara doğru olarak ‘fikir’ adı verilir. Örneğin bir insan varlığı veya bir ateş püsküren canavar veya gökler veya bir melek veya Tanrı hakkında düşündüğümdeki gibi.”<sup>[4]</sup> Buna göre Descartes tarafından fikir ile kastedilen şey, duyularımıza verili olup olmadıklarına bakılmaksızın kendileri hakkında yine kendileri aracılığıyla düşünebildiğimiz zihinsel bir varlık türüdür. Örneğin ateş püsküren canavar, melek veya Tanrı’yı hiçbir zaman duysal olarak görmemiş ve gökyüzünü ise her an görmüyor olsak da onları her ne zaman düşünürsek zihnimizdeki var oluşlarını bir düşünce veya fikir olarak adlandırırız.

Descartes, zihinde bulunduğu fikirlerin üç farklı kaynağı olduğunu ileri sürer. Çünkü “bu fikirlerinden bazıları, bana doğuştan, diğerleri dışarıdan ve bir kısmı da benim tarafımdan uydurulmuş görünür.”<sup>[5]</sup> Bununla birlikte Descartes tüm bu fikirlerin hepsinin dışarıdan ya da doğuştan ya da kendi uydurmaları olup olmadığını araştırmayı gerekli bulur. Ona göre bazı fikirlerin zihninde kendi iradesiyle ortaya çıkmadığı açıktır. Bu durum söz konusu fikirlerin kendisi dışından geldiğine bir kanıt sayılabilir. Fakat uykuda da ortaya çıkıyor olması bu fikirlerin zihnin dışından gelmeyeceklerini gösterir ve bundan hareketle Descartes bu fikirlerin zihnin dışından gelseler de geldikleri şeylere benzer olmalarının zorunlu olmadığı anlamını çıkarır. Buna örnek olarak Descartes kendi zihnindeki iki güneş fikrini verir. Birincisi, duyularından gelen güneş fikridir ki kesinlikle dıştan gelen fikirler

[3] Descartes, *Meditations*, 25.

[4] Descartes, *Meditations*, 26.

[5] Descartes, *Meditations*, 27.

kategorisine ait olması gerekir. Bu fikir, güneşi oldukça küçük bir gök cismi olarak tasavvur eder. Diğer güneş fikri ise başka astronomik düşüncelerden yani kısmen doğuştan gelen bazı fikirlerden doğar ve kısmen benim tarafımdan uydurulmuştur. Bu fikir ise güneşi gördüğünden çok daha büyük bir gök cismi olarak tasavvur eder. Fakat her iki fikir de duyularla verilen güneşe benzemez. Dolayısıyla bu durum güneşten duyular yoluyla gelen güneş fikrinin zihin dışındaki güneşe benzer olmadığına kanıt sayılır. [6] Bunun anlamı kısaca güneş fikrinin güneş duyumundan tamamen farklı olmakla birlikte dışarıdan gelen bir güneş fikri kadar bizim tarafımızdan başka fikirlerden uydurulabilen bir güneş fikrinin de var olduğudur.

Fikirlerin kaynağına dair araştırmasının bir diğer merhalesinde Descartes başka insanlara, hayvanlara veya meleklerle dair fikirlerini ele alır ve uydurulup uydurulamayacaklarını inceler. Ona göre bu fikirler de kendisi, cisimler ve Tanrı hakkındaki fikirlerinden türetilir. Örneğin melek fikri insanın kendisi ve Tanrı fikrinin birleştirilmesiyle uydurulabilir. Bu ise melekler hiç var olmamış olsalar bile onların başka fikirlerden uydurulmasının mümkün olduğunu gösterir ve bu durum diğer insanlar ve hayvanların fikirleri için de geçerlidir.[7] Bu nedenle insanın kendi varlığı, cisimler ve Tanrı hakkındaki fikirlerinin de başka fikirlere dayanıp dayanmadığının gösterilmesi gereklidir.

Descartes cisimlerle ilgili fikirlerini incelediğinde kendisinden hareketle türetilmeyecek hiçbir fikir bulamaz. Örneğin cisimlerin töz olarak düşünülmesi, insanın kendisini töz olarak düşünmesinden çıkarılabilir. Yine cisimler hakkındaki zaman ve sayı gibi fikirler de insanın kendisini zamanda var olarak düşünmesinden ve doğuştan getirdiği sayı fikirlerinden ödünç alınabilir. Yer kaplama, şekil ve hareket fikirleri ise her ne kadar insanın kendisinden kaynaklanmıyor olsalar da töz fikrinin içeriğine dair fikirler olarak çıkarılabilirler. Tanrı fikrine gelince bir tek o insan zihninde başka fikirlerden türetilmeyecek yani uydurulamayacak bir fikir olarak görünür. Çünkü “Tanrı adıyla, benim kendimin ve başka her şeyin (eğer varsa) kendisi tarafından yaratıldığı sonsuz, aşkın, son derece üstün bir akıl ve son derece güçlü bir töz” anlaşılır.[8] Ona göre Tanrı fikrine dahil olduğu düşünülen bu fikirlerin hiçbirisi, eğer dikkatlice incelenirse, insanın kendi zihninden kaynaklanabilecek nitelikler olarak görülemez. Bunun dışında Tanrı fikrine ne bir şey eklenebilir ne ondan bir şey de çıkarılabilir. “O halde bu fikir bende doğuştan gelmiş olmalıdır.”[9]

[6] Descartes, *Meditations*, 28.

[7] Descartes, *Meditations*, 31.

[8] Descartes, *Meditations*, 32.

[9] Descartes, *Meditations*, 37.

Doğası bakımından ise Descartes bütün “fikirleri düşüncenin pür çeşitli değişiklikleri”<sup>[10]</sup> olarak görür, “fikirlerde düşündüğü gerçekliği sırf nesnel” olarak adlandırır ve “bu nesnel varoluş tarzının, doğalarından dolayı fikirlere ait” olduğunu söyler.<sup>[11]</sup> Peki ama fikirlerin nesnel gerçekliği nedir? “Bir fikrin nesnel gerçekliğinin, fikri bir resim veya görüntü gibi yapan ve böylece fikrin ifade ettiği şeyi aracısız bir şekilde zihnin önüne gelmesini sağlayan şey olduğu” düşünülebilir. Buna göre nesnel gerçeklik, bir fikri belirli bir şeyin fikri haline getiren özelliktir.<sup>[12]</sup> Yani fikirler insan zihninin tezahürleri olarak birbirinden farklı değildir ve bu bakımdan zihnin kendi doğasının ürünleri olarak kabul edilebilirler. Fakat bir fikir, bir şeyin fikri olması veya temsil ettiği şey bakımından diğer bir fikirden ayrılır ve bu nedenle zihindeki nesnel gerçeklikleri arasında da farklılıklar doğar. Örneğin tözleri temsil eden fikirler, sıfat ve ilinekleri temsil eden fikirlere göre daha çok nesnel gerçeklik içerirler. Bu doğrultuda Descartes Tanrı fikrinin diğer fikirlerden daha çok nesnel gerçeklik içerdiğini ileri sürer: “en yüce, ezeli, sonsuz, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve kendisi dışında var olan her şeyin yaratıcısı bir Tanrı’yı düşündüğüm fikir, kendinde, sonlu tözleri temsil edenlerden daha çok nesnel gerçekliğe sahiptir kesinlikle.”<sup>[13]</sup> Bu da Descartes’ın fikirler arasında dereceli bir gerçeklik bulunduğuna inandığını gösterir. Çünkü bazı fikirlerin diğerlerinden daha çok nesnel gerçekliğe sahip olmasının nedeni, bu fikirlerin nesnelere nasıl düşünüldüğüyle ilgilidir. Örneğin töz kendi başına var olan bir şeyi, sıfat ise ancak bir töz sayesinde var olabilen şeyi ifade eder. Dahası Tanrı da kendisi dışındaki her şeyin yaratıcısı olarak düşünülür. Bu nedenle Descartes töz ve Tanrı fikirlerini kendilerine karşılık geldikleri şeyler açısından diğerlerinden daha çok nesnel gerçekliğe sahip olarak düşünür. Fakat bir fikrin zihinde daha çok nesnel gerçekliğe sahip olduğunu nasıl anlamak gerekir? Descartes bir başka eserinde nesnel gerçekliği açıklarken “fikirlerimizin nesnelere olduğu gibi var olarak algıladığımız her şeyin, fikirlerin kendilerinde nesnel olarak var” olduğunu söyler.<sup>[14]</sup> Buna göre bir fikrin nesnel gerçekliğinin diğerinden daha büyük olması şu şekilde açıklanabilir: Eğer bir şey diğer bir şeyden daha çok mükemmel ise birincisinin fikrinin de ikincisinin fikrinden daha çok nesnel olarak mükemmel olduğu kabul edilebilir. Öyle ki bir şey diğerinden büyük ise birincisinin fikri de ikincisinin fikrinden nesnel olarak daha büyük olmalıdır.<sup>[15]</sup> Bu yorum doğru kabul edilirse Tanrı'nın varlığının kendisi dışındaki şeylerin yaratıcısı olduğu için Tanrı fikrinin de nesnel olarak diğer şeylerin fikirlerinden daha çok nesnel gerçek olduğu düşünülebilir.

[10] Descartes, *Meditations*, 29.

[11] Descartes, *Meditations*, 30.

[12] Steven Nadler, “The Doctrine of Ideas”, *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, ed. Stephen Gaukroger (Oxford: Blackwell Publishing, 2006), 91.

[13] Descartes, *Meditations*, 29.

[14] Elizabeth S. Haldane ve G. R. T. Ross, “Arguments Demonstrating The Existence of God and The Distinction Between Soul and Body, Drawn up Geometrical Fashion”, *The Philosophical Works of Descartes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1912), 2/53.

[15] Anthony Kenny, *Descartes* (New York: Random House, 1968), 132.

Çünkü Descartes fikrin nesnesinin doğasına ait özelliklerin fikirde fikrin doğasına uygun olarak var olduğunu söyler.

Fikirlere dair diğer bir özellik ise açık ve seçikliktir ve buna bağlı olarak doğruluk ve yanlışlıktır. Descartes'a göre ilk olarak insanın kendisine dair bilgisi açık ve seçik bir bilgi olarak nitelendirilir. Çünkü insanın kendi varlığını bilmesi kendisinin açık ve seçik bir algısına dayanır. Bu nedenle Descartes kendisi hakkındaki bu bilgiyi en doğru bilgi olarak kabul eder ve dahası açık ve seçik olmayı doğruluk için genel bir kriter haline getirir.<sup>[16]</sup> Bu amaçla “açıklık ile uyanık bir zihne açık ve verili olan algıyı” ve seçiklik ile de “açık olmakla birlikte tüm diğer şeylerden ayırt edilen algıyı” kastettiğini söyler. Örneğin bir insan bir nesneyi gördüğünde veya büyük bir acı hissettiğinde görülen nesne veya acı onun için açık bir algıdır. Fakat insan bu acının kökeni konusunda yanlış içinde olabileceği için henüz seçik sayılmaz. O halde bir acı algısı, ancak kökeni konusunda da tam olarak ayrıştırılabildiğinde seçik bir bilgi sayılmaya hak kazanır.<sup>[17]</sup> Bununla birlikte açıklık ve seçiklik sadece dış veya iç duyumun nesnelere ait değildir, dahası insanın zihnine verili olan fikirler için de geçerlidir. Çünkü bir fikir de insanın zihni tarafından düşünüldüğünde açık ve ayrıştırılabildiğinde de seçik olarak nitelendirilebilir.

Bir fikrin açıklığı ile onun kendisini insan zihnine sunmasındaki özelliği anlaşılabilir. Buna göre bir fikir, insan zihninin dikkatine kendisini etkileyici ve güçlü bir tarzda sunması bakımından açık olur. Açık bir fikrin seçikliği ise kendisini diğer fikirlerden ayırt eden bir tarzda sunup sunmaması ile ilişkilidir. Öyle ki zihnin bir fikri diğer bir fikirden ayırt edip edememesi fikrin kendi içeriğinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla seçik bir fikir, belirli yani sınırları çizili bağımsız bir fikirdir.<sup>[18]</sup> Bu açıdan her fikir açık ve seçik olmayabilir. Örneğin soğuk ve sıcaklık fikirleri hem kapalı hem de belirsizdir. Çünkü soğuk fikri, sıcaklığın yokluğu mudur değil midir ya da bunun aksine sıcaklık fikri soğukun yokluğu mudur değil midir karar verilemez. Her iki fikir de aslında var olmayan bir şeyi ifade ettiği için Descartes'a göre yanlış bir fikir olarak görülebilir.<sup>[19]</sup>

Tanrı fikrine gelince Descartes onun “en üst derecede açık ve seçik bir fikir” olduğunu ileri sürer. Çünkü Tanrı fikri, soğuk ve sıcak fikirleri gibi kapalı ve belirsiz değil ve dahası bundan dolayı maddesel olarak yanlış bir fikir değildir. Bu nedenle Tanrı fikrinden daha doğru başka bir fikir bulunamaz. Dolayısıyla Descartes, “en üst derecede mükemmel ve sonsuz bir varlığın bu fikrinin en üst derecede doğru” olduğu sonucunu çıkarır. Ona göre Tanrı'nın fiili olarak var olmadığı kabul edilebilir olsa bile bu fikrin bize soğuk fikri gibi gerçek olmayan bir şeyi ifade et-

[16] Descartes, *Meditations*, 25.

[17] Descartes, *The Principles of Philosophy*, 20-1.

[18] Nadler, “The Doctrine of Ideas”, 98.

[19] Descartes, *Meditations*, 31.

tiği kabul edilemez. Çünkü bir fikrin açık ve seçikliği bunu gerektirir. Dolayısıyla Tanrı fikrinde içerilen düşüncelerin Tanrı'da bulunması gerektiği sonucu çıkar. Fakat bizim Tanrı'nın sonsuzluğunu ve sahip olduğu sonsuz sıfatları kavrayamamamız bu sonucu değiştirmez. “Çünkü sonlu olan benim için kavranamaz olması sonsuzluğun doğasındandır.”<sup>[20]</sup>

Bununla birlikte Descartes'ın insan zihninde bir Tanrı fikri bulunduğu iddiasına çağdaşı düşünürler tarafından birçok itiraz yöneltilir. Örneğin Thomas Hobbes, Descartes'ın iddia ettiği gibi insanda bir Tanrı fikrinin bulunmadığını ileri sürer. Ona göre Tanrı'nın hiçbir tasviri yoktur ve o halde bizde Tanrı fikrinin bulunduğu kabul edilemez. İnsan gördüğü şeylerin daha önceki nedenlere dayandığı ve bunun da sonsuza dek gitmeyeceğini düşünerek zorunlu olarak bir ilk nedenin var olması gerektiği sonucunu çıkarır. Fakat bu ezeli ilk neden hakkında bir fikri yoktur ve ona sadece “Tanrı ismini veya etiketini” verir.<sup>[21]</sup> Yine Hobbes, Descartes'ın bu fikri Tanrı'dan nasıl aldığımızı dair sorgulamasından yola çıkar ve bu sorgulamayı Tanrı fikrinin bulunmadığına kanıt sayar. Çünkü Descartes'ın ifadesine göre Tanrı fikri ne duylar yoluyla alınabilir ne de bizim uydurduğumuz bir kurgu ise bu Hobbes'a göre Tanrı fikrinin olmadığı anlamına gelir ve eğer Tanrı fikri yoksa tüm argüman çöker.<sup>[22]</sup>

Descartes'a göre ise burada Hobbes fikir ile maddesel şeylerin hayal edilmesini anlamakta ve dolayısıyla Tanrı fikrinin olmayacağı sonucunu çıkarmaktadır. Fakat fikir ile kastedilen hiçbir şekilde maddesel şeylerin hayali değildir. Bu nedenle Descartes “fikir terimi ile zihin tarafından doğrudan algılanan her şeyi ifade etmek için kullandığını” açıklar.<sup>[23]</sup> Hobbes'un ikinci itirazına cevap olarak ise eğer Tanrı fikri yoksa bu itirazın çökeceği karşılığını verir.<sup>[24]</sup> Descartes'ın bu cevabını şöyle anlamak mümkündür: eğer Tanrı fikri yoksa Hobbes'un itiraz edeceği bir şey de yoktur ve dolayısıyla itiraz çöker fakat itiraz edebildiğine göre itirazın nesnesi olan bir Tanrı fikri var olmalıdır. Diğer bir deyişle Tanrı fikrini reddetmek aslında Tanrı fikrinin var olduğunu kanıtlar. Çünkü hiç var olmayan bir şey reddedilemez.

Caterus ise Descartes'ın “sonsuz varlığın açık ve seçik olarak farkındayım, çünkü bu varlık doğru bir varlıktır ve gerçek bir şeydir” düşüncesine “sonsuz varlığın açık ve seçik olarak farkında mısınız?” diyerek itiraz eder. Ona göre eğer bu kabul edilirse, geleneksel olarak Tanrı'nın sonsuzluğunun bilinemeyeceği ilkesiyle çelişir. Çünkü sonsuz, sonsuz olduğu haliyle insan tarafından bilinemez. Örneğin bin kenarlı şekil (chiliagon) hakkında zihnimde onun temsili bir şeklini oluşturabilirim.

[20] Descartes, *Meditations*, 33.

[21] Descartes, *Meditations*, 113; Jonathan Bennett, *Objections to the Meditations and Descartes's Replies*, (PDF: 2017), 46.

[22] Descartes, *Meditations*, 115; Bennett, *Objections*, 47.

[23] Descartes, *Meditations*, 113-4; Bennett, *Objections*, 46.

[24] Descartes, *Meditations*, 115; Bennett, *Objections*, 47.



Fakat ben bin kenarlı şekli görmediğim için ona dair düşüncem gerçeği yansıtmaz. Aynı şekilde sonsuzu da görmediğime göre onun hakkında açık ve seçik bir şekilde düşünce sahibi sayılamam. Thomas Aquinas da bizim Tanrı'nın varlığını açık bir şekilde bilebileceğimizi reddetmiştir. Buna göre Tanrı, özünün fikri ile bilinemez. “Çünkü özünde Tanrı sonsuzdur ve o halde bizim için bilinmezdir.”<sup>[25]</sup>

Descartes ise Caterus'un sonsuzun sonsuz olarak bilinemez eleştirisine karşılık olarak sonsuzun sonsuz olarak düşünülebileceği cevabını verir. Çünkü biz bir varlığın hiçbir şekilde sınırlandırılmaz olduğunu düşünebilirsek onun sonsuz olduğunu da açık ve seçik olarak düşünebiliriz. Bu noktada sonsuz ile belirsizi de birbirinden ayırmak gerekir. Sonsuz fikri hiçbir türden sınır kabul etmeyen bir varlığı ifade eder ki, bu anlamda sonsuz sadece Tanrı'dır. Belirsiz ise sadece bir tür açısından sınırlandırılmayan şeyi ifade eder. Buna göre sayıların veya uzayın sınırının olmaması ancak belirsiz olarak adlandırılabilir. Çünkü bu şeyler ancak bir türden sınırsızlık taşır. Bu doğrultuda Descartes sonsuzun fikrinin anlaşılması ile sonsuz olan şeyin kavranması arasında da bir ayırım yapar. Buna göre sonsuz fikrini olumlu olarak anladığımızı söylesek bile bu, sonsuz fikrinin ancak olumsuz olarak anlaşılmasını ifade eder. Çünkü bu anlayışımız söz konusu şeyde sınırlılık bulamamamızdan kaynaklanır. Halbuki kendisi sonsuz olan şeyi anlamamız, olumlu bir anlayıştır fakat yeterli değildir. Çünkü kendisi sonsuz bir varlığı anlaşılması gerektiği gibi kavrayamayız. Fakat sonsuz varlığı tamamen kavrayamadığımız için hiçbir şekilde anlayamayacağımız sonucu çıkmaz. Örneğin biz okyanusa baktığımızda sadece bir kısmını görebilir olsak da okyanusu gördüğümüz söylenir. Okyanusun tamamını görmek istersek bunu ancak belli belirsiz yapabiliriz. Fakat okyanusu açık ve seçik görmek istersek onun küçük bir kısmını görmeye razı olmamız gerekir. Bu durum Tanrı'yı bilme hakkında da geçerlidir. Çünkü insan zihni Tanrı'yı tüm varoluşuyla kapsayamaz.<sup>[26]</sup> Aquinas'ın da Tanrı'nın bilinemezliği hakkında kastettiği durum budur. Buna göre “Tanrı'nın açık ve seçik bilgisine sahip olabileceğimizi söylediğimde bunun sonlu türün bilgisinde yani bizim zihinlerimizin kapasitesine uygun olan bilgiye göre bir ifade olduğunu kastediyorum.”<sup>[27]</sup> Diğer bir deyişle Tanrı'yı bilmek, O'nun kendisini bildiği gibi bilmek değil bizim sonlu insan zihninin kapasitesine göre bir bilgidir.

Bütün fikirlerimizin duyular aracılığıyla dışarıdan geldiğini savunan<sup>[28]</sup> Gas-sendi ise Descartes'a insan zihninin sonsuzu kavramaya gücü yetmeyeceğini ve dolayısıyla “bizim hiçbir temsili Tanrı fikrine sahip olmadığımız” itirazını yönelir. Çünkü ona göre biz bir şeyin sonsuz olduğunu söylerken aslında onun kavranamayacağını ifade ederiz. Dolayısıyla sonsuz, kavrayabileceğimiz bir anlamı olmayan

[25] Bennett, *Objections*, 10.

[26] Bennett, *Objections*, 12.

[27] Bennett, *Objections*, 13.

[28] Descartes, *Meditations*, 170; Bennett, *Objections*, 103-4.

şeyi ifade etmek için kullanılır. Ayrıca hiç kimse Tanrı'yı olduğu gibi temsil eden bir Tanrı fikrine sahip olamaz. Çünkü eğer Tanrı'da bizim onun fikri hakkında düşündüklerimizden daha başka hiçbir nitelik yoksa Tanrı oldukça önemsiz bir varlıktan ibaret sayılır. Tanrı bizim kavrayışımızın üstünde sonsuz olduğu için zihnimiz onun hakkında her ne zaman düşünmeye çalışırsa tamamen karanlık içinde kalır. Sonuçta Tanrı'yı olduğu gibi temsil eden gerçek bir Tanrı fikrimiz olduğunun hiçbir temeli bulunmamaktadır.<sup>[29]</sup>

Descartes Gassendi'nin sonsuzun bizim kavrayamayacağımız bir şeyi ifade eden bir etiket olduğunu söylemesini ise bizim aklımızın kapasitesini ifade eden anlayış gücü ile şeyleri ifade eden fikirleri birbirine karıştırmak olarak görür. Buna göre sonsuzun tam olarak ne olduğunu kavrayamamak sonsuz fikrine sahip olmadığımız anlamına gelmez. Ayrıca Descartes sonsuzun sonluluğun olumsuzlanmasıyla anlaşılır olmasını da yanlış bulur. Ona göre tam tersine sonluluğun kendisi sonsuzun olumsuzlanmasıyla anlaşılabilir. Çünkü sonlu olumsuz bir terimdir ve onun aksine sonsuz ise olumlu bir terimdir. Ayrıca eğer Tanrı'da bizim Tanrı hakkındaki fikrimizin içerdiğinden başka hiçbir şey yoksa Tanrı önemsiz bir varlık sayılır sözü de kabul edilemez. Çünkü bizim Tanrı fikrimiz sonsuz varlık fikrini içerir ve hiçbir şey sonsuz bir varlıktan daha büyük değildir. Gassendi'nin bu itirazı bir şeyin düşüncesi ile hayalini birbirine karıştırmamanın bir sonucudur. Bu nedenle Tanrı'ya dair bir hayalimizin ya da tasvirimizin bulunmaması bir fikrimizin bulunmamasını da gerektirmez.<sup>[30]</sup>

Bu tartışmayı değerlendiren Anat Schechtman, Gassendi'nin aslında Tanrı'yı gerçekte olduğu gibi gösteren bir kavramsal içeriğe sahip olmadığımızı söylemek istediğini ve hiçbir şekilde bir Tanrı fikrine sahip olduğumuzu inkâr edecek kadar ileri gitmediğini söyler.<sup>[31]</sup> Çünkü tek ve aynı fikir her zaman farklı şekillerde tasavvur edilebilir. Dolayısıyla Gassendi ve Descartes arasındaki bu tartışmada her iki filozofun da Tanrı hakkında farklı tasavvurlara sahip olsalar da aynı Tanrı fikrine sahip olduklarını görebiliriz.<sup>[32]</sup>

Günümüzde Frank B. Dilley ise Catus'un çizgisini takip eder ve "Tanrı'nın mükemmelliğinin bir kısmının veya tek bir mükemmelliğinin açık ve seçik fikrine sahip miyim?" diye sorar. Ona göre bu soruya Descartes öncesi ve sonrası hem teolojik hem de felsefi geleneğin cevabı hayırdır. Çünkü Tanrı sonsuz bir varlık olarak düşünülür ve sonsuz fikri bize sonlu her şeyin Tanrı'dan dışlandığını söyler fakat Tanrı'nın ne olduğunu söylemez. Buna göre ne olduğu söylenemeyen "böyle bir Tanrı fikri ise sonludan çıkarımla açıklanabilir ve bu fikrimin nereden geldiğini

[29] Descartes, *Meditations*, 171; Bennett, *Objections*, 107.

[30] Descartes, *Meditations*, 191; Bennett, *Objections*, 108.

[31] Anat Schechtman, "Descartes's Argument for the Existence of the Idea of an Infinite Being", *Journal of History of Philosophy* 52/03 (2014), 496.

[32] Schechtman, "Descartes's Argument for the Existence of the Idea of an Infinite Being", 498.

açıklamak için Tanrı'nın varlığının davet edilmesi gerekli değildir."<sup>[33]</sup> Dolayısıyla insan zihninde sonlu kategorisi içinde açıklanamayacak ve kendisine neden olarak Tanrı'nın varlığını gerektirecek hiçbir fikir yoktur.

Bob Brecher de Descartes'ı kendisine yöneltilen eleştirilere verdiği cevaplar da başarılı bulurken bizim fiilen açık ve seçik bir Tanrı fikrine sahip olduğumuzu göstermekte başarısız sayar.<sup>[34]</sup> Yine Brecher en yüce varlık fikrinin Descartes'ın metafizik sistemi içinde açık ve seçik olarak anlaşılırsa tutarlı olduğunu kabul eder, fakat Descartes'ın bunu göstermek için az şey yaptığını düşünür. Ona göre Descartes bir mektubunda, insanların Tanrı için en yaygın bir şekilde kullandığı kelimeleri anlamadıklarını iddia etmeyi, itiraz bulmak için aşırılığa gitmek olarak değerlendirmiştir. Fakat Brecher anlaşılabilir bir Tanrı fikrimizin olmadığını ileri sürmenin hiç de aşırılık sayılmayacağını savunur.<sup>[35]</sup>

Şimdiye kadar Tanrı fikrine sahip olmadığımızı savunan itirazlar, daha çok Tanrı'ya dair bir duysal izlenime sahip olmadığımız gerçeğine dayanır görünmektedir. Bunun nedeni itiraz sahiplerinin tüm fikirlerimizin duysal izlenimlerden türetildiğini düşünmeleridir. Halbuki Descartes'ın iddiası ise onların tersine Tanrı fikrinin diğer fikirlerden farklı olarak duylara dayanmadığı ve dahası duylardan gelen fikirlerden de türetilmeyeceğidir. Çünkü ona göre Tanrı fikri duylardan elde edilemeyeceği gibi içeriğinde de duylardan elde edilmiş başka bir fikir bulunmaz. Fakat bu durum bizde Tanrı fikri bulunmadığı anlamına gelmez. Çünkü Tanrı fikrinin varlığına dair bir itiraz bile Tanrı fikrinin varlığını gerektirir. Benedictus Spinoza'nın dediği gibi tanımını vermek ve sıfatlarını açıklamak dışında Tanrı fikrini ortaya koymanın başka hiçbir yolu yoktur. Tanrı hakkında düşünürken, fikrin kendisine karşılık bir hayal veya resim oluşturamadıklarında fikrin kendisini inkâr edenlere yapacak bir şey yoktur.<sup>[36]</sup> Diğer bir deyişle, Tanrı hakkında konuşurken, tartışırken veya Tanrı fikrini reddederken bile Tanrı fikrinin olmadığını söylemek, cevap vermeye degecek bir itiraz bile sayılamaz.

### 3. TANRI FİKRİ BENİM UYDURDUĞUM BİR FİKİR OLAMAZ

Descartes zihninde bulduğu Tanrı fikrinin insan tarafından uydurulmuş veya icat edilmiş bir fikir olmadığını düşünür ve bu amaçla Tanrı fikrinin insan eseri olmadığına dair üç gerekçe ortaya koyar. Birincisi, zihninde bulduğu sonsuz töz fikrinin nedeni, insanın sonlu zihni olamaz. İkincisi, insan zihninde bulunan sonsuz fikri, sonlu fikrinin olumsuzlanması ile türetilemez. Üçüncüsü, Tanrı'ya at-

[33] Frank B. Dilley, "Descartes's Cosmological Argument", *The Monist* 54/03 (1970), 440.

[34] Bob Brecher, "Descartes' Causal Argument for the Existence of God", *International Journal for Philosophy of Religion* 7/03 (1976), 431.

[35] Brecher, "Descartes' Causal Argument for the Existence of God", 432.

[36] Benedictus Spinoza, *The Principles of Descartes' Philosophy*, çev. Halbert Hains Britan (Illinois: The Open Court Publishing Company, 1961), 32.

fedilen mükemmel nitelikler, insanın kendisinde bulduğu niteliklerden hareketle oluşturulamaz.

Birinci olarak Descartes'a göre biz Tanrı fikri ile bir tözü anlarız. Töz ise kendi başına var olan şey olarak tanımlandığında sadece Tanrı töz sayılabilir. Ancak aynı anlamda olmamak şartıyla insan ve dünyadaki diğer şeyler de töz olarak adlandırılabilir.<sup>[37]</sup> Bununla birlikte Descartes, Tanrı'yı töz olarak tasavvur etmenin insanın kendisine dair töz tasavvurundan kaynaklanmadığını ileri sürer. Çünkü ona göre Tanrı için kullanıldığında tözün önemli bir niteliği söz konusudur. Tözün Tanrı'ya özgü bu niteliği sonsuzluktur. Buna göre insan sonlu bir töz iken Tanrı sonsuz bir töz olarak kabul edilir. Bu durumda sonlu bir töz olarak insan, sonsuz töz fikrinin nedeni olamaz. Dolayısıyla sonsuz bir tözden yani Tanrı'dan gelmedikçe insan zihninde sonsuz bir töz yani Tanrı fikrinin bulunması mümkün değildir.<sup>[38]</sup> O halde Descartes'a göre sonsuz bir töz fikrinin nedeni sonsuz bir töz yani Tanrı'nın varlığıdır.

Mersenne, Descartes'ın insan zihninde sonsuz fikrinin ve dolayısıyla Tanrı fikrinin bulunduğu itiraz eder ve şöyle der: "siz tıpkı sonsuz sayı veya sonsuz çizgi fikrine sahip olamayacağınız gibi Tanrı fikrine de sahip olamazsınız, eğer sonsuz fikrine sahip olsaydınız bile bu sonsuz sayının var olduğunu göstermezdi. Çünkü sonsuz sayı imkânsız bir şeydir."<sup>[39]</sup>

Descartes ise bu itiraza karşılık olarak sonsuz sayı fikrine sahip olmamamızın sonsuz bir sayının var olamayacağını göstermediğini aksine sonsuz sayının var olabileceğini düşünme gücünün kendimizden değil daha mükemmel bir varlıktan geldiğini gösterdiğini söyler.<sup>[40]</sup> Örneğin sayı saydığımızda en büyük sayıya ulaşamayız. Dolayısıyla en büyük sayıya ulaşmanın bizim gücümüzü aştığını fark ederiz. Bu durumda sonsuz büyük bir sayının var olmadığı anlamı çıkmaz. Tam tersine sonsuz büyük bir sayının var olduğunu anlama gücümün kendimden değil aksine benim dışımda daha mükemmel bir varlıktan geldiği sonucu çıkar.<sup>[41]</sup> Diğer bir deyişle bizim sayabileceğimizden daha büyük yani sonsuz bir sayının var olduğunu düşünebilmemiz sonsuz bir sayıyı bilme gücüne sahip bizden daha üstün bir zihnin var olduğu anlamına gelir. Çünkü sonsuz bir sayının varlığı, onun sayma gücüne sahip sonsuz bir zihni gerektirir. Dolayısıyla sonsuz sayı fikrinin nedeni sonlu olan insan zihni olamaz.

[37] Descartes, *The Principles of Philosophy*, 23.

[38] Descartes, *Meditations*, 32.

[39] Descartes, *Meditations*, 85; Bennett, *Objections*, 21.

[40] Descartes, *Meditations*, 91.

[41] Bennett, *Objections*, 24.

İkinci olarak Descartes, örneğin karanlık fikrinin ışığın yokluğundan türetilmesi gibi, sonsuzluk fikrinin de aslında sonluluğun yokluğundan türetilbileceğini reddeder. Diğer bir deyişle ona göre sonsuzluk fikri, sonluluğun bu şekilde olumsuz kılınması ile oluşturulamaz. Çünkü insandaki sonsuzluğa ve Tanrı'ya dair tasavvur, insanın kendisine dair tasavvurundan önce gelir. Eğer kendisinde sonsuza ve Tanrı'ya dair bir tasavvur yoksa, insanın kendisini sonlu yani eksik bir varlık olduğunu çıkarması mümkün değildir.<sup>[42]</sup> Diğer bir deyişle insanın kendi sonluluğunu fark etmesi, ancak daha önceden zihninde sonsuzluk fikrine sahip olmasını gerektirir. Çünkü sonluluk ancak sonsuzluk ile fark edilebilir. Bu nedenle insanın kendi sonluluğunu fark etmesi de kendinde hazır bulunduğu sonsuz fikrin-den dolayıdır.

Anthony Kenny, Descartes'ın insanın kendi sonluluğunu fark etmesini zihnin-de bulunduğu sonsuzluk fikrine dayandırmasından dolayı sonsuz fikrinin sonludan önce geldiğine dair bir ilkeyi varsaydığını çıkarır ve bu ilkeye göre sonsuz fikrinin sonlunun olumsuzlanması ile türetilmeyeceğini savunduğunu düşünür. Fakat ona göre eğer bu argüman geçerli kabul edilirse sonsuzluk fikrinin sonlu fikrin-den önce değil sadece onunla eşzamanlı olarak var olduğunu kanıtlar. Dolayısıyla olumlu bir fikrin olumsuzundan önce gelmesi gerektiğine dair bir ilkenin değeri yoktur.<sup>[43]</sup> Bununla birlikte sonsuz fikri sonludan önce değil onunla eş zamanlı olarak vardır dendiğinde de yine sonsuz fikrinin sonludan olumsuzlanma yoluyla türetilmeyeceği sonucu çıkar.

Mersenne ise sonsuzluk fikri hakkında Descartes'tan farklı düşünür. Ona göre Tanrı hiç var olmasaydı veya onun var olduğunu hiç bilmeseydik bile kendimizde Tanrı fikrini oluşturabilecek bir yetenek bulabiliriz. Çünkü gördüğümüz tek bir şeyden hareketle bile mükemmellik dereceleri düşünebiliriz ve tıpkı her sayıya yeni bir sayı ekleyerek sonsuza kadar gidebileceğimiz gibi her bir dereceye yeni birini ekleyerek sonsuz mükemmellik fikrine kadar ulaşabiliriz. Örneğin herhangi bir ısı ve ışık derecesi bile algılasak aynı yöntemle sonsuz ısı ve ışık derecesini düşünebiliriz. Buna göre algıladığımız bir varlığa da derece derece mükemmellik ekleyerek sonsuz mükemmel varlık fikrini çıkarabiliriz. Dolayısıyla kendimizin oluşturabileceği sonsuz mükemmel varlık veya Tanrı fikri, Tanrı'nın var olduğunu göstermez.<sup>[44]</sup>

Descartes, bu itiraza cevap olarak insanın kendi zihninde Tanrı fikrini oluşturabilme yetisi bulmasının, Tanrı fikrini doğuştan getirdiğimiz düşüncesini desteklediğini ve ona aykırı sayılmadığını söyler. Bu nedenle Tanrı'nın var olduğunu bilmesek bile onun fikrini oluşturabiliriz diyebiliriz, fakat Tanrı hiç var olmasaydı

[42] Descartes, *Meditations*, 33.

[43] Kenny, *Descartes*, 136.

[44] Descartes, *Meditations*, 85; Bennett, *Objections*, 20-1.

bile onun fikrini oluşturabilirdik denilemez. Çünkü Tanrı tarafından yaratıldığı-mızdan dolayı onun fikrini oluşturabiliriz. Tanrı hiç var olmasaydı ona dair bir fikir oluşturmak gücümüz de var olmazdı.<sup>[45]</sup> Buna göre Descartes insanın sonsuz Tanrı fikrini düşünebilecek bir yeteneğe sahip olmasını da Tanrı'nın var olduğuna bir kanıt sayar. Fakat sonsuzun sonlunun olumsuzlanması ile oluşturulabileceği itirazına karşı olarak belki daha önceki fikirlerini yeterli sayması nedeniyle yeni bir cevap vermez.

Dilley de uzamsal, zamansal ve sayısal olarak sonsuzun olumlu bir fikrine sahip olmasak da sonlu uzamı, zamanı ve sayıları sonsuza doğru genişleterek onların sonsuz fikirlerini türetebileceğimizi ileri sürer.<sup>[46]</sup> Ona göre benzer bir şekilde eksiklik ve kusurluluk fikirlerinden hareketle mükemmellik fikrine de sahip olabiliriz. Örneğin bazı güllerin eksik ve kusurlu olduğunu bilmek için mükemmel bir gülü bilmek gerekmez. Çünkü eğer güzellik bakımından iki farklı gülü bilirsem bir dizi daha güzel ve daha güzel güllerin var olduğunu çıkarırım. Hatta tek bir gülden bile mükemmel olan ve mükemmel olmayan gülleri çıkarmak mümkündür. Öyle ki bir gülü önce açmış iken gördükten sonra solmuş iken görürsem tek bir gülden hem mükemmel hem de mükemmel olmayan gülün ne olduğunu bilmiş sayılırım. Buna göre benzer şekilde bizim kendimizi de kusurlu ve sonlu olarak bilmemiz için daha önceden mükemmel ve sonsuz bir Tanrı fikrini bilmemizin gerekli olmadığı düşünülebilir.<sup>[47]</sup> Ayrıca bir fikir olumsuzluk eki ile daha önceden sahip olduğu anlamın tersine çevrilebilir ve daha önceden dışında bıraktığı şeyleri içine alan bir yeni fikir oluşturulabilir. Buna göre sonluluk fikrine de olumsuzluk eki eklenmesiyle her ne kadar kavramsal ve olumlu olarak içeriğini tam bilmesek de sonsuzluk fikrini oluşturabiliriz.<sup>[48]</sup>

Dilley'in sonsuz fikrinin sonlunun olumsuzlanması ile türetebileceği itirazını üç şekilde cevap vermek mümkündür. Öncelikle sonlunun olumsuzlanması ile sonsuz fikrinin türetebileceği iddiası, sonsuz fikrinin de önceden var olarak bilinmesini gerektirir. Diğer bir deyişle sonlu fikrinin olumsuzlanması sonsuz fikrinin nedeni değil göstergesinin yapılış biçimi sayılır. Bu açıdan önceden sonsuz fikrine sahip olunmadan sonlu fikrinin olumsuzlanması ile sonsuz fikri türetilemez. İkincisi, sonlu fikrinin olumsuzlanması ile sonsuz terimini türetmek, bir fikri türetmek sayılmaz. Çünkü dildeki göstergesinin nasıl oluşturulacağına dair bir kural, var olmayan bir fikrin nasıl meydana getirileceğinin yolu değildir. Üçüncüsü, Tanrı fikrinin içerdiği fiilen sonsuzluktur. Halbuki uzay, zaman ve sayılardan hareketle üretilen sonsuzluk fikri potansiyel sonsuzluktur. Dolayısıyla potansiyel sonsuz fikrini türetmek kabul edilse bile bu fiilen sonsuzluk fikrine tekabül etmez.

[45] Descartes, *Meditations*, 89; Bennett, *Objections*, 22.

[46] Dilley, "Descartes's Cosmological Argument", 435.

[47] Dilley, "Descartes's Cosmological Argument", 436.

[48] Dilley, "Descartes's Cosmological Argument", 437.

Ayrıca açmış ve solmuş tek bir gülden veya farklı kusurlara sahip birçok gülden mükemmel bir gül fikrini çıkarabilme iddiası, eksik olanı bilmek için mükemmel olanı bilmeye gerek olmadığı iddiasını desteklemekten uzak görünür. Çünkü bir gülün açmış ve solmuş iki halinden veya birbirlerinden başka kusurları bulunan gülleri görmekten hareketle mükemmel bir gül fikrinin çıkarılması, kusurun ancak mükemmelden dolayı bilindiğini gösterir. Sonuç olarak zıt nitelikler ancak birbirleriyle bilinebilirler.

Üçüncü olarak Descartes, Tanrı'ya atfedilen mükemmellik niteliklerinin potansiyel olarak insanda var olmasının kendi zihninde Tanrı fikrine neden olduğunu da kabul edilemez bulur. Çünkü ona göre öncelikle Tanrı fikri potansiyel nitelikler içermez. Aksine Tanrı fikrinde tüm mükemmelliklerin fiili olarak var olduğu düşünülür. Bu nedenle insanın gün geçtikçe daha çok bilgili olmasından hareketle her şeyi bilen bir Tanrı fikrini icat etmesi kabul edilemez. İnsanın bu şekildeki tedrici gelişimi kendisinin mükemmel olmadığını bir göstergesidir. Halbuki Tanrı fiili olarak mükemeldir. Fiilen mükemmel bir varlık fikrinin nedeni, fiilen mükemmel olmayan bir varlık olamaz. İkincisi, insan bilgisinin sürekli olarak artacağı kabul edilse bile asla fiili olarak sonsuz olamaz. Çünkü insan bilgisi her zaman sürekli olarak kendisine yeni bir bilgi eklenebilmesi bakımından potansiyel niteliktedir. Halbuki Tanrı'nın bilgisi fiili olarak sonsuz kabul edilir. Çünkü Tanrı'nın bilgisine yeni bir bilginin eklenmesi düşünülemez. Buna göre insanın potansiyel olarak sahip olduğu mükemmellik, fiili olarak mükemmel olduğuna inanılan Tanrı fikrinin nedeni olamaz. Son olarak Tanrı fikrinin zihindeki varlığı tamamen potansiyel bir varlık veya yokluk tarafından meydana getirilemez aksine fiili bir varlık tarafından meydana getirilebilir.<sup>[49]</sup> Çünkü insan zamanın her sonraki anı için potansiyel olarak vardır ve bu nedenle yok hükmünde sayılır. Dolayısıyla zaman içinde her gelecek an için ancak potansiyel olarak var olabilen insandaki fiili olarak mükemmel varlık olarak Tanrı fikrinin nedeni ancak fiili olarak var olan Tanrı'nın varlığı olmalıdır.

Bu konuda Gassendi, Descartes'a itiraz ederek Tanrı'ya genel olarak atfedilen en yüce mükemmelliklerin insanın kendisinden hareketle türettiği nitelikler olduğunu ileri sürer.<sup>[50]</sup> Descartes bu itiraza bizim kendimizden daha mükemmel bir varlık yani Tanrı fikrimiz yoksa kendi sınırlı özelliklerimizden çok üstün mükemmellikleri nasıl türetebildiğimiz sorusuyla karşılık verir.<sup>[51]</sup> Buna göre kendimizden daha mükemmel bir varlık fikrimiz yoksa kendi niteliklerimizi daha mükemmel olarak düşünebilmemiz de mümkün olmamalıdır. Eğer kendi niteliklerimizin daha mükemmelini düşünebiliyorsak bu bizde en yüce mükemmelliğe sahip bir Tanrı fikri bulunduğundan dolayı olmalıdır.

[49] Descartes, *Meditations*, 34.

[50] Descartes, *Meditations*, 171; Bennett, *Objections*, 107.

[51] Descartes, *Meditations*, 191; Bennett, *Objections*, 108.

Mersenne ise Descartes'a diğer mükemmel şeyleri içine alan tek bir mükemmellik fikri, yani Tanrı fikrinin, insan zihni tarafından oluşturabilen tümel bir fikir olduğunu ve hiçbir gerçekliğinin bulunmadığını ileri sürer.<sup>[52]</sup> Descartes ise bu itiraza karşılık olarak tüm mükemmellikleri içine alan tümel bir fikrin zihinsel bir kurgu olduğunu ve içine aldığı bireysel varlıklara hiçbir şey vermediğini halbuki Tanrı fikrinin kendine özgü ve olumlu bir mükemmellik fikrini içermesi bakımından işaret ettiği varlığı diğer tüm varlıklardan ayırt ettiği cevabını verir. Dolayısıyla Tanrı fikri tüm mükemmellikleri içine alan tümel bir kavram değildir, aksine Tanrı'yı, kendisi dışındaki her şeyden ayırt edecek şekilde mükemmel olduğunu ifade eden bir kavramdır.<sup>[53]</sup> Buna göre örneğin varlık gibi tümel bir fikir en genel kategoriye ifade eder ve hiçbir sıfat içermediği için içi boş bir fikirdir, onun aksine Tanrı fikri ise kendinde özel bir varlığa göndermede bulunur ve içerdiği sıfatları bakımından da içi boş bir fikir değil, kendisini diğer şeylerden ayırt eden bir fikirdir.

#### 4. TANRI FİKRİ KENDİSİ KADAR VEYA DAHA GERÇEK BİR NEDENİ GEREKTİRİR

Descartes buraya kadar sonsuz bir töz olarak Tanrı fikrinin kendinden yani insan doğasından kaynaklanmadığını göstermiş olur. Bununla birlikte bu tespit henüz Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya yeter değildir. Çünkü Tanrı fikrinden Tanrı'nın varlığının çıkarılabilmesi için ikisi arasında birincisinin ikincisinin varlığını gerektireceği bir nedensel ilişkinin kurulması gerekir. Bu açıdan Descartes Tanrı fikrinin nedeninin Tanrı'nın varlığını gerektirdiğine dair gerekçesini ortaya koyar.

Bu doğrultuda Descartes kendisinin uydurmadığı insan zihnindeki Tanrı fikrinin kendi kendine yoktan meydana gelebileceğini ve dolayısıyla var olması için bir nedenin gerekli olduğunu ileri sürer.<sup>[54]</sup> Çünkü ona göre zihindeki Tanrı fikri bir sonuçtur ve bu sonucun bir nedeni olmalıdır. Zihin dışında bir nedeni yoksa zihindeki sonucun nasıl ortaya çıktığı cevaplanamaz. Descartes'in ifadesiyle, "eğer neden gerçekliğe sahip değilse sonuca nasıl gerçeklik verebilir?" Dolayısıyla "hiçbir şey yoktan meydana gelemez."<sup>[55]</sup> Yani var olmayan bir şeyin, bir sonucu var kılması düşünülemez. Çünkü yokluğun hiçbir özelliği ve nedensel gücü yoktur ki bir sonuca varlık verebilsin. "Dolayısıyla yokluk hiçbir şeyin nedeni olamaz."<sup>[56]</sup>

Descartes Tanrı'nın varlığı için argümanlar adı eserinde bu tespiti III. Aksiyom olarak şu şekilde ifade eder: "Bir şey ve aynı şekilde bir şeye ait olarak fiilen var

[52] Descartes, *Meditations*, 85; Bennett, *Objections*, 21.

[53] Descartes, *Meditations*, 92.

[54] Descartes, *Meditations*, 33.

[55] Descartes, *Meditations*, 29.

[56] Lawrence Nolan ve Alan Nelson, "Proofs the Existence of God", *The Blackwell Guide Descartes' Meditations*, ed. Stephen Gaukroger (Oxford: Blackwell Publishing, 2006), 108.



olan bir mükemmellik, varlığının nedeni olarak asla hiçbir şeye veya yokluğa bağlı değildir.”<sup>[57]</sup> Descartes’ın bu ilkesi şu şekilde açıklanabilir: Örneğin 12 birimlik gerçeklik özelliklerine sahip a diye bir şey, 10 birimlik gerçekliğe sahip b diye bir şeyin sonucu olamaz. Çünkü a’nın sahip olduğu 2 birimlik gerçeklik nedensiz var olmuş olur.<sup>[58]</sup> Dolayısıyla sonuçta ortaya çıkan 2 birimlik gerçeklik açıklamasız bırakılmış olur. O halde hiçbir gerçeklik veya mükemmelliğin nedensiz olarak var olduğu kabul edilemez. Buna göre insanın zihinde bir Tanrı fikri vardır ve zihindeki Tanrı fikrinin varlığı bir açıklama yani nedeni gerektirir.

Tanrı fikrinin bir nedeni olması gerektiğine dair iddiasına çağdaşı Caterus tarafından, “bir fikir niçin bir neden gerektirir?” diyerek itiraz edilir. Ona göre bir fikir duyumdaki nesnesi aracılığıyla zihnin belirli bir eylemini ifade eder. Buna göre örneğin bir şeyin zihinde var olabilmesi için zihnin bir işlemi ile ona benzer olarak temsilin şekillendirilmesi gerekir. Fakat zihindeki bu temsili etiket veya işaret bize onun nesnesi hakkında hiçbir şey ifade etmez. Çünkü fikir sadece zihindeki bir düşüncedir ve zihindeki bir düşünce, temsil ettiği bir nesne var olmadan da ortaya çıkabilir. Çünkü zihindeki temsili gerçeklik sadece bir etikettir ve fiili bir varlık sayılmaz. Dolayısıyla fiili olarak var olmayan bir şeyin fiili olarak var olan bir nedene ihtiyacı yoktur. Halbuki Descartes’ın kendisinin de kabul ettiği gibi zihninin dışında bir üçgen olmasa da üçgene dair bir fikrimiz bulunur.<sup>[59]</sup> Dolayısıyla Tanrı fikri de üçgen fikrimiz gibidir. Gerçekten de Descartes, V. Meditasyonda bir üçgen hayal ettiğinde böyle bir şeklin zihin dışındaki hiçbir yerde hiç var olmamış olabileceğini söyler.<sup>[60]</sup> Demek ki, zihin dışında gerçek bir nesnesi olmadan da zihinde fikirler kendiliğinden ortaya çıkabilir.

Descartes ise bir fikrin kendisine bir neden gerektirdiği hakkında Caterus’a şu örnekle cevap verir: Diyelim ki bir kimsenin olağanüstü bir makineye dair bir fikri var. Hepimizin bu makine fikrinin nedenini sorma hakkı vardır. Fikrin zihin dışında bir varlığı olmadığını, bu açıdan fikrin bir nedeninin bulunmadığını ve dolayısıyla fikrin yalnızca düşünülebileceğini söylemek bizi tatmin etmez. Tam da sorulması gereken soru, bu fikrin neden düşünülebilir olduğudur. Fikir zihnin eylemi olduğu için fikrin nedeninin de zihnin kendisi olduğunu söylemek bir cevap değildir. Çünkü biz fikrin zihinsel doğasının nedenini soruyoruz. Tam aksine bu fikrin zihindeki karmaşık içeriğinin nedenini soruyoruz. Buna göre makine fikrinin karmaşık içeriğinin nedeni kişinin daha önceden görmüş olduğu gerçek bir makine olabilir veya kişinin sahip olduğu mekanik bilgisidir ya da mekanikteki büyük ustalık yeteneğidir. Dolayısıyla bir fikrin tüm karmaşık içeriği, onun nedeninin de ister fiziksel gerçek olarak ister zihinsel bilgi olarak bulunmasını gerek-

[57] Haldane ve Ross, “Arguments Demonstrating The Existence of God”, 56.

[58] Brecher, “Descartes’ Causal Argument for the Existence of God”, 421.

[59] Descartes, *Meditations*, 74; Bennett, *Objections*, 1.

[60] Descartes, *Meditations*, 46.

tirir. Makine fikri hakkında geçerli olan bu durum aynı şekilde Tanrı fikri için de geçerlidir. Eğer Tanrı gerçekte yoksa böyle içeriğe sahip bir Tanrı fikri zihnimizde nasıl var olabilir? Yine zihnimizin dışında hiç üçgen olmaması onları bizim uydurduğumuz anlamına gelmez.<sup>[61]</sup> Çünkü “bir üçgen” zihnin dışında hiç var olmamış olabilirse de “yine de kesinlikle değişmez ve ebedi belirli bir doğası veya özü veya şekli vardır, öyle ki benim tarafından uydurulmadı ve benim düşünceme bağlı da değildir.”<sup>[62]</sup> Üçgenin tüm özellikleri örneğin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olması hiçbir şekilde değiştirilemez. Her ne zaman üçgen fikrini düşünersek onun bu özelliklerini düşünmek zorunda kalırız. Dolayısıyla üçgenin bu özellikleri bizim tarafımızdan icat edilmiş sayılmaz. Buna göre üçgen fikri gibi bir fikrin zihnimizin dışında gerçekliğinin var olmaması onun zihnimizde kendi kendine hiç yoktan meydana geldiğini veya bizim tarafımızdan uydurulduğunu ya da doğamızdan kaynaklandığını kanıtlamaz.

Kenny de Caterus'un bu itirazında hatalı görüldüğünü düşünür ve Descartes'ın bir fikrin varlığını tıpkı bir resim gibi açıklama gerektirir bulmasına hak verir. Ona göre bir fikrin kendi kendine veya bizim doğamızdan dolayı ortaya çıkabileceğine dair Caterus'un itirazı, bir resmi fotoğraf makinesinin fonksiyonlarının bir sonucu olarak görmek gibi olur. Dolayısıyla bir Tanrı fikrinin nasıl meydana geldiğini sormak saçma değildir.<sup>[63]</sup>

Tanrı fikri için bir nedenin gerekli olduğu kabul edildiğinde ise bu nedenin doğası veya mahiyetinin belirlenmesi gerekir. Bu amaçla Descartes, nedenlerin sonuçları kadar veya ondan daha çok gerçeklik veya mükemmellik içermesi gerektiğini düşünür ve bunu “daha mükemmel olan, daha az mükemmel olandan çıkmaz” diye ifade eder.<sup>[64]</sup> Buna göre daha fazla mükemmel bir sonuç, kendisinden daha az mükemmel olan bir nedenden meydana gelmiş olamaz. Ya da tersinden söylemek gerekirse hiçbir nedenin kendisinden daha mükemmel bir sonuca varlık vermesi beklenmez. Örneğin cansız bir madde canlı bir varlığa veya akılsız bir canlı akıllı bir canlıya neden olamaz. Çünkü sonuçtaki canlılık veya akıllılık niteliği onun nedeninde bulunmaz ve dolayısıyla sonuç, kendisinden nitelikçe eksik bir neden ile açıklanamaz. Bu ilkeyi Tanrı'nın varlığı için argümanlar adlı eserinde ise Descartes IV. Aksiyom olarak şu şekilde sunar: “Bir şeyde var olan her gerçeklik veya mükemmellik onun ilk ve yeterli nedeninde de formel olarak veya daha fazlasıyla vardır.”<sup>[65]</sup> Bu ilke kısaca herhangi bir varlığın taşıdığı gerçeklik veya mükemmellik miktarının onun nedeninde de eşit derecede veya daha fazla bulunmasını ifade

[61] Descartes, *Meditations*, 78; Bennett, *Objections*, 4-5.

[62] Descartes, *Meditations*, 46.

[63] Kenny, *Descartes*, 139-140.

[64] Descartes, *Meditations*, 29.

[65] Haldane ve Ross, “Arguments Demonstrating The Existence of God”, 56.

eder. Burada “formel olarak” ile kastedilen, nedenin ve sonucun mükemmelliği eşit derecede içeriyor olmasıdır.<sup>[66]</sup>

Descartes bu ilkeyi şu örnekle açıklar: “örneğin önceden var olmayan bir taş, taşın yapısına dahil olan her şeyin eşit derecede veya daha fazla var olduğu bir şey tarafından meydana getirilmedikçe şimdi var olmaya başlayamaz. Önceden ısının bulunmadığı bir şeyde de en azından ısı gibi aynı mükemmellik derecesine ait bir şey olmadan ısı meydana getirilemez.”<sup>[67]</sup> Buna göre bir taş sonradan var olacağına Descartes onu var eden nedenin kendisinde taş kadar veya taştan daha fazla bir gerçekliğin bulunmasını şart koşar. Çünkü eğer herhangi bir neden, taşın gerçekliğinden daha az ise taşa varlık vermesi açıklanamaz. Bununla birlikte Brecher, örneğin taşı maddesel parçacıklardan ve ısıdan meydana geldiğini varsayarsak, taşın nedeninin taşa bulunan her şeye aynı şekilde sahip olmasının gerekliliğini düpedüz yanlış olarak görür. Çünkü ona göre madde parçacıklarının ve ısının taşı oluşturan maddenin aynı ağırlığına, aynı rengine ve aynı yoğunluğuna sahip olması gerekmez. Isı örneğine gelince o da bir yakıttan elde edildiğine göre meydana gelen ısının kendisine neden olan yakıttan daha çok gerçek olduğu düşünülebilir. Öyle ki, ısının yakıttan daha gerçek olmadığına bir gerekçesi yoktur.<sup>[68]</sup>

Burada Descartes adına Brecher’in taş ve ısı örneklerine getirdiği eleştiriye şöyle cevap vermek mümkündür. Öncelikle bir taşın nedeni kendisinin en yakın nedeni olarak erimiş lav materyali veya çok daha önceden dünyayı oluşturan nebula hali görülebilir ve buna göre bir taş, başlangıçtaki erimiş haldeki bir lav kütesinin veya nebula hali soğumuş bir hali sayılır. Taşın önceki ve sonraki halleri arasında renk, şekil, yoğunluk veya ısı gibi birebir eşleşme istemek doğru sayılmaz. Çünkü iki hali arasındaki farklılık maddenin doğasında değil ilinekerindedir. Dolayısıyla taş, kendisinin yakın nedeni olan nebula ve lav halinden daha çok gerçek değildir. İkincisi, ısının yakıttan üretilmesinde sonucun nedeninden daha gerçek olduğunu düşündürtecek de hiçbir fazla niteliği yoktur. Çünkü yakıt ve ısı ilişkisi enerjinin dönüşümünde başka bir şey değildir. Benzer doğrultuda tüm evrenin nedeninin de benzer bir şekilde Büyük patlamayı ortaya çıkaran enerji olduğu düşünülürse nedenin, sonucu kadar veya daha fazla gerçeklik içerdiği ilkesi doğruluğunu korumaya devam eder. Ayrıca bilim de tüm fiziksel ve kimyasal değişimlerde enerjinin ve maddenin birbirine eşitliğinin gerekliliğini kabul eder ve bu durum da Descartes’in ilkesiyle gayet uyumlu görünmektedir.

Bu örneklerden sonra Descartes, zihindeki bir fikrin de kendisi kadar veya daha çok gerçekliğe sahip bir nedene sahip olması gerektiği sonucunu çıkarır. Ona göre zihindeki “bir taş veya sıcaklık fikri, taş veya sıcaklıkta var olduğunu düşün-

[66] Spinoza, *The Principles of Descartes' Philosophy*, 27.

[67] Descartes, *Meditations*, 29.

[68] Brecher, “Descartes' Causal Argument for the Existence of God”, 423.

düğüm kadar çok gerçekliğin en azından kendisinde bulunduğu bir neden tarafından meydana getirilmedikçe, bende var olamaz.”<sup>[69]</sup> O halde zihindeki taş veya sıcaklık fikrinin nedeni, en az fikrin kendisi kadar veya ondan daha gerçek olan zihnin dışındaki fiili taş veya sıcaklığın varlığıdır. Bu durum elbette ki, zihindeki Tanrı fikri için de geçerlidir ve zihindeki Tanrı fikri kendisi kadar veya kendisinden daha gerçek olan yani zihnin dışında fiilen var olan bir nedeni gerektirir. Dolayısıyla Tanrı fikrinin nedeni, zihindeki gerçekliği kadar veya ondan daha çok gerçekliğe sahip olan, Tanrı'nın fiili varlığı olmalıdır.

Mersenne nedenlerin sonuçları kadar veya daha çok gerçek veya mükemmel olması gerektiği ilkesine itiraz eder. Çünkü ona göre biz çevremizde böceklerin, bitkilerin ve hayvanların cansız olan güneşten, topraktan ve sudan meydana geldiklerini görürüz. Halbuki yaşam, bu cansız maddelerden daha mükemmeldir. Dolayısıyla kanıtlamanın üzerine kurulu olduğu düşüncenin aksine sonuçlar nedenlerinden daha çok gerçekliğe sahip olabilir. Fakat sonuçlar nedenlerinden daha çok gerçek olmaz düşüncesi kabul edilecekse, mükemmel varlık yani Tanrı fikri sadece bir düşünce varlığıdır ve insan zihninden daha çok gerçek değildir, o halde Tanrı fikri kendisinden daha çok gerçek olan insan zihni tarafından üretilmiştir. Dolayısıyla Tanrı fikrinin ancak kendisinden daha gerçek veya mükemmel olan bir Tanrı'nın varlığından gelmesi gerekmez, aksine Tanrı fikrine neden olarak ondan daha çok gerçek olan insan zihni yeterlidir. Aynı şekilde sonuçların nedenlerinden daha çok gerçek olamayacağı kabul edilirse sizin en yüce varlık fikrinizi doğa üzerine çalışmalarınızdan hareketle de oluşturabileceğiniz de söylenebilir. Çünkü doğa düşünebileceğiniz birçok mükemmelliği içinde barındırır.<sup>[70]</sup>

Descartes ise sinekler, bitkiler ve hayvanların toprak, su ve güneşle olan ilişkisinin, sonuçların nedenlerinden daha gerçek veya mükemmel olduklarını göstermediğini savunur. Çünkü öncelikle hayvanlar akılsız olmaları yönünden cansız maddelerden daha mükemmel değildir. Fakat hayvanların sahip olduğu yaşam gibi mükemmellik derecesinin nedeni de cansız maddeler değildir. Çünkü toprak, su ve güneş hayvanların nedeni değildir. Dolayısıyla bu örnekler sonuçların nedenlerinden daha mükemmel olduklarını göstermeye yetmez. Ayrıca sonuçlar nedenlerinden daha çok gerçek olamaz ilkesi kabul edildiğinde Tanrı fikrinin sadece bir düşünce varlığı olması, içinde bulunduğu zihinden daha çok gerçek olmadığı anlamına gelmez ve bu nedenle kendisinden daha çok gerçek olan insan zihni tarafından üretildiği sonucunu gerektirmez. Çünkü Tanrı fikri, bir düşünce varlığı olması nedeniyle yok olan bir şey değildir. Halbuki Tanrı fikri zihindeki bir düşünce varlığı olarak insan zihni kadar gerçekliğe sahip olduğu için kendisinden daha çok gerçek bir nedenin yani Tanrı'nın varlığını gerektirir.<sup>[71]</sup> Descartes Tanrı

[69] Descartes, *Meditations*, 29.

[70] Descartes, *Meditations*, 85; Bennett, *Objections*, 21.

[71] Descartes, *Meditations*, 89; Bennett, *Objections*, 22.

fikrini doğadan edindiği itirazını ise “sesleri duyamayız ama renkleri görerek sesler hakkında çok şey öğrenebiliriz” demek kadar mantıksız bulur.<sup>[72]</sup> Çünkü sesler renklere ne kadar benzemez ise cisimler de Tanrı’ya o kadar benzetilemez. Bundan ruhsal bir varlığı ifade eden Tanrı fikrinin maddesel bir varlık olan doğadan türetilmeyeceği anlamı çıkar. Bu cevap çerçevesinde ayrıca Descartes, Tanrı fikrinin bir uydurma olması durumunda herkes tarafından her zaman aynı şekilde anlaşılacağına da ekler. Öyle ki metafizikle ilgilenen insanlar ağız birliği etmişçesine Tanrı’nın doğası yani sıfatları hakkında anlaşılır. Fakat filozoflar fiziksel yani duyulur şeylerin doğası hakkında birbirlerinden çok farklı anlayışlara sahiptirler. Eğer Tanrı fikri doğadan gelmiş olsaydı doğa hakkındaki ihtilaflarının benzerinin Tanrı hakkında da görülmesi gerekirdi. Dahası Descartes doğanın kendisinin mükemmel olmadığını ve bu nedenle en mükemmel varlık olarak Tanrı fikrine kaynaklık edemeyeceğini de ekler. Çünkü maddesel cisimler parçalara bölünebilir ve bölünebilirlik bölünmezlikten daha mükemmel değildir. Bu nedenle doğadaki hiçbir şey en mükemmel değildir.<sup>[73]</sup>

Bununla birlikte Descartes’a göre Tanrı fikri ile onun nedeni olan Tanrı’nın varlığı arasındaki ilişki, taş ve sıcaklık fikri ile onların nedeni olan taş ve sıcaklık arasındaki ilişki gibi gösterilemez. Fakat bundan Tanrı fikrinin nedeninin daha az gerçek olduğu sonucu çıkmaz. Çünkü fikrin nedeniyle böyle bir ilişkisinin gösterilmesine ihtiyacı yoktur. Descartes bunu şöyle ifade eder: “Ancak bu neden, kendi fiili veya formel gerçekliğinin hiçbirini bendeki fikrine aktarmasa da bu nedenin daha az gerçek olduğunu düşünmemeliyiz, aksine bir fikrin doğası, ki bir modu olduğu benim düşüncemden ödünç aldığı şey hariç, kendisinin dışında başka bir formel gerçekliğe ihtiyaç duymaz.”<sup>[74]</sup> Burada “formel gerçeklik”, fikrin zihindeki nesnel gerçekliğinin aksine zihin dışında karşılık geldiği şeyin “fiili” gerçekliğini ifade eder.<sup>[75]</sup> Yani Tanrı fikrinin zihindeki varlığı nesnel gerçeklik, zihin dışındaki varlığı ise formel gerçeklik olarak adlandırılır.<sup>[76]</sup> Bu bakımdan Descartes’a göre Tanrı fikrinin nedeni, Tanrı’nın formel gerçekliğidir fakat Tanrı’nın formel gerçekliğini görmemek onun gerçekliğini azaltmaz.

Bunun yanında Descartes Tanrı fikrinin nedeninin de başka bir fikir olduğu ve bunun sonsuza kadar geriye götürülebileceğini de mümkün bulmaz. Fikirler zihinde nesnel gerçekliğe ve fikirlerin zihin dışındaki nedenleri ise formel gerçekliğe sahip olarak nitelendirildiğinde Tanrı fikrinin nedeninin de sadece nesnel gerçekliğe sahip olduğu ve zihin dışında formel gerçekliği gerektirmediği itirazı yapılabilir. Bunun anlamı Tanrı fikrinin nedeninin de zihindeki başka bir fikir olduğu ve zi-

[72] Descartes, *Meditations*, 90; Bennett, *Objections*, 23.

[73] Descartes, *Meditations*, 91; Bennett, *Objections*, 24.

[74] Descartes, *Meditations*, 29-30.

[75] Brecher, “Descartes’ Causal Argument for the Existence of God”, 424.

[76] Nolan ve Nelson, “Proofs the Existence of God”, 107.

hin dışında bir varlığı gerektirmediğidir. Descartes ise bir fikrin başka bir fikirden gelebileceğini kabul eder fakat bunun sonsuza dek geriye götürülemeyeceğini ve bu nedenle bir ilk fikrin var olması gerektiğini düşünür. Sonuçta ona göre ilk fikir de kendisinin nedeni olan zihin dışında formel bir gerçeklikten meydana gelmiş olmalıdır. Çünkü “bendeki fikirler, simgelerin doğasındandır.”<sup>[77]</sup> Yani fikirler, kendisinden geldikleri formel gerçekliğin zihindeki birer simgesi gibi düşünülmelidir. Bu bakımdan fikirler, kendisinden geldikleri şeyden daha fazla bir gerçeklik içerebilir aksine fikirlerin kendilerinden daha çok gerçek olan nedenlerinin var olması gerekir. Dolayısıyla Tanrı fikrinin nedeni sonsuza kadar geriye giden bir fikirler zinciri olamaz. O halde Tanrı fikrinin nedeni Tanrı'nın varlığıdır.

Bu konuda Gassendi ve Mersenne, Descartes'a Tanrı fikrinin insana toplumdaki ve kültürden geldiğini ve bunun da zincirleme şekilde geriye gideceği ve dolayısıyla bir Tanrı'nın varlığını gerektirmediği eleştirisini yöneltirler. Gassendi bir insanın kendisinin daha önceden duydukları olmadan Tanrı tasavvuruna sahip olmayacağını söyler.<sup>[78]</sup> Mersenne de Descartes'a bir çölde tek başınıza yaşamış olsaydınız hala bir Tanrı fikrine sahip olabileceğinizi nasıl bilebilirsiniz? diye sorar. Çünkü insan Tanrı fikrini içinde yaşadığı toplumdaki ve kültürden alır, kendi zihninden veya Tanrı'nın kendisinden almaz. Tanrı fikrinin önceden kabul edilen düşüncelerden geldiğine dair kanıtlar söz konusudur. Örneğin Kanada yerlileri ve Huron'lar gibi ilkel kabilelerin böyle bir en yüce bir varlık fikri bulunmaz.<sup>[79]</sup>

Descartes, bu itirazlara Tanrı fikrinin kaynağı başka insanlar ise bu aktarımın sonsuza kadar gitmeyeceği ile cevap verir. Dolayısıyla sonrakilerin kendilerinden duyduğu ilk insanların bir Tanrı fikri vardır ki ilk insanların Tanrı fikrini nereden aldıkları sorusu cevap ister. Eğer ilk insanlar kendilerinden bir Tanrı fikrine sahip olabilirler ise daha öncekilerini duymaya gerek olmadan şimdi biz de Tanrı fikrine sahip olabiliriz. Değilse yani Tanrı fikrini Tanrı'nın vahyi ile aldılar ise yine Tanrı vardır demektir.<sup>[80]</sup> Dolayısıyla Tanrı fikrinin diğer insanlardan ve kitaplardan yani toplumdaki ve kültürden öğrenilmiş olması kanıtlama için hiçbir zorluk yaratmaz. Eğer Tanrı fikri daha öncekilerden öğrenilen bir fikirse o halde ilk insanın Tanrı fikrini aldığı bir Tanrı var olmalıdır.<sup>[81]</sup> Dolayısıyla Tanrı fikri ister doğuştan gelsin ister sonradan öğrenilsin her zaman bir Tanrı'nın varlığını gerektirir.

Buraya kadar ortaya konduğu üzere Descartes'ın Tanrı fikrini gerçeklikte bir Tanrı'nın varlığına kanıt olarak sunması, Dilley tarafından da adlandırıldığı gibi,<sup>[82]</sup>

[77] Descartes, *Meditations*, 30.

[78] Descartes, *Meditations*, 171; Bennett, *Objections*, 107.

[79] Descartes, *Meditations*, 85; Bennett, *Objections*, 21.

[80] Descartes, *Meditations*, 191; Bennett, *Objections*, 108.

[81] Descartes, *Meditations*, 90; Bennett, *Objections*, 23.

[82] Dilley, "Descartes's Cosmological Argument", 427.

bu argümanın kozmolojik kanıt türünde olduğu anlamına gelir. Çünkü bizi burada Tanrı'nın varlığına götüren şey, Tanrı'dan başka bir şey yani Tanrı fikridir. Eğer içinde bulunduğumuz evrenden yani Tanrı'dan başka bir şeyden Tanrı'nın varlığını çıkarsamak kozmolojik bir kanıt sayılır ise buna benzer şekilde zihnimizdeki Tanrı fikrinden hareketle Tanrı'nın varlığını çıkarsamak da bir tür kozmolojik kanıt olarak görülebilir.

## SONUÇ

Descartes'in III. Meditasyondaki birinci argümanı, Tanrı'nın varlığını, Tanrı fikrinden hareketle çıkarsaması bakımından oldukça özgün ve güçlüdür. Fakat bu argüman gücünü diğer argümanlar gibi öyle kolayca göstermez. Çünkü Tanrı fikrinden Tanrı'nın varlığını çıkarsayan bu argüman, ilk defa duyulduğunda, niçin Tanrı fikri Tanrı'nın varlığını gerektirsin? şeklinde bir itirazı hemen yanında getirir. Diğer bir deyişle sırf bir fikirden hareketle ontolojik bir varlık çıkarımı yapmak anlaşılmasız gelebilir. Fakat bizi Tanrı'nın varlığına götüren kendi zihnimizdeki fikirlerin ve özellikle Tanrı fikrinin doğasına dair Descartes'in ortaya koyduğu gerekçeler, bu çıkarımı yapmamızın gerekliliğini anlaşılır hale getirir.

Descartes'a göre zihnimizde başka birçok şeyin fikri gibi sonsuz olan bir Tanrı fikri de bulunur. Fakat Tanrı fikri zihnimize dışarıdan gelmiş olamaz. Çünkü hiçbir duyu bize bir Tanrı fikrini vermez. Ne de Tanrı fikri zihnimizin uydurması olabilecek bir içeriğe sahiptir. Çünkü Tanrı sonsuz bir varlık ve mükemmellik olarak düşünülür. O halde Tanrı fikrinin zihnimize nereden geldiği veya nasıl ortaya çıktığı soruları bir cevap ister. Çünkü sonradan ortaya çıkan hiçbir şey kendi kendine yoktan meydana gelemez. Diğer bir deyişle bir şeyin yoktan meydana geldiğini düşünmek yokluğun bir şeyin varlığına neden olduğunu söylemektir ki yokluk hiçbir şeyin nedeni sayılamaz. Dahası bu anlamda zihnimizdeki Tanrı fikri, bir sonuçtur ve bir sonucun nedeni, sonuç kadar veya ondan daha fazla gerçeklik içermelidir. Diğer bir deyişle neden, sonucuyla en azından eşit veya daha fazla gerçek olmalıdır ki sonucu ortaya çıkarabilsin. Değilse yani daha az gerçekliğe sahip bir nedenin kendisinden daha çok gerçek bir sonucu doğurması beklenmez. Bu ise zihnimizdeki Tanrı fikrinin nedeninin ancak ve ancak onun kadar veya ondan daha gerçek bir Tanrı'nın varlığı olmasını gerektirir.

Buna göre Tanrı'nın varlığı için zihnimizdeki Tanrı fikrini kanıt olarak gösterebiliriz ve bu açıdan Descartes'in argümanı aslında kozmolojik kanıt türünde bir kanıt sayılır. Diğer bir deyişle, kozmolojik kanıtta bizi Tanrı'nın varlığına götüren şey, evrenin bizim neden olmadığımız varlığı ise bu argümanda da aynı şekilde bizi Tanrı'nın varlığına götüren özellik, bizim uydurmamız olmayan Tanrı fikrinin varlığıdır. Bizi bu düşünceye götüren şey ise zihnimizdeki kavramların tıpkı evrendeki varlıklara benzemesidir. Örneğin evren otomobiller veya makineler gibi bi-

zim şekillendirebileceğimiz nesnelere yanında diğer canlılar veya gök cisimleri gibi bizim yaratamayacağımız varlıklara nasıl sahip ise, insan zihni de aslında kanatlı atlar veya deniz kızı gibi bizim uydurduğumuz fikirler yanında üçgen veya Tanrı fikri gibi bizim uyduramayacağımız bazı fikirlere de sahiptir. Bu açıdan kendimizi nedeni olmadığı bir evrende doğmuş bulmamız gibi aslında zihnimizi de yine nedeni olmadığı bir Tanrı fikri ile doğmuş olarak buluruz. Dolayısıyla nasıl bizim neden olmadığı şeyler bir Tanrı'nın varlığı için kanıt olarak görülme-ye layık ise aynı şekilde zihnimizdeki uyduramayacağımız Tanrı fikri de Tanrı'nın varlığı için kanıt olarak görülmeye layıktır.

Bütün bunlara rağmen Tanrı fikrinin Tanrı'nın varlığını gerektirmediği şeklindeki bir itiraz da eğer bir Tanrı yoksa neden zihnimizde bir Tanrı fikri bulduğumuz sorusu ile karşılaşacaktır. Her ne kadar Tanrı fikrini zihnimizin sonsuza ulaşma amacının bir eseri olarak görmek gibi bir açıklama mümkün ise de bu açıklamanın bile zihnimizin neden Tanrı fikrini ortaya çıkaran bu işleme gerek duyduğu ya da Tanrı fikrine yol açan bir şekilde çalıştığı sorularına cevap vermesi mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla ister doğuştan getirilmiş olsun isterse zihnimizin çalışma sisteminin bir sonucu olsun zihnimizdeki Tanrı fikrinin nedeninin Tanrı'nın varlığı olduğunu düşünmek hem rasyonel hem de doğaldır.

## KAYNAKÇA

- Bennett, Jonathan. *Objections to the Meditations and Descartes's Replies*. 2017. <https://www.earlymoderntexts.com/descartes1642> (07.09.2022)
- Brecher, Bob. "Descartes' Causal Argument for the Existence of God". *International Journal for Philosophy of Religion* 07/03 (1976), 418-432.
- Descartes, Rene. *Meditations on First Philosophy with Selections from the Objections and Replies*. çev. Michael Moriarty. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Descartes, Rene. *The Principles of Philosophy*. çev. V. R. Miller ve R. P. Miller. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1982.
- Dilley, Frank B. "Descartes's Cosmological Argument". *The Monist* 54/03 (1970), 427-440.
- Haldane, Elizabeth S. ve Ross, G. R. T. "Arguments Demonstrating The Existence of God and The Distinction Between Soul and Body, Drawn up Geometrical Fashion". *The Philosophical Works of Descartes* 2, 52-59. Cambridge: Cambridge University Press, 1912.
- Kenny, Anthony. *Descartes*. New York: Random House, 1968.
- Nadler, Steven. "The Doctrine of Ideas". *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*. ed. Stephen Gaukroger. 86-103. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- Nolan, Lawrence ve Alan Nelson. "Proofs the Existence of God". *The Blackwell Guide Descartes' Meditations*. ed. Stephen Gaukroger. 104-121. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- Schechtman, Anat. "Descartes's Argument for the Existence of the Idea of an Infinite Being". *Journal of History of Philosophy* 52/03 (2014), 487-517.
- Spinoza, Benedictus. *The Principles of Descartes' Philosophy*. çev. Halbert Hains Britan. Illinois: The Open Court Publishing Company, 1961.





**Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity



e-ISSN: 2587-1854 OMUIFD, December 2022, 53: 533-554

# **Din ve Felsefenin Kapsam ve Sınırlılıkları Üzerine Bir Değerlendirme**

An Assessment on the Scope and Limitations of  
Religion and Philosophy

**Cihat ŞENGÜLER<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara

•cihatsenguler@hotmail.com • ORCID > 0000-0001-9710-7215

## **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 15 Eylül / September 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 21 Aralık / December 2022

**Yıl / Year:** 2022 | **Sayı – Issue:** 53 | **Sayfa / Pages:** 533-554

**Atıf/Cite as:** Şengüler, C. "Din ve Felsefenin Kapsam ve Sınırlılıkları Üzerine Bir Değerlendirme"  
*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53, Aralık 2022: 533-554.

## DİN VE FELSEFENİN KAPSAM VE SINIRLILIKLARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

### ÖZ:

İnsan bilincinin temelde iki farklı yönü vardır. Bunlardan biri duygusallık, diğeri ise akliliktir. İnsanın duygusallık tarafı daha çok dinî yaşantısıyla sağlanır, aklı tarafı ise daha çok düşünsel faaliyetleriyle sağlanır. İnsanın bu iki farklı tarafı, onun hayata tutunup, mutlu bir yaşam sürmesinde vazgeçilmez bir boyut olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu iki alanın birbirinden bağımsız bir şekilde değerlendirilmesi ikisinin de doğru bir şekilde anlaşılması noktasında önem arz etmektedir. Çünkü iki boyutun da temelleri ve önerme biçimleri baştan farklıdır. Dinin temelinde ve önermelerinde düşünsel bir taraf olsa da inanca dayanan duygu boyutu ağır basan asıl bir unsur iken, felsefenin temelinde ise akıl daha fazla ağır basan bir unsurdur. Dinin bu duygu temelli yanı, kişisel ve değişmez bir yönü olup, eleştirel bir yanı olmadığını ifade eder. Felsefenin akla dayanan yapısı ise, eleştirel bir yanının olduğunu ifade ederken, aynı zamanda her daim bir değişikliği barındırdığını da ifade etmektedir. İnsan bilincinin ise bir yandan sabiteye, diğeri bir yandan değişime ihtiyacı vardır. Bu yüzden insanın kendisinin hangi yanlarının sabiteye, hangi yanlarının da değişime ihtiyaç duyduğunu iyi bir şekilde tespit edilmesini gerekmektedir. İşte bu araştırmada insan düşüncesinin ve yaşamının temel dinamiklerinden olan din ve felsefenin genel yapısal özellikleri ele alınıp, ardından aralarında kurulacak ilişkinin boyutu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** *Din, Felsefe, Akıl, İnanç, Bilim.*



## AN ASSESSMENT ON THE SCOPE AND LIMITATIONS OF RELIGION AND PHILOSOPHY

### ABSTRACT:

There are basically two different aspects of human consciousness. One of them is sentimentality and the other is rationality. While the emotional side of human being is mostly provided by their religious life, the rational side of him is provided mostly by his intellectual activities. These two different sides of a person appear as an indispensable dimension in holding on to life, and living a happy one there in. However, it is important to evaluate these two areas independently in order to understand them correctly. Because the foundations and propositional forms of both dimensions are different from the beginning. Although there is an intellectual side in the basis of religion and its propositions, the emotional dimension

based on belief is the main element that predominates, while the mind is a more predominant element in the basis of philosophy. This emotion-based aspect of religion implies that it has a personal and unchanging aspect and is not critical. The rational structure of philosophy, on the other hand, expresses not only that it has a critical side, but also that it always contains a change, too. Human consciousness needs certainty on the one hand and change on the other. For this reason, it is necessary to determine which aspect of the person requires certainty and which aspect requires change. In this research, the general structural features of religion and philosophy, which are the basic dynamics of human thought and life, have been discussed. Lastly, we discussed the extent of the relationship to be established between the two.

**Keywords:** *Religion, Philosophy, Mind, Belief, Science.*



## GİRİŞ

İnsanın varlığı, içerisinde bulunduğu hayatı anlamlandırma arayışından ibarettir. Bu anlam arayışında farklı kültürlerde yaşayan insanların karşısına farklı alternatifler çıkmaktadır. İşte din ve felsefe, tarih boyunca insanın bu anlam arayışında kendisine bütüncül bir çözüm sunan alternatif birer kaynak olmuştur.

Felsefe bilinebilen tarihi ile hemen hemen yirmi beş asırdan beri aklı esas alarak metafizik meseleleri tahlil etmeye çalışmıştır. Bunun karşısında Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet gibi semavi dinler de, felsefenin mücerret akılla halletmeye çalıştığı bu önemli problemleri vahyi esas alarak çözümlenmiştir. Felsefe, vahiy gibi bir bilgi kaynağını, aklın kapsam alanı dışında telakki ederek onu kendi sahası içinde görmemektedir. Dinlerde ise en önemli bilgi kaynağı, nebevi bir bilgi olan vahiydir.<sup>[1]</sup> Bundan dolayı felsefi ve dini bilginin oluşum süreçleri incelendiğinde iki saha arasında zorunlu olarak epistemolojik bir farklılık olduğunu söylenebilir. Ancak iki olgunun da amacı erdemli bir birey ve toplum inşa etmek olduğundan aralarında bir yandan da gaye birliğinin olduğu söylenebilir.

Din ve felsefe arasında kurulacak ilişki biçimlerinde çatışma, uzlaşma ve ayrışma olmak üzere genelde üç tür bir yaklaşımdan bahsedilmektedir. İki saha arasında çatışma temelinde kurulacak bir yöntemde biri diğeri adına yok sayıldığından insan tecrübesinin büyük bir kısmı yok addedilmektedir. Yine iki saha arasında uzlaşma türünden bir ilişkiden bahsedildiğinde birinin diğeri adına yorumlandığını ve gerçek yapısını kaybettiği söylenebilir. Ancak iki saha arasında izlenecek ayrışmacı yöntem, felsefe ve dinin kendi yapılarının korunup doğru

[1] Necip Taylan, *İlim-Din İlişkileri Sahaları Sınırları*, (Çağrı Yayınları, İstanbul 1979), 286.

anlaşılmasını sağlamaktadır. Bundan dolayı iki saha arasında kurulacak ilişkinin türünü tayin etmek için iki sahanında iyice irdelenip sınır ve kapsamlılıklarının tespit edilmesi gerekmektedir.

## 1. DİN

Medeniyetlerin doğuşundan itibaren dinî yönelim daima insanoğlunun hayatının bir parçası olmuştur. İnsan yaşam ihtiyaçlarını karşılayıp, güvenliğini tesis ettiği andan itibaren ise medeniyetin ilk adımlarını gerçekleştirmiş ve bunun ardından da düşünce mekanizması çalışmaya başlamıştır. İnsan akli ise bu düşünce mekanizmasının merkezindedir. İnsan akli kavrayabildiği meselelerde kişinin bilme ihtiyacını karşılar, fakat düşünme kabiliyeti bazı durumlarda yetersiz kaldığında, insan bu yetersizliği ve bilinemezliği din aracılığıyla inanarak gidermeye çalışır. İşte bu noktada din, insanın düşünsel bir çıkmaza girdiği meselelerde inanç ile hayata bağlanmasını sağlar.

İnsanın düşünme yetisi dinî mükellefiyetin varlığını tamamlar mahiyettedir. O, varlık, bilgi ve değer üzerine bütüncül olarak düşünebildiği ölçüde gerçek manada hüviyetine ulaşmış ve dine muhatap olmuştur. Dolayısıyla akıl, yani düşünme yetisi insanı insan yapan en önemli değerdir. Böylece insan düşünebildiğinde varlığını ikmâl eder ve buna bağlı olarak onun dini sorumluluğu da başlar. İnsanın mükellef oluşu, yani sorumlu tutulmuş olması, kendisine bahşedilmiş olan akıl nimetinden dolayıdır.<sup>[2]</sup> Ayrıca düşünme ve inanma insana ait temel özellikler olduğundan inanma olgu/durumu da varlıklar içerisinde yalnızca insanda bulunur.

Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. Sabbâh el-Kindî (ö. 252/866), herhangi bir ilim dalında araştırma yapanların öncelikle o ilmin inceleme konusu yaptığı varlık sahasının temel özelliğini tespit etmeleri ve o varlık alanını bu özelliğe uygun bir yöntemle araştırmalarını tavsiye etmektedir. Meselâ, fizik gibi değişime konu olan varlıkları inceleyen bir alanda metafizik veya matematik gibi gayr-i maddî ve dolayısıyla değişmeyen varlıkları araştıran ilim dallarının yöntemlerini kullanmak bizi yanlış sonuçlara götürecektir. Çünkü fizik alanında deney ve gözlem metodu kullanılır. Aynı şekilde hareket edersek matematik ilimlerinde ikna değil, ispat metodunu kullanmalıyız. Eğer matematikte ikna metodu kullanacak olursak, o konudaki bilgimiz ilmî değil, zannî olur. Aynı şekilde dini anlatımlarda genellikle metafizik konular olduğu için bu alanda duyu ve analogi metodu kullanılır. Dolayısıyla eğer dini anlatılara başka bir metot uygulanırsa, dinin doğru bir şekilde anlaşılması mümkün olmaz. Bu yüzden her bilgi alanını diğerlerinden ayıran kendine özgü bir metot olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.<sup>[3]</sup>

[2] Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Muhassal*, trc. Eşref Altaş, (Klasik Yayınları, İstanbul 2019), 36-43.

[3] Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshak b. Sabbâh el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, (Türkiye Yazma Eserler

Din ile felsefe sahalalarının arasındaki münasebetin tam olarak kavranabilmesi ve aralarındaki ilişkinin çözümlenebilmesi için öncelikle bu iki olgunun faaliyet sahasının ve sınırlılıklarının da belirlenmesi gerekir. İki olgu arasında kurulabilecek herhangi bir yanlış ilişkiden doğan spekülasyonlara neden olmadan felsefe ve dinin alanlarını tespit etmek konumuz açısından önem arz etmektedir.

## 1.1 Dinin Mahiyeti

Farklı dinlerin, inançların ve kültürlerin olduğu toplumda din kavramını açıklığa kavuşturmak çok uğraş gerektiren bir meseledir. Her dinin, kendine ait bir öğretisi ve inanç esasları olduğundan tanımlarda farklılıkların olması da olağandır. Fakat “din” kavramından söz etmek istiyorsak, bu farklı tanımları bir tarafa bırakıp daha kapsayıcı ve özsel bir tanım yapmak gerekir. Yapacağımız bu tanım herhangi bir din, kutsal metin veya kültürden bağımsız geçmiş ve geleceği kapsayacak şekilde herhangi bir zamana da bağlı kalmadan yapılmalıdır ki gerçek manada bir “din” kavramından söz edebilelim. Ve yapılan tanım, klasik mantıkta sözü edilen “efrâdını câmi, ağyârını mâni” olacak şekilde olmalıdır ki tam ve özsel bir tanım ortaya konabilsin. Bu ifadenin manası ise tanımlanan şeyin, kendisinin özünde olan her vasfı içerip, kendi dışındakileri dışarıda bırakacak şekilde olmasıdır.<sup>[4]</sup> Burada din kavramının mahiyeti hakkında yapılan tanımları ortaya koymadan önce etimolojik kökenlerini de incelemek gerekir.

Yunanca’da “din” “korku ile karışık saygı ile sevgi” manasına gelen “oplsxela” sözü ile karşılanmış olup, Latince’de “religio” kelimesi ile “bir işin tekrar tekrar ve dikkatlice yapılması” ve “bağlanmak” manalarında kullanılmıştır.<sup>[5]</sup>

- a. Şarkta ve bilhassa İslâm âleminde kullanılan şekliyle “din” ise farklı manalarda kullanılmıştır:
- b. Doğrudan doğruya mef‘ûl aldığı anda; hükmetmek, mâlik olmak, idare etmek, hesaba çekmek ve cezalandırmak manalarına gelir.
- c. “Lam” harfi vasıtasıyla mef‘ûl aldığı anda; ibadet etmek, boyun eğmek, itâat etmek manasına gelmektedir.
- d. “Ba” harfi vasıtasıyla mef‘ûl aldığı zaman da yine din edinmek, itikat etmek ve ibadet etmek demektir.<sup>[6]</sup>

---

Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015), 162.

[4] İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, (Elis Yayınları Ankara 2020), 87.

[5] Taylan, *İlim-Din İlişkileri Sahaları Sınırları*, 105.

[6] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. I, (Azim Dağıtım, İstanbul 2020), 121-122.

Görüldüğü gibi “din”, ister Batıdaki ister Doğu'daki manasıyla olsun, inanç olarak insanın takip ettiği yol, bir şeye bağlanma, biri diğerine bağlanan ve ta'zim eden iki taraf arasındaki münasebet, korku ile karışık saygı ve sevgi, hüküm, millet ve şeriat manalarını ifade eder. Bu manalarla beraber “din” terimi, bütün dinlerde görülen ibadet unsurunu da az çok değişik farklarla ihtiva eder.<sup>[7]</sup>

Hollandalı İlahiyatçı Cornelis Petrus Tiele, “Din, hakikatte, bizim dindarlık dediğimiz o saf ve huşû dolu tabiat veya rûh halidir”<sup>[8]</sup> şeklindeki tanımında dinin fertler üzerinde tezahür eden psikolojik dindarlık yönüne dikkat çekmiştir. Dini iyilikle ilişkilendiren İngiliz idealist filozof Francis Herbert Bradley ise dini şöyle tanımlamıştır: “Din daha ziyade varlığımızın her veçhesiyle iyiliğin bütün gerçekliğini anlatma teşebbüsüdür”<sup>[9]</sup> Bir İngiliz din felsefecisi James Martineau ise dinin ahlâkî monoteist yönünü vurgulayan tanımını şöyle yapmıştır: “Din, hep hayat sahibi olan bir Tanrı'ya, yani âleme hükmeden ve beşeriyetle ahlâkî ilişkileri bulunan bir ilahî zihne ve iradeye inanmaktır.”<sup>[10]</sup> Din hakkında bu tanımlarla yetinilerek dinin insan üzerindeki tesirleri bağlamında boyutlarının ortaya çıkarılmasının konumuz açısından daha bir önem arz ettiğini düşünmekteyiz.

İngiliz dinler tarihçisi ve din fenomenoloğu Ninian Smart, bütün dinlerde insan üzerine etkisi bağlamında ortak yedi boyut tespit edip dinin tanımı yerine bu boyutlar çerçevesinde “din” kavramını inceleme konusu yapmaktadır. Bunlardan ilki, Tanrı veya kutsal/yüce varlık ile insan arasında gerçekleşen öğreti boyutudur. Dinin bu boyutu aslında nihai gerçeklik veya ilahî olan ve onun insanlıkla ilişkisine dair inançları ve buyrukları ihtiva etmektedir. Dinin diğer bir boyutu da her bir dinin kendi mensuplarına yönelik Tanrı'ya veya dinen nihai olana dair geniş kapsamlı bir anlayışı sembolik anlatım ve hikâyelere dayanarak ifade eden bir efsanevi yönünün olmasıdır. Ayrıca bazı ahlâkî fiiller ve hayata dair genel istikametler, belli bir dini kabul edip ona uymakla yakından bağlantılıdır ki işte bu da dinin bir diğer ahlâkî boyutu kabul edilir. Dinin ayin boyutu ise kişilere emredilmiş davranışlarla ilgilidir. Bu ayin boyutunun ise hem kamusal hem de kişisel alanda insanların ilahî veya yüce olana yönelik ibadetlerini veya nihai olanla kurdukları ilişkileri yansıttığı kabul edilir. Ayrıca her dinin hem bireysel hem de toplumsal bir tecrübe boyutu vardır. Tecrübe boyutu dindar bir mümin olarak sihir yapma ve yaşamayı teşkil eder. Bu tecrübe bir Tanrı'nın gündelik hayatta yer almasının verdiği dinginlik duygusundan, nihai gerçeklikle bir araya gelme şeklindeki mistik şuura kadar uzanır. Sosyal veya toplumsal boyuta gelince, bu bir dinin şahıslar arası ilişkileri nasıl düzenlediği ile alakalı bir durumdur. Dinin maddî boyutu, bir dinin öğrettiği Tan-

[7] Taylan, *İlim-Din İlişkileri Sahaları Sınırları*, 106-107.

[8] Michael Peterson, vd., “Tanrı Hakkında Düşünmek: Mutlağın Arayışı”, *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar, (Küre Yayınları, İstanbul 2019), 2.

[9] Peterson, vd., *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, 2.

[10] Peterson, vd., *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, 2.

rıların veya tek bir ilahî varlığın insanın temas ettiği fiziki dünyada nasıl karşılık bulduğu ile ilgilidir. Bu Tanrıların veya tek bir ilahî varlığın yansıması, basitçe ilahî olanın nasıl tasavvur edilmesi gerektiği ile yakından bir ilişkisi vardır. Yine dini bu maddî boyutu, bir dinî topluluğun sanatı ve mimariyi, bir ibadet ortamı meydana getirmek için nasıl tanzim ettiği ile ilgili de olabilir.<sup>[11]</sup> Dolayısıyla din dediğimiz olgunun, insanın kutsalla kurduğu bir ilişki olduğu rahatlıkla söylenilebilir.

## 1.2. Dini Bilginin Alanı ve Değeri

Din kavramının gerçek manada anlaşılabilmesi için dinin fonksiyonel yapısının yani gayesinin, mahiyetinin, saha ve sınırlılıklarının ve muhatap düzeyinin belirlenmesi konumuz açısından önemlidir. Çünkü dinî bilgi türünün alan/sınır ve değerinin bilinmesi, dini bilgi türünün diğer bilgi türleriyle (felsefe) ne tür bir ilişki içine girebileceğinin tespiti açısından önem arz etmektedir.

Dinin insan hayatındaki yeri yadsınamaz bir gerçektir. Bu minvalde iki zıt fikir öne sürülmüştür. Bu fikirlerden biri insanın fitraten Tanrı inancına sahip olduğunu savunanlar, ikinci ise Tanrı inancının doğuştan olmaksızın gayri fitri olduğunu, yani çevrenin, kültürün vs. etkisiyle olduğunu savunanlar. Biz konumuzu dinin insan fitratında doğuştan geldiğini ve dinin bir ihtiyaç olduğu görüşü üzerinden mevzuyu ele alarak değerlendireceğiz. Çünkü insanın olduğu her yerde din varlığını daima korumuştur. Çünkü insan yapısı itibarıyla inanmaya yatkın bir varlıktır. Bu yüzden inanç ve Tanrı mefhumu, insanın kendi yapısından çıkarıp atmasının mümkün olmadığı temelli bir histir. Çünkü, insan metafizik fikirlere ve inançlara sahip olup olmamak veya tabiatüstü bir duyguyu yaşayıp yaşamamak gibi bir tercihe sahip değildir. Bu duygu insanın bio-psişik varlık yapısının bir gereğidir. İnsan kendi özünde farkında olsun ya da olmasın, tanısın veya tanımasın bu tür fikir ve duyguları zaruri/fitri olarak taşımaktadır.

Varlıklar içerisinde yalnızca insana özgü olan inancın ne kadar köklü bir olgu olduğu, bazen insanın tamamen mantık dışı şeylere inanabilmesinden ve inancın her türlü sebebin dışında bile varlığını devam ettirebilmesinden çıkarılabilir.<sup>[12]</sup> Yani inançlar umumiyetle aklın nüfuz edebileceği sınırları aşarlar. Bu yüzden inançların bütünüyle mantıksal bir değere sahip olduğunu düşünmek doğru değildir.<sup>[13]</sup> Hatta bazen insanın kendi birikim ve yaşantısından kaynaklanan gerçek dışı inançlarını, yine kendi açısından inanması mümkün olmayan gerçeklere yeğlediği durumlar bile olabilir.

[11] Peterson vd., *Akil ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, s. 21-22. Ayrıntı için: Şevki Özcan, *Ninian Smart ve Din Fenomenolojisi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), Mehmet Bayraktar, *Din Felsefesine Giriş*, (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2018).

[12] Taylan, *İlim-Din İlişkileri Sahaları Sınırları*, 23.

[13] Taylan, *İlim-Din İlişkileri Sahaları Sınırları*, 23: Ayrıntı için: Mustafa Doğan Karaçoşkun (ed.), *Din Psikolojisi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 129-131.

İnsanların çoğu aklî bir tarzda genel olarak temellendirilmemiş bütün bir inançlar dünyasıyla yaşamaktadır. İnsanların bu inançları çoğunlukla kendilerini huzurlu kılacak şekilde kurulmuştur. Çoğu insan için doğruluk ikincil bir öneme sahiptir.<sup>[14]</sup> İnsan için birinci öncelik ön kabulleri/inançları ve vazgeçemeyeceği kanıdır. İnançlar sistemi bütünüyle aklî biçimde temellendirilmemiş olduğundan bunların doğruluğundan gerçek manada bahsetmek mümkün değildir. Bundan dolayı inançlar, ancak bir tür duygusallık halindedir. Dolayısıyla bunların doğru olup olmaması bunlara duygusal olarak bağlanan insanın kendisi için pek de önemli değildir.

Özellikle 19. yüzyıl modern biliminin ortaya çıkışına bağlı olarak materyalizm ve pozitivistimin etkisi ile zihinlerde dinin fert ve cemiyet hayatındaki yeri sorgulanmaya başlandı. Burada Freud gibi düşünürler, “bilimin bize veremediği şeyi, başka bir yerden alabiliriz düşüncesi bir illüzyondur.” ve “insanlar bilim yoluyla gerçek problemler için gerekli çözüm yollarını bulacaklardır.”<sup>[15]</sup> gibi anlayışlarla artık dinin insan ve toplum üzerindeki işlevini yitirdiğini iddialar ettiler. Fakat modern toplumlar dinin hâlâ etkisini sürdürmesi, dinin, hâlâ insan hayatında başat rol oynadığını bizlere göstermektedir. Sonuç olarak, 19. yüzyılın burnu havada katı bilimciliği ve pozitivistimi tarihe karışmıştır.<sup>[16]</sup>

Fakat insan yeniden yapılanmayı tek bir düşünce alanıyla sınırlandıramaz. İnsanın bilimden kaçıp teolojiye ya da teolojiden kaçıp bilime sığınması mümkün değildir. Ne de metafizikten kaçıp her ikisinden birine veya her ikisinden kaçıp metafiziğe sığınabilir.<sup>[17]</sup> Dolayısıyla üç insanî tecrübe de insanın farklı yönlerindeki eksikliğini giderip insanın dünyayı anlamasına ve anlamlandırmasına yardımcı olur. Bununla birlikte dinin ve bilimin oluşum süreçleri birbirinden farklılık arz eder. Bu yüzden dinin insan hayatına olan katkısı ile bilimin katkısı farklı biçimde gerçekleşir. Bilim, fiziksel fenomeni düzenlemek için gözlemlenen genel şartlarla ilgilenirken, din, ahlâkî ve estetik değerlerin yoğun olduğu insanın iç yapısıyla ilgilenir.

Yine dinin, toplum ve fert üzerinde nasıl ve ne türden bir etki yarattığı da önemli bir husustur. Her dinin, özellikle itikadi ve ahlâkî boyutu sistematize olmuş dinlerin münhasıran teolojik hususların yanında çok zengin fikrî bir muhtevası da vardır. Bu yüzden dinler, hayatın birçok önemli meseleleri ile alakalı bir duruş, insanları ilgilendiren çeşitli hususlar ve problemlere karşı tutum ve davranışları ihtiva ederler. Her büyük din, meselâ tabiatı, tabii hâdiseler ve ihtiyaçları belirli bir

[14] Bertrand Russell, *Felsefe Yapma Sanatı*, çev. Halil Kayıkcı (İstanbul: Profil Kitap Yayınları, 2020), 18; Ayrıntı için: Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016).

[15] Sigmund Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, çev. Kâmuran Şipal, Say Yayınları, İstanbul 2019, 61.

[16] Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002), 276.

[17] Alfred North Whitehead, *Dinin Oluşumu*, çev. Mevlüt Albayrak (İstanbul: Alfa Yayınları, 2001), 13.



açından değerlendirir ve böylece ferdin doğal olaylara karşı belli bir tutum takınmasını gerekli kılar. Bu tutum ya bir ret, inkâr, feragat veya bir tasvip, kabul ve şükran dolu bir teslimiyet şeklinde tecelli eder.<sup>[18]</sup> Yani burada din, insanın kendisiyle ve kendi dışındakilerle nasıl bir ilişki kurması gerektiğini duygusal açıdan sağlar.

Dinin tesiri, kendine has özelliğinden dolayı tüm kültür sahalarında temayüz edebilir. Zira dinin zihniyeti, hayatın içerisinde cereyan eden önemli olaylar ve durumlar için birtakım hükümler, temel bazı yaklaşım tarzları ihtiva etmesine bağlıdır. Dolayısıyla kültürün oluşmasında dinin etkisi yadsınamaz. Bundan dolayı din kültürün kendisinden ayrılması veya soyutlanması mümkün olmayan bir bileşene benzetilebilir. Meselâ, bir kimsenin dindar olup olmadığını, hatta hangi dine mensup olduğunu sırf dünyevî davranışlarından hareketle anlamak dahi mümkündür.<sup>[19]</sup> Netice olarak, dinin toplum ve fert üzerindeki etkisi yadsınamayan tarihi bir gerçekliktir.

Burada insanlığın vazgeçilmez unsuru olan dinî bilginin oluşum süreci dinin yapısı hakkında bizi bilgilendirebilir. Dinin kendisi insan aklına dayanan ve o akıl-la ortaya çıkan bir olgu değildir. Dolayısıyla bir dinin bütünüyle rasyonelliğinden bahsetmek aslî itibariyle zordur. Dinin veya inancın konusu çoğunlukla irrasyonel alanla alakalıdır. Yani akıl veya düşünce denilen alanın dışındaki bir varlık yapısından veya müteâl/aşkın olandan bahsedildiğinde, işte bu, inancın konusu olmaktadır. Dolaylı olarak inancın kurumsal yapısı olan dinin de bu özelliği kaçınılmaz olandır.

Burada ilk olarak bilmenin tam olarak neyi ifade ettiğini ortaya koymak gerekir. Bilindiği üzere düşünmek bilmenin temelini teşkil eder. Yani bilebilmek için mutlaka düşünmek gerekir. Bilmek ve düşünmek ise en kısa ifadesi ile objelerle ilişki kurmaktır. Bunu şöyle de ifade edebiliriz: Her bilimde bilgiye konu olabilecek “bir şey” bilinmek istenir. Bu “şey(obje)”, “bilen(süje)” tarafından müteessir olmaz. Yani süjenin objeyi bilip bilmemesi, objenin varlığında bir değişmeye sebep olmaz.<sup>[20]</sup>

Bilginin süje ile obje arasındaki ilişkiden doğduğu herkesçe bilinir bir husustur. Burada dinin hangi tür bir bilgi olduğunun da açığa çıkartılması, din ile felsefe arasındaki ilişkinin ortaya çıkarılması bakımından önemlidir. Dini bilgi türünde süje ile objenin belirlenmesi de bu bilgi türünün saha ve sınırlılığının tespit edilmesinde bize yardımcı olacaktır. Çünkü, din ile felsefe arasında bir çekişme görülmesinin esaslarından biri, belki de en önemlisi, bu farklı sahaların objelerinin ya

[18] Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz (Ankara: Profil Kitap, 1964), 71.

[19] Freyer, *Din Sosyolojisi*, 75.

[20] Taylan, *İlim-Din İlişkileri Sahaları Sınırları*, 311. Ayrıntı için: Mustafa Doğan Karaçoşkun (ed.), *Din Psikolojisi*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019).

birbirine karıştırılması ya da birinin diğerinin objesini kendi araştırma metodları içine sığmadığı için yok kabul etmesi, böyle bir objenin varlığını inkâr etmesidir.<sup>[21]</sup>

Dinin burada konu edindiği obje türü metafizik alana ait obje türüdür. Bilimsel bilgi, duyu bilgisine bağlı olup nisbi, izâfi ve sınırlı bir bilgi türüdür. Fakat dinin bilgi türü bu sınırlılığı aşan tecrübî olmayan bir aşamada gerçekleşir. Böylece insanın varlık yapısında olan bu inanma hali, onu maddî alemde metafizik aleme taşır. Dolayısıyla dinin konusu, genelde bu metafizik alanda cereyan eder. Yani din madde ötesi ve tecrübe ötesiyle ilgilenir. İşte din ve ona konu olan inanç da aşkın objeler sahasına aittir. Bilgiye konu olan objelerin bu şekilde tasnif eylemi, felsefe/bilim ile dinin saha ve sınırlarının en önemli ayrılma noktalarından biridir. Çünkü bilim/felsefenin konusu olan objeler tecrübe veya akılla yahut aynı zamanda her ikisi ile birlikte kontrol edildikleri halde, his/duygu alanını teşkil eden dinî obje bu tarzda kontrole elverişli değildir. Orada doğrulamadan değil, ancak inanmadan bahsedilebilir<sup>[22]</sup> Dolayısıyla inançlar akli açıdan temellendirilmemiş olduğunda doğruluğu, ancak yine kendi içerisinde temellendirilebilir.

Ayrıca din, insanlar arasındaki ilişkiyi düzenlerken iki temele dayanmaktadır: Yasa temeli ve duygu temeli. Yasa temelinde, ilişki içerisindeki tarafların her birinin aşmaması gereken sınırlar (hudûd) belirlenir. Hareket ve adımlarını bu çerçevede kontrol etmeleri istenir. Bununla güdülen amaç; ilişkilerin, etrafını yakıp yıkan bir anarşizme evrilmesini önlemektir. Duygu temelinde ise ilişkilere esas oluşturan bağların samimi duygularla sağlamlaştırılmasıdır. Bu sayede zorunluluklar, şartıcı bir uyumla kendiliğinden gerçekleşir.<sup>[23]</sup>

Sonuç olarak, dinin her insanın hayatına farklı şekillerde katkı sağladığı inkâr edilemez bir gerçekliktir. Çünkü din olgusunun varlık nedeninin son raddede insan olduğu söylenebilir. Dinin anlaşılması noktasında ise insana düşen, dinin yapısına uygun bir yöntemle onu anlayıp farklı yöntemler ile bu bilgi türünü diğer yöntemlere kurban etmemesidir. Bu yüzden dinin mahiyeti hakkında farklı düşünürlerin tanımları ve düşünceleri ortaya konup araştırılma konusu yapılmıştır. Dinin fonksiyonel yapısının tespiti de bizim dinin varlık nedenini ve yapısını anlamamıza ve onların iç yüzünü kavramamıza yardımcı olacaktır. Dinin insan üzerindeki en önemli fonksiyonu ise dinî verilerle birlikte insanın varlığını bütünlüğe kavuşturmasıdır. Dinin bu yönünün her konuda olmasa da tam olarak bilinemeyen bazı meselelerde tüm insanların hayatında bir rolü olduğu inkâr edilemez bir gerçekliktir. Ayrıca dinin duygusal bir kabullenme tarafının olması, burada açıklığa kavuşturduğu meselelerin doğruluğunun sınanmaması gerektiğini

[21] Özcan, Epistemolojik Açıdan İman, 20-38.

[22] Taylan, *İlim-Din İlişkileri Sahaları Sınırları*, 313. Ayrıntı için: Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016).

[23] Şaban Ali Düzgün, *Dini Anlama Klavuzu* (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 135.

de bizlere hatırlatmaktadır. Çünkü din konusu çoğunlukla irrasyonel olduğu için burada bütünüyle bir rasyonellikten bahsetmek yapısı itibariyle zordur.

## 2. FELSEFE

Aristoteles'in *Metafizik* kitabının başında dediği gibi her insanın bilmeye ve düşünmeye karşı doğal bir eğilimi vardır.<sup>[24]</sup> Ancak her insanın bunu başardığı söylenemez. Çünkü düşünmek, ancak insanın bildiklerinden şüphe etmesi ve onları sorgulamasıdır. Bildiklerinden şüphe etmek ve onları sorgulamak ise her insanın yapabileceği bir şey değildir. Bu çaba, ancak eleştirel zihinlere sahip kimselerin yapabileceği şeydir. Nazarî/düşünsel bilgiler insanlara fitrat ve yaratılıştan hazır olarak verilmediği için bu bilgilerin kaçınılmaz olarak sonradan öğrenilip elde edilmesi gerekir. Zira herkes bu öğrenim işini hakkıyla yerine getiremez ve talep edilen şeye ulaşmak için yol bulamaz.<sup>[25]</sup>

İnsan olmanın en temel özelliği olarak düşünme, var olmayı tezahür ettiren bir hâdise; cesaret ve kararlılık isteyen bir yolculuğu temsil eder. Bu yolculuğun gerisinde insanın kendi derinlikleriyle buluşma, bir tür varlığın mahremiyetini aralama arzusu yattığı kabul edilir. Bu yüzden düşünmede yaşantının gerçekliğiyle karşılaşmayı göze alma, bunu yapabilme cesareti, gücünü gösterebilme ve nihayetinde mahremiyetine girerek sorumluluğu alabilme hususiyetleri vardır. Bu faaliyetle insan varlıktan kaynaklanan, varlığın bizzat kendisinden tezahür eden bir sese kulak verir ve onun sırrını paylaşır. Başka bir ifadeyle, düşünme, varlığın kendisinden, eşyanın doğasından çıkan bir çağrıya bizim tarafımızdan verilen karşılığı, yani cevabı temsil eder. Zira bir var olan olarak insanı diğerlerinden ayıran özellik, onun varlığı düşünebilmesi ve elbette sorumluluğunu alabilmesidir.<sup>[26]</sup>

### 2.1. Felsefenin Mahiyeti

Felsefenin mahiyetini tam olarak bir tanımla ortaya koymak ve açıklığa kavuşturmak oldukça zor bir meseledir. Öyle ki felsefe hakkında bir şey söylemek bile bir tür felsefe yapmak anlamına gelir. Çünkü bugüne kadar felsefenin neliği konusunda filozoflar arasında tam bir mutabakat sağlanamamıştır. Kimilerine göre felsefenin neliğini ortaya koymadaki bu güçlük, "felsefe" sözcüğünün oldukça uzun bir geçmişe sahip olmasından ve farklı dönemlerde farklı şeylere karşılık gelen yapılarından kaynaklanır. Bu güçlüğü pekiştiren başka bir zorluk, felsefeyle yeni tanışanların, ya felsefeyi büsbütün gizemli bir hale getirecek veya mutlaklaştıracak şekilde ona çok önemli, hatta abartılı bir rol biçmeleri ya da felsefeyi değersiz, tehlikeli bir

[24] Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 75.

[25] Ebû Hâmid El-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, çev. Ali Durusoy (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 28.

[26] Celal Türer (ed.), *Felsefe Tarihi* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2021), 21.

spekülasyon ya da boş bir lafazanlık/gevezelik olarak görmeleridir. Bu güçlüklerden kaçınmanın yolu, zor bir iş olsa da felsefeden ne anlaşılması gerektiğini ana hatlarıyla gözler önüne serme, onu tatmin edici bir biçimde tanımlayabilmektir.<sup>[27]</sup>

Yunanca'da "hikmeti sevmek" yahut "hikmet sevgisi" anlamına gelen felsefe (*philosophia*), farklı açılardan değişik tanımlara konu olmuştur. Bu tanımlardan biri şudur: "İnsanın gücü yettiği ölçüde eşyanın hakikatini bilmesidir."<sup>[28]</sup> Bu tanım, felsefenin klasik dünyasındaki iddia, amaç ve kapsamını en iyi ifade eden tanımlardan biridir. Tanımdaki "insanın gücü yettiği ölçüde" kısmı, birincisi insanın bilgi imkânları, ikincisi ise insanın bilme kapasitesi olmak üzere iki şekilde yorumlanmaya elverişlidir. Birinci açıdan bakıldığında tanım, bütün felsefi dağarcığın akıl ve duyu verilerinin eseri olduğunu ve bilme gücümüzün bilfiil sınırlarının, aynı zamanda bu iki yolun da bilfiil sınırı olduğunu ifade eder. Fakat burada akıllı, esas itibariyle onun bir işlevi olan istidlâl anlamında anlamamak ve hem istidlâli hem de sezgi vb. işlevleri gerçekleştiren cevher olarak anlamak gerekir. İkinci açıdan bakıldığında tanım, felsefi bilimlerin bütün dönemlerde devam eden gelişim sürecini ifade eder. Zira ilke olarak insanın öğrenme ve bilme kapasitesi sonsuzdur. Oysa mevcut bilgiler daima sonludur. Sonsuz bilme kapasitesi ise mevcut bilgilere sonsuza dek bilgi eklenebileceğini öğrenme imkânı verir.<sup>[29]</sup>

"Hikmet sevgisi" anlamına gelen felsefe, hikmete ulaşmak için önceden benimsenmesi gereken bir hali, bir durumu belirtir. Nitekim bu incelik, kendisini "filozof" teriminde ifşa eder. Platon'un öğrencilerinden Ponticus, (MÖ 387-MÖ 312) kendisini filozof olarak tanımlayan ilk kişinin milattan önce altıncı yüzyılda yaşayan Pythagoras'ın olduğunu bizlere haber verir. Pythagoras, zamanında düzenlenen olimpiyat müsabakalarına katılan insanların üç sınıf olduğunu iddia eder: Bunlardan ilki, şenliğe katılmakla şöhret olmak isteyen oyuncular; ikincisi ticari faaliyetlerini gerçekleştirerek para kazanmak isteyen satıcı veya tüccarlar; üçüncüsü ise oyunlardaki rollerini gerçekleştirmeye çalışan insanların ne yapmaya çalıştıklarını, hangi tarzda eylemde bulduklarını anlamaya çalışan filozoflardır. Üç farklı hayat tarzını/öğretisini resmeden bu metaforla satıcı ve tüccarlar, maddeye belli bir düşkünlük gösteren, yalnızca parayla mutlu olunabileceğini düşünen insanlar; atletler, egosu güçlü, şan ve şeref peşinde koşan, her daim kendini kanıtlama mücadelesi veren insanlar; filozoflar ise olup bitenleri anlamaya çalışan, insanları peşlerinden koşturan şey ya da güçlerin gerçek değerini kavrama çabası içerisinde olan, kısacası sadece insanları değil; bir bütün olarak hayatı anlamaya çalışan insanları tasvir eder. Bu tasvir de insan hayatının anlam ve değerine dair derin bilgiyi ortaya koyar.<sup>[30]</sup>

[27] Tüerer, *Felsefe Tarihi*, 23

[28] el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, 260-262.

[29] Ömer Türker, *İslam Felsefine Konusal Giriş* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), 29.

[30] Tüerer, *Felsefe Tarihi*, 25.

Felsefenin mahiyetine dair açıklamaların Antik Yunan düşüncesine yön veren filozoflar tarafından da devam ettirildiğini bilmekteyiz. Platon, bilgeliği “(a) nedenleri kavrama, (b) diyalektik yöntemi kullanma, (c) eleştirel sorgulama, (d) amaçların bilgisine sahip olma, (e) ideallerin bilgisi vasıtasıyla nasıl yaşanacağını bilme” olarak tanımlar. Aristoteles ise, bilgeliği “ilk nedenlerin ve ilkelerin bilinmesi” olarak tanımlar. Ona göre bilgelik, aslı itibarıyla sebepleri araştırma olmasından dolayı, bütün diğer etkinlik biçimlerini aşar ve onların tümünü de içine alacağından onlardan üstün olur. Bu bilgelik tanımları felsefe yapma tarzının eleştirel ve rasyonel bir faaliyet türü olduğunu bize göstermektedir. Dolayısıyla felsefe yapmanın hakikate ulaşmak değil, hakikati araştırmak, yani sürekli olarak insan zihninin hakikat problemi üzerinde zihinsel egzersiz yapması manasına geldiğini ifade etmek gerekir. Bu husus da felsefenin özünün hakikatin bulunması değil; aranması ve peşinden koşulması olduğu gerçeğini vurgular.<sup>[31]</sup> Öyle anlaşılıyor ki bu çabalardan ilki özünde eleştirel ve rasyonel felsefe (yapma) tarzı, diğeri ise doğrudan ve kişisel kavrayış ya da sezgiye dayanan felsefe yapma tarzı olarak ifade edilebilir. Her iki tarzda yapılan felsefe de hakikate ulaşmayı değil, hakikat araştırmasını, yani sürekli olarak insan zihninin hakikat problemi üzerinde zihinsel egzersiz yapmasını ve çaba göstermesini yansıtır. Şu halde bu husus da felsefenin özünün hakikatin bulunması değil; aranması ve peşinden koşulması olduğu gerçeğini vurguladığını söylememiz mümkündür.

Aristoteles, *Metafizik* adlı eserinde ise bilge kişi/filozof tanımını şöyle yapar: “Bilge kişi, ilkin her birini ayrıntılı olarak bilmemekle beraber, mümkün olduğu ölçüde her şeyi bilen kişidir. İkinci olarak, insanlar tarafından bilinmesi kolay olmayan şeyleri bilme gücüne sahip olan kişidir. Üçüncü olarak, bilge kişi, bilimin her dalında nedenleri daha kesin biçimde bilen ve öğretme gücüne sahip olandır. Dördüncü olarak, bilge kişi, başka bir sebeple değil; sırf bilmek amacıyla bilen kişidir. Nihayet, bilge kişi yönetici, yani kendisine tâbi olunan bir kişidir. Zira onun başkalarına değil, daha az bilgili olanların ona itaat etmesi gerekir.”<sup>[32]</sup>

Verili bilgilerin güvenilir olmadığından hareket eden felsefe, hakikati keşfetmek için insanın tek bilme aracı olan akli kullanmaktadır. Akıl, bilme sürecini işleterek öncelikle hazır bilgileri değerlendirmekte, sonra da bu bilgilerden hareketle konuya ilişkin yeni düşünceler üretmektedir. Düşünce üretme süreci yöntem olarak adlandırılmaktadır. Yöntem, bilgilerin doğruluk ve güvenilirliğinin en önemli dayanağıdır. Üretilen bilgilerin felsefi olması da düşünce üretiminde yöntem unsurlarının çok iyi kullanılmasıyla ilgilidir. Felsefenin yöntemi, düşünce üretme çerçevesinde geliştirilen şu unsurlardan oluşmaktadır: şüphe, soru sormak, araştırma, karşılaştırma, eleştiri, tanımlama, kavramlaştırma, sınıflama, ilke(genelleştirme),

[31] Türer, *Felsefe Tarihi*, 25.

[32] Aristoteles, *Metafizik*, 82.

sistemleştirme, tutarlılık. Sıralanan bu unsurların her birinin tam olarak uygulanması felsefi temellendirmelerin doğruluğunu ve güvenilirliğini vermektedir.<sup>[33]</sup>

Felsefi düşünme tarzı her konuya ilişkin bilgileri yöntem unsurlarıyla değerlendirilip yeniden biçimlendirmeyi esas alarak bilgileri en güvenilir şekilde oluşturmayı amaçlamaktadır. Varolan bilgileri yeniden düzenlemeyi ve yeni bilgiler keşfetmeyi aklın faaliyetiyle açıklamak, felsefenin temel özellikleri arasındadır. Evrenin yapısını ve insanın evrendeki konumunu temellendirme faaliyetleri hakikat türünden bilgiler üzerinden yapılmak istenmektedir. Felsefi bilgi, hakikatin varlığı ve hakikate akıl yoluyla varılabileceği temeline dayanmaktadır.<sup>[34]</sup>

Felsefi bilgi dönemine göre farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Meselâ, kuruluş sürecinde, zanaatlar ile doğa gözlemleri çerçevesinde geliştirilen bilimlerin ürettikleri, bilgilerin güvenilirlikleri açısından en yüksek olanlarıdır. Özellikle zanaatkarların kendi alanlarıyla ilgili bilgisi üretilen nesnelere aracılığıyla denetlenebildiğinden en üst seviyededir. Bununla birlikte zanaat bilgileri hakikat kabul edilmemiştir. İnanca ilişkin bilgilerin Tanrı ya da Tanrısal bir kaynaktan geldiğine inanıldığından, hakikat olduklarına inanılmıştır. Bunların dışında kalan, felsefe de dahil tüm bilgiler, tanımlama, tutarlılık, karşılaştırma ve sınıflama gibi yukarıda tanıtılan yöntem unsurları bağlamalarında doğru ya da yanlış olarak değerlendirilmişlerdir.<sup>[35]</sup>

Aristoteles döneminde ise felsefe, ilk ilkelere bilimi olarak tanımlanmıştır. İlk ilkelere ilişkin bilgiler kaynağı açıklanamayan bazı bilgiler dışarıda bırakıldığında, ancak akıl yürütmelerle elde edilmektedir. Olgu ve olayları inceleyerek aşama aşama ilk ilkelere varmak ya da ilkeyi baştan kabul edip ona bağlı olan unsurları tutarlı bir şekilde açıklama, akılla mümkün olmaktadır. Akıl yürütmenin içeriği yöntem unsurları tarafından biçimlendirilmektedir. Felsefi bilginin hem kaynağını hem de yapısını ortaya koyan şey, akıl yürütmektir. Dolayısıyla inanç üzerinden gelen kaynağı açıklanamayan bir kısım bilgiler de akıl yürütme süzgecinden geçirilerek felsefileştirilmektedir.<sup>[36]</sup>

Ancak felsefi bilginin temellendirilmesinde en önemli husus, belli bir konu hakkında ileri sürülmüş düşünceleri eleştiri süzgecinden geçirerek yeni düşüncenin malzemesi haline getirmektir. Başka bir deyişle, önceki felsefi düşünceler sonraki düşüncelerin malzemeleridirler. Malzemenin yapılacak binaya göre hazırlanması gerekmektedir. Malzemenin hazırlanması düşünürün birikimine, tecrübesine, becerisine ve düşünce ufkuyla bağlı olarak değişmektedir. Acemilikte mal-

[33] Ayhan Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 369.

[34] Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, 376.

[35] Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, 376.

[36] Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, 376.

zemenin kimden alındığı açık seçik belliyken, ustalaştıkça malzemenin kaynağı belirsizleşmektedir. Sorun alanına ilişkin malzemeler sorulan sorular bağlamında yöntem unsurlarıyla değerlendirilmekte ve sistemleştirilmektedir. Sistemleştirilen düşünceler konu hakkında yeni bir açıklama denemesi olarak kamuya sunulmaktadır. Yeni açıklama denemesinde düşünürün çeşitli konular hakkında yaptığı açıklamalar felsefi bilgi olarak kabul edilmektedir.<sup>[37]</sup>

Ayrıca felsefi bir bilginin, tam manasıyla hakikatin bilgisini temsil ettiği söylemez. Çünkü gerçekleşen halihazırdaki her felsefi bilgi ile amaçlanan felsefi bilgi arasında çok büyük farkların olduğu bilinmektedir. Gerçekleşen felsefe bilgileri sanıdır. Amaçlanan ise hakikattir. Eğer felsefe sanı üreten bir araştırma disipliniyse hakikati keşfetme amacından vazgeçmelidir. Felsefi bilginin hakikat olduğu ve felsefede de bu amaca ulaşıldığının kabul edilmesi felsefe araştırmalarını anlamsızlaştırmaktadır. Eğer Platon'un ileri sürdüğü düşünceler hakikat türünden bilgi olarak benimsenseydi, sonra da hiçbir filozofun ortaya çıkmaması gerekirdi. Aynı konuda farklı düşünceler geliştirildiğinden başka filozoflar felsefe tarihinde yer almaktadırlar. Dolayısıyla Platon'un düşüncelerinin hakikat olmadıklarının kanıtı felsefe tarihidir. Hakikat türünden bilginin özellikleri ve ona ulaşmama durumu, felsefi bilginin hakikat olmadığını göstermektedir. Felsefe hakikatler içeren araştırma alanıysa, hakikatin tanımı yapılarak felsefe tarihinde içerilen hakikatlerin derlemesi gerekmektedir. Dolayısıyla *felsefi bilgi*, belli bir konu hakkında felsefi yöntemin kuralları doğrultusunda açıklama gücü yüksek temellendirmeler yapma anlamına gelmektedir.<sup>[38]</sup>

Felsefenin bilimle ilişkine geçmeden felsefi bilginin hakikati tam olarak temsil etmediğini, ama onun bilimin verilerinden hareketle bir düşünce ortaya koyduğu da unutulmamalıdır. Çünkü bilimin yapısal özelliğinden olan değişkenlik, gerçekleşen felsefi bilginin daha sonra değişebileceği manasına gelir. Bilimin bu yapısal özelliğini Karl Popper şöyle resmetmektedir:

*Bilim, bataklıktaki kazıklar üzerine dikilmiş bir yapıya benzetilebilir. Bu kazıklar hiçbir zaman var olan doğal ve sağlam bir tabana dayanmaz. Bazen kazıkların sağlam bir temele dayandığı düşünülebilir; ama bu bir yanılgı olacaktır. Çünkü kazıklar yalnızca geçici bir süre için kendilerine sağlam bir dayanak bulmuştur. Bir süre sonra sağlam sanılan temel yine zayıflayabilir. Bu nedenle de kazıkların hep daha derine çakılması vazgeçilmez olmalıdır. Bilim insanı ise, bıkmadan usanmadan, uçsuz bucaksız derinliklere uzanmaya çalışan; ulaştığı bilgiyi, yalnızca geçici bir süre için güvenilir bilgi olarak kabul eden, bununla da yetinmeyip hep daha fazlasını arayan insandır.*<sup>[39]</sup>

[37] Türeci, *Felsefe Tarihi*, 33-35. Ayrıntı için: Ayhan Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015).

[38] Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, 378.

[39] Karl Raimund Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev. İlkur Aka, İbrahim Turan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018), 18.

Popper'ın bu açıklaması felsefi bilginin nihâî manada “mutlak hakikat” olmadığı görüşü ile bağdaşmaktadır. Aslında mutlak olmayan bir hakikat ise, kesin olarak doğru olmayan ve daha sonra yanlışlanabilir özelliği olan bir hakikat türüdür.

## 2.2. Felsefi Bilginin Bilimle İlişkisi

Felsefi bilginin bilimle ilişkisini ortaya koyarken, Aristoteles'in “sophia”yı ilk felsefe ya da metafizik olarak nitelenmesi konumuz açımızdan manidardır. Aristoteles'in eseri Andronikos tarafından “fizikten sonra gelen konular” anlamında “Metafizik” olarak isimlendirilmiştir. Buna göre metafizik, fiziğin ötesindeki konuları değil; yine fizik bilimine bağlı olarak ondan hareketle onu aşan konuları inceler. Yani bütün bilimsel faaliyetler varlığı kendi perspektifinden ele alarak onun bir yönünü parçalı olarak incelerken ilk felsefe ya da metafizik, varlığı, varlık olması bakımından inceler. Bu yüzden metafiziğin amacı pratik fayda ya da kazanç değil; yalnızca eşyanın hakikatini ve nedenlerini kavramaktır. Fakat bu kavrayış, görünüşteki nedenleri değil, gerçek nedenleri kavramaktır. Başka bir açıdan metafizik araştırmanın çözeceği sorun, soyut veya belirsiz bir sorun değil; tüm varlıkların özü ve tanımı sorunudur. Bu husus, varlığı varlık kılanın; insanı insan yapanın ya da eşyayı eşya kılanın ne olduğunu araştırmaktır. Diyalektik ya da kanıtlayıcı bilimler bu sorulara cevap verme gücüne sahip değildir. Çünkü onlar tözü değil; değişeni, yani ilineklere araştırır. Oysa bir şeyi bize tanıtan ve kendisinde geri kalan bütün şeylerin temelini bulduğu şey tözdür. İlk felsefe de var olanı var olmak bakımından araştırır. Dolayısıyla metafizik, esasen fiziği daha iyi anlamak için yapılan araştırmadan başka bir şey değildir. Oysa günümüzde metafizik, fiziğin ötesinde, elle tutulamayan, gözle görülemeyen soyut şeylerle ilgilenen bir alan olarak anlaşılmaktadır<sup>[40]</sup> ki bu yanlıştır.

Felsefe salt bir bilgi değildir, ancak o yine de bir bilim sayılabilir. Ayrıca felsefe ilkel insanlarınki gibi temelsiz bir safdillik de değildir. Felsefe, bilim ve safdillik arasında “aklı varsayımında bulunma sanatı” olarak adlandırılabilir. Bu tanıma göre, hakikatin gerçek manada karşılığının bilinmesinin imkansız olduğu durumlarda, hakikatin ne olabileceğini ya da büyük ihtimalle ne olduğunu bilmek istediğimizde felsefe bize nasıl bir metod izleyebileceğimizi söyler.<sup>[41]</sup> Dolayısıyla insanın duyu organları ve aklını kullanarak elde ettiği verilere bilim, bu verilere dayanılarak ortaya konulan düşünce sistemlerine de felsefe denilebilir.

Bilimsel bilginin, karakteri gereği, varlığı ve olayları parçalaması gerekir ve her bilimsel disiplin sadece kendi çalışma sahası ile ilgili varlık ve olayları kendisine uygun tecrübe ve metotlar çerçevesinde araştırır. Oysa felsefi bilgi varlığın ve olayların bütünü ile uğraşır. Onun çalışmasında tek vasıta akıldır. Başka bir yönüyle

[40] Türer, *Felsefe Tarihi*, 26.

[41] Russell, *Felsefe Yapma Sanatı*, 17.



diyebiliriz ki, bilimsel bilgi varlık ve olaylarda şimdiki münasebetleri ve yönleri araştırdığı halde, felsefi bilgi, bilimsel bilginin de neticelerini alarak şimdi, geçmiş ve gelecekle de uğraşmak durumundadır. Dolayısıyla bilimin ve tabii hayat bilgisinin ulaştığı neticeler, bazen felsefi bilgi için büyük problemler teşkil edebilir. Meselâ, felsefenin insan hakkında ortaya koyduğu herhangi bir temel ilkesi, daha sonra bilimsel verilerin insanın mahiyetine dair ortaya koyduğu bilgiyle değişikliğe veya ortadan kalkmasına sebebiyet verebilir.<sup>[42]</sup>

Felsefe ile bilim insan aklının ortaya koyduğu aynı ırmağın iki kolu olarak düşünülebilir. İlerleyen her çağda bilimsel faaliyetlerin gelişmesi felsefeye yeni problemler kazandırmış, aynı zamanda da eski problemlerden bazılarını ortadan kaldırmış; felsefenin ilerleyişi ise bilime metot ve teoriler kazandırmış, bilimin ufkunu genişletmiştir. Bu yüzden felsefeyi bilimden, bilimi de felsefeden ayırmak pek kolay değildir. Bundan dolayı felsefenin ortaya koymuş olduğu açıklamaları bir nevi bilimsel araştırma olarak görmek yanlış olmaz. Ancak şu husus her daim göz önünde bulundurulması gerekir, felsefe ile bilim arasındaki bu yakın ilişkiden felsefenin kendisine mahsus ayrı fenomenleri olan özel bir bilim alanı olduğunu sanmak yanlış olur.<sup>[43]</sup> Felsefe ile bilim arasındaki bu veri alışverişini ortaya koymak bizlere bilimin de mahiyetine dair açıklama yapma zorunluluğu getirmiştir.

Tekrarlanmaya/yinelemeye müsait olan gerçekliklerin bazı ayrıntıları bilmekte olduğu için, gelecekteki gerçeklikleri de önceden bilmek ve görmek (kestirmek) mümkündür.<sup>[44]</sup> Bilim, gözlem ve deney yoluyla ve bu gözlem ve deneye dayanan düşünce yoluyla, evrendeki olguları teker teker inceler. Ardından bu olguları birbirine bağlayan kuralları bulmaya, böylece gelecekteki olayların da önceden bilinmelerini ve öngörülmelerini sağlamaya çalışmaktadır. Bilimin bu teorik ve kuramsal yanından başka bir yanı da bilimsel düşünceden faydalanarak, bilim öncesi kadim zamanlarda elde edilemeyen, çok daha pahalıya mal olan yaşama kolaylıklarına ve daha üstün yaşama olanaklarına imkân sağlamasıdır.<sup>[45]</sup>

Bilim felsefesiyle ilgili eserlerde bilimin tanımını şöyle yapılmaktadır: “Bilim, denetimli gözlem ve gözlem sonuçlarına dayalı mantıksal düşünme yolundan giderek olguları açıklama gücü taşıyan hipotezler (açıklayıcı genellemeler) bulma ve bunları doğrulama metodudur.”<sup>[46]</sup> Dolayısıyla bilimin ontolojik olarak gözlemlenebilir varlığı bir düzen içerisinde konumlandırarak bir öngörü ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Bilim, ulaştığı sonuçlar itibarıyla hiçbir zaman yüzde yüz doğru değildir, ama nadiren tamamen yanlıştır ve bir kural olarak doğru olma olasılığı

[42] Taylan, *İlim-Din İlişkileri Sahaları Sınırları*, 278.

[43] Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968), 116.

[44] A.Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 2000), 15.

[45] Bertrand Russell, *Din ile Bilim*, çev. Akşit Göktürk (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 11.

[46] Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi* (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1979), 16.

bilimsel olmayan kuramlardan daha yüksektir. Bundan dolayı makul olan, bilimi varsayımsal olarak onaylamaktır. Buna göre felsefenin başlıca görevi, dünyanın ve günün en iyi bilimsel bilgisiyle uyumlu ve kapsamlı bir açıklamasını vermektir.<sup>[47]</sup>

Bilimin eleştirilebilir olması onun felsefeyle olan ilişkisinin bir veçhesidir. Popper, bilimsel teorileri savunulabilir (doğrulanabilir) olarak değil, sınanabilir/yanlışlanabilir olarak kabul eder. Bu durumu ise şöyle ifade eder: Bilimsel önermelerin nesnelliği, önermelerin özneler arası sınanabilir olması koşuluna bağlıdır.<sup>[48]</sup> Bilimin ortaya koymuş olduğu veriler ne kadar makul olursa olsun, farklı herhangi bir görüş ya da teori karşısında, hatta bu görüş veya teori yerleşmiş, herkesçe kabul edilmiş olsa bile, eleştirilebilir yani yanlışlanabilir olma özelliği kendisinden tecrid edilemez. Bilim bu tutumu yalnız bilim dışı görüşlere karşı değil, kendi içinde de sürdürür. Bilimde herhangi bir teori veya görüşün doğru olarak kabul edilmesinin bir şartı da olgular tarafından desteklenmesidir.<sup>[49]</sup> Bilimin bu kendi kendini yanlışlama ve doğrulama özelliği ona kendisini daima düzeltme yeteneği vermiştir. Bilimde hiçbir hata veya yanlışla kapılma sürekli olamaz. Yeni deneysel ve gözlemsel verilerin ortaya çıkması kendisinin doğrulama sürecine süreklilik ve yenilenebilirlik kazandırmakta, bu da hataların ayıklanmasına, bilgilerimizin giderek daha güvenilir olmasına yol açmaktadır.<sup>[50]</sup> Aynı şekilde felsefi düşüncede de yanlışlanabilirlik söz konusudur. Dolayısıyla tartışma ve eleştiriye açık olmayan bir felsefi kuramdan/felsefi sistemden/hakikatten söz etmek mümkün değildir.

Bilim, yapısı gereği değişken olduğundan bilimin verilerinden hareket eden felsefe insanlık tarihinde farklı şekillerle karşımıza çıkmaktadır. Her çağın kendine has bir bilim anlayışının olması bilimin ve felsefi bilginin ne kadar değişken olduğunu bize göstermektedir. Dolayısıyla her çağın bilimi ve felsefi görüşü, kendi çağının doğrulanmış teorileriyle insanın evren anlayışına ulaşmasına vasıta olan bir araç konumundadır.

Felsefe, özellikle modern çağda bilimden başka faaliyetlerden faydalanmış olsa da kendisini esas itibarıyla bilime göre tanımlamıştır. Nitekim felsefenin iki temel disiplini teşkil eden epistemolojik ve metafizik teoriler, çoğunlukla bilimin konu edindiği “varlığın doğası”yla ilgili dakik incelemelerden ve bilimsel bilginin yapısından hareketle oluşturulmuştur. Modern dönemde karşımıza çıkan *rasyonalizm*, *ampirizm* ve *matematikçilik* gibi düşünce biçimleri bilimden etkilenen on yedinci yüzyıl felsefe hareketleri olarak karşımıza çıkmaktadır. On dokuzuncu yüzyılda

[47] Russell, *Felsefe Yapma Sanatı*, 11.

[48] Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, 68.

[49] Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, 17.

[50] Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, 17-18.

bilimden en çok etkilenen felsefi anlayışları ise *pozitivizm* ve *analitik felsefe* olduğu söylenebilir.<sup>[51]</sup>

### 2.3.Felsefi Bilginin Alanı ve Değeri

Felsefe, Aristoteles'in çalışmalarıyla yapısal açıdan kuruluşunu tamamlamıştır. Aristoteles'in çalışmaları, sorunları araştırma yöntemleri, varılmak istenen amaçlar, kavramsal çerçevenin kuruluşu gibi temel unsurlar olmak üzere felsefi düşünce tarzının bütünlüklü bir yapı olarak ortaya çıkmasını sağlamıştır. Ayrıca bu yapının oluşumunda din, zanaat, siyaset, ahlâk, matematik, tıp, astronomi gibi diğer düşünce alanlarının da payı çok büyüktür.<sup>[52]</sup>

Filozof Aristoteles *Topikler* kitabının baş kısmında, "Her şeyin bilgisi, bütün bilgileri kuşatan felsefenin altında değerlendirilir" demiştir.<sup>[53]</sup> Bundan dolayı ilk yapılması gereken şey, bir bilim olması açısından felsefi bilgiyi sınıflara ayırmak ve bu sınıflandırmanın içerisine ne tür bilgilerin girdiğini ortaya koymaktır.

Felsefeyi teorik ve pratik diye ikiye ayırmak mümkündür. Çünkü Aristoteles'in *Kategoriler* adlı kitabında geçtiği üzere gibi insan nefsindeki bilgi akıl ve duyu bilgisi diye ikiye ayrılmaktadır. Felsefenin kendisi, zihnin disipline edilmesinden başka bir şey olmadığına göre onun ikiye ayrılması uygundur. Çünkü insan zihnindeki bilgi akıl ve duyu bilgisi olmak üzere ikiye ayrıldığı gibi aynı şekilde felsefe de teorik ve pratik şeklinde ikiye ayrılır. Bundan dolayı da teorik olan kısmın akılla, pratik olanın ise duyu ile ilgili olduğu söylenebilir.<sup>[54]</sup>

Felsefi düşünce, akıl ekseninde bir soruşturmanın ve tahkikin sonucu olan sistemli ve tutarlı bir düşünce olarak anlaşılabilir. Onun sistematik oluşu, geliştirilen düşüncelerin ilgili konuda bir bütün meydana getirmesinden kaynaklanmaktadır. Bu, bir binanın inşasında temelden çatıya kadar en iyi ve en sağlam malzemelerin kullanılıp, bu malzemelerin birbiriyle ahenk ve uyum teşkil edecek bir bütün haline gelmesine benzetilebilir. Felsefi düşüncenin tutarlılığı ise, felsefi akıl yürütmelerin çelişki içermeyen sağlam akıl yürütmelere dayanmasıdır. Başka bir ifadeyle tutarlılık, bir açıklama içinde yer alan önermelerde mantıksal bir çelişkinin bulunmamasıdır.<sup>[55]</sup>

Felsefi düşünce, kesin ve sonsuz hakikatleri iddia eden bir düşünce tarzı değildir. Bilimin verileri değiştikçe felsefenin doğruları da değişir. Özellikle bilimde

[51] Russell, *Felsefe Yapma Sanatı*, 17.

[52] Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, 381.

[53] el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, 460.

[54] el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, 460.

[55] Türer, "Felsefeyi Nasıl Anlayalım", 34.

kısmen olduğu gibi felsefi düşünce, belli bir konuda kesin ve nihai bir sonuca sahip değildir. Felsefe sürekli bir tahkik, soruşturma ve sorgulama faaliyeti olduğu için onda “olmuş bitmişlik” diye bir şey yoktur. Bu husus esasen bilim ve felsefenin kullandığı doğrulama ve temellendirme yöntemlerinin farklılığından kaynaklanır. Bilim adamı, araştırmasında elde ettiği sonuçları belli bir kanıtlayıcı yöntemi veya birtakım deneyler yaparak öngörü (hipotez) biçiminde ortaya koyar. Oysa felsefi düşünce deneye dayalı bir düşünce değildir. O kavramsal (nazari) düşüncedir.<sup>[56]</sup>

Felsefi düşüncenin, bir konu ya da problemi tek yönüyle değil; bütün yönleriyle ele alması hasebiyle her daim bütünsel bir yanı vardır. Bu özelliğinden dolayı o, disiplinler arası bir konumu temsil eder. Felsefi düşünce, bir bilim dalının kendi önermeleriyle sınırlı kalmayıp, ilgili tüm bilgilerin hesaba katılmasını, dolayısıyla evrensel ve disiplinler arası geniş bir bakışa/ufka sahip olmayı önerir. Zira alternatifler ve farklı sonuçların içerilmediği ya da hesaba katılmadığı bir soruşturma ve sorgulama, tüm yönlerini ve boyutlarıyla gerçeği yansıtmaz. Bu hususun gözetilmesi, felsefenin hemen her konuda bütünlüklü ve kuşatıcı (şümüllü) sonuçlara ulaşmasını sağlar.<sup>[57]</sup>

Ayrıca filozofun kendisine sunulan her türlü bilgi, tecrübe, algı ve sezgi sonuçlarından oluşan düşünceyi analiz edip, açıklığa kavuşturması felsefi düşüncenin analitik ve çözümleyici bir düşünce olduğunu bizlere göstermektedir. İnsan zihninde oluşabilen kavramsal karışıklıkları açıklığa kavuşturup düşünceleri sağlam bir şekilde temellendirmek felsefenin ana hedefidir. Bu hedef, sorunları dikkatlice çözümleme ekseninde başlayıp, felsefi olarak çözümlenen kavramların anlamlarını ortaya çıkarmakla devam eder ve ardından betimlenen kavramlarla meselenin sistematik olarak inşa edilmesiyle tamamlanır. Bu son husus, felsefi düşüncenin aynı zamanda sentetik ya da kurucu bir düşünce oluşuna da işaret eder. Filozof, konuyla ilgili düşüncelerini, üzerinde düşünülmüş, çözümlenmiş, aydınlığa kavuşturulmuş malzemedir hareketle yeniden inşa eder. İlgili tüm düşüncelerini birlik ve bütünlüğe kavuşturur.<sup>[58]</sup>

Felsefi yöntem bir yandan olay ve kavramların çözümlemesini yaparken, diğer yandan da onları bütünlüğe kavuşturma yöntemini içerir. Doğrusu insan aklı, tek tek bilgi parçalarını birleştirmek, genelliklere varmak ve onları anlam yüklü bir çerçeve içerisinde sunmak ister. Bu birleştirme işlevini olanaklı kılan şey ise, sağduyu ya da sosyalleşme ile üst düzey bilişsel işlevlerin sonucunda zihnimizde oluşan arka plan şemalarıdır. Çok farklı tipteki olguları anlamlandırmaya yönelik olan bu şemalar ya da tümeller; politik, bilimsel, ahlâkî, dinsel, sanatsal, felsefi alanlarda

[56] Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, 376-378: Ayrıntı için: Celal Türer (ed.), *Felsefe Tarihi* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2021).

[57] Türer, *Felsefe Tarihi*, 34.

[58] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2021), “Felsefe”, 176-177.

yaşama dair bütüncül yorum yapma ve dünyayı anlama olanağı sağlar. Böylelikle felsefi kurumlar ya da felsefenin sunduğu “büyük resimler” dünyaya dair bütünsel bir anlama ve yorumlama olanağı da sunar.<sup>[59]</sup>

Felsefi düşüncenin, kâinat içinde kendi varlığını merak eden insanla ve insanın bu konuda sorular sormasıyla başladığı kabul edilir. Bununla beraber felsefenin sadece merak etmek, soru sormak ya da varoluşsal sarsılmalar yaşamak olduğu söylemek yeterli değildir. Sorulara akli, sistemli bir açıklama getirmek ve hatta bu hususu sorgulamak bile, felsefeyi diğer düşünce etkinliklerinden ayıran en önemli bir özelliktir. Felsefi düşünce, insana hemen her konuda akıl yürütebilmesi ve akli çaba göstermesi için gerekli yöntemleri sağlar. Bu bakımdan felsefi yöntem esasen nasıl felsefe yapılacağına sorusunu da ihtiva eder. Bir etkinliği yapmanın yöntemi, o etkinliği sistemli olarak yerine getirmektir. Yani felsefe yapmanın yöntemi, ya da felsefi yöntem, felsefi sorulara sistemli bir şekilde yanıt aramaktır.<sup>[60]</sup>

## SONUÇ

Din ve felsefe varlığını ve etkisini devam ettirdiği sürece insanın hayatında yer edinmesi muhakkaktır. Din, insanın temel bir boyutu olan duygusal yanının ihtiyaçlarını karşılarken, felsefe, akıl sahibi olmasıyla diğer varlıklardan ayrılan insanın düşünsel yanının gereklerini sistemli hale getirir. İnsanoğlu yaşamının ilk evrelerinde, karşılaşmış olduğu nesnelere ve etrafında cereyan eden olayları ilk olarak duygusal zeminde çözümlendiği için din bu hayat tecrübesinde ilk başvurmuş olduğu kaynaktır. İnsan zihni zamanla gelişimini tamamlayıp duygusal tarafının üzerindeki tesiri zayıflayınca bir kısım nesne ve olayları düşünsel zeminde anlamaya başlar ve burada felsefe dediğimiz sistem devreye girmiş olur. Din dediğimiz olgunun temelinde inanç yatmaktadır. Ve bu inanç ise bir tür salt psikolojik kabullenme olarak ifade edilebilir. Bu kabullenme ise aklın nüfuz edebileceği sınırları aşan duygusal bir haldir. Bu yüzden dini kanıların salt bu duygusal yanı göz önünde bulundurulduğunda, dinin bütünüyle akli temellendirilmesinin yapılması pek de mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla her daim duygusal bir tarafı olan insanın her daim bir dine bağlanmaya ihtiyacı vardır.

Felsefe ise, akıl sahibi olup, düşünce mekanizması olan aklını gereği gibi kullanan ve varlık hakkında kavramsal bir zihinsel faaliyeti gerçekleştirebilen insana mahsustur. Felsefi düşünce insanın zihinsel faaliyetinin sistemli ve tutarlılığını da sağlayarak sağlıklı bir şekilde düşünmesine zemin sağlamaktadır. Felsefi düşüncüyü dinî bir faaliyet olan inançtan ayıran husus da felsefenin bu akli ve sistematik tarafıdır. Başka bir ifadeyle dinî sistem içerisinde yürütülen faaliyetler genelde duygusal bir temele dayanırken, felsefi sistem içerisinde yürütülen faaliyetler akli

[59] Türeci, *Felsefe Tarihi*, 43.

[60] Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, 368-376.

bir temele dayanmaktadır. İnsanın bio-psişik yapısı ise iki boyutu da bir arada bulundurmaktadır.

Felsefe, bilimin verilerinden hareketle mantıksal tutarlılık ve bütünlük içinde çalışan bir düşünce biçimidir. Bu düşünce biçimi, her zihnin yapabileceği bir faaliyet değildir. Dinin özü olan inanma aktı ise, umumiyetle akıl veya düşünce denilen alanın dışında gerçekleşen salt psikolojik kabullenme durumu olduğundan, her insanın bir şekilde kendi kapasitesi ölçüsünde yapabileceği bir bağlanma halidir. Bu yüzden felsefi düşüncüyü temsil eden kimselerin varlık, tabiat ve insan tasavvurlarının, din vasıtasıyla ortaya konan tasavvurlardan farklı olacağı açıktır. Ayrıca felsefi düşüncede ortaya konulan hakikat kavramının değişkenlik arz etmesi, felsefeyi sabit ve değişmez yasalara dayanan dinî yargılardan ayıran en önemli özelliktir. Çünkü felsefenin hakikati, bilimsel verilere bağlı olarak değişkenlik taşıdığı için taşınması felsefenin kendisi için olağan bir durumdur. Buradan hareketle, her çağın bir bilimsel görüşü ve felsefi anlayışı olduğu rahatça söylenebilir. Dolayısıyla insan bilincinin duygusallığa dayanan dinî yaşantısı ile, akli faaliyet tarafı olan felsefi düşüncelerinin birbirinden ayırt edilmesi gerekir. Bunlardan birinin ölçütleri esas alınarak diğerinin onun adına yadsınması ve kurban edilmesi, insanı içerisinden çıkılamayacak bir duruma sokacaktır. Burada bu iki saha insanın farklı varlık koşullarını tamamlar mahiyette olduğundan, bunların insanın kendi yapısında bir arada yaşamasına imkân sağlanması önem arz etmektedir. Çünkü bir yandan düşünmek, sorgulamak ve eleştirmek insanın zihninin yapabileceği faaliyetlerken, öte yandan inanmak, hissetmek, huzura kavuşmak ve tatmin olmak da insana mahsus edimlerdir.

## KAYNAKÇA

- Adivar, A.Adnan. *Tarih Boyunca İlim ve Din*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 2000.
- Aristoteles. *Metafizik*. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002.
- Biçak, Ayhan. *Felsefenin Kuruluşu*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2021.
- Düzgün, Şaban Ali. *Dini Anlama Klavuzu*. Ankara: Otto Yayınları, 2019.
- El-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Mi'yârü'l-İlm*. çev. Ali Durusoy. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2020.
- Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî. *el-Muhassal*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Freud, Sigmund. *Bir Yanlısamanın Geleceği*. çev. Kâmuran Şipal. İstanbul: Say Yayınları, 2019.
- Freyer, Hans. *Din Sosyolojisi*. çev. Turgut Kalpsüz. Ankara: Profil Kitap, 1964.
- Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshak b. Sabbâh el-. *Felsefi Risâleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Özcan, Hanifi. *Epistemolojik Açından İman*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016.
- Peterson, Michael vd. *Akil ve İnanç Din Felsefesine Giriş*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 2019.
- Popper, Karl Raimund. *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*. çev. İlknur Aka, İbrahim Turan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- Russell, Bertrand. *Felsefe Yapma Sanatı*. çev. Halil Kayıkcı. İstanbul: Profil Kitap Yayınları, 2020.

- Russell, Bertrand. *Din ile Bilim*. çev. Akşit Göktürk. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- Taylan, Necip. *İlim-Din İlişkileri Sahaları Sınırları*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979.
- Türer, Celal (ed.). *Felsefe Tarihi*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2021.
- Türker, Ömer. *İslam Felsefine Konusal Giriş*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Varlık ve Oluş*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- Whitehead, Alfred North. *Dinin Oluşumu*. çev. Mevlüt Albayrak. İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, 2020.
- Yıldırım, Cemal. *Bilim Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1979.



**Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity



e-ISSN: 2587-1854 OMUIFD, December 2022, 53: 555-572

## **Değişen Dünyada Yeni Dini Formlar: Postmodern Dönemde Dindarlık Ölçeği Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması**

New Religious Forms of in the Changing World:  
Validity and Reliability Study of Religiousness Scale  
in the Postmodern Era

**Dr. İdris YAKUT<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara  
•yakut2094@gmail.com • ORCID >0000-0001-8741-7842

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 18 Nisan / April 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 06 Aralık / December 2022

**Yıl / Year: 2022 | Sayı – Issue: 53 | Sayfa / Pages: 555-572**

**Atıf/Cite as:** Yakut, İ. "Değişen Dünyada Yeni Dini Formlar: Postmodern Dönemde Dindarlık Ölçeği Geçerli ve Güvenirlilik Çalışması"

*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53, Aralık 2022: 555-572.

**Etik Kurul İzin Raporları:** "Çalışmanın verilerinin toplanması için T.C. Polatlı Kaymakamlığı İlçe Millî Eğitim Müdürlüğü Etik Kurulu'nun 10.12.2021 tarihli E-79234841-199-38750795 karar nolu izni alınmıştır."



## DEĞİŞEN DÜNYADA YENİ DİNİ FORMLAR: POSTMODERN DÖNEMDE DİNDARLIK ÖLÇEĞİ GEÇERLİK VE GÜVENİRLİK ÇALIŞMASI

### ÖZ:

Tarih boyunca din ve dindarlık gibi kavramlar her toplumda tartışılan bir olgu olmuştur. Günümüzde de özellikle teknolojinin gelişmesiyle birlikte toplumlar- da meydana gelen değişim ve dönüşümler dini inanç ve pratikleri de etkileyerek yeni dindarlık biçimlerini beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda çalışmanın amacı “postmodern” olarak isimlendirilen yaşadığımız döneme ait dini inanç ve ritüelleri ölçmeye yönelik geçerli ve güvenilir bir ölçek geliştirmektir. Çalışmada ilk olarak literatür taraması yapılmış, uzman görüşü alınmış ve buna göre 40 maddelik bir havuz oluşturulmuştur. Ardından yaşları 15-60 arasında değişen 475 kişi üzerinde yüz yüze ve çevrimiçi olarak anket uygulanmıştır. Verilerin analizinde 40 mad- de ile açımlayıcı faktör analizi yapılmış, KMO değeri .949 ve Bartlett test değeri 3022,838 olarak hesaplanmış olup, chi-square değerinin anlamlı olduğu tespit edil- miştir. Analiz sonucunda tek boyutlu, varyansı %49,279 olan 12 maddelik bir yapı oluşturulmuştur. Madde faktör yükleri .502 ile .816 arasında değişen ölçeğin Cron- bach’s Alpha iç tutarlık katsayısı .903 olarak ölçülmüştür. Amos 24.0 programı ile yapılan doğrulayıcı faktör analizinde ise ( $\chi^2 = 2,654$ ; RMSEA=0,054; NFI = 0,953; CFI = 0,970; GFI = 0,957) elde edilen değerlerin tek boyutlu ölçek ile uyum sağladığı görülmüştür. Yapılan analizler neticesinde postmodern dönemde bireylerin dine, inanca ve ritüele olan yaklaşımlarını ortaya çıkarmak amacıyla yararlanılabilecek geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı oluşturulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** *Din Sosyolojisi, Din, Postmodern Dindarlık, Ölçek.*



## NEW RELIGIOUS FORMS OF IN THE CHANGING WORLD: VALIDITY AND RELIABILITY STUDY OF RELIGIOUSNESS SCALE IN THE POSTMODERN ERA

### ABSTRACT:

Throughout history, the concepts such as religion and religiousness have been a phenomenon discussed in every society. Today, changes and transformations, which particularly arise from the development of technology, in societies, have also affected religious beliefs and practices and brought along new forms of reli- giousness. Within this context, the aim of this study is to develop a valid and reli-

able scale to measure religious beliefs and rituals of the period we live in, which is called “postmodern”. In the study, firstly, a literature review was conducted, expert opinion was obtained and a pool of 40 items was prepared accordingly. Afterwards, a face-to-face and online survey was conducted on 475 people aged between 15 and 60. In the analysis of the data, exploratory factor analysis was employed with 40 items, KMO value was calculated as .949 and Bartlett’s test value was calculated as 3022,838, and the chi-squared value was found to be significant. In the consequence of the analysis, a unidimensional, 12-item structure with a variance of 49.279% was developed. The Cronbach’s Alpha internal consistency coefficient of the scale, whose item factor loadings ranged between .502 and .816, was calculated as .903. In the confirmatory factor analysis performed with the Amos 24.0 program (= 2,654; RMSEA=0,054; NFI = 0,953; CFI = 0,970; GFI = 0,957), it was observed that the values obtained were compatible with the unidimensional scale. As a result of the analysis, a valid and reliable measurement instrument that can be used to reveal individuals’ approaches to religion, belief and ritual in the postmodern period has been developed.

**Keywords:** *Sociology of Religion, Religion, Postmodern religiousness, Scale.*



## 1. GİRİŞ

Değişen toplumsal koşullara bağlı olarak her dönemde oluşan dindarlık tipleri din sosyologlarının sıkça üzerinde çalıştıkları konulardandır. Bu bağlamda araştırmacılar, oluşan dindarlık tiplerini belirlemek ve toplumların dindarlık kriterlerini ölçmek amacıyla birçok farklı ölçek geliştirme çabası içindedirler.<sup>[1]</sup> Özellikle 1980 sonrasında ülkemizde etkisi hissedilmeye başlanan küreselleşme, çoğulculuk, sekülerlik, modernizm, postmodernizm gibi kavramlar dini hayatın anlamlandırılmasını ve yeniden yorumlanmasını gerekli kılmıştır. Dolayısıyla içinde bulunduğumuz dönemi ifade etmek için kullanılan kavramlardan biri olan postmodernizmin, içerikleri ve özellikleri çerçevesinde toplumumuzda yaşanan dini hayatı ve dindarlık biçimlerini ne şekilde etkilediğinin ortaya çıkarılması gereklidir.<sup>[2]</sup>

Modernizmin sorgulanması ve eleştirilmesi noktasından ortaya çıkan postmodernizm, “sonra” anlamında kullanılan post ön ekiyle “çağdaş, asri” şeklinde tanımlanan modern kelimesinin birleşmesiyle oluşturulmuş, Türkçede moder-

[1] İdris Yakut - Kemaleddin Taş, “İran’da Üniversite Öğrencilerinin Din Anlayışı Üzerine Bir Ölçek Çalışması”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/72 (2020), 1026.

[2] Mustafa Tekin, “Türkiye Toplumunun Dini Hayatında Postmodern Tezahürler”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2011), 5.

nizm sonrası ya da modernizm ötesi olarak karşılık bulan bir kavramdır.<sup>[3]</sup> Günümüz dünyasının önceki dönemlere göre köklü değişim ve dönüşüm yaşayarak birçok yeniliği bünyesinde barındıran bir özelliğe sahip olması nedeniyle sosyal bilimciler, postmodern kavramını, içinde bulunduğumuz dünyada beliren yeni durumları anlamlandırmak için kullanmışlardır.<sup>[4]</sup> Aynı zamanda postmodernizm, sanal ile gerçeklik arasındaki perdenin kalktığı, anlamlı ile anlamsız ve taklit ile orijinalin birbirine karıştığı içinde bulunduğumuz kaotik dönemi belirtmek için kullanılan bir kavramdır.<sup>[5]</sup> Zira postmodern toplumda her şeyi birbiriyle ilişkilendirmek mümkün olabileceği gibi ilişkili gibi görünen şeylerin birbirinden kopması da olasıdır. Postmodern durumda bulunan bu sabitsizlik her şeyi birbirine yakınlılaştırabileceği gibi birbirinden tamamen de uzaklaştırabilir.<sup>[6]</sup>

Sanat ve mimarlık alanlarından türetilen “postmodern”, “postmodernite”, “postmodernizm” gibi terimler yeterince açık olmamalarına rağmen sosyal bilimlerden tarafından da benimsenen ve sıkça kullanılan terimlerdenidir.<sup>[7]</sup> Lyotard postmodernizmi, modern çağda meşrulaştırma aracı olarak kullanılan meta-anlatılara olan şüphe ve inançsızlık olarak nitelemektedir.<sup>[8]</sup> Harvey’e göre postmodernist düşüncenin temel özellikleri parçalanma, belirlenemezlik, evrensel söylemlere karşı hissedilen derin güvensizlik ve “üst anlatıların” reddedilmesidir.<sup>[9]</sup> Beckford, postmoderniteyle ilgili akılcı kriterlerin tek olarak görülmesine itiraz edilmesi, farklı anlam kodlarının ve sembollerin birleştirilmesine yönelik bir ilginin olması, zaferler içeren mitlerin ve anlatıların terk edilmeye başlanması gibi özelliklerden bahsetmektedir.<sup>[10]</sup> Baudrillard, gerçeklik zeminin kaybolmasıyla birlikte modernliğe ait göstergelerin kaybolduğu iddiasında bulunarak düşüncelerinin merkezine “bir köken ya da bir gerçeklikten yoksun gerçeğin modeller aracılığıyla türetilmesi (hipergerçek)” olarak isimlendirdiği “simülasyon” kavramını koymaktadır. Baudrillard’ın gerçeğin yerini aldığı öne sürdüğü simülakrlar, bütün dünyayı etkisi altına alarak olayları anlamsızlaştırmaktadır.<sup>[11]</sup> Giddens ise modernliğin bittiği ve postmodern bir döneme geçiş yapıldığı düşüncesine katılmamaktadır. Giddens’a göre, postmodern bir dönemde olunması için sosyal gelişimin yörüngesi bizleri modernliğin kurumlarından uzaklaştırıp yeni ve farklı bir toplumsal düzene doğru götürmelidir. Ancak içinde bulunduğumuz durum modernliğin ötesinde değil,

[3] Yavuz Bayram, “Postmodernizm Üzerine”, *Baykara* 5 (2007), 37-39.

[4] Mustafa Arslan, “Postmodern Yeni Dinsel Kimlik ve Paranormal İnançlar”, *Milal ve Nihal* 12/2 (2015), 55-72.

[5] Yunus Emre Yaylacı, “Postmodernizmi Nietzsche Üzerinden Temellendirme Denemesi”, *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi* 16/808 (2019), 68.

[6] Perry Anderson, *Postmodernitenin Kökenleri*, çev. Elçin Gen (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 89.

[7] Inger Furseth - Pal Repstad, *Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, çev. İhsan Çapçioğlu - Halil Aydınalp (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2013), 149.

[8] Jean François Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan (Ankara: Bilgeşu Yayıncılık, 2013), 74.

[9] David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran (İstanbul: Metis Yayınları, 1997), 21.

[10] Furseth - Repstad, *Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, 149.

[11] Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır (Ankara: Doğu Batı, 2003), 15-65.

modernliğin kurumsal niteliklerinin değiştiği ve yeni anlamlar kazandığı radikal modernizmdir.<sup>[12]</sup>

Postmodern küreselleşmeyle birlikte zaman, mekân ve mesafe kavramlarının kaybolduğu, dünyanın küresel bir köye döndüğünden söz edilmektedir.<sup>[13]</sup> Her türlü otoritenin reddi, bireysel özgürlük talebinin yoğun bir şekilde hissedilmesi, gerçekliğin parçalara ayrılması, dinin kurumsal yapısına karşı ferdi maneviyatçılığın ortaya çıkması, tüketim kültürünün değişmesine bağlı olarak haz ve deneyim çılgınlığının yaşanması, dijitalleşen dünyada güven duygusunun zedelenmesi postmodern dönemi niteleyen özellikler olarak görünmektedir.<sup>[14]</sup> Aynı zamanda postmodern dönemde karmaşık gerçekler karşısında nesnel ve mükemmel bilgi aramak anlamını yitirmiş olduğundan herkes haklı olabilir. Ayrıca postmodern dönemde yapılan analizlerde nesnellik değil görelilik esas olduğu için bilimde ve dinamik bir şekilde seyreden günlük hayatta neden sonuç ilişkisi aramak gereksizdir.<sup>[15]</sup> Postmodern dönemde gerçekleşen bu değişim ve dönüşümlerin bireylerin gündelik hayatında, özellikle de dini alanda görünürlük kazandığını ve postmodernitenin yaymış olduğu değişim rüzgârından dini pratiklerin de doğrudan etkilendiğini söylemek mümkündür.<sup>[16]</sup>

Sosyal, dini ve tüketim kültürü bağlamında birbirine ters gibi görünen kavramların ve tarzların bir arada varlığını sürdürebileceğine odaklanan postmodernizme göre, İslami literatürde sıkça karşılaştığımız kavramlardan olan mahremiyet ve moda, türban ve gösterişli giyim ilişkileri çelişki olmaktan ziyade birlikte hareket alanı bulabilen yeni bir dindarlık algısının oluşmasına katkı sunan kavramlar olarak görülebilir.<sup>[17]</sup> Aynı şekilde Müslüman aktörlerin isteklerine bağlı olarak yeni mekânların ve iletişim araçlarının ortaya çıkması; dini söylemlerin ve mekânların, bedensel ritüellerin değişim göstermesi dini ve seküler olarak birbirine zıt görünen kavramların postmodern dönemde iç içe geçtiğinin göstergesidir.<sup>[18]</sup> Bu bağlamda yapılan literatür taramasında postmodern dönem ve din ilişkileri kapsamında birçok çalışmanın olduğu, ancak bu dönemde oluşan dindarlık biçimlerini ölçme adına yeterince çalışma yapılmadığı görülmektedir. Dolayısıyla bu çalışma araştır-

[12] Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018).

[13] Jonathan Friedman, "Küresel Sistem Küreselleşme ve Modernitenin Parametreleri", çev. Abdullah Topçuoğlu - Yasin Aktay, *Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm* (Ankara: Vadi Yayınları, 1996).

[14] Asım Yapıcı, "Şüpheler ve İnanç Kısacasında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları", *İlahiyat Akademik Dergisi* 12 (2020), 3.

[15] Abdüllatif Tüzer, *Çağdaş Sorunların Kısacasında Din* (Ankara: Elis Yayınları, 2017), 119.

[16] Talip Demir, "Postmodern Perspektiften Popüler Kültür ve Dindarlığın Yeni Formları", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/15 (2016), 125.

[17] Filiz Çömez Polat, *Türkiye'de Değişen Dindarlık Göstergeleri Ve Sosyal Medya* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

[18] Nilüfer Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar* (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 89.

macıların konuya dikkatlerini çekmek ve alandaki eksikliğin giderilmesine katkıda bulunması açısından önemlidir.

## 2. DINDARLIĞIN ÖLÇÜLMESİ

Dinin, toplumun farklı kesimlerinde ne şekilde algılandığının ve ne düzeyde yaşamın bir parçası olduğunun ölçülmesi, din sosyolojisinin en önemli problemlerinden birisi olmuştur. Bu kapsamda çeşitli dindarlık tipolojileri oluşturularak ölçekler geliştirilmeye çalışılmıştır.<sup>[19]</sup> Dindarlık olgusunu ampirik olarak ölçme amaçlı oluşturulan bu ölçeklerin bir kısmı bireylerin eylemleri, alışkanlıkları, tavırları ve tutumları arasındaki farklılıkları dini topluluklarla olan bağlantıları merkeze alarak ölçmeye çalışırken diğer bir kısmı da bireysel özellikler ve eğilimlerden yararlanmak suretiyle ölçmeye teşebbüs etmişlerdir.<sup>[20]</sup>

Dindarlığın ölçülmesine yönelik Batı'da yapılan çalışmalar incelendiğinde dindarlığın tek boyutlu dindarlık ölçeklerinden faydalanılarak ampirik olarak ölçülmesinin 1930'lara kadar uzandığı görülmektedir. Bu ölçeklerde kabul edilen dindarlık göstergelerinin dini ibadetlerde yer alma, dini gruplara mensup olma ve Tanrı'ya inanç şeklinde kabul edildiği gözlemlenmektedir.<sup>[21]</sup>

1960'lı yıllar itibarıyla ise dindarlığın çok boyutlu olarak ele alınması gerektiği fikri ortaya çıkmıştır.<sup>[22]</sup> Bu doğrultuda yapılan ilk ve önemli araştırmalardan biri Allport ve Ross'un geliştirdikleri ve dindarlığın içsel ve dışsal boyutundan söz ederek insanları dini kişiliklerine göre iç-güdümlü ve dış-güdümlü dindarlar şeklinde kategorize eden çalışmadır.<sup>[23]</sup>

Lenski'nin dindarlığı 'doktrinal ortodoksi, adanmışlık, derneklere üyelik ve toplumsal katılım' şeklinde dört boyutta incelediği 'Dini Yönelim ve Katılım (Religious Orientation and Involvement)' ölçeği de çok boyutlu ölçek kapsamında yapılan çalışmalardan biridir. Lenski bu ölçek çalışmasında 'doktrinal ortodoksi' ve 'adanmışlık' boyutlarını dini yönelim ölçütleri; 'derneklere üyelik' ve 'toplumsal katılım' boyutlarını dini katılım ölçütleri olarak kabul etmiştir.<sup>[24]</sup>

[19] Erkan Erol, "Türkiye'de Dindarlığın Tespiti İle İlgili Çalışmalar ve Tahkiki Dindarlığın Ölçülmesiyle İlgili Öneriler", *EKEV Akademi Dergisi* 18/60 (2014), 125.

[20] Hakkı Kardeş, "Din Sosyolojisinde Dindarlığın Ölçülmesi Problemi Üzerine Bir Araştırma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (AÜİFD) Dergisi* 49/1 (2008), 192-193.

[21] Asım Yapıcı, "Dini Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 2/2 (2002).

[22] Kardeş, "Din Sosyolojisinde Dindarlığın Ölçülmesi Problemi Üzerine Bir Araştırma".

[23] Kemaleddin Taş, "Dindarlığın Kriterleri Üzerine Tipolojik Bir Araştırma", *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, ed. Ünver Günay - Celaleddin Çelik (Adana: Karahan Kitabevi, 2006), 180.

[24] Emine Dilşad Akça - Mualla Yıldız, "Dindar İnsan Algısı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlilik ve Güvenirlilik Çalışması", *Bilimname* 43 (Mart 2020), 409-435.

Dindarlığı çok boyutlu olarak inceleyen ve çağdaş araştırmacıların esin kaynağı olan sosyal bilimcilerden ikisi de Glock ve Stark'tır. Onlar, "The Dimensions of Religious Commitment Scale (Dini Bağlılığın Boyutları Ölçeği) adlı çalışmada dindarlığı inanç, ritüel, deneyim, bilgi ve sonuçlar olarak beş boyutta incelemiştirlerdir.<sup>[25]</sup>

Yukarıda saydığımız çalışmaların yanı sıra Faulkner ve De Jong'un 1976 yılında yaptıkları ve altı boyuttan oluşan "Dindarlığın Kültürlerarası Boyutları" ölçekleri, King ve Hunt'un 1979'da oluşturdukları on bir boyuttan oluşan ölçek çalışmaları da kendilerine özgü teolojileri doğrultusunda dindarlığı çok boyutlu bir şekilde konu edinen çalışmalar arasında yer alır.<sup>[26]</sup>

Türkiye'de dindarlığın ölçülmesine yönelik araştırmalar 1960'larda başlamış ve Glock, Lenski, King ve R. A. Hunt'ın çalışmalarından esinlenilerek Müslüman dindarlığının da benzer boyutlarla ilişkilendirildiği görülmektedir.<sup>[27]</sup> Bu kapsamda yapılan ilk çalışmalardan birisi Taplamacıoğlu (1962) tarafından geliştirilen, Türkiye'de dini hayatın yoğunluğunu tespit için geliştirilen ve dindarlığı beş kategoriye ayıran çalışmadır. Taplamacıoğlu bu çalışmada dindarlığı "Gayr-i amel Grup", "İdare-i maslahatçı Grup", "Dini bütün veya Âmil Grup", "Sofu Grup" ve "Softa Grup" şeklinde kategorize etmiştir.<sup>[28]</sup>

Dindarlığın tespitine yönelik yapılan önemli çalışmalardan birisi de Mutlu tarafından 1989 yılında yapılan, olumlu ve olumsuz toplam 14 maddeden oluşan "Bir Dindarlık Ölçeği"dir.<sup>[29]</sup>

Dindarlığın ölçülmesine yönelik yapılan çalışmalardan biri de Uysal tarafından 1994 yılında yapılan; katılımcıların dini hayatla ilgili değişik eğilim, inanç, tutum ve tavırları sorgulayan 4 basamaklı Likert formatında maddeler kullandığı "İslami Dindarlık Ölçeğidir."<sup>[30]</sup>

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 2014 yılında Necdet Subaşı koordinatörlüğünde yaptığı Türkiye'de yaşayan İslam dinine mensup bireylerin inanç, ibadetleri yerine getirme ve dini bilgi durumlarıyla dinin günlük hayattaki yansımalarına ilişkin

[25] Özlem Altunsu Sönmez, "Dindarlığın Ölçülebilirliği Üzerine Geliştirilen Dindarlık Ölçekleri", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2016), 566.

[26] Reza Mahbubi, "SakhtMogayese (Bumi) Beraye Sencesh Dindari", *Management in The Islamic University* 9/4/1 (2015), 121.

[27] Ahmet Onay, "Dindarlık Ölçme Çalışmaları: Dindarlık Ölçümünde Üç Farklı Yaklaşım ve Ölçmenin Esasları", *İslami Araştırmalar Dergisi* 14/3-4 (2001), 439-449.

[28] Mehmet Taplamacıoğlu, "Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet Ve Kesafeti Üzerinde Bir Anket Denemesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD)* 10/1 (1962), 141-151.

[29] Kayhan Mutlu, "Bir Dindarlık Ölçeği: Sosyoloji'de Yöntem Üzerine Bir Tartışma", *İslami Araştırmalar Dergisi* 3/4, (1989), 195.

[30] Veyssel Uysal, "İslami Dindarlık Üzerine Bir Pilot Çalışma", *İslami Araştırmalar Dergisi* 8/3-4 (1995), 263-271.

tespitleri içeren “Türkiye’de Dini Hayat Araştırması” da önemli çalışmalardan biridir.<sup>[31]</sup>

Dindarlık kriterlerini belirlemek amacıyla 2006 yılında Taş tarafından yapılan “Dindarlık Kriterleri Ölçeği” de bu konuda yapılan önemli çalışmalardan birisidir. Üç faktör ve 48 maddeden oluşan ölçekte “Geleneksel/İlmihalci Dindarlık” faktörü 19 soruyu barındırmakta, “Modernist/Hümanist Dindarlık” kısmı 18 maddeden oluşmakta ve “Popüler/Hürafeci Dindarlık” bölümünde ise 11 madde yer almaktadır.<sup>[32]</sup>

Yukarda bahsedilen çalışmaların yanı sıra, Köktaş’ın<sup>[33]</sup> “Müslüman Dindarlık Ölçeği”, Arslan’ın<sup>[34]</sup> “Popüler Dindarlık Ölçeği”, Yapıcı’nın<sup>[35]</sup> “Dinin Etkisini Hissetme Ölçeği”, Karasha’inin<sup>[36]</sup> “Kırsal Dindarlık Ölçeği”, Coştu’nun<sup>[37]</sup> “Dine Normatif Ve Popüler Yaklaşım: “Bir Dini Yönelim Ölçeği Denemesi””, Ulu’nun<sup>[38]</sup> “Dini Hayat” ölçeği, Seyhan’ın<sup>[39]</sup> “Dini Şuur Ölçeği” Türkiye’de yapılan dindarlığı ölçmeye yönelik ölçek modelleri olarak gösterilebilir.

### 3.YÖNTEM

Bu bölümde ölçek geliştirme sürecinde veri toplanan grubun demografik özellikleri ve ölçeğin geliştirilme basamakları hakkında bilgi verilecektir.

#### 3.1. Evren ve Örneklem Grubu

Çalışmanın evrenini, Ankara/Polatlı ilçesinin 15-60 yaş aralığında bulunan bireyler ve örneklem grubunu ise bu bireyler içerisinde basit tesadüfi yöntemle seçilmiş olan 475 kişi oluşturmaktadır. Örneklemen seçilmesinde katılımcıların

[31] Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye’de Dini Hayat Araştırması* (Ankara: Diyanet Vakfı, 2014).

[32] Taş, “Dindarlığın Kriterleri Üzerine Tipolojik Bir Araştırma”.

[33] Mehmet Emin Köktaş, *Türkiye’de Dini Hayat* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1993).

[34] Mustafa Arslan, “Popüler Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlilik ve Güvenilirlik Çalışması”, *Din Bilimleri Akademik Çalışmalar Dergisi* 3/1 (Ağustos 2003), 97-116.

[35] Asım Yapıcı, “Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi: Çukurova Üniversitesi Örneği”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 6/1 (2006), 65-115.

[36] Hakkı Karasha’in, “Türkiye Kırsal Dindarlığı Üzerine Bir Pilot Araştırma (Gördes ve Çevre Köyleri Örneği)”, *Dini Araştırmalar* 10/28 (2007), 105-117.

[37] Yakup Coştu, “Dine Normatif Ve Popüler Yaklaşım: ‘Bir Dini Yönelim Ölçeği Denemesi’”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (Haziran 2009), 119-139.

[38] Mustafa Ulu, *Dindarlığın Tanımı, Boyutları ve Ölçülmesi Üzerine Psikolojik Bir Araştırma*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Öğrencileri Örneği (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013).

[39] Beyazıt Yaşar Seyhan, “Dini Şuur Ölçeği: Geçerlilik ve Güvenilirlik Çalışması”, *EKEV Akademi Dergisi* 19/61 (2015), 399-414.

cinsiyet, yaş, eğitim düzeyi, aylık gelir seviyesi ve çalışma durumu gibi farklı demografik özellikler taşımaları amaçlanmıştır.

### 3.1.1. Cinsiyet

**Tablo 1.** Örneklem Grubunun Cinsiyeti

Cinsiyet	f	%
Kadın	325	68,4
Erkek	150	31,6
<b>Toplam</b>	<b>475</b>	<b>100</b>

Tablo 1'den anlaşıldığı gibi katılımcıların %68,4'ü kadınlardan, %31,6'sı erkeklerden oluşmaktadır.

### 3.1.2. Yaş

**Tablo 2.** Örneklem Grubunun Yaşı

Yaş Grupları	f	%
15-19 yaş	24	5,1
20-29 yaş	174	36,7
30-39 yaş	151	31,8
40 -49 yaş	101	21,2
50-59 yaş	25	5,2
<b>Toplam</b>	<b>475</b>	<b>100</b>

Tablo 2'den anlaşıldığı üzere araştırmaya katılanların %5,1'i 15-19 yaş, %36,7'si 20-29 yaş, %31,8'i 30-39 yaş ve %21,2'si 40-49 yaş ve %5,2'si 50-59 yaş aralığındadır. Araştırmaya katılanların büyük çoğunluğunu 15-39 yaş arası kişilerin oluşturması postmodernite bağlamında yeni dindarlık tiplerinin en çok gençlerde karşılaşılan bir durum olarak düşünülürse önem arz etmektedir.

### 3.1.3. Eğitim Düzeyi

**Tablo 3.** Örneklem Grubunun Eğitim Düzeyi

Eğitim Düzeyi	f	%
İlkokul	20	4,2
Ortaokul	21	4,4
Lise	80	16,8



Lisans	255	53,7
Lisansüstü	99	20,9
<b>Toplam</b>	<b>475</b>	<b>100</b>

Tablo 3 incelendiğinde katılımcıların %4,2'sinin ilkokul, %4,4'ünün ortaokul, %16,8'inin lise, %53,7'sinin lisans ve %20,9'unun lisansüstü eğitim düzeyinde olduğu görülmektedir.

### 3.1.4. Aylık Gelir Seviyesi

**Tablo 4.** Örneklem Grubunun Aylık Gelir Seviyesi

Aylık Gelir Seviyesi	f	%
Düşük	83	17,5
Orta	347	73,1
Yüksek	45	9,4
<b>Toplam</b>	<b>475</b>	<b>100</b>

Tablo 4'e göre örneklem grubunun %17,5'inin aylık geliri düşük, %73,1'inin orta ve %9,4'ünün yüksek seviyededir.

### 3.1.5. Çalışma Durumu

**Tablo 5.** Örneklem Grubunun Çalışma Durumu

Çalışma Durumu	f	%
Öğrenci	95	20
Ev Hanımı	90	18,9
Kamu Çalışanı	192	40,4
Özel Sektör Çalışanı	58	12,2
Diğer	40	8,5
<b>Toplam</b>	<b>475</b>	<b>100</b>

Tablo 5'e göre katılımcıların %20'sinin öğrenci, %18,9'unun ev hanımı, %40,4'ünün kamu çalışanı, %12,2'sinin özel sektör çalışanı ve %8,5'inin diğer çalışma grubunda olduğu görülmektedir.

### 3.2. Ölçeğin Geliştirilmesi

Araştırmada, ölçek geliştirilme sürecinde genel olarak takip edilmesi gereken aşağıdaki aşamalar uygulanmıştır:

1. Madde Havuzu Oluşturma Aşaması
2. Uzman Görüşü Alma
3. Ön Deneme Uygulaması
4. Geçerlik ve Güvenirlik Testi Aşaması.<sup>[40]</sup>

Birinci aşama olan madde oluşturma aşamasında ilgili literatür taranmış, ölçme aracının amacına hizmet edeceği düşünülen, sade ve anlaşılır olmasına dikkat edilen 40 maddelik soru havuzu oluşturulmuştur. Soru havuzunun oluşturulmasında Özbolat'ın<sup>[41]</sup>, Imil'in<sup>[42]</sup>, Arslan'ın<sup>[43]</sup>, Demir'in<sup>[44]</sup> ve Sungur'un<sup>[45]</sup> çalışmalarından faydalanılmıştır. Sonrasında soru havuzunda bulunan maddelerin ölçülmek istenen amaca uygunluğunu ve alanı temsil yeterliliklerini belirleyip kapsam geçerliliğini test etmek amacıyla ikinci aşama olan uzman görüşüne başvurma aşamasına geçilmiştir. Bu kapsamda ölçek maddelerinin postmodern dönemde bireylerin dine, inanca ve ritüele olan yaklaşımlarını kapsayıp kapsamadığı, dil bilgisi açısından yeterliliğini ve anlaşılabilirliğini belirlemek amacıyla eğitim ve sosyoloji alanından 5 akademisyenin görüşleri alınmıştır. Hazırlanan taslak ölçek, Polatlı Kaymakamlığı'nın 10/12/2021 tarihli ve E-79234841-199-38750795 sayılı etik oluru ve araştırma izni çerçevesinde Ankara İli Polatlı İlçesinde ikamet eden 15-60 yaş aralığında bulunan 369'u yüz yüze ve 199'u çevrimiçi olmak üzere toplam 568 kişiye 10/12/2021- 20/02/2022 tarihleri arasında uygulanmıştır. Toplanan anket verilerinden 93'ünün hatalı doldurulduğu saptanmış ve 475 anket geçerli sayılmıştır. Anket verileri sonucunda 12 maddeden oluşan "Postmodern Dönemde Dindarlık" ölçeği geliştirilmiştir.

Elde edilen verilerin analizinde SPSS 22.0 ve AMOS 24.0 programlarından yararlanılmıştır. Postmodern Dönemde Dindarlık ölçeğinin yapı geçerliliğini belir-

[40] Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi, Kavramlar, İlkeler, Teknikler* (Ankara: 3A Araştırma Eğitim Danışmanlık, 1995), 139-143.

[41] Abdullah Özbolat, "Postmodern Dünyada Din: Yaygınlaşan Dinsellik, Yüzeyselleşen Dindarlık", *Journal of Islamic Research* 28/3 (2017), 265-278.

[42] Muhittin Imil, "Kutsal Dünyanın Virüsle İmtihani: Post-Pandemik Dönem ve Din", *Dini Araştırmalar* 23/57 (2020), 65-94.

[43] Arslan, "Postmodern Yeni Dinsel Kimlik ve Paranormal İnançlar".

[44] Demir, "Postmodern Perspektiften Popüler Kültür ve Dindarlığın Yeni Formları".

[45] Erol Sungur, *Postmodern Tüketim Anlayışında Dindar Yaşam Biçimleri* (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

lemek amacıyla faktör analizi uygulanmıştır. KMO ve Bartlett Testi sonuçlarına bakılarak faktör analizinin yorumlanabilir olduğuna karar verilmiştir.

Ölçekteki maddeler, Likert<sup>[46]</sup> tipi ölçek geliştirme yöntemine göre hazırlanmış olup her madde için “Hiç katılmıyorum, Katılmıyorum, Kararsızım, Katılıyorum ve Tamamen katılıyorum” olmak üzere 1’den 5’e doğru puan değeri olan beş tercih hakkı sunulmuştur. Ölçekten alınacak puan en düşük 12; en yüksek 60 puandır. Puanın yüksekliği Postmodern Dönemde Dindarlık düzeyinin yüksekliğini ifade etmektedir.

## 4. BULGULAR

### 4.1. Geçerliğe İlişkin Bulgular

Postmodern Dönemde Dindarlık ölçeği geçerlik çalışmasının ilk aşamasında verilerin normal dağılım gösterip göstermediği test edilmiştir. Bu doğrultuda veri grubunun basıklık (kurtosis) ve çarpıklık (skewness) değerleri normallik açısından incelenmiştir. Bir veri setinde çarpıklık ve basıklık değerlerinin +1,96 ile -1,96 arasında olması bu veri setinin normal dağılım gösterdiğini belirtmektedir.<sup>[47]</sup> Postmodern Dönemde Dindarlık ölçeğinin çarpıklık değerinin .071, basıklık değerinin -.691 olduğu tespit edilerek veri setinin normal dağılım gösterdiği belirlenmiştir.

İkinci aşamada, elde edilen veriler üzerinde açımlayıcı faktör analizi (AFA) ve doğrulayıcı faktör analizi (DFA) yapılarak Postmodern Dönemde Dindarlık ölçeğinin yapı geçerliği incelenmiştir. Faktör analizi yapılmadan önce veri grubunun faktör analizi için uygunluğunu test etmek adına Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) ve Bartlett küresellik testinden faydalanılmıştır. Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) değerinin 0,60’tan büyük olması ve Bartlett küresellik testi değerinin 0,05’ten küçük olması verilerin faktör analizi yapmak için uygun olduğunu ifade etmektedir.<sup>[48]</sup> Postmodern Dindarlık Ölçeğinin Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) değeri 0,949 ve Bartlett Küresellik Testi sonucu 3022,838 olarak hesaplanmış, chi-square değerinin anlamlı ( $p < 0,05$ ) olduğu tespit edilmiştir.

[46] Likert tipi ölçeklerle ilgili daha geniş bilgi için bkz. A. Ata Tezbaşaran, *Likert Tipi Ölçek Geliştirme Kılavuzu* (Ankara: Psikologlar Derneği Yayınları, 1997).

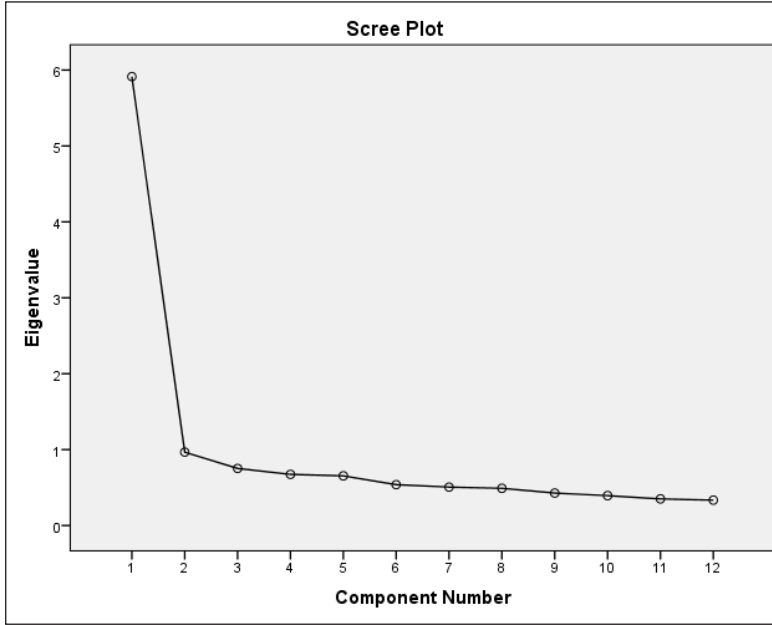
[47] Abdullah Can, *Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi* (Ankara: Pegem Akademi, 2013).

[48] Şener Büyüköztürk, *Veri Analizi El Kitabı* (Ankara: Pegem Akademi, 2007).

**Tablo 6.** Kaiser-Meyer- Olkin ve Bartlett Küresellik Testi Değerleri

Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) Testi	Bartlett Küresellik Testi		
	$\chi^2$	Sd	p
,949	3022,838	66	,000

Açımlayıcı faktör analizi sırasında ölçekte yer alacak maddelerin madde toplam korelasyonlarının 0,30'dan daha büyük ve madde özdeğerinin ise 1 olmasına özen gösterilmiştir.<sup>[49]</sup> Ölçekte oluşan faktör sayısının ortaya çıkarılmasında yamaç birikinti testi esas alınmıştır. Yamaç birikinti testi sonucunda dikey bölümde özdeğeri büyük olan faktörler dikey bölümde yer alırken özdeğeri küçük olan faktörler yatay grafikte temsil edilmektedir.<sup>[50]</sup> Postmodern Dindarlık ölçeği için esas alınan yamaç birikinti testi sonucunda ortaya çıkan faktör sayısı grafiği Şekil 1'de gösterilmiştir.

**Şekil 1.** Postmodern Dindarlık Ölçeğinin Yamaç Birikinti Grafiği

Postmodern Dönemde Dindarlık Ölçeği yamaç birikinti testinde oluşan sonuçlara göre ölçeğin tek faktörden oluştuğu görülmektedir. Tek faktörden oluşan ölçek maddelerinin faktör yükleri tablo 7'de verilmiştir.

[49] Şener Büyükköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı* (Ankara: Pegem Akademi, 2012).

[50] Robert F. Devellis, *Ölçek Geliştirme: Kuram ve Uygulamalar*, çev. Tarık Totan (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2014).

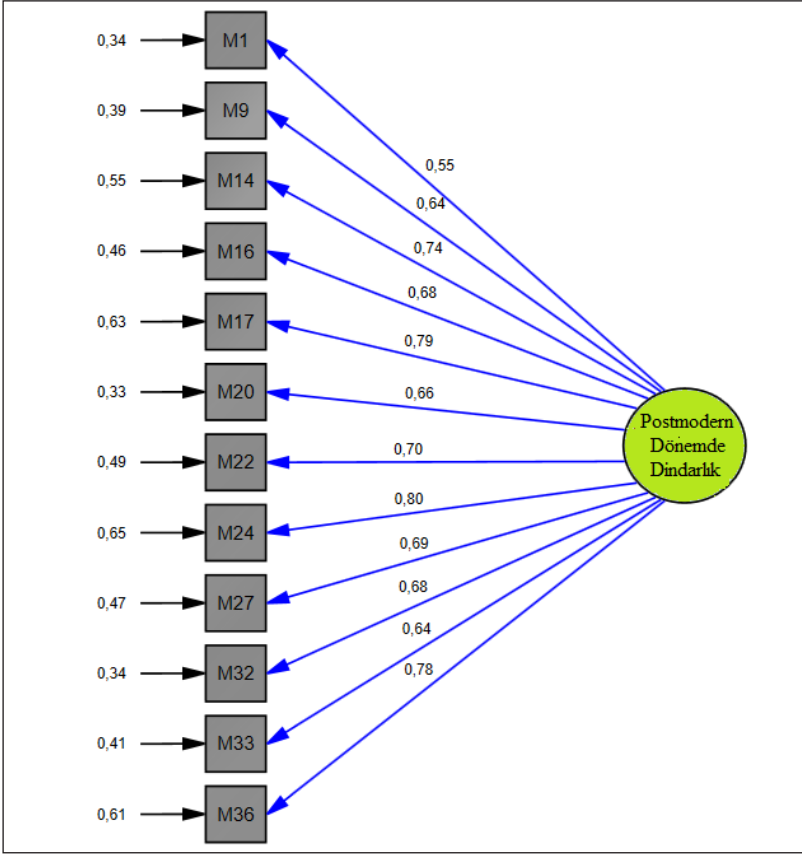
**Tablo 7.** Postmodern Dönemde Dindarlık Ölçeği Faktör Analizi Sonuçları

Maddeler	X	Faktör Yükleri	Varyans %
Dindarlık, giyim tarzı gibi şekilciliğe indirgenmemelidir.	4,18	.502	49,279
Dinin kurumsallaşması (geleneksel, kuşaktan kuşağa aktarılan dini kurallar) yerine dinin bireysel olarak yaşanması daha anlamlıdır.	4,19	.593	
İnsan, dini değerlerden ziyade akıl ve mantığıyla hareket etmemelidir.	3,68	.764	
Erdemli (doğru, güzel ve iyi davranışları benimsemiş) bir hayat süren herkes inandığı dine bakılmaksızın dindar kabul edilebilir.	4,35	.712	
İnanç farklılıkları, evlenme için engel kabul edilmemelidir.	4,11	.808	
Tesettürlü kadınların dış görünüşlerine önem vermeleri (kişisel bakım, estetik vb.), sportif etkinliklerde yer almaları dindar görünümüne zarar vermez.	3,88	.604	
Kişi, dini tartışmalardan (konulardan) ziyade günlük hayat meseleleriyle daha fazla meşgul olmalıdır.	3,68	.735	
Dindar olmak insanlara güven verir.	3,65	.816	
Kişi, farklı dinlerin doğrularını alarak kendi inanç sistemini oluşturabilir.	2,76	.716	
Din, insanın Tanrı ile manevi (içsel) bir bağ kurması olarak anlaşılmalıdır.	3,32	.628	
Ölümden sonraki yaşam yerine bu dünyaya ve günlük hayata odaklanmak gerekir.	2,53	.674	
İnsan, bir "Kutsal"ı (yüce sayılan mekânlar, zamanlar, varlıklar, nesnelere vb.) olmadan da hayatına yön verebilir.	3,36	.795	
<b>KMO= 0,949 Bartlett Test= 3022,838</b>			

Tablo incelendiğinde, Postmodern Dönemde Dindarlık Ölçeğinin tek boyut altında toplanmış 12 maddeden oluştuğu, maddelerin faktör yüklerinin 0,502 ile 0,816 arasında değiştiği ve bu değerlerin 0,32 kabul düzeyini geçtiği görülmektedir. Aynı zamanda ölçeğin yüzde 49,279 olarak açıkladığı toplam varyansın Sosyal Bilimler alanı için yeterli düzeyde olduğu görülmektedir.<sup>[51]</sup>

Çalışmanın boyut yapısının ayrıntılı incelenmesi amacıyla "maksimum olabilirlik kestirim yönteminden" faydalanılarak veriler doğrulayıcı faktör analizi uygulanarak tekrar gözden geçirilmiştir.

[51] Robert F. Scherer - vd., "Dimensionality of Coping: Factor Stability Using the Ways of Coping Questionnaire", *Psychological Reports* 62/3 (ts.), 763-770.



Şekil 2. Postmodern Dönemde Dindarlık Ölçeği DFA Değerleri

Şekil 2'de maddelerin solunda 0,33 ile 0,65 arasında yer alan değerler hata varyanslarını, sağ tarafta gösterilen değerler ise standartlaştırılmış faktör yüklerini göstermektedir. Elde edilen değerlerin ilgili boyutta yük değeri aldığı ve bu değerlerin 0,55 ile 0,80 arasında değiştiği görülmüştür. Bu değerler sonucunda, maddelerin elde edilen yapıyı temsil düzeylerinin yeterli olduğunu söylemek mümkündür. Faktör yük değerlerinin yanında genel model- veri uyumunu gösteren uyum indekslerinin de gözden geçirilmesi gerekmektedir. Bu kapsamda veri grubunun analizi sonucunda oluşan uyum indeksleriyle ilgili değerler tablo 8'de gösterilmiştir.

**Tablo 8.** Postmodern Dönemde Dindarlık Ölçeği Doğrulayıcı Faktör Analizi Sonuçları

Uyum İndeksleri	Madde Değerleri	Mükemmel Uyum	İyi Uyum
$X^2$	143,341		
Sd	54		
$X^2/sd$	2,654	$\leq 3.00$	$3.00 < < 8.00$
RMSEA	0,054	$\leq 0.05$	$0.05 < RMSEA \leq 0.08$
SRMR	0,0347	$\leq 0.05$	$0.05 < SRMR \leq 0.10$
GFI	0,957	$0.95 \leq GFI < 1.00$	$0.90 \leq GFI < 0.95$
AGFI	0,939	$0.90 \leq AGFI < 1.00$	$0.85 \leq AGFI < 0.90$
CFI	0,970	$0.97 \leq CFI < 1.00$	$0.95 \leq CFI < 0.97$
NFI	0,953	$0.95 \leq NFI < 1.00$	$0.90 \leq NFI < 0.95$
IFI	0,970	$0.95 \leq IFI < 1.00$	$0.90 \leq IFI < 0.95$

Tablo 8’de verilen değeri ve GFI, CFI, AGFI, SRMR, NFI ve IFI değerlerinin mükemmel uyumu gösterdiği görülmektedir. RMSEA değerine bakıldığında ise bu değer 0,054 olduğu ve iyi uyum gösterdiği söylenebilir. Elde edilen sonuçlar doğrultusunda oluşturulan modelin veriye uyum sağladığı ve tek faktörlü yapının doğrulandığını söylemek mümkündür.

## 4.2. Güvenirliğe İlişkin Bulgular

Ölçek geliştirme çalışmalarında, geçerlikten sonra ölçme aracının sahip olması istenen bir diğer özellik güvenirlidir. Güvenirlik, katılımcıların ölçek maddelerine verdikleri cevapların tutarlı olmasını<sup>[52]</sup> her durumda benzer sonuçlar ortaya koyabilmesini ifade etmektedir.<sup>[53]</sup> Bu çalışmada güvenirlilik düzeyini belirlemek amacıyla ölçek maddelerinin homojen yapı içerisinde bir bütünü ifade edip etmediğini gösteren ve alfa modeli olarak da bilinen ‘Cronbach’s Alpha’ iç tutarlılık<sup>[54]</sup> değeri hesaplanmıştır. Ölçeğin Cronbach’s Alpha iç tutarlılık katsayısı 0,903 olarak bulunmuştur.

Alpha katsayısının bulunabileceği aralıklar ve buna bağlı olarak da ölçeğin güvenirlilik durumu şu şekildedir:

- $0,00 < \alpha < 0,40$  (Ölçek güvenilir değildir)
- $0,40 < \alpha < 0,60$  (Ölçek düşük güvenirliliktir)

[52] Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, 163.

[53] Judith Bell, *Doing Your Research Project* (Buckingham: Open University Press, 1993), 64.

[54] Aliye Kayış, “Güvenirlilik Analizi (Reliability Analysis)”, *Spss Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri*, ed. Şeref Kalaycı (Ankara: Asil Yayın Dağıtım, 2006), 405.

- $0,60 < \alpha < 0,80$  (Ölçek oldukça güvenilirdir)
- $0,80 < \alpha < 1,00$  (Ölçek yüksek derecede güvenilirdir)<sup>[55]</sup>

Yukarıda verilen aralıklar incelendiğinde “Postmodern Dönemde Dindarlık” ölçeğinin yüksek derecede güvenilir olduğu söylenebilir. Bu ölçekten yüksek puan alan kişilerin postmodern dönemde dine, inanca ve ritüele olan yaklaşım düzeylerinin yüksek olduğu kabul edilmektedir.

## SONUÇ

Bu çalışmada, Ankara Polatlı örneğinden hareketle, içinde yaşadığımız ve postmodern olarak isimlendirilen dönemin özellikleri dikkate alınarak toplumumuzun yeni dönemde dine, inanca ve ritüellere olan tutumlarını tespit etmeye yarayan ölçek geliştirilmiştir. Yapı geçerliği faktör analizi ile yapılan ve faktör yük değerleri ,502 ile ,816 arasında değişen tek boyutlu ve 12 maddeden oluşan bir ölçek oluşturulmuştur. Faktör analizi sonucunda yapı geçerliği sağlanan ölçeğin güvenilirlik testi sonucunda ise iç tutarlılık katsayı (cronbach's alpha) değeri ,903 olarak oldukça yüksek çıkmıştır. Bu doğrultuda ölçeğin toplumun yeni dönemde (postmodern) dine, inanca ve ritüele olan yaklaşımlarını ölçmek amacıyla kullanılabileceğini söylemek mümkündür.

Son derece hızlı bir şekilde gelişen teknolojiyle birlikte tüm toplumlarda meydana gelen değişim ve dönüşümler insanların hemen hemen her alanda olduğu gibi dini alanda da bakış açılarını etkilemiş, dini tutum ve davranışlarında farklılığa yol açmıştır. Dolayısıyla içinde bulunduğumuz dönemin özelliklerini dikkate alarak bireylerin dini alanda ne tür ve hangi düzeyde değişimler yaşadığını değerlendirmek önem arz etmektedir. Bu bağlamda yapılan çalışma toplumumuzun postmodern dönemdeki dindarlık biçimleriyle ilgili halihazırdaki bakış açılarını yansıtmaktadır. Bu doğrultuda geliştirilen ölçek, toplumun dine yönelik postmodern döneme özgü tutumlarını bilimsel kriterlere uygun olarak belirlemeyi amaçlamaktadır. Ayrıca konuyla ilgili yapılacak olan çalışmalar için bir kaynak niteliği taşıyabileceği ifade edilebilir.

[55] Zeki Arslantürk - E. Hamit Arslantürk, *Uygulamalı Sosyal Araştırma Kavramlar-Metotlar-Teknikler-Bilgisayar Uygulamaları* (İstanbul: Çamlica Yayınları, 2010), 160.



## KAYNAKÇA

- Akça, Emine Dilşad - Yıldız, Mualla. "Dindar İnsan Algısı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlilik ve Güvenirlilik Çalışması". *Bilimname* 43 (Mart 2020), 409-435. <https://doi.org/10.28949/bilimname.688640>
- Anderson, Perry. *Postmodernitenin Kökenleri*. çev. Elçin Gen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Arslan, Mustafa. "Popüler Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlilik ve Güvenirlilik Çalışması". *Din Bilimleri Akademik Çalışmalar Dergisi* 3/1 (Ağustos 2003), 97-116.
- Arslan, Mustafa. "Postmodern Yeni Dinsel Kimlik ve Paranormal İnançlar". *Milel ve Nihal* 12/2 (2015), 55-72. <https://doi.org/10.17131/milelnihal.88195>
- Arslantürk, Zeki - Arslantürk, E. Hamit. *Uygulamalı Sosyal Araştırma Kavramlar-Metotlar-Teknikler-Bilgisayar Uygulamaları*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2010.
- Baudrillard, Jean. *Simülakrlar ve Simülasyon*. çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı, 2003.
- Bayram, Yavuz. "Postmodernizm Üzerine". *Baykara* 5 (2007), 37-39.
- Bell, Judith. *Doing Your Research Project*. Buckingham: Open University Press, 2. Basım., 1993.
- Büyükköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi, 16. Basım, 2012.
- Büyükköztürk, Şener. *Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi, 7. Basım, 2007.
- Can, Abdullah. *Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi*. Ankara: Pegem Akademi, 2013.
- Coştu, Yakup. "Dine Normatif Ve Popüler Yaklaşım: 'Bir Dini Yönelim Ölçeği Denemesi'". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (Haziran 2009), 119-139.
- Demir, Talip. "Postmodern Perspektiften Popüler Kültür ve Dindarlığın Yeni Formları". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/15 (2016), 125.
- Devellis, Robert F. *Ölçek Geliştirme: Kuram ve Uygulamalar*. çev. Tarkan Totan. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2014.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*. Ankara: Diyanet Vakfı, 2014.
- Erol, Erkan. "Türkiye'de Dindarlığın Tespiti ile İlgili Çalışmalar ve Tahkiki Dindarlığın Ölçülmesiyle İlgili Öneriler". *EKEV Akademi Dergisi* 18/60 (2014), 125.
- Friedman, Jonathan. "Küresel Sistem Küreselleşme ve Modernitenin Parametreleri". çev. Abdullah Topçuoğlu - Yasın Aktay. *Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm*. Ankara: Vadi Yayınları, 1996.
- Furseth, Inger - Repstad, Pal. *Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar*. çev. İhsan Çarçoğlu - Halil Aydınalp. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2. Baskı., 2013.
- Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. çev. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 8. Baskı., 2018.
- Göle, Nilüfer. *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Harvey, David. *Postmodernliğin Durumu*. çev. Sungur Savran. İstanbul: Metis Yayınları, 1997.
- İmil, Muhittin. "Kutsal Dünyanın Virüsle İmtihani: Post-Pandemik Dönem ve Din". *Dini Araştırmalar* 23/57 (2020), 65-94. <https://doi.org/10.15745/da.721846>
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi, Kavramlar, İlkeler, Teknikler*. Ankara: 3A Araştırma Eğitim Danışmanlık, 5. Basım, 1995.
- Karavaşin, Hakkı. "Din Sosyolojisinde Dindarlığın Ölçülmesi Problemi Üzerine Bir Araştırma". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (AÜİFD) Dergisi* 49/1 (2008), 192-193. [https://doi.org/10.1501/İlhFak\\_0000000960](https://doi.org/10.1501/İlhFak_0000000960)
- Karavaşin, Hakkı. "Türkiye Kırsal Dindarlığı Üzerine Bir Pilot Araştırma (Gördes ve Çevre Köyleri Örneği)". *Dini Araştırmalar* 10/28 (2007), 105-117.
- Kayış, Aliye. "Güvenirlilik Analizi (Reliability Analysis)". *Spss Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri*. ed. Şeref Kalaycı. 405. Ankara: Asil Yayın Dağıtım, 2006.
- Köktaş, Mehmet Emin. *Türkiye'de Dini Hayat*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1993.
- Lyotard, Jean François. *Postmodern Durum*. çev. İsmet Birkan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2013.
- Mahbubi, Reza. "SakhtMogayese (Bumi) Berayae Sencesh Dindari". *Management in The Islamic University* 9/4/1 (2015), 121.
- Onay, Ahmet. "Dindarlık Ölçme Çalışmaları: Dindarlık Ölçümünde Üç Farklı Yaklaşım ve Ölçmenin Esasları". *İslami Araştırmalar Dergisi* 14/3-4 (2001), 439-449.
- Özbolet, Abdullah. "Postmodern Dünyada Din: Yaygınlaşan Dinsellik, Yüzeyselleşen Dindarlık". *Journal of Islamic Research* 28/3 (2017), 265-278.
- Polat, Filiz Çömez. *Türkiye'de Değişen Dindarlık Göstergeleri Ve Sosyal Medya*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi>

- Scherer, Robert F. - vd. "Dimensionality of Coping: Factor Stability Using the Ways of Coping Questionnaire". *Psychological Reports* 62/3 (ts.), 763-770.
- Seyhan, Beyazıt Yaşar. "Dini Şuur Ölçeği: Geçerlilik ve Güvenilirlik Çalışması". *EKEV Akademi Dergisi* 19/61 (2015), 399-414.
- Sönmez, Özlem Altunsu. "Dindarlığın Ölçülebilirliği Üzerine Geliştirilen Dindarlık Ölçekleri". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2016), 566. <https://doi.org/10.21497/sefad.285505>
- Sungur, Erol. *Postmodern Tüketim Anlayışında Dindar Yaşam Biçimleri*. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Taplamacıoğlu, Mehmet. "Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet Ve Kesafeti Üzerinde Bir Anket Denemesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD)* 10/1 (1962), 141-151. [https://doi.org/10.1501/Ilhfak\\_0000001240](https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001240)
- Taş, Kemaleddin. "Dindarlığın Kriterleri Üzerine Tipolojik Bir Araştırma". *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*. ed. Ünver Günay - Celaleddin Çelik. 180. Adana: Karahan Kitabevi, 2006.
- Tekin, Mustafa. "Türkiye Toplumunun Dini Hayatında Postmodern Tezahürler". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2011), 5.
- Tezbaşaran, A. Ata. *Likert Tipi Ölçek Geliştirme Kılavuzu*. Ankara: Psikologlar Derneği Yayınları, 1997.
- Tüzer, Abdüllatif. *Çağdaş Sorunların Kısacasında Din*. Ankara: Elis Yayınları, 2017.
- Ulu, Mustafa. *Dindarlığın Tanımı, Boyutları ve Ölçülmesi Üzerine Psikolojik Bir Araştırma*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Öğrencileri Örneği. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Uysal, Veysel. "İslami Dindarlık Üzerine Bir Pilot Çalışma". *İslami Araştırmalar Dergisi* 8/3-4 (1995), 263-271.
- Yakut, İdris - Taş, Kemaleddin. "İran'da Üniversite Öğrencilerinin Din Anlayışı Üzerine Ölçek Çalışması". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/72 (2020), 1026.
- Yapıcı, Asım. "Dini Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 2/2 (2002).
- Yapıcı, Asım. "Şüphe ve İnanç Kısacasında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları". *İlahiyat Akademi Dergisi* 12 (2020), 3.
- Yapıcı, Asım. "Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi: Çukurova Üniversitesi Örneği". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 6/1 (2006), 65-115.
- Yaylacı, Yunus Emre. "Postmodernizmi Nietzsche Üzerinden Temellendirme Denemesi". *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi* 16/808 (2019), 68.



# **Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Sınıf Yönetimine İlişkin Algı Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi**

The Examination of The Religious Culture and Moral  
Knowledge Teacher Candidates' Perception Levels  
on Classroom Management Skills in Terms of  
Various Variables

Doç. Dr. Hasan DAM <sup>1</sup>

<sup>1</sup>İlahiyat Fakültesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun  
•hasan.dam@omu.edu.tr • ORCID >0000-0001-7975-3096

## **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 07 Eylül / September 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 05 Aralık / December 2022

**Yıl / Year:** 2022 | **Sayı – Issue:** 53 | **Sayfa / Pages:** 573-594

**Atıf/Cite as:** Dam, H. " Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Sınıf Yönetimine İlişkin Algı Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi"

*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53, Aralık 2022: 573-594.

**Etik Kurul İzin Raporları:**"Çalışmanın verilerinin toplanması için Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu'nun 30.06.2022 tarihli 2022-669 karar nolu izni alınmıştır."

# DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETMEN ADAYLARININ SINIF YÖNETİMİNE İLİŞKİN ALGI DÜZEYLERİNİN ÇEŞİTLİ DEĞİŞKENLER AÇISINDAN İNCELENMESİ

## ÖZ:

Bu çalışmanın amacı, DKAB öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerine ilişkin algı düzeylerinin çeşitli değişkenler açısından incelenmesidir. Araştırmanın örneklemini 2021-2022 öğretim yılında OMÜ İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören ve seçkisiz örnekleme yöntemiyle seçilen 270 öğretmen adayı oluşturmuştur. Araştırmada nicel araştırma türlerinden tarama modeli kullanılmıştır. Araştırmanın verileri, İlgar (2007) tarafından geliştirilen “Sınıf Yönetimi Becerileri Ölçeği” ile toplanmıştır. Veriler, SPSS 22 istatistik programı ile analiz edilmiştir. Verilerin analizinde, puanların normal dağılım göstermemesi nedeniyle parametrik olmayan testlerden Mann Withney U testi ile Kruskal Wallis H testi kullanılmıştır. Araştırma sonucunda; öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerine ilişkin algı düzeyleri, “iyi/ yüksek” ( düzeyde bulunmuştur. Öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerine ilişkin algı düzeylerinin cinsiyete ve Özel Öğretim Yöntemleri dersini alma durumuna göre değişmediği, sınıf, öğretim türü ve akademik başarı algısına göre farklılık gösterdiği tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Sınıf Yönetimi Becerileri, Sınıf Yönetimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adayı.



## THE EXAMINATION OF THE RELIGIOUS CULTURE AND MORAL KNOWLEDGE TEACHER CANDIDATES' PERCEPTION LEVELS ON CLASSROOM MANAGEMENT SKILLS IN TERMS OF VARIOUS VARIABLES

### ABSTRACT

The aim of this study is to investigate the perception levels of classroom management skills of Religious Culture and Moral Knowledge teacher candidates in terms of various variables. The sample of the study consists of 270 pre-service teachers studying at OMU Faculty of Theology in the 2021-2022 academic year and the students participating in the study were selected randomly. In this study, survey model, which is the one of the quantitative research types, was used. The data of the research were collected with the “Classroom Management Skills Scale” developed by İlgar(2007). The data of the research were analyzed with IBM SPSS 22 statistical

software program. In the analysis of the data, Mann Withney U test and Kruskal Wallis H-test were used. As a result of the research; teacher candidates' perception levels of classroom management skills were found to be "good/ high" ( level. It has been determined that the perception levels of teacher candidates regarding classroom management skills do not differ according to the gender and whether they take the special teaching methods course or not but differ according to class, type of teaching and the perception about academic success.

**KeyWords:** *Religious Education, Classroom Management Skills, Classroom Management, Religious Culture and Moral Knowledge Teacher Candidate.*



## GİRİŞ

Bilginin hızla artması ve bilgiye erişimin küresel boyutta hızlanması nedeniyle günümüzde toplumsal hayatın önceki dönemlere nazaran daha hızlı bir değişim ve dönüşüm içinde olduğu görülmektedir. Bu durum nitelikli eğitime olan gereksinimi artırırken eğitim sistemi içerisinde öğretmenin rolünü ve önemini daha ön plana çıkarmıştır. Günümüzde çağın eğitim gereksinimleri, eğitime ve öğretmene yüklenen yeni anlamlar, öğrencilerin değişen beklenti ve ihtiyaçları ve eğitimde yeni yaklaşımlar, mesleki anlamda öğretmene yeni sorumluluklar yüklemektedir. Artık öğretmenlik, üst düzey yeterlikler gerektiren bir meslek alanı olarak görülmektedir Bu yaklaşıma göre, öğretmenlerden sadece ders anlatan ve rutin görevleri yerine getiren teknik eleman olmaları olarak değil, öğrencileri çeşitli yönleriyle tanıyan, bireysel farklılıklarını dikkate alan, iletişim ve iş birliğini teşvik eden, öğrenme engellerini ortadan kaldıran, uygun öğrenme yaşantıları sağlayarak öğrenmeyi öğreten, zamanı etkili kullanan, istenmeyen öğrenci davranışlarını yönetebilen, öğrencilerin analitik ve yaratıcı düşünme becerilerini geliştiren, onlara önderlik eden ve kendini sürekli geliştiren bir eğitim lideri olmaları beklenmektedir (MEB, 2017: 2). Öğretmenlerden beklenen bu görevler, diğer pek çok yeterlik alanlarının yanında etkili bir sınıf yönetimi becerisini de gerektirmektedir. Buna göre, günümüzde bir öğretmenin sahip olması gereken yeterliklerinin önemli boyutlarından birisini de sınıf yönetimi becerisi oluşturmaktadır denilebilir (Şentürk ve Oral, 2008: 2).

Sınıf, öğretim etkinliklerinin gerçekleştirildiği, öğrencilerin ve öğretmenlerin yüz yüze geldiği ve etkileşim içinde bulunduğu, kendine özgü yapısı ve ilkimi olan sosyal bir yaşam alanıdır (Çalık, 2011: 2; Aydın, 2007:19). Sınıf, öğrenmenin gerçekleştiği, davranış değişikliklerinin olduğu, bireyin geleceğinin şekillendiği özel bir çevredir. Sınıf, yalnızca derslerin işlendiği bir mekân olmanın ötesinde, kendi anlattısını inşa eden bir yerdir. Tatar, (2021)'a göre, sınıfta olup biten şey, sadece

dersin içeriğinin hoca ve öğrencinin karşılaşma/yüzleşmesi esnasında dile gelişi ve paylaşımı değil, aynı zamanda bu içeriğin tezahür anına tanıklıktır (Tatar, 2021).

Eğitimle ilgili araştırmalar, günümüzde okul ortamında öğretmene önceki dönemlere göre daha önemli sorumluluklar düştüğünü ortaya koymaktadır (Çalık, 2011: 2). Sınıf yaşamının, önceden belirlenen eğitim amaçlarına uygun biçimde gerçekleşmesinden sorumlu olan öncelikle öğretmendir. Bir başka ifadeyle, sınıfta öğrenme-öğretme yaşantılarının düzenlenmesi ve yönetimi öncelikle öğretmenin sorumluluğundadır. Öğretmenin sınıfta olumlu bir öğrenme ortamı oluşturması ve istenmeyen öğrenci davranışlarını en aza indirmesi, eğitsel hedeflerin gerçekleştirilmesi için bir zorunluluktur. Bu da ancak etkili bir sınıf yönetimi ile mümkün olmaktadır. Bu nedenle öğretmenlerin, sınıf yönetimine ilişkin temel ilke ve yöntemleri en iyi şekilde bilmesi gerekmektedir (Aydın, 2007: 19).

Sınıf yönetimi, eğitim yönetimi hiyerarşisinin temel basamağını oluşturmaktadır. Eğitimin niteliği ve kalitesi önemli ölçüde sınıf yönetiminin kalitesine bağlıdır. Sınıf yönetimindeki başarı, eğitim başarısının ilk basamağı olarak kabul görülmektedir. Araştırmalar, öğretim başarısını etkileyen faktörler arasında sınıf yönetiminin önemli bir yeri olduğunu göstermektedir (Erden, 2001: 23; Şentürk ve Oral, 2008: 10; Topal, 2007; McCaslin- Good, 1992).

Sınıf yönetimi, öğrencilerin hem akademik hem de sosyal-duygusal gelişimlerini destekleyen ve kolaylaştıran bir ortam yaratmak için yapılan eylemler olarak tanımlanabilir. Sınıf yönetimi, etkili bir öğretime ilişkin stratejilerin geliştirilmesi ve uygulamaya konulmasını konu edinir. Etkili sınıf yönetiminin, öğrenci katılımını arttırdığı, rahatsız edici davranışları azalttığı ve öğretim zamanının kullanımını iyileştirdiği ve bunların hepsinin öğrenci başarısının artmasıyla sonuçlandığı gösterilmiştir (Wang, Haertel and Walberg, 1993: 262).

Sınıf yönetimi, belirlenen eğitsel hedeflerin gerçekleştirilmesi için planlama, uygulama ve değerlendirme süreçlerine ilişkin ilke, kavram, model ve tekniklerin uygun bir biçimde uygulanmasına yönelik etkinliklerin bütünü olarak tanımlanabilir (Taşdan – Ertan Kantos, 2007: 12). Sınıf yönetimi, öğrenme için uygun ortamların oluşturularak, öğrenmenin en etkili biçimde kılavuzlanmasını sağlamak, iletişimi canlı tutmak, sınıfın rutinlerini planlamak, öğrencileri öğrenme hedeflerine odaklayarak bireysel ve grup çalışmalarını organize etmektir (Özel ve Bayındır, 2008: 28). Sınıf yönetimi, sınıf yaşamının adeta bir orkestra gibi yönetilmesidir (Başar, 1999: 13). Zira sınıf, birbirinden farklı zekâ düzeylerine, kişilik ve karakter özelliklerine, kültür ve davranış biçimlerine, ilgi ve beklentilere sahip olan hatta aynı kişinin bile andan ana farklı tavırlar gösterebildiği çok sayıda öğrenciden oluşur. Bu durum bir bütün olarak sınıflar hakkında genelleme yapmayı güçleştirmekte hatta imkânsız hale getirmektedir (Ayers and Gray, 1998: 7). Böylesi hetorejen

bir yapıdan bir uyum ve ahenk çıkarmak, bir gestalt oluşturabilmek önemli bir yönetim becerisini gerekli kılmaktadır.

Sınıf yönetimi becerisi, her ne kadar öğretmenlik mesleği genel yeterliklerinin önemli boyutlarından birini oluştursa da kanaatimizce tüm yeterlik alanlarını kapsayan bir özelliğe de sahiptir. Sınıf yönetimi, bir öğretmenin öğretmenlik becerisi ve performansının temel göstergesidir. Çünkü öğretmen, öğretmenlik eğitimi sürecinde aldığı genel kültür, özel alan bilgisi ve diğer pedagojik formasyon bilgilerini sınıfta uygulamaya koymaktadır.

Sınıf yönetimi becerilerinin pek çok değişkeni ve boyutu bulunmaktadır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Sınıfın fiziksel düzeni: Öğrencinin, okulda bulunduğu sürenin büyük bir kısmını sınıfta geçirmesi nedeniyle sınıfın fiziksel koşulları, eğitim-öğretim etkinliklerinin başarılı olmasında önemli etkenlerden biri haline gelmektedir. Sınıfın fiziksel değişkenlerinin uygunluğu, etkili öğrenme-öğretme sürecinin ayrılmaz bir parçasıdır. Sınıfın büyüklüğü, öğrenci sayısı, ısı, ışığı, rengi, temizliği, estetiği, araç-gereç durumu ve oturma düzeni gibi hususlar sınıfın fiziksel yapısını oluşturmakta ve öğrenci davranışlarını, motivasyonlarını, derse katılımını, öğrenme düzeylerini ve hatta güvenliklerini önemli ölçüde etkileme potansiyeli taşımaktadır. Buna göre, 'etkili bir sınıf yönetimi, öncelikle sınıfın fiziksel ortamının düzenlenmesi ile başlar' denilebilir (Tabancalı, 2012: 61-82; Korkmaz, 2011: 269-275).

- Öğretim sürecinin yönetimi: Öğretimin yönetimi, sınıfta etkili bir eğitim-öğretim yapabilmek için dersin etkili bir biçimde planlanması, uygulanması ve değerlendirilmesi sürecidir. Öğretmen, sınıfa gelmeden önce dersi ile ilgili nasıl bir planlama yapması gerektiğini, dersi nasıl işleme gerektiğini ve dersi nasıl değerlendirmesi gerektiğini iyi bilmesi gerekir. İyi planlanan, ilgi çekici hale getirilen ve etkili bir sunumla gerçekleştirilen derslerde öğrenci doyum sağlar, derse etkin katılır ve istenmeyen davranışlar en aza iner ve böylece sınıfın yönetimi kolaylaşır (Tok, 2012: 83-118; Erden, 2001: 170-183; Gündoğdu, 2007: 163-212).

- Zaman yönetimi: Sınıfta zaman yönetiminin temel amacı, eğitsel hedeflerin gerçekleştirilmesi için ders süresini etkili ve verimli bir şekilde kullanabilmektir. Etkili bir öğretim, öğretime ayrılan ve öğrenmenin gerçekleştiği zamanın miktarına bağlıdır. Sınıfta ders için ayrılan zamanın, yapılması gereken etkinliklere dengeli şekilde dağılımı, zamanın ders dışı ya da dersi bozucu etkinliklerle harcanmaması, sıklılığın engellenmesi, motivasyonun bozulmaması, öğrencinin zamanın çoğunu okulda geçirmesinin sağlanması zaman yönetimi kapsamında değerlendirilebilir (Erkılıç, 2012: 125-144; Filiz, 2011: 212-243).

- Öğretmen-öğrenci iletişimi: Eğitim süreci aynı zamanda bir iletişim sürecidir. Eğitim sürecinde hedeflenen öğrenmelerin ve davranış değişikliklerinin gerçekleşmesi ancak etkili bir iletişim sürecinin gerçekleşmesine bağlıdır. Bu nedenle sınıf yönetimi becerisi aynı zamanda etkili bir iletişim becerisi gerektirmektedir (Tomul, 2012: 151-178; Güçlü, 2011: 18-48).

- Sınıfın ilişki düzeninin yönetimi: Sınıfta düzenin ve öğrenme durumlarının etkililiğinin sağlanmasında sınıfın ilişkiler düzeni ve bileşenlerinin önemi büyüktür. Sınıfta gurup dinamiğinin oluşturulması, öğrenci-öğrenci ve öğretmen-öğrenci arasında sağlıklı ilişki ortamının oluşturulması, öğrencilerin tanınması, olumlu sınıf iklimi, demokratik bir ortam oluşturma vb. sınıf yönetiminin ilişki düzenlemeleri boyutunu oluşturmaktadır (Sarpkaya, 2012: 181-205; Demirbolat, 2011: 82-104).

- Motivasyon (Güdüleme): Motivasyon, öğrenme için gerekli olan ön koşullardan biridir. Öğrenmeye güdülenmiş olan öğrenciler, sınıfta derse istekle katılırlar, zorlukla karşılaştıkları zaman çaba gösterirler. Sınıfta birçok olumsuz öğrenci davranışının nedeni, öğrencilerin derste sıkılması, başka bir ifadeyle öğrenmeye karşı güdülenmemiş olmalarıdır. Öğrenciyi öğrenmeye sevk edecek önemli bir neden olmadıkça onda öğrenmeye karşı ilgi uyanmaz. İnsanlar genellikle merak duydukları ve ilgi çekici buldukları konuları daha çabuk öğrenirler. Bazı konular yapısı gereği ilgi çekicidir ve öğrenci kendiliğinden motive olur. Fakat okuldaki bütün konuların öğrencinin ilgisini çekmesi beklenemez. Bu durumda öğrenciyi motive etmek öğretmenin sınıf yönetimi becerisine kalmaktadır (Erdem, 2012: 213-229; Öncü, 2011: 160-186).

- Sınıfta disiplin, kural geliştirme ve sorun davranışların yönetimi: Eğitim hedeflerinin gerçekleşebilmesi için öğretme-öğrenme sürecinin belirli bir düzene gereksinimi vardır. Bu düzeni tehdit eden her türlü değişken, sınıf içinde öğretme-öğrenme sürecini olumsuz etkilemektedir. Sınıf ortamının öğretme ve öğrenme etkinliklerine hazır hale getirilmesi, olumlu bir sınıf ikliminin oluşturulması, sorun davranışların, daha ortaya çıkmadan tahmin edilmesi ve böylece sorun davranışların önlenmesi, sınıf kurallarına uyulmasının sağlanması, tüm önlemlere rağmen meydana gelen sorun davranışların durdurulması ve değiştirilmesi, sorun davranışlara karşı gösterilecek tepkiler ve stratejiler, sınıf yönetiminin davranış düzenlemeleri boyutunu oluşturmaktadır (Balay, 2012: 84-118; Ercan, 2011: 187-203).

Sınıf yönetimi, öğretmenler, yöneticiler ve veliler için en süregelen ilgi ve endişe konusudur denilebilir. Özellikle göreve yeni başlayan öğretmenlerde, sınıf haki-miyeti ve öğrenci disiplini en ciddi güçlük olarak algılamakta ve sınıf yönetimi ile ilgili sorunlar, öğretmenlerin tükenmişliklerinin ve mesleki doyumsuzluklarının başlıca nedeni olarak gösterilmektedir (Evertson and Weinstrin, 2006: 3). Amerikalı eğitimci Miller, okullarda en çok gözlemlenen sorunun, öğretmenlerin sınıf disipliniyi sağlamadaki başarısızlığı olduğunu, öğretmen adaylarının sınıf yönetimi



alanında yetersiz yetiştiğini ve her yıl birçok parlak potansiyel olarak etkili olabilecek genç öğretmenin, sınıflarını kontrol altına alamadıkları için umutsuzluk içinde işi bıraktığını ifade etmektedir. Eğitimciler, öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerini geliştirebilmeleri için, daha nitelikli eğitime, seminerlere, uygulamalı öğretime ve biraz da zamana ihtiyaçları olduğunu ileri sürmektedirler (Mathews, 2000: 1-2).

Öğretmenlerin sınıf yönetimi becerilerinin öğrencilerin başarıları üzerinde büyük bir etkiye sahip olduğu kabul edilmektedir (Çepni ve Kılcan, 2019: 320). Öğrencilerin derse etkin katılımını sağlamada, akademik başarılarının artırılmasında, sınıfta olumlu iletişimin gerçekleştirilmesinde, zamanın etkili kullanılmasında, motivasyonun artırılmasında, sorun davranışların azaltılmasında ve istedik davranışların kazandırılmasında vb. oynadığı önemli rol nedeniyle öğretmenlerin sınıf yönetimi becerilerine ilişkin yeterliklerinin ne kadar önemli ve gerekli olduğu düşüncesi daha iyi anlaşılmalıya başlanmıştır (Sarı, 2018: 127). Öğretmenlerin sınıf yönetimi alanındaki yeterliklerinin artırılması hem kendilerinin mesleki başarılarının artmasına hem de başarılı öğrenciler yetiştirmelerine imkân sağlamaktadır. Sınıf yönetiminde istenen başarıyı gösteremeyen öğretmenler, öğrencileri kontrol altında tutmada ve onları öğrenmeye yönlmede başarısız olurlar. Bu durum hem okulun hedeflerine ulaşılmasını hem de öğrencilerin akademik başarılarını olumsuz etkilemektedir. Nitelikli bir eğitim faaliyetinin gerçekleştirilmesinde, öğretmenin sahip olması gereken mesleki yeterliklerin yanında sınıf yönetimi alanındaki yeterliği de önemli katkılar sağlamaktadır. Dolayısıyla olumlu bir sınıf ve öğrenme ortamının oluşturulması için öğretmenlerin sınıf yönetimi becerilerinin geliştirilmesine önem verilmelidir (Erden, 2001: 28). Bu nedenle öğretmen adaylarının sınıf yönetimine ilişkin yeterlik algı düzeylerinin bilinmesi ve çeşitli değişkenler açısından değerlendirilmesi, onların zayıf ve güçlü yönlerinin tespit edilerek sınıf yönetimi eğitiminde geribildirim olarak kullanılması açısından önem arz etmektedir. Sınıf yönetimi becerileri her branştaki öğretmenler açısından önemli olmakla birlikte Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri açısından ayrı bir önemi haizdir. Çünkü DKAB öğretmenin sınıf yönetimi becerisi, öğrencinin hem öğretmene hem de derse karşı tutumunu etkilemektedir. Öğrencinin DKAB öğretmeni ve DKAB dersine karşı geliştirdiği tutum da onun dini tutumunu şekillendirme potansiyeli taşımaktadır (Aydın, 2020: 60, 90). Yapılan araştırmalar da dine karşı tutum ile DKAB dersi ve bu dersin öğretmene tutum arasında yakın bir ilişki olduğunu göstermektedir (Kaya, 2001: 45; Kaya, 1998: 167). Din kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin sınıf yönetimi becerileri ya da sınıf yönetimi becerileri ile ilişkilendirilebilecek bazı eğitim öğretim yeterliklerine ilişkin çeşitli çalışmalar yapılmış olmasına rağmen öğretmen adaylarına ilişkin alan yazında Şimşek (2012) ve Mücahit (2020) tarafından yapılan iki çalışma dışında bir araştırmanın olmadığı tespit edilmiştir. Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinin sayısı ve öğrenci kontenjanlarının yanında İlahiyat Lisans

Tamamlama (İLİTAM) öğrencileri de hesaba katıldığında, başka branşlara göre oldukça yüksek düzeyde olan DKAB öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerine yönelik daha fazla araştırma yapılması gerekliliği ortaya çıkmaktadır. İşte bu çalışma böyle bir boşluğu doldurmaya matuftur. Buna göre, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmen adaylarının sınıf yönetimine ilişkin algıları ne düzeydedir? Algı düzeyleri çeşitli değişkenlere göre farklılık göstermekte midir?” sorusu araştırmanın temel problemini oluşturmaktadır. Bu temel problem çerçevesinde aşağıdaki alt problemlere cevaplar aranmıştır:

1. DKAB öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerine ilişkin algıları ne düzeydedir?
2. DKAB öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerine ilişkin algıları cinsiyet, sınıf, öğretim türü, genel akademik başarı düzeyleri ve özel öğretim yöntemleri dersini alıp almama durumlarına göre farklılaşmakta mıdır?

## 1. YÖNTEM

### 1.1. Araştırmanın Modeli

Bu çalışmada, DKAB öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerine yönelik algı düzeylerini belirlemek amaçlandığından nicel araştırma türlerinden betimsel tarama modeli kullanılmıştır. Tarama araştırmalarında, bir durumu, olgu ya da olayı tanımlamak ve ortaya koymak amaçlanır. Tarama araştırmaları, bir konuya ya da olaya ilişkin katılımcıların görüşlerinin veya ilgi, beceri ve tutum gibi özelliklerinin belirlendiği, diğer araştırma türlerine göre nispeten daha büyük örneklem grubu üzerinde yapılan araştırma türüdür. (Büyüköztürk vd., 2013, 177).

### 1.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma evrenini, 2021-2022 eğitim-öğretim döneminde OMÜ İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören ve sınıf yönetimi dersini alan 3. ve 4. Sınıfta öğrenim gören yaklaşık 600 öğretmen adayı oluşturmaktadır. Söz konusu evrenden seçkisiz örnekleme yoluyla seçilen 270 öğretmen adayı da araştırmanın örneklemini oluşturmaktadır. Örneklem büyüklüğünün hesaplanmasında, sapma miktarı  $d=0,05$ , güven düzeyi  $(1-\alpha) =0,95$  alınmıştır. Hesaplamaya göre  $N=600$  için örneklem sayısının en az 234 olması gerekmektedir. Demografik değişkenlerin evrendeki dağılımına bakıldığında, cinsiyete göre; Kadın 384 (%64), Erkek 216 (%36), sınıfa göre; 3. sınıf 240 (%40), 4. Sınıf 360 (%60), öğretim türüne göre; Birinci Öğretim 359 (%59,83), İkinci Öğretim 241 (%40,16) kişi olduğu tespit edilmiştir. Her ne kadar genel evrenden tesadüfi örnekleme yöntemiyle örneklem

alınsa da örneklemin değişkenlere göre dağılımının evrendeki dağılımlarına yakın olduğu görülmektedir. Buna göre, örneklemin evreni temsil ettiği söylenebilir.

**Tablo 1.** Katılımcıların Kişisel Bilgilerine İlişkin Dağılım

Değişkenler	Gruplar	N	%
Cinsiyet	Kadın	174	64,4
	Erkek	96	35,6
Sınıf	3. Sınıf	107	39,6
	4. Sınıf	163	60,4
Öğretim Türü	Birinci Öğretim	161	59,6
	İkinci Öğretim	109	40,4
Genel Akademik Başarı Algısı	Başarısız	7	2,6
	Kısmen Başarılı	88	32,6
	Başarılı	163	60,4
	Oldukça Başarılı	12	4,4
Özel Öğretim Yöntemleri Dersini Alma Durumu	Evet Aldım	185	68,5
	Hayır almadım	85	31,5
<b>Toplam</b>		270	100

### 1.3. Veri Toplama Araçları

Araştırmada, öğretmen adaylarının demografik verileri, araştırmacı tarafından geliştirilen “Kişisel Bilgi Formu” ile sınıf yönetimi becerilerine ilişkin algı düzeyleri ise İlgar (2007) tarafından geliştirilen “Sınıf Yönetimi Becerileri Ölçeği” ile elde edilmiştir. Sınıf Yönetimi Becerileri Ölçeği, 5’li likert tipinde 81 maddeden oluşmaktadır. Ölçeğin derecelendirilmesi, 1= Çok zayıf, 2= Zayıf, 3= Orta, 4= İyi, 5= Çok iyi şeklinde düzenlenmiştir. İlgar, faktör analizi sonucunda ölçeğin tek faktörlü bir yapı gösterdiğini ve toplam açıklanan varyansın 42.83 olduğunu tespit etmiştir. Ölçeğin Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı ise .98 olarak bildirilmiştir (İlgar, 2007: 118). Bu araştırma kapsamında ise Alpha güvenilirlik katsayısı .95 olarak bulunmuştur. Ölçekten alınabilecek en düşük puan 81 en yüksek puan ise 405’tir. Buna göre, sınıf yönetimi becerileri algı düzeyi puanlarına ilişkin aritmetik ortalamaların yorumlanmasında 81-145,8 arası “çok zayıf/çok düşük”, 145,9-210,6 arası “zayıf/düşük”, 210,7-275,4 arası “orta”, 275,5-340,2 arası “iyi/yüksek”, 340,3-405 arası “çok iyi/oldukça yüksek” olarak değerlendirilmiştir. Ölçekten alınan yüksek puanlar, öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerileri algı düzeylerinin istenilen düzeyde olumlu olduğu anlamına gelmektedir.

## 1.4. Verilerin Analizi

Verilerin analizi, SPSS 22 istatistik programı aracılığıyla yapılmıştır. Verilerin analizinde, sınıf yönetimi becerileri ölçeği puanlarının normallik durumuna Kolmogorov-Smirnov testi ile bakılmıştır. Normallik testine göre, puanların normal dağılmadığı anlaşılmaktadır. Puanların değişkenler açısından normallik dağılımına bakıldığında, değişkenlerin bazı kategorilerinde normal dağılım görülse de tüm alt kategorilerinde normal dağılım göstermediği için puanların değişkenler bakımından da normal dağılmadığına karar verilmiştir. Puanların dağılımı normallik varsayımını karşılamadığı için verilerin analizinde, parametrik olmayan testlerden ilişkisiz iki örneklem için Mann Withney U-testi, ilişkisiz k-örneklem için Kruskal Wallis H-testi kullanılmıştır.

**Tablo 2.** Sınıf yönetimi becerileri puanı için normallik testi

Normallik Testi						
	Kolmogorov-Smirnov <sup>a</sup>			Shapiro-Wilk		
	Statistic	df	Sig.	Statistic	df	Sig.
PUAN	,68	270	,004	,948	270	,000

## 2. BULGULAR VE YORUM

Bu bölümde, araştırmanın alt problemlerine ilişkin bulguların istatistiki analizleri ve tartışmaları yer almaktadır.

### 2.1. DKAB Öğretmen Adaylarının Sınıf Yönetimi Becerilerine Yönelik Algı Düzeyleri

DKAB öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerine yönelik algı düzeylerine ilişkin bulgular Tablo 3'te verilmiştir.

**Tablo 3.** Öğretmen Adaylarının Sınıf Yönetimi Becerilerine Yönelik Algı Düzeyinin Betimsel Analizi

	N	En düşük	En yüksek	S
Algı Düzeyi	270	92	405	336,38

DKAB öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerine ilişkin algı düzeyleri en düşük 92, en yüksek 405, genel ortalama ise ( olarak bulunmuştur. Bu sonuçta göre, öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerine ilişkin algı düzeylerinin olumlu ve “iyi/yüksek” düzeyde olduğu anlaşılmaktadır.

Alan yazında doğrudan DKAB öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerini ölçmeye yönelik sınırlı sayıda çalışma olduğu görülmektedir. Mücahit'in (2020), Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi örnekleminde yaptığı araştırmada, din eğitimi öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerine ilişkin algıları "yeterli" düzeyde bulunmuştur (Mücahit, 2020: 719). Şimşek'in (2012) Atatürk Üniversitesi örnekleminde yaptığı araştırmada, DKAB öğretmen adaylarının sınıf yönetimi stratejilerine yönelik görüşleri "oldukça önemli" düzeyinde bulunmuştur (Şimşek, 2012: 218). Kars'ın (2012), DKAB öğretmenlerinin sınıf yönetimi yeterliklerini belirlemeye yönelik yaptığı araştırmada, DKAB öğretmenlerinin sınıf yönetimi becerilerine yönelik davranışları sergileme durumlarının "çoğu zaman" düzeyinde olduğu tespit edilmiştir (Kars, 2007: 60). Akyürek (2012) tarafından İHL meslek dersleri ve DKAB öğretmenlerinin eğitim öğretim yeterlikleri üzerine yaptığı araştırmada, öğretmenlerin sınıf yönetimi yeterlik algı düzeyleri "yeterli" düzeyde bulunmuştur (Akyürek, 2012: 23). Farklı tarihlerde ve örneklemlerde yapılan araştırmalarda, DKAB öğretmeni ve öğretmen adaylarının sınıf yönetimi beceri düzeylerinin olumlu ve yüksek düzeyde algılanması DKAB öğretmenliği ve İlahiyat Fakültesi lisans eğitimi açısından oldukça olumlu bir durumdur. Farklı alanlardaki öğretmen adaylarıyla ilgili yapılan araştırmalarda da bu çalışmanın bulgularını destekleyen sonuçların elde edildiği görülmektedir (Öksüz vd., 2011: 106; Kuşuoğlu, 2005: 228; Özay Köse, 2010: 23; Demirtaş, 2012: 384).

## 2.2. Cinsiyete Göre DKAB Öğretmen Adaylarının Sınıf Yönetimi Becerilerine Yönelik Algı Düzeyleri

DKAB öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerine ilişkin algı düzeylerinin cinsiyete göre U-testi sonuçları Tablo 4'te verilmiştir.

**Tablo 4.** DKAB Öğretmen Adaylarının Sınıf Yönetimi Becerileri Algı Düzeylerinin Cinsiyete Göre U-Testi Sonuçları

Cinsiyet	N	Sıra Ort	U	p	
Kadın	174	337,84	139,08	7728,500	,310
Erkek	96	333,72	129,01		
Toplam	270				P>0,05

Tablo 4'ün verileri incelendiğinde, kadın ve erkek öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerine ilişkin algı düzeylerinin "iyi/yüksek" düzeyde olduğu görülmektedir. Cinsiyet değişkeni açısından, Mann Withney U testi sonucuna göre DKAB öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerine ilişkin algı düzeyleri arasındaki farklılaşma istatistiksel olarak ( $U=7728,500$ ,  $p>0,05$ ) anlamlı bulunmamıştır. Sıra ortalamaları dikkate alındığında, kadın öğretmen adaylarının sınıf yöne-

timi becerilerine ilişkin algı düzeyi ortalaması erkeklerden daha yüksek olmakla birlikte bu farklılığın istatistiksel olarak anlamlı olmadığı görülmektedir.

Hangi meslek gurubu olursa olsun hiçbir mesleki yeterliğin eğitim sürecinde tam olarak kazanıldığını söylemek çok mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla öğretmenlik mesleğinin en önemli yeterliklerinden birisi olan sınıf yönetimi yeterliklerinin de öğretmenlik eğitimi sürecinde bütünüyle kazanılması olası değildir. Kanaatimizce bir öğretmenin sınıf yönetimi becerisi üç bileşenden oluşmaktadır. Bunların birincisi, sınıf yönetimi becerilerine ilişkin akademik bilgi, ikincisi öğretmenin kişisel beceri ve yeteneği, üçüncüsü ise mesleki deneyimdir. Dolayısıyla öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerine ilişkin algı düzeylerinin cinsiyetten ziyade bu üç bileşene göre farklılaştığını söylemek mümkündür.

Gerek öğretmen adayları gerekse öğretmenler üzerinde yapılan pek çok araştırma bulguları bizim bulgumuzu desteklemektedir. Mücahit'in (2020) DKAB öğretmen adayları üzerinde yaptığı çalışmada, sınıf yönetimi becerileri ile cinsiyet arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır (Mücahit, 2020: 721). Şimşek'in (2012) çalışmasında da DKAB öğretmen adaylarının sınıf yönetimi stratejilerine yönelik görüşlerinin cinsiyete göre anlamlı bir farklılık göstermediği tespit edilmiştir (Şimşek, 2012: 218). Dam (2020)'ün pedagojik formasyon sertifika programı ile İlahiyat fakültesi öğrencilerinin öğretmen özyeterlik inançlarını karşılaştırdığı çalışmada, öğretmen adaylarının öğretmen özyeterlik inanç düzeylerinin sınıf yönetimi boyutunda cinsiyete göre bir farklılaşma görülmemiştir (Dam, 2020: 271). Öksüz vd. (2011) ve Demirtaş'ın (2012) Sınıf öğretmenliği, Özyay Köse'nin (2010) Biyoloji ve Kimya öğretmenliği, Çakmak vd.'nin (2008) Fen, Matematik ve Türkçe öğretmenliği öğretmen adayları üzerinde yaptıkları çalışmalarda da sınıf yönetimi becerileri algı düzeylerinin cinsiyete göre farklılaşmadığı saptanmıştır (Öksüz vd., 2011: 106; Demirtaş, 2012: 385; Özyay Köse, 2010: 24; Çakmak vd., 2008: 58). Özer'in (2013), göreve yeni başlamış olan aday öğretmenler üzerinde yaptığı çalışmada da sınıf yönetimi yeterlikleri bakımından cinsiyete göre bir farklılaşma olmadığı görülmüştür (Özer, 2013: 52). Farklı branşlarda görev yapan öğretmenler üzerinde yapılan çeşitli çalışmalarda da bezer bulgular elde edilmiştir (Bozgeyikli ve Gözler, 2016: 596; Çubukçu ve Girmen, 2008: 135; Gülünay Sivri, 2012: 59; Yalçın, 2007: 99).

Alan yazında öğretmen adaylarının sınıf yönetimi beceri düzeylerinin cinsiyete göre farklılaştığını gösteren çalışmalar da bulunmaktadır. Kars'ın (2007) DKAB öğretmenleri üzerinde yaptığı çalışmada, kadın öğretmenlerin sınıf yönetimi becerilerine ilişkin algı düzeyleri erkek öğretmenlerden daha yüksek bulunmuştur (Kars, 2007: 98). Coşkun'un (2010) DKAB öğretmenlerinin özyeterlik algıları üzerinde yaptığı çalışmada ise öğretmenlerin özyeterlik inançlarının sınıf yönetimi yeterlikleri alt boyutunda erkek öğretmenlerin puanı kadın öğretmenlerden daha olumlu bulunmuştur (Coşkun, 2010: 100). Akkaya Çelik (2006) ve İlgar'ın (2007)

İlköğretim öğretmenleri (Çelik, 2006: 38; İlgar, 2007: 129), Aydın'ın (2010) Coğrafya öğretmen adayları (Aydın, 2010: 101) üzerinde yaptıkları çalışmalarda da kadınların sınıf yönetimi becerilerine ilişkin algı düzeylerinin erkeklerden yüksek olduğu tespit edilmiştir.

### 2.3. Sınıfa Göre DKAB Öğretmen Adaylarının Sınıf Yönetimi Becerilerine Yönelik Algı Düzeyleri

DKAB öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerine ilişkin algı düzeylerinin sınıfa göre Mann Withney U -testi sonuçları Tablo 5'te verilmiştir

**Tablo 5.** DKAB Öğretmen Adaylarının Sınıf Yönetimi Becerileri Algı Düzeylerinin Sınıfa Göre U-Testi Sonuçları

Cinsiyet	N	Sıra Ort	U	p
3. Sınıf	107	326,97	120,69	,012
4. Sınıf	163	342,55	145,22	
Toplam	270		7136,00	P<0,05

Tablo 5'in verileri incelendiğinde, 3. sınıfta öğrenim gören öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerine ilişkin algı düzeylerinin "iyi/yüksek" düzeyde, 4. sınıfta öğrenim gören öğretmen adaylarının ise "çok iyi/oldukça yüksek" düzeyde olduğu görülmektedir.

Yapılan analize göre, DKAB öğretmen adaylarının algı puanlarının sınıfa göre anlamlı bir şekilde farklılaştığı görülmektedir ( $U = 7136, p < .05$ ). Sıra ortalamaları dikkate alındığında, 4. sınıfta okuyan öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerine ilişkin puan düzeylerinin 3. sınıf sınıfta bulunan öğretmen adaylarının puanlarından daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Bu bulgu, sınıf düzeyinin öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerine yönelik algı düzeylerini artırmada etkili olduğunu göstermektedir.

Yükseköğretim Yürütme Kurulunun 07/06/2017 tarihli toplantısında, İlahiyat Fakülteleri tekrar öğretmen yetiştiren kurumlar kapsamında değerlendirilerek pedagojik formasyon derslerinin lisans programları içinde verilmesi kararı alınmıştır. Bu çerçevede, yeniden düzenlenen lisans programında formasyon dersleri YÖK'ün kararları doğrultusunda -üniversitelere göre farklı uygulamalar olsa da en azından OMÜ İlahiyat Fakültesi özelinde- seçmeli dersler kapsamında 3. ve 4. sınıf seçmeli dersler guruplarına yerleştirilmiştir. Buna göre sınıf yönetimi dersi, 3. sınıf Bahar yarıyılında yer almaktadır.

Tablo verileri incelendiğinde, sınıf düzeyi arttıkça sınıf yönetimi becerilerine yönelik algı düzeylerinin de arttığı görülmektedir. Guruplar arasındaki farklılaşmanın 4. sınıflar lehine olması esasen beklenen bir durumdur. Nitekim 4. sınıftaki öğretmen adaylarının hem alan bilgilerinin artmasının hem de bütün formasyon derslerini almış olmalarının yanı sıra aynı zamanda sınıf yönetiminde aldıkları bilgileri pratiğe dönüştürme imkânı buldukları Özel Öğretim Yöntemleri ve Öğretmenlik Uygulaması derslerinin de onların algı düzeylerine olumlu katkı sağladığı söylenebilir.

İlgili literatür incelendiğinde, genel olarak öğretmen adaylarının sınıf yönetimi beceri düzeylerinin sınıf düzeyine göre farklılaştığı görülmektedir. Öksüz vd.'nin (2011) sınıf öğretmeni adayları üzerinde yaptığı çalışmada, bizim bulgumuzu destekler mahiyette 4. sınıfta öğrenim gören öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerileri algı düzeyi 2. sınıfta öğrenim gören öğretmen adaylarından daha yüksek bulunmuştur (Öksüz vd., 2011: 107). Demirtaş (2012), sınıf öğretmenliği eğitimi alan 1. ve 4. sınıf öğrencilerini karşılaştırdığı çalışmada da 4. sınıf öğrencilerinin, sınıf yönetimi yeterliklerine yönelik algı düzeylerinin 1. sınıf öğrencilerinden daha yüksek olduğunu tespit etmiştir (Demirtaş, 2012: 384). Mücahit'in (2020) DKAB öğretmen adayları üzerinde yaptığı çalışmada ise, "Davranış Yönetimi" ve "Zaman Yönetimi" boyutları hariç sınıf yönetimi becerilerinin diğer boyutlarında sınıf düzeyine göre farklılaşma olduğu ancak bizim bulgumuzun tersine 3. sınıfta öğrenim gören öğretmen adaylarının puan ortalamalarının 4. sınıfta öğrenim gören öğretmen adaylarından daha yüksek olduğu saptanmıştır (Mücahit, 2020: 724).

#### 2.4. Öğretim Türüne Göre DKAB Öğretmen Adaylarının Sınıf Yönetimi Becerilerine Yönelik Algı Düzeyleri

DKAB öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerine ilişkin algı düzeylerinin öğretim türüne göre U-testi sonuçları Tablo 6'da verilmiştir.

**Tablo 6.** DKAB Öğretmen Adaylarının Sınıf Yönetimi Becerileri Algı Düzeylerinin Öğretim Türüne Göre U-Testi Sonuçları

Öğretim Türü	N	Sıra Ort	U	p	
Birinci Öğretim	161	330,42	123,17	6789,500	,002*
İkinci Öğretim	109	345,17	153,71		
Toplam	270				p<0,05

Tablo 6'nın verileri incelendiğinde, birinci öğretimde öğrenim gören öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerine ilişkin algı düzeylerinin "iyi/yüksek" düzeyde, ikinci öğretimde öğrenim gören öğretmen adaylarının ise "çok iyi/oldukça yüksek" düzeyde olduğu görülmektedir.



Öğretim türüne göre, öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerine ilişkin algı puanları arasındaki farklılaşma Mann Withney U testi sonucuna göre istatistiksel olarak ( $U=6789,500$ ,  $p<0,05$ ) anlamlı bulunmuştur. Sıra ortalamaları dikkate alındığında, ikinci öğretimde öğrenim gören öğretmen adaylarının algı düzeylerinin (, birinci öğretimde öğrenim gören öğretmen adaylarının algı düzeylerinden (daha yüksek olduğu görülmektedir.

Gerek daha fazla lise ve dengi okul mezunu öğrencileri Yüksek öğretim kurumlarına yerleştirmek gerekse tam ve yarı zamanlı çalışanların iş gücü imkanlarından yararlanmak amacıyla Yükseköğretim kurumlarında ikinci öğretim programlarının açılmasına imkân sağlanmıştır (<https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.3843.pdf>). Açıldığı andan itibaren ikinci öğretim programlarına büyük ilgi gösterilmiş ve öğrenci sayısı giderek artmıştır. Ancak zamanla bu programlara ilişkin olarak; öğrenci kalitesinin ve dolayısıyla eğitim kalitesinin düşeceği ve bilimsel çalışmaları engelleyeceği gibi çeşitli açılardan çok da haksız olmayan eleştiriler ve çekinceler artmaya başlamıştır. Ancak bu eleştirilere karşın bazı araştırmacılar, ikinci öğretimin kaçınılmaz olarak kaliteden taviz vermeyi gerektirmediği, normal eğitimle aynı düzeyde, aynı öğretim elemanları, aynı sınıf ortamı ve aynı ders materyalleri kullanılarak öğretim yapıldığı takdirde eğitim kalitesinde bir azalma olmayacağını iddia etmektedirler. Bunun yanında, ilk yıllardaki normal öğretim ve ikinci öğretim öğrencilerinin herhangi bir bölüme yerleştirilmelerinde görülen puan farkının son yıllarda gittikçe kapanmakta olduğunu, bunun da ikinci öğretim öğrencileriyle normal öğretim öğrencileri arasındaki kalite farkını ortadan kaldırdığı iddia edilmektedir (Tanrıoğen ve Baştürk, 2005: 52). Bizim bulgumuz ve gözlemlerimiz de bu yorumu desteklemektedir. Nitekim araştırmanın örneklemini oluşturan eğitim kurumunda sınıf yönetimi dersi birinci ve ikinci öğretimin bütün şubelerinde aynı öğretim elemanı tarafından aynı standartlarda verilmektedir. Hatta derslere katılımın sağlanması ve devamsızlığın en aza indirilmesi amacıyla kendi şubelerinde derse giremeyen öğrencilerin birinci veya ikinci öğretimin diğer şubelerinde derse girebilmelerine imkân sağlanmaktadır. Bu durumun da ikinci öğretimin olası sınırlılıklarını asgariye indirdiği söylenebilir.

Günümüzde pek çok bölümde ikinci öğretim uygulamasına son verilirken İlahiyat ve Spor Bilimleri Fakültelerinde uygulama devam etmektedir. Bu nedenle, sınıf yönetimi becerilerinin öğretim türüyle ilişkisi konusunda karşılaştırma yapılabilecek sınırlı sayıda araştırma bulunmaktadır. Mücahit'in (2020) DKAB öğretmen adayları üzerinde yaptığı çalışmada, "Fiziksel Düzen" ve "Davranış Yönetimi" boyutları hariç sınıf yönetimi becerilerinin diğer boyutlarında öğretim türüne göre farklılaşma olduğu, bizim bulgumuzu destekler biçimde ikinci öğretime devam eden öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerileri puan ortalamalarının birinci öğretime devam eden öğretmen adaylarından daha yüksek olduğu tespit edilmiştir (Mücahit, 2020: 723). Öksüz vd.'nin (2011) çalışmasında ise sınıf öğretmeni

adaylarının sınıf yönetimi becerilerine ilişkin algı düzeylerinin öğretim türüne göre farklılık göstermediği görülmüştür (Öksüz vd., 2011: 107).

## 2.5. Akademik Başarı Algılarına Göre DKAB Öğretmen Adaylarının Sınıf Yönetimi Becerilerine Yönelik Algı Düzeyleri

DKAB öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerine ilişkin algı düzeylerinin akademik başarı algılarına göre Kruskal Wallis H-testi sonuçları Tablo 7’de verilmiştir.

**Tablo 7.** DKAB Öğretmen Adaylarının Sınıf Yönetimi Becerileri Algı Düzeylerinin Genel Akademik Başarı Durumuna Göre Kruskal Wallis H-Testi Sonuçları

Gruplar	N		Sıra Ort	sd	X <sup>2</sup>	p	Fark
1. Başarısız	7	300,43	118,50				2-3
2. Kısmen Başarılı	88	321,89	107,85	3	21,629	000*	2-4
3. Başarılı	163	343,35	146,82			P<0,05	
4. Oldukça Başarılı	12	368,92	194,42			Önemli	
Toplam	270	336,38					

Tablo 7’nin verileri incelendiğinde, genel akademik başarı açısından kendini “başarısız” ve “kısmen başarılı” bulan öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerine ilişkin algı düzeylerinin “iyi/yüksek” düzeyde, kendini “başarılı” ve “oldukça başarılı” gören öğretmen adaylarının ise “çok iyi/oldukça yüksek” düzeyde olduğu görülmektedir.

Yapılan analizde, öğretmen adaylarının algı puanlarının akademik başarı durumuna göre anlamlı bir şekilde farklılaştığı görülmektedir [ $\chi^2(3) = 21,629$ ,  $p < .05$ ]. Sıra ortalamaları dikkate alındığında, kendilerini “oldukça başarılı” gören öğretmen adaylarının daha yüksek algı düzeyine sahip olduğu, bunu “başarılı”, “kısmen başarılı” ve “başarısız” olduğunu düşünen öğretmen adaylarının izlediği görülmektedir. Gruplar arasından gözlenen farkın hangi gruplar arasında anlamlı olduğunu tespit edebilmek için ikili karşılaştırmalar yapılmış, sonuçlar Tablo 8’de gösterilmiştir.

**Tablo 8.** DKAB Öğretmen Adaylarının Sınıf Yönetimi Becerileri Algı Düzeylerinin Genel Akademik Başarı Durumuna Göre İkili karşılaştırmaları

Grup1-Grup2	Test statistic	Std.Error	Std.test statistic	Sig.	Adj.sig.
Kısmen Başarılı- Başarısız	10,653	30,663	,347	,728	1,000
Kısmen Başarılı-Başarılı	-38,975	10,329	-3,774	,000	,001
Kısmen Başarılı-Oldukça Başarılı	-86,570	24,028	-3,603	,000	,002
Başarısız-Başarılı	-28,322	30,139	-,940	,347	1,000
Başarısız-Oldukça Başarılı	-75,917	37,135	-2,044	,041	,246
Başarılı -Oldukça Başarılı	-47,595	23,355	-2,038	,042	,249

Parametrik olmayan testlerde ikili karşılaştırmalarda birden çok karşılaştırma yapıldığı için 1. Tip hatası yüksek çıktığı için düzeltme yapılmıştır. Düzeltme sonucuna göre, kendilerini akademik başarı açısından “Kısmen Başarılı” bulan grupla “Başarılı” ve “Oldukça Başarılı” bulan gruplar arasındaki farklılaşma, “Kısmen Başarılı” bulan grup aleyhine anlamlı bulunmuştur. Diğer gruplar arasındaki farklılaşma istatistiksel olarak anlamlı bulunmamıştır. Bu bulgulara göre, akademik başarının öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerine yönelik algılarını güçlendirdiği söylenebilir.

Pedagojik formasyon eğitiminin unsurlarından birisi olan Sınıf Yönetimi derisi, daha önce de ifade edildiği gibi her ne kadar öğretmenlik mesleği genel yeterliklerinin önemli boyutlarından birini oluştursa da esasen öğretmenlik mesleğine ilişkin tüm yeterlik alanlarını kapsayan bir özelliğe sahip olduğu da söylenebilir. Sınıf yönetimi becerisi, bir öğretmenin öğretmenlik becerisi ve performansının temel göstergesidir. Çünkü öğretmen, öğretmenlik eğitimi sürecinde aldığı genel kültür, alan bilgisi ve diğer pedagojik formasyon bilgilerini sınıfta uygulamaya koymaktadır. Buna göre, öğretmenlik programında okuyan bir öğretmen adayının sınıf yönetimi becerisi için genel akademik başarı, yeter şart olmasa da gerek şarttır denilebilir.

## 2.6. Özel Öğretim Yöntemleri Dersini Alma Durumuna Göre DKAB Öğretmen Adaylarının Sınıf Yönetimi Becerilerine Yönelik Algı Düzeyleri

DKAB öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerine ilişkin algı düzeylerinin Özel Öğretim Yöntemleri dersini alma durumuna göre U-testi sonuçları Tablo 9’da verilmiştir.

**Tablo 9.** DKAB Öğretmen Adaylarının Sınıf Yönetimi Becerileri Algı Düzeylerinin Özel Öğretim Yöntemleri Dersini Alma Durumuna Göre U-Testi Sonuçları

ÖÖY Dersini	N	Sıra Ort	U	p	
Evet Aldım	185	340,57	141,72	6712,500	,054
Hayır Almadım	85	327,25	121,97		
Toplam	270				P>0,05

Tablo 9'un verileri incelendiğinde, Özel Öğretim Yöntemleri dersini almayan öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerine ilişkin puan ortalamalarının "iyi/yüksek" düzeyde, Özel Öğretim Yöntemleri dersini alan öğretmen adaylarının puan ortalamalarının ise "çok iyi/oldukça yüksek" düzeyde olduğu görülmektedir. Sıra ortalamaları dikkate alındığında, Özel Öğretim Yöntemleri dersini alan öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerine ilişkin algı düzeylerinin bu derse henüz almamış olan öğretmen adaylarından daha olumlu olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Özel Öğretim Yöntemleri dersini alma durumuna göre, ankete katılan DKAB öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerine ilişkin algı puanları arasındaki farklılaşma Mann Withney U testi sonucuna göre istatistiksel olarak ( $U=6712,500$ ,  $p>0,05$ ) anlamlı bulunmamıştır. Sonucun bu şekilde çıkmasında gruptaki örneklem sayılarının denk olmamasının etkili olduğu düşünülebilir.

Özel Öğretim Yöntemleri dersi, öğretmenlik mesleği eğitimine hazırlık eğitiminin pedagojik formasyon boyutunun önemli derslerinden birisidir. Bu derste, öğretmen adayları daha önce aldıkları Öğretim İlke ve Yöntemleri dersi kapsamında edindikleri öğretme-öğrenme ilkeleri, öğretim stratejileri ve öğretim yöntem ve tekniklerine ilişkin bilgi ve becerileri alana özgü öğrenme alanlarına uygulamayı da öğrenmektedirler. Ayrıca dersin uygulama boyutunda, mikro öğretim yapılarak adeta öğretmenlik uygulamasının bir ön provası yapılmaktadır. Uygulama sürecinde, öğretmen adaylarının alan hakimiyeti ile öğretim strateji, yöntem ve tekniklerini kullanma becerisinin yanında, sınıf yönetimi becerileri de gözlenmekte ve değerlendirilmektedir. Bu uygulama da öğretmen adaylarının sınıf yönetimi dersinde aldıkları teorik bilgilerin uygulamaya konulmasına imkân vermektedir.

Yapılan araştırmalar, öğretmen adaylarının, yetişme sürecinde öğretmenlik mesleği ve sınıf yönetimi konusunda oldukça iyimser ve insancıl görüşlere sahip olmalarına rağmen öğretmenliğe başladıktan sonra özellikle sınıf yönetimi konusunda katı ve baskıcı denilebilecek bir davranış biçimi ortaya koyduklarını ve sınıf yönetiminin pek çok boyutunda yetersiz olduklarını göstermektedir (Şentürk ve Oral, 2008: 11). Bunun önemli nedenlerinden birisi olarak da öğretmen adaylarının yetişme sürecinde, uygulamadan uzak yeterli becerileri kazanmadan mezun olmaları olduğu iddia edilmektedir (Celep, 2002: 14). Buna göre, Özel Öğretim

Yöntemleri dersini almış olan öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerine ilişkin algı düzeylerinin, bu dersi almayanlara göre daha yüksek bulunması beklendik bir durum olmasının yanında, öğretmenlik öncesi eğitim sürecinde teorik bilgilerinin yanında pratik uygulamaların da ne kadar elzem olduğunu göstermesi bakımından da önemli bir bulgudur denilebilir.

## SONUÇ VE ÖNERİLER

Bu çalışmada, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerine ilişkin algı düzeyleri ölçülmüş ve bu algı düzeylerinin cinsiyet, sınıf, öğretim türü, akademik başarı algısı ve özel öğretim yöntemleri dersini alma durumlarına göre farklılaşma gösterip göstermediği incelenmiştir. Araştırmada elde edilen sonuçlar genel olarak şöyledir:

DKAB öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerine ilişkin algı puanlarının “iyi/yüksek” düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Bu bulguya göre, DKAB öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerileri açısından kendilerini yeterli olarak gördükleri söylenebilir.

DKAB öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerine ilişkin algı puanlarının cinsiyete göre farklılaşmadığı anlaşılmıştır.

DKAB öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerine ilişkin algı puanlarının sınıfa göre farklılaştığı ve 4. sınıfta bulunan öğretmen adaylarının 3. sınıfta bulunan öğretmen adaylarından daha yüksek algı puanına sahip olduğu tespit edilmiştir.

DKAB öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerine ilişkin algı puanlarının öğretim türüne göre farklılaştığı; ikinci öğretimde öğrenim gören öğretmen adaylarının algı düzeylerinin, birinci öğretimde öğrenim gören öğretmen adaylarının algı düzeylerinden daha yüksek olduğu görülmüştür.

DKAB öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerine ilişkin algı puanlarının akademik başarı algılarına göre anlamlı bir şekilde farklılaştığı; akademik başarı algıları yükseldikçe öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerine ilişkin algı puanlarının da yükseldiği tespit edilmiştir. Bu bulguya göre, akademik başarının, öğretmen adaylarının sınıf yönetimine ilişkin yeterlik algısının güçlenmesinde önemli bir faktör olduğu söylenebilir.

Özel Öğretim Yöntemleri dersi, DKAB öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerine ilişkin algı düzeylerinde bir artış meydana getirirse de, bu farklılaşma istatistiksel olarak anlamlı bulunmamıştır.

Araştırmada ulaşılan sonuçlar çerçevesinde şu önerilerde bulunulabilir:

DKAB öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerine ilişkin algı düzeyleri kabul edilebilir düzeyde olmakla birlikte bunu daha da yükseltmek için öğretim programından öğretim sürecine kadar öğretmenlik mesleği yeterliklerini artırıcı iyileştirmeler yapılmalıdır.

Sınıf yönetimi dersi psiko-motor öğrenme alanının daha fazla olduğu bir dertir. Dersin işlenişinde teorik öğretimin yanında uygulama boyutuna da ağırlık verilmelidir.

Öğretmen adaylarının hizmet öncesi dönemde teorik olarak ölçülen sınıf yönetimi becerileri algı düzeylerinin gerçek sınıf ortamında da devam edip etmediğinin tespit edilmesi önemlidir. Bu bağlamda farklı örneklem guruplarında kesitsel araştırmaların yanında özellikle göreve yeni başlayan öğretmenler üzerinde boylamsal araştırmalar yapılmalı ve DKAB öğretmenlerinin hizmet öncesi ve hizmet sonrası sınıf yönetimi becerilerine ilişkin algı düzeyleri karşılaştırmalı olarak incelenmelidir.

## KAYNAKÇA

- Akkaya Çelik, Nurcan. *İlköğretim Okullarında Görevli Öğretmenlerin Sınıf Yönetimi Becerilerine İlişkin Algıları (Denizli Örneği)*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Akyürek, Süleyman. "İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersi ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Eğitim-Öğretim Yeterliklerine İlişkin Algıları". *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/23 (2012), 7-47.
- Aydın, Ali Rıza. *İnkâr Psikolojisi*. Ankara: ilahiyat, 2020.
- Aydın, Ayhan. *Sınıf Yönetimi*. Ankara: Tek Ağaç, 2007.
- Aydın, Fatih. "Coğrafya Öğretmen Adaylarının Sınıf Yönetimi Stratejilerine Yönelik Görüşleri". *Marmara Coğrafya Dergisi* 23 (Ocak 2011), 93-110.
- Ayers, Harry - Gray, Francesca. *Classroom Management A Practical Approach for Primary and Secondary Teachers*. New York: Routledge, 2012. (<https://books.google.com.tr/books?id=TjoVAgAAQBAJ&printsec=front-cover&hl=tr#v=onepage&q&f=false>, Erişim: 31/08/2022).
- Balay, Refik. *200'li Yıllarda Sınıf Yönetimi*. Ankara: Pegem, 2012.
- Başar, Hüseyin. *Sınıf Yönetimi*. İstanbul: MEB, 1999.
- Bozgeyikli, Hasan - Gözler, Alparslan. "Sınıf Öğretmenlerinin Sınıf Yönetimi Becerileri ile Öğrencileri Motive Etme Düzeyleri Arasındaki İlişki". *Turkish Studies* 11/3 (2016), 589-606.
- Büyükalın Filiz, Sevil. "Sınıfta Zaman Yönetimi". *Sınıf Yönetimi*. ed. Leyla Küçükahmet. 212-243. Ankara: Pegem, 2011.
- Büyüköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem, 2013.
- Celep, Cevat. *Sınıf Yönetimi ve Disiplini*. Ankara: Anı, 2002.
- Coşkun, Mehmet Kamil. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Özyeterlik Algılarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 1 (2010), 95-109.
- Çakmak, Melek vd. "Öğretmen Adaylarının Sınıf Yönetimi Stratejilerine Yönelik Görüşleri". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 35 (2008), 35-64.
- Çalık, Temel. "Sınıf Yönetimi İle İlgili Temel Kavramlar". *Sınıf Yönetimi*. ed. Leyla Küçükahmet. 1-16. Ankara: Pegem, 2011.
- Çepni, Osman - Kılcan, Bahadır "Öğretmenlerin Sınıf Yönetimi İlkelerine Uyuma Düzeylerine İlişkin Öğrenci Görüşleri". *International Mediterranean Social Sciences Congress (MECAS) Book*.

- [https://www.researchgate.net/publication/348077687\\_Ogretmenlerin\\_sınıf\\_yonetimi\\_ilkelerine\\_uyma\\_duzeylerine\\_iliskin\\_ogrenci\\_gorusleri](https://www.researchgate.net/publication/348077687_Ogretmenlerin_sınıf_yonetimi_ilkelerine_uyma_duzeylerine_iliskin_ogrenci_gorusleri) (Erişim 25/08/2022). (317-324)
- Çubukçu, Zuhal - Girmen, Pınar. "Öğretmenlerin Sınıf Yönetimi Becerilerine İlişkin Görüşleri". *bilig* 44 (Kış 2008), 123-142.
- Dam, Hasan. "Pedagojik Formasyon Sertifika Programı ile İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmen Özyeterlik İnançlarının Karşılaştırılması". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Eylül 2020), 251-283.
- Demirbolat, Ayşe. "Sınıf Ortamı ve Grup Etkileşimi". *Sınıf Yönetimi*. ed. Leyla Küçükahmet. 82-104. Ankara: Pegem, 2011.
- Demirtaş, Zülfü. "Sınıf Öğretmenliği Öğrencilerinin Algılarına Göre Kendi Sınıf Yönetimi Yeterlik Düzeyleri". *e-Journal of New World Sciences Academy* 7/1 (2012), 380-388.
- Ercan, Leyla. "Sınıfta İstenmeyen Davranışların Yönetimi". *Sınıf Yönetimi*. ed. Leyla Küçükahmet. 187-203. Ankara: Pegem, 2011.
- Erden, Ali Rıza. "Sınıfta Güdüleme". *Etkili Sınıf Yönetimi*. ed. Hüseyin Kıran. 213-229. Ankara: Anı, 2012.
- Erden, Münire. *Sınıf Yönetimi*. İstanbul: Alkım, 2001.
- Erkılıç, Turan Akman. "Zaman Yönetimi". *Etkili Sınıf Yönetimi*. ed. Hüseyin Kıran. 125-144. Ankara: Anı, 2012.
- Evertson, Carolyn M. - Weinstein, Carol S. "Classroom management as a Field of Inquiry". *Handbook of Classroom Management*. ed. Carolyn M. Evertson - Carol S. Weinstein. New York: Routledge, 2006.
- Güçlü, Nezahat. "Sınıf İçi İletişim ve Etkileşim". *Sınıf Yönetimi*. ed. Leyla Küçükahmet. 239-284. Ankara: Pegem, 2011.
- Güllünay Sivri, Derya. *İlköğretim Öğretmenlerinin Sınıf Yönetimi Eğilimlerinin Belirlenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Gündoğdu, Kerim. "Öğrenme ve Öğretme Süreci". *Sınıf Yönetimi*. ed. Zuhal Cafoğlu. 163-212. Ankara: Grafiker, 2007. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.3843.pdf> (Erişim 25/08/2022).
- İlgar, Lütfü. *İlköğretim Öğretmenlerinin Sınıf Yönetimi Becerileri Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Kars, Yunus Emre. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kendi Algılarına Dayalı Sınıf Yönetimi Yeterlikleri (Konak İlçesi Örneği)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Kaya, Mevlüt. "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları". *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-13 (2001), 3-78.
- Kaya, Mevlüt. *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum*. Samsun: Etüt Yayınları, 1998.
- Korkmaz, Ayşe. "Sınıf Organizasyonu". *Sınıf Yönetimi*. ed. Leyla Küçükahmet. 268-285. Ankara: Pegem, 2011.
- Kuğuoğlu, İbrahim Hayri. "Sınıf Öğretmenliği Bölümü Mezunu Aday Öğretmenlerin Kendi Algılamalarına Göre Sınıf Yönetimi Alanındaki Yeterliliklerine Dair Görüşleri ve Öneriler". *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 11 (2005), 214-236.
- Mathews, Jay. "New Teachers Rarely Learn Classroom Management". <https://www.washingtonpost.com/wp-dyn/articles/A23017-2000Dec18.html> (Erişim 25/08/2022).
- McCaslin, Mary - Good, Thomas L. "Compliant Cognition: The Misalliance of Management and Instructional Goals in Current School Reform". *Educational Researcher* 21/3, (Apr., 1992), pp. 4-17, <https://www.jstor.org/stable/1177277>.
- Millî Eğitim Bakanlığı (MEB). *Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2017.
- Mücahit, Mustafa. "İlahiyat Fakültesi Öğretmen Adayı Öğrencilerinin Sınıf Yönetimi Becerilerine Yönelik Algıları". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2020), 707-733.
- Öksüz, Yücel vd. "Sınıf Öğretmeni Adaylarının Sınıf Yönetimine İlişkin Algılarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *OMÜ Eğitim Fakültesi Dergisi* 30/2 (2011), 99-113.
- Öncü, Hüseyin. "Motivasyon (Güdülenme)". *Sınıf Yönetimi*. ed. Leyla Küçükahmet. 160-186. Ankara: Pegem, 2011.
- Özay Köse, Esra. "Sınıf Yönetimine Yönelik Öğretmen Adaylarının Görüşleri". *Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 3/39 (2010), 20-27.
- Özel, Ali - Bayındır, Nida. *Yapılandırmacı Anlayışa Göre Sınıf Yönetimi*. Ankara: Pegem, 2008.
- Özer, Fulya. *Aday Öğretmenlerin Sınıf Yönetimi Yeterliliklerine İlişkin Algıları*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Sarı, İsmail. "Sosyal Bilgiler Öğretmenlerinin Sınıf Yönetimi Yeterliliklerine İlişkin Okul Yöneticilerinin Görüşlerinin Değerlendirilmesi". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (2018), 125-132.

- Sarpkaya, Ruhi. "Sınıfın İlişki Düzenini Oluşturma". *Etkili Sınıf Yönetimi*. ed. Hüseyin Kıran. 181-205. Ankara: Anı, 2012.
- Şentürk, Hasan - Oral, Behçet. "Türkiye'de Sınıf Yönetimi ile İlgili Yapılan Bazı Araştırmaların Değerlendirilmesi". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 7/26 (Güz 2008), 1-26.
- Şimşek, Eyüp. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Sınıf Yönetimi Stratejilerine Yönelik Görüşleri". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16/3 (2012), 211-230.
- Tabancalı, Erkan. "Sınıf Ortamının Fiziksel Özellikleri". *Etkili Sınıf Yönetimi*. ed. Hüseyin Kıran. 61-82. Ankara: Anı, 2012.
- Tanrıoğen, Abdurrahman - Baştürk, Ramazan. "İkinci Öğretim Öğrencilerinin İkinci Öğretim Programına İlişkin Görüşleri". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/18 (2005), 51-59.
- Taşdan, Murat - Ertan Kantos, Züleyha. "Sınıf Yönetimi ve Disiplin". *Sınıf Yönetimi*. ed. Zuhul Cafoğlu. 9-42. Ankara: Grafiker, 2007.
- Tok, Şükran. "Öğretimin Yönetimi", *Etkili Sınıf Yönetimi*. ed. Hüseyin Kıran. 83-118. Ankara: Anı, 2012.
- Topal, Temel. *İlköğretim Sınıf Öğretmenlerinin Sınıf Yönetimi Davranışlarının Karşılaştırılması ve Öğrenci Başarısı İle İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Tomul, Ekber. "Sınıfta Öğretmen-Öğrenci İletişimi". *Etkili Sınıf Yönetimi*. ed. Hüseyin Kıran. 151-178. Ankara: Anı, 2012.
- Wang, Margaret C. vd. "Toward a Knowledge Base for School Learning". *Review of Educational Research* 63/3, (Fall 1993), 249-294.
- Yalçın, Gülcan. *Ortaöğretim Öğretmenlerinin Sınıf Yönetiminde Gösterdikleri Davranışların Demokratikliğine İlişkin Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.







## **Did Islamic Law Cause Islamic Civilization to Decline?**

İslâm Hukûku İslâm Medeniyeti'nin Gerilemesine  
Sebep Oldu Mu?

**Dr. Öğr. Üyesi Ahmet TOPAL<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>İlahiyat Fakültesi, Hitit Üniversitesi, Çorum  
•ahmet.topal@aya.yale.edu• ORCID >0000-0003-3127-1674

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 14 Eylül / September 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 08 Aralık / December 2022

**Yıl / Year:** 2022 | **Sayı – Issue:** 53 | **Sayfa / Pages:** 595-616

**Atrf/Cite as:** Topal, A. " Did Islamic Law Cause Islamic Civilization to Decline?"  
*Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity*, 53, Aralık 2022: 595-616.

## DID ISLAMIC LAW CAUSE ISLAMIC CIVILIZATION TO DECLINE?

### ABSTRACT

The question of why Islamic ‘civilization’ declined, and the theories proposed to provide an answer to that question constitute a significant topic of discussion within the field of Islamic studies. This paper focuses on one of the theories advanced to deal with this important question, a theory which claims that ‘the all-embracing Islamic law was one of the primary causes behind Islamic civilization’s decline and its inability to revive.’ In an effort to scrutinize the integrity of this theory as it is presented by Saunders, the present work analyzes relevant literature. This paper finds that such a theory relies heavily on certain assumptions of 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> century Orientalists. Most importantly, it argues that such a theory is self-contradictory because if it was Islamic law that caused the decline of Islamic ‘civilization,’ it could have not allowed it to rise in the first place.

**Keywords:** *Islamic Law (Shari‘a), Islamic Civilization, Orientalism, And Islamophobia, Islamic Decadence, Secularism.*



## İSLÂM HUKÛKU İSLÂM MEDENİYETİ’NİN GERİLEMESİNE SEBEP OLDU MU?

### ÖZ:

İslâm medeniyeti neden gerilemiştir sorusu ve bu soruya cevap vermek üzere ortaya atılan teoriler, İslâmî çalışmalar alanında önemli bir tartışma alanı oluşturmuştur. Bu makale, bu meseleyi ele alan bir teoriyi incelemeye tabi tutmaktadır. Bu teoriye göre yaşamın her yanını kuşatan İslâm hukuku, İslâm Medeniyeti’nin gerilemesinin ve bir daha dirilişe geçememesinin başlıca sebeplerinden biri olarak görülmektedir. Saunders tarafından sunulan bu hipotezin doğruluğunu ölçmek üzere, bu makale ilgili literatürü analiz etmektedir ve bu iddianın, 18.-19. y.y.’larda yaşamış oryantalistlerin birçok eleştiri almış olan ön kabullerine dayandığını tespit etmektedir. İlâveten, ve daha da önemlisi, bu teorinin kendi içinde çelişik olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü eğer İslâm hukûku, İslâm medeniyetinin gerilemesinin ve tekrar ayağa kalkamamasının sebebi olsaydı, onun ilk defa yükselişe geçmesine de izin vermezdi.

**Anahtar Kelimeler:** *İslâm Hukûku, İslâm Medeniyeti, Oryantalizm, İslamofobi, İslâm’ın gerilemesi, Sekülerizm.*

## INTRODUCTION

The works produced within the field of Islamic studies in the West have received strong criticism for been conducted in an isolated way from other fields of studies. In his review of the well-known and influential reference work “*The Cambridge History of Islam*,” Owen argues that scholars of this field in the West have made arguments in accordance with their peculiar, and often time concealed, guidelines different than those adopted in the works produced in other fields and unknown to the historians outside of Islamic studies. Such hidden rules which scholars of Islamic studies in the West adopted constitutes nothing but mere assumptions, and they are not based on evidence in any way.<sup>[1]</sup>

Among the primary assumptions which 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century orientalist<sup>[2]</sup> relied on without justification were the idea that the basic unit of analysis of societies of the Middle East is ‘civilization’ that is defined in terms of a religious essence, and in the case of Middle Eastern societies, ‘Islamic.’ Similarly, the primary concern of the historians of Middle East remains to track the rise and fall of these units of analysis and compare them with each other, almost always to the disadvantage of the “Islamic” societies.<sup>[3]</sup>

One of the assumptions which scholars like Gibb and Bowen, who were actually following earlier orientalists, relied on without sound evidence was the idea that the Muslim societies were in decline.<sup>[4]</sup>

Although the field of Islamic Studies in the West has gone through different phases,<sup>[5]</sup> and the quality of the works produced in the discipline has changed enor-

[1] Roger Owen, “Studying Islamic History,” Review of *The Cambridge History of Islam* by Peter M. Holt, A. K. S. Lambton, and Bernard Lewis in *The Journal of Interdisciplinary History* 4, no. 2 (1973): 287–98. <https://doi.org/10.2307/202268>, 287.

[2] See J.D.J. Waardenburg, ‘Mustashrikūn’ in Encyclopaedia of Islam, Second Edition, ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, P.J. Bearman (Volumes X, XI, XII), Th. Bianquis (Volumes X, XI, XII), et al. Accessed September 14, 2022. doi: [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_COM\\_0818](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0818).

[3] Roger Owen, “The Middle East in the Eighteenth Century --An ‘Islamic’ Society in Decline? A Critique of Gibb and Bowen’s Islamic Society and the West” in *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)* 3, no. 2 (1976): 110–17. <http://www.jstor.org/stable/194585>, 110–111.

[4] Ibid, 113.

[5] See Zachary Lockman, *Contending Visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism Second Edition* (New York: Cambridge University Press, 2010), 216–278. See also Maxime Rodinson, *Europe and the Mystique of Islam*, trs. Roger Veinus (Seattle: University of Washington Press, 1987), 83–129; Yahya Sadowski, “The New Orientalism and the Democracy Debate” in *Middle East Report*, no. 183 (1993): 14–40. <https://doi.org/10.2307/3012572>; Fred Halliday, “‘Orientalism’ and Its Critics” in *British Journal of Middle Eastern Studies* 20, no. 2 (1993): 145–63. <http://www.jstor.org/stable/195877>; Aziz Al-Azmeh, *Islams and Modernities* (London and New York: Verso, 1993), and Tariq Ali, *The Clash of Fundamentalisms: Crusades, Jihads and Modernity* (London: Verso, 2002).

mously,<sup>[6]</sup> there are still some works that are left unchallenged and thus seem to continue to exercise a significant influence over contemporary scholarship.

One of these works is the paper entitled “*The Problem of Islamic Decadence*” by J. J. Saunders, which relies on the assumption that Muslim societies were in decline after around 1200, and he proposes a theory to explain why.<sup>[7]</sup>

The strengths of this work, however, are greatly offset by a number of assumptions underlying his work. The relevance of these assumptions lies in the fact that they are still being reiterated in more recent works that touch upon the subject.<sup>[8]</sup>

These works constitute reiterations of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century orientalist scholars’ assumptions. For instance, Kuran argues that Islamic law even with its rules on pilgrimage caused Islamic civilization’s economic decline.<sup>[9]</sup> Kuran’s work has received many criticisms for its bias towards the data.<sup>[10]</sup> Thus, his work will not be subject to further analysis in the present work.

It is noteworthy, however, to mention that Ebrahim and Sheikh are among scholars who criticize Kuran’s main argument that Islamic law is the cause of economic decline in Muslim societies. In fact, they “absolve Islam from holding back the progress of Muslim societies”<sup>[11]</sup>

[6] In this regard, for an analysis of the state of the development of scholarly works on the study of one of the areas of research within Islamic Studies, namely the study of autobiographical writing in the Arabic literary tradition, see Ahmet Topal, *The Autobiography of Taşköprülüzâde: The Study of Pre-modern Autobiographical Writing in the Arabic Literary Tradition*, (Istanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2021), “Arap Edebiyatı Otobiyografi Yazın Geleneği: Taşköprülüzâde Örneği,” in *Universal Journal of Theology 6 / 1 (Haziran 2021)*: 183-205.

[7] John Joseph Saunders, “The Problem of Islamic Decadence,” in *Journal of World History 7 (1963)*:701-720, pp. 702-703.

[8] See, for instance, Timur Kuran, *The Long Divergence: How Islamic Law Held Back the Middle East* (Princeton University Press: New Jersey, 2011) and “Why the Middle East Is Economically Underdeveloped: Historical Mechanisms of Institutional Stagnation” in *The Journal of Economic Perspectives 18*, no. 3 (2004): 71–90. <http://www.jstor.org/stable/3216807>. Also see Ahmed El Shamsy and Noel James Coulson, “sharia” in *Encyclopedia Britannica*, August 25, 2022, <https://www.britannica.com/topic/Shariah>.

[9] Timur Kuran, *The Long Divergence: How Islamic Law Held Back the Middle East*, 7.

[10] See, for example, Abdul Azim Islahi, review of “*The long divergence: how Islamic law held back the Middle East by Timur Kuran*” *Journal of King Abdulaziz University - Islamic Economics*, Vol. 25, No. 2 (2012): pp. 253-261).

[11] Muhammed Shahid Ebrahim and Mustapha Sheikh, “The Political Economy and Underdevelopment of the Muslim World: A Juridico-Philosophical Perspective,” in *Bangor Business School Working Paper No. BBSWP/12/011* (October 1, 2012), 21. <https://ssrn.com/abstract=2171175> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2171175>.

Still, Ebrahim and Sheikh put the blame for the underdevelopment of Muslim societies' economies on its misapplications by classical jurists and later scholars who follow their lead in deriving law from the sources of Islamic law.<sup>[12]</sup>

As a matter of fact, Ebrahim and Sheikh argue that the ratiocination of the jurists like Shāfi'ī revolved around *'illa* (*ratio legis*) of an existing legal ruling as opposed to its *hikma* (economic rationale) or *maqāṣid al-sharī'a* (the objectives of *Sharī'a*), and this led to what they consider, though without much justification, errors.<sup>[13]</sup>

It also claims that the establishment of a methodology by each school of law that guides the process of law-making in each one of these schools circumscribed the unfettered use of *ijtihād* (legal reasoning) and made it almost practically impossible to develop new theoretical frameworks that provide rules and regulations of legal reasoning.<sup>[14]</sup>

I believe that this is a natural consequence of following the principles of a founding father of a given discipline or field of research. It is rarely the case where a genius comes out and provides his/her own theoretical frameworks that are not in line with the previous authorities' frameworks.

In the case of Islamic law, only a few came up with their own schools of law and only four of them within the Sunni creed found appreciation among the majority of scholars and survived. Shāfi'ī was one of them who studied as the pupil of the pupil of Abū Ḥanīfa and Imām Mālik yet found his own school of law.<sup>[15]</sup>

Moreover, laying the foundation of a field of research does not by itself constitutes a cause for the decline of research in that field but rather a contribution to it, not only in the case of Islamic law but in other fields of research as well.<sup>[16]</sup>

Furthermore, if it was the misapplication of Islamic law as it was practiced by classical jurists such as Abū Ḥanīfa and Muḥammad Idrīs al-Shāfi'ī that caused the underdevelopment seen in the economies of contemporary Muslim societies,

[12] Ibid, 8-9.

[13] Ibid, 9. For a discussion of the role of *'illa* (*ratio legis*) in law-making in Islamic law, see Bünyamin Korucu, "Fıkıhta İnsan Davranışının Ölçülmesi" *Universal Journal of Theology* 5 / 2 (Aralık 2020): 43-76, pp. 63.

[14] Ebrahim and Sheikh, "The Political Economy and Underdevelopment of the Muslim World," 8.

[15] BİLAL AYBAKAN, «ŞĀFĪĪ», TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/safii> (10.11.2022).

[16] To illustrate, it would be absurd to criticize al-Khawarizmī for his contributions to algebra and consider them as obstacles preventing free research within the field of mathematics (see below). For an analysis of the development of schools of law in this regard, see Bünyamin Korucu, "Amaç, Yapı ve İşleyiş Yönünden Fıkıh Mezhebi" (PhD Diss., Marmara University, 2022), 170-185, 187-195. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.

as Ebrahim and Sheikh seem to claim,<sup>[17]</sup> it could have not allowed the growth of Muslim economies in the first place either.

Thus, there is a need to provide a critical analysis of the idea that Islamic law was the cause of the decline of Islamic civilization. Hence, I believe that the present work will fill an important gap in the scholarship by examining Saunders' paper.

The present work examines Saunders' paper as a case study with an eye to assessing the integrity of this theory. Drawing on the previous scholarship which provides insights into some of the assumptions that Saunders bases his main thesis on, this paper provides a critical analysis of Saunders' arguments.

The next section (Section 1) examines Saunders' arguments, providing a critical analysis of the claim that Islamic law is the cause of the decline of Islamic civilization and its inability to revive. Here, I discuss three major presuppositions, which this claim relies on and present their origins while discussing problems associated with each one of them. Based on the previous section, the next section (Section 2) examines Saunders' approach towards the data he relies on in an effort to support his main thesis. In Section 3, I finally pinpoint the primary inconsistency in Saunders' theory, which collapses his theory altogether from the beginning. Thus, by demonstrating that his line of thought in his paper is in fact self-contradictory, the present work rebuts Saunders' main thesis that 'Islamic civilization declined because of the all-encompassing Islamic law and the lack of a secular component in it that could have otherwise broken the shackles of Islamic law and revive.'<sup>[18]</sup>

## 1. A CRITICAL ANALYSIS OF SAUNDERS' ASSUMPTIONS

*The Problem of Islamic Decadence* by Saunders examines what he considers the decadence of the Islamic civilization. Saunders argues that the Islamic Civilization declined primarily due to both economic and theological reasons. In that regard, his work may aptly be described as a supplement to the work of Ernest Renan, who espoused a racialist theory which was given a prominent place in Gustave Le Bon's *La Civilisation des Arabes*.<sup>[19]</sup>

Saunders attempts to answer most specifically the question of why Islamic civilization did not revive just as the Christian civilization did after its decline. Saunders argues that the answer to the question of why Islamic civilization declined should be sought after in the fact that unlike Christianity, Islam did not have a se-

[17] Ebrahim and Sheikh, "The Political Economy and Underdevelopment of the Muslim World," 7.

[18] Saunders, "The Problem of Islamic Decadence," 709.

[19] Ernest Renan, "L'Islamisme et la Science" (Paper presented at the Paper presented at Conference University of Sorbonne, Paris, 29 March 1883), 19.

cular component in it. And this did not allow it to break the shackles of dominant orthodoxy and all-encompassing *Shari'a*.<sup>[20]</sup>

The claim that Islamic law is the cause of the backwardness of Islamic civilization, a civilization which once, as Saunders himself admits, boasted a great superiority in almost all aspects of life,<sup>[21]</sup> continue to be reiterated even in contemporary discussions in the academia and on the media.<sup>[22]</sup> Therefore, I suppose that this is a very needed discussion.

### 1.1. An Overview of Saunders' Arguments

In an effort to answer the question of why Islamic civilization declined, Saunders provides a historical background for his argument. Upon outlining what he considers the background for the topic, Saunders touches upon his consideration of the cultural relationships between the Western and Islamic civilizations. He argues that these relationships fall under three historical periods.

The first phase falls between the 9<sup>th</sup>-13<sup>th</sup> centuries, when Islamic civilization was flourishing and in a superior position in comparison to the Western civilization. The second phase falls between 13<sup>th</sup>-17<sup>th</sup> centuries, in which Islamic civilization was producing less in comparison to Western civilization. The last phase is from 17<sup>th</sup>-up to his time, when Islamic civilization was dominated by Western civilization in almost all spheres of life.<sup>[23]</sup>

Saunders argues that any effort to understand the reason(s) behind the decadence of Islamic civilization in the last of these three phases of the cultural relationship between Islamic and Western civilizations needs to start from an analysis of the first two of these phases, namely the birth and maturity of Islamic civilization.<sup>[24]</sup>

In an effort to situate his theory within the theories advanced before him, Saunders goes on to say that he only partly agrees with the existing theories that attempt to explore the cause(s) of the decadence of Islam. Thus, he goes on to mention several types of theories advanced by previous scholars, covering such theories as political, economic, theological as well as racialist advanced by the likes of Montes-

[20] Saunders, "The Problem of Islamic Decadence," 709.

[21] Ibid, 702.

[22] See, for instance, Kuran, *The Long Divergence*.

[23] Saunders, "The Problem of Islamic Decadence," 702.

[24] Ibid, 706.



quieu, Gibbon, and Herder, Gabineau and Gustav Le Bon, as well as Ernest Renan,<sup>[25]</sup> which all attempt to answer the question of why Islamic civilization declined.

In order to examine the issue of decline in a civilization, he considers the accumulation of 'positive knowledge' as the standard of measurement of decline in a society. Based on this measurement, he says, for instance, that Byzantium and Hellenic civilizations were static and in decline respectively.<sup>[26]</sup>

Next, based on the same measurement, Saunders goes on to an analysis of Islamic Civilization, seen in three phases. His analysis of the matter is comparative in nature. As such, while analyzing Islamic civilization in three phases, he makes comparisons between Islamic Civilization and Western civilization.

In this regard, he discusses the last phase where he considers the Islamic civilization was declining. In an effort to make the point that the Islamic civilization was declining, he goes on to mention several examples. Among these is his assertion that Ibn Khaldūn, the founding father of the science of what we style today as 'sociology,' could not find any pupil who would posthumously complete his *Muqaddima*.

Moreover, Saunders goes on to note that Islamic philosophy was already dead by 1200, which he considers was partly because *Tahāfut al-Falāsifa* [Inconsistencies of Philosophers]. In this regard, he seems to consider al-Ghazālī the Thomas Aquinas of the Islamic civilization.<sup>[27]</sup>

Among many other partial factors for the decline of Islamic civilization he discusses the Mongol invasions of the lands which were under Muslim rule in 10<sup>th</sup> century, which shattered the Islamic unity and imposed great economic damage to the society.<sup>[28]</sup> Saunders considers this political and economic destruction as a cause for Muslims to turn to Islam.

The relevance of this to the so-called decline of Islamic civilization is that according to Saunders, people's turning to religion necessarily brings with it an adverse impact on the development of science. This is, Saunders goes on to say, primarily due to the loss of interest among people, be it Muslim or Christian, in nature as their focus is upon God.<sup>[29]</sup>

---

[25] Ibid, 704.

[26] Ibid, 705.

[27] Ibid, 709.

[28] Ibid, 711.

[29] Ibid, 718.

Upon arguing that the cause of scientific development is hindered by people's interest in religion and God, Saunders then proceeds to his discussion of the reason why Islamic civilization could not recover from the decadence which it found itself in just as the Western civilization did.'

In a comparative way, therefore, he analyzes similar catastrophes which both Islamic and Western civilizations went through, covering the Hun invasion in the 4th century and the irruption of Magyars in the 9th century as well as what he considers barbarian invasions of Muslim lands in the Middle East and Spain.<sup>[30]</sup>

Saunders then goes on to offer his answer to the question of why Islamic civilization, unlike the Western civilization, could not revive after the catastrophes which inflicted upon it. Here he discusses how Christianity inherited, what he considers, the great culture of Greek, which was a pagan culture and thus secular in nature.

He argues that it was this secular component which Christian civilization inherited from Greek pagan culture that allowed it to revive. On the other hand, Islam, Saunders argues, was a religion that was born far from the civilized world into a desert. In other words, Saunders argues, there was no existing civilization that could provide a secular component that equipped Western civilization with necessary tools to fight the dominancy of the religion.<sup>[31]</sup>

In short, according to Saunders, in the face of political and economic depressions, Muslims found no way other than turning to Islam, and this caused them to believe that because they had God, they would no longer be in need of anything else.<sup>[32]</sup>

Thus, due to the lack of a secular stream within Islamic civilization, Saunders further argues, Muslims were unable to break the shackles of all-embracing Islamic law and revive, and this was, he considers, destructive for the intellectual activity that was once present in what he describes as the maturity phase of Islamic Civilization.<sup>[33]</sup>

---

[30] Ibid, 711.

[31] Ibid, 719-720.

[32] Ibid, 720.

[33] Ibid, 719-720.

## 1.2. The Assumptions of the Idea That ‘Islamic Civilization Declined Due to Shari‘a’

This section provides with a critical analysis of the claim that Islamic civilization declined due to the all-embracing Islamic law by showing some of the major assumptions which it relies on as well as problems associated with these assumptions.

Before moving into an analysis of some of the major assumptions which Saunders bases his theory on, it is worth mentioning, however, what I consider to be the core problem that seems to have led Western scholars to rely on these assumptions, which I will explore below.

When examining Islamic civilization, it may become easier for the Western audience to understand Islamic civilization if the author compares it with Western civilization with which they are expected to be more familiar, which is something understandable.

However, if the author attempts to consciously or unconsciously fit Islamic societies into the concepts and models they draw from other societies, and in this case, from the Western societies, this may lead to a superficial and in most, if not all, cases, an incorrect analysis, which is a phenomenon that occurs over and over again in the scholarly works produced within Islamic studies.<sup>[34]</sup> And this is something that we also find to be the case here in Saunders’ paper who attempted to apply a theory to Islamic societies but failed to do so for a number of reasons which I will go over below.

To begin with, this tendency to conduct research on Muslim societies by drawing comparisons between Islamic and Western ‘civilizations’ was a characteristic of traditional orientalists, as it constitutes an appropriate way to use historical studies as an apparatus for the justification of colonialism.<sup>[35]</sup> Without first understanding how the field of Islamic studies has developed from its nineteenth-century roots with such intentions behind, it is almost impossible to understand assumptions which steer Islamic historians in the way they conducted their rese-

[34] In the case of linguistic analysis of the linguistic aspects of the science of Islamic jurisprudence, some of the contemporary scholarship attempt, consciously or unconsciously, to impose a theory of language or law, to which a different kind of linguistic or legal material gave rise to, upon a linguistic or legal material found in the manuals of Islamic jurisprudence. Ali, for instance, attempts to use Grecian theory of language as the framework within which to understand the linguistic categories of Islamic jurisprudence (for more on this, see Muhammed M. Yunis Ali, *Medieval Islamic Pragmatics: Sunni Legal Theorists’ Models of Textual Communication* (London and New York: Routledge, 2009), 10. For an analysis of the approach Ali adopts, see Ahmet Topal, “The Role of the Arabic Language in *istinbāt al-ḥukm* within the Context of Criminal law: A General Framework for Inquiry into the Linguistic Categories of *uṣūl al-fiqh* of the Ḥanafī school of law” (PhD dissertation, Leeds University, 2020), 64-72.

[35] See below.

arch. I will now turn to an analysis of some of these assumptions, which Saunders relies on without justification to support his main thesis that Islamic law held Islamic civilization back.

### 1.2.1. Assumption 1: “The Basic Unit of Analysis in Historical Studies is Civilization.”

One of the assumptions that 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century orientalists widely relied on was that the Islamic phase within human history should be taken as a period within human development, a period (or civilization) that had to be scrutinized in terms of its Islamic element.<sup>[36]</sup> When applied to historical studies and especially Islamic historical studies, this assumption led to two problematic tendencies in the way Muslim societies were studied in the West: the study of Muslim societies was conducted in a comparative way with Western societies, often to the disadvantage of the latter, and it overlooked the differences between Muslim societies or groups that fall under the broad terms of ‘civilization’ or ‘period’. I will next explore the issues with these two tendencies, thus showing where Saunders’ arguments come from.

#### 1.2.1.1. The Colonial Aspect of the Term ‘Civilization’

Holding the assumption that ‘civilization’ or ‘period’ is the most basic unit of historical inquiry, Islamic historians in the West focused their attention on exploring the quiddity and the nature of this period (or civilization), i.e. Islamic civilization or period, which sets it apart from other civilizations or periods within the human history. Such an inquiry, which was thus comparative in nature, led Islamic historians to examine Islamic civilization with the tendency to compare it with European civilization, often with the disadvantage of the former.<sup>[37]</sup>

To this end, the leading German orientalists of the 19<sup>th</sup> century preoccupied themselves with such comparisons. Among them was Becker, who was one of those scholars whose primary concern was to study the relationship between Islam and Hellenism, argued that Islamic civilization was the continuation of post-classical antiquity, though one that was lacking the concept of “free citizen,” which the success of the European civilization was depended upon.<sup>[38]</sup>

[36] For further details, see Roger Owen, “Studying Islamic History,” Review of *The Cambridge History of Islam* by Peter M. Holt, A. K. S. Lambton, and Bernard Lewis in *The Journal of Interdisciplinary History* 4, no. 2 (1973): 287–98. <https://doi.org/10.2307/202268>, 292-293

[37] Roger Owen, “Studying Islamic History,” 293.

[38] Ibid.

Comparisons of this nature were thus so designed to put Muslim societies at an inferior level than European societies. The purpose behind this was to justify European imperialism which was harshly exercised over the Muslim societies in the 19<sup>th</sup> century.<sup>[39]</sup> “More generally, any work which compared Islamic and other civilizations to the former’s disadvantage neatly provided justifications for European tutelage exercised over the Muslim countries of the Near and Far East.”<sup>[40]</sup>

Thus the use of ‘civilization’ or ‘period’ in the West as the most basic element of historical inquiry into Muslim societies seems to be part of a colonial project. Since Saunders assumes that the fundamental unit of analysis in historical studies on Muslim societies is ‘civilization,’<sup>[41]</sup> the motivation behind his analysis of the matter in hand seems to be part of this colonial project and not one that is stimulated by scholarly curiosity or something of this nature, thus lacking, right from the beginning, the objectivity that is expected from every reasonable scholar.

### 1.2.1.2. Inappropriateness, and Unscientific Roots, of the Use of ‘Civilization’

Apart from being an apparatus that was made use of by colonialism as such, considering ‘civilization’ or ‘period’ as the most basic study unit of historical studies calls for further analysis due to its significance in the way Islamic studies were conducted in the West.

The idea of using ‘civilization’ or ‘period’ as the basic unit of analysis within historical studies has its roots in the writings of scholars like Hegel, and it had a great impact on the way orientalist viewed Islam. Hence, it is relevant to the matter in hand. Therefore, I would like to present it here, rather briefly, in the following paragraphs.

As a matter of fact, Hegel and Kant with their theories have led to a new way of looking at the Bible among Christians, whereby, they considered, the source of Bible could no longer be regarded as God. On the contrary, they argued, the Bible was nothing more than the production of human intellect. Being a human product, it followed, it was entirely appropriate to study the Bible just like any other book. This, of course, meant that the Bible, just as any other book, should well reflect its author(s)’ circumstances and conditions in life.

Following, it was thus possible for anyone to scrutinize and criticize the Bible just as they do other books. When adopted, such an approach would then lead a

---

[39] Ibid.

[40] Ibid, 294.

[41] See, for instance, Saunders, “The Problem of Islamic Decadence,” 702, 704-705.

critical scholar to focus his attention upon pinpointing the relationships between the author(s)' thoughts and their environments, the social life which they were in, what was taking place around them at the time or before they wrote the Bible, and the literary works of the same or similar nature written in other periods, and most importantly what they consider to be the spirit of the period. Looking the Bible that way, people viewed Jesus in an altered way, and they began to look for historical Jesus that is beyond the hero that was depicted in the narratives found in the stories in the Bible.<sup>[42]</sup>

This novel understanding of the Christian religion played a key role in the way orientalists viewed Islam. Because Christianity was considered to be a corrupt religion, combining elements of divine as well as human origin, their scrutiny of the religion of Christianity was centered around attempts to assess the degree to which the text of the Bible was divine.<sup>[43]</sup>

According to this understanding, which seems to be affected by the secular movement of the milieu, the doctrines of the religions were divine, but the laws were not. Scholars like Becker would say that they find it useful to study Islam rather than Christianity. This is primarily because they were bound to it with thousand ties and thus would be less objective towards it. As such, they noted that Islam, which has a book, a prophet, and a long tradition, stands out as a good example for a study of faith which aims at understanding the nature of religions and how they develop through time.<sup>[44]</sup>

This, in fact, sheds light on the origin and the direction of much of the scholarship of the 19<sup>th</sup> century in the West.<sup>[45]</sup> To illustrate, like many Hungarian Jews, Ignaz Goldziher was a Neologian, but espoused the main thesis of the German-Jewish reformism that religious systems included both divine and human elements in them.<sup>[46]</sup> He seems to be under the influence of Sprenger and Nöldeke, who applied the methods of critical history to Islam. Another influence on him in arriving to this type of understanding of religious systems seems to be the science of mythology developed by people like Max Müller, the aim of which was to attempt to explain myths as the product of a collective spirit of a people or an age, at the core of which lies an attempt to distinguish religion from myth.<sup>[47]</sup>

[42] Albert Hourani, "Islam and the Philosophers of History" in *Middle Eastern Studies* 3, no. 3 (1967): 206-68. <http://www.jstor.org/stable/4282205>, 235-238.

[43] *Ibid*, 239-240.

[44] *Ibid*, 238-239.

[45] *Ibid*, 239.

[46] *Ibid*, 240-241.

[47] *Ibid*, 241.

Going beyond Goldziher, this attitude towards religions including Islam, whose primary purpose was to disentangle the human element from the divine element, has continued to be an important driving force in Islamic studies.<sup>[48]</sup>

This equal view of all religious systems as products of a combination of divine and human origin seems to have led, by extension, to another line of thought. If some of the Bible, one can assert with assurance, is not from God, then the rest might not be from Him either. In fact, according to this way of thinking, all religions were considered to be the product of human mind, whether individual or collective, which was an idea that was implicitly found in one of the predominant ideas of the 19th century where all that exists is nothing more than part of a continuous self-maintaining and self-creating 'process' or 'development',<sup>[49]</sup> which excludes God from the equation in interpreting whatever occurs in human history.

When this concept was applied to historical analysis, the fundamental unit of analysis was 'period' or 'civilization.' Everything that took place in a 'civilization' or 'period' as well as all organizations within were segments of a whole, each segment being an expression of what they considered the 'force' of a given 'period' or a 'civilization.' Some of those scholars who adopted such an approach considered this force to be religion while others considered this force to be 'spirit.' And yet others defined it as race, or class.<sup>[50]</sup>

Having adopted such a line of thought, the question that these scholars focused their attention on was no longer whether or not Islam was true. Rather, they attempted to find out the nature and characteristics of Islamic 'civilization' or 'period' that distinguished it from other 'civilizations' or 'periods.' Similarly, they made efforts to find out in what way it uniquely contributed to the process of human experience.<sup>[51]</sup>

Taking 'civilization' or 'period' as the fundamental unit of analysis in historical studies, an approach whose historical roots I have thus presented in the previous paragraphs, has received many criticisms from contemporary historians simply because the term 'civilization' or 'period,' to them, does not have a unifying force in any shape or form, be it religious or racial etc., that could justifiably make it feasible to consider everything that takes place within it part of that unity.

On the contrary, they argue, 'civilization' or 'period' is too large of a unit of analysis for historical studies. To illustrate, when applied to the case of Muslim

---

[48] Ibid, 242.

[49] Ibid, 244.

[50] Ibid.

[51] Ibid, 244-245.

societies, the term obscures the differences between the different societies that it attempts to include under the broad term ‘Islamic civilization’ as a whole, which in turn leads to conclusions that contradict to the data. They argue that narrower terms should be used as the basic unit of historical study.<sup>[52]</sup>

In the light of the ongoing discussion, it is noteworthy to highlight the fact that Saunders presupposes in his paper without justification that all that happened within the Islamic societies resulted from the religious essence of the ‘civilization’, that is, ‘Islam.’<sup>[53]</sup> However, the fact that people profess belief in the religion of Islam does not necessarily mean, the logic dictates, that their society act primarily on the principles of the religion all the time.

### 1.2.2. Assumption 2: “Islamic Civilization Was Feudal.”

Another assumption that underlies Saunders’ theory is the idea that ‘Islamic civilization’ was feudal.<sup>[54]</sup> Like the previous one, this has also received criticism. In fact, this and the previous assumption, namely that Islamic civilization was a religious and feudal civilization, seems to be rooted in the writings of Max Weber, who studied Muslim societies in comparison to others and, as was usual among orientalist of this age, to the disadvantage of the former. In fact, he compared what he considers ‘Islamic civilization’ to ‘modern European civilization’ and criticized the former for being religious and feudal.<sup>[55]</sup> Saunders just repeats these ideas in his paper without justification.<sup>[56]</sup>

This reflects an idea that puts all religions under the same basket in an effort to distance West from its past,<sup>[57]</sup> and is rooted in the thinking of Hegel, a topic which I will now turn to.

As a matter of fact, Hegel had a strong influence on the way the historians of the 19th century thought of human history. Four main phases in human history can be identifiable according to Hegel, namely oriental, Greek, Roman, and the German. The role which Hegel considered Islam played was only secondary, and once it helped pave the way for the last phase, namely the German phase, its mission was over. Some of the followers of Hegel’s idea chose to focus on positive values of each phase in their historical analysis while others of his camp on negative values

[52] Ibid.

[53] Saunders, “The Problem of Islamic Decadence,” 704.

[54] Ibid, 715.

[55] Owen, “Studying Islamic History,” 293.

[56] See, for instance, Saunders, “The Problem of Islamic Decadence,” 704.

[57] See Kathleen Davis, *Periodization and Sovereignty: How Ideas of Feudalism and Secularization Govern the Politics of Time*, The Middle Ages Series, ed. Ruth Mazo Karras and Edward Peters (Philadelphia: University of Pennsylvania Press: 2008), 132-133.



thereof. The scholars of the former camp regarded Islam and Christianity as stages in the development of humanity that were necessary to be completed in order for humanity to reach to its maturity, i.e. to the German phase.<sup>[58]</sup>

One of those from among the first camp was Auguste Comte, and according to this way of thinking of phase, both Christianity and Islam fitted in the same period, namely the medieval. This was because both Christianity and Islam possessed monotheism as well as feudalism.<sup>[59]</sup> Hence comes Saunders' consideration of Islamic civilization as religious and feudal.

### 1.2.3. Assumption 3: "Islam Prevents Scientific Development."

Such a positivist approach to religion in general and to Islam in particular was one of the attitudes that had an influence on the way Islamic studies were conducted in the West, and we can see the traces of this approach in Saunders' paper as well. In fact, Saunders begins his paper by quoting Sarton where he notes the following: "... the progress of scientific knowledge in the Western world was long hindered by the domination of a system of theology which we commonly style scholasticism and which is found, not only in Christianity, but in Judaism, Islam and even Buddhism. Scholasticism prevails as long as men are convinced that to seek God is more important than to understand Nature: its "cure" is experimental science. But only the European nations found this remedy: the Eastern, particularly the Islamic nations, did not."<sup>[60]</sup>

Von Kraemer and Sprenger are two scholars who brought such positivist ideas into Islamic Studies first. These scholars attempted to explain the rise of Muslim nations with material dynamics in the past. To this end, positivists made efforts to make sense of the conversion of people into Islam in great numbers by human factors. For instance, C. H. Becker argued that the conversion of Christians and others who fell under the rule of Muslims into the religion of Islam must essentially be explained with a desire on the part of the converts to accumulate wealth and gain status. In other words, Becker claims that these people's conversion into the religion of Islam was not due to the fact that they enjoyed the religion over the ones they previously had. Rather it was because they desired to take part within administration and escape from paying taxes.<sup>[61]</sup>

This mode of consideration of the religion of Islam transformed into a worse form when adopted by some writers who were in favor of racist theories such

[58] Hourani, "Islam and the Philosophers of History," 246-247.

[59] Ibid, 247.

[60] Saunders, "The Problem of Islamic Decadence," 701.

[61] Hourani, "Islam and the Philosophers of History," 249.

as Ernest Renan. According to Renan the scientific achievements which Muslims made in the past should never be attributed to them or the religion of Islam.

As a matter of fact, having considered Islam as a religion that prevented the use of reason and thus an obstacle for the growth of scientific knowledge, Renan argues that the scientists who made great achievements in what is sometimes referred to as ‘the golden age of Islam’ were not Muslims in reality.<sup>[62]</sup>

Such assertions as this are found in Saunders’ paper, where he notes, “Islam was liberal only when it was weak, but by 1200 it had defeated the external attacks of the Crusaders, and the internal threats of Ismā‘īlian heresy, it was strong enough to kill science and philosophy.”<sup>[63]</sup>

## 2. AN ANALYSIS OF SAUNDERS’ APPROACH TOWARDS THE DATA

The majority of the works produced in the field of Islamic History rely on the idea that Muslim societies were in “decline” after around 1200 up to the modern times and that they had been under the influence of European societies since 1800s.<sup>[64]</sup> As is illustrated above, this is not a view of Islam that is based on evidence. Rather, it relies heavily on certain assumptions which have been shown to be problematic in many respects. At the core of the issue seems to lie the fact that these scholars approach to Islam in a way that imposes the theories and convictions driven from the Western experience of religion.

Thus, they seem to impose the findings of their studies of the religion, which are primarily based on their analysis of Christianity, upon a somewhat foreign religion to them, namely Islam, without justification. In this regard, as they attempted disassociate the modern Europe from its past, namely Christianity, they considered secularism as the “cure” to the so called “decline” of Western ‘civilization’ that marked what they regarded the “Dark Ages” of the European History.<sup>[65]</sup> Being a religion, according to them, Islam was in “decline,” too.

Having already considered Islam on the outset as just another form of what the modern Western culture had depicted by then as the boogie man in the room with its religiosity and feudalism, namely Christianity which does not really belong to

---

[62] Ibid, 250.

[63] Saunders, “The Problem of Islamic Decadence,” 704.

[64] Owen, “Studying Islamic History,” 295.

[65] Saunders, “The Problem of Islamic Decadence,” 702.

the age of the so-called “reason,”<sup>[66]</sup> people like Saunders seem to have made much ingenuity when studying Islam.

There are many points in Saunders’ paper that illustrates his bias even towards the data that he chooses to mention in his paper about Islam and Muslim societies. All of these come down to an attempt to disassociate especially any scientific achievements from the religion of Islam, which is a religion that, he firmly believes, sits ill with scientific development.

To illustrate, Saunders addresses several characteristics of Muslim societies which debunks his imposition of the theory that any religion hinders scientific development upon Islam. He mentions one of the sayings attributed to the Prophet Muhammad where he is reported to have encouraged seeking knowledge even as far as China, which clearly undermines his theory that Islam as a religion is an obstacle to the scientific development.

To do away with such a negative affect that such sayings will obviously have on his theory of Islam as a source of backwardness and decadence with its all-embracing Islamic law, he argues, with no justification, that scholars of theology and law never venerated it [i.e. the aforementioned saying of the Prophet] fully.<sup>[67]</sup>

He touches on the fact that Islam does not have a papacy. And yet, he puts ‘*ulamā*’ (scholars) into the position of a papacy and claims that they functioned as a collective papacy, again without any justification.<sup>[68]</sup>

Moreover, Saunders also addresses another issue which undermines the image he portrays of Islam as a religion, namely the issue of great achievements which Muslims made in the past.<sup>[69]</sup>

Saunders argues that these achievements were largely limited to the field of medicine.<sup>[70]</sup> Yet, to name but one, al-Khawārizmī was a Muslim mathematician, who founded a system that facilitated some of the scientific developments of our age. al-Khawārizmī’s numbers and his novel calculation methods actually provided the key to many scientific achievements of our age such as the construction

[66] Hourani, “Islam and the Philosophers of History,” 247.

[67] Ibid, 708.

[68] Ibid, 718. There appears to be no parallel to Inquisition in Medieval Muslim societies which inflicted upon scientists for holding certain beliefs regarding the Nature as opposed to what the likes of Galileo were experiencing in the Medieval Europe (see Burhanettin Tatar, “Kutsal Metin ve Otorite: Tarihsel-Fenomenolojik Bir Analiz” in *Milel ve Nihal* 14 (2017): 64-76, p.p. 75).

[69] W. Montgomery Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972), 9.

[70] Saunders, “The Problem of Islamic Decadence,” 709.

of skyscrapers and kilometers- long bridges and enabled calculation of the point where a space probe will intersect with the orbits of one of Jupiter's moons. They also helped pave the way for nuclear physics, biotechnology, pharmaceutical, global economy, software development etc.<sup>[71]</sup> Therefore, Saunders' claim that Muslim scientific development was limited mostly to the area of medicine is not sound.<sup>[72]</sup>

Thus, the scientific developments such as these that were seen in the Muslim societies in the past that clearly surpassed those that took place in the West casts doubts into the integrity of the idea that Islam kills science.

### 3. SELF-CONTRADICTION OF THE IDEA THAT ISLAMIC CIVILIZATION DECLINED DUE TO SHARĪ'A

Above I have provided the issues with the assumptions that the idea that Islamic law (*Shari'a*) was the main culprit behind the decline of Muslim societies and the lack of revival thereof. This section highlights, perhaps more importantly, the self-contradiction in this theory.

According to this theory, people turn to religion when they face material disasters, such as those which inflicted upon Muslim and Christian people with invasions.<sup>[73]</sup> According to the theory, having turned to religion, both Christians and Muslims lost their interest in the study of nature, which hindered the development of science in both traditions.

Such an argument might well hold for the path which Christian societies followed in the past. However, holding such a view for Muslim societies does great injustice to Muslim societies. Saunders makes great ingenuity in fitting Islam into his concept of religion which he clearly derives from his understanding of Christianity. This becomes apparent when he dismisses data from Islamic history that contradicts and debunks his theory.

As a matter of fact, Saunders states that Islamic 'civilization' did not experience revival due to the fact that it lacked the essential secular element in it. Yet, Islamic 'civilization' did not possess a secular constituent in it during 7<sup>th</sup>-12<sup>th</sup> centuries

[71] Michael Hamilton Morgan, *Lost History: The Enduring Legacy of Muslim Scientists, Thinkers and Artists* (Washington: National Geographic, 2007), 92-93.

[72] For more information on scientific contributions of Muslims especially those living in the Muslim Spain (al-Andalus) on the West, see Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe*, 30-43.

[73] *Ibid*, 718. In the case of Islamic civilization, he is referring to the Mongol invasion. However, he also considers Turkish rules over Islamic world as causes for the decline of Islamic civilization (see, for instance, his remarks on Ottoman rule, Saunders, "The Problem of Islamic Decadence," 709).

either, which is something Saunders himself suggests,<sup>[74]</sup> but it reached what he considers its peak.<sup>[75]</sup>

If it was the lack of secularism that stopped Muslim societies from reviving in the last phase, then it would not have been possible for Muslim societies to rise for the first time either, which is a fact that debunks Saunders' initial thesis, and yet he never addresses it.

## CONCLUSION

The question of why 'Islamic civilization' declined constitutes a central question that much of the orientalist of the 19<sup>th</sup>-20<sup>th</sup> centuries attempted to provide an answer to. One of the theories advanced to explain the reason for the decline of 'Islamic civilization' claims that all-encompassing Islamic law and the lack of 'Islamic civilization' of a secular component that could have otherwise help Muslims escape from the shackles of Shari'a was one of the primary causes for the decline of 'Islamic civilization.'

As I showed above, this theory relies heavily on certain assumptions which were held by 19<sup>th</sup>-20<sup>th</sup> century orientalist, and which received many criticisms. Moreover, a close reading of such a theory reveals its weaknesses, especially the fact that it is self-contradictory, as I showed above. Thus, the theory that Islamic law caused the decline of Muslim societies is not successful for a number of reasons.

To begin with, a close reading of relevant literature on the study of Islamic history in the West reveals that the theory that takes Islamic law as the primary cause for the decadence of Muslim societies and for their inability to revive does not to rely on strong evidence but rather on several presuppositions, which I have covered in this paper.

Perhaps the main presupposition that such a theory relies on is the assumption which presupposes without justification not only Christianity or Islam but any religion with its rules and regulations as a source of backwardness that inevitably leads their adherents into sluggishness and decline.

To illustrate, like many others whose thoughts I have touched upon above, Saunders, who espoused to such a secularistic approach to religious systems, considers Islamic law as one of the most obvious reasons for the "freezing" of Muslim societies, and he argues that the lack of 'Islamic civilization' of a secular tradition

[74] He notes that Islam was surprisingly open and receptive and ready to incorporate into its materials that became available to it when it moved out of the backward culture of Arabia. Yet, he never revises his theory in line with his findings (see Saunders, "The Problem of Islamic Decadence," 707).

[75] Ibid, 711.

which could challenge the predominance of all-embracing religious law prevented 'Islamic civilization' to experience its Renaissance.<sup>[76]</sup>

Yet, as is often the case with other scholars of Islamic history who adopted such an approach in the West, Saunders provides no proof to support the claim that Islamic law is the cause of decadence in Muslim societies, as I demonstrated above. Therefore, I argued that considering religious systems as obstacles which prevent people who adhere to them from scientific development calls for more justification than by just stating it.

The theory that Islamic law was the primary cause of the decadence seen in Muslim societies relies also on other presupposition that the most basic unit of analysis in the study of Muslim societies is 'civilization' or 'period.' I have shown the roots of this presupposition in the early orientalists and presented counter arguments disproving them.

I have also discussed other presuppositions that the theory that Islamic law is the cause of the decadence in Muslim societies relies on. In this regard, I discussed the assumption that the standard of measurement for progress in a given society is the accumulation of positive knowledge.<sup>[77]</sup> I also noted another assumption that is related to the previous one, namely the idea that Muslim societies were in stagnation and decline after around 1200s.<sup>[78]</sup> Despite the fact that they are different in nature, these assumptions, in essence, are similar to each other in that all of these are rooted in several ideologies such as various sects of Catholicism, Protestantism, secularism, German-Jewish reformism, and Marxism. Using Saunders' paper as a case study, I discussed the impact certain scholars such as Hegel, Kant, Comte, Von Kraemer, Sprenger, Max Weber, Gustave Le Bon, and Renan, each of whom espoused one or the other of these ideologies, had upon the way orientalists viewed and studied the history of Muslim societies.

Thus, I have shown that the theory that Islamic law was one of the primary causes for the decline of Islamic 'civilization' and its inability to revive relies on several presuppositions which are ideologically driven, and which do not rely on sound evidence.

Perhaps more importantly, I argued that the theory espoused by people like Saunders is self-contradictory. If it was Islamic law and the lack of a secular component in the religion of Islam that caused Muslim societies to decline and prevented from reviving again, Muslim societies could have not been able to rise in the first

[76] Saunders, "The Problem of Islamic Decadence," 709.

[77] Ibid, 705.

[78] Ibid.

place in the 7<sup>th</sup> century and surpass Western societies for centuries either, which collapses this theory altogether.

Regardless of its weaknesses, the theory that Islamic law was the cause of backwardness and decline of Muslim societies still finds its way into narratives in academia and media. This seems to be primarily due to the fact that it constitutes a form of Islamophobia that justifies the imposition of Western values in general, and Western legal systems in particular, upon Muslim societies.

Finally, another reason that allows this theory to be reiterated especially in academia appears to be the fact that it has not been subject to any critical analysis in the previous scholarship. Providing such a critical study, I believe that the present work thus will fill an important gap in the study of Islamic law in particular and Islamic studies in general.

## REFERENCES

- Ali, Mohamed Mohamed Yunis. *Medieval Islamic Pragmatics: Sunni Legal Theorists' Models of Textual Communication*. Richmond, Surrey: Routledge, 2000.
- Ali Tariq. *The Clash of Fundamentalisms: Crusades, Jihads and Modernity*. London: Verso, 2002.
- Al-Azmeh, Aziz. *Islams and Modernities*. London and New York: Verso, 1993.
- Bashir, Shahzad. "On Islamic Time: Rethinking Chronology in the Historiography of Muslim Societies." *History and Theory* 53 (December 2014), 519-544.
- Davis, Kathleen. *Periodization and Sovereignty: How Ideas of Feudalism and Secularization Govern the Politics of Time*. The Middle Ages Series. Edited by Ruth Mazo Karras and Edward Peters. Philadelphia: University of Pennsylvania Press: 2008.
- Ebrahim, Muhammed Shahid and Sheikh, Mustapha. "The Political Economy and Underdevelopment of the Muslim World: A Juridico-Philosophical Perspective." *In Bangor Business School Working Paper No. BBSWP/12/011* (October 1, 2012). <https://ssrn.com/abstract=2171175> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2171175>.
- El Shamsy, Ahmed and Coulson, Noel James. "Sharia." *Encyclopedia Britannica*, August 25, 2022. <https://www.britannica.com/topic/Shariah>.
- Halliday, Fred. "Orientalism' and Its Critics." *In British Journal of Middle Eastern Studies* 20, no. 2 (1993): 145-63. <http://www.jstor.org/stable/195877>.
- Morgan, Michael Hamilton. *Lost History: The Enduring Legacy of Muslim Scientists, Thinkers and Artists*. Washington: National Geographic, 2007.
- Hourani, Albert. "Islam and the Philosophers of History." *In Middle Eastern Studies* Vol. 3, No. 3 (April 1967), 206-268. <http://www.jstor.org/stable/4282205>.
- Islahi, Abdul Azim. Review of "The long divergence: how Islamic law held back the Middle East by Timur Kuran." *In Journal of King Abdulaziz University - Islamic Economics*, Vol. 25, No. 2 (2012): pp. 253-261.
- Korucu, Bünyamin. "Amaç, Yapı ve İşleyiş Yönünden Fıkıh Mezhebi." PhD Dissertation, Marmara University, 2022. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.
- "Fıkıhta İnsan Davranışının Ölçülmesi". *Universal Journal of Theology* 5 / 2 (Aralık 2020): 43-76.
- Kuran, Timur. *The Long Divergence: How Islamic Law Held Back the Middle East*. Princeton University Press: New Jersey, 2011.
- Kuran, Timur. "Why the Middle East Is Economically Underdeveloped: Historical Mechanisms of Institutional Stagnation." *In The Journal of Economic Perspectives* 18, no. 3 (2004): 71-90. <http://www.jstor.org/stable/3216807>.
- Lockman, Zachary. *Contending Visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism Second Edition*. New York: Cambridge University Press, 2010.

- Owen, Roger. "Studying Islamic History." Review of *The Cambridge History of Islam* by Peter M. Holt, A. K. S. Lambton, and Bernard Lewis. In *The Journal of Interdisciplinary History* 4, no. 2 (1973): 287-98. <https://doi.org/10.2307/202268>.
- . "The Middle East in the Eighteenth Century --An 'Islamic' Society in Decline? A Critique of Gibb and Bowen's Islamic Society and the West." *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)*, Vol. 3, No. 2 (1976), 110-117.
- Renan, Ernest. "L'Islamisme et la Science." Paper presented at Conference University of Sorbonne, Paris, 29 March 1883.
- Rodinson, Maxime. *Europe and the Mystique of Islam*. Translated by Roger Veinus. Seattle: University of Washington Press, 1987.
- Sadowski, Yahya. "The New Orientalism and the Democracy Debate." In *Middle East Report*, no. 183 (1993): 14-40. <https://doi.org/10.2307/3012572>.
- Saunders, John Joseph. "The Problem of Islamic Decadence." In *Journal of World History* Vol. 7 (1963), 701-720.
- Tatar, Burhanettin. "Kutsal Metin ve Otorite: Tarihsel-Fenomenolojik Bir Analiz". In *Milel ve Nihal* 14 (2017): 64-76.
- Topal, Ahmet. *The Autobiography of Taşköprülüzâde: The Study of Pre-modern Autobiographical Writing in the Arabic Literary Tradition*. Istanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2021.
- . "Arap Edebiyatı Otobiyoğrafi Yazın Geleneği: Taşköprüzâde Örneği." In *Universal Journal of Theology* 6 / 1 (Haziran 2021): 183-205.
- . "The Role of the Arabic Language in *istinbâṭ al-ḥukm* within the Context of Criminal law: A General Framework for Inquiry into the Linguistic Categories of *uṣūl al-fiqh* of the *Ḥanafī* school of law". PhD dissertation, Leeds University, 2020.
- Wardenburg, J.D.J. 'Mustashriḳūn'. In *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, edited by P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, P.J. Bearman (Volumes X, XI, XII), Th. Bianquis (Volumes X, XI, XII), et al. Accessed September 14, 2022. doi: [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_COM\\_0818](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0818).
- Watt, W. Montgomery. *The Influence of Islam on Medieval Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972.





# İslam Hukuk Düşüncesinde Parça-Bütün İlişkisi

## The Part-Whole Relationship in Islamic Legal Thought

Doç. Dr. Ayhan AK<sup>1</sup>, Dr. Mustafa SARICAOĞLU<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Samsun  
•akayhan1@gmail.com • ORCID > 0000-0003-1268-4684

<sup>2</sup>Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara  
•oflu\_sarica@hotmail.com • ORCID > 0000-0003-1843-2832

### Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma / Research

Geliş Tarihi / Received: 1 Ekim / October 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 7 Kasım / November 2022

Yıl / Year: 2022 | Sayı – Issue: 53 | Sayfa / Pages: 617-642

**Atıf/Cite as:** Ak, A. ve Saricaoglu, M. "İslam Hukuk Düşüncesinde Parça-Bütün İlişkisi"  
*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53, December 2022: 617-642.

**Sorumlu Yazar / Corresponding Author:** Doç. Dr. Ayhan AK

**Yazar Notu / Author Note:** ""Bu çalışmada 2012 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Nihat Dalgın'ın danışmanlığında tamamlanan "İslam Hukukunda Şer'îlik" ve 2022 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nde Doç. Dr. Ayhan AK'ın danışmanlığında tamamlanan "İslam Hukukunda Ekseriyet Prensibi" isimli doktora tezlerinden yararlanılmıştır.""

## İSLAM HUKUK DÜŞÜNCESİNDE PARÇA-BÜTÜN İLİŞKİSİ

### ÖZ:

Bu makalede İslam hukukuna göre parça-bütün ilişkisi, bütünlüğün korunması ekseninde, öncelikle teorik düzlemde ilkesel, yöntemsel ve işlevsel olarak ele alınmıştır. İlkesel düzlemde örnek sadedinde ‘hükmün Allah’a ait olması’ ‘tutarlılık’ ve ‘kolaylık’ ilkeleri bağlamında hukuk ilkelerinin tamamının bütün olarak hukuksal süreçlere dâhil edilmesi gerektiği; yöntemsel düzlemde lafzî, tarihî ve gâî yorum yöntemlerinden biri ön plana çıkarılmadan her birinin hukuksal metinlerle somut olaylar arasındaki bağ kurma işlemine dâhil edilmesi gerektiği; işlevsel düzlemde hukukun düzen oluşturma, sosyal ihtiyaçları karşılama ve adaleti tesis etme işlevlerinden her birinin dengeli bir şekilde bir arada bulundurulması gerektiği vurgulanmıştır. Daha sonra pratikte bütünlüğün korunması bağlamında ulemanın parça-bütün ilişkisine bakış açısı ile yarıdan fazla, yarım ve yarıdan azın bütününe yerine ikamesi üzerinde durulmuş, elde edilen sonuçlar verilerek çalışma tamamlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** *İslam hukuku, Bütünlük, Ekseriyet, Teori, Pratik.*



## THE PART-WHOLE RELATIONSHIP IN ISLAMIC LEGAL THOUGHT

### ABSTRACT:

In this article, the part-whole relationship is discussed on principled, methodological, and functional levels, on the axis of integrity protection, especially in a theoretical context. As an example of the principled level, it is emphasized that all of the legal principles should be included in the legal processes as a whole in the context of the principles of “the judgment belongs to Allah,” “consistency,” and “ease.” On the methodological level, this time, it is stressed that each of the literal, historical and final interpretation methods -without highlighting one of them, should be included in the process of establishing a link between legal texts and concrete events. On the functional level, it is underlined that each of the functions of law to create order, meet social needs and establish justice should be brought together in a balanced way. Then, in the context of protecting integrity in practice, the perspectives of the ulama on the part-whole relationship and the substitution of “more than half,” “half,” or “less than half” for the whole are emphasized. The article is ended up with expressing the results.

**Keywords:** *Islamic Law, Integrity, Plurality, Theory, Practice.*

## GİRİŞ

Her parça, bir bütüne aittir ve her bütün, bir başka bütünün parçasıdır. Bu, eşya ve olaylar için olduğu kadar hukukun teorisi ve pratiği için de geçerlidir. Hukuk teorilerinde temel hukuk ilkeleri, hukuk metinlerinin anlaşılma ve yorumlanma yöntemleri ve hukukun işlevleri önemli bir yere sahiptir. İlkeler, yöntemler ve işlevlerdeki farklı kombinasyonlar, farklı bütünlükleri, başka bir ifadeyle ekolleri, mezhepleri ortaya çıkarır.

Bu çalışmada, herhangi bir ekole mensubiyet konusuna girilmeden, bütünlüğün korunması fikri merkeze alınarak, öncelikle teorik düzlemde ilkesel, yöntemsel ve işlevsel bütünlüğe değinilecek, ardından pratikte parçanın bütünün yerine ikamesi suretiyle bütünlüğün sağlanması ve korunmasına işaret edilecek, bu kapsamda küçük parça/az ‘ nadıray nadnıdra nınımırya ‘ کثیر ‘ koç/açrap küyüb ev ‘ قليل elterus ub ev enisemaki enirey nünütüb nırib ettröd ev nırib etçü ,nımıray ,nınalzaf .ritkeceliniğed anısaabaç amşalu eğülnütüb

### 1. TEORİK DÜZLEMDE BÜTÜNLÜĞÜN KORUNMASI ESASI

İslam hukuk düşüncesinde esas olan, sistematik yapı göz önünde bulundurulurak, ele alınan konunun bütünlük içerisinde tasvir ve tahlil edilmesidir. Teoride ve pratikte bütün ve o bütünün parçaları ortaya konmamışsa, bütünlüğün korunmasından söz edilemez. O halde ifade edilmelidir ki bütünlüğün korunması, öncelikle bütünlüğün elde edilmesini gerektirmesi sebebiyle, ancak ileri hukuk düşüncesi ve sistemleri için söz konusu edilebilecek bir durum olup bunun karşısında parçacı yaklaşım bulunmaktadır.

Bu perspektifle burada teorik boyutta ilkesel, yönetsel ve işlevsel düzlemde bütünlüğün korunması ele alınacak, ardından hukukun pratiğine dair tahliller yapılacaktır.

#### 1.1. İlkesel Bütünlüğün Korunması

Hukuk, ilkeler toplamı olup, hukukçunun görevi bu ilkeleri dengeli bir şekilde hukuksal tahlil süreçlerine dâhil etmektir. Şayet bir ilke hukuksal süreçlere, diğer ilkelere hâkim olacak, onları işlevsiz hale getirecek şekilde dâhil olursa, ilkesel denge ve bütünlük bozulmuş olur. Bütünlüğü muhafaza için yapılması gereken, her bir ilkeyi gereken oranda işlevselleştirmektir. Bu açıdan İslam'ın en temel ilkeleri tahlil edilebilir. Örneğin ‘Hükmün Allah'a ait olması’<sup>[1]</sup> hukukun kökenine ilişkin en temel ilkedir. Ancak bu temel ilkenin hukuk sistemi içerisindeki yeri ve işlevi doğru anlaşılmadığında, ortaya gayr-i hukukî durumlar çıkabilmektedir. Nitekim İslam tarihinin ilk dönemlerinde ortaya çıkan gruplardan olan Haricîler, ilahi ira-

[1] “إن الحكم إلا لله.” “Hüküm ancak Allah'ındır.” En'am 6/57; Yusuf 12/40, 67.

denin hükmün kaynağı olmasını yanlış anlamış, insan iradesine hukuk düzleminde hiçbir şekilde alan tanımayarak<sup>[2]</sup> bu yanlışta ısrar etmiş ve İslam toplumunda büyük fitnelere sebep olmuşlardır. İlahî iradenin hükmün kaynağı olması, beşerî çözümlerinin ayetlere ve hadislerle dayanmasıdır. Aksi halde hukuk sisteminin bütünlüğü nazarı itibara alınmamış, insan aklı ve iradesine verilen önem yok sayılmış olur. Çünkü hukukî tahlillerde bir ilkenin alanının olması gerekenden fazla genişletilmesi, başka ilkelerin alanlarının daraltılması anlamına gelir.<sup>[3]</sup>

‘Tutarlılık’ ilkesi de aynı yaklaşımla değerlendirilebilir. Nitekim bir hukuk kuralı tahlil edilirken mantıkî, etik ve kültürel tutarlılık testine tâbî tutulur. Böylece kuralın mantıklı, ahlâkî ve meşru olması hedeflenir ki bunun için öncelikle yapılacak olan şey, mantıkî tutarlılık testidir.<sup>[4]</sup> Gazalî’nin İslamî ilimlerde zaten var olan mantığı ayrı bir ilim dalı olarak ele alması da mantıkî tutarlılık yaklaşımının bir görünümü niteliğindedir.<sup>[5]</sup> Her hukukçunun, önündeki meseleleri tahlilde fonksiyonel olarak kullandığı bir mantıkî yöntemi bulunur<sup>[6]</sup> ve bir çeşit akla arz suretiyle tahliller yapılır. Fakat İslam hukukunun ilahî kökene sahip olmasının sonucu şer’î yapının tabiatı gereği, Yüce Allah’ın (cc) teşrîi iradesinin açık tezahürü şeklindeki hukuk kurallarında<sup>[7]</sup> akıl, kabul tavrını tutarlılık testi yapmaksızın sergilemek durumundadır.<sup>[8]</sup>

Hukukî norm, yürürlük kazanacağı sosyal yapının kültür kodlarına muvafık<sup>[9]</sup> ise o normun kültürel tutarlılığının mevcudiyetinden söz edilir. Kültüre yabancı olan hukuk kurallarının toplum yaşantısında varlık kazanamayacağı, toplumsal meşruiyet taşımayacağı ortadadır. Lakin kültürel tutarlılığı elde etme gayretiyle, nevi şahsına münhasır husûsiyetlerini bertaraf ederek İslam hukukunu külliye topluma uydurma gayretiyle hareket etmek kabul edilebilir değildir.

Hukuk kuralları mantıkî ve kültürel tutarlılığın yanı sıra etik tutarlılığa<sup>[10]</sup> sahip olmalıdır. Buna göre toplumun ahlakî değerlerine muvafık kuralın etik tutarlılığa sahip olduğu, muhalif normların ise sosyal yapıda kendine yer edinmesinin müm-

[2] Muhammed Şerif Adnan, *Beyne’s-sünne ve’ş-şîa el-mesâilü’l-fıkhiyye dirâse mukârene beyne’s-şîa-ti’l-imâmiyye ve’l-mezâhibi’l-erba’i’s-sünniyye* (Dimeşk: Beytül-Hikme, 2006), 91.

[3] Bu yargıyla kastedilen, tabî ki insan iradesinin alanını genişleterek ilahî iradenin alanını daraltmak değildir.

[4] Ali Bardakoğlu, “İstihsan”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 345.

[5] Rafik Acem, *el-Usûlü’l-islâmiyye menhecühâ ve eb’âduhâ* (Beirut: Dâru’l-İlmi’l-Melâyîn, 1983), 361.

[6] Râfi’ b. Tâhâ, *es-Sıla beyne usûli’l-fıkhi’l-islâmî ve ilmi’l-mantık* (Dimeşk: Dâru’l-Mahabbe, 2007), 248.

[7] Temel ibadet hükümleri ve ümmetin icmasının gerçekleştiği hükümler.

[8] Miras hükümleri mantıkî tutarlılık testine kapalı alanın örneği olarak zikredilebilir.

[9] Yümnî Sezen, *İslam’ın Sosyolojik Yorumu* (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2000), 146.

[10] Hukuk kuralları yalnızca şekli kriterlerle değil, ahlakî tutarlılıkları da göz önünde bulundurularak tahlil edilmelidir. Bk. Yaman, “Fıkıh - Ahlâk İlişkisi İslam Amelî Ahlâkının İlke ve Uygulamaları Çerçevesinde Bir Giriş”, 117.

kün olmayacağı, dolayısıyla da ahlakî olarak nitelendirilemeyeceği belirtilmelidir. Bundan dolayı fıkıhın bütüncül yapısı ve kendine özgü hususiyetleri göz önünde bulundurularak etik tutarlılık analizi yapılmalıdır.

Bu noktada tutarlılık arayışının, mezhepler ekseninde farklı tutarlılık tavırlarını ortaya çıkardığını belirtmek icap eder.<sup>[11]</sup> Mantıkî tutarlılığın istihşân ve istishâb gibi muhtelif yöntemlerin fikhî analizlere dâhil edilmesiyle, kültürel tutarlılığın ise örfler ve amel-i ehl-i Medine'nin fikhî analizlere dâhil edilmesiyle yakalanmaya çalışıldığı görülmektedir. Örf ve adetlerin hukukî düzenlemelerde kültürel tutarlılık temin vesilesi olduğunu ifade eden normatif görünümünden biri “العادة محكمة”<sup>[12]</sup> şeklindeki kuraldır. Günümüzde taklit ve telif konuları ekseninde beliren tahliller,<sup>[13]</sup> esasen fıkıhta fiilî olarak kabul edilen tutarlılık yaklaşımının gündeme taşınmasıyla alakalıdır.

Tutarlılık ilkesinden sonra, ilkesel bütünlük kapsamında örnek kabilinden ele alınabilecek bir diğer ilke ‘teysirdir.’ Hukukun teysir (kolaylaştırma) fikrini özünde ihtiva etmesi, şüpheye yer bırakmayan bir gerçektir.<sup>[14]</sup> Yüce Allah'ın teşrîî iradesi kolaylaştırma,<sup>[15]</sup> hafifletme<sup>[16]</sup> ve beşeriyeti her açıdan arındırma<sup>[17]</sup> doğrultusunda tecelli eder. Bu sebeple, gerek muamelât ve gerekse ibadetler alanındaki normatif faaliyetlerin merkezinde teysir ilkesi yer almaktadır.<sup>[18]</sup> Lakin bu ilkenin özenli ve dikkatli bir şekilde hukuksal süreçlere dâhil edilmesi gerekir.<sup>[19]</sup> Çünkü İslam hukuku ilkelerinden biri olan teysirin, diğer bütün ilkelerin üzerine çıkarılması suretiyle ilkesel bütünlük ve denge bozulursa, ulaşılan sonucun hukukîliği hususunda tereddütler ortaya çıkar.

[11] Mezhepler ekseninde farklı tutarlık anlayışlarının teşekkülünden dolayıdır ki; “الإجتihad لاينقض بمثله” (Mustafa Ahmed Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye* (Cidde: Dâru'l-Beşâir, 2001), 155.) ilkesi İslam hukukunda yerleşik bir kural haline gelmiştir.

[12] Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye*, 219. “استعمال الناس حجة يجب العمل بها” (Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye*, 223.) “المتنع عادة كالممتنع حقيقة” (Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye*, 225.) ve “الحقيقة تترك بدلالة العادة” (Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye*, 231.) kuralları da örf ve adetlerin hukuk kurallarının kültürel tutarlılık taşıması paralelinde değer kazanan ilkelere aittir.

[13] Ali Şafak, “İslam Hukukunda Kaynaklar – İctihad - Müctehid - Mezheb - Taklid ve Telif Meseleleri Üzerine Bir Araştırma”, *AÜİFD*, 3 (1979): 27.

[14] “المشقة تجلب التيسير” “Meşakkat teysiri celb eder.” *Subhî Salih, Meâlimü'ş-Şerîati'l-İslâmiyye* (Beyrut: Dâru'l-İlmî'l-Melâîf, 1975), 54.

[15] Bakara 2/185. Açıklama için bk. Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Mısır: Matbaatü Mustafa, 1964), 1/184.

[16] “Allah, sizden (yükümlülükleri) hafifletmek istiyor. Çünkü insan zayıf yaratılmıştır.” (Nisa 4/28.) bk. Ebu Cafer Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Mısır: Matbaatü Mustafa, 1954), 5/29.

[17] Ahzâb 33/33.

[18] Maide 5/ 6. bk. Vehbe Zühaylî, *et-Tefsîru'l-münîr* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2003), 5/464.

[19] Vehbe Zühaylî, *Kazâya'l-fikh ve'l-fikri'l-muâsir*, (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2008), 2/231; Mustafa Muhammed Bâcîknî, *Menhecü'l-kur'âni'l-kerîm fî takrîri'l-ahkâm* (Bingazi: Dâru'l-Kütübî'l-Vataniyye, 1993), 389.

Bu başlıkta nihaî olarak İslam hukukunun ilkeler bütünü olduğu, her bir ilkenin yerinde ve gerektiği kadar kullanılmasının esas olduğu, aksi halde sistematik denge ve bütünlüğün bozulacağı ifade edilmelidir.

## 1.2. Yöntemsel Bütünlüğün Korunması

Yerleşik yaklaşıma göre metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasında esas alınan yöntemler lafzî yorum yöntemi, tarihî yorum yöntemi ve amaçsal (gâî) yorum yöntemidir.<sup>[20]</sup> Fıkıhta, bu isimler odağında değilse de esas alınan yorum yöntemlerinin neticesi olarak marjinal yaklaşımlar tezahür etmiştir. Fakat Müslüman toplumu yönlendiren, gaye ve menfaatleri göz önünde bulunduran, vahyi esas kaynak olarak kabul eden yaklaşımlar daima bulunmuş,<sup>[21]</sup> yorum yöntemlerinin hassasiyetle sürece dahil edilmesi ileri düzeyde önemsenen bir mesele olmuştur. Çünkü yöntemlerin dengeli kullanımı bütüncül yaklaşımı, birinin ön plana çıkarılması ise parçacı yaklaşımı beraberinde getirecektir.

Bu kapsamda belirtilmelidir ki bir konuya dair nass varken, muhtelif gerekçelerle o nassın lafzının ihmali İslam hukuk sistematığı bakımından kabul edilebilir değildir.<sup>[22]</sup> meseleye çözüm aranırken ilgili ibareler (lafızlar) esas alınacak, göz önünde bulundurulacaktır. Fakat bu, katı lafızcı yaklaşım anlamına gelmemektedir. Nassın anlaşılması sürecinde kelimenin gösterdiği anlam muhtelif prensipler ışığında,<sup>[23]</sup> dil kuralları doğrultusunda belirlenmeye çalışılacaktır. Fakat sadece lafza odaklanılır, hukukî süreçler lafzî yorum yöntemi üzerinden yürütülür ve diğer yöntemler göz ardı edilirse bütünlük bozulmuş olur. Nitekim İslam düşünce tarihinde lafzî yorum yöntemi denince öncelikli olarak akla gelenler Zâhirîlerdir. Onlar nassın zahirine itibar ilkesinde mübalağalı tutum takınmışlar ve yöntemsel düzlemde parçacı bir anlayışla hareket etmiş, diğer anlama yöntemlerine müracaat etmemişlerdir. Zâhirîliğin önde gelenlerinden İbn Hazm'a (ö. 456/1064) göre Kitâb deliline istinad eden hükümlerde kelimeleri zahiri halleriyle esas almak ve neticeyi zahir üzerine inşa etmek farzdır.<sup>[24]</sup> Nitekim bilgi anlayışı bakımından zahiri mana, kesin bilgiyi ortaya çıkarır ve metnin zahirinden ortaya çıkan tek bir doğru söz ko-

[20] Yasemin Işıқтаç - Sevtaç Metin, *Hukuk Metodolojisi* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 2003), 193-212.

[21] Mehmet Erdoğan, "Müzakereler", *İslam Fıkını Nasıl Anlamalıyız?* (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri) (Bursa: Kurav Yayınları, 2006), 160.

[22] "إعمال الكلام أولى من إهماله" Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fıkhiyye*, 315. Özel durumlar elbette müstesnadır.

[23] Bu ilkelerin en önemlilerinden birisi olan "الكلام الحقيقي" kuralı, (Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fıkhiyye*, 133.) lafızla ilgili diğer kurallar dikkate alınmayıp katı biçimde uygulanmaya teşebbüs edildiğinde, literal yorum yöntemindeki mübalağanın zirvesini temsil eder.

[24] Ebu Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saïd İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (Kahire: Dârul-Hadîs, t.y.), 3/276.

nusudur.<sup>[25]</sup> Nitekim İbn Hazm'a göre, zâhire ittibâın farzietini gösteren ayetler<sup>[26]</sup> bulunmaktadır.<sup>[27]</sup>

Ayetler lafız ve mana olarak ilahî iradeden gelmiş olup lafzî zait, manayî ise aslî rûkûn olarak vasıflandırmak,<sup>[28]</sup> diğer yorum yöntemlerine öncelik tanıyıp lafzî yorum yöntemini ikinci plana atmak demektir. Eğer lafzî istidlallere gereğinden fazla değer atfedilir<sup>[29]</sup> ve hem gâî yorum yöntemi hem de tarihî yorum yöntemi göz ardı edilerek bütün hukuk sistemi lafzî yorum ekseninde inşa edilmeye çalışılırsa, hukukun lafza mahkumiyeti söz konusu olur.

Tarihî yorum yöntemi, ayet ve hadislerin nazil ve varit oldukları ortam göz önünde bulundurulurak<sup>[30]</sup> hukuksal süreçlere dâhil edilmesini ifade eder. Ancak bütün hukuksal ilkelerin tarihî yorum yöntemi ekseninde açıklanması, tarihselcilik gibi aşırı yaklaşımların ortaya çıkmasına sebep olur. Bundan dolayı sebebin husûsiliğinin hükmün umûmiliğine manî olmadığı ifade edilmiştir.<sup>[31]</sup>

Amaçsal yorum metodunda, ayet ve hadislerin yorumlanması ve şer'î hükme ulaşmada, nassın gayesi esas alınır.<sup>[32]</sup> Tarihî süreç müşahede edildiğinde amaçsal yorumun ilk devirlerden itibaren<sup>[33]</sup> her dönemde, ümmetin sorunlarının ortadan kaldırılmasında işlevsel olduğu anlaşılır.<sup>[34]</sup> Bu sebeple, bir devrin dondurularak idealleştirilmesi kabul edilmemiş, diğer yorum metotları da göz önünde bulundurulurak, herhangi bir devirde tatbik edilen hükümlerin gâî yorumunun yapılması üzerinde durulmuştur.<sup>[35]</sup> Her devirde makâsîd konularının<sup>[36]</sup> gündemde olması-

[25] Muhammed Ebu Zehre, *İbn Hazm hayâtuhû ve asruhû - ârâuhû ve fıkhuhû* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1954), 225; Muharrem Kılıç, "Hukuk Teorisinde Literalist/Lafızcı Yorum Geleneği: İbn Hazm Zahiriliği", *Milel ve Nihal* 6/3 (2009): 36.

[26] "Ey iman edenleri! Râ'inâ (bizi gözet)" demeyin, "unzurnâ (bize bak)" deyin ve dinleyin. Kâfirler için acıklı bir azap vardır." Bakara 2/104.

[27] İbn Hazm, *el-lhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 3/292; Mahmud Abdulmecid, *el-itticâhâtü'l-fıkhiyye inde as-hâbi'l-hadis* (Umman: Dâru'l-Fikr, 2008), 276.

[28] Mehmet Erdoğın, "İslam Hukukunun Dinamizmi, Esneklik ve İkame Kurumlar", *İslam Fıkhının Dinamizmi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)* (Bursa: Kurav Yayınları, 2006), 25.

[29] Mehmet Erdoğın, "İslam Hukukunun Teolojik Temelleri", *İslam Fıkhının Dinamizmi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)* (Bursa: Kurav Yayınları, 2006), 193.

[30] Nureddin Abbâsî, *el-İctihâdü'l-İstislahî, Mefhûmuhû, Hüciyyetühû, Mecâlühû, Davâbitühû* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2007), 28.

[31] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/53.

[32] Zühaylî, *Kazâya'l-fıkh ve'l-fikri'l-muâsir*, 2/74.

[33] Nur Muhammed Muhyiddin, *Akziyetü'l-hulefâ'r-râşidîn ceman ve dirâseten* (Riyad: Dâru's-Selâm, 2003), 1/34.

[34] Amaçsal yorum yöntemi özü itibarıyla, problemlerin çözümünde nassın amacının merkeze alınmasını içeriyorsa da, ikincil olarak, meselelere ilişkin hükümlerin verilmesinde, faillerin amaçlarının dikkate alınmasını da ihtiva eder. Bu yönüyle amaçsal yorum metodunun "الأمور بمقاصدها" kaidesiyle (Zerkâ, Şerhu'l-kavâidü'l-fıkhiyye, 47) yakından ilişkisi vardır.

[35] Erdoğın, "Zihniyet Değişimi", s. 62.

[36] İbrahim Muhammed Selkîni, *el-Müyesser fî usûli'l-fıkhi'l-İslâmî* (Beirut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1996), 192.

nın merkezinde bu bakış açısı yer alıyor olmalıdır. Lakin amaçsal yorum yönteminde ileri gidilir,<sup>[37]</sup> denge gözetilmez<sup>[38]</sup> ve her konu gayeler odağında sonuca ulaştırılmak istenirse, meşruiyeti sorgulanan neticeler ortaya çıkar.

Yöntemsel bütünlük kapsamında nihaî olarak, bir hukuksal meseleye çözüm aranırken ilgili nasslar ve olaylar bakımından hem lafzî hem tarihi hem de gâî yorum yönteminin işlevselleştirilmesi gerektiği, bunlardan birinin öne çıktığı anlama faaliyetlerinde bütünlüğün bozulmuş olacağı vurgulanmalıdır.

### 1.3. İşlevsel Bütünlüğün Korunması

Yerleşik üçlü tasnife göre hukukun işlevleri (fonksiyonları) düzeni tesis etme, sosyal ihtiyaçları karşılama ve adaleti sağlama şeklindedir.<sup>[39]</sup> Hukuk uygulayıcıları bu işlevler bakımından dengeyi korumalı, işlevlerden birini ön plana çıkararak diğerlerini pasifize etmemelidir. Fıkhî yapının ortaya koyduğu güçlü bir düzen anlayışı ve kurallar manzumesi söz konusudur.<sup>[40]</sup> Raşit halifeler döneminde birçok vakıanın ortaya çıkması ve halifelerin birçok konuyla ilgili içtihatları,<sup>[41]</sup> fıkhî bütünlükte hukukun düzen fonksiyonunun önemini ortaya koyması açısından dikkate değerdir. Öyle ki hulefa-i râşidin devrinde, hukukun düzeni tesis etme fonksiyonu ileri boyutta ihtiyaç haline gelmiş, düzenin ortadan kalkmasıyla karşılanamaz hale gelen sosyal ihtiyaçların karşılanabilirliğini sağlamak ve temin edilemez bir hal alan adaletin yeniden temini için düzenin sağlanması mecburiyet olarak ortaya çıkmıştır. Hukuk ancak belli bir düzen içinde kendisinden beklenen faydaları temin edebilir. Fakat düzen fonksiyonu abartılı bir biçimde ele alınıp diğer fonksiyonları işlevsiz hale getirdiğinde bütünlük ve denge ortadan kalkar.<sup>[42]</sup>

Yukarıda ifade edilen durumun örneğini iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama esası muvacehesinde ortaya çıkan marjinal yaklaşımlarda müşahede etmek mümkündür. Tabii ki iyiliği emretmek, kötülüğü yasaklamak Müslüman'ın vazifesidir ve bu vazife devlet mekanizmasıyla ifa edilmektedir.

[37] İbrahim Kafi Dönmez, "Müzakereler", *İslam Fıkhını Nasıl Anlamalıyız? (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)* (Bursa: Kurav Yayınları, 2006), 149.

[38] Zühaylî, *Kazâya'l-fıkh ve'l-fikri'l-muâsir*, 2/95.

[39] Vecdi Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine* (İstanbul: Filiz Yayınları, t.y.), 15; Muharrem Kılıç, "Karşılaştırmalı Hukuk Tarihinde Metodolojik Formalizmin Aşılmasında İki Yöntem: İstihsan ve Equity", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 1 (2003): 157; Manfred Rehbinder, "Hukukun Toplumsal Fonksiyonları", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 28 (1971): 456.

[40] Recep Şentürk, *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 98; Mustafa Aydın, *İslam'ın Tarih Sosyolojisi İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2001), 189.

[41] Mahmud Ali Dâvud Âbîdî, *İctihâdü'l-hulefâi'r-râşidîne'l-erbaa* (Medine: Dâru'z-z-Zamân, 2003), 73.

[42] "الضرورات تبيح المحظورات" şeklindeki yerleşik kaide burada örnek verilebilir. Bk. Zerkâ, Şerhu'l-kavâidil-fikhiyye, 185.



Fakat devlet, Vehhâbî yaklaşıma dayalı uygulamalarda görüldüğü gibi adaleti ve sosyal ihtiyaçları göz ardı ederek sert şekilci bir yaklaşımla tecziye aracı olarak işletilirse, devlet mekanizmasında işlevsel bütünlük bozulmuş olur.<sup>[43]</sup>

Sosyal ihtiyaçların karşılanması hukukun temel işlevlerinden biridir.<sup>[44]</sup> Eğer hukuk sistemi sosyal ihtiyaçları karşılayamazsa meşruiyeti sorgulanır hale gelir. “Raiyye/halk üzerine tasarruf maslahata menuttur/bağlıdır.”<sup>[45]</sup> kaidesi de bu gerçeği gösterir.<sup>[46]</sup> Fakat düzeni tesis etme ve adaleti sağlama fonksiyonları ihmal edilerek, ihtiyaçları karşılama işlevinin en temel ve vazgeçilmez fonksiyon olarak kabul edilmesi, hukukî yapının tamamının ihtiyaçları karşılama odağına yerleştirilmesi ve hukukun işlevleri alanındaki dengenin bozulması,<sup>[47]</sup> elde edilen hukukî sonuçların meşruiyetini sorgulanır hale getirir.<sup>[48]</sup>

Adaleti sağlamak, hukukun bir diğer fonksiyonudur. Hukuk sistemi, adaleti sağladığında meşruiyet düzleminde değer taşır. Beşeriyet, adaletin sağlanması için kendi hürriyetlerinden vazgeçmektedir.<sup>[49]</sup> Lakin adâlet, hukuk sisteminin diğer bütün prensip ve fonksiyonlarını bertaraf edecek şekilde işletilirse, adaleti tesis etme anlayışı, düzen oluşturma ve sosyal ihtiyaçları karşılama fonksiyonlarında zafiyete neden olur.<sup>[50]</sup>

Bütünlüğü korumanın odağında, ilkeleri, yöntemleri ve işlevleri İslam hukuk sistematigi içerisinde sahip oldukları ağırlık ve yoğunluk oranında etkinleştirme yaklaşımı bulunmaktadır.

## 2. PRATİKTE BÜTÜNLÜĞÜN KORUNMASI: PARÇANIN BÜTÜN YERİNE İKÂMESİ

Teoride bütünlüğü koruma yaklaşımı esas olduğu gibi pratikte ve fer’î meselelerde de bütünlüğü korumak esastır. Bu sebeple uygulamada karşılaşılan cüzler (kısımlar, parçalar) bir bütün içerisinde düşünülmüş, parçanın hükmü, onu kap-

[43] İbadetler ihtiyaç olduğu gibi gezip görmek, ibret almak da ihtiyaçtır. Bundan dolayı hacı adayları Mekke ve Medine’ye gittiklerinde Hz. Peygamber ve sahabenin yaşadıkları, İslam tarihinin önemli olaylarının gerçekleştiği yerleri ziyaret etmek isterler. Fakat Vahhabî yönetim kendilerince münkeri ortadan kaldırmak düşüncesiyle İslam tarihinin izlerini coğrafyadan büyük oranda silmiştir.

[44] Bundan dolayıdır ki; “الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة” kaidesiyle (*Zerkâ, Şerhu'l-kavâidi'l-fıkhiyye*, 209.) hâcet, zarûret menzilesinde mütalaa edilmiştir.

[45] Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fıkhiyye*, 309.

[46] Abdüllatif Alemî, *el-Maslahatü'l-mürsele ve'l-istihsân ve tatbikâtühüma'l-fıkhiyye* (Riyad: Vizâratü'l-Evkâf, 2004), 22.

[47] Zühaylî, *Kazâya'l-fık ve'l-fikr'l-muâsir*, 2/98.

[48] Abdulwahid Hamid, *Islam the natural way* (London: Mels, 1989), 35.

[49] Bu haliyle adalet şer’î yapının öncelikli değerlerinden birisidir ve üst düzeyde korunmuşluğu haizdir. “الإضطراب لا يبطل حق الغير” kaidesi de (*Zerkâ, Şerhu'l-kavâidi'l-fıkhiyye*, 213.) buna işaret eder.

[50] Burada söylenenler, adaletin önemsizliğini değil, hukukî süreçlere dengeli biçimde dâhil edilmesi fikrini beyan etme amacına matuftur.

samında barındıran bütünün hükmüne göre verilmiştir. Bu yaklaşımla burada ulemanın pratikte parça ile bütün arasında kurdukları ilişki biçimi, parçayı bütün yerine ikame etmeleri ve hukukî süreçleri bütünlük anlayışı içerisinde yürütmeleri konu edinilecektir.

Parça bütün ilişkisinin kurulmasında önemli tahlil yöntemlerinden biri tercihtir. Genel yaklaşım olarak ifade edilirse, çoğu zaman bütüne yakın olan büyük parça ve kimi zaman da küçük parça tercih edilmiştir. Nitekim ulemanın tercih anlayışına göre ayrı delillerden ve aynı delilin taraflarından birinin diğerlerine tercih edilmesinde takip edilen ana metot, daha kuvvetli olanın daha az kuvvete sahip olana tercih edilmesidir.<sup>[51]</sup> Bu metot işletilirken sırayla üç temel usûlün göz önünde bulundurulduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi nasların sübütuna odaklanma,<sup>[52]</sup> sübütü kat'î olanı zannî olana, zannî olanı da daha aşağı derecede olana tercih etmektir. İkinci usul açıklık ve kapalılık yönünden kuvvetli olanın zayıf olana tercih edilmesidir.<sup>[53]</sup> Tercih hususunda üçüncü usul, mananın İslâm'ın genel maksatlarına uygunluğunun dikkate alınması, İslâm'ın korumayı hedeflediği maksatları içeren lafzın, bu maksatları içermeyene tercih edilmesidir.<sup>[54]</sup> Birkaçını<sup>[55]</sup> verdiğimiz bu yöntemlerin her birinde ortak olarak vurgulanan nokta, delilin kuvvetliden zayıfa doğru üstünlük sıralamasına tabii tutulmalarıdır.<sup>[56]</sup>

Bu yaklaşımla burada öncelikle az 'قليل' - çok 'كثير' başka bir ifadeyle 'küçük parça' 'büyük parça' ayrımı ve bunların bütün yerine ikamesinde ortaya konan genel yaklaşımlar, ardından ekserin (yarıdan fazlanın), yarımın (1/2), üçte birin (1/3) ve dörtte birin (1/4) bütün yerine ikamesi ele alınacaktır.

## 2.1. Küçük Parça 'قليل' - Büyük Parça 'كثير'

Pratikte bütünlüğün korunması esası bakımından az-çok ayrımına ve şer'î miktarlara (mekâdir) işaret etmek önem arz etmektedir. Böylece hangi miktarın bütünü temsil edeceği konusunda hukuk ekollerinin yaklaşımları ortaya konacak parça-bütün ilişkisinde hukukî uygulamada ortaya çıkan çerçeveye görülecektir.

[51] Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer et-Teymi er-Râzî, *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fıkh* (Mu'essesetü'r-Risâle, 1992), 3/102-104; Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *Nefâ' isû'l-usûl fî şerhi'l-mahsûl* (Meketebe-tü'n-Nazzâr, 1995), 5/548; Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Serahşî, *el-Mebsût* (Beirut: Daru'l-Mârifetü, 1993), 6/ 216.

[52] Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen İbn 'Asâkir, *Tebyînu kizbi'l-mufterî fî mâ nusibe ile'l-imâm ebi'l-hasan el-eş'arî* (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1983), 410.

[53] Ravkî, *Nazariyetü't-Te'kid*, 355-509.

[54] Ebû Abdullah Bedreddîn Muhammed Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîtt fî usûli'l-fıkh* (Kâhire: Dâru'l-Kütübî), 1/387.

[55] Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed b. Alî b. Muhammed *el-Yemenî eş-Şevkânî, İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakki min 'ilmi'l-usûl* (Dimeşk, 1999), 2/264.

[56] Şemsuddîn İbn Muflih er-Râmîni Ebû Abdullâh Muhammed b. Muflih b. Muhammed, *el-Furu' ve tashîhu'l-furu'* (Müessesetü'r-Risâle, 2003), 1/39.

قليل kelimesi قَلَّ fiilinden türemiş, sıfat-ı müşebbehe kalıbında bir isim olup sözlükte “az” anlamına gelir. كثير kelimesi ise كَثُرَ fiilinden türemiş sıfat-ı müşebbehe kalıbında bir isim olup sözlükte “çok” anlamına gelmektedir.<sup>[57]</sup> Fıkıh metinlerinde “Az olan yok hükmündedir.”<sup>[58]</sup> “Az miktar affolunmuştur.”<sup>[59]</sup> “Aza itibar edilmez.”<sup>[60]</sup> “Çoğun karşısında aza itibar yoktur.”<sup>[61]</sup> gibi kaidelerde kendine yer bulan قَلِيل ve كَثِير tabirlerinin sınırını belirlemek konumuza ışık tutması açısından önemi haizdir.

Hükmün çok olana göre verilmesi “Bir şeye yakın olan onun hükmünü alır.”<sup>[62]</sup> kadesiyle temellendirilmekte, bu doğrultuda “az” ve “çok”un sınırları tespit edilmeye çalışılmaktadır. Her ne kadar bazı âlimler belli oranlar ifade etmişlerse de hukukun bütününde aynı oranı esas aldıkları söylenemez.<sup>[63]</sup> Karâfi yirmi yerde “az”ın af kapsamında değerlendirildiğini nakletmekte<sup>[64]</sup> olup sadece bunlara bakıldığında dahi “az”ın sınırında netlik olmadığı anlaşılmaktadır.

Hanefi usul eserlerinde şer’î miktarların genel olarak içtihadı kapalı olduğu ifade edilse de pratikte bunun aksi olarak algılanabilecek birçok örnek bulunmaktadır. Ebû Hanife’nin buluşa erme çağını on sekiz veya on yedi yaş olarak kabul etmesi, rüşde ereceğine dair güçlü bir kanaatin oluşmadığı sefih hakkında malının kendisine teslim edilmeyerek mahkeme kararıyla alıkonulmasının azami yirmi beş yaş ile sınırlandırılması, doğan çocuğun nesebinin babası tarafından reddedilmesinin İmâmeyn tarafından kırk gün ile sınırlandırılması gibi örnekler bunlardan bazılarıdır.<sup>[65]</sup> Genel olarak miktarların içtihadı kapalı olması hukukî istikrara katkı sağlamakla birlikte, miktarların belli olmadığı bazı hususlarda içtihat suretiyle miktar belirlemek de istikrara katkı sağlamaktadır. Bu haliyle şer’î miktarlar içtihadı açıklık yönünden iki çeşittir. Birincisi namazın rekâtları, hadlerin miktarları gibi Şâri tarafından kesin olarak belirtilmiş, sadece Allah hakkının sabit olduğu içtihadı kapalı<sup>[66]</sup> ve makûsun aleyh olmayacak miktarlardır.<sup>[67]</sup> İkincisi ise az-çok veya büyük-küçük olarak değişen ve yerine göre takdir etme zorunluluğu bulunan içtihadî miktarlardır.

[57] Ebû'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga* (Kahire: Dâru'l Fikr, 1979), 1/778.

[58] Zerkeşi, *el-Mensûr*, 3/246.

[59] Makdisî, *el-Muğnî*, 4/449.

[60] Aynî, *el-Binâye*, 7/523; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/124

[61] Serahsî, *el-Mebsût*, 3/39; Karâfi, *ez-Zahîre*, 2/246; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 7/139

[62] “ما قارب الشيء يعطى حكمه” Zerkeşi, *el-Mensûr*, 3/144; Suyûtî, *el-Eşbâh*, 1/182.

[63] Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 3/55.

[64] Karâfi, *ez-Zahîre*, 8/24.

[65] Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed Abdul'azîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr şerhu usûli'l-pezdevî* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye), 3/220.

[66] Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *'Umdetü'r-ri'âye bi-taḥşiyeti şerhi'l-vikâye* (Beyrut: Lübnan: Merkezu'l-Ulemâ, 2009), 4/111.

[67] Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâfi'l- Kuveytiyye, 1994), 3/365-371.

Bunlarda farklı sınırların tespiti gâsp edilen malın kıymetinde, nafakanın takdirinde ve mehri mislin tespitindeki görüş ayrılıkları gibi kabul edilmiştir.<sup>[68]</sup>

Hanefiler her ‘az’ı doğrudan ‘çok’a katarak hüküm vermemiş, konunun mahiyetini, nasslarda geçme şeklini, delalet türünü ve benzeri niteliklerini göz önünde bulundurmışlardır. Bu sebeple az-çok ayırımına dayanılarak çözüme kavuşturulan pek çok meselede azlık ölçüsü, yerine göre birbirinden farklılık göstermektedir. Mesela vücudun, doğal abdest bozma yerlerinin dışındaki yerlerinden çıkan şey, az olduğu ve çıktığı yerden dağılmadığı sürece abdeste etki etmez. Kadının mehir olarak aldığı şeyde az miktarda kusur bulunması halinde, bunu geri verme hakkı yoktur. Kişi bineğinden “buna bir daha binmeyeceğim” diye yemin edip inerse, inme anına kadar o binekte durması, yeminini bozmadır. Oruçlu kişi dişleri arasında kalan az miktardaki kırıntıyı sahurdan sonra yutarsa orucu bozulmaz. Malda veya semendeki az bilinmezlik akdin sıhhatine engel olmaz. Yaygı üzerinde az miktarda kuru pisliğin bulunması, onun üzerinde namaz kılınmasına engel değildir. Bütün bu örneklerde görüldüğü üzere pek çok sorun *az olma* vasfına dayandırılarak çözüme kavuşturulmuştur. Fakat azlık ölçüsü yerine göre farklılık arz etmektedir.<sup>[69]</sup>

Hanefilere göre eti yenen hayvanların terslerinden süte bulaşan ve sütü kullanılamaz hale getiren miktar gibi kişinin kendisinden başkalarını ilgilendirmeyen<sup>[70]</sup> bir mesele söz konusuysa, ilgili şahıs zann-ı galiple amel etmelidir.<sup>[71]</sup> Hanefî mezhebinde “affedilen miktar” kapsamında yer verilen konuların ‘az’ olarak nitelendirilme sebeplerinin her zaman olayların nicelikleriyle alakalı olmayıp, kaçınılmalarında zorluk barındırmalarıyla da ilgili olduğu görülmektedir.<sup>[72]</sup>

Ebû Yusuf (ö. 182/798) ve Muhammed eş-Şeybânî’den (ö. 189/805) konu hakkında gelen rivayetler farklılık arz etmekle birlikte<sup>[73]</sup> üç imamın da *yarıdan fazla* olan kısmın bütün olarak nitelendirileceği konusunda görüş birliği içinde olduğunu söylemek mümkündür.<sup>[74]</sup>

[68] Bedreddin Aynî, *el-Binâye şerhu’l-hidâye* (Beirut: Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2000), 1/452; Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed Zekeriyâ el-Ensârî, *el-Ğureru’l-behiyye fî şerhi’l-behçeti’l-verdiyye* (b.y.: Matba’atü’l-Meymene, 1997), 1/344.

[69] Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Te’sisü’n-nazar* (Beirut: Mektebetü Külliyyatü’l-Ezheriyye, by.) 95-98.

[70] İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, 1/4.

[71] İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 1/221.

[72] Kâsânî, *Bedâi’*, 5/196; Bâbertî, *el-İnâye*, 9/514; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 9/514; İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, 8/201; Abdülğanî b. Tâlib b. Hammâde Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi’l-kitâb* (Beirut: el-Mektebetü’l-İlmiyye, ts.), 3/225.

[73] Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Hucce ‘alâ-Ehli’l-medîne* (Beirut: Ale-mü’l-Kütüb, 1982), 2/556, 563, 608, 621.

[74] Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl* (Beirut: Daru ibn. Hazm, 2012), 5/409; Osman b. Ali Zeylâî, *Tebyînü’l-hakâik şerhu kenzî’d-dekâik ve hâşiyetü’ş-şilbiyyi* (Kahire: el-Matba’tü’l-Kübrâ, 1895), 6/6.

Ebû Hanîfe'nin kurbanlık hayvanın meme, kulak, kuyruk gibi organlarının üçte birinden fazlasının bulunmamasını kurbanı mâni görmesi<sup>[75]</sup> ve abdestte başın dörtte birini mesh etmekle tamamının mesh edilmiş sayılacağını belirtmesi<sup>[76]</sup> Ebû Hanîfe için 'az' ya da 'çok'a dair değişmez bir orandan bahsedilemeyeceğini göstermektedir.<sup>[77]</sup>

Mâlikilere göre "Üçte birini vasiyet et o bile fazladır!"<sup>[78]</sup> hadisinden hareketle 'az' ile 'çok'un arasını ayıran sınır (1/3) üçte birdir. Bu orandan fazlası çok, eksigi azdır. Fakat tam üçte birlik miktar bazı Mâlikilere göre çok, bazılarına göre azdır.<sup>[79]</sup> Birinci görüşte olanlara göre, 1/3 çok hükmünde olduğu için abdest alırken başının üçte birini mesh eden kişinin abdesti yerine gelmiştir. İkinci görüşü benimseyen âlimlere göre vücudunun bazı uzuvları bulunamayan ölünün kayıp uzuvları 2/3 ise bulunan kısım (1/3) az olduğu için cenaze namazı kılınmaz, bulunan parçalar dua ve istiğfarla defnedilir. Genel yaklaşımları böyle olmakla birlikte,<sup>[80]</sup> bazı Mâlikiler, belli oranlar tayin etmiş fakat bu oranları istikrarlı olarak bütün olaylarda uygulamamışlardır.<sup>[81]</sup> Bu hususta Malik b. Enes'in yaklaşımlarında kolaylaştırma ve örfün etkili olduğu ifade edilmektedir.<sup>[82]</sup>

Şer'i ölçülerin nassla belirleneceği yönündeki temel kuralla ilişkili olarak Şafii mezhebinde ortaya konan 'az' ya da 'çok' oranının belirlenmesinin daha zor olduğu söylenebilir.<sup>[83]</sup> Şâfi'ye göre mehrin en azı, kişiden kişiye değişmekle birlikte, insanların mutad olarak mal edindikleri ve helak edildiğinde mağdur tarafın tazmin ettirmek için çaba sarf ettiği<sup>[84]</sup> asgarî miktardır. Bu bakış açısına göre Şâfi mezhebinde "azın sınırını örf tayin eder" demek mümkündür.

Namazda ameli kesir konusuna değinen Cüveyni, az ile çoğun net bir şekilde ayrılmasının mümkün olmadığını dile getirmektedir. Ona göre az amel ile çok amel arasındaki fark örf bakarak ve konunun muhatabının değerlendirmesine göre anlaşılabilir.

[75] Şeybânî, *el-Asl*, 2/494.

[76] Cessâs, *Şerhu muhtasarî't-tahâvî*, 316; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/64.

[77] Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, 93-95.

[78] Buhârî, *Vasâyâ*, 3.

[79] Makdisî, *el-Muğnî*, 8/392-394.

[80] Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik, *el-Müdevvene* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1/154.

[81] Ebû'l-Beka Kemâlüddîn Demîrî, *en-Necmu'l-vehhâc fî şerhi'l-mihâc*, thk. Lecne 'İlmiyye (Suudi Arabistan: Dâru'l-Minhâc, 2004), 6/35.

[82] Şâtıbî, *el-l'tisâm*, 3/55-56.

[83] Yahyâ b. Ebû'l-Hayr İmrânî, *el-Beyân fî mezhebi'l-imâmi's-şâfi'î* (Suudi Arabistan: Dâru'l-Minhâc, 2000), 2/316; Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm el-Kazvîni er-Râfi, *el-'Azîz şerhu'l-vecîz* (Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 2/54.

[84] Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î, *el-Ümm* (Dâru'l-Vefâ, 2001), 6/649-651; Ebû İbrâhîm İsmâ'îl b. Yahyâ el-Muzenî, *Muhtasaru'l-muzenî* (Beyrut- Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 255.

Bunun dışında yapılacak kesin bir sınırlandırmanın yanlış olduğunu ifade eden Cüveyni, az ile çok arasının oransal anlamda tespitine yönelik akıl yürütmelerin takrib niteliği taşımaktan öteye geçmeyeceğini dile getirmektedir.<sup>[85]</sup>

Şâfililer vasiyette aranan üçte bir şartını esas olarak kabul etmekle birlikte değişik konularda farklı yorumlamalarda bulunmaktadır. Az miktarın, kaçınılması zor miktar olduğunu ifade eden Mâverdi bunun sınırlandırılmasının insanlara bırakıldığını, dolayısıyla az ve çok denecek miktarın tespitinde örfün belirleyici olduğunu ifade etmektedir.<sup>[86]</sup>

Hanbelilerden İbn Teymiyye az ile çok arasını ayıran kesin bir sınırın olmadığını bunu örfün belirleyeceğini ifade etmiş, namazı bozan uykuyu “yanındakinin söylediklerini anlamaması” şeklinde belirtilen örfi uyku ile sınırlandırmıştır.<sup>[87]</sup> Fakat suların temizlenmesinde ortaya konan ölçü de göstermektedir ki Hanbeli mezhebinde az ile çok arasını ayıran net bir sınır bulunmamaktadır.<sup>[88]</sup> Ferrâ, seferilikte üç günlük mesafenin sınır olarak dikkate alınması, birçok muhayyerlikte üç günün sınır kabul edilmesi, mürtede iman etmesi için üç gün süre verilmesi gibi konulara kıyas ederek üç günün az kapsamında olduğuna dikkat çekmekte ve üçte birin de aynı hükme tabi olduğunu belirtmektedir.<sup>[89]</sup>

Bu hususta ulemanın yaklaşımlarından ortaya çıkan netice, af kapsamında değerlendirilen miktarın, konusuna göre ilgili nasstan kaynaklanmak üzere değişiklik göstermesidir. Mesela nasslar suya karışan necasette az miktarın dikkate alınmayıp af kapsamında değerlendirilmesini mümkün kılarken, aynı miktarın faiz konusunda af kapsamında değerlendirilmesine kesinlikle müsaade etmemektedir. Normal durumlarda önemsiz denilecek bir miktarda ezânın, ihramlı kişiden sadır olması durumunda çok hükmünde sayılıp kişiden fidye istenmesi de böyledir. Af kapsamında bulunması hususunda netliğin olmadığı konularda nassların örf ve zann-ı galibe itibara delalet ettiği söylenebilir.<sup>[90]</sup> Çünkü ulemanın tek tek her konunun af kapsamındaki miktarını belirlemesi beklenemez.

## 2.1. Yarıdan Fazlanın (Ekser/Büyük Parça) Bütün Yerine İkamesi

Füru fıkihta ekser olmayan bir parçanın, bazen bütünün (küllün) yerine geçtiği bazen de aksi durumun ortaya çıktığı, buna karşılık ekser olanın bütün yerine ika-

[85] Ebû'l-Meâli Rüknüddin Cüveyni, *Nihayetü'l-matleb fî dirâyeti'l-Mezheb* (Daru'l Minhâc, 2007), 2/206.

[86] Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 2/243.

[87] Takıyyüddin Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. 'Abdilhalîm b. Mecduddin 'Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Şerhu'l-'umde fî'l-fıkh min kitâbi't-tahâra ve'l-hac* (Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1991), 1/304.

[88] Teymiyye, *Şerhu'l-'umde*, 1/64-66.

[89] Muhammed b. el-Huseyn İbnu'l-Ferrâ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Mesâ'ilu'l-fıkihiyye min kitâbi'r-rivayeyn ve'l-vecheyn* (Riyad, 1985), 280.

[90] İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 3/3; İmrânî, *el-Beyân*, 2/316.

mesinin (ekseriyet prensibi) fûru fıkhnın neredeyse tüm alanlarında başvuru olan çözüm yöntemi olduğu ifade edilmelidir.<sup>[91]</sup> Fûruda yaygın kullanıma sahip olan ekseriyet prensibi kavâid eserlerinde özellikle makâsıt,<sup>[92]</sup> usul ve fûru kaideleri içinde ayrıntılı olarak ele alınmıştır.<sup>[93]</sup> Sorunlara çözüm arayışında göz önünde bulundurulması gereken önemli hususlardan biri, olayın bir bütünüün parçası olma özelliğine sahip olup olmadığının araştırılmasıdır.<sup>[94]</sup> Nitekim İslâm hukukunun pek çok alanında parça-bütün ilişkisi göz önünde tutularak sorunlar çözüme kavuşturulmuştur.<sup>[95]</sup>

Ekseriyetin literatürdeki üç görünümünden birincisi “adet/sayı olarak birbirinden ayrılması mümkün olan fertler arasındaki çokluğun itibara alınması” şeklindedir.<sup>[96]</sup> Ekseriyetin bu türü “Az olan çok olana tâbidir.”<sup>[97]</sup> “Ekser için kül hükmü vardır.”<sup>[98]</sup> “Küçük olan büyük olana dâhil edilir.”<sup>[99]</sup> gibi kaidelerle ifade edilmekte olup<sup>[100]</sup> hukukun pek çok alanında birbirinden ayrılması muhtemel şeylerin karışımında, çok olan kısmın itibara alınıp, az olan kısmın af kapsamında veya önemsiz addedilmesi suretiyle çözüm aracı olarak kullanılmaktadır.<sup>[101]</sup>

Ekseriyetin ikinci görünümü, iki şey arasında meydana gelen karışımın birinin hisler ile anlaşılmayacak derecede diğerinin içine girmesi ve orada adeta kaybolması şeklindedir. İçine birkaç damla süt düşen su temizleyicilik vasfını kaybetmez. Çünkü birkaç damla süt çok olan suyun içerisinde yok hükmündedir. “Gâlib mukabilinde olan mağlûb, yok hükmündedir”<sup>[102]</sup> ve benzeri kaidelerle<sup>[103]</sup> dile getirilen bu kısım, gerek taharet bahsinde suların temizliğiyle ilgili konularda gerekse

[91] Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr fî fıkhi mezhebi'l-imâmî's-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubil-İlmiyye, 1999), 1/330.

[92] Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî, *el-İ'tisâm* (Suudi Arabistan: Daru ibn. Affân, 1992), 2/142.

[93] Abdulvehhâb b. Taqîyuddîn Tâceddîn Subkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye), 1/12.

[94] Şâfi'î, *el-Ümm*, 7/20; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/82.

[95] Suyûtî, *el-Eşbâh*, 128; Kâsânî, *Bedâi'*, 2/251.

[96] Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât* (Daru ibn. Affân, 1997), 3/106.

[97] الأقل تبع لأكثر bk: Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Daru'l-Mârifê, 1993), 3/39.

[98] الأكثر حكم الكل bk: Serahsî, *el-Mebsût*, 2/54; Alâaddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâ'i fî tertîbî's-şerâ'i* (Beyrut, 1986), 1/4, 11, 105, 110, 130, 286.

[99] “يدخل الأصغر في الأكبر” bk: Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn ve 'umdetu'l-mutakîn* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991), 1/97.

[100] Bedî Ahmet Sâlim, “el-Hükmü li'l-Gâlibî”, *Ma'lemetü zâyid li'l-kavâ'idî'l-fıkhiyye ve'l-usûliyye* (Birleşik Arap Emirlikleri: Mecmau'l-Fıkhi'l-İslâmî ve Müessesetü Zâyid b. Selmân, 2013), 11/460-470.

[101] Bu kısma örnek olarak “tanınmayacak durumda olan müslüman ölüleriyle kafir ölülerinin karışması halinde ölülerin çoğu müslümalardan olduğu biliniyorsa hepsi üzerine cenaze namazı kılınır ve müslüman kabristanlığına defnedilir” hükmü verilebilir. Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 10/198.

[102] “المغلوب كالمستهلك في مقابلة الغالب” bk. Bedreddin Aynî, *el-Binâye şerhu'l-hidâye* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 7/523.

[103] Zerkeşî, *el-Mensûr*, 3/183.

muamelat alanında alım satıma konu olan malların çeşitli hallerinde, hükmün tespiti için kullanılmaktadır.<sup>[104]</sup>

Ekseriyetin İslâm hukukunun pek çok alanında yaygın bir şekilde kullanılan üçüncü görünümü, aynı şey içindeki aynı cinsten oluşan şeyler arasında fazla ve az ayrımını ortaya çıkarmak ve hükmü çok olan tarafa göre belirlemek şeklindedir.<sup>[105]</sup> “Bir şeyin çoğu tamamı yerine kaimdir” gibi kaidelerle dile getirilen bu kısımda, nisbi çokluğun nicelik açısından tek bir şeyde bulunduğu ve bulunan miktarın aynı cins diğer miktardan daha fazla olduğu üzerinde durularak hüküm fazla olan tarafa göre verilmektedir.<sup>[106]</sup>

Parçanın (cüzün) fertten ayrışması esasına dayanan bu yöneme göre bir şeyin tamamına verilen isim her bir ferdine ayrı ayrı verilebiliyorsa, o kısım fert olup mahiyeti oluşturan cüz ile aynı değildir. Cüz diye isimlendirilen kısım ise küllü oluşturan asıl suretler ve mahiyetler itibarıyla küllün bir parçası kabul edilmektedir. Bu halde, namazdaki rükünlerden herhangi birinin olmamasının, namazın sıhhatini engellemesi örneğinde olduğu gibi cüzün olmaması küllün de olmamasını gerektirmektedir. Mahiyeti oluşturan cüze külden ayrı bir hükmün verilmesi doğru kabul edilmemektedir. Bu başlık altında “parçanın bütün yerine geçtiği” yerlerden kasıt fert açısından cüz değil, mahiyet açısından cüzdür.<sup>[107]</sup>

Parça-bütün ilişkisi dikkate alınarak hüküm verme durumu iki şekilde olabilir. Birincisi, bir parçasının bulunmasıyla tam hükmü verilen talak ve nikâh gibi konularda müspet olarak bütünün temsili şeklinde,<sup>[108]</sup> ikincisi ise menfi olarak had cezalarının uygulanmasında görüldüğü gibi az bir miktarın eksik kalması sebebiyle, hükmü aranan olayın tam kabul edilmemesi şeklindedir.<sup>[109]</sup>

Bu anlayıştan hareketle ulema, parçanın bütünün yerine geçmesini bütünün “bölünmeyi kabul eden veya etmeyen” şeylerden olmasına itibarla değerlendirmişlerdir.<sup>[110]</sup> “Bölünmesi mümkün olmayan şeyin bir kısmının hükmü tamamının hükmü gibidir.”<sup>[111]</sup> şeklindeki kaideler<sup>[112]</sup> konunun çerçevesini ortaya koymakta-

[104] Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Âhkâmü'l-kur'ân* (Beyrut- Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 5/208.

[105] Bu kısma Haneffilerce benimsenen “bir kimsenin cesedinin yarısı veya yarıdan fazlası bir mahallede bulunursa o mahalle ahalisine kasâme ve diyet gerektiği” konusu örnek olarak verilebilir. Bk. Zeynüddin İbrahim ibn Nuceym, *el-Bahru'r-râik şerhu kenzu'd-dekâik* (Daru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.), 8/447.

[106] “معظم الشيء يقوم مقام كله” Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 11/61.

[107] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/36-37.

[108] Burhâneddin Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî Bekir Merçînânî, *el-Hidâye fi-şerhi bidâyeti'l-mübtedî* (Beyrut: Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, ts.), 1/227.

[109] Zerkeşî, *el-Mensûr*, 3/153-154.

[110] Debûsî, *Te'sisü'n-nazar*, 44-45.

[111] “ما لا يتجزأ فحكمه بغيره حكمه كله” bk. Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed İbn Nuceym el- Misrî İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 135.

[112] Farklı kullanımları için bk. Ali Ahmet en-Nedvî, *el-Kavâidü'l-fıkhiyye* (Dimeşk: Daru'l-Kalem, 1994), 409.



dır.<sup>[113]</sup> Günün bir kısmında oruç tutmayı adayan kişinin tam gün oruç tutmasının gerekliliği,<sup>[114]</sup> namaz kılmayı adayan kişinin en az iki rekât kılmasının gerekmesi,<sup>[115]</sup> mestler üzerine mesh yaptıktan sonra birinin çıkarılması durumunda iki ayağın yıkanması gerekliliği,<sup>[116]</sup> yetime vasi ve bir vakıfta müteveli olan kişinin sorumluluklarından birini kötüye kullanması sonrası her iki görevinden de alınması, namazın rükünlerinden biri yerine getirilmediğinde namazın batıl olması<sup>[117]</sup> yukarıda açıklanan yaklaşımın örnekleridir. Görüldüğü üzere bölünmeyi kabul etmeyen nitelikteki olaylarda, parça bütün olarak kabul edilmekte, hüküm olayın tamamına teşmil edilmektedir.<sup>[118]</sup> Bu prensip her ne kadar söz ve fiil düzleminde kullanım alanına sahipse de bazı kavâid kitaplarında, “kelâma anlam yüklenmesi ihmal edilmesinden evlâdır.”<sup>[119]</sup> kaidesi altında işlenmekte ve söz düzlemindeki kullanımının daha yaygın olduğu ifade edilmektedir.

Parça-bütün ilişkisine istinaden verilen hükümler “söylenen kısmın dâhil olduğu bütünün yerine geçip geçmemesi” açısından da ele alınmaktadır. Nitekim Hanefilere göre zikredilen muayyen kısım, insan bedenindeki kafa ve boyun gibi insanın tamamının ifade edildiği kısım ise bunların söylenmesi tamamının söylenmesi gibi kabul edilmektedir. Hanefiler parça-bütün ilişkisinden yola çıkarak, kişinin boşamak istediği hanımına “Senin boynunu boşadım.” demesini, evliliğin sona ermesi için yeterli görmekteyler. Züfer ise bu yaklaşıma karşı çıkararak, parçanın varlığının bütünün varlığını gerektirmeyeceğini ifade etmektedir.<sup>[120]</sup>

Hanbeli mezhebine göre bir olayın muayyen olarak söylenen kısmının, olayın bütününe yerine geçmesi için “dâhil olduğu bütünden ayrılma vasfına sahip olup olmaması” dikkate alınmalıdır. Bundan dolayı Hanbeli âlimleri bütünden ayrılabilen kısmın, muayyen olarak hukuki gereklilik doğuracak şekilde söylenmiş ise tek başına varlık kazanacağını ve hükmünün müstakil olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu görüşlerinin bir yansıması olarak insan bedenindeki saç ve tırnak gibi muayyen ve bütünden ayrılma vasfına sahip kısımlarla ilgili sözlerden, kişinin tümünün kastedilmesini kabul etmemişlerdir.<sup>[121]</sup>

[113] Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm: şerhu mecelleti'l-ahkâm* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017), 1/66-69.

[114] Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn ve 'umdetu'l-muttakîn fi'l-fikh* (Beyrut: Dârul-Fikr, 2005), 1/334.

[115] Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/67-68.

[116] Kâsânî, *Bedâi'*, 1/15.

[117] Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâik*, C. 1, s. 90.

[118] Muhammed Ravkî, *Nazariyetü't-tek'idi'l-fikhî ve eseruhâ fi ihtilâfi'l-fukahâ* (Muhammed Hamis Üniversitesi, 1994), 155.

[119] İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 1/114-116.

[120] Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, 93-95.

[121] Muhammed Halî Abdülhâdî Hidâyet, “ما لا يتجزأ فحكم بعضه كحكم كله”, *Ma'lemetü zâyid li'l-kavâ'idü'l-fikhiyye ve'l-usûliyye* (Birleşik Arap Emirlikleri: Mecmau'l-Fikhi'l-İslâmî ve Müessesetü Zâyid b. Selmân, 2013), 10/493-494.

Ulemâ hükmü verilmek istenen konunun bölünebilir nitelikte olan şeylerden olması durumunda ise kişilerin sadece zikrettikleri kısım ile sorumlu tutulmasını benimsemektedir. Ayın belli günlerinde oruç tutmayı adayan kişinin zikrettiği gün sayısınca oruç tutması,<sup>[122]</sup> malının bir kısmını tasadduk etmeyi adayan kişinin zikrettiği miktarı vermesinin yeterli olması, başkasının malından belli bir miktarı gasp eden kişiye, sadece gasp ettiği kadarının ödettirilmesi bu kısma örnek verilebilir.<sup>[123]</sup>

Parçanın bütün yerine geçmesi, parçanın bütünle ilişkisine bağlı olarak değişkenlik arz etmektedir. Bir şeye müstakil olarak hüküm verilememesi, bütünden ayrılamamasının sonucudur. Bu nitelikteki cüzler, zorunlu olarak veya bütünü anlamını içermeleri sebebiyle dâhil oldukları bütünü yerine geçmektedir. Müşterinin zararı sebebiyle, anlaşmanın bölünememesinde de aynı durum söz konusudur.<sup>[124]</sup>

Ekseriyet (büyük parçaya bütün hükmü verme) prensibinin işlevsellik kazanıp hukukun çözüm mekanizması olması her şeyden önce bu prensibin kullanıldığı alanın bölünmeyi kabul edip etmemesiyle doğrudan ilgilidir. Nikâh, talak, nesbebin sübutu, mahremiyet, süt emme gibi konularda ekseriyete dayalı hüküm icra edilememektedir.<sup>[125]</sup>

Bu değerlendirmelerden sonra yarımın (1/2), üçte birin (1/3) ve dörtte birin (1/4) bütün yerine ikamesini ayrı ayrı ele alalım.

## 2.2. Yarımın (1/2) Bütün Yerine İkâmesi

Bu başlıkta ekser denilecek miktarın henüz oluşmadığı yarım olan kısım hakkında, bütün hükmünün uygulanma şekli ve yarımın tercih edilme sebepleri üzerinde durulacaktır. Nitekim fürû eserlerinde, nicelik açısından birbirine üstünlüğü bulunmadığı halde bir olay hakkında aynı derecedeki iki delilden birinin diğerine göre öncelendiği, tercih edildiği görülmektedir. Hiçbir tercih ettirici delil veya emare olmadan iki tarafı aynı güçteki iki şeyden birinin tercih edilmesi ise doğru bir akıl yürütme biçimi olarak değerlendirilmemektedir. “Helal ve haram bir arada bulunduğu haram helale galip gelir.”<sup>[126]</sup> kaidesi birçok meselenin çözümü için önemli görülen kaidelerin başında gelmektedir. Fakihler tarafından “Yasaklık ve

[122] Şâfi'î, *el-Ümm*, 263.

[123] Ebû Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. İdrîs Karâfî, *el-Furûk: envâr'ul-burûk fî envâi'l-furûk* (b.y.: Âlemü'l-Kütüb), 4/48-53.

[124] İdrîsî, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye*, 453-456.

[125] Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Aydın, “Serahsî'nin Mabsût Adlı Eserinin Nikah ve Talak Bölümlerinde 'Bölünme' Kavramı ve 'Parça-Bütün' İlişkisi”, *Ekev Akademi Dergisi*, 65, 2016; Muhammed Mustafa Zühaylî, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye ve tatbîkâtuhû fî'l-mezâhib'l'erbaa*, (Beirut: Dâru'l-Fikr, 2006), 2/765-768.

[126] “إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام” bk. Karâfî, *Nefâ' is'u'l-usûl fî şerhi'l-mahsûl*, 8/3727.

mubahlık bir arada bulunursa yasak olmak öncelenir.”<sup>[127]</sup> şeklinde de ifade edilen bu kaide, haram olan tarafın belli gerekçelerle helalden üstün tutulduğu, başka bir ifadeyle, haramdan kaçınma yönünde tercihin esas olduğu kabul edilmektedir. Bu kaide “Haram ve helal bir arada olursa haram tercih edilir.”<sup>[128]</sup> “Haram helale galip gelir.”<sup>[129]</sup> “Haram olma önceliklidir.”<sup>[130]</sup> “Şüphe uyandıran şeyde ihtiyatlı olan haramlık alınır.”<sup>[131]</sup> “Haram ile helal birbirinden ayırlamayacak şekilde karışırsa hepsi haram olur.” “Haram ve helal eşit ise haram helale galip olur.”<sup>[132]</sup> şeklinde de ifade edilir. İhtiyat prensibi ekseninde bu şekildeki bir uygulamanın daha tutarlı olduğu söylenebilir.

Harem ve Hil bölgesinden hangisinin üzerinde olduğu tespit edilemeyen ağacın kesilmemesi, iki bayandan hangisinin sütkardeşi olduğunun bilinmemesi durumunda ikisiyle de evlenmenin kişiye yasaklanması, etinin yenmesi helal ve haram olan hayvanlardan doğan hayvanın etinin haram sayılması gibi örnekler bu kaidenin somut görünümleri niteliğindedir.<sup>[133]</sup>

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı üzere helal olma ihtimali ile haram olma ihtimali aynı kuvvete sahipken, haramlık yönü tercih sebebi kabul edilmektedir. Böyle bir olayın bir tarafının tercih edilebilmesi için ek bir delile ihtiyaç olduğundan bu kaide helallik ve haramlığa hamledilmesi muhtemel olan bir olayın ihtiyatla amel edilme ilkesine dayanılarak haramlığına hükmedilmesi söz konusu olmaktadır.<sup>[134]</sup>

Te'aruz ve tercih konusunda çokça kullanılan mânî ve muktezinin karşı karşıya gelmesi durumunda mânî olan tarafın tercih edilme meselesi de iki tarafın eşit olduğu durumda mânî tarafın öncelenmesi ile açıklanmaktadır. Vaz'i ve teklifi hükümler kapsamında kendisine çokça başvuru “Mâni mukteziye öncelenir.”<sup>[135]</sup> kaidesi, kavâid türü eserlerde “Mâni ve muktezi bir arada bulunduğu mândi

[127] “إذا اجتمع الحظر والإباحة غلب عليه حكم الحظر” bk. Ebû Muhammed ‘Abdulvehhâb b. ‘Alî Kâdî Abdulvehhâb, *el-Ma'ûne 'ala mezhebi 'âlimi'l-medine* (Mekke: Mektebetu'l-Mustafâ, 1995), 1/854.

[128] “إذا اجتمع الحلال والحرام رجح الحرام” bk. Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed Haskefî, *ed-Dür-rü'l-muhtâr şerhu tenviru'l-ebşâr ve cami'u'l-bihâr* (Darul-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 30.

[129] “يغلب الحرام على الحلال” bk. Şemseddîn er-Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 2/480.

[130] “المحرم مقدم” bk. Ebû Muhammed Abdurrahîm b. el-Hasen el-Isnevî, *Nihâyetu's-sûl şerhu minhâci'l-vusûl* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1999), 384-387.

[131] “إذا اختلط الحرام بالحلال والتميز غير ممكن يحرم الكل” bk. Aynî, *el-Binâye*, 11/552.

[132] “إذا استوى الحلال والحرام يغلب الحرام الحلال” bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/11.

[133] Ravkî, *Nazariyetü't-Tek'îd*, 562.

[134] Ebû'l-Me'âli 'Abdulmelik b. Abdüllâh el-Cuveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh* (Beyrut Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1997), 2/203.

[135] “المانع مَقْدَمٌ عَلَى الْمُتَقْضِي” bk. Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc fî şerhi'l-minhâc*, 3/380.

öncelenir.”<sup>[136]</sup> “Mâni mukteziye tercih edilir.”<sup>[137]</sup> “Bir şeyi gerektirici hal ile düşürücü hal bir arada bulunduğu düşürücü olan taraf galip olur.”<sup>[138]</sup> şeklinde yer almaktadır.

İki ayrı olayda mâni ve muktezi olma vasıflarının bulunması durumunda, her durum kendi bütünlüğü içerisinde ele alınıp değerlendirilmelidir.<sup>[139]</sup> Nitekim mürtehinin elinde rehin olarak bulunan maldan istifade etmesi ve bunu satmasının yasaklanması, bu yöntemle çözüme kavuşturulan meselelerdendir. Tasarrufta bulunmak istediği malın mürtehinine emanet olarak verildiği, dolayısıyla emanete aykırı işlem yapmasının uygun olmayacağı, bu olayın ilk yönünü oluşturmaktadır. Mürtehinin elinde tuttuğu mal karşılığında rehin veren kimseden alacaklı olduğu, bu sebeple maldan istediği şekilde istifade etmesinin bir anlamda malikin kendi mülkünde tasarrufu niteliğinde olacağı görüşü ise meselenin ikinci yönüdür. Olayın iki yönünden birini diğerine tercih ettirecek bir delilin bulunmaması sebebiyle mâni taraf öncelenmiş ve rehin alanın elinde olan malın emanet olması ön planda tutularak mâni taraf benimsenmiştir.<sup>[140]</sup>

Azîmet ve ruhsatın bir arada bulunması halinde hangisinin önceleneceği hususunda ortaya çıkan görüş ayrılığında, azîmeti önceleyenler olduğu gibi ruhsatı önceleyenler de vardır.<sup>[141]</sup> Her iki gurubun gerekçelerine bakıldığında ulaştıkları sonucun, öncelikleri tarafın karşı tarafa bazı gerekçelerle galip olması düşüncesinden kaynaklandığı görülmektedir.<sup>[142]</sup>

Ramazan gününde oruçlu olmayan bir yolcunun gün içerisinde yolculuğunun sona ermesi durumunda günün kalan kısmını oruçlu mu yoksa oruçsuz olarak mı geçireceği konusundaki ihtilaf, azîmet ve ruhsat bir arada bulunduğu hangisinin tercih edileceği meselesindeki görüş ayrılığına dayanmaktadır.<sup>[143]</sup> Ebû Hanîfe'den nakledilen bir görüşe göre, kişinin günün kalanını oruçlu geçirmesi gerekmektedir. Malik b. Enes, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre ise bu kişinin ruhsat halini devam ettirmesi gerekmektedir.<sup>[144]</sup> Bu örnekten de anlaşılacağı üzere bu konudaki görüş farklılığı, azîmet ve ruhsat halinin bir arada bulunması durumunda hangisinin tercih edilmesi gerektiği konusuna dayanmaktadır.

[136] “إذا اجتمع مقتض ومانع يقدم المانع” bk. Bekr Usmân b. Muhammed el-Bekrî ed-Dimyâtî, *İ ânetu't-tâlibîn 'alâ halli elfâzi fethi'l-mu'în* (Beyrut: Dâr'ul Fikr, 1997), 96.

[137] “يرجح المانع على المقتضي” bk. İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 101.

[138] “تعارض الموجب والمسقط يغلب المسقط” bk. Molla Hüsrev, *Dürer*, 4/60.

[139] Ravkî, *Nazariyetü't-tek'îd*, ss. 564-568.

[140] Ahmet b. Muhammed ez-Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'idil-fıkhiyye* (Dimeşk: Dâr'ul-Kalem, 2011), 243.

[141] Karâfî, *el-Furûk*, 2/207-209.

[142] Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr*, 8/300.

[143] Bâbertî, *el-İnâye*, 1/155-157.

[144] Ravkî, *Nazariyetü't-tek'îd*, 570-575.

Ceza hukukunda ve tazmin sonucu doğuran diğer muamelelerde yer verilen “Mübaşir ve mütesebbip bir arada bulunduğu mübaşir öncelenir.”<sup>[145]</sup> kaidesi, konumuzla alakalı diğer bir önemli kaidedir. Bu kaide gereği tazmin gerektiren bir fiilin oluşumunda mübaşir ve mütesebbibin katkısı varsa tazmin yükümlülüğü mübaşire yüklenmektedir.

Mantıkî açıdan tercih etmeyi gerektirici bir sebebin bulunmadığı durumlarda tercih işleminde bulunmak fasit bir akıl yürütme biçimidir.<sup>[146]</sup> Yukarıdaki örnekler derinlemesine düşünüldüğünde zahiren her iki yönü eşit kuvvette görülen bu olaylarda aslında, tercih edilen tarafın, tercih sebebi sayılan ilave delillerle galip taraf hükmünde olduğu sonucuna ulaşılır. Bu sebeple, “eşit kuvvete sahip iki delilden birinin diğerine tercih edilmesi” şeklindeki ifadelerin şekil itibarıyla doğru, hakikat itibarıyla hatalı olduğu söylenebilir.<sup>[147]</sup> Çünkü tercih edilecek iki olay, bir bakış açısıyla eşit görünseler de başka bir bakış açısı ve perspektifle eşit olmayabilirler ve buradaki eşitsizlik tercihi belirleyebilir.<sup>[148]</sup> Bu açıdan ihtiyaç, eşit durumlar arasındaki eşitliği bozan harici prensiplerden biri olarak görülmektedir.<sup>[149]</sup> Bu ve benzeri örneklerde iki tarafı eşit olan bir olayın hiçbir gerektirici sebebi yokken birinin diğerine üstün tutulduğunu ifade etmek mümkün değildir. Aksine yapılan tercih, harici delillerin dikkate alınması sonucu kuvvet bakımından ekser olan tarafa göre hareket etmekten ibarettir.

### 2.3. Üçte Birin (1/3) Bütün Yerine İkâmesi

Malikilerce benimsenen yaklaşıma göre üçte bir tam yerine geçer, “üçte bir, ‘az’ miktarın sonu, ‘çok’ miktarın ise başlangıç noktasıdır.”<sup>[150]</sup> Konuyla alakalı kaide-lerde üçte birin, az miktarın son sınırı olarak ifade edilmesi, bu miktardan daha az olan şeylerin “affedilen miktar” kapsamında olması anlamına gelmektedir. Bu oranın altında olan her şey az, fazla olan her şey ise çok hükmünde kabul edilmektedir. Malîkî literatüründe bir hüküm belli bir miktar zikredilmeksizin “az” ifadesiyle kayıtlanmışsa o konuda üçte birden azın kastedilmiş olduğu, üçte birden fazla olan şeyin hükmün kapsamına girmediği anlaşılır. Üçte birin “az” için bir sınır kabul edilmesi Mâlikîlere has bir durumdur. Onlara göre abdestte başın tamamının meshedilmesi gerekmekte olup, bu emrin yerine getirilmiş olması için başın üçte ikisi meshedilmelidir. Üçte bir ve daha azı ise affedilen miktar kapsamındadır, meshe-

[145] Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, 7/155.

[146] Molla Hüsvrev, *Dürrer*, 1/331.

[147] Ayrıntılı bilgi için bk. Ravkî, *Nazarîyetü't-tek'îd*, 519-555.

[148] Şevkânî, *Irşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hakki min 'ilmi'l-usûl*, 2/264.

[149] Ebû'l-Hasen Alî b. Seyyiduddîn es-Sa'lebî el-Âmidî, *el-lhkâm fî Usûli'l-ahkâm* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.), 4/269.

[150] Ebû'l-Velîd Suleymân b. Halef el-Bâcî, *el-Muntekâ şerhu'l-muvattâ* (Mısır: Matba'atu's-Sa'âde, 1914), 4/64.

dilmese de abdest geçerlidir.<sup>[151]</sup> Bu örnek, Malikilere göre üçte birin parça-bütün ilişkisinde ayırıcı sınır oluşunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

## 2.4. Dörtte Birin (1/4) Bütün Yerine İkâmesi

Dörtte birin bütün olarak kabul edilmesi, özellikle Hanefî mezhebinde ibadetler ve bağlantılı pek çok alanda ortaya çıkan sorunların çözümünde etkili olmuştur. İslam hukukunun geneli dikkate alındığında, dörtte bir (1/4) bütün yerine geçirilen en küçük kısım olarak ifade edilmektedir.<sup>[152]</sup>

Bu prensip “Bir şeyin dörtte biri o şeyin tamamı hükmündedir. Ancak bundan daha azı yok hükmündedir.”<sup>[153]</sup> “Dörtte bir, tam gibidir.”<sup>[154]</sup> “Bir şeyin dörtte biri o şeyin tamamı yerine geçer.”<sup>[155]</sup> “Şer’i bakımdan dörtte birin hükmü tamın hükmü gibidir.”<sup>[156]</sup> şeklindeki kaidelerle ifade edilmiştir. Ulemanın tamamına yakınının kabul ettiği “Az olan çok olana tabidir.” kaidesine muhalif bir görüntü arz ettiğinden, bu çelişmeyi ortadan kaldırmayı amaçlayan Hanefiler dörtte birin bütününe yerine ikamesinin alanını sınırlı tutmuşlardır.

Hanefilerin dörtte birlik kısmı itibara aldıkları alanlar incelendiğinde bu alanlardan ilkinin, ihtiyatla amel etmenin gerekli görüldüğü yerler olduğu anlaşılmaktadır. Hanefî eserlerinde “Şer’i hükümlerde ihtiyatla amel edilmesi gerekli yerlerde dörtte bir tam hükmündedir.”<sup>[157]</sup> şeklinde ifade edilen bu prensip, hakkında kesin bir miktarın belirlenmediği yerlerde kullanılmıştır.

Hanefilerce benimsenen bu yaklaşımın bir yansımaları necasetin namaza mâni oluşturması konusunda görmek mümkündür. Hanefiler, dirhem miktarının af olarak ifade edildiği galiz necasette, bu miktardan kaçınılmasında zorluk olmamasına karşın hafif necaset diye isimlendirilen necasetlerde bu miktarın olduğu gibi dikkate alınmasında bazı zorlukların olduğunu ifade etmektedirler.<sup>[158]</sup> Onlar ikisinin eşdeğer necaset olmamasından dolayı, hafif necaset için galiz necasetin sınırı olan dirhem miktarından farklı bir miktar tespit etme yoluna gitmişlerdir.

[151] Ebû Ömer İbn Abdilberr, *el-Kâfî fî fıkhi ehli'l-medîne* (Riyâd: Mektebetü Riyâd el-Ĥadîse, ty.), 1/169.

[152] Bedî Ahmet Sâlim, “Li'r-rub'i hükmü'l-küll ve-limâ dühnehü el-'ademu”, *Ma'lemetü zâyid li'l-kavâ'idü'l-fıkhiyye ve'l-usûliyye* (Birleşik Arap Emirlikleri: Mecmau'l-Fıkhi'l-İslâmî ve Müessesetü Zâyid b. Selmân, 2013), 11/412-416.

[153] “للرُّبُعِ حُكْمُ الْكُلِّ وَلِمَا دُونَهُ حُكْمُ الْعَدَمِ” bk. İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/289.

[154] “الرَّيْبُ كَالْكُلِّ” bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/144.

[155] “رَبْعُ الشَّيْءِ يَقُومُ مَقَامَ كُلِّهِ” bk. Haddâdî, *Cevhere*, 1/47.

[156] “الرَّيْبُ حَكْمُ الْكُلِّ فِي أَحْكَامِ الشَّرْعِ” bk. Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd Mevsilî, *el-Ihtiyâr li-ta'îl-i'l-muhtâr* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1937), 1/31.

[157] “الرَّيْبُ حَكْمُ الْكُلِّ فِي أَحْكَامِ الشَّرْعِ فِي مَوْضِعِ الْإِحْتِيَاظِ” bk. Kâsânî, *Bedâi'*, 1/80.

[158] Mevsilî, *el-Ihtiyâr*, 1/35-38.

Bu miktarın tespitinde Hanefilerin makûsun aleyh olarak benimsedikleri asıl, abdestte “başın dörtte birlik kısmının tamamı yerine geçmesi” olmuştur.<sup>[159]</sup>

Hanefiler ikinci olarak, bizzat maksut olmayıp maksada eriştiren vesile anlamındaki<sup>[160]</sup> ibadetlerde dörtte birlik kısmı itibara almaktadırlar. Hac veya umre ibadetinde yapılan tavaf bizzat maksuttur, bundan dolayı bu ibadetin yerine getirilmesi esnasında yapılan şavtlarda çok olan kısım yerine getirilmeden ibadet tamam olmaz. Fakat umre ve hac ihramları sonrasında yapılan tıraş maksut ibadet olmadığından, başın dörtte birinin tıraş edilmesi tamamının tıraş edilmesi yerine geçer.<sup>[161]</sup>

Hanefiler tarafından, hakkında kesin bir sınırlama bulunmayan içtihadı açık konularda da işletildiği anlaşılan bu prensibin, alakalı olduğu konuya uygulanma şekli ihtilafıdır. Daha çok ibadet konularında karşılaşılan bu prensibin mesela necasetten taharet konusunda nasıl bir niteliğe sahip olması gerektiği Hanefî bilgilerinince tartışılmıştır. Kimileri namaza mâni olan hafif necasetteki dörtte birlik kısmın giyilen elbisenin tamamının dörtte birine ulaşmasını, kimileri necaset bulaşan kısmın dörtte birine ulaşmasını, kimileri ise namazın kendisiyle sahih olabileceği asgari miktarın dörtte birine ulaşmasını esas almıştır.<sup>[162]</sup>

Hanefiler dörtte birlik kısmı itibara alırken konuyu aklî olarak temellendirme yönüne de gitmişlerdir. Onlara göre namazda açılan avret yerine bu prensibi uygulamanın gerekliliği ve aklî izahı, açılan avretin dört yönden görülmesiyle irtibatlıdır. Alt, üst, sağ ve sol taraflardan görülebilen avretlerin bir taraftan görülmesinin, o avretin dörtte birlik kısmının görülmesi anlamına geldiğini ifade eden Hanefiler, bu konuda dörtte birlik sınırlamanın aklî gerekçesini izah etmeye çalışmışlardır.<sup>[163]</sup>

## SONUÇ

Hukuk düşüncesinde parça-bütün ilişkisine bağlı olarak bütünlüğün korunması esası üzerine yaptığımız bu çalışma neticesinde vurgulanması gereken öncelikli sonuç bütünlük arayışının hukukçuların temel tavrı olduğudur. Tarihi süreç içerisinde gerek usulde gerekse fûruda daima bir bütüne ulaşma çabası esas olmuş, bu çaba neticesinde Dünya hukuk tarihi bakımından tabiî hukuk anlayışı, hukukî pozitivizm, hukukî realizm gibi akımlar ve İslam hukuku bakımından mezhepler birer bütünlük olarak ortaya çıkmıştır.

Hukuk, ilkelerin toplamıdır ve hukukçunun görevi bu ilkeleri hukuksal süreçlere dengeli bir şekilde dâhil etmektir. Bir ilkeyle sorunlara çözüm bulup hayatın

[159] Kâsânî, *Bedâi'*, 1/80.

[160] Şemseddîn er-Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dârul-Fikr, 1984), 2/293.

[161] Serahsî, *el-Mebsût*, 4/28-30.

[162] Kâsânî, *Bedâi'*, 1/80-81.

[163] Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc*, 2/293.

tabii akışını temin etmek mümkün değildir. Bu noktada şayet herhangi bir hukuk ilkesi, hukukî teori ve pratik içerisinde olması gerekenden fazla yer ve rol alırsa, sistem ve bütünlük bozulur, o bütünün dışına çıkmış olur. Bundan dolayı hukukî süreçlere her ilke ancak gerektiği kadar dâhil edilmelidir.

Hukuk metinleri ve hukukî olaylar arasındaki bağ, anlama faaliyetiyle kurulmaktadır. Bu sebeple anlama ve yorumlama faaliyetinin de bütünlük içerisinde yürütülmesi, hukukun kaynak metinlerinin olduğu ortamın, kullanılan lafızların ve ortaya konan gayelerin dikkate alınması, başka bir ifadeyle lafzî, tarihî ve gâî yorumun birlikte işlenmesi gerekir.

Bütünlük yaklaşımının hukukun işlevleri düzleminde de muhafaza edilmesi gerekir. Şayet düzen işlevi ön plana çıkarılır, ihtiyaçları karşılama ve adaleti tesis etme işlevi göz ardı edilirse, insanların, adil olmayan, kendi ihtiyaçlarını karşılamayan bir hukuk sistemine tâbi olmaları beklenemez. Hukukun diğer işlevlerinin öne çıkarılması durumunda da aynı sonuç söz konusu olacaktır. Bu sebeple esas olan bütünlük içerisinde hukukun her bir işlevini sürece dâhil etmektir.

Bütünlük esasının pratiğine bakıldığında ulemanın eldeki parçayı, bir bütüne katma yaklaşımını benimsedikleri, bunun için de mezheplere ve ilgili olduğu konuya göre değişen farklı yöntemler geliştirdikleri görülmektedir. Konusuna göre bazı istisnalar bulunmakla birlikte büyük parçanın (kesir) bütünün yerine ikamesinin genel kabul olduğu söylenebilir. Malikîlerin genel yaklaşımı üçte birin (1/3), Hanefîlerin genel yaklaşımı sınırlı konularda dörtte birin (1/4) bütünün yerine ikamesi, Şâfiî ve Hanbelîlerin genel yaklaşımları ise örfün belirleyiciliği yönünde ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşımların verdiği temel mesajlardan biri, kelimada olduğu gibi fiil ve eşyada da ihmal değil imalin esas olduğu, sınırlı düzeyde ortaya çıkan parçanın bir bütüne katılması gereğidir.

Meselenin pratik görünümü bağlamında “nicelik açısından fazla olmanın” mutlak tercih sebebi sayılmayıp tercih işleminde zan oluşturmaya yardımcı bir kaynak niteliğinde olduğu ifade edilmelidir. Dolayısıyla bütünlük yaklaşımı kapsamında olayın tabiatına bağlı olarak “büyük parçanın” niceliksel çokluğunun işaret ettiği bütüne değil de başka bir bütüne katılması mümkündür. Burada belirleyici olan, niceliksel çokluğun gücünden daha güçlü başka bir ilkenin, yönlendirici unsurun mevcudiyetidir.

Nihaî olarak hukukun gerek teori gerekse pratikte “bütünlükler toplamı” olduğu, hukuksal süreçlerin bu bütünlükler içerisinde yürütülmesinin gerekliliği vurgulanmalıdır.



## Yazar Katkı Oranları:

Çalışmanın Tasarlanması (Design of Study) : AA(% 50), MS(% 50)

Veri Toplanması (Data Acquisition) : AA(% 50), MS(% 50)

Veri Analizi (Data Analysis) : AA(% 50), MS(% 50)

Makalenin Yazımı (Writing up) : AA(% 50), MS(% 50)

Makale Gönderimi ve Revizyonu (Submission and Revision) : AA(% 50), MS(% 50)

## KAYNAKÇA

- Abbâsî, Nureddin. *el-İctihâdü'l-istislâhî, mefhûmuhû, hüciyyetühû, mecâlühû, davâbitühû*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007.
- Abdilber, Ebû Ömer İbn. *el-Kâfî fî fîkhi ehli'l-medîne*. Thk. Muhammed el-Moritânî. Riyâd: Mektebetü Riyâd el-Hadîs e, ty.
- Abdulmecid, Mahmud. *el-İtticâhâtü'l-fîkhiyye inde ashâbi'l-hadîs*. Umman: Dâru'l-Fikr, 2008.
- Abdulvehhâb, Ebû Muhammed 'Abdulvehhâb b. 'Alî Kâdî. *el-Maûne 'ala mezhebi 'âlimi'l-medine*. Mekke: Mektebetu'l-Mustafâ, 1995.
- Âbidî, Mahmud Ali Dâvud. *İctihâdü'l-hulefâi'r-râşidîne'l-erbaa*. Medine: Dâru'z-z-Zamân, 2003.
- Acem, Rafîk. *el-Usûlü'l-İslâmiyye menhecühâ ve eb'âduhâ*. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1983.
- Adnan, Muhammed Şerîf. *Beyne's-sünne ve's-şîa el-mesâilü'l-fîkhiyye dirâse mukârene beyne's-şîati'l-imâmîyye ve'l-mezâhibi'l-erbai's-sünniyye*. Dimeşk: Beytü'l-Hikme, 2006.
- Alemî, Abdüllatif. *el-Maslahatü'l-mürsele ve'l-istihsân ve tatbîkâtühuma'l-fîkhiyye*. Riyad: Vizâratü'l-Evkâf, 2004.
- Ali Haydar Efendi. *Dürrerü'l-hükkâm: şerhu mecelleti'l-ahkâm*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Seyyiduddîn es-Sa'lebî el-. *el-lhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.
- Aral, Vecdi. *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*. İstanbul: Filiz Yayınları, ts.
- Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen İbn. *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî fî-mâ Nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1983.
- Aydın, Mustafa. *İslam'ın Tarih Sosyolojisi İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2001.
- Aynî, Bedreddin. *el-Binâye şerhu'l-hidâye*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000.
- Bâcîknî, Mustafa Muhammed. *Menhecü'l-kur'ânî'l-kerîm fî takrîri'l-ahkâm*. Bingazi: Dâru'l-Kütübü'l-Vataniyye, 1993.
- Bardakoğlu, Alî. "İstihsan". *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 339-347. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî el-. *Âhkâmü'l-kur'ân*. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî el-. *el-Fusûl fî'l-usûl*. Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâfî'l-Kuveytiyye, 1994.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rûknüddîn. *Nihayetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. b.yb: Daru'l Minhâc, 2007.
- Demîrî, Ebû'l-Beka Kemâluddîn. *en-Necmu'l-vehhâc fî şerhi'l-mihâc*. Suudi Arabistan: Dâru'l-Minhâc, 2004.
- Dönmez, İbrahim Kafî. "Müzakereler". *İslam Fikhini Nasıl Anlamalıyız? (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*. Bursa: Kurav Yayınları, 2006.
- Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik. *el-Müdevvene*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994.
- Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî. *el-Muğnî*. Riyad: Alemu'l-Kütüb, 1997.
- Ebû Yahyâ Zekerîyyâ b. Muhammed Zekerîyyâ el-Ensârî. *el-Gureru'l-behiyye fî şerhi'l-behçeti'l-verdiyye*. b.yb: Matba'atü'l-Meymene, 1997.
- Ebu Zehre, Muhammed. *İbn Hazm hayâtuhû ve asruhû - ârâuhû ve fîkhuhû*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1954.

- Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Amr ez-Zemaşerî. *Ru' Ūsu'l-mesâ' il*. Beyrut: Dâru'l-Beşâ'ir, 1987.
- Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. İbn Ruûd el-Cedd. *el-Beyân ve't-tahsil ve's-şerh ve't-tevcîh ve't-talîl li'mesâilil-mustehrace*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988.
- Erdoğan, Mehmet. "İslam Hukukunun Dinamizmi, Esneklik ve İkame Kurumlar". *İslam Fıkhnın Dinamizmi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*. 17-32. Bursa: Kurav Yayınları, 2006.
- Erdoğan, Mehmet. "İslam Hukukunun Teolojik Temelleri". *İslam Fıkhnın Dinamizmi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*. 189-195. Bursa: Kurav Yayınları, 2006.
- Erdoğan, Mehmet. "Müzakereler". *İslam Fıkhnı Nasıl Anlamalıyız? (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*. 160-163. Bursa: Kurav Yayınları, 2006.
- Ferrâ, Muhammed b. el-Huseyn İbnu'l-Ferra' Ebû Ya'la el-. *el-Mesâ' ilu'l-fıkhiyye min kitâbi'r-rivayeteyn ve'l-vecheyneyn*. Riyad: y.y., 1985.
- Hamid, Abdulwahid. *Islam the natural way*. London: Mels, 1989.
- Haskefi, Alâuddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu tenviru'l-ebşâr ve cami'u'l-bihâr*. b.y.: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Işıktaç, Yasemin - Metin, Sevtap. *Hukuk Metodolojisi*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 2003.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-lhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- İbn Mâze, Ebu'l-Me'âlî Mahmûd b. Ahmed b. Abdulaziz b. 'Omar. *el-Muhîtu'l-burhânî fî'l-fıkhi'n-nu' mânî*. Lübnan: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Nüceym, Zeynuddin b. İbrahim b. Muhammed İbn Nuceym. *el-Eşbâh ve'n-nezâ' ir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Nüceym, Zeynuddin b. İbrahim b. Muhammed İbn Nuceym. *el-Bahru'r-râik şerhu kenzu'd-dekâik*. Daru'l-Kitâbî'l-İslâmî, ts.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ruşd el-Kurtubî. *Mesâ' ilu Ebi'l-Velîd İbn Rüşd*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1993.
- İdrîsî, Abdulwahid el-. *el-Kavâidü'l-fıkhiyye min hilâli kitabi'l-muğnî li İbn Kudâme*. Kahire: Dâru İbni Affân, 2008.
- İmrânî, Yahyâ b. Ebû'l-Hayr. *el-Beyân fî mezhebi'l-imâmî's-Şâfi'î*. Suudi Arabistan: Dâru'l-Minhâc, 2000.
- Karâfî, Ebû Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. İdrîs. *el-Furûk: envâr'ul-burûk fî envâi'l-furûk*. b.y.: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Karâfî, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. İdrîs el-. *Nefâ' isul-usûl fî şerhi'l-mahsûl*. b.y.: Meketebetü'n-Nazzâr, 1995.
- Kılıç, Muharrem. "Hukuk Teorisinde Literalist/Lafızcı Yorum Geleneği: İbn Hazm Zahiriliği". *Milel ve Nihal* 6/3 (2009): 27-40.
- Kılıç, Muharrem. "Karşılaştırmalı Hukuk Tarihinde Metodolojik Formalizmin Aşılmasında İki Yöntem: İstihsan ve Equity". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 1 (2003): 147-165.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-. *Umdetü'r-ri'âye bi-tahşiyeti şerhi'l-vikâye*. Lübnan: Merkezu'l-Ulemâ, 2009.
- Mâveredî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Basrî el-. *el-Hâvi'l-kebîr fî fıkhi mezhebi'l-imâmî's-Şâfi'î*. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1999.
- Merçinânî, Burhâneddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî Bekir. *el-Hidâye fî-şerhi bidâyeti'l-mübtedî*. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsî'l-A'rabî, ts.
- Mevsilî, Ebû'l-Fazl Meccüddîn Abdullah b. Mahmûd. *el-lhtiyâr li-talîli'l-muhtâr*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1937.
- Muhyiddin, Nur Muhammed. *Akziyetü'l-hulefâi'r-râşidîn ceman ve dirâseten*. Riyad: Dâru's-Selâm, 2003.
- Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâ' il b. Yahyâ el-. *Muhtasaru'l-muzenî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1998.
- Nedvî, Alî Ahmet en-. *el-Kavâ'idü'l-fıkhiyye*. Dimeşk: Daru'l-Kalem, 1994.
- Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref. *Minhâcu't-tâlibîn ve 'umdetu'l-muttakin fî'l-fıkhi*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.
- Râfîf, Ebu'l-Kâsım Abdulkerîm b. Muhammed b. Abdulkerîm el-Kazvîni er-. *el-Azîz şerhu'l-vecîz*. Lübnan: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Râmîni, Şemsuddîn İbn Muflih er-, Ebû Abdullâh Muhammed b. Muflih b. Muhammed. *el-Furu' ve tashihu'l-furu'*. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2003.
- Ravkî, Muhammed. *Nazariyetü't-tekdîl-fıkhi ve eseruhâ fî ihtilâfi'l-fukahâ*. b.y.: Muhammed Hamis Üniversitesi, 1994.
- Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer et-Teymi er-. *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fıkhi*. Beyrut: Mu'essesetü'r-Risâle, 1992.
- Rehbinder, Manfred. "Hukukun Toplumsal Fonksiyonları". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. 28 (1971): 455-475.
- Röyânî, Ebû'l-Mehâsin Fahrulistâm Abdulvâhid b. İsmâ il b. Ahmed Abdulvâhid er-. *Bahru'l-mezheb*. Lübnan: Dâr'ul-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.

- Salih, Subhî. *Meâlimü'ş-şerâti'l-islâmiyye*. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1975.
- Sâlim, Bedî Ahmet. "Li'r-rub'i hükmü'l-küll ve-limâ dūnehû el-ademu". *Ma'lemetü zâyid li'l-kavâ'id'i'l-fikhiyye ve'l-usûliyye*. Birleşik Arap Emirlikleri: Mecmau'l-Fikhi'l-İslâmî ve Müessesetü Zâyid b. Selmân, 2013.
- Selkîni, İbrahim Muhammed. *el-Müyesser fî usûli'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1996.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Daru'l-Mâriفة, 1993.
- Sezen, Yümnî. *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2000.
- Şafak, Ali. "İslam Hukukunda Kaynaklar - İctihad - Müctehid - Mezheb - Taklid ve Telif Meseleleri Üzerine Bir Araştırma". *AÜİFD*. 3 (1979): 1-36.
- Şâfiî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs eş-. *el-Ümm*. b.y.: Dâru'l-Vefâ, 2001.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-. *el-İ'tisâm*. Suudi Arabistan: Daru İbn Affân, 1992.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-. *el-Muvâfakât*. b.y.: Daru İbn. Affân, 1997.
- Şentürk, Recep. *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. Mısır: Matbaatü Mustafa, 1964.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Yemenî eş-. *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakki min ilmi'l-u'ül*. Dimeşk: y.y., 1999.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-. *el-Hucce alâ ehli'l-medîne*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1982.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Mısır: Matbaatü Mustafa, 1954.
- Tâhâ, Râfi' b. es-Sıla beyne usûli'l-fikhi'l-islâmî ve ilmi'l-mantık. Dimeşk: Dâru'l-Mahabbe, 2007.
- Yaman, Ahmet. "Fikih - Ahlâk İlişkisi İslam Amelî Ahlâkının İlke ve Uygulamaları Çerçevesinde Bir Giriş". *Usûl İslam Araştırmaları* 9 (2008), 87-118.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye*. Cidde: Dâru'l-Beşâir, 2001.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddîn Muhammed. *el-Bahru'l-Muhîr fî Usûli'l-Fikh*. Kâhire: Dâru'l-Kütübî, ts.
- Zühaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-münîr*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2003.
- Zühaylî, Vehbe. *Kazâya'l-fikh ve'l-fikri'l-muâsir*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2008.



# **Bilâd-ı Arab Topraklarındaki Fikhî Çoğulculuğun Osmanlı Merkezine Taşınması: Münîb Efendinin Taklid Risalesi**

The Transfer of Fiqhi (jurisprudential) Pluralism  
From (the territory of) Bilad al-Arab to the Center of  
Ottoman Empire: The Treatise of Taqlid  
by Munib Affandi

**Burak ERGİN<sup>1</sup>**

•burakergin068@gmail.com • ORCID > 0000-0001-8860-6741

## **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma / Research

**Geliş Tarihi / Received:** 14 Eylül / September 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 16 Kasım / November 2022

**Yıl / Year:** 2022 | **Sayı – Issue:** 53 | **Sayfa / Pages:** 643-666

**Atıf/Cite as:** Ergin, B. "Bilâd-ı Arab Topraklarındaki Fikhî Çoğulculuğun Osmanlı Merkezine  
Taşınması: Münîb Efendinin Taklid Risalesi"

*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53, December 2022: 643-666.

## BİLÂD-I ARAB TOPRAKLARINDAKİ FIKHÎ ÇOĞULCULUĞUN OSMANLI MERKEZİNE TAŞINMASI: MÜNİB EFENDİNİN TAKLİD RİSALESİ

### ÖZ:

Osmanlı merkez topraklarında asırlarca kaza ve iftâda resmi mezhep olarak Hanefi mezhebinin görüşleri tatbik edilmiştir. 19. yüzyılda hukukta Batılılaşmayla birlikte fıkhnın kanunlaştırılması gündeme gelmiş ve Mecelle kanun metni olarak hazırlanmıştır. Mecellede sadece Hanefi mezhebinin müftâbih görüşlerinden yararlanılmış, zayıf olarak kabul edilen Züfer'in bir görüşü kanun metnine dâhil edildiği için heyet başkanı Ahmed Cevdet Paşa görevinden uzaklaştırılmıştır. Buna paralel bir biçimde gerek fıkhnın kanunlaştırılmasında gerekse diğer fikhî meselelerde dört mezhepten yararlanma hatta bir ileri safhaya gidilerek telfik yapılması gündeme gelmiştir. Böyle bir tartışma ortamında ilmiyeden yetişen ve çeşitli görevlerde bulunan Tevfik Efendi, *Meclis-i Tedkikat-ı Şer'iyeye* komisyonunda aza olan Münib Efendi'den taklidle ilgili bir risale kaleme almasını ister. Münib Efendi, Tevfik Efendi'nin talebine olumlu cevap vererek taklidle ilgili bir metin telif eder. *el-Kavlü's-sedîd fi ahkâmi't-taklîd* isimli risalesinde Münib Efendi taklid, ve telfik tartışmalarını ele alır. O, risalesinde asırlardan beri fikhî çoğulculuğun kaza ve iftâda tatbik edildiği Arab coğrafyasındaki tartışmaları irdeler. Risale mezhepler arası intikal, ruhsatlara tabi olma, zayıf görüşle amel etme ve telfik konularını kapsar. Münib Efendi, Hanefi mezhebi içerisinde 11./17. ve 12./18. yüzyıllar arasında telfike karşı güçlü bir muhalefete rağmen telfikin cevazını savunur ve bu konuda pek çok delil getirir. Münib Efendinin bu bağlamda literatüre katkısı, telfikin cevazıyla ilgili deliller geliştirmesi ve özellikle Hanefi mezhebi içerisinde telfike olumsuz bakan âlimlerin delillerini eleştirmesidir. Münib Efendi kişinin bireysel olarak amellerinde yaptığı telfikle kaza sistemindeki hukuki çoğulculuğu birbiriyle mukayese eder. Bizim bu çalışmadaki amacımız Münib Efendi'nin risalesini iç ve dış bağlamdan hareketle belli bir zemine oturarak müellifin muhatap kitlesine dair bazı tespitlerde bulunmak, özellikle Osmanlı merkez topraklarında tek mezhepli yapıdan çoklu mezhep anlayışına geçiş sürecinde buna katkı sağlayan bir metni analiz etmektir.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı Merkezi, Fikhî Çoğulculuk, Taklid, Telfik, Münib Efendi.



## THE TRANSFER OF FIQH (JURISPRUDENTIAL) PLURALISM FROM (THE TERRITORY OF) BILAD AL-ARAB TO THE CENTER OF OTTOMAN EMPIRE: THE TREATISE OF TAQLID BY MUNIB AFFANDI

### ABSTRACT

In the Ottoman central lands, the views of the Hanafi School were applied as the official school of law in jurisdiction and iftâ for centuries. With the westernization of law in the 19th century, the codification of fiqh became the main issue, and the Majalla was prepared as the text of the law. In the Majalla, only the muftâ bih views of the Hanafi School were used, and the head of the delegation, Ahmed Cevdet Pasha, was dismissed because he used an opinion of Züfer, which was considered weak. In the meantime, the canonization of Islamic Law (*fiqh*) and the utilization of the views of the other three schools of laws (*madhhab*) were considered. It was even discussed to bring together different views of different schools of law; in other words, *talfiq*. In such a discussion environment, Tevfik Affandi, who was educated in the Ottoman hierarchy of the intelligentsia (*‘ilmiyye*) and held various positions, asked Munib Affandi, who graduated from Al-Azhar and worked as an emendator (*musahhih*) in the printing house, to write a treatise on taqlid. Munib Affandi accepted this proposal and wrote an essay about taqlid. His treatise is named as *Al-Qavlu’s-Sadîd fî Ahkâmî’t-Taqlîd*. In this treatise, he deals with the debates in the Arabian countries, where legal (*fiqh*) pluralism was being applied in qada and iftâ for centuries. His treatise contains the issues of transferring opinions between schools (*intiqaal*), tatabbu‘ al-rukhas, talfiq, and the practice with a weak opinion. Despite the strong opposition in the Hanafi School of law against *talfiq* between the 17th and 18th centuries, he defends the validity of talfiq and brings many evidences to this subject. His contribution to the literature in this context is that he develops evidence about the permissiveness of talfiq and criticizes the evidence of scholars, especially within the Hanafi School, who view talfiq negatively. Our aim in this study is to make some determinations about the addressee group of the author by placing Munib Affandi’s treatise on a particular ground and analysing it from the internal and external context. In addition, we aim to analyse a text that contributes to the transition from a single-school structure to a multi-school understanding in the Ottoman central lands.

**Keywords:** Ottoman Centre, Fiqh Pluralism, Taqlid, Talfiq, Munib Affandi.



## GİRİŞ<sup>[1]</sup>

Mezhepler arası intikal, tettebbuu'r-ruhas ve telfik konularını ele alan taklid risaleleri özel bir literatür olarak 10./16. yy'dan itibaren telif edilmeye başlanmış, ilerleyen yüzyıllarda gelişerek devam etmiştir. Hanefî ve Şâfiî mezhebine mensub âlimler bu konuda diğer mezheplere nazaran daha fazla ön plana çıkmışlardır. Özellikle 11./17. yy'da Hanefî mezhebi içerisinde önde gelen bir kısım fakih taklidle ilgili risaleler kaleme alarak mezkûr konuları eserlerinde tartışmışlardır. Bağdâdî (ö. 1016/1607), Molla Ferruh (ö.1061/1650), Şürünbülâlî (ö. 1069/1659), Pîrîzâde (ö. 1099/1688) gibi Hanefî müellifler telif ettikleri risalelerle literatürün gelişimine yardımcı olmuşlar, daha önceki yüzyıllarda tartışılan konu ve problemleri farklı açılardan yorumlayarak taklid ve telfik konularına yeni argüman ve görüşlerle katkı sağlamışlardır. Farklı mezheplere mensub âlimler tarafından kaleme alınan bu risalelerin yazımı 12./18.-13./19. yüzyılları arasında da devam etmiş ve mezkûr konularla ilgili ciddi bir literatür oluşmuştur.

Hanefî bir fakih olan Münîb Efendi (1854-1925) mezkûr literatürün devamı niteliğinde tettebbuu'r-ruhas, zayıf görüşle amel ve telfik konusunu irdelediği bir taklid risalesi kaleme almıştır.<sup>[2]</sup> Münîb Efendinin risalesinin ismi el-Kavlû's-sedîd fi ahkâmî't-taklîd'tir. Risale üslup olarak önceki literatürü takip eden klasik bir metin tarzındadır. Münîb Efendi kendi döneminde telif edilen risalelere ve tartışmalara atıfta bulunmaz. Bunun yerine örtük bir biçimde tartışmalara katılmayı tercih eder. Münîb Efendi risalede açık bir biçimde çağdaşlarını zikretmemekle birlikte taklid risalelerinin yazımında önemli bir yere sahip olan Şürünbülâlî'nin görüşlerine yer verir. Birçok yerde Şürünbülâlî'nin telfikle ilgili görüşlerini tenkit ederek telfikin butlanına dair getirdiği argümanların temelsiz olduğunu ortaya koyar. Böylece telfikin cevazını göstermiş olur.<sup>[3]</sup>

Münîb Efendi risalesini İstanbul'da Meclis-i Tedkikat-ı Şer'iyye'de aza olduğu sırada aynı görevde bulunan Tefvîk Efendi'nin (1826-1901) talebiyle kaleme almıştır. Dolayısıyla risalenin muhatap kitlesinin merkezdeki ulema olduğu anlaşılmaktadır. Müellifin risaleyi kaleme aldığı tarihte Mecelle'nin tadili, diğer mezheplerden yararlanma ve telfik konularının tartışıldığı ve Hanefî mezhebi dışında diğer mez-

[1] Makalemi okuyarak katkıda bulunan Dr. Şahin KHANJANOV'a, Furkan DEMİR'e, Osman Said EVDÜZEN'e, Sefer KORKMAZ'a ve Tolga ÇETİNKAYA'ya teşekkür ederim.

[2] 1854 yılında Filistin'de doğan Münîb Efendi, Ezher'de eğitimini tamamladıktan sonra çeşitli görevlerde bulunmuştur. İlk olarak İstanbul'da Meclis-i Tedkikat-ı Şer'iyye azalığı, ardından Trablus, Bursa'ya bağlı Karasu ve Bingazi'de kadılık yapmıştır. Sonraki süreçte Filistin'e bağlı Nablus'ta müftülük yapan Münîb Efendi, burada 1925 yılında vefat etmiştir. Bkz. Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm* (Dâru'l-İlm li'l-Melâyi'n, 2002), 7/112.

[3] Ebû'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî el-Vefâî el-Mısırî Şürünbülâlî, *Mecmûu resâilî'l-allâme eş-Şürünbâlî = Tahkikatü'l-kudsiyye ve'n-nefehâtü'r-rahmaniyyetü'l-haseniyye fi mezhebi's-sadeti'l-Hanefiyye*, thk. Ahmed Fevvez el-Humeyyir, Tarık Muhammed Sireni Muhammed Abdurrahman el-Hatib (İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 1438/2017), 1/235-238.

heplerden yararlanmaya karşı çıkan hatta mezhep içerisindeki zayıf görüşle amele bile mesafeli duran bir kısım ulemanın olduğu müşahede edilir. Münib Efendi risalesiyle asırlardan beri Arap topraklarında kaza ve iftâda tatbik edilen fikhî çoğulculuğu<sup>[4]</sup> merkez topraklarına taşımak istemiştir. Nitekim müellifin referansları Arap topraklarında yaşamış, fikhî çoğulculuğa ve telfike olumlu bakan ulemayadır.

Münib Efendi'nin risalesine modern fıkıh literatüründe atf ve referanslar varsa da bunlar sınırlıdır.<sup>[5]</sup> Bu referanslar genel itibariyle onun telfike cevaz verdiği şeklinde olup telfikle ilgili görüşleri ve geliştirdiği argümanlar, modern literatürde detaylı bir şekilde ele alınmış değildir. Hâlbuki Münib Efendi klasik literatürde telfikin gerek lehinde gerekse aleyhinde kullanılan argümanları ciddi bir biçimde incelemiş ve ilgili literatüre önemli katkılar sağlamıştır. Özellikle telfik-yargı ilişkisi bağlamında yaptığı yorumlar, Hanefî edebiyatında risale müelliflerinin açıkça temas ettikleri bir problem değildir. Ayrıca detayları ileride geleceği üzere taklidin altına dolaylı olarak giren ihtilaf ve icmâ edilen konulardan hareketle yapmış olduğu kurgu, telfikin batıl olduğuna ilişkin getirilen ve Şâri'nin amaçlarıyla çelişen hülle, tek bir nikâh altında iki kız kardeşin cem edilmesi gibi örnekleri dışarıda bırakması açısından önemlidir. O, üretmiş olduğu kurgu ile telfike karşı kullanılan sedd-i zerâi delilini boşa çıkarmış olur. Zira telfike karşı diğer mezhep mensupları tarafından kullanılan önemli delillerden biri; telfikin, Şâri'nin amaçlarıyla uyuşmayan, açıkça nas ve icmâya muhalif bazı hükümlere yol açmasıdır.<sup>[6]</sup> Bu şekilde şer'î hükümlerin birçoğu çiğnenerek şeriatın haram kıldığı zina gibi birtakım haramlara kapı aralanır. Bu tür eleştirilerin farkında olan Münib Efendi, telfiki yeniden formüle ederek icmâ veya nassa muhalefetin önünü kapatmış ve şer'î ölçüler çerçevesinde bir telfik anlayışı geliştirmeye çalışmıştır.

Bu çalışmadaki amaç Münib Efendi'nin risalesini hangi bağlam ve amaçla yazdığına dair sorulara cevap aramaktır. Aynı şekilde müellifin telfikin sınıрыyla ilgili çizmiş olduğu çerçeve ve konuya ilişkin geliştirmiş olduğu yeni argümanlar incelenecektir. Ayrıca bu çalışma, müellifin mezkûr eserini modernleşmeyle birlikte fikhî mezhepler çerçevesinde kalarak geçmiş birikimden istifade etmek suretiyle

[4] Burada fikhî çoğulculuk ile kast ettiğimiz kaza ve iftâda Kahire, Şam, Mekke gibi Arab topraklarında tatbik edilen dört mezhep uygulamasıdır. Bazı çalışmalarda bu kavram hukuki çoğulculuk olarak ifade edilse de tatbikatın tam içeriğini yansıtmamaktadır. Zira iftâ ve insanların bireysel meselelerde farklı mezhepleri taklid etmesini hukuki çoğulculuk kavramı karşılamamaktadır. Dolayısıyla bunun yerine fikhî çoğulculuk kavramını tercih etmek daha isabetli durmaktadır. Hukuki çoğulculuk kavramının kullanılışı için bkz. Ahmed Fekry Ibrahim, *Pragmatism In Islamic Law A Social and Intellectual History* (New York: Syracuse University Press, 2015), 10.

[5] Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâm ve Edilletuhu* (Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, ts.), 1/109.

[6] Şehabeddin Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî, *Fetâva'r-Remlî* (Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), 4/389-390; Ebü'l-Avn Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Salim es-Seffârîni, *et-Tahkik fi butlanî't-telfik: nassu reddi ala fıtyen li's-şeyh Mer'î el-Hanbeli*, nşr. Abdülazîz b. İbrâhim (Riyad: Dârü's-Sumay'î, 1414/1998), 171-172; Süleyman b. Ömer b. Mansur el-Uceylî el-Ezherî el-maruf bi'l-Cemel, *Futuhâtü'l-vehhâb bi tevzihi şerhu Menhecü't-tullâb el-marûf bi Hâşiyetü'l-Cemel*, (Dâru'l-Fıkr, ts.), 4/187-188.



güncel meselelere dâhil olma maksadına yönelik mi telif etmiş olduğu sorusuna da cevap aramaya çalışacaktır. Başka bir ifadeyle 10./16. yy'da risale yazımıyla yoğun bir şekilde başlayan ve sonraki yüzyıllarda da devam eden intikal ve telif tartışmaları modern dönemdeki mezkûr konularla ilgili tartışmaların kökeni olarak kabul edilebilir mi? Dolayısıyla makalenin temel hedefi Münib Efendinin risalesini bu çerçevede bir bağlama oturtmaya çalışmaktır.

## 1. RİSALENİN BAĞLAMI

Münib Efendi'nin risalesiyle ilgili en önemli sorulardan birisi metni hangi amaç ve saikle kaleme aldığı ve muhatap kitlesinin kim olduğudur. Acaba müellif geçmiş intikal ve telif literatürüne atıfla salt entelektüel bir amaca binaen mi eserini kaleme almıştır? Ya da Mısır coğrafyasında özellikle Ezher'de mezhepler arası intikal, tettebbuu'r-ruhas ve telif konularına dair dönen tartışmalara katılma amacıyla mı risaleyi telif etmiştir? Diğer taraftan müellifin belli bir dönem İstanbul'da bulunması sebebiyle asıl amacı buradaki ulema mıdır?

Belli bir dönemde yazılan bir metnin kendi tarihi bağlamına ve tartışmalarına bir şey söylemediğini ifade etmek zordur. Telif gibi o dönemin en önemli tartışmaları arasında yer alan bir konuya dair müellifin salt entelektüel amaçlarla metnini kaleme almış olduğunu söylemek risaleyi bağlamından koparmak anlamına gelir. Dolayısıyla risalenin asıl amacının dönemindeki tartışmalara hitaben olduğunu ifade etmek daha isabetli durmaktadır. Nitekim yazar risalenin içerisinde telifle ilgili kendi döneminde ulemanın farklı kanaatlere sahip olduğuna işaret etmektedir.

Risalede açık bir biçimde bağlama ve muhatap kitlesinin kim olduğuna dair bir bilgi yer almaz. Bununla birlikte iç ve dış bağlamdan hareketle metnin muhataplarına dair bazı yorum ve analizler yapılabilir. Münib Efendi risaleyi Tevfik Efendi'nin talebiyle kaleme aldığını belirtir. Ayrıca risalenin girişinde II. Abdülhamid'e (1842-1918) atıf ve övgüler vardır.<sup>[7]</sup> Risalenin ferağ kaydı ise 1307'dir. Ferağ kaydında müellif risaleyi İstanbul'da bitirdiğini ifade etmektedir.<sup>[8]</sup> O dönemde müellif Meclis-i Tedkikat-ı Şer'iyeye azalığı yapmaktadır. Metnin vermiş olduğu bu iç bağlam bilgilerinden hareketle müellifin amacının İstanbul'daki ulemaya hitap ettiği ifade edilebilir. Çünkü Osmanlı ilmiyesinin güçlü bir biçimde Hanefî mezhebine bağlı olduğu bilinen bir durumdur. Nitekim Mecelle'ye Züfer'in (ö. 158/775) bir görüşünün alınması sebebiyle Ahmed Cevdet Paşa (1823-1895) görevinden uzaklaştırılmıştır.<sup>[9]</sup> Zira risalede zaruret halinde zayıf görüşle amel edilebileceği ifade

[7] Muhammed Münib b. Mahmud b. Mustafa b. Abdullah b. Hâşim, *el-Kavlü's-sedîd fî ahkâmi't-taklîd*, (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Kavmiyye, 1197), 1a.-1b.

[8] Münib Efendi, *el-Kavlü's-sedîd fî ahkâmi't-taklîd*, (Dâru'l-Kütübü'l-Kavmiyye, 1197), 12b.

[9] M. Âkif Aydın, *Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 338.

edilmektedir.<sup>[10]</sup> Diğer taraftan risalenin telifinin Osmanlı ilmiyesine mensub bir âlim tarafından talep edilmesi, muhatap kitesinin merkezdeki ulema olma ihtimalini güçlendirmektedir.

Ayrıca 1870 yılında yayınlanan Cemiyet-i Fıkhiyye Nizamnamesi adlı bir belgede fikhın kanunlaştırılmasında telfikin yapılabileceği ve bunun bir yöntem olarak kullanılabilmesi belirtilmektedir. Belgeye göre zayıf görüşle amel, mezhepler arası intikal ve telfike olumlu bakmayan dönemin uleması eleştirilmiş ve halkı yabancı kanunları almaya icbar ettikleri vurgulanmıştır. Belgede telfiki caiz görmeyenlerin yaşanan problemlerden haberdar olmadığı ifade edilerek telfikin neden caiz olmadığı sorusu muhataplara yöneltilmiştir.<sup>[11]</sup> Dolayısıyla Münib Efendi Mısır, Şam gibi asırlardan beri fikhî çoğulculuğun tatbik edildiği bölgelerdeki tartışmaları ve burada oluşan literatürü ve birikimi Osmanlı merkezine aktarmak suretiyle diğer mezheplerden yararlanılabileceğini, hatta daha da ileri gidilerek tettebbu'ruhas ve telfikle sonuçlanan amellerin meşru olduğunu göstermek istemiş olabilir.

Mecelle tadil komisyonunun kurulmasından yirmi beş yıl önce risalenin kaleme alınması manidardır. Aynı şekilde Aile Hukuk Kararnamesi'nin yürürlüğe girmesinden yirmi altı yıl önce eserin telif edilmesi risalenin bağlamı açısından önemlidir. Nitekim Aile Hukuk Kararnamesi'nde dört mezhebin hükümlerinden istifade edildiği gibi bunun dışına çıkılarak diğer müçtehitlerin görüşlerinden de yararlanılmıştır. Ayrıca Sadreddin Efendi'nin (1855-1931) eleştirilerinde kararnamede telfikle ulaşılan bazı hükümlere yönelik itirazlar vardır.<sup>[12]</sup> Mecelle tadil komisyonunun mazbatasında da dört mezhebin hükümlerinden yararlanılacağı ifade edilmiş ancak telfike dayalı hükümlerin verilmeyeceği vurgulanmıştır.<sup>[13]</sup>

Gerek Aile Hukuk Kararnamesi gerekse Mecelle tadil komisyonunun metniyle Münib Efendi'nin risalesi arasında herhangi bir bağ kurulamasa da, risalenin kanunlaştırma faaliyetlerinde dört mezhepten istifade edilebilmesi ve dört mezhebin dışındaki görüşlerden yararlanılması hatta bir ileri safhaya gidilerek telfik yapılabileceğine matuf olduğu ifade edilebilir. Nitekim risalenin telifinden belli bir zaman sonra mezhepler arası intikal ve telfik konuları Osmanlı ilim adamları arasında açık bir biçimde tartışılmaya başlanmıştır. Seyyid Nesib Efendi (1873-1930) gibi bazı âlimler diğer mezheplerin hükümlerinden yararlanılması gerektiğine dair

[10] Münib Efendi, *el-Kavlü's-sedîd fî ahkâmî't-taklîd*, (Dâru'l-Kütübü'l-Kavmiyye, 1197), 2b-3a.

[11] Sümeyye Sarıtaş, "Hukûk-ı Âile Kararnamesi'nde Yarım Asır Önce Mezhepler Arası Yaklaşımla Kanun Yapma Projesi: Cemiyet-i Fıkhiyye", *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*, ed. Murteza Bedir vd. (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 296-297.

[12] Ahmet Yasin Küçükütyaki, *Osmanlı aile hukuku: Gelenek ve modern arasında Hukuk-ı aile kararnamesi ve Sadreddin Efendi'nin eleştirileri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 34, 227.

[13] Ahmet Akgündüz, 1920-1924 Yılları Arasında Yapılan Mecelle Ta'dilleri ve Mezhepler arası Mukayese Uygulaması, *Uluslararası Mecelle Sempozyumu Türkçe Tebliğleri Elektronik Kitabı* (PDF: Bursa, 2021), 27-28.

makaleler kaleme almıştır.<sup>[14]</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi (1878-1942) kanunlaştırma faaliyetleriyle ilgili kaleme aldığı makalesinde bu konuya temas ederek diğer mezheplerin hükümlerinden yararlanılabileceğini belirtmiş, hatta kanunların oluşturulmasında telfikin bir yöntem olarak kullanılabileceğini ifade etmiştir.<sup>[15]</sup> Buna paralel bir biçimde 1914 yılında ilk defa Fetvahâne, esahh-ı akvâl görüşünün dışına çıkmamak şeklindeki resmi mezhep uygulamasını terk ederek diğer mezheplerin görüşleriyle fetva verilebileceğini belirtmiştir.<sup>[16]</sup> Bu bağlamda Münib Efendi risalesinde kaza ve iftâda telfikin uygulanabileceğini belirterek bir bakıma kanunlaştırma ve iftâ faaliyetlerinde telfikin bir yöntem olarak kullanılabilmesine işaret etmiştir. Zira ilerleyen yıllarda fikhın kanunlaştırılmasında telfikin bir yöntem olarak kullanılması gündeme gelmiş ve buna bazı âlimler olumlu bakmışlardır.<sup>[17]</sup>

Osmanlı merkezinde diğer mezheplere referansla belli hükümlerin çözümü gerek iftâ gerekse kaza faaliyetinde başladıysa da risale ve bunlar arasında herhangi bir somut bağın olduğunu söylemek zordur. Ayrıca o dönemde yaşayan, mezhepler arası intikal ve telfik konularına temas eden müellifler açık bir biçimde risaleyi referans olarak vermezler. Bununla birlikte risalenin telifinden kısa bir süre sonra konuyla ilgili hacimli bir eser kaleme alan el-Bânî (1877-1932), Münib Efendi'nin risalesini referans olarak kullanmıştır.<sup>[18]</sup> Netice itibarıyla buradaki amacımız o dönemdeki tartışmaların seyrini göstermek suretiyle risaleyi belli bir bağlama oturtmaktır. Yoksa bu makale, risalenin doğrudan tartışmalar üzerinde etkisi olduğu ve literatürü dönüştürdüğüne dair herhangi bir iddiada bulunmamaktadır. Bununla birlikte risalenin Osmanlı merkezindeki kanunlaştırma faaliyetlerinde mezhepler arası intikal ve telfikin bir yöntem olarak kullanılmasını temellendirmek amacıyla yazıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim risale güçlü bir şekilde telfik-yargı ilişkisini incelemekte ve kazada telfikin olabileceğini belirtmektedir. Ayrıca müellif klasik fikh edebiyatında tartışılan konuları referans vermek suretiyle kendi dönemindeki Osmanlı merkez topraklarındaki ulemaya bunun cevazını göstermeye çalışmaktadır. Dolayısıyla risalenin temel hedefi klasik literatürde tartışılan taklid ve telfik konularını ele alarak bu meselelerin kökenini göstermek ve bunun karşı çıkılacak bir durum olmadığını ifade etmektir.

[14] Nesib Efendi, "Mecellenin Islahına Doğru", *Dârülfünun Hukuk Fakültesi Mecmuası* 4/1 (Eylül 1332), 404-425.

[15] Elmalılı Hamdi Yazır, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler: Din, Felsefe, Siyaset, Hukuk*, haz. Asım Cüneyd Köksal, Murat Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 162.

[16] Sarıtaş, "Hukûk-ı Âile Kararnamesi'nde Yarım Asır Önce Mezhepler Arası Yaklaşımla Kanun Yapma Projesi: Cemiyet-i Fikhiyye" 300.

[17] Senhurî, *İçtihad, Taklîd ve Telfîk Üzerine Dört Risâle: İbn Teymiye, Abdullah b. Abdülazim, Şah Veliyyullah, Senhurî*, Hazırlayan: Hayreddin Karaman (İstanbul: Dergah Yayınları, 1982), 280.

[18] Muhammed Saîd b. Abdurrahman el-Bânî el-Huseynî, *Umdetu't-tahkîk fi't-taklîd ve't-telfîk*, talik: Hasan es-Semâhî (Beyrut: Dârü'l-kadîrî, ts.), 204.

## 2. İÇTİHAD VE TAKLİDİN TANIMLANMASI

Münib Efendi taklidi “herhangi bir görüşü delilini bilmeksizin almak” şeklinde tanımlar. Şayet görüşün delilini bilerek ve o görüşe muvafakat ederek alırsa bu içtihadın kapsamına girer. Nitekim delilin bilinmesi ve amele medar olması başka muarız bir delilin olmamasına bağlıdır. Bu ise ancak delillerin tam bir istikrayla araştırılması ile gerçekleşir. Bunu da müçtehiten başkası yapamaz. Usûlü-d’dîn’de içtihadın farzı-kifâye olduğunu ifade eden Münib Efendi<sup>[19]</sup> risalenin asıl konusunu teşkil eden fûrû fıkihtaki taklide dair hükümlere geçer. Münib Efendi bu konuda İbnü’l-Hümâm’ın (ö. 861/1457) Tahrîr’inde geçen ifadeleri aynen aktarır. İbnü’l-Hümâm mutlak müçtehid dışında diğer kişiler için taklidin gerekli olduğunu belirtir. İctihadın tecezzisini kabul edenlere göre kişi içtihad edebildiği yerde kendi görüşüyle amel eder. Bunun dışındaki yerlerde ise bir müçtehide uymak zorundadır. İctihadın tecezzisini kabul etmeyenlere göre ise kişi mutlak surette bir müçtehide tabi olmakla mükelleftir.<sup>[20]</sup>

### 3. Taklidin Şartları

Münib Efendi kişileri müçtehid ve mukallit olarak tasnif ettikten sonra taklitle ilgili şartlara geçer. O, taklitte ilgili literatürden hareketle taklidin şartlarını beş başlık altında inceler. Zira taklid konularının tartışıldığı gerek usul ve fûru edebiyatında gerekse risalelerde bu konular işlenmiştir. Münib Efendi de bu literatürde ele alınan şartları beş başlık altında risalesinde irdeler. Bu beş şart zayıf görüşle amel, ruhsatlara tabi olma, mukallidin taklid ettiği müçtehid ya da mezheb hakkındaki inancı, taklitten sonra amelden rücu ve telfik konusudur. Münib Efendi taklitten sonra amelden rücu konusu dışında diğer şartları kabul etmez ve bunlara karşı çıkar. Dolayısıyla ona göre taklidin şartı kişinin bir mezhebe veya müçtehide tabi olmasından sonra amelinden rücu edememesidir.

#### 3.1. Zayıf Görüşle Amel Etme

Hanefî mezhebi içerisinde kaza ve iftâda sahih görüşle amel edilmesi gerektiği belirtilmiştir.<sup>[21]</sup> Özellikle Memlûkler döneminden itibaren kadıların sahih görüşe binaen karar vermeleri gerektiği çıkarılan fermanlarla teyit edilmiştir.<sup>[22]</sup> Aynı şekilde Osmanlı döneminde de bu uygulama devam etmiş, hukuk güvenliği ve is-

[19] Münib Efendi, *el-Kavlü's-sedîd fî ahkâmî't-taklîd*, (Dârü'l-Kütübü'l-Kavmiyye, 1197), 2a-2b.

[20] Münib Efendi, *el-Kavlü's-sedîd fî ahkâmî't-taklîd*, (Dârü'l-Kütübü'l-Kavmiyye, 1197), 2b-3a.

[21] Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kasım b. Kutluboğa b. Abdullah, *et-Tashîh ve't-tercîh alâ muhtasari't-kudûri*, thk. Dayâ Yunus (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1435/2014), 130.

[22] Yossef Rapoport, “Legal diversity in the Age of taqlîd: The four chief qadîs under the Mamluks”, *Islamic Law and Society* 10/2 (2003), 215-217.

tikrarı açısından sahih görüşle amel edilmesi sultanlar tarafından emredilmiştir.<sup>[23]</sup> Ayrıca Memlûk ve Osmanlı döneminde müftülerin mezheb içerisindeki sahih görüşle fetva vermelerinin gerekliliği ve önemi ifade edilmiştir.<sup>[24]</sup> Ancak burada amminin bireysel meselelerde zayıf görüşle amel edebileceğine dair sarih açıklamalar yapılmamış, kaza ve iftâya nispeten insanlara kişisel ibadet ve muamelelerinde esneklik sağlanmıştır. Bununla birlikte mevcut klasik literatürün de ifade ettiği üzere 11./17. yy'dan itibaren bu konunun tartışıldığı görülmektedir. Bu yüzyılda amminin zayıf görüşle amel etmesine dair Şürünbülâlî ve Pîrîzâde'nin görüşleri ön plana çıkmakta, sonraki Hanefî edebiyatı mevzuu bu iki âlimin değerlendirmeleri üzerine bina etmektedir.

Münîb Efendi taklidle ilgili beş şartın öne sürüldüğünü ifade ettikten sonra bu şartları teker teker ele alır. Bu şartlardan biri kişinin zayıf kaville amel etmemesidir. Münîb Efendi bu konuda Şürünbülâlî, Pîrîzâde ve İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) değerlendirmelerine atıfta bulunur. Şürünbülâlî Şâfiî mezhebinin aksine kaza ve iftâda zayıf görüşle amel edilemeyeceği gibi kişinin bireysel amellerinde de mercûh görüşe uymasının geçerli olmadığını vurgular. Zira Şâfiî mezhebine göre kaza ve iftâ dışında kişi zayıf görüşle amel edebilir. Şürünbülâlî'ye göre ise mercûh görüş mensûh hükmündedir.<sup>[25]</sup>

Pîrîzâde, kişinin zayıf görüşle amel edememesini, konu hakkında herhangi bir görüşü olmayan avam hakkında yorumlar. Nitekim Hizânetu'r-rivâye adlı eserde nasları ve haberleri bilen ehli dirayet âlimlerin, tabi olduğu mezhebe muhalif dâhi olsa kendi görüşüyle amel edebileceği ifade edilmiştir.<sup>[26]</sup> İbn Âbidîn fetva usulüyle ilgili eserinde Şürünbülâlî ve Pîrîzâde'nin görüşlerini naklettikten sonra yorumlar. İbn Âbidîn'e göre zaruret ve ihtiyacın olduğu durumlarda müftü zayıf görüşle fetva verebilir. İbn Âbidîn Şürünbülâlî'nin yapmış olduğu bu yorumu zaruretin olmadığı durumlarla sınırlandırır. O, zaruret halinde zayıf görüşle amel edilebileceğine dair görüşünü temellendirmek için mezheb içerisinde bazı tercihlere ve fetvalara yer verir. Nitekim seferi olan bir kişinin misafir olduğu evde ihtilam anında zekeri tutmak suretiyle şehveti dininceye kadar bırakmaması ve bu durumda gusûl abdestinin vacip olmadığını ifade eden Ebû Yûsuf'un bakış açısıyla amel etmesi zaruret halinde zayıf görüşle amel edilebileceğini göstermektedir. Mezheb içerisinde zaruret halinde zayıf görüşle amel edilebileceğine dair örnekleri aktaran İbn Âbidîn, müftünün böyle bir durumda mercûh görüşle fetva verebileceğini ifade

[23] Süleyman Kaya, "Osmanlı Tatbikatında Tek Mezhebe Bağıllık", *Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu Bildirileri*, ed. Halit Çalış vd. (Karaman: Karaman İslami İlimler Derneği, 2017), 105-108.

[24] Kasım b. Kutluboğa, *et-Tashîh ve't-tercîh*, 130; Ebû'l-Fazl Muhammed Fikhî Aynî el-Hanefî, *Risâletün fî edebî'l-müftî*, thk. Osman Şahin (İstanbul: İsam, 1439/2018), 70-71.

[25] Şürünbülâlî, *el-İkdü'l-ferîd li beyânî'r-râcihi mine'l-hilâf fî cevâzi't-taklîd*, 1/223.

[26] Pîrîzâde, *Umdetü evi'l-elbâb ve'l-be â ir*, 1/53.

eder.<sup>[27]</sup> Münîb Efendi mezkûr tartışmaları naklettikten sonra konuya dair herhangi bir itirazda bulunmayarak zaruretini olduğu hallerde kişinin zayıf görüşle amel edebileceğini kabul eder.<sup>[28]</sup>

### 3.2. Ruhsatlara Tabi Olma

Mezhepler arası intikalin bir uzantısı olan ruhsatlara tabi olma konusu kişinin her mezhepten kendine kolay gelen hükümleri alarak amel etmesi anlamına gelir. Hanefî mezhebi içerisinde ve diğer mezhepler arasında ciddi tartışmalara neden olan tettebbu'ruhas konusuna bazı âlimler karşı çıkarken bir kısmı buna olumlu bakmakta, bazıları ise konuyu yorumlayarak iki bakış açısını birleştirmeye çalışmaktadır. Özellikle İbnü'l-Hümâm mezhepler arası intikal ve ruhsatlara tabi olunabileceğine dair görüş beyan ettikten sonra Hanefî mezhebi içerisinde konuya dair iki farklı bakış açısı gelişmiş, her iki görüşü de destekleyen âlimler çıkmıştır. Bunlardan ilki İbnü'l-Hümâm'dan önce Hanefî mezhebi içerisinde hâkim olan ve mezhepler arası intikali kabul etmeyenlerin bakış açısıdır. Diğer yaklaşıma göre ise mezhepler arasında intikal edilebileceği gibi ruhsatlara tabi olunmasına şer'î ve aklî açıdan herhangi bir mani yoktur.<sup>[29]</sup>

Münîb Efendi tettebbu'ruhas konusunu taklidin bir şartı olarak görmemekte ve mukallitlerin dilediği gibi diğer mezheplerin kolay olan hükümlerinden yararlanabileceğini kabul etmektedir. Ona göre tettebbu'ruhas kavramının tarifi mükel-  
lefin kendine kolay gelen hükümler noktasında farklı müctehitleri ve mezhepleri taklid edebilmesidir. Münîb Efendi telfik kavramını da tettebbu'ruhasın altına dâhil etmekte ve İbnü'l-Hümâm'ın ruhsatlara tabi olunabileceği görüşünü bu istikamette yorumlamaktadır.<sup>[30]</sup>

Münîb Efendi tettebbu'ruhasa karşı olan Rahmetî'nin (ö. 1205/1791) görüşüne yer verir. O, Rahmetî'nin Dürer haşiyesinde ruhsatlara tabi olunmanın caiz olmadığını ifade ettiğini ancak bu konuda herhangi bir referans vermediğini belirterek Rahmetî'yi eleştirir.<sup>[31]</sup> Münîb Efendi tettebbu'ruhas konusunda İbnü'l-Hümâm'ın Tahrîr ve Fethu'l-kadîr'deki ifadelerini referans olarak zikreder. İbnü'l-Hümâm ruhsatlara tabi olunabileceğini ifade etmekte ve buna şer'î ve aklî açıdan herhangi bir maninin olmadığını vurgulamaktadır.<sup>[32]</sup> Tahrîr üzerine şerh

[27] Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dîmaşkî İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûdü resmî'l-müftî*, thk. Şenol Saylan (İstanbul: İsam Yayınları, 1442/2021), 178-181.

[28] Münîb Efendi, *el-Kavlü's-sedîd fî ahkâmî't-taklîd*, (Dâru'l-Kütübü'l-Kavmiyye, 1197), 3a-3b.

[29] Bağdâdî, *Risâletün fî't-taklîd*, 97-107; Pîrîzâde, *Keşf ve't-Tetkîk li-Şerhi Gâyeti't-Tahkîk fî Menî't-Telfîk fî't-Taklîd*, 468-469.

[30] Münîb Efendi, *el-Kavlü's-sedîd fî ahkâmî't-taklîd*, (Dâru'l-Kütübü'l-Kavmiyye, 1197), 3b-4a.

[31] Münîb Efendi, *el-Kavlü's-sedîd fî ahkâmî't-taklîd*, (Dâru'l-Kütübü'l-Kavmiyye, 1197), 4a.

[32] Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethü'l-kadîr*, thk. eş-Şeyh Abdürrezzâk, Galib el-Mehdî (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye), 7/238-239.

yazan İbn Emîru Hac (ö. 879/1474) İbnü'l-Hümâm'ın konuya dair görüşlerine katılır ve onun argümanlarına yeni deliller ilave eder. Tettebbuu'r-ruhas aleyhinde kullanılan en önemli argümanlardan biri ruhsatların men edildiğine dair icmâ iddiasıdır. Ancak tettebbuu'r-ruhasın men edildiğine dair İbn Abdülber'in (ö. 463/1071) rivâyet ettiği icmâ iddiası problemlidir. Zira bu konuda Ahmed b. Hanbel'den iki rivâyet aktarılmıştır. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) Ahmed b. Hanbel'in ruhsatlara tabi olan kişilerin fâsık olacağına dair rivayeti, herhangi bir tevili ve taklid ettiği biri olmadan ruhsatlara uyan kişiler hakkında olduğunu ifade ederek bir bakıma tettebbuu'r-ruhasın mutlak surette fıska gerektirmediğini ortaya koymuştur.<sup>[33]</sup>

Ruhsatlara tabi olmanın şer'î açıdan herhangi bir problem teşkil etmediğini birçok âlimi referans vererek ortaya koyan Münib Efendi, daha sonra bunu âlimlerin nadir olan görüşlerinin alınmaması gerektiğini ifade ederek sınırlandırır. Evzâî'den (ö. 157/774) âlimlerin nevâdir hükümleriyle amel eden kişilerin dinden çıkacağına dair nakledilen ifadenin mübalağa bağlamında yorumlanması gerekir. Zira bir âlimin görüşüne uyan kişinin tevili vardır. Tevilin olduğu yerde ise tekfir olamaz.<sup>[34]</sup>

### 3.3. Mukallidin Mezhebi Hakkındaki İtikadı

Taklid ve mezhepler arası intikal konusu bağlamında ele alınan meselelerden biri de mukallidin mezhebi hakkındaki inancının ne olduğudur. Bu tartışma literatürde mufaddıla-muhayyira olarak ifade edilir. Mufaddıla kişinin efdâl olduğuna inandığı mezheb ya da müftüyü taklid etmesi anlamına gelirken muhayyira kişinin diğer mezhebin râcih olduğuna inansa bile kendi görüşüne göre mercûh görüşle amel edebileceğini ifade eden bakış açısını yansıtır.<sup>[35]</sup>

Münib Efendi usul ve fûru edebiyatında tartışılan bu konuyu taklidin üçüncü şartı olarak ifade eder. Mukallid, efdâl bir âlim var iken mefdûl olan mezhebi taklid edebilir mi? Âlimlerin bir kısmı bunu taklidin bir şartı olarak ifade etmişler ve kişinin efdâl olarak gördüğü mezhebi taklid etmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Ancak Münib Efendiye göre kişinin efdâl olan mezhebi ya da âlimi taklid etmesi gerekmez. Nitekim İbnü'l-Hümâm bu görüşü tercih etmiştir.<sup>[36]</sup>

[33] Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed el-maruf bi-Emîr Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, (Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403/1983), 3/351; Münib Efendi, *el-Kavlü's-sedîd fî ahkâmî't-taklîd*, (Dâru'l-Kütübü'l-Kavmiyye, 1197), 4b.

[34] Münib Efendi, *el-Kavlü's-sedîd fî ahkâmî't-taklîd*, (Dâru'l-Kütübü'l-Kavmiyye, 1197), 5a.

[35] Şahin Khanjanov, *Memlûkler Dönemi Hanefîlerinde İctihad ve Taklid Tartışmaları* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 177-178.

[36] Münib Efendi, *el-Kavlü's-sedîd fî ahkâmî't-taklîd*, (Dâru'l-Kütübü'l-Kavmiyye, 1197), 5b.-6a.

Hanefî mezhebinde Nesefî'nin (ö. 710/1310) “Bizim ferî meselelerde ifade ettiğimiz görüşler doğrudur. Ancak hata olması muhtemeldir. Bizim mezhebimizin dışında farklı görüşleri ifade eden âlimlerin görüşleri hatalıdır. Ancak doğru olması muhtemeldir.” şeklindeki ifadeleri mefdûlün taklid edilememesiyle ilgilidir. Nitekim Heytemî'ye Nesefî'nin mezkûr ifadeleri sorulmuş, oda aynı şekilde bu ifadeleri mefdûlün taklid edilememesi olarak yorumlamış ve Şâfiî mezhebindeki bazı âlimlerin de aynı görüşe sahip olduklarını belirtmiştir. Ancak Heytemî'ye göre bu bakış açısı Şâfiî mezhebi içerisinde zayıf bir görüştür. Mezheb içerisindeki sahih görüşe göre mukallid açısından mefdûl olan âlim de taklid edilebilir. Dolayısıyla mukallid uyduğu mezhebin doğru olmasının muhtemel olduğuna inanır. Nesefî'nin ifade ettiği gibi muhaliflerinin kesin olarak hata üzerine olduğuna, taklid ettiği mezhebinin de hak olduğuna kati surette inanmaz.<sup>[37]</sup>

### 3.4. İbnü'l-Hümâm'ın İfadelerine Yeni Bir Yorum

Mezhepler arası intikal ve taklid bağlamında ele alınan diğer bir konu ise İbnü'l-Hümâm'ın taklitten sonra rücu edilmesinin caiz olmadığı ve bu konu hakkında icmâ olduğuna dair ifadeleridir. Bu ifadelerin zahiri, kişinin bir mezhebi taklid ettikten sonra başka bir mezhebi taklid edemeyeceği anlamına gelir. Usul edebiyatında bununla ilgili farklı yorumlar yapılmıştır. Bazı müellifler bunu kişinin amel ettiği meseleden rücu edemeyeceğini, farklı meselelerde diğer mezhepleri taklid etmesinde herhangi bir beisin olmadığını, nitekim sahabe döneminde bir sahabeden fetva alan kişinin ayrı bir meselede diğer bir sahabeden fetva aldığını ifade ederek konuya dair görüşlerini temellendirmişlerdir.<sup>[38]</sup>

Münib Efendi konuyla ilgili yapılan yorumlara değinmeksizin kendisi meseleye dair tamamen farklı bir yorum getireceğini ifade eder. Ona göre mezkûr ifadede geçen taklid kişinin helal veya haram gibi amele taalluk eden herhangi bir hususta bir müçtehede uymasıdır. Taklidin bunun dışında başka bir anlamı yoktur. Nitekim el-Fetâvâ'l-Hindiyede bir fetva bu durumu açıkça göstermektedir. Hanımına “sen elbette boşsun” ifadesini üç talak olarak kabul eden bir fakih, bu ifadeyi kullandıktan ve amel ettikten sonra konuya dair kanaati değişir ve bunun ric'î bir talak olduğu görüşünü benimserse eşi ondan üç talakla boş olmuş olur. Aynı şekilde mezkûr ifadeyi ric'î talak olarak görüyorsa bu cümleyi eşine kullanıp buna kesin kanaat getirdikten sonra konuya dair bakış açısı değişirse görüşünün değişmesi önceki ameline ve görüşüne tesir etmez. Eşi ondan bir ric'î talakla boş olmuş olur. Aynı şekilde müftünün ammî olan bir kişi hakkında fetvası da bunun gibidir. Zira ammî olan kişi bir konu hakkında fetva isteyeceğinde efdâl olan müftüyü araştırır.

[37] Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed İbn Hacer Heytemî, *el-Fetava'l-kübra'l-fikhîyye*, zabt ve tashih; Abdullatif Abdurrahman (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2018), 4/315.

[38] Şürünbülâli, *el-İkdü'l-ferîd li beyâni'r-râcihi mine'l-hilâf fi cevâzi't-taklîd*, 1/217-223.



Dolayısıyla onun müftülerden birini tercih etmesi ve fetva alması amminin içtiha-dı konumundadır.<sup>[39]</sup>

Münib Efendi İbnü'l-Hümâm'ın mezkûr ifadelerine dair ikinci bir yorum yapar. Onun yorumu birinci yorumda olduğu gibi fakihin görüşünün değişmesiyle ilgilidir. Yaptığı yoruma göre fakih bir meselede bir müçtehidin görüşüyle amel ettikten sonra bununla irtibatı olmayan ancak onunla aynı olan bir meselede farklı bir mezhebi taklid edebilir. Eşini “elbette sen boşsun” ifadesiyle boşayan kişi, bu ifadeyi ric’i bir talak olarak kabul ediyorsa ona göre amel eder. İkinci bir eşine aynı ifadeleri kullandığı sırada böyle bir ifadenin üç bain talak olduğu kabul ediyorsa ikinci hanımı ondan üç talakla boş olur. Zira burada hadiseler aynı olsa da vakalar birbirinden farklıdır. Buna göre kişinin tek bir sözle iki hanımından biri üç talakla boş olurken diğer hanımı ric’i talakla boş olmuş olur.<sup>[40]</sup>

### 3.4.1. Telfik ve Yargı İlişkisi

Dört mezhebin yargıda tatbik edildiği Osmanlıya ait Mısır, Şam gibi Arab topraklarında telfik ve yargı ilişkisi önemli konulardan biridir. Mahkemelerde dört mezhebin uygulandığı bu coğrafyada kadılar yargı sisteminde telfik yaparak karar vermişler midir? Bu sorunun cevabı böyle bir çalışmanın hacmini aşacak niteliktedir. Şunu belirtmek gerekir ki tek bir kadının iki görüşü birleştirerek yeni bir görüş ihdas etmesinden ziyade birbiriyle irtibatlı olan davaların farklı veçhelerinin ayrı ayrı kadılarda görülmesi ve bu şekilde yeni görüşlerin elde edilmesi uygulamada vakidir. Nitekim uygulamayı yansıtan gerek fetva eserlerinde gerekse kadı sicillerinde bu tür örnekler mevcuttur.<sup>[41]</sup> Literatürde birbiriyle irtibatlı davaların ayrı ayrı veçhelerinin farklı mezhebe mensup kadılar tarafından görülmesi hukukî çoğulculukla ilgilidir. Özellikle bir kadının vermiş olduğu kararın o kararla ilgili ileriye dönük olarak ne tür hükümleri kapsayacağı, dava esnasında vuku bulmayan bir hadise hakkında ikinci kadının ilk hâkimin vermiş olduğu kararı nakzedecek şekilde karar verip veremeyeceği gibi problemler hukukî çoğulculuğun esasını teşkil etmektedir. Ayrıca kadının vermiş olduğu kararın onu ittifak edilen bir mesele haline getirmesi diğer mezhebe mensub ikinci bir hâkimin ilk hâkimden farklı düşünse bile o karar üzerine kendi mezhebine göre hüküm bina edebilmesi ve bunun telfik olarak kavramsallaştırılması literatürde kaza-telfik ilişkisi bağlamında ele alınan bir konudur.<sup>[42]</sup> Münib Efendi yargı sisteminde mevcut olan bu meseleyi

[39] *el-Fetâva'l-Hindiyeye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1310), 3/355-356; Münib Efendi, *el-Kavlü's-sedîd fî ahkâmî't-taklîd*, (Dâru'l-Kütübü'l-Kavmiyye, 1197), 6a.

[40] *el-Fetâva'l-Hindiyeye*, 3/356; Münib Efendi, *el-Kavlü's-sedîd fî ahkâmî't-taklîd*, (Dâru'l-Kütübü'l-Kavmiyye, 1197), 6a-6b.

[41] Heytemî, *el-Fetava'l-kübra'l-fikhîyye*, 3/351-354; Fekry, *Pragmatism in Islamic Law A Social and Intellectual History*, 151-160.

[42] Heytemî, *el-Fetava'l-kübra'l-fikhîyye*, 3/351-354; Fekry, *Pragmatism in Islamic Law A Social and Intellectual History*, 151-160.

telfikle ilişkisini kurarak ele alır. O, kişinin farklı mezhepleri taklid ederek amelinin telfikle sonuçlanması konusunu yargı sistemi bağlamında tartışılan hukukî çoğulculuğa mukayese ederek irdeler.

Münib Efendi telfikle kaza konusuna dair kurmuş olduğu ilişkiyi İbnü'l-Hümâm'ın mezkûr ifadelerine dair yaptığı üçüncü yorumun altında inceler. Buna göre kişinin yaptığı amelin bizzat kendisinden rücu etmesi memnu olduğu gibi bunun icmâen levazımı altına giren hükümlerinden de rücu etmek memnudur. Münib Efendi bunu kadı'nın vermiş olduğu karar üzerinden açıklar. Kadı'nın vermiş olduğu karara icmâen lazımî olan hüküm dolaylı olarak girerken ihtilaflı olan hususlar girmez. Kadı bey'in sıhhatine hüküm verdiği bir davada bunun icmâen lazımî olan malın mülkiyetinin müşteriye intikali ve sübutu, semenin ise satıcının mülkiyetinde sabit olması buna örnek olarak verilebilir. Zira kadı alışverişin sahih olduğuna dair karar verdikten sonra bunun lazımî olan mülkiyetin sübutu bütün âlimlerin ittifakı ile gerçekleşmiştir. Ancak burada şufa hakkının gerçekleşip gerçekleşmediği ihtilaflı bir meseledir. Dolayısıyla kadı'nın kararı şufaya dair meseleye tesir etmez. Zira kadı'nın bu kararına icmâen tebaiyet yoluyla satıcı ve müşteri için mülkiyetin ve semenin sübutu girerken şufa ihtilaflı bir mesele olduğu için girmemektedir. Diğer bir ifadeyle Hanefî bir kadı satılan bir akar hakkında sahih olduğuna dair karar verdiğinde bu komşuluk sebebiyle şufa hakkında da karar verdiği anlamına gelmez. Dolayısıyla Şâfiî bir kadı'nın burada komşuluktan dolayı şufanın gerçekleşmediğine dair karar vermeye hakkı vardır.<sup>[43]</sup>

Münib Efendi yapmış olduğu bu kurgu üzerine literatürde üç talakla eşini boşayan daha sonra nikâhın velisiz kıyılmasına binaen Şâfiî bir kadıya müracaat ederek nikâhı aslından iptal ettiren kişilerin fikhî durumuna dair bir değerlendirmede bulunur. Hanımını üç talakla boşayan biri, hülleden kaçmak için velisiz kıyılan nikâhı kabul etmeyen Şâfiî mezhebini taklid ederek nikâhı aslından iptal ettiremez. Zira Ebû Hanife'yi taklid ederek nikâh kıydığında bunun icmâen lazımî olan üç talakla ilgili hüküm de buna dâhil olmuştur. Dolayısıyla kişinin burada vermiş olduğu üç talak geçerlidir. Buna göre kişi burada Ebû Hanife'nin taklidinden dönerek Şâfiî mezhebini taklid edemez. Zira bu İbnü'l-Hümâm'ın cümlelerinde ifade edilen taklitten rücu anlamına gelir.<sup>[44]</sup>

Münib Efendi konuyu daha iyi izah edebilmek için hülle meselesi ile kitabet yoluyla boşamayı birbirine mukayese eder. Yazı ile boşamanın geçerli olduğu hususunda icmâ vardır. Ancak böyle bir boşamanın ric'î mi yoksa bain mi olduğu ihtilaflıdır. Dolayısıyla talakın ric'î ya da bain olması icmâ ile gerçekleşen hükme dâhil değildir. Buna göre Hanefî mezhebine göre nikâhını akdeden biri yazı ile eşini boşaması halinde bu tür bir boşamayı ric'î kabul eden Şâfiî mezhebini taklid

[43] Münib Efendi, *el-Kavlü's-sedîd fi ahkâmî't-taklîd*, (Dâru'l-Kütübü'l-Kavmiyye, 1197), 6b.

[44] Münib Efendi, *el-Kavlü's-sedîd fi ahkâmî't-taklîd*, (Dâru'l-Kütübü'l-Kavmiyye, 1197), 6b.

edebilir. Münib Efendi Hanefî mezhebine göre nikâhı kıyan bir kişinin bu nikâhla ilgili olan talakla alakalı hususlarda Şâfiî mezhebini taklid edebilmesini kaza sistemindeki hukukî çoğulculuk konusuna mukayese ederek temellendirir. Onun ifade ettiğine göre Hanefî bir kadı velisiz kıyılan nikâhın sahih olduğuna dair hüküm verdiğiğinde üç talak gibi lazımi icmâ yoluyla giren konular ve meseleler onun bu hükmüne dâhildir. Zira bir nikâh akdinin üç talakla sona erdirilmesi durumunda kadının kocasına haram olması noktasında icmâ vardır. Ancak Hanefî bir kadında nikâhını kıydıktan sonra hanımını kitâbet yoluyla boşayan biri bunu ric'î talak kabul eden Şâfiî bir kadıya başvurabilir. Çünkü Hanefî kadının nikâhı akdetmesi anında boşama olayı vuku bulmamıştır. Kadının bir meselede hükmünün geçerli olabilmesi hadisenin dava esnasında vuku bulmasına bağlıdır. Hâlbuki kitabetle boşamanın ric'î veya bain olduğu hususunda herhangi bir dava nikâhın akdedilmesi esnasında mevcut değildir. Netice itibariyle eşini üç talakla boşayan kişinin hanımıyla evlenebilmesinin ikinci bir nikâh ve cinsel ilişkiye bağlı olması tebaiyet yoluyla icmâen bu taklidin altına girmiştir. Diğer bir ifadeyle kişi Hanefî mezhebini taklid ederek akdetmiş olduğu nikâha bağlı olan talakla ilgili icmâen kabul edilen meselelere uymak zorundadır. Burada üç talakla kadın kocasına haram olur. Dolayısıyla Şâfiî bir kadıya başvurularak nikâh aslından iptal edilemez. Ancak icmâ yoluyla lazımi olarak taklidin altına girmeyen ihtilaflı meselelerde diğer mezhebe intikal ve taklidin hükmü farklıdır. Kişi herhangi bir mezhebi taklid ettikten sonra bu taklidin altına icmâen girmeyen ihtilaflı meselelerde farklı bir mezhebi taklid edebilir. Hanefî mezhebine göre nikâhını kıyan kişi daha sonra kitâbet yoluyla eşini boşadığında bu meseleyi ric'î talak kabul eden Şâfiî mezhebini taklid edebilir. Zira Hanefî mezhebini taklid ederek kıymış olduğu nikâh akdiyle ilgili hükümlere ihtilaflı olan kitâbet meselesi girmemiştir.<sup>[45]</sup>

Münib Efendi'nin yaptığı bu kurguya göre ihtilaflı olan meselelerde farklı mezheplerin gerek bireysel meselelerde gerekse kazayla alakalı olan hususlarda taklid edilmesi telifikle sonuçlanmaktadır. Zira Hanefî mezhebini taklid ederek kişi velisiz nikâh kıymakta, kitabetle boşanma meselesinde ise bunu ric'î talak kabul eden Şâfiî mezhebini taklid etmektedir. Dolayısıyla kişi farklı mezhepler taklid ederek her iki âlimin de ifade etmediği üçüncü yeni bir görüşün ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Böyle bir muamele bireysel hukuki meselelerde yapılabildiği gibi aynı şekilde yargı sisteminde de farklı mezheplere mensub kadıların başvurmak suretiyle yapılabilmektedir.

Münib Efendi daha sonra taklid ile kaza arasında kurmuş olduğu ilişkiye gelebilecek muhtemel itirazlara cevap verir. Zira taklid konusunun kaza konusuna kıyas edilmesine dair bir itiraz yapılması mümkündür. Münib Efendi kişinin yargıdan bağımsız bir biçimde bireysel muamelelerinde yaptığı taklidin kaza konusuna mukayese edilebileceğini ifade ederek konuyu iki açıdan ele alır. Onun buradaki

[45] Münib Efendi, *el-Kavlü's-sedîd fi ahkâmî't-taklîd*, (Dâru'l-Kütübü'l-Kavmiyye, 1197), 6b.-7a.

asil amacı kadî'nin vermiş olduğu kararlarla taklidin arasında mahiyet açısından bir farkın olmadığı ve kaza ve taklidin her ikisinde de lazımlî olarak birtakım hükümlerin gerçekleşebileceğidir. Münîb Efendi lazımlî olarak hükme tebaiyet yoluyla dâhil olan icmâya ait hükümlerin sadece kazaya hasredilmesi durumunda bir tenakuzun ortaya çıkabileceğini ifade eder. Böylece o, taklitle kazanın birbirine mukayesesinin doğru olduğunu göstermiş olur. Bunlardan ilki dolaylı olarak hükmün lazımlînin sadece kazaya dâhil olmasıdır. Hâlbuki böyle bir şey tasavvur edilmez. Zira buna göre kadî'nin kararı olmayan bir alışveriş akdinde mebi'n müşterinin mülkiyetine, semenin ise satıcının mülkiyetine girmemesi gerekir. Hâlbuki bunu söyleyen hiçbir âlim yoktur. Taklitle kazanın birbirine mukayesesıyla ilgili ikinci durum ise kadî'nin kararının bulunduğu bir hadisedir. Bu açıdan konuya bakıldığında gerek taklitte gerekse kazada bir hadise bulunmaktadır. Dolayısıyla bireysel muamelelerin yapıldığı ve telfikle sonuçlanan taklid konusunun hukukî çoğulculukla ilgili olan kaza konusuna mukayesesinde herhangi bir problem yoktur.<sup>[46]</sup>

Ayrıca icmâen lazım olan hükümden rücu aynı şekilde melzûmdan da rücu gerektirir. Şayet lazımdan rücu melzûmdan rücu gerektirmiyor ise bu lazımlînin olmadığı anlamına gelir. Münîb Efendi teorik olarak yapmış olduğu bu izahı örnek üzerinden açıklayarak konuyu vuzuha kavuşturur. İkrâh altında hanımını boşayan bir kişi, nikâhın vuku bulmadığını ifade eden Şâfiî'yi taklid ettikten sonra hanımının kız kardeşiyle evlenerek talakın gerçekleştiğini belirten Ebû Hanife'yi taklid etmesi buna verilebilecek örneklerdendir. Zira ikrâhla vuku bulan talakın geçerli olmadığını ifade eden âlimlerin taklid edilmesiyle hanımın kız kardeşiyle evlenmesinin yasak olması lazımlî icmâ yoluyla taklidin altına girmiştir. Dolayısıyla kişi hanımının kız kardeşiyle evlenmeye teşebbüs etmesi halinde ilk taklidinin lazımlî olan bir hükümden rücu etmiş olur. Bu ise geçerli değildir.<sup>[47]</sup>

### 3.5. Telfikin Meşruiyetinin Temellendirilmesi

Hanefî mezhebinde telfikin meşru olup olmadığına dair tartışmalar 8./14. yy'a kadar uzanır. İlgili literatürde ifade edildiği üzere sarıh bir biçimde telfiki fikhî bir meselenin çözümünde kullanan Tarsûsî, konuyla ilgili tartışmaları başlatmıştır.<sup>[48]</sup> Sonraki yüzyıllarda onun mevzuyla alakalı görüşü Hanefî edebiyatında farklı açılardan yorumlanmıştır. Tarsûsî'nin konuya dair değerlendirmeleri Hanefîler arasında karşılıklı bulmuş, telfike olumlu yaklaşan bazı fakihler onun görüşünü referans olarak vermişlerdir. Diğer taraftan telfike karşı çıkan âlimler onun görüşünü eleştirerek telfikin geçersiz ve batıl olduğunu ifade etmişlerdir. Tarsûsî'nin telfike

[46] Münîb Efendi, *el-Kavlü's-sedîd fî ahkâmî't-taklîd*, (Dâru'l-Kütübü'l-Kavmiyye, 1197), 7b.

[47] Münîb Efendi, *el-Kavlü's-sedîd fî ahkâmî't-taklîd*, (Dâru'l-Kütübü'l-Kavmiyye, 1197), 7b.

[48] Ebû İshâk Necmüddîn İbrâhîm b. Alî b. Ahmed et-Tarsûsî, *el-Fetava't-Tarsusiyye = Enfa'ü'l-vesail ila tah-riri'l-mesail*, thk. Abdullah Nezir Ahmed Mizzi (Beirut: Müessesetü'r-Reyyân, 2014), 306-310; Burak Ergin, "Hanefî Mezhebinde Yeni Bir İstidlal Yöntemi: Mezheb İçi Telfik", *İslam Tetkikleri Dergisi*, 12/2 (Eylül, 2022), 675-677.

dair görüşüne paralel bir şekilde İbnü'l-Hümâm'ın telifik ve tettebbua'r-ruhasla ilgili ifadeleri literatürde farklı açılardan yorumlanmış, bazıları onun telifik taraftarı olduğu sonucuna ulaşırken bir kısmı tam aksi yönde bir kanaate sahip olmuşlardır. Tahrir'in şarihlerinden Emir Padişah telifike yeşil ışık yakarak usulî açıdan telifikin meşruiyetini temellendirmeye çalışmıştır. Mezhepler arası intikal ve telifik konusuna dair bir risale kaleme alan Şürünbülâli, gerek Tarsûsî'nin gerekse Emir Padişah'ın telifikle ilgili argüman ve görüşlerini ele alarak onları tenkit etmiş ve telifikin batıl olduğunu belirtmiştir.

Münib Efendi, risalesinin önemli bir kısmını telifikle ilgili Hanefî edebiyatında cereyan eden mezkûr tartışmalara ve görüşlere ayırır. O, taklidin beşinci şartı olarak zikredilen telifike dair âlimlerin bakış açılarını yansıttıktan sonra kendisi telifikin meşru olduğunu ifade eder. Münib Efendinin konuya dair sunduğu en önemli katkı telifik lehine kullanılan argümanları geliştirmesi ve telifike karşı çıkanların delillerini eleştirerek temelsiz olduklarını göstermesidir. Münib Efendi, risalesinde Şürünbülâli'nin telifike karşı kullandığı delilleri eleştirir. Şürünbülâli taklitle ilgili kaleme aldığı risalesinde telifike karşı çıkmış ve bunun meşru olduğunu savunan Tarsûsî ve Emir Padişah'ı tenkit etmiştir. Münib Efendi, Şürünbülâli'nin konuya dair görüşlerini ve argümanlarını ele alarak uzun uzadıya cevaplandırır.

### 3.5.1. Şürünbülâli'ye Getirilen Eleştiriler

Şürünbülâli, Tarsûsî'nin Münüyetü'l-müftî adlı eserden hareketle telifiki temellendirmesine karşı çıkar. Zira Tarsûsî Münüyetü'l-müftî yazarı Râzî'nin (ö. 699/1300) telifik yaparak fetva verdiğini iddia etmektedir. Hâlbuki Râzî bu görüşüne telifik yaparak değil içtihad yoluyla ulaşmıştır. Onun zamanında içtihad eden âlimler mevcuttur.<sup>[49]</sup> Münib Efendi Şürünbülâli'nin Tarsûsî'nin fetvasına dair yapmış olduğu değerlendirmeleri kabul etmez. Nitekim içtihad ile her iki âlimin söylemediği üçüncü bir görüşün ortaya çıkması halinde böyle bir içtihadta izin veriliyorsa aynı şekilde içtihadın fer'î olan telifike de onay verilmesi gerekir. Ayrıca müftünün fetvası ammî hakkında ammînin reyî ve içtihadı konumundadır.<sup>[50]</sup> Münib Efendi telifikin cevazını temellendirmek için iki önemli âlime atıfta bulunur. Bunlardan biri Hanefî mezhebi içerisinde önemli bir konuma sahip olan İbn Nuceym'dir. İbn Nuceym gabnı fahiş ile vakıfların istibdâl edilebileceğine dair telifik yaparak bir fetva vermiştir.<sup>[51]</sup> Aynı şekilde Emir Padişah teorik açıdan telifiki temellendirmiştir. Emir Padişah taklidi cüzlere ayırarak konuyu ele alır. Zira telifik yaparak iki müçtehidî taklid eden kişi her müçtehidin cevaz verdiği hususta ona uymakta-

[49] Şürünbülâli, *el-İkdü'l-ferîd li beyâni'r-râcihi mine'l-hilâf fî cevâzi't-taklîd*, 237-238.

[50] Münib Efendi, *el-Kavlü's-sedîd fî ahkâmî't-taklîd*, (Dâru'l-Kütübü'l-Kavmiyye, 1197), 9a-9b.

[51] Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısırlı Hanefî İbn Nuceym, *Resailü İbn Nuceym el-İktisadiyye = er-Resailü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye*, thk. Muhammed Ahmed es-Serrâc, Ali Cum'a Muhammed (Kahire: Dârü's-Selâm, 1420-1421/1998-1999), 346-347.

dır. Külli bir biçimde müçtehidin taklidine nasıl cevaz veriliyorsa aynı şekilde cüzi olan taklitte de buna onay verilmesi lazımdır. Zira bir müçtehidin tamamen taklid edilmesi diğer bir müçtehide bütün olarak muhalefeti gerektirirken telfikte sadece bir kısmında muhalefet vardır. Diğer müçtehide bazı hususlarda muhalefet etmek tamamen muhalefet etmekten daha evladır. Emir Padişah külli bir biçimde olan taklidle telfikin cüzünü oluşturan taklid arasında herhangi bir farkın bulunmadığını ifade ederek görüşünü temellendirir. O, telfikin cüzlerini oluşturan taklitte diğer müçtehide muhalefet etmenin batıl olduğunu ortaya koyan nas, icmâ ve kıyası celi gibi bir delilin bulunmadığını dolayısıyla telfikin batıl olmadığını vurgular.<sup>[52]</sup>

Münib Efendi Emir Padişah'ın konuya dair değerlendirmelerine yer verdikten sonra Şürübülâlî'nin ona yaptığı itirazlara değinir. Şürübülâlî'ye göre Emir Padişah burada telfikin cevazını iddia etmekte, onun dışındakiler ise bunun aksini düşünmektedirler. Burada talep edilen telfikin cevazını gösteren bir delilin bulunmasıdır. Hâlbuki Emir Padişah telfikin caiz olduğuna dair herhangi bir delil getirmemiştir. İbnü'l-Hümâm'ın ifadelerinden ise kişinin taklid ettiği mesele dışında diğer meselelerde farklı mezheplere uyabileceği ve ruhsatlara tabi olmasında bir beisin olmadığı anlaşılmaktadır. Onun ifadelerinde telfikin cevazını gösteren herhangi bir cümle yoktur. Tettebbu'r-ruhasa yeşil ışık yakan Şürübülâlî, ruhsatlara tabi olunurken bunun telfikle sonuçlanmamasını şart koşar. Ona göre ruhsatlara tabi olma ile kast edilen ruhsatların cüzleri değildir. Diğer bir ifadeyle bütün bir amelin cüzlerini oluşturan tikel meselelerde ruhsatlara tabi olunamaz. Kişi abdestini Şâfiî mezhebine uyararak aldıktan sonra namazla ilgili hususlarda Şâfiî mezhebinin kabul etmediği bir meselede Hanefî mezhebini taklid edemez. Çünkü namaz ve abdest bir amelin bütünü oluşturan cüzlerdir. Aynı şekilde Hanefî mezhebine göre nikâhını kıyan bir kişi kinayeli lafızlarla boşamayı ric'î talak kabul eden Şâfiî mezhebini taklid edemez.<sup>[53]</sup>

Şürübülâlî'ye göre Emir Padişah nefyeden konumunda olduğundan dolayı iddiasını temellendirmek için delil getirmesi gerekir. Hâlbuki Emir Padişah, bu konuda herhangi bir delil getirmemektedir. Dolayısıyla Emir Padişah'ın telfikin batıl olduğuna yönelik sarîh nas, icmâ ve celi kıyasın bulunmadığını ifade etmesi ve bunun üzerinden görüşünü temellendirmesi geçerli değildir.<sup>[54]</sup>

Şürübülâlî telfikin butlanını göstermek için Hanefî mezhebi içerisinden bazı referanslar getirir. Onun referanslarından biri müzâraa ve müsâkât konusudur. Ebû Hanife bu iki akde karşı iken imâmeyn olumlu bakmaktadır. Bununla birlikte Ebû Hanife böyle bir akdin kurulması halinde bunun üzerine terettüp edebilecek hu-

[52] Muhammed Emin b. Mahmûd Buhârî el-maruf bi-Emir Padişah, *Teysirü't-tahrir şerhi ala kitâbi't-tahrir*, (Kahire, Dâru's-Selâm, 1435/2014), 2/1463-1465.

[53] Şürübülâlî, *el-İkdü'l-ferîd li beyâni'r-râcihi mine'l-hilâff fi cevâzi't-taklîd*, 233-237.

[54] Şürübülâlî, *el-İkdü'l-ferîd li beyâni'r-râcihi mine'l-hilâff fi cevâzi't-taklîd*, 234.

kuki sonuçlara dair hükümler vermektedir. Ebû Hanife'nin mezkûr iki akde olumsuz bakmasına rağmen birtakım hükümler vermesi telfike karşı olduğunu gösterir. Zira telfik caiz olsaydı buna ihtiyaç duymazdı. Şürünbülâlî'nin mezheb içerisinde verdiği diğer referans ise farklı mezhebe mensub bir imama uyan kişi hakkındadır. Namazda farklı mezhebe bağlı olan bir imama uyan kişinin mezhebine muhalif bir ameli imamda görmemesi şarttır. Zira kişi böyle bir durumu imamda görecektir olursa ona uyması geçerli değildir. Şürünbülâlî bu hükmü telfikle ilişkilendirerek açıklar. Zira kişinin kendi mezhebine göre imamdan namazını batıl edecek bir durumu görmesi ve ona uyması telfike neden olur. İmamın vücudundan kan aktıktan sonra abdest almadan namaz kıldırması buna örnek olarak verilebilir.<sup>[55]</sup>

Münib Efendi, Şürünbülâlî'nin Emir Padişaha yönelik getirmiş olduğu delillere ve itirazlara münazara kavramları ve usulüyle cevap verir. Münib Efendi, Emir Padişah'ın telfikin cevazıyla ilgili argümanlarında nefyeden konumunda olmadığını, bilakis onun ispat eden olduğunu ortaya koyar. Münib Efendiye göre "Zikir ehline sorun" ayeti mutlak surette amelin sıhhatinin kendisine bağlı olduğu bir müçtehide tabi olunmasını emretmektedir. Diğer bir ifadeyle Münib Efendi'nin yorumuna göre bu ayet mutlaklıdır. Emir Padişah bu ayeti ammînin amelinin kendisine tevakkuf ettiği bir müçtehide tabi olması şeklinde yorumlamıştır. Dolayısıyla Emir Padişah burada ispat eden konumundadır. Nefyeden ise bu ayetteki takyidi nefyetmedir. Bu yoruma göre Şürünbülâlî nefyedendir. Ayrıca nefyedenin delil getirmekle sorumlu olmaması Zahirilere göredir ve usul açısından bu görüş batıldır. Hâlbuki Hanefî usul âlimleri ve cumhura göre nefyedenin de delil getirmesi gerekir.<sup>[56]</sup>

Münib Efendi münazara kavramları üzerinden Şürünbülâlî'yi tenkit etmeye devam eder. Şürünbülâlî'nin burada nefyedenle kast ettiği münazara usulündeki mân'îye tekbül ettiğine dair yapılan bir itiraza Münib Efendi cevap verir. Şürünbülâlî burada mân'î konumunda değildir. Şürünbülâlî telfikin batıl olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla Şürünbülâlî burada şer'î bir hükmü iddia ettiği için delil getirmekle mükelleftir. Münib Efendi'nin yaptığı kurguya göre Emir Padişah zikir ehline sorulmasını emreden ayeti mutlak bir surette yorumlamış ve bu şekilde telfikin batıl olmadığını göstermiştir. Telfikin batıl olduğunu iddia edenler ise bu ayeti taklitte telfikin olmamasını şart koşarak takyid etmeye çalışmaktadırlar. Hâlbuki Hanefî mutlak-mukayyed bakış açısına göre bu ayete karşı bir nesih girişimidir. Burada ayeti nesih edebilecek mütevâtir ve meşhur derecesinde bir haber yoktur. Dolayısıyla Şürünbülâlî ayeti takyid ettiği için onun burada delil getirmesi lazımdır.<sup>[57]</sup>

[55] Şürünbülâlî, *el-İkdü'l-ferîd li beyânir-râcihi mine'l-hilâf fi cevâzi't-taklîd*, 235.

[56] Münib Efendi, *el-Kavlü's-sedîd fi ahkâmî't-taklîd*, (Dâru'l-Kütübü'l-Kavmiyye, 1197), 10b.

[57] Münib Efendi, *el-Kavlü's-sedîd fi ahkâmî't-taklîd*, (Dâru'l-Kütübü'l-Kavmiyye, 1197), 11a-11b.

Münib Efendi Şürünbülâli'nin müzâraa ve namazda muhalif imama uyma konusuyla ilgili getirdiği delillere de cevap verir. Müçtehidin mukallid için birtakım şartlar koşması o konuda ya da meselede kendisine tabi olmayı istemesi haliyle ilgilidir. Yoksa müçtehidin koşmuş olduğu şartlar muhalif müçtehide tabi olduğu zaman yerine getirilmesi gereken şartlarla ilgili değildir.<sup>[58]</sup>

Ayrıca Şürünbülâli'nin tettebbuu'r-ruhas kavramını teker teker birbirinden ayrı cüzi meseleler olarak yorumlaması ve birbiriyle irtibatlı olan bir ameli oluşturan cüzleri bunun dışında bırakması muhassis bir delilin olmadığı yerde yapılan bir tahsistir. Muhassis bir delilin olmadığı yerlerde yapılan tahsis ise geçerli değildir. Zira tettebbuu'r-ruhas ile kast edilen kişinin kendine kolay gelen hükümleri almasıdır. Bu ise birbiriyle irtibatlı olan meselelerde de geçerlidir. Abdestin farzları az olduğu için Ebû Hanife'yi taklid eden birisinin kanın abdesti bozmadığı hususunda Şâfiî mezhebini taklid etmesi tettebbuu'r-ruhas kavramının kapsamına dâhildir. Nitekim İbnü'l-Hümâm'ın ifadeleri bunu teyit etmektedir. Heytemî İbnü'l-Hümâm'ın ifadelerini bu bağlamda yorumlamış ve onun telfiki savunduğunu belirtmiştir.<sup>[59]</sup>

### 3.5.2. Telfikin Butlanına Dair İcmâ Deliline Getirilen Eleştiriler

Telfike karşı kullanılan önemli delillerden biri de icmâ iddiasıdır. Telfike olumsuz bakan birçok âlim telfikin icmâyla batıl olduğunu ifade eder. Münib Efendi de telfike karşı kullanılan icmâ deliline risalesinde yer verir. O, bu konudaki icmânın kaynağını tespit ederek Hanefî usulcülerin icmânın nakliyle ilgili görüşlerinden hareketle konuyu ele alır. Münib Efendi telfike karşı kullanılan icmâ iddialarını kabul etmez. Zira Bâcûrî (ö. 1277/1860) bu konuda ihtilaf olduğunu aktarmıştır. Dolayısıyla onun bu konuda ihtilaf olduğunu aktarması telfikin butlanına dair argümanları geçersiz kılmaktadır.<sup>[60]</sup>

Münib Efendi'nin ifade ettiğine göre telfikin batıl olduğuna dair icmâ iddialarının kaynağı İbnü'l-İmâd'dır. İbnü'l-İmâd Tevkîfî'l-hükkâm adlı eserinde telfikin icmâyla batıl olduğunu iddia etmiştir.<sup>[61]</sup> Kasım b. Kutluboğa ona referans vererek bu konudaki icmâ delilini aktartmış ve telfike karşı çıkmıştır. Kutluboğa tarafından Hanefî mezhebine aktarılan İbnü'l-İmâd'ın konuya dair iddiası ve argümanı sonraki Hanefî müellifler arasında telfike karşı kullanılan bir delil haline gelmiştir. Nitekim 11./17. yy'da mezhepler arası intikal ve telfik konularına dair risale kaleme alan Şürünbülâli ve Pîrîzâde açıkça Kutluboğa'yı referans vererek telfike dair icmâ delilini kullanmışlardır. Münib Efendi bu literatür üzerinden konuyu inceler. O,

[58] Münib Efendi, *el-Kavlû's-sedîd fî ahkâmî't-taklîd*, (Dâru'l-Kütübü'l-Kavmiyye, 1197), 11b.

[59] Münib Efendi, *el-Kavlû's-sedîd fî ahkâmî't-taklîd*, (Dâru'l-Kütübü'l-Kavmiyye, 1197), 4b-5a.

[60] Münib Efendi, *el-Kavlû's-sedîd fî ahkâmî't-taklîd*, (Dâru'l-Kütübü'l-Kavmiyye, 1197), 11a.

[61] Ebû'l-Abbas Şehâbeddîn Ahmed b. İmâd b. Muhammed Akfehîsî, *Tevkîfî'l-hükkâm ala gavamizil-ahkâm*, thk. Nusayr Hıdır Süleyman eş-Şâfiî (Beirut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 434-436.



literatürde telif aleyhine kullanılan icmâ delilini Hanefî mezhebindeki icmânın nakledilmesiyle ilgili şartlar üzerinden ele alarak eleştirir. Onun buradaki amacı konuya dair icmâ iddialarının geçerli olmadığını ortaya koymaktır. Böylece telif aleyhine kullanılan önemli delillerden biri temelsiz kalacaktır. Hanefî mezhebinin usul eserlerinde icmânın nakledilmesi haberlerde olduğu gibi üçlü bir taksimat üzerinden ele alınır. Mütevâtir ve meşhur yolla rivâyet edilen haberler ilim ifade ederken âhâd tarikle rivâyet edilen haberler zan ifade ederler. Münib Efendi'nin belirttiğine göre Hanefî mezhebinde bazı usulcüler âhâd yolla rivâyet edilen haberin ameli gerektirmediği kanaatindedir. Ayrıca haber-i vâhidler usule muhalif işler reddedilmeleri lazımdır. Nitekim haber-i vâhid olarak aktarılan telifin icmâ ile batıl olduğuna dair bu görüş "Eğer bilmiyorsanız zikir ehline sorun" ayetine muhaliftir. Zira bu ayet amelin sahih olabilmesinin kendisine bağlı olduğu bir müçtehide uyulmasını emretme noktasında mutlaktır. Diğer bir ifadeyle bu ayet amelle ilgili hususlarda avâmın müçtehitlere uymasını emretmekte ve buna herhangi bir kayıt getirmemektedir. Hanefî mezhebine göre mutlak olan bir nassın takyid edilmesi nesih anlamına gelir. Kuran'ın ise haber-i vâhidle neshedilmesi caiz değildir. Ayrıca kat'i olan icmânın Kuran'ı neshetmesi konusunda da ihtilaf vardır. Münib Efendi kişinin taklid ettiği mesele dışındaki diğer meselelerde taklidin caiz olduğunun mutlak olarak ifade edildiğini belirtir ve bu konuda birçok esere baktığını vurgular. Diğer bir deyişle kişinin taklid ettiği mesele dışında diğer bir müçtehide uymasının caiz olduğu herhangi bir şartla kayıtlandırılmaksızın mutlak surette belirtilmiştir. Ayrıca burada icmânın varlığı kabul edilse bile bu icmâ tevatür ve meşhur seviyesine ulaşmamıştır. Bilakis birçok sika âlim bu konuda ihtilaf olduğunu vurgulamıştır. Dolayısıyla telifin memnu olduğuna dair icmâ iddiaları temelsizdir.<sup>[62]</sup>

## SONUÇ

Münib Efendi'nin taklid risalesi Hanefî risale edebiyatı içerisinde kendisini Şürünbülâlî'yi merkeze alarak konumlandırmıştır. Bunun sebebi diğer risale yazarlarına nispeten Şürünbülâlî'nin risalesinin mezheb içerisinde daha fazla teveccüh görmesi ile intikal, taklid ve telif konularında diğer eserlere nazaran kapsayıcı bir şekilde literatürü irdelemesidir. Münib Efendi klasik literatürdeki âlimlerin görüşünü irdelemekle birlikte çağdaşlarıyla ilgili muhatap kitlesine dair açık bir biçimde herhangi bir isim vermez. Bunun yerine örtük bir biçimde tartışmalara dâhil olmayı tercih eder.

Münib Efendi 11./17.-12./18. yılları arasında Hanefî mezhebi içerisinde telifke karşı güçlü bir muhalefete rağmen kaleme aldığı risalesinde bunu tenkide tabi tutarak telifin cevazını savunmuştur. O, 10./16. yüzyılda telifke olumlu bakan âlimlerin görüşlerini referans olarak verir. Bu bağlamda Emir Padişah'ın telifin cevazını ifade eden görüşünü Şürünbülâlî'ye karşı savunur. Bununla birlikte Münib Efendi,

[62] Münib Efendi, *el-Kavlü's-sedîd fi ahkâmî't-taklîd*, (Dâru'l-Kütübü'l-Kavmiyye, 1197), 11a.-11b.

telfikin cevazını savunan âlimlerin görüşlerini kayıtlandırır. Ona göre gerek mahkemede gerekse güncel hayatla ilgili meselelerde telfikin caiz olabilmesi telfike dayanarak elde edilen hükmün icmâya muhalif olmamasına bağlıdır. İcmâya muhalif olarak telfikle elde edilen hüküm geçerli değildir. Münib Efendi'nin telfiki icmâya muhalif olmaması ile kayıtlandırması telfike karşı olan âlimlerin temel argümanlarından biri olan sedd-i zerâi delilini işlevsiz hale getirir. Nitekim telfik-yargı ilişkisi bağlamında yaptığı kurgu ile Şâri'nin amaçlarıyla uyuşmayan hüлле, iki kız kardeşi bir nikâh altında cem etme gibi meselelere karşı çıkarak telfikin butlanına dair kullanılan delilleri ve örnekleri dışarıda bırakır.

Osmanlı merkezinde batılılaşmayla birlikte ortaya çıkan yeni problemlere fikhın vereceği cevaplar bağlamında farklı mezhepleri referans verme ve telfik konusu kanunlaştırma faaliyetlerinde gündeme gelmiştir. İlk başlarda intikal ve telfike sert bir muhalefet varken zamanla bunun yumuşadığı ve gerek kanunlaştırma gerekse iftâ faaliyetlerinde diğer mezheplerden yararlanma ve telfikin olabileceğine dair farklı yaklaşımlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Münib Efendinin risalesi bu bağlamda Osmanlı ilmiyesine mensub bir âlimin talebiyle yazılmış ve yargı ve iftâda telfikin olabileceğini ifade edilmiştir.

Mecelle ve onun tadili sürecinde yaşanan tartışmalarla Aile Hukuk Kararnamesinde diğer mezheplerden yararlanma hususuna dair yapılan birçok çalışma vardır. Ayrıca diğer mezhepler referans gösterilerek verilen fetvalar, kanunlaştırma faaliyetlerinde telfikin bir istidlal yöntemi olarak kullanılıp kullanılmayacağına dair ifade edilen görüşler ve bu konu hakkında gündeme gelen tartışmalar hala önemini korumaktadır. Bununla birlikte telfik bağlamında telif edilen kitap, risale ve makaleler hala çalışılmayı beklemekte ve bu metinlerin gerek kanunlaştırma faaliyetlerinde gerekse iftâ gibi diğer fikhî meseleleri temellendirmeye matuf olup olmadığına ilişkin sorular cevap beklemektedir. Dolayısıyla telfikle ilgili tartışmaların bağlamına oturtulması ve bütüncül bir yaklaşımın ortaya çıkabilmesi için 19. yy. ve 20. yy.'ın ilk çeyreğinde telif edilen eserlerin aynı şekilde kitaplar arasında değinilen görüşlerin tespit edilmesi gerekmektedir.

## KAYNAKÇA

- Akgündüz, Ahmet. 1920-1924 Yılları Arasında Yapılan Mecelle Ta'dilleri ve Mezheplerarası Mukayese Uygulaması. *Uluslararası Mecelle Sempozyumu Türkçe Tebliğleri Elektronik Kitabı* (PDF: Bursa, 2021), 25-84. <http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleih/finrecords.php>
- Aynî, Ebû'l-Fazl Muhammed Fikhî el-Hanefî. *Risâletün fî edebî'l-müffî*. thk. Osman Şahin. İstanbul: İsam, 1439/2018.
- Aydın, M. Âkif. *Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım. 2017.
- Bağdâdî, Muhammed b. Abdullah eş-Şâfiî. *Risâletün fî't-taklîd. Nevâdiru's-Şâfiyyetü resâile mahtûtatün nadiratün fî'l-fikhî ve usûlihi*. thk. Asım Abdurabbihî Muhammed. Riyâd: Dâru'r-revâi, 1443/2022.
- Bânî, Muhammed Saîd b. Abdurrahman el-Huseynî. *Umdetu't-tahkîk fî't-taklîd ve't-telfîk*. talik: Hasan es-Semâhî. Beyrut: Dâru'l-kadîrî, ts.

- Cemel, Süleyman b. Ömer b. Mansur el-Uceylî el-Ezherî. *Futuhâtü'l-vehhâb bi tevzihi şerhu Menhecü't-tullâb el-marûf bi Hâşiyetü'l*. 4 Cilt. Nâşir: Dâru'l-Fikr, ts.
- Emir Padîşah, Muhammed Emin b. Mahmûd Buhârî. *Teysirü't-tahrir şerhi ala kitâbi't-tahrir*, 2 Cilt. Kahire, Dâru's-Selâm, 1435/2014.
- Ergin, Burak. "Hanefî Mezhebinde Yeni Bir İstidlal Yöntemi: Mezheb İçi Telif", *İslam Tetkikleri Dergisi*. 12/2 (Eylül 2022), 669-695.
- Fekry, Ahmed Ibrahim. *Pragmatism In Islamic Law A Social and Intellectual History*. New York: Syracuse University Press, 2015.
- Fetâva'l-Hindiyye*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1310.
- Halîcî, Ahmed b. Ahmed b. İsmail el-Halvânî eş-Şâfiî el-Halvetî. *el-Vesem fi'l-veşem*. Mısır: Matbaatü'l-Yemeniyye, 1307.
- Hamevî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed el-Mekkî el-Hanefî. *ed-Dürrü'l-ferid fi beyâni hükmi't-taklîd*. thk. Abdullah Abdülaziz Helâl Kâhire: Dâru's-Salih, 1441/2019.
- Hazrecî, Ali b. Ebi Bekr b. el-Cemmâl. *Fethü'l-mecid bi-ahkâmi't-taklid*. thk. Abdulaziz b. Muhammed b. İbrahim el-Uveyd. Riyâd: Dâru'l-İbnü Cevzî, 1434.
- Heytemî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed İbn Hacer. *el-Fetava'l-kübra'l-fikhîyye*. zabt ve tashih; Abdullatif Abdurrahman. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2018.
- Heytemî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed İbn Hacer. *Tuḥfetü'l-muḥtâc bi-şerḥi'l-Minhâc mea Hâşiyeti İbn Kâsim el-Abbâdî*. nşr. Mustafa Muhammed. 7 Cilt. Mısır: Mektebetü't-ticariyye, 1357/1983.
- İbnü Emîru Hâc, Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed. *et-Taḫrîr ve't-taḫbîr*. 3 Cilt. Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403/1983.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İmâd b. Muhammed Akfehî. *Tevkîfü'l-hükkam ala gavamizi'l-ahkâm*. thk. Nusayr Hıdır Süleyman eş-Şâfiî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid. *Şerhu fethül-kadir*. thk. eş-Şeyh Abdürrezzâk, Galib el-Mehdî 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009.
- İbnü'ş-Şelebî, Ahmed b. Yunus b. Muhammed es-Suûdî. *Fetâvâ İbni'ş-Şelebî*. thk. İmâd b. Muhammed b. Nayif el-Cenâbî el-Kahtânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2018.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dimaşkı. *Ukudü'd-dürriyye fi tenkihi'l-fetava'l-Hamidiyye*. 1 Cilt. Dâru'l-Marife, ts.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dimaşkı. *Şerhu Ukudü resmi'l-müftî*. thk. Şenol Saylan. İstanbul: İsam Yayınları, 1442/2021.
- İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısırî Hanefî. *Resailu İbn Nüceym el-iktisadiyye = er-Resailü'z-Zeyniyye fi mezhebi'l-Hanefiyye*, thk. Muhammed Ahmed es-Serrac. Ali Cum'a Muhammed. Kahire: Dâru's-Selâm, 1419-1420/1998-1999.
- Kasim bin Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddin Kasim b. Kutluboğa b. Abdullah. *et-Tashih ve't-tercih ala muhtasari'l-kudûrî*. thk. Dayâ Yunus. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1435/2014.
- Kaya, Süleyman. "Osmanlı Tatbikatında Tek Mezhebe Bağlılık". *Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu Bildirileri*. ed. Halit Çalış vd. Karaman: Karaman İslami İlimler Derneği, 2017.
- Karâfî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim. *Şerhu Tenkihi'l-fusul*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2004.
- Khanjanov, Şahin, *Memlûkler Dönemi Hanefîlerinde İctihad ve Taklid Tartışmaları*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Küçükıtyrakı, Ahmet Yasin. *Osmanlı aile hukuku: Gelenek ve modern arasında Hukuk-ı aile kararnameşi ve Sadreddin Efendi'nin eleştirileri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Muhibbî, Muhammed Emin b. Fazlullah b. Muhibbillah ed-Dimaşkı. *Hulâsatü'l-eser fi a'yânî'l-karnî'l-hadî aşer* 1 Cilt. Beyrût: Dâru's-Sâdir, ts.
- Münîb Efendi, Muhammed b. Mahmud b. Mustafa b. Abdullah b. Hâşim. *el-Kavlû's-sedîd fi ahkâmi't-taklîd*. Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Kavmiyye, 1197, 1a-14b.
- Nesib Efendi. "Mecellenin İslahına Doğru". *Dârülfünun Hukuk Fakültesi Mecmuası* 4/1 (Eylül 1332), 404-425. [http://isamveri.org/pdfsom/D02328/1332\\_1/1332\\_1\\_4/1332\\_1\\_4\\_NESIBS.pdf](http://isamveri.org/pdfsom/D02328/1332_1/1332_1_4/1332_1_4_NESIBS.pdf)
- Nâblusî, Abdülganî b. İsmâil b. Abdilganî el-Hanefî. *Hulâsatü't-taḫkîk fi beyâni hükmi't-taklîd ve't-telifik*. thk. Ziyâü'l-Hakk Ebü Bekir Mustafa Cîra Kahire: Dâru'l-lhsân, 2016.
- Remlî, Şehabeddin Ahmed b. Ahmed b. Hamza. *Fetâva'r-Remlî*. 4 Cilt. Nâşir: Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.

- Remlî, Şemseddin Muhammed b. Ebû'l-Abbas Ahmed b. Hamza Şihâbeddin. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.
- Pîrîzâde, Burhânüddin İbrâhîm b. Hüseyin b. Ahmed. *Keşf ve't-Tetkîk li-Şerhi Gâyeti't-Tahkîk fî Men'i't-Telfîk fî't-Taklîd*. "Pîrîzâde'nin el-Keşf ve't-Tetkîk li-Şerhi Gâyeti't-Tahkîk fî Men'i't-Telfîk fî't-Taklîd Adlı Eserinin Tahkîkli Neşri ve Tahlîli". thk. Hasan Özer. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 36 (Ekim 2020), 443-482. <http://www.islamhukuku.com/Sayilar.aspx>
- Rapoport, Yossef. "Legal diversity in the Age of taqlîd: The four chief qadîs under the Mamluks". *Islamic Law and Society* 10/2 (2003), 210-228.
- Sarıtaş, Sümeyye. "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nde Yarım Asır Önce Mezhepler Arası Yaklaşımın Kanun Yapma Projesi: Cemiyet-i Fikhîyye". *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*. ed. Murteza Bedir vd. 291-301. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.
- Seffârîni, Ebû'l-Avn Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Salim. *et-Tahkîk fî butlanî't-telfîk: nassu reddi ala fiyten li-ş-şeyh Mer'i el-Hanbelî*. nşr. Abdülazîz b. İbrâhîm. Riyad: Dârü's-Sumay'î, 1414/1998.
- Senhurî. *İçtihad, Taklîd ve Telfîk Üzerine Dört Risâle: İbn Teymiye, Abdullah b. Abdulazim, Şah Veliyyullah, Senhurî*. Hazırlayan: Hayreddin Karaman. İstanbul: Dergah Yayınları, 1982.
- Şürûnbülâlî, Ebû'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî el-Vefâî el-Mısırî. *Mecmûu resâli'l-allâme eş-Şürûnbâlî = Tahkikatü'l-kudsiyye ve'n-nefehâtü'r-rahmaniyyetü'l-hasebiyye fî mezhebi's-sadetî'l-Hanefiyye*. thk. Ahmed Fevvez el-Humeyyir, Tarık Muhammed Sîreni Muhammed Abdurrahman el-Hatib. 1 Cilt. İstanbul: Darü'l-Lübâb, 1438/2017.
- Tarsûsî, Ebû İshâk Necmüddin İbrâhîm b. Alî b. Ahmed. *el-Fetava't-Tarsusiyye = Enfa'ü'l-vesail ila tahriri'l-mesail*. thk. Abdullah Nezir Ahmed Mizzi. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2014.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler: Din, Felsefe, Siyaset, Hukuk*. haz. Asım Cüneyd Köksal, Murat Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Zirikî, Hayreddin. *el-A'lâm*. 3 Cilt. Dârü'l-İlm li'l-Melâ'în, 15. Basım, 2002.
- Zuhayfî, Vehbe. *el-Fikhu'l-İslâm ve Edilletuhu*. 1. Cilt. Dimaşk: Daru'Fikr, ts.



# **Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin İnsânü'l-'ayn ve 'aynü'l-insân İsimli Fıkıh Usûlü Risalesinin Neşir ve Tahlili**

Publishing and Analysis of Saçaklızadah Mehmed Efendi's Treatise on Usûl al-Fıkh entitled İnsan al-ayn and Ayn al-insan

**Öğr. Gör. Dr. Ramazan ÇÖKLÜ<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>İslami İlimler Fakültesi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Bilecik  
•ramazan.coklu@bilecik.edu.tr • ORCID > 0000-0002-3639-1600

## **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma / Research

**Geliş Tarihi / Received:** 17 Ağustos / August 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 14 Ekim / October 2022

**Yıl / Year:** 2022 | **Sayı – Issue:** 53 | **Sayfa / Pages:** 667-682

**Atıf/Cite as:** Çöklü, R. "Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin İnsânü'l-'ayn ve 'aynü'l-insân İsimli Fıkıh Usûlü Risalesinin Neşir ve Tahlili"

*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53, December 2022: 667-682.

## SAÇAKLIZÂDE MEHMED EFENDİ'NİN İNSÂNÜ'L-'AYN VE 'AYNÜ'L-İNSÂN İSİMLİ FIKIH USÛLÜ RİSALESİNİN NEŞİR VE TAHLİLİ

### ÖZ:

Fıkıh usûlü ilmi, naslardan şer'î hüküm çıkarmanın esas ve yöntemlerini incelemesi nedeniyle İslâmî ilimler içinde özel bir konuma sahiptir. Geçmişten günümüze pek çok İslâm âlimi bu alanda eserler yazmıştır. Bu âlimlerden biri de Saçaklızâde Mehmet Efendi'dir (öl. 1145/1732). Saçaklızâde Mehmet Efendi, başta fıkıh olmak üzere birçok alanda eser telif eden çok yönlü bir Osmanlı âlimidir. Onun yazdığı eserlerden biri de "İnsânü'l-'ayn ve 'aynü'l-insân" adlı fıkıh usûlü risalesidir. Eserde Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan meşhur kitaplardan bir hayli istifade edilmiştir. Ne var ki birçok eseri tahkik edilerek yayımlanan Saçaklızâde'nin bu muhtasar risalesi henüz günümüz okuyucularıyla buluşmamıştır. Araştırmamızda söz konusu eser hem dil, üslup ve yöntem bakımından incelenmiş hem de yayımlanmıştır. Osmanlı âlimlerinin yazdıkları eserler, dönemin ilmî, kültürel ve aktüel hayatına ışık tutan önemli tarihi vesikalardır. Bu çalışmayı önemli kılan da yüzü aşkın eser veren meşhur bir Osmanlı âliminin fıkıh usûlü ilmiyle ilgili yazdığı bir eseri tozlu raflardan gün yüzüne çıkarması ve günümüz okuyucusuyla buluşturmasıdır. Böylece geçmişle günümüz arasındaki ilmî bağın güçlendirilmesi hedeflenmektedir. Araştırmanın giriş kısmında Saçaklızâde'nin hayatından söz edilmiştir. Daha sonra *İnsânü'l-'ayn ve 'aynü'l-insân*'ın önemine ve genel özelliklerine yer verilmiştir. Ardından dil, üslup ve yöntem bakımından eserin muhtevası tahlil edilip kaynakları tespit edilmiştir. En sonunda da eserin Arapça metni yayımlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Osmanlı Hukuku, Saçaklızâde.



## PUBLISHING AND ANALYSIS OF SACAQLIZÂDAH MEHMED EFENDI'S TREATISE ON USÛL AL-FIQH ENTITLED İNSAN AL-AYN AND AYN AL-İNSAN

### ABSTRACT

The science of usûl al-fıqh has a special position among the Islamic sciences because it examines the principles and methods of deducing religious rulings from the narrations. Many Islamic scholars from the past to the present have written works in this field. One of these scholars is Saçaklızâdah Mehmet Efendi (d. 1145/1732). Saçaklızâdah Mehmet Efendi was a versatile Ottoman scholar who

wrote works in many fields, especially al-fıkh. One of his works is his treatise on the methodology of usûl al-fıkh titled “*İnsan al-ayn and Ayn al-insan*”. In this work, the famous books that were taught as textbooks in Ottoman madrasas were utilized to a great extent. However, this short treatise of Saçaklızâde, many of whose works have been analyzed and published, has not yet met today's readers. In our research, the work in question was analyzed in terms of language, style and method, and published. The works written by Ottoman scholars are important historical documents that shed light on the scholarly, cultural and actual life of the period. What makes this study important is that it unbury a work written by a famous Ottoman scholar, who wrote more than a hundred works, on the science of methodology of usûl al-fıkh from the dusty shelves and brings it together with today's readers. Thus, it is aimed to strengthen the scholarly bond between the past and the present. In the introduction of the study, Saçaklızâde's life is mentioned. Then, the importance and general characteristics of *İnsan al-ayn and Ayn al-insan* are given. Then, the content of the work is analyzed in terms of language, style and method and its sources are identified. Finally, the Arabic text of the work is published.

**Keywords:** *Al-Fıkh, Usûl Al-Fıkh, Ottoman Law, Saçaklızâde.*



## GİRİŞ

Maraşlı Saçaklızâde Mehmet Efendi (öl. 1145/1732), ilmî kişiliği ve eserleriyle yaşadığı döneme damga vuran önemli bir Osmanlı âlimidir. Buna rağmen hayatı hakkındaki bilgiler oldukça sınırlıdır. Adı Mehmed b. Ebû Bekir olup doğduğu yere nispetle Mar'âşî, ailesine nispetle de Saçaklızâde namıyla şöhret bulmuştur. Doğum tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte eserlerinde yer alan bazı ifadelerle itibarla hicrî 1070/1080/1650 tarihinde doğduğu düşünülmektedir. Babasının da Maraş'taki camilerin birinde imamlık yaptığı aktarılmaktadır.

İlk eğitimi memleketinde babasından alan Saçaklızâde, o civarda eğitim için bir süre daha kaldıktan sonra Şam'a girerek Abdülganî en-Nablusî'den (ö. 1143/1731) hadis, tefsir ve tasavvuf eğitimi almıştır. Halep ve Maraş'taki medreselerde hocalık yapan Saçaklızâde, başta fıkıh olmak üzere kelâm, hadis, kıraat, mantık, felsefe ve Arap dili gibi İslâmî ilimlerin pek çok dalında yüzü aşkın eser telif

etmiştir. Onun eserlerinin bir kısmı hala neşredilmiş değildir. Çok yönlü bir âlim olan Saçaklızâde Mehmet Efendi 1145/1732 tarihinde vefat etmiştir.<sup>[1]</sup> Araştırmada önce Saçaklızâde'nin fıkıh usûlü risalesi *İnsânü'l-‘ayn ve ‘aynü'l-insân*'in öneminden ve genel özelliklerinden bahsedilecektir. Ardından eser dil, üslup ve yöntem bakımından incelenecek, en sonunda da risalenin metni yayımlanacaktır.

## 1. ESERİN ÖNEMİ VE GENEL ÖZELLİKLERİ

Osmanlı âlimlerinin belirli konularla ilgili telif ettikleri risaleler, yazıldıkları dönemdeki ilmî ve kültürel hayata ışık tutan önemli tarihi belgeler niteliğindedir. Bu risalelerde dönemin âlimleri arasında tartışılabilen güncel konular işlenmekte ve devrin entelektüel ilgi alanları resmedilmektedir. Günümüzde tahkik çalışmalarının ivme kazanması nedeniyle Osmanlı dönemine ait eserlerin bir kısmı tozlu raflardan gün yüzüne çıkarılabilmektedir. Bu eserler, bir görüşü geçmiş dönemdeki ulemânın görüşü ile desteklemek, güncel bir meselede fikir beyan etmek, devrin öne çıkan âlimlerinden birini eleştirmek ve bir konuda derli toplu bilgi sunmak gibi çeşitli amaçlarla telif edilmiş olabilir. Şükrü Özen'in de ifade ettiği gibi Osmanlı ulemâsının telif ettiği risalelerde orijinallik aramak veya bu eserleri önceki dönemlerde yaşayan âlimlerin eserleriyle mukayese etmek yanıltıcı sonuçlar verebilir. Bu itibarla söz konusu risalelerin o günkü toplumun fikir ve düşünce yapısına ışık tutan, onların farklı olaylara karşı tavırlarını gösteren birer vesika olarak değerlendirilmesi bu konuda daha isabetli bir yöntem olarak gözükmektedir.<sup>[2]</sup> Saçaklızâde Mehmed Efendi'ye ait *İnsânü'l-‘ayn ve ‘aynü'l-insân* adlı fıkıh usûlü risalesinin de bu perspektiften incelenmesi gerekebilir.

[1] Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî*, çev. Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 3/1016, Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, nşr. A. Fikri Yavuz & İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, ts.), 1/434-435; Tahsin Özcan, "Saçaklızâde Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/368-370; a.mlf., "Maraşlı Bir Osmanlı Alimi: Saçaklızâde Mehmed Efendi ve Eserleri", *I. Kahramanmaraş Sempozyumu*, e.y. (Kahramanmaraş: Maraşder-Kahramanmaraş Belediyesi, 2005), 1/53-68; Kamil Ruhi Albayrak, "Saçaklızâde'nin İlahî Sıfatlara Yaklaşımı", *Balikesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2018), 128.

[2] Şükrü Özen, "Molla Lutfi'nin İdamına Karşı Çıkan Efdalzâde Hamîdüddin Efendi'nin Ahkâmü'z-zındik Risalesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* c.y.14 (2000), 8.



*İnsânü'l-'ayn ve 'aynü'l-insân*, Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi yazma eserler bölümünde bir mecmuanın içinde (nr: 004333-IV, vr. 30b-33a) yer almaktadır. Mecmuadaki diğer risaleler farklı ilim dallarıyla ilgilidir. Müellif, sadece tek nüshasına erişebildiğimiz eseri hangi amaçla kaleme aldığını açıklamamıştır. “Göz bebeği<sup>[3]</sup> ve insanın gözü” anlamındaki eserin dili Arapçadır. Eser, besmele, hamdele ve salvele ile başlamış ve bitti anlamına gelen “تَمَّتْ” ifadesiyle son bulmuştur.

## 2. RİSALENİN DİL, ÜSLUP VE YÖNTEM BAKIMINDA TAHLİLİ

*İnsânü'l-'ayn ve 'aynü'l-insân*, özetin özeti diyebileceğimiz oldukça muhtasar bir fıkıh usûlü risalesidir. Dili Arapça olsa da metni ağırdır. Konular ancak alanda bilgili bir hocanın açıklamasıyla anlaşılabilir seviyede kısa ifadelerle açıklanmıştır. Bu yönüyle dönemin muhtasar usûl eserlerinin klasik bir temsili niteliğindedir. Genel itibariyle tanımlardan, taksimlerden ve bazı kısa açıklamalardan oluşmaktadır. Risalede sadece belirli fıkıh usûlü konuları işlenmiş, fer'î deliller hariç tutulursa tamamen lafızlar bahsine hasredilmiştir. Lafızlar bahsiyle ilgili konuların da tamamına yer verilmemiştir. Herhangi bir âyet ve hadisle istişhâd edilmeyen eserde nadiren de olsa fürû'î fıkıha yönelik misaller bulunmaktadır.<sup>[4]</sup>

Saçaklızâde besmele, hamdele ve salveleden sonra eserin fıkıh usûlü ilminden bahsettiğini ve adının *İnsânü'l-'ayn ve 'aynü'l-insân* olduğunu ifade etmiştir. Akabinde doğrudan fıkıh usûlü ilminin faydasını açıklamış, bu minvalde fıkıh usûlünün deliller vasıtasıyla fürû'a dair şer'î hükümleri bilmeye yarayan bir ilim dalı olduğunu belirtmiştir. Sözü geçen delillerle kitap, sünnet, icmâ ve kıyas kastedilmektedir.<sup>[5]</sup>

[3] Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat (Eski ve Yeni Harflerle)* (Ankara: Aydın Kitapevi, 2008), 440.

[4] Çalışmanın devamında bunların her biri hakkında detaylı açıklama yapılacaktır.

[5] Saçaklızâde Mehmed Efendi, *İnsânü'l-'ayn ve 'aynü'l-insân* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler, 004333-IV), 30b.

Müellif daha sonra fer‘î delillerden istihsan, istishâb, mefhûm-i muhâlif, nazımdaki yakınlık ve mutlakın mukayyed üzere hamli konularından oldukça kısaca bir şekilde söz eder. Ona göre istihsan, kıyâs-ı hafidir. Saçaklızâde burada Hanefîlerin delil olarak kabul ettiği istihsanın bilgi değerinden bahsetmemiştir.<sup>[6]</sup>

Saçaklızâde istishâbı; “değişip değişmediği bilinmediği için geçmişte sabit olan bir hükmü şu anda da geçerli kılmak / جَعَلَ الْأَمْرَ الثَّابِتَ فِي الْمَاضِي بَاقِيًا إِلَى الْحَالِ لِإِدْمَامِ الْعِلْمِ بِالتَّعَيُّرِ / devamında da Hanefî usûl düşüncesine uygun bir şekilde istishâbın bir hükmü ispat hususunda değil, def‘ hususunda delil olduğunu ifade etmektedir.<sup>[7]</sup> Müellifin istishâb için yaptığı tanım Molla Fenârî’nin *Füsûlü’l bedâyi’ fî usûlü’ş-şerâyi’* adlı fıkıh usûlü eserindeki istishâb tanımıyla birebir aynıdır.<sup>[8]</sup> Bu durumda Saçaklızâde istishâbı tanımlarken Molla Fenârî’den istifade etmiş olabilir. Zira *Füsûlü’l bedâyi’* yazıldığı dönemden itibaren Osmanlı döneminde otorite kabul edilmiş, kendisinde dönemin başlıca ilmî eğilimlerinin resmedildiği bir eserdir.<sup>[9]</sup>

Müellif daha sonra, “lafızda kendisinden söz edilme-yenin bizzat lafızda zikri geçene hükümde zıt olmasıdır / كَوْنُ الْمَسْكُوتِ عَنْهُ مَخَالِفًا لِلْمَذْكَورِ فِي الْحُكْمِ / olarak tanımladığı mefhûm-i muhâlifin delil olmadığını, nazımdaki yakınlığın hükümdeki yakınlığı gerektirmeyeceğini ve mutlakın mukayyed üzere çoğunlukla hamledilemeyeceğini ifade etmiştir.<sup>[10]</sup> Onun mefhûm-i muhâlif için yaptığı tanım Adudüddîn el-Îcî’nin (öl. 756/1355), İbnü’l-Hâcib’in (öl. 646/1249) *Muhtasarü’l-Müntehâ*’sını şerh ettiği *Şerhu Muhtasari’l-*

[6] Saçaklızâde, *İnsânü’l-ayn* (Yazma Eserler, 004333-IV), 30b.

[7] Saçaklızâde, *İnsânü’l-ayn* (Yazma Eserler, 004333-IV), 30b.

[8] Dahası, Molla Fenârî konunun devamında istishâbın başkasının hakkını def‘ bakımından kullanılabileceğini, yoksa onun şer‘î hükmü ispat edici bir yönünün bulunmadığını ifade etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Şemseddîn Muhammed b. Hamza el-Fenârî, *Füsûlü’l bedâyi’ fî usûlü’ş-şerâyi’*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1427/2006), 2/441.

[9] Ayrıntılı bilgi için bk. İlyas Yıldırım, Molla Fenârî: İlmî Kişiliği, Fıkıhla İlgili Eserleri ve Osmanlı Tarihindeki Yeri, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/22 (2013), 264-266; Recep Cici, Molla Fenârî’nin Osmanlı Hukuk Düşüncesindeki Yeri, *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu*, ed. Tevfik Yücedoğru vd. (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2010), 243.

[10] Saçaklızâde, *İnsânü’l-ayn* (Yazma Eserler, 004333-IV), 30b-31a.

*Müntehâ* isimli eserindeki mefhûm-i muhâlif tanımıyla birebir aynıdır.<sup>[11]</sup> O halde Saçaklızâde'nin faydalandığı kaynaklar arasında *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ* veya diğer *Muhtasari'l-Müntehâ* şerhleri olabilir.

Saçaklızâde, Kur'an ve sünnet lafızlarını Hanefilerin meşhûr yöntemi üzere dört farklı taksime tabi tutar. Bunlardan birincisi, lafzın vaz' bakımından delaletiyle ilgilidir. Lafızlar bu yönden kendi içinde âm, has, müşterek ve müevvel şeklinde dört kısma ayrılır. Müellif söze has lafız ile başlamış ve onu "fertlerinin bulunup bulunmamasına itibar etmeksizin tek bir mana için vazolunan lafız/ أَفْرَادٌ لَفْظٌ وَضِعَ لِمَعْنَى وَاحِدٍ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَفْرَادٌ" olarak tanımlamıştır.<sup>[12]</sup> Bu tanım mahiyeti itibariyle orjinal bir tanım olmakla birlikte has lafzın literatürde benzer ifadelerle açıklandığı vakidir. Mesela İbn Kutluboğa (öl. 879/1474), İbn Habîb'in (öl. 779/1377) *Muhtasari'l-menâr*'ını şerh ettiği *Hulâsatü'l-efkâr şerhu Muhtasari'l-Menâr*<sup>[13]</sup> isimli eserinde has lafzı açıklarken (وَضِعَ لِمَعْنَى أَيْ لِوَاحِدٍ) olarak (وَاحِدٌ، مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ أَنْ يَكُونَ أَفْرَادًا أَوْ لَا عَلَى الْإِنْفِرَادِ أَيْ مِنْ حَيْثُ هُوَ) ifadesini de (عَلَى الْإِنْفِرَادِ) olarak şerh etmiştir.<sup>[14]</sup>

Saçaklızâde'nin has tanımı İbn Kutluboğa'nın açıklamalarının özeti mahiyetindedir. Haddi zatında benzer ifadeler yer veren başka usûlcüler de olabilir. Fakat müellifin alıntılarının dönemin meşhur usûl eserlerinin şerhlerinde mevcut olması, en azından onun Osmanlı dönemindeki ilmî otoriteyi takip ettiğini göstermesi bakımından önemli bir olgudur.<sup>[15]</sup> Belki de o, mezkûr eserlerdeki açıklamaları tanıma ekleyerek has lafzı daha anlaşılır bir mahiyette tanımlayarak istemiş olabilir.

Müellif âm lafzı; "sınırsız fertleri, hiç birini dışarıda bırakmayacak şekilde kapsayan lafız/مَّا يَسْتَعْرِقُ مُسَمِّيَاتٍ غَيْرِ مَحْصُورَةٍ" olarak tanımlar.<sup>[16]</sup> Bu

[11] Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2004), 3/166.

[12] Saçaklızâde, *İnsânü'l-'ayn* (Yazma Eserler, 004333-IV), 31a.

[13] Bk. Ferhat koca, "Menârü'l-Envâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/118-119.

[14] Ebü'l-Adl Zeynüddin (Şerefüddin) Kasım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî, *Hulâsatü'l-efkâr şerhu Muhtasari'l-Menâr*, thk. Hâfız Senâullah ez-Zâhidî (Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1424/2003), 51.

[15] *Menâr*'ın usûl ilmindeki önemi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ferhat koca, "Menârü'l-Envâr", 29/118-119.

[16] Saçaklızâde, *İnsânü'l-'ayn* (Yazma Eserler, 004333-IV), 31a.

tanım, (لَفْظٌ) ifadesinin yerine (مَا) kullanılması dışında Molla Hüsrev'in "لَفْظٌ يَسْتَعْرِقُ مُسَمِّيَاتٍ غَيْرَ مَحْصُورَةٍ" şeklindeki âm lafız tanımıyla aynıdır.<sup>[17]</sup> Saçaklızâde, büyük olasılıkla âm lafızın tanımında Molla Hüsrev'den istifade etmiştir.

Müştereki; "nakil yoluyla olmaksızın, birden çok manaya vazolunan lafız/بَلَا تَقْلٍ/ مَا وَضِعَ لِمَعَانٍ بِلَا تَقْلٍ" olarak tanımlayan<sup>[18]</sup> müellif, (بَلَا تَقْلٍ) kaydıyla büyük olasılıkla anlamı şer'î, örfî ve lügavî istilahta değişen lafızları, başka bir deyişle menkul isimleri tanımdan çıkarmıştır. Bu tür lafızlar lügavî anlamlarından örfî ve şer'î anlamlarına nakilleri nedeniyle birden çok manaya delalet etmektedirler. Hatta söz konusu nakil işlemini yeni bir vaz' olarak yorumlayan usûlcüler de bulunmaktadır. Böyle bir durumda lafızın birden çok anlama sahip olması söz konusu olsa da fıkhîta müşterek lafızla ilk vaz'ında birden çok anlama delalet eden sözcükler kastedildiği için menkul isimler müşterek lafız sayılmazlar. Mesela (salât/صَلَاةٌ) lafızının lügavî anlamı duadır. Bu lafız daha sonra şeriat tarafından belirli fiillerden oluşan malum ibadet anlamına nakledilmiştir. Buna göre lafızın şer'î ve lügavî olmak üzere iki farklı anlamı bulunmaktadır. Fakat (salât/صَلَاةٌ) lafızı şer'î anlamına ilk vaz' işleminde değil de nakil yoluyla sahip olduğu için (بَلَا تَقْلٍ) kaydıyla müşterek lafızın tanımından çıkarılmıştır. Müşterek lafızlar hem hayız hem de temizlik anlamına delalet eden (قُرْبَةٌ) lafızı gibi ilk vaz'da birden çok anlama delalet eden sözcüklerdir.<sup>[19]</sup>

Saçaklızâde müevveli de "zannî delil sebebiyle manalarından biri tercih edilen müşterek lafız/وَالْمَوْوَلُ مَا يُتْرَجَّحُ مِنَ الْمَشْتَرِكِ بَعْضُ وَجْهِهِ بِغَالِبِ الرَّأْيِ" olarak tanımlamıştır.<sup>[20]</sup> Bu tanım (يُتْرَجَّحُ) fiilinin meçhul müzâri kalıbıyla gelmesi dışında Eb'ül-'Usr el-Pezdevî'nin (482/1098) ve Neseî'nin eserlerinde geçen "وَالْمَوْوَلُ مَا تُرَجَّحُ مِنَ الْمَشْتَرِكِ بَعْضُ وَجْهِهِ بِغَالِبِ الرَّأْيِ" şeklindeki

[17] Ayrıntılı bilgi için bk. Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vüsûl*, nşr. Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye (Dersâadet: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye, 1321/1903), 83.

[18] Saçaklızâde, *İnsânü'l-'ayn* (Yazma Eserler, 004333-IV), 31a.

[19] Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Ramazan Çöklü, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi Bağlamında Hicrî 4. Asır Bağdat Usûlcülerinin Umum Lafızlarla İlgili Yaklaşımlarının Tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 226-239.

[20] Saçaklızâde, *İnsânü'l-'ayn* (Yazma Eserler, 004333-IV), 31a.

müevvel tanımıyla birebir aynıdır.<sup>[21]</sup> Bu tanıma göre müşterek olan (قَرَّةٌ) lafzı, bir delil sebebiyle hayız anlamına delalet ettiği anlaşıldığına müevvele dönüşmektedir.

Hanefilerin meşhur dörtlü taksiminde Kur'an ve sünnet lafızlarının tabi tutulduğu ikinci taksim lafzın -açıklık ve kapalılık yönünden- delaletiyle ilgilidir. Lafızlar manaya delaletlerinin açıklığı bakımından zâhir, nas, müfesser ve muhkem olmak üzere dört kısım. Saçaklızâde zâhiri, “sıgası işitildiğinde kendisiyle kastedilen mana anlaşılan lafız بِسْمَاعٍ صَبِيغَةٍ” olarak tanımlar. Nas ise “kastedilen manaya sevk olunan lafızdır/لَهُ بِكُونِهِ مُسَوِّفًا لَهُ”.<sup>[22]</sup> Müellif tanımdaki (لَهُ) ifadesiyle (لِلْمُرَادِ) ve (لِيبْتِانِ الْمُرَادِ) anlamlarını kastetmiş olmalıdır. Zira daha önceki dönemlerdeki fıkıh usûlü yazarlarından Teftâzânî (öl. 792/1390) *et-Telvîh*'de nassın zâhirden daha açık oluşunu “هُوَ أَنَّهُ يَكُونُ بِكُونِهِ مَسْوُوفًا لِلْمُرَادِ” ifadesiyle,<sup>[23]</sup> İbn Emîru Hâc (öl. 879/1474) ise *et-Takrîr ve't-tahbîr*'de “زِيَادَةُ الْوُضُوحِ فِي النَّصِّ عَلَى الظَّاهِرِ بِكُونِهِ مَسْوُوفًا لِيبْتِانِ الْمُرَادِ” ifadesiyle açıklamıştır.<sup>[24]</sup> Saçaklızâde muhtemelen bu iki büyük âlimden veya onların birinden istifade etmiş olabilir.

Eserde müfesser “te'vil ve tahsise ihtimali olmayan lafız /مَّا لَا يَحْتَمِلُ التَّحْصِصَ وَالتَّأْوِيلَ/” olarak, muhkem ise “neshe ihtimali olmayan lafız/مَّا لَا يَحْتَمِلُ النَّسْحَ/” olarak tanımlanmıştır.<sup>[25]</sup> Başta Şemsüleimme es-Serahsî (öl. 483/1090)<sup>[26]</sup> olmak üzere Abdülaziz el-Buhârî (öl. 730/1330),<sup>[27]</sup> Teftâzânî<sup>[28]</sup> ve İbn Emîru Hâc,<sup>[29]</sup> Saçaklızâde'den önce

[21] Ebül-Hasen Ebül-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Ken-zü'l-vüsûl ilâ ma'fireti'l-usûl*, nşr. Matbaatü Câvid (Karaçi: Matbaatü Câvid, ts.), 7; İbn Kutluboğa, *Hulâ-satü'l-efkâr*, 83.

[22] Saçaklızâde, *İnsânü'l-'ayn* (Yazma Eserler, 004333-IV), 31a-31b.

[23] Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkîh*, nşr. Mektebetü Sabîh (Mısır: Mektebetü Sabîh, ts.), 1/239.

[24] Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, nşr. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 1/148.

[25] Saçaklızâde, *İnsânü'l-'ayn* (Yazma Eserler, 004333-IV), 31b.

[26] Ebü Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehî Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rifet, ts.), 2/32.

[27] Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerh-i Usûlü'l-Pezdevî*, nşr. Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî (b.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 3/57.

[28] Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/240.

[29] İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 1/149.

muhkemi bu ifadelerle açıklamış veya tanımlamış âlimlerdir. Müellifin bu âlimlerden istifade etmesi kuvvetle muhtemeldir.

Açıklık derecesine göre sıralanan bu dört lafız türünün karşısında kapalılık derecesine göre sıralanan dört lafız türü vardır. Bunlar; hafi, müşkil, mücmel ve müteşâbihtir. Müellif önceki lafızların aksine bu dört lafızdan hiç birini tanımlamamış, sadece kısaca bir açıklama olarak müteşâbihin manasının ancak düşünüp taşınma ile anlaşılacağını belirtmiştir. Daha sonra beyanı takrir, tefsir, tağyir, zaruret ve tebdil olmak üzere beş kısma ayıran müellifin bu konuda da dahi bir açıklama yapmaksızın lafızların kullanım bakımından taksimine geçtiği görülmektedir.<sup>[30]</sup> Muhtasar bir risalede konular bu denli kısa ve veciz bir üslupta açıklanabilir. Bununla birlikte dörtlü lafız taksiminin diğer kısımlarında olduğu gibi bu kısımda da ilgili kavramalar tanımlanmış veya açıklanmış olsaydı eser bir derece daha anlaşılır olabilirdi.

Hanefî usûl düşüncesinde Kur'an ve sünnet lafızları kullanım bakımından hakikat, mecaz, sarîh ve kinaye olmak üzere dört kısım. Saçaklızâde hakikati "vazolunduğu anlamda kullanılan lafız / مَا اسْتَعْمِلَ فِيمَا وُضِعَ لَهُ" olarak, mecazı "bir alaka sebebiyle vazolunduğu anlamın dışında kullanılan lafız/بِعَلَاقَةٍ لَّهُ بِمَا وُضِعَ لَهُ فِي غَيْرِ مَا وُضِعَ لَهُ" olarak, sarîhi "kendisiyle kastedilen mana açık olan lafız/مِنُ الْمُرَادِ" olarak, kinayeyi de "kendisiyle kastedilen mana gizli olan lafız / مَا اسْتَتَرَ مِنْهُ الْمُرَادُ" olarak tanımlamıştır.<sup>[31]</sup> Daha önceki asırlarda yaşayan usûlcülerden Sadrüşşerîa (öl. 747/1346) ve Teftâzânî de hakikat ve mecazı bu şekilde tanımlamışlardır.<sup>[32]</sup> Yine Saçaklızâde'nin kinaye tanımı Teftâzânî'nin *et-Telvîh*'teki tanımıyla aynıdır.<sup>[33]</sup> Müellif büyük olasılıkla Teftâzânî'den istifade etmiş olmalıdır.

Manaya delalet yönünden lafızlar; dâl bi'l-'ibâre, dâl bi'l-'işâre, dâl bi'd-delâle ve dâl bi'l-iktizâ olmak üzere dört kısım. Müellif dâl

[30] Saçaklızâde, *İnsânü'l-'ayn* (Yazma Eserler, 004333-IV), 31b.

[31] Saçaklızâde, *İnsânü'l-'ayn* (Yazma Eserler, 004333-IV), 31b.

[32] Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/130.

[33] Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/235.

bi'l-'ibâreyi “sevk edildiği manaya delalet eden lafız/مَا دَلَّ عَلَىٰ مَا سَبَقَ لَهُ” olarak, dâl bi'l-'işâreyi “sevk edildiği anlamdan başka bir manaya delalet eden lafız/مَا دَلَّ عَلَىٰ مَا لَيْسَ لَهُ سَوْقٌ” olarak, dâl bi'd-delâleyi “evleviyetle gerekli olan manaya delalet eden lafız/بِالْأَوْلَوِيَّةِ/الْأَلَاظِمِ عَلَىٰ عَلَىٰ” olarak, dâl bi'l-iktizâyı da “önceki hükme delalet eden lafız/دَلَّ عَلَىٰ الْمُنْتَقَدِّمِ ا”<sup>[34]</sup> olarak tanımlamıştır.<sup>[35]</sup> Saçaklızâde'nin bu dört lafız türüyle ilgili yaptığı tanımlar, İbn Emîru Hâc,<sup>[36]</sup> İbn Kutluboğa<sup>[37]</sup> ve Molla Fenârî<sup>[38]</sup> gibi usûlcülerin eserlerinde ilgili kavramları açıklama mahiyetinde yer alan ifadelerdir.

Müellif daha sonra kısaca hüsün ve kubuh konusuna değinmektedir. Onun ifadesiyle şer'î hükümlerin övgü ve sevap gerektirmeleri bakımından mutlaka hasen olmaları gerekir. Hüsün ve kubuh konusunda hâkim ise şeriattır. Akıl eşyadaki bu vasıfların bir kısmını idrak edebilse de hâkim değildir.<sup>[39]</sup>

Saçaklızâde daha sonra me'mûrun bihin edâ vakti itibariyle kısımlarını açıklamaya başlar. İbadetler bu yönden edâsı için belirli bir vakit tayin edilmeyen, yani mutlak ve belirli bir zaman dilimi içerisinde edâ edilmesi gereken, yani mukayyed olmak üzere iki kısımdır. Mutlak emrin derhal yerine getirilmesi şart değildir. Bunun misali zekât ibadetidir. Şöyle ki kendisine zekât farz olan kimsenin zekât borcunu hemen o sene vermesi şart değildir.

Vakitle mukayyed emir ise kendi içinde şu altı kısma ayrılmaktadır:<sup>[40]</sup>

[34] Mesela bir kişi diğerine “köleni benim adıma bin liraya azat et” dese, bu hükmün gerçekleşmesi için önce kölenin onu azat etmek isteyen kişiye satılması, yani bey' akdi gerekir. Burada bey' akdi iktizanın delaletiyle anlaşılır ve bey' sebebiyle kazanılan mülkiyet iktizanın hükmüdür. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Kutluboğa, *Hulâsatü'l-efkâr*, 112.

[35] Saçaklızâde, *İnsânü'l-'ayn* (Yazma Eserler, 004333-IV), 31b-32a.

[36] İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 1/101.

[37] İbn Kutluboğa, *Hulâsatü'l-efkâr*, 107-110.

[38] Molla Fenârî, *Füsûlü'l-bedâyi'*, 1/104-105.

[39] Saçaklızâde, *İnsânü'l-'ayn* (Yazma Eserler, 004333-IV), 32a.

[40] Saçaklızâde, *İnsânü'l-'ayn* (Yazma Eserler, 004333-IV), 32a.

1. Vaktin müeddâ için zarf,<sup>[41]</sup> edâ için şart ve nefis-i vücûb için sebep olmasıdır. Bunun misali namaz vaktidir. Öyle ki iftitahteki tekberi alacak kadar bir vakte yetişen kişiye o namaz vâcib olur. Edânın vâcib olma sebebi de hitaptır.<sup>[42]</sup> Bu kısmın hükmü niyette tayinin şart olmasıdır.

2. Vaktin müeddâ için mi'yâr,<sup>[43]</sup> edâ için şart ve nefis-i vücûb için sebep olmasıdır. Bunun misali Ramazan ayı orucudur. Bu kısmın hükmü hem Ramazan ayı orucundan başka bir oruca niyetin mümkün olmaması hem de niyette tayinin şart olmamasıdır.

3. Vaktin müeddâ için zarf, edâ için şart ve vücûb-ı edâ için sebep olmasıdır. Bunun misali kendisinde namaz ve sadaka adanan muayyen vakittir. Böyle bir ibadette nefis-i vücûb adak eylemiyle gerçekleşir. Bu kısmın hükmü edânın vakit üzere takdiminin, yani adanan ibadetin vaktinden önce yerine getirilmesinin caiz olmasıdır.

4. Vaktin müeddâ için mi'yâr, edâ için şart, vücûb-i edâ için sebep olmasıdır. Bunun misali kendisinde oruç veya itikâf adanmış muayyen vakittir. Bu kısmın hükmü başka bir vâcibin edâsı mümkünken nafilenin edâsının mümkün olmamasıdır.

5. Vaktin sadece mi'yâr olmasıdır. Bunun misali kefâret orucunun, mutlak nezir orucunun ve kaza orucunun vaktidir. Bu kısmın hükmü gecedeki niyetin ve niyette tayinin vâcib olması, bunun yanında söz konusu ibadetin mükellefin zimmetinden düşmemesi ve derhal yerine getirilmesinin şart olmamasıdır.

6. Vaktin -bir bakımdan mi'yâra bir bakımdan da zarfa benzediği için- müşkil olmasıdır. Bunun misali hac ibadetinin vaktidir. Şöyle ki hac vakti, hac ibadeti senede sadece bir kez yapılabildiği için mi'yâra, haccın rükünleri vaktin tamamını kaplamadığı için de zarfa benzer.

[41] Zarf; vaktin farz ibadetten geniş olması, farz ibadeti yerine getirdikten sonra geriye yine vakit kalması demektir. Ayrıntılı bilgi için bk. Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 39.

[42] Hitap, mükelleften fiilin yerine getirilmesinin talep edildiğine delalet eden lafız demektir. Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 45.

[43] Vaktin sadece farz ibadeti yapmaya yetecek kadar olmasıdır. Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 47.



Bu kısmın hükmü hac ibadetinin zarfiyet yönüne itibarla ömür boyunca herhangi bir sene de yapılabilmesi, mi'yâriyet yönüne itibarla da tehir edilmesinde günah olmasıdır.<sup>[44]</sup>

Müellif emrin vakte göre taksimiyle ilgili bilgileri Molla Hüsrev'in *Mirkâtü'l-vüsûl* isimli muhtasar risalesinden özetlemiştir.<sup>[45]</sup> Bu durumda eserin en önemli kaynaklarından biri *Mirkâtü'l-vüsûl* olmaktadır. Saçaklızâde sonrasında Hz. Peygamber'e (s.a.v.), onun âl ve ashabına salât ü selâm ederek risalesini bitirmektedir. Eserin sonunda (تمت) ifadesi yer almaktadır.<sup>[46]</sup>

Açıkça görülmektedir ki Saçaklızâde muhtasar risalesinde fıkıh usûlü konularının tamamına yer vermemiş, sadece lafızlar bahsini kısaca özetlemiştir. Fıkıh usûlünün temel konularından sünnet, icmâ, kıyas ve içtihat bahislerini işlememiştir. Müellifin telif amacını bilmediğimiz için bunun nedeni hakkında bir tahminde bulunamıyoruz. Ancak mevcut kısmın içeriğini incelediğimizde Saçaklızâde'nin usûl düşüncesinde Osmanlı dönemindeki usûlcülerin etkili olduğunu ve eserini oluştururken dönemin meşhur usûl eserlerinden istifade ettiğini görmekteyiz. Bu itibarla *Muhtasarü'l-menâr* ve şerhlerinin, *et-Telvîh*, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, *Füsûlü'l-bedâyi'* ve *Mirkâtü'l-vüsûl*'ün *İnsânü'l-'ayn ve 'aynü'l-insân* adlı risalenin temel kaynakları olduğunu söylemeliyiz. Saçaklızâde kimi zaman bu eserlerde yer alan tanımları birebir aynen almış kimi zaman da ufak kelime değişiklikleriyle birlikte aktarmıştır. Yine müellif, bazı kavramları adı geçen kaynaklardaki açıklamalardan istifade ederek daha anlaşılır bir mahiyette tanımlamış, bazı konuları ise faydalandığı kaynaktan daha da çok kısaltarak yazmıştır. Mesela Saçaklızâde, lafızların dörtlü taksiminde kavramları tanımlarken genellikle istifade ettiği kaynaklarda yer alan açıklayıcı ifadeleri de tanıma katmıştır. Ancak emrin vakit itibarıyla taksiminde zaten muhtasar olan *Mirkâtü'l-vüsûl*'ü daha da özetlemiştir. Her ne olursa olsun onun *İnsânü'l-'ayn ve 'aynü'l-insân*

[44] Saçaklızâde, *İnsânü'l-'ayn* (Yazma Eserler, 004333-IV), 32a-33a.

[45] Ayrıntılı bilgi için bk. Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 38-52.

[46] Saçaklızâde, *İnsânü'l-'ayn* (Yazma Eserler, 004333-IV), 33a.

adlı eseri dönemin ilmî faaliyetlerine, eğitim metoduna ve ulemânın bakış açısına ışık tutan önemli bir tarihi vesika olarak görülebilir.

### 3. RİSALENİN METNİ

[هذا إنسان العين وعين الإنسان]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد<sup>47</sup> لله على جلاله نواله والصلوة والسلام على محمد وآله. وبعد فيقول الفقير المرعفي الغريب في الامير عامله الله تعالى بالطف الكثير، هذا إنسان العين وعين الإنسان في بيان أصول الفقه والأحكام. وفائدته هي العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن الأدلة أو بالأدلة، أعني الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

وإذا كان وجه القياس مخفياً يسمى بالإستحسان. وأما الاستصحاب، أي جعل الأمر القابت في الماضي باقياً إلى الحال لعدم العلم بالتغير<sup>48</sup> فهو حجة في الدفع لا في الإثبات. وأما مفهوم المخالفة، أي كون المسكوت عنه مخالفاً للمذكور في الحكم<sup>49</sup> فليس بحجة إلا في عبارات المصنفين. وأما القران في النظم فلا يوجب القران في الحكم. وأما المطلق فلا يحمل على المقيد غالباً.

ثم إن الكتاب والسنة تقسيمان<sup>50</sup> باعتبار أربع؛ الأول اعتبارات الوضع؛ وهو الخاص والعام والمفترق والمؤول. فالخاص لفظ وضع لمعنى واحد مع قطع النظر عن أن يكون له أفراد<sup>51</sup>؛ والعام ما يستغرق مسميات غير محصورة<sup>52</sup> والمفترق ما وضع لمان بلا نقل<sup>53</sup>. والمؤول ما يترجم من المفترق بعض وجوهه بغالب الرأي<sup>54</sup>.

والفان اعتبار الدلالة؛ وهو الظاهر والنص والمفسر والمحكم. فالظا<sup>55</sup> ما عرف مراده بسماع صيغته. والنص بكونه مسوقاً له<sup>56</sup>. والمفسر ما لا يحتمل التحصيل والتأويل. والمحكم ما لا يحتمل النسخ<sup>57</sup>. ويقابل هذا الأربعة أربعة أخرى؛ وهو الخفي والمشكل والمجمل والمشابه، أي ما يعرف بالطلب والتأمل والبيان. ثم البيان إما تقرير أو تفسير أو تغيير أو ضرورة أو تبديل.

47 النسخة الوحيدة لهذه الرسالة موجودة في مكتبة رئاسة الشؤون الدينية بأقراة في داخل أحد مجموعة السائل [رقم 004333/4-30ب-133].

48 حده مسجل في زاد كما حده ملا فناري المتوفى سنة (1431/834) من قبل وأوضحه بمثله، راجع إلى *فصول البدائع في أصول الشريعة*، 241/2.

49 تحقيق: محمد حسن إسماعيل (بيروت): دار الكتب العلمية، 2006/1427.

50 هكذا حده وأوضحه ضد الدين عبد الرحمن الإبي المتوفى سنة (1355/756) في شرح مختصر المنتهى. ولعل المؤلف استفاد منه. راجع إلى شرح مختصر المنتهى، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، (بيروت): دار الكتب العلمية، 2004/1424، 166/3.

51 أي يقسم تقسيماً

52 هذا الحد أصلي إلا أن في المؤلفات القديمة عبارة مماثلة له. مثلاً راجع إلى أبو العدل زين الدين (شرف الدين) قاسم بن قطلوبغا السوداني المتوفى سنة (1474/879)، خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار، تحقيق: حافظ تاء الله الزاهدي (البنان: دار ابن حزم، 2003/1424)، 51.

53 أول ما يحد العام بمثل هذا هو ملا خسرو، إلا أن مسجل في زاد غير أول كلمة أي (ما) وأقام مكانه إفادة (لفظ)، على الأرجح أنه استفاد منه. راجع إلى ملا خسرو المتوفى سنة (1480/885)، *مرآة الأصول في شرح مرآة الوصول*، نشر: شركة صحافية عثمانية (درمجات: شركة صحافية عثمانية)، 1903/1321، 83.

54 خرج به الأسماء المنقولة، لأنهم يدل على معان متعددة لكن ليس بوضع جديد بل بنقل.

55 هذا الحد نفس حد المؤلف في أصول البيروني لأبي الحسن البيروني المتوفى سنة (1310/710) وأيضاً في المنار للنفسي، إلا أن مسجل في زاد رجع فعلاً مضارعاً مبنياً للمفعول، راجع إلى أبو الحسن أبو العرفان الدين البيروني، *كنز الوصول إلى معرفة علم الأصول*، نشر: مطبعة جاود بريس (كراتشي: مطبعة جاود بريس، بلا تاريخ)، ابن قطلوبغا، خلاصة الأفكار، 83.

56 أي فالظاهر

والفالت اعتبار الاستعمال؛ وهو الحقيقة والمجاز والصريح والكتابة. فالحقيقة ما استعمل فيما وضع له، والمجاز<sup>58</sup> في غير ما وضع له بعلاقة<sup>59</sup> والصريح ما تبين منه المراد، والكتابة ما استمر منه المراد<sup>60</sup>.

والرابع اعتبار الاستدلال؛ وهو العبارة والإشارة والدلالة والاقتضاء. فالدال بالعبارة ما دل على ما سبق له، وبالإشارة ما دل على ما ليس له سوق. وبالدلالة ما دل على اللازم بالأولية. وبالاقتضاء ما دل على اللازم المتقدم<sup>61</sup>.

ثم اعلم أن الأحكام لا بد لها من الحسن بمعنى كونها متعلق المدح والثناء. والحاكم بالحسن والفتح عندنا هو الفاعل، وإن كان العقل مدركا في بعضها.

ثم اعلم أن الحكم المأمور به<sup>62</sup> إما مطلق عن الوقت<sup>63</sup> فهو لا يوجب الفور كما في الأمر بالركعة، وإما مقيد بالوقت؛ فالوقت إما ظرف<sup>64</sup> للمؤدى، شرط للأداء<sup>65</sup>، سبب لنفس الوجوب<sup>66</sup> كوقت الصلوة، فهو يوجب الأداء في جزء يسع ما بعده التحريم، وأما وجوب الأداء، فسيبه الخطاب. وحكمه اشتراط تعيين النية. وأما معيار<sup>67</sup> للمؤدى، شرط للأداء، سبب لنفس الوجوب كوقت ركضان. وحكمه نفي الغير وعدم اشتراط التعيين. وإما ظرف للمؤدى، شرط للأداء، سبب لوجوب الأداء كوقت معين نذر فيه الصلوة والصدقة. وأما نفسه فبالنذر. وحكمه جواز التقدم عليه. وإما معيار للمؤدى، شرط للأداء، سبب لوجوب الأداء كوقت معين نذر فيه الصوم أو الاعتكاف. وحكمه نفي النفل لا واجب أحر. وإما معيار فقد، كوقت صوم الكفارة والنذر المطلق والغضاء. وحكمه وجوب تبين النية وتعيينها وعدم الفوات وعدم اقتضاء الفور. وإما مشكل يفسه المعيار والظرف كوقت الحج، يفسه المعيار لأنه لا يسع إلا حجة واحدة، ويفسه الظرف لأن أركان الحج لا يستغرق الوقت. وحكمه الصحة في العمر نظرا إلى الظرفية وإلزام بالتفويت نظرا إلى المعيارية. وصلى الله على خاتم النبيين وعلى آله وصحبه أجمعين وسلم تسليما آمين

تمت

56 يعني للمراد أو لبيان المراد، راجع إلى سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني المتوفى سنة (1390/792)، *التلويح إلى كشف حقائق التنقيح*، نشر: مكتبة صبيح (مصر: مكتبة صبيح/ بلا تاريخ)، 239/1؛ أبو عبد الله شمس الدين بن محمد الحلبي المتوفى سنة (1474/879)، *التقرير والتخبير*، نشر: دار الكتب العلمية (بمسوت): دار الكتب العلمية، 1983/1403، 148/1.  
57 راجع لتعيين مثابه إلى التفتازاني، *التلويح*، 240/1؛ ابن أمير حاج، *التقرير والتخبير*، 149/1.  
58 يعني ما استعمل.  
59 حدهما سجاقلي زاده كحدي صدر الشريعة والتفتازاني، راجع إلى *التلويح*، 130/1.  
60 هذا الحد نفس حد الكتابة للتفتازاني، راجع إلى *التلويح*، 235/1.  
61 الحدود التي قدمها مسجاقليزاده حول هذا التقسيم هي تعبيرات لشرح هذه الإصطلاحات في كتب ملا فناري وابن قطلوبغا وابن أمير الحاج، ربما استفاد المؤلف منهم، راجع إلى ابن أمير حاج، *التقرير والتخبير*، 101/1؛ ابن قطلوبغا، *خلاصة الإفتكار*، 107-11؛ ملا خسرو، *فصول البدائع*، 104/1-105.

62 لحصن مسجاقلي زاده هذا الجزء إلى آخره من *مرقاة الوصول إلى علم الأصول* لملا خسرو، راجع إلى *مرآة الأصول*، 38-52.

63 وهو الذي لم يقيد المطلوب به بوقت يكون الإتيان به بعده قضاء، راجع إلى *مرآة الأصول*، 38.

64 أي المراد به ما يفضل عن المؤدى، إذا اكتفى على الفذر المفروض، راجع إلى *مرآة الأصول*، 39.

65 أي لا يكوم الفعل أداء، راجع إلى *مرآة الأصول*، 39.

66 لا لوجوب الأداء، فأنه ثابت بالمطلب، راجع إلى *مرآة الأصول*، 40.

67 حتى إذا ازداد بازدياده وانتقص بانتقصه، راجع إلى *مرآة الأصول*، 47.

## KAYNAKÇA

- Abdulaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerh-i Usûli'l-Pezdevî*, nşr. Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî (b.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 3/57.
- Adudüddîn el-Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım,1424/2004.
- Albayrak, Kamil Ruhi. "Saçaklızâde'nin İlahî Sıfatlara Yaklaşımı". *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2018), 127-148.
- Cici, Recep. Molla Fenârî'nin Osmanlı Hukuk Düşüncesindeki Yeri. *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu*. ed. Tevfik Yücedoğru vd. 239-258. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2010.
- Çöklü, Ramazan. *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi Bağlamında Hicrî 4. Asır Bağdat Usûlcülerinin Umum Lafızlarla İlgili Yaklaşımlarının Tahlili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat (Eski ve Yeni Harflerle)*. Ankara: Aydın Kitapevi, 25. Basım, 2008.
- İbn Emîru Hâc, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. nşr. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1403/1983.
- İbn Kutluboga, Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kasım b. Kutluboga b. Abdillâh es-Südüfî el-Cemâli el-Misrî. *Hulâsatü'l-efkâr şerhu Muhtasari'l-Menâr*. thk. Hâfız Senâullah ez-Zâhidî. Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1.Basım, 1424/2003.
- Koca, Ferhat. "Menârü'l-Envâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/118-119. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Mehmed Tâhir, Bursalı. Osmanlı Müellifleri. nşr. A. Fikri Yavuz & İsmail Özen. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, b.y., ts.
- Molla Fenârî, Şemseddîn Muhammed b. Hamza el-Fenârî. *Füsûlü'l-bedâyi' fî usûlü's-şerâyi'*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1427/2006.
- Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâtî'l-vüsûl*. nşr. Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye. Dersââdet: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye, b.y., 1321/1903.
- Özcan, Tahsin. "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi: Saçaklızade Mehmed Efendi ve Eserleri". *I. Kahramanmaraş Sempozyumu*. 1/53-68. e.y. Kahramanmaraş: Maraşder-Kahramanmaraş Belediyesi, 2005.
- Özcan, Tahsin. "Saçaklızade Mehmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/368-370. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Özen, Şükrü. "Molla Lutfî'nin İdamına Karşı Çıkan Efdalzâde Hamidüddin Efendi'nin *Ahkâmü'z-zındik* Risalesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* c.y./4 (2000), 7-16.
- Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'fireti'l-usûl*. nşr. Matbaatü Câvid. Karaçi: Matbaatü Câvid, b.y., ts.
- Saçaklızâde, Mehmed Efendi. *İnsânü'l-ayn ve 'aynü'l-insân*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler, 004333-IV, 31b-33a.
- Serahsî, Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, b.y., ts.
- Süreyyâ, Mehmed. *Sicill-i Osmanî*. çev. Seyit Ali Kahraman. 6 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, b.y., 1996.
- Teftâzânî. Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddin Ömer b. Burhâniddin Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkîh*. nşr. Mektebetü Sabîh. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü Sabîh, b.y., ts.
- Yıldırım, İlyas. Molla Fenârî: İlmî Kişiliği, Fıkıhla İlgili Eserleri ve Osmanlı Tarihindeki Yeri. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/22 (2013), 255-284.





## “Helal Değildir/ لَا يَحِلُّ” Kalıbıyla Başlayan Hadis Metinleri Üzerine Lafız ve Anlam Eksenli Bir Analiz

A Speech and Meaning-Based Analysis on Ḥadīth Texts Beginning with the Pattern “Not Halal”

Dr. Öğr. Üyesi Bekir ÖZÜDOĞRU<sup>1</sup>

<sup>1</sup>İlahiyat Fakültesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun  
•bekirozudogru@gmail.com • ORCID > 0000-0001-5996-3942

### Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma / Research

Geliş Tarihi / Received: 01 Ekim / October 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 13 Aralık / December 2022

Yıl / Year: 2022 | Sayı – Issue: 53 | Sayfa / Pages: 683-706

Atıf/Cite as: Özüdoğru, B. ““Helal Değildir/ لَا يَحِلُّ” Kalıbıyla Başlayan Hadis Metinleri Üzerine Lafız ve Anlam Eksenli Bir Analiz”

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 53, December 2022: 683-706.

## “HELAL DEĞİLDİR/ لَا يَحِلُّ” KALIBIYLA BAŞLAYAN HADİS METİNLERİ ÜZERİNE LAFIZ VE ANLAM EKSENLİ BİR ANALİZ

### ÖZ:

Makale, لَا يَحِلُّ / helal değildir” ifadesi ile başlayan rivayetler özelinde hadis metinlerini konu edinir. “Helal değildir” şeklinde hukûkî bir lafızla başlayan hadis metinleri incelenmiş ve metin öğeleri araştırılmıştır. 23 farklı konudaki hadis metinlerinde söz konusu ifadeye rastlanmıştır. Rivayetlerin şâhid ve mütâbilerinden hareketle metinler incelenmiştir. “Helal değildir” kalıbında nakledilen hadislerin çoğunun benzer kalıpta geldiği, sadece yasaklanan eylemlerin değiştiği görülmüştür. Rivayetlerin şâhid ve mütâbilerinde anlamı bozmayacak lafız farklılıkları vardır. Lafız aynı olmasına rağmen lafzın delâleti konulara göre tahrîm ve kerâhet gibi farklılık göstermiştir. Yine “helal değildir” lafızlarının bazı rivayetlerde Hz. Peygamber’e dayandığı bazısında ise manen rivayetin etkisiyle sahâbe ya da sonraki râvi tarafından ifade edildiği görülmektedir. Bundan dolayı hüküm ifade eden lafızlarda râvinin etkisi göz önünde bulundurulmalı ve sadece lafza göre değil de bütün rivayetleri bir arada değerlendirme ve kıyas gibi metotlarla göre hüküm verilmelidir.

*Anahtar Kelimeler:* Hadis, Metin, Form, Norm, Lafız, “Helal Değildir”, Anlam



## A SPEECH AND MEANING-BASED ANALYSIS ON HADİTH TEXTS BEGINNING WITH THE PATTERN “NOT HALAL”

### ABSTRACT

The article deals with hadith text in particular for the narrations that begin with the pattern لَا يَحِلُّ / not halal”. The hadith texts that started with a normative wording (not halal) were examined and the text elements were researched. The expression in question has been found in hadith texts on 23 different subjects. Most of the hadiths that came in the form of “not halal” came in a similar pattern, only the prohibited actions were changed. There are lexical differences in the witnesses and followers of the narrations that will not distort the meaning. Although the wording is the same, the indication of the wording differed according to the subjects, such as tahrîm, and kerâhat. Again, in some narrations, the words “it is not halal” are mentioned by Prophet and in some it is expressed by the companions or later narrators with the influence of narration. For this reason, the effect of the narrator should be taken into account in the words that make a judgment, and judgment

should be made not only according to the wording, but also according to methods such as evaluating all the narrations together and comparing them.

**Keywords:** *Hadīth, Text, Form, Norm, Speech, "Not Halal", Meaning.*

## GİRİŞ

Hz. Peygamber'in sözü, bizzat onun söylemesiyle fiil, takrir ve sıfatları ise sahâbe tarafından nakledilmeye başlanmasıyla sözlü ve yazılı olarak hadislerin metinleşme dönemi başlamıştır. Tedvin süreciyle artan yazılı hadis metinleri, tasnif döneminin sona ermesiyle nihayete ermiştir. Sonrasında ise yazılı hadis metinleri üzerine şerh-hâşiye gibi farklı metin yazım süreçleri ön plana çıkmıştır.

Hadis metinlerinin lafızlarını etkileyen çeşitli unsurlar vardır. Merfû hadisler bağlamında her birisinin söyleyeni, yapanı, onaylayanı hâsılı kaynağı Hz. Peygamber olmasına rağmen lafza dökme açısından kavli hadislerde Hz. Peygamber; fiili, takrirî ve vasfî hadislerde ise sahâbe ön plandadır. Bu durum, şâhidleri araştırıldığına rivayete konu olan sözün/olayın anlatımındaki farklılıktan anlaşılmaktadır. Hadis metinlerini etkileyen unsurlardan birisi rivayetin şeklidir. Lafzen rivayette çok olmasa da manen rivayette metin, manaya zarar vermemek gibi belirli şartlar gözetilerek değiştirilmektedir.<sup>[1]</sup> Lafızlara etki eden bir diğer etken rivayetin sıhhatini de etkileyen râvi tasarruflarıdır.<sup>[2]</sup> Diğer bir konu ise özellikle hadis musanniflerinin hadisleri eserlerine ihtisâr, takti' gibi yöntemleri kullanarak almalarıdır.<sup>[3]</sup> Bu çalışmada hadis metinlerine etki eden söz konusu sebepler üzerinde durulmayacaktır. Burada hadisler metin açısından hangi öğeleri içerir, nasıl bir yapısı vardır, metinler arasında ne gibi benzerlikler vardır, aynı konunun farklı tarihlerinde metinsel değişimler var mıdır? soruları bağlamında hadislerin lafızları ve ifade kalıpları incelenecektir. Sonrasında lafızların hadislerin anlaşılmasına etkisini tespit etmek için lafızların anlama etkisi nedir, benzer lafızlar aynı anlama delâlet eder mi? gibi soruların cevapları araştırılacaktır. Söz konusu sorulara cevap bulmak adına farklı konulardan ancak benzer kalıpta nakledilen hadisler tercih edilmiştir. Bu çalışmada örneklem olarak "helal değildir" ifadesiyle başlayan hadisler seçilmiştir. Lafız açısından farklı birçok konuda benzer kalıpta ifadelerin olması, anlam açısından ise hukûkî bir içeriğe sahip olması, söz konusu hadislerin seçilme nedenidir.

[1] Geniş bilgi için bk. Abdullah Hikmet Atan, *Mana ile Hadis Rivayeti*, ; (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999); Enbiya Yıldırım, "Hadislerin Manaıyla Rivayeti", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 279-314; Selman Başaran, "Hadislerde Mana Rivayetinin Sonuçları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* III/3 (1991), 65-76.

[2] Bk. Süleyman Doğanay, *Hadis Rivayetinde Ravi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009); Bünyamin Erul, "Rivayet Metinlerinde Ravilerin Tasarrufları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLII/ (2001), 173-212.

[3] Bk. Fuat İstemî, "Hadislerin Bağlamının Tespitinde İhtisâr ve Takti' Uygulamasının Neden Olduğu Sorunlar", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/31 (2017), 315-326.



Çalışmada “Helal değildir” ifadesinin geçtiği yirmi üç konudan on yedisi üzerinden değerlendirme yapılacaktır. Öncelikle “helal değildir” lafzıyla başlayan hadislerin yapısı, ifade kalıpları analiz edilecek, sonrasında her bir konu tek tek ele alınacaktır. On yedi farklı konuyu tek bir bağlam etrafında görmek, okuyucuya tek rarmış izlenimi oluşturabilir. Ancak ilmî sonuçlara ulaşabilmek için bu çalışmada parçadan bütüne (tümevarım) yöntemi kullanılmıştır. Yani on altı farklı konudaki hadis metinleri, kısa kısa ancak ayrı ayrı ele alınacak, benzer kalıptaki ifadelerdeki değişimlerin izi sürülecektir. Burada şahid ve mütâbî açısından hadisin lafızları mukayese edilecek sonrasında âlimlerin ilgili konudaki hükümlerine değinilecektir. Sonunda ise ulaşılan sonuçlarla birlikte genel bir değerlendirme yapılacaktır.

Hadis lafızlarını konu edinen çalışmalar bulunmaktadır. Örneğin hadislerdeki nehiyer ve nehiy lafızları, Sezai Engin tarafından Hz. Peygamber’in nehiy yetkisi, nehiy için kullanılan ifadeler, söz konusu ifadelerle yaklaşımlar, hadislerdeki nehiyerin tahlili gibi açılardan çalışılmış ve nehy kalıplarından birisi olarak “helal değildir” lafzına yeri geldikçe değinilmiştir.<sup>[4]</sup> Elinizdeki çalışma ise farklı olarak çeşitli konulardaki “helal değildir” ile başlayan hadislerin ifade kalıpları üzerinde durmakta, şahid ve mütâbîlerden hareketle benzeşen/ayrışan yönleri tespit ederek mukayese yapmayı hedeflemektedir.

“Helal değildir” kalıbıyla başlayan hadislerin konu dağılımı kabaca şöyledir: Kadının mahremsiz yolculuğu, kadının kocası dışındaki erkekler için yas tutması, kadının kendisi nikâhlanmak için başka bir kadının boşanmasını istemesi, kocası yanındayken kadının nâfile oruç tutması, Mekke’de silah taşımak, üç günden fazla dargın durmak, Müslümanın kanının helalliği, hediye geri istemek, zekâta asgari sınır, tuvalet ihtiyacı varken namaz kılmak, zina eden kadının ve köpeğin parası, borç verme yoluyla satış yapmak, had dışında ondan fazla sopa vurmak, iki kişinin arasına izinsiz oturmak, vasiyeti geciktirmek ve kadınlara arkadan yaklaşmak.

## 1. “HELAL DEĞİLDİR” HADİSLERİNİN İFADE KALIBI AÇISINDAN ANALİZİ

Hadis kaynakları incelendiğinde bazı hadis metinlerinin cümle yapısının benzer formda ilerlediği görülür. Farklı bir ifadeyle hadis metninin bir kısmı aynı olup sadece eylemler değişmektedir. Cümlelerin yapısında fiil ya da mübtedâ kısmı aynıyken fâil-mef’ûl ya da haber kısımları değişmektedir. Örneğin “Kıyamet, güneş batıdan doğmadıkça/büyük iki grup birbirini öldürmedikçe vd. kopmayacaktır.”<sup>[5]</sup> hadislerinde “لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّىٰ” /-e kadar kıyamet kopmayacaktır” kalıbı aynı ancak

[4] Sezai Engin, *Hz. Peygamber’in Yasakları: Anlam ve Yorum Açısından Hadislerdeki Nehiyler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 102.

[5] Bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü’l-imâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnaut vd. (b.y.: Müessesetü’r-risâle, 2001), 12/78, 13/485.

"حَتَّى - e kadar"dan sonra gelen olaylar/fiiller değişmektedir. Benzer bir durum, çalışmanın konusu olan "helal değildir" lafızlarında da görülmektedir. Burada "helal değildir" ile başlayan hadis metinleri, form/yapı/kalıp açısından incelenecek, farklılaşan ve benzeşen lafızlar tespit edilecektir. Bu durumun net bir şekilde görülebilmesi için öncelikle cümlenin yapıları ayrıştırılarak bir tablo üzerinde gösterilecektir.

Şekil 1. "Helal değildir" Hadislerinin İfade Kalıpları<sup>[6]</sup>

	Fil'in İstisnası	Fil'in Özelliği	Yasaklanan Fül/Şey	Kişinin Özelliği	Mef'ul	Fil
1	-	لَيْسَ مَعَهَا حُرْمَةٌ	أَنْ تُسَافِرَ بِاهِهِ وَالنِّزْمِ وَالنِّبْلَةِ	تُؤْمِنُ بِأَهِّهِ وَالنِّزْمِ وَالنِّبْلَةِ	لَا مَرْأَةً	لَا يَحِلُّ
2	إِلَّا مَعَ زَوْجِ أُرْذِي عَمْرٍ	-	أَنْ تُخْرَجَ	مُتَشَلِّمَةٌ	لَا مَرْأَةً	لَا يَحِلُّ
3	إِلَّا هَلَى زَوْجِ	فَوْقَ ثَلَاثِ	أَنْ تُجَدَّ عَلَى مَيْتِ	تُؤْمِنُ بِأَهِّهِ وَالنِّزْمِ وَالنِّبْلَةِ	لَا مَرْأَةً	لَا يَحِلُّ
4	إِلَّا بِإِذْنِهِ	وَزَوْجِهَا شَاجِدٌ	أَنْ تُصَوِّمَ	-	لَا مَرْأَةً	لَا يَحِلُّ
5	-	-	تُسَئَلُ حَلَالًا أُخْتِهَا لِتُسْتَفْرَغَ صَخْفَتَهَا	-	لَا مَرْأَةً	لَا يَحِلُّ
6	-	بِخَيْرِ طَيْبٍ نَفْسِ بِنْتِ	أَنْ يَأْخُذَ هَضَا أَسْبِيهِ	-	لَا مَرْأَةً	لَا يَحِلُّ
7	إِلَّا وَرِصِيَّةً مَكْتُوبَةً	-	تَيْبِثُ لَيْثَانِيْنِ	مُتَشَلِّمَةٌ لَمْ مَالٌ يُوصِي فِيهِ	لَا مَرْأَةً	لَا يَحِلُّ
8	-	فَوْقَ ثَلَاثِ لَيْالِ	أَنْ يَهْجَرَ أَخَاهُ	-	لَا مَرْأَةً	لَا يَحِلُّ
9	، إِلَّا الْوَالِدَ فِيمَا يُنْعِطِي وَوَلَدَهُ	-	أَنْ يُنْعِطِي هَطِيَّةً فَيَرْجِعَ فِيهَا	-	لَا مَرْأَةً	لَا يَحِلُّ
10	-	زَهْوٍ حَقْرٍ حَتَّى يَخْفَى	أَنْ يَصْلِي	تُؤْمِنُ بِأَهِّهِ وَالنِّزْمِ	لَا مَرْأَةً	لَا يَحِلُّ
11	إِلَّا بِإِذْنِهِمَا	-	أَنْ يَفْرُقَ بَيْنَ اثْنَيْنِ	-	لَا مَرْأَةً	لَا يَحِلُّ

[6] Tablodaki hadislerin kaynakları, tekrar olmaması adına konular ayrı ayrı ele alınırken verilmiştir.

12	إِلَّا فِي حَيْدٍ	-	أَنْ يُجِلَّ أَحَدٌ مِنْ عَشْرٍ أَسْوَاطٍ	ثَمَانَ يَوْمٍ بِإِذْنِ الْأَجْرِ	يَمْنٌ	لَا يُجَلُّ
13	-	عَشَى تَبْلُغُ خَمْسَةَ أَوْسُقٍ	فِي الْبُرِّ وَالشَّمْرِ زَقَاةً	-	-	لَا يُجَلُّ
14	-	-	فَعْدُ الثَّكَلِ وَمَهْرُ لِيَاثِيَةَ	-	-	لَا يُجَلُّ
15	-	-	سَلَقَ وَتَبَعِ	-	-	لَا يُجَلُّ
16	-	-	تَبَعِ الْمَغْتِيَابِ	-	-	لَا يُجَلُّ
17	-	-	إِثْبَانُ النِّسَاءِ فِي حُشُوشِهِنَّ	-	-	لَا يُجَلُّ
18	-	-	فَلَا يَنْسِي مَاءَهُ وَوَلَدَ غَيْرِهِ	يَوْمٍ بِإِذْنِ الْأَجْرِ أَوْ مِنْ ثَمَانَ يَوْمٍ بِإِذْنِ الْأَجْرِ	لَا يُجَلُّ	لَا يُجَلُّ
19	إِلَّا بَيْنَ مَا فِيهِ	-	أَنْ يَبِيعَ شَيْئًا	-	لَا يُجَلُّ	لَا يُجَلُّ
20	إِلَّا بِحَقِّي	-	شَيْءٍ مِنْ غَنَائِمِ الْمَغْلِبِينَ فَقَلِيلٌ وَلَا كَثِيرٌ	-	لَا يُجَلُّ	لَا يُجَلُّ
21	-	-	أَنْ يَشْجَلَ بِمَنْكَةِ السَّبَاحِ	-	لَا يُجَلُّ	لَا يُجَلُّ
22	إِلَّا فَرَجَ إِنْ شَاءَ ضَاجِعُهُ بَاعَهُ ، وَإِنْ شَاءَ وَهَبَهُ	-	فَرَجٌ	-	-	لَا يُجَلُّ
23	، إِلَّا بِأَخَذِي فَلَا بَ:	-	دَمِ امْرِئٍ مُسْلِمٍ ، يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ	-	-	لَا يُجَلُّ

Tabloda görüldüğü üzere tespit edilmiş olan 23 hadisin hepsi “لَا يُجَلُّ / Helal değildir” kalıbıyla başlamaktadır. “Helal değildir” ifadesi, fiil olduğu için ya tek fâil ya da fâil ve mef’ûl ister. Bu açıdan cümlede “kime, ne helal değildir” sorularının cevabının yer alması gerekir. Bu kalıptaki hadis metinlerinde iki yapı göze çarpmaktadır.

Birincisi “Birine bir şey helal değildir” şeklinde fiilin, mef’ûlün ve fâilin zikredildiği kalıplardır. Fiilden sonra “kime helal değildir” sorusunun cevabı verilmektedir. Burada لَامْرَأَةٍ / kadın, لِامْرِئٍ / kişi, لِرَجُلٍ / adam, لِأَحَدٍ / birisi, لِمَنْ / kişi olmak üzere beş form göze çarpmaktadır. Bunların genelde nekra bazen de izafetle (21. Hadis) geldiği görülür. Burada dikkat çeken husus, لَامْرَأَةٍ / kadınlar ifadesinin geç-

tiği yerlerdeki yapılmaması istenen fiiller sadece kadınlara yönelik olmasına (1-5. hadisler) rağmen "لِرَجُلٍ / adam" de dahil olmak üzere diğerleri kadın ve erkeklere yöneliktir. Üç günden fazla dargın durmama, iki kişinin arasına girmeme gibi fiiller bunlardandır. Bu yönüyle isimler her ne kadar lafzen farklılık gösterse de işlev açısından aynı gözüktüğü için form/yapı açısından benzer olduğu söylenebilir.

Hadislerdeki benzer yapılardan bir tanesi ise isimlerden sonra gelen sıfatlar yani kişilerin özelliğini ifade eden lafızlardır. Burada "Allah'a ve ahiret gününe inanan" (1, 3, 10 vd. hadisler), "müslim" (7. hadis) ve "müslime" (2. hadis) kalıpları kullanılmıştır. Çoğunluğu aynı, birkaçı farklı olsa da kullanılan üç lafız aynı yani helal olmayan şeylerin mü'minlere yönelik olduğunu ifade etmektedir. Bazı hadislerde ise (19, 20 vd. hadisler) ise söz konusu ifadelere yer verilmediği görülmektedir.

Bu kalıpta benzer olan diğer husus ise fâilin zikredildiği yerdir. Burada uzak durulması gereken eylemler, muzâri fiiliyle verilmiştir. Yolculuk etmek, oruç tutmak ve hacctemek gibi fiiller farklı olmasına rağmen kalıp, muzâri fiilin başına gelip onu mastara çeviren "En" edatı (En-i mastariyye) olmak üzere aynıdır.

İkincisi "Bir şey helal değildir" şeklinde fiil ve fâil kalıbıdır. Helal olmayan şeylerin yer verildiği fâil kalıpları isim formunda bazen müfred (15. hadis) bazen izâfet (14, 16, 17. hadisler) bazen de şibh cümleyle (13. hadis) gelmektedir. "Kadınlara arkadan yaklaşmak, olmayan malın satımı ve alımı, borç para verme yoluyla satış, köpeğin parası, zina eden kadının mihri helal değildir" hadisleri sadece fiil-fâil kalıbının örneklerindedir.

Benzer formlardan bir tanesi ise istisna bölümüdür. Hadisler "helal değildir" şeklinde mutlak ifade edildiği için bir kayıtlamaya ihtiyaç duyulmuş ve bu durum istisna edatıyla ifade edilmiştir. Zaten bu kalıpta, istisna ifadeleri olmasa hadisler yanlış anlaşılacaktır. Örneğin önce mutlak olarak "kadına hacctemek helal değildir" denilmiş sonrasında ise "ancak kocası veya mahremiyle gidebileceği" belirtilmiştir.

## 2. "HELAL DEĞİLDİR" HADİSLERİNİN METİN VE ANLAM AÇISINDAN ANALİZİ

"Helal değildir" kalıbıyla başlayan yukarıdaki yirmi üç hadisten makale sınırlarını aşmamak adına ilk on yedisi (1 ve 2. hadis aynı başlıkta ele alınmıştır), öncelikle şahid ve mütâbiler dikkate alınarak lafız yönünden incelenecek sonrasında anlamları araştırılacaktır. Böylelikle bu kalıbın yerine hangi lafızların kullanıldığı tespit edilecek, bunların anlama etkisi üzerinde durulacaktır.

## 2.1. Kadının Mahremsiz Yolculuğu ve Mahremsiz Hacca Gitmesi

“Helal değildir” kalıbında Ebû Saîd el-Hudrî (öl. 74/694), Abdullah b. Ömer (öl. 73/693) ve Ebû Hüreyre (öl. 58/678) tarafından kadınların mahremsiz yolculuk yapmasının helal olmadığına dair rivayetler nakledilmektedir. Ebû Saîd tariki, Allah’a ve ahiret gününe inanan bir kadına mahremsiz üç günden fazla mesafeli yolculukların helal olmadığını ifade eder.<sup>[7]</sup> Mütâbilerinde rivayetin kalan kısımları aynı olmakla birlikte “helal değildir” kısmı “kadın yolculuk yapmasın” şeklinde geçmektedir.<sup>[8]</sup> Bunun yanında birkaç tarikte mesafe zikredilmeksizin “kadınların mahremsiz yolculuk yapması doğru değildir”<sup>[9]</sup> ve Rasûlullah (s.a.v.) kadının mahremsiz yolculuk yapmasını yasakladı<sup>[10]</sup> şeklinde “uygun değildir” ve “yasakladı” lafızları bulunmaktadır.

İbn Ömer tariki, “helal değildir”<sup>[11]</sup> “kadın yolculuk yapmasın”<sup>[12]</sup> ve “yasakladı”<sup>[13]</sup> şeklinde Ebû Saîd tarikiyle aynı nakledilmektedir. Burada da üç gün ve mahremsiz vurguları bulunmaktadır. Ebû Hüreyre tariki ise “helal değildir”<sup>[14]</sup> ve “kadın yolculuk etmesin”<sup>[15]</sup> kalıplarında gelmektedir. Yolculuk mesafesi ise genelde bir gecelik süre olarak belirtilmiş, bazı tariklerde ise süre belirtilmemiştir. Rivayetlerde “helal değildir” lafzı üç sahâbinin tariklerinde olmakla birlikte onun yerine özellikle “kadın yolculuk etmesin” şeklinde emr-i gâib kalıbı ve yer yer “yasakladı” ve “uygun değildir” lafızları kullanılmıştır.

[7] Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuat Abdülbâkî (Beyrut: Dâru l-hyâit-Turâsi'l-Arabî, 1955), “Hac”, 423 (No. 1340); Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb Arnaût vd. (b.y.: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2009), “Menâsik”, 2 (No. 1726; Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi' u'l-kebîr - Süneni't-Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1998), “Rada”, 15 (1170). لا يَحِلُّ لِمَرْأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تُسَافِرَ سَفَرًا ، فَصَاعِدًا إِلَّا وَمَعَهَا أَبُوهَا أَوْ أَخُوهَا أَوْ زَوْجُهَا أَوْ ابْنُهَا أَوْ ذُو مَخْرَمٍ مَعَهَا .

[8] Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *Kitabu'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemal Yusuf Hût (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409), 8/637; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahman ed-Dârimî, *Müsnedü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Süleym Esed Ed-Derânî (Suud: Dâru'l-muğni, 2000), “İstîzân”, 46 (No. 2720); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şuayb Arnaût vd. (b.y.: Dâru Risâleti'l-âlemiyye, 2009), “Menâsik”, 7 (No. 2898); Ebû Hâtîm Muhammed el-Bustî İbn Hibbân, *Sahîhu İbn-i Hibbân*, thk. Muhammed Ali Sönmez ve Halis Aydemir (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 6/433; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zehra en-Neccâr (Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1994), 2/114. لا تُسَافِرُ الْمَرْأَةُ سَفَرًا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فَصَاعِدًا ، إِلَّا مَعَ أَبِيهَا أَوْ أَخِيهَا أَوْ ابْنِهَا أَوْ زَوْجِهَا أَوْ ذِي مَخْرَمٍ .

[9] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 18/172. لا يَحِلُّ لِلْمَرْأَةِ أَنْ تُسَافِرَ إِلَّا وَمَعَهَا ذُو مَخْرَمٍ لَهَا .

[10] İbn Hibbân, *Sahîh*, 6/442. نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَرْأَةَ أَنْ تُسَافِرَ إِلَّا وَمَعَهَا ذُو مَخْرَمٍ .

[11] Müslim, “Hac”, 414 (No. 1338); Tahâvî, *Meâni'l-âsâr*, 2/113; İbn Hibbân, *Sahîh*, 6/434.

[12] Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmiu'l-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar min Umûri Resûlillâhi ve Sünenihi ve Eyyâmihî*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır (Dimeşk: Dâru Tûkî'n-Necât, 2001), “Taksîru's-salât”, 4 (No. 1086); Müslim, “Hac”, 414 (No. 1338); Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 2 (No. 1727).

[13] Ebû Bekr Muhammed b. İshak İbn Huzeyme, *Sahîhu İbni Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (yy.: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2003), 4/228.

[14] Buhârî, “Taksîru's-salât”, 14 (No. 1088); Müslim, “Hac”, 422 (No. 1339); Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 2 (1723). لا يَحِلُّ لِمَرْأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تُسَافِرَ مَسِيرَةَ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ لَيْسَ مَعَهَا حَرَمَةٌ .

[15] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 17/91; Tirmizî, “Rada”, 15 (No. 1170).

Kadının mahremsiz yolculuğunda mesafeyle ilgili, rivayetlerde ihtilâf durumu söz konusudur. Mahremsiz kadın mutlak olarak, 1 beriddan (20 km) fazla, bir, iki ve üç günlük mesafeden fazla yola çıkamaz şeklindeki rivayetler ihtilâfî'l-hadis bağlamında değerlendirilmiş, muasır bazı âlimler tarafından illet (güvenlik) merkezli çözümler üretilmiştir.<sup>[16]</sup> Hadiste geçen "helal olmaz" ifadesi ise tahrir değil de teknik anlamda "câiz olmaz" manasında kullanılmıştır.<sup>[17]</sup>

Konuyla ilişkili olan ve yine "helal değildir" kalıbıyla nakledilen bir rivayet de kadınların mahremsiz haccetmesiyle ilgilidir. Ebû Ümâme el-Bâhilî'den (öl. 86/705) nakledildiğine göre Rasûlüllah (s.a.v.), Müslüman bir kadının mahremsiz hac yapmasının helal olmadığını söylemiştir. "Helal değildir" lafzıyla nakledilen rivayetin benzeri İbn Abbas (öl. 68/687) tarafından farklı lafızla nakledilmiştir. Rivayete göre bir adam Medine'ye gelmiş, Hz. Peygamber ona nereden geldiğini sormuş, o da falanca yerden demiş, bunun üzerine Hz. Peygamber; "hanımına hacca gelme kapısını nasıl kapatırsın? Kadınlar sadece mahremleriyle haccetsinler", demiştir.<sup>[18]</sup> Burada "haccetmesin" lafzı kesinlik bildiren tekit nûnu ile ifade edilmiştir. Ancak bu rivayet, râvisinden dolayı zayıf sayılmıştır.<sup>[19]</sup> Eğer bu rivayetin gerçekten aslı yoksa hac da bir yolculuk olduğu için yukarıdaki ilgili rivayetlerin muhtevâsı dikkate alınarak ilk dönemlerde söylenilmiş olabilir. Nitekim İbrahim en-Nehâî (öl. 96/714), Tâvûs b. Keysân (öl. 106/725) ve Hasan-ı Basrî'den (öl. 110/728) kadının mahremsiz hac yapmamasına dair "nehy-i hâzır ve lâ-i nâfiye" kalıbında mevkuf rivayetler vardır.<sup>[20]</sup>

[16] Geniş bilgi için bk. Rahile Kızılkaya Yılmaz, "İhtilâfî'l-Hadîs İlmi Açısından Kadının Mahremsiz Yolculuğu", *Diyanet İlmî Dergi* LXVIII/1 (2022), 263-300.

[17] Osman Şahin, "Kadınların Mahremsiz Yolculuk Yapmasının Hükümü", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (2019), 359-387.

[18] Süleyman b. Ahmed Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi b. Abdilmecid (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, ts.), 11/249; Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Şuayp Arnaut vd. (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004), 3/227. لَا تَحْجُّنَّ امْرَأَةً إِلَّا وَمَعَهَا ذُو مَحْرَمٍ

[19] Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, *Nasbu'r-râye li ehâdisi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut: Müessesetü'r-reyyân, 1997), 3/11; Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*, thk. Hüseyin Selim ed-Derânî (y.y.: Dâru'l-me'mûn), 1/300.

[20] İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3/385-386. لَا تَخُجُّ الْمَرْأَةَ إِلَّا مَعَ زَوْجٍ أَوْ ذِي مَحْرَمٍ ve فَلَا تَحْجِّي إِلَّا مَعَ بَعْلِ أَوْ مَحْرَمٍ

## 2.2. Kadının Kocasından Başkası İçin Yas Tutması

Kadının kocasından başkası için yas tutmasıyla ilgili Zeyneb bint Cahş (öl. 20/641), Ümmü Habibe (öl. 44/664),<sup>[21]</sup> Hafsa (öl. 45/665),<sup>[22]</sup> Âişe (öl. 58/678)<sup>[23]</sup>, Ümmü Atıyye (öl. 70/689), İbn Ömer ve Enes b. Mâlik'in (öl. 93/711) rivayetleri vardır. İbn Ömer ve Enes b. Mâlik rivayetleri, tek bir kişiye (ferd) dayandığı için problemli görülmüş, asıl rivayetin Hz. Peygamber'in hanımlarından geldiği belirtilmiştir.<sup>[24]</sup> Söz konusu rivayetlere göre; Hz. Peygamber, "Allah'a ve ahiret gününe inanan bir kadına, kocası dışında birisi için üç günden fazla yas tutması helal değildir." buyurmuştur. Burada dikkat çeken husus, bütün şahidlerinde rivayetin "helal değildir" kalıbında gelmesidir. Bu durum ilgili rivayetin büyük ölçüde lafzen nakledildiğini göstermektedir. Sadece Ümmü Atıyye rivayetinin farklı tarikleri "kadın yas tutmaz" şeklinde lâ-i nâfiye lafzıyla gelmiştir.<sup>[25]</sup> Yine Ümmü Atıyye'den kendi oğlunun vefatından üç gün geçtikten sonra "koca dışında üç günden fazla yas tutmaktan nehyedildik" ve "yas tutmamamız emredildi" şeklinde "ümirnâ ve nühiynâ" lafızlarıyla nakledilen rivayetler vardır.<sup>[26]</sup> Bu durum, tâbiîn fetvasına da yansımış olacak ki, Urve b. Zübeyir (öl. 94/713) "üç günden fazla kadın yas tutmanın" demiştir.<sup>[27]</sup> Her ne kadar konumuzla ilgili olmasa da sahâbî râvilerin ilgili hadisi, babaları, kardeşleri çocukları gibi yakınlarının vefatı sonucunda nakletmiş olmalarını belirtmek gerekir. Yine rivayetin Hz. Peygamber'in hanımları tarafından nakledilmesi de işaret edilmesi gereken bir durumdur. Sadece Ümmü Atıyye, Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) hanımlarından değildir. Ancak onun da Hz. Âişe gibi ehl-i beyt ile yakın ilişkileri olduğu ve kadınların özel hallerini iyi bildiği<sup>[28]</sup> düşünülünce rivayetin, Hz. Peygamber'in hanımları aracılığıyla nakledildiği anlaşılmaktadır.

## 2.3. Kadının Kocası Yanındayken Nâfile Oruç tutması

Ebû Hüreyre'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Kocası yanındayken bir kadına nâfile oruç tutması helal değildir. Kocası izin verirse ha-

[21] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 44/348, 45/392; Buhârî, "Talâk", 48 (No. 5334); Müslim, "Talâk", 58 (No. 1486); Ebû Dâvûd, "Talâk", 43 (No. 2299); Tirmizî, "Talâk", 18 (No. 1195); Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb Nesâî, *el-Müctebâ mine's-Sünen*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbaati'l-İslâmiyye, 1986), "Talâk", 55 (3527). لا يحدُّ لامرأة تُؤمِّن بالله واليوم الآخر أن تُحدَّ على مَنِّتٍ فوق ثلاثِ لَيالٍ، إلا على رُوحِ أُرْبَعَةِ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا.

[22] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 44/47; İbn Mâce, "Talâk", 35 (No. 2086).

[23] Müslim, *Sahîh*, "Talâk", 65 (1491); İbn Mâce, "Talâk", 35 (No. 2085).

[24] Ebû Bekr Ahmed b. Amr Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, thk. Mañfûz er-Rahman Zeynullah vd. (Medine: Mektebetü'ulûm ve'l-hikem, 292M.S.), 12/181, 13/39.

[25] Müslim, "Talâk", 66 (No. 938); İbn Mâce, "Talâk", 35 (No. 2086).

لا تُحدُّ امرأةٌ على مَنِّتٍ فوق ثلاثِ ، إلا على رُوحِ أُرْبَعَةِ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

[26] Buhârî, "Cenâiz", 30 (No. 1279).

[27] Abdurrezzak b. Hemmâm San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman el-A'zamî (Beyrut: el-Meclisü'l-ilmî, 1403), 11/7/49.

[28] Zekerîya Güler, "Ümmü Atıyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/314.

riç.”<sup>[29]</sup> Burada “helal değildir” lafzı kullanılmıştır. Ancak rivayetin mütâbilerinde “oruç tutmaz”, “oruç tutmasın” şeklinde lafızlar vardır.<sup>[30]</sup> Aynı şekilde Ebû Saïd el-Hudrî’den de “kadın oruç tutmaz, “oruç tutmasın” ve “yasakladı” şeklinde rivayetler vardır.<sup>[31]</sup> Yine sahâbenin, “kadın kocasından izinsiz oruç tutması helal değildir” şeklinde mevkuf görüşleri de vardır.<sup>[32]</sup> Rivayetlerin “helal değildir” lafzından ziyade genelde lâ-ü nâfiye lafzıyla “oruç tutmasın” şeklinde nakledildiği görülür. Ramazan dışındaki nâfile oruçlar için olan bu yasa, bazı âlimlere göre tahrim bazılarına göre ise kerâhet ifade eder.<sup>[33]</sup>

## 2.4. Kadının Helal Olmayan Boşama İsteği

Rivayete göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Bir kadına, kız kardeşinin talakını, onun evliliğinden kendisi istifade etmek için istemesi helal değildir.”<sup>[34]</sup> Hadis, sadece Ebû Hüreyre’den nakledilmektedir. Buhârî’deki rivayet, “helal değildir” kalıbında gelse de diğer tariklerinde farklı lafızlar vardır. Rivayetlerin bir kısmı, “kadın istemesin”<sup>[35]</sup> şeklinde nehy-i gâib; bir kısmı “şart koşmaz”<sup>[36]</sup> şeklinde lâ-i nâfiye; bir kısmı ise “şart koşmaktan”<sup>[37]</sup> ya da nikah istemesinden yasakladı,<sup>[38]</sup> şeklinde “nehâ” fiiliyle gelmiştir. Tariklerin çoğunluğu, “kadın istemesin” şeklinde gelmiştir. Sahâbeden de benzer lafızlarla mevkuf rivayetler vardır. Mesela Abdullah b. Mes’ûd (öl. 32/652), “Kadın kardeşinin talakını şart koşmasın” şeklinde söylemiştir.<sup>[39]</sup> Bu konudaki lafızlar, farklı şekilde anlaşılmıştır. İbn Abdilber (öl. 463/1071) gibi âlimler, kadının kocasına şart koşmasının mekruh olduğunu söylerler.<sup>[40]</sup> Bazılarına göre ise lafzın zahiri tahrim ifade eder. Ancak buradaki söz, muhsan kadına

[29] Buhârî, “Nikâh”, 86 (No. 5195). لَا يَحِلُّ لِلْمَرْأَةِ أَنْ تَصُومَ وَرَوْحَهَا شَاهِدٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ

[30] Müslim, “Zekât”, 84 (No. 1026); Buhârî, “Nikâh”, 86 (No. 5196); Dârimî, “Savm”, 20 (No. 1761); İbn Mâce, “Siyâm”, 53 (No. 1761); Tirmizî, “Savm”, 65 (No. 782); Ebû Dâvûd, “Savm”, 74 (No. 2458). لَا تَصُومُ / لَا تَصُومُ

[31] Dârimî, “Savm”, 20 (No. 1760); İbn Mâce, “Siyâm”, 53, 54 (No. 1762); Ebû Dâvûd, “Savm”, 74 (No. 2459). لَا تَصُومُ. لَا تَصُومِي / نَهَى رَسُولُ اللَّهِ

[32] Abdurrezzâk, *Musannef*, 4/305.

[33] Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-bârî Şerhu Sahih-i Buhârî*, thk. Muhammed Fuat Abdalbaki (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379), 9/295

[34] Buhârî, “Nikâh”, 54 (No. 5152). لَا يَحِلُّ لِمَرْأَةٍ تَسْأَلُ طَلَاقَ أُخْتِهَا لِتَسْتَفْرِغَ صَخْفَتَهَا فَإِنَّمَا لَهَا مَا فَتَرَ لَهُ

[35] Mâlik b. Enes el-Medinî, *Muvatta'*, thk. Muhammed Fuat Abdülbaki (Beyrut: Dâru İhyâ'it-turâsi'l-arabî, 1985), “Kader”, 7; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 16/227; Buhârî, “Şurû't”, 8 (No. 2723); Müslim, “Nikâh”, 38 (No. 1408); Ebû Dâvûd, “Talâk”, 2 (2176); Tirmizî, “Talâk”, 14 (No. 1190). لَا تَسْأَلُ الْمَرْأَةُ طَلَاقَ أُخْتِهَا لِتَسْتَفْرِغَ صَخْفَتَهَا، وَتَتَّخِذَ فَإِنَّمَا لَهَا مَا فَتَرَ لَهَا

[36] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 13/465. لَا تَسْتَفْرِغُ الْمَرْأَةُ طَلَاقَ

[37] Buhârî, “Şurû't”, 11 (2727).

[38] نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ تُنْكِحَ الْمَرْأَةُ عَلَى عَقْبَتِهَا أَوْ خَالَتِهَا، أَوْ أَنْ تَسْأَلَ الْمَرْأَةُ طَلَاقَ أُخْتِهَا لِتَكْفِي مَا فِي صَخْفَتِهَا. فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ رَافِعُهَا النَّجَسَ، وَغَنِّ النَّصْرَةَ

[39] Müslim, “Nikâh”, 39 (No. 1408).

[40] نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ تُنْكِحَ الْمَرْأَةُ عَلَى عَقْبَتِهَا أَوْ خَالَتِهَا، أَوْ أَنْ تَسْأَلَ الْمَرْأَةُ طَلَاقَ أُخْتِهَا لِتَكْفِي مَا فِي صَخْفَتِهَا. فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ رَافِعُهَا النَّجَسَ، وَغَنِّ النَّصْرَةَ

[39] Buhârî, “Nikâh”, 54.

[40] Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî, *el-İstizkâr*, thk. Salim b. Muhammed Ata vd. (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000), 8/269.



nasihat etmeye ya da kocasından gelebilecek zararı ortadan kaldırmaya yöneliktir. İbn Battâl'a (öl. 449/1057) göre ise nikahın feshini gerektirmese bile burada açık tahrim vardır.<sup>[41]</sup>

## 2.5. Başkasının Malını İzinsiz Almak

Genel anlamda bir kişinin başkasının malını özelde ise esasını, sopasını rızası/ izni olmadan almasının helal olmadığına dair rivayetler bulunmaktadır. Amr b. Yesribî, veda hutbesinde Hz. Peygamber'in şöyle dediğine şahit olmuştur: “Rızası olmadan kardeşinin malını alması bir kişiye helal değildir.”<sup>[42]</sup> Amr b. Ahves el-Cüşemî,<sup>[43]</sup> Hanîfe Ammi Ebî Hurre er-Rekkâşî,<sup>[44]</sup> Enes b. Mâlik<sup>[45]</sup> ve İbn Abbas'tan<sup>[46]</sup> bazı tariklerde Veda haccı bilgisiyle bazılarında ise doğrudan benzer lafızlarla rivayetler nakledilir. Ebû Humejd es-Sâidî tarikinde ise “Kardeşinin esasını izinsiz alması helal değildir, bu durum Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) Müslümanın malını Müslümana haram kılmasından dolayıdır”, ifadelerine rastlanır.<sup>[47]</sup> Bu konuda “helal değildir” ifadesi diğerlerinden farklı olarak hep aynı kalıpta gelmiş, farklı tariklerde nehy ve tahrim gibi lafızlara rastlanmamıştır. Buradan hareketle söz konusu lafız bağlamında rivayetlerin manen nakledilmediği söylenebilir. Sebebi ise ilgili hadislerin neredeyse tamamının veda haccında duyulup nakledilmesi olabilir. Tahâvî (öl. 322/933), ilgili rivayetlerin Müslümanın malının başka bir Müslümana haram olduğunu ispat ettiğini belirtir.<sup>[48]</sup> Mal, İslam'da zarûrât-ı hamse'den birisi olduğu için ona yönelik haksız/rızasız alımlar da haram olarak ifade edilmiştir.

## 2.6. Vasiyeti Ertelemek

İbn Ömer'den nakledildiğine göre Rasûlullah (s.a.v.); “Vasiyet edebilecek malı olan Müslüman bir kişiye, vasiyetini yazmadan iki gece geçirmesi helal değildir”, dedi.<sup>[49]</sup> Sadece İbn Ömer'den nakledilen bu rivayetin farklı sahih tariklerinin ne-

[41] Bk. İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-bârî*, 9/220; Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed Bedruddîn el-Aynî, *Umdetü'l-kârî Şerhu Sahîh-i Buhârî* (Beyrut: Dâru ihyâ'it-turâsî'l-arabî, ty.), 20/142.

[42] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 24/239, 34/560; Tahâvî, *Meâni'l-âsâr*, 4/241; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-sahihayn*, thk. Mustafâ Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübî-ilmiyye, 1990), 1/93. لَا يَجِلُّ لِأَمْرِي مِنْ مَالِ أَخِيهِ إِلَّا مَا أَعْطَاهُ مِنْ طَيِّبِ نَفْسٍ.

[43] Tirmizî, “Tefsîru'l-Kur'an”, 10 (No. 3087). وَلَا يَجِلُّ لِأَخِيهِ مِنْ مَالِ أَخِيهِ إِلَّا مَا طَابَتْ بِهِ نَفْسُهُ.

[44] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 34/299. لَا يَجِلُّ مَالٌ أَمْرِي مُسْلِمٍ إِلَّا بِطَيِّبِ نَفْسٍ مِنْهُ.

[45] Dârekutnî, *Sünen*, 3/424. لَا يَجِلُّ مَالٌ أَمْرِي مُسْلِمٍ إِلَّا بِطَيِّبِ نَفْسِهِ.

[46] Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Müstedrek*, 1/93; Ahmed b. Huseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-kütübî-ilmiyye, 2003), 6/96. لَا يَجِلُّ لِأَمْرِي مِنْ مَالِ أَخِيهِ إِلَّا مَا أَعْطَاهُ مِنْ نَفْسٍ طَيِّبَةٍ.

[47] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 19/39; Tahâvî, *Meâni'l-âsâr*, 4/241; İbn Hibbân, *Sahîh*, 13/316.

لَا يَجِلُّ لِلرَّجُلِ أَنْ يَأْخُذَ عَصَا أَخِيهِ بِغَيْرِ طَيِّبِ نَفْسِهِ ، وَذَلِكَ لِشِدَّةِ مَا حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ مِنْ مَالِ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ

[48] Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed Tahâvî, *Şerhu müşkilil-âsâr*, thk. Şuayb Arnaût (b.y.: Müessesetü'r-risâle, 1994), 7/253.

[49] Tahâvî, *Şerhu müşkilil-âsâr*, 9/261. لَا يَجِلُّ لِأَمْرِي مَلَةٌ لِي مَالٍ يُوصِي فِيهِ نَبِيْتُ لَيْلَتَيْنِ إِلَّا وَصِيَّتُهُ مَكْتُوبَةٌ.

redeyse tamamı "hakkı yoktur" lafzıyla gelmektedir.<sup>[50]</sup> Bunun dışında "gerekir" lafzıyla<sup>[51]</sup> "Lâ" edatıyla<sup>[52]</sup> "kişiye gerekmez" lafzıyla<sup>[53]</sup> rivayetler vardır. Genelde rivayetler "kişiye haktır/gerekir" lafzıyla gelmesine rağmen, bazı tariklerde "lâ/mâ yenbagî", "lâ" ve "helal değildir" kalıbında nakledilmiştir. Şu halde "hakkı yoktur" lafızlarının esas, diğerlerinin manen rivayetten kaynaklı râvî tasarrufu olması muhtemeldir.

Tirmizi'ye göre âlimler, kişinin vasiyetini üç gün geçtikten sonra yapmasını uygun görmezler, üç gün içerisinde yapmasını ise müstehab görürlerdi. Lafız farklılıklarının râvîlerden kaynaklı olduğuna değinen İbn Abdilber ve Nevevî'ye göre, hadisteki ifade teşvik amaçlı olup mendubluk ifade eder, farziyyet ifade etmez. Çünkü cumhur ulemâ vasiyetin farz olmadığına icmâ etmişlerdir. Sadece lafzî anlayışı ön planda tutan Zâhirîler, farz olduğu görüşündedirler. Lafzın farza işaret etmeme sebebinin Aynî, icmâ delilinden farklı olarak râvinin ameline dayandırılmaktadır. Hanefîlere göre vasiyet etmek müstehab olup farz değildir. Çünkü hadisi nakleden İbn Ömer bile vasiyet etmemiştir. Eğer farz olsaydı râvî, rivayetine muhalefet etmezdi.<sup>[54]</sup> Görüldüğü üzere "helal değildir" ya da "hakkı yoktur" ifadeleri, bu konu özelinde tahrîme değil kerâhete işaret edecek şekilde anlaşılmıştır.

## 2.7.Üç Günden Fazla Dargınlık

Üç günden fazla dargın durulmamasına dair rivayetler, Ebû Eyyûb el-Ensârî (öl. 49/669), Enes b. Mâlik, Ebû Hüreyre, İbn Meş'ud ve Sa'd b. Vakkâs (öl. 55/675) gibi birçok sahâbî tarafından nakledilmektedir.<sup>[55]</sup> Tariklerinin hepsi "Müslümanın kardeşine üç günden fazla dargın durması helal değildir" lafızlarıyla nakledilmiştir. Sadece Enes b. Mâlik, Ebû Hüreyre ve İbn Meş'ud tariklerinin bir kısmı "Müslümanlar arasında üç günden fazla dargınlık yoktur" şeklindedir.<sup>[56]</sup> Aynı şekilde Hz. Âişe rivayeti de "Müslüman üç günden fazla dargın duramaz" lafızlarıyla nakledilmiştir.<sup>[57]</sup> Rivayetin şahidlerinin çoğunluğunun "helal değildir" kalıbında geldiği görülmektedir. Şahidleri dikkate alarak rivayetin "helal değildir" lafzıyla Hz.

[50] *Muvatta'*, "Vasiyet", 1; Dârimî, "Vasâyâ", 1; Buhârî, "Vasâyâ" 1; Müslim, "Vasiyet", 1, 4; İbn Mâce, "Vasâyâ", 2; Ebû Dâvûd, "Vasiyet", 1; Tirmizî, "Vasâyâ", 3; Nesâî, "Vasiyet", 1. مَا حَقَّ أَمْرِي أَنْ نَبِيْتُ لَيْلَتَيْنِ

[51] Dârekutnî, *Sünen*, 5/266. مَا يَنْبَغِي لِرَجُلٍ أَنْ يَتَّبِعَهُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ

[52] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 8/43. لَا نَبِيْتُ أَحَدًا ثَلَاثَ لَيَالٍ إِلَّا وَوَصِيَّتُهُ مَكْتُوبَةٌ

[53] Tahâvî, *Şerhu müşkil'ül-âsâr*, 9/262. لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ

[54] Bilgiler için bk. Tirmizî, "Cenâiz", 5; İbn Abdilber, *İstizkâr*, 7/260; Ebû Zekeriyye Muhyiddin Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahih-i Müslim b. Haccac* (Beirut: Dâru İhyâi't-turâsî'l-arabî, 1392), 11/74; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 29/14; Râvinin rivayetine aykırı ameline dair geniş bilgi için bk. Bekir Özudođru, "Sihhat ve Delâlet Açısından Râvinin Rivayetine Muhâlif Amelî", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XVIII/1 (2018), 131-164.

[55] Abdurrezzâk, *Musannef*, 11/116/8; Buhârî, "Edeb" 62 (No. 6076,6077); Müslim, "Birr ve Silâ", 8 (No. 2559, 2560); İbn Mâce, "Sünne", 7 (No. 46); Ebû Dâvûd, "Edeb" (No. 4910, 4911, 4912). لَا يَحِلُّ لِرَجُلٍ أَنْ يَهْجَرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلَاثِ لَيَالٍ

[56] İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 13/57; Müslim, "Birr ve Silâ", 8 (No. 2562). لَا هَجْرَةَ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ فَوْقَ ثَلَاثِ أَيَّامٍ

[57] Ebû Dâvûd, "Edeb" (No. 4913). لَا يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَهْجَرَ مُسْلِمًا فَوْقَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ

Peygamber'e dayandığı söylenebilir. Konuyla ilgili lafızlar, tahrir şeklinde anlaşılmıştır.<sup>[58]</sup>

## 2.8. Hibeyi Geri İstemek

İbn Ömer ve İbn Abbas'tan nakledildiğine göre Rasûlullah (s.a.v.) şöyle dedi: “Hibe/bağış yapıp sonra onu geri istemesi kişiye helal değildir. Sadece baba çocuğuna verdiğini isteyebilir. Bağış yapıp onu geri istemek, köpeğin yediğini kusup tekrar yemesine benzer.”<sup>[59]</sup> Hadisin birçok mütâbî ve şâhidinde lafız, “helal değildir” kalıbında değil de metnin ikinci kısmında geçen köpek benzetmesiyle ya da “hibeyi geri isteyen kusup kustuğuna geri dönen gibidir”, lafızlarıyla geçmektedir. Söz konusu durum, Abdullah b. Amr (öl. 65/684) ve Ebû Hüreyre tariklerinde “mesel” lafızıyla;<sup>[60]</sup> İbn Abbas, Hz. Ömer (öl. 23/644) ve İbn Ömer tariklerinde ise “gibi” lafızlarıyla<sup>[61]</sup> anlatılmıştır. Rivayete göre Hz. Ömer birisine Allah yolunda savaşması için at verir, adam ata iyi bakamayınca onu geri almak ister. Hz. Ömer durumu Hz. Peygamber'e sorduğunda Allah Rasûlü (s.a.v.), “Verdiğin atı isteme. Çünkü verdiğini geri isteyen kustuğu şeyi tekrar yemeye dönen gibidir” der.<sup>[62]</sup>

Her ne kadar “helal değildir” lafızıyla nakledilen rivayetler teknik açıdan sahih olsa da rivayetin mütâbî ve şâhidlerindeki teşbih ifade eden lafızlar asıl gibi gözükmemektedir. Manen rivayetten dolayı benzetmeli lafızlar, “helal değildir” kalıbında nakledilmiş olabilir. Musanniflerin bab başlıklarına bakıldığında söz konusu hadislerin “kerâhete” delalet ettiği anlaşılmaktadır. Mesela İbn Ebî Şeybe (öl. 235/849), konu başlığını “hibeden geri dönmenin mekruh oluşu” koymuştur.<sup>[63]</sup>

## 2.9. Tuvalet Sıkışık Olduğu Halde Namaz Kılmak

Ebû Hüreyre'den nakledildiğine göre Allah Rasûlü (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Al-lah'a ve ahiret gününe inanan kişiye, tuvalet ihtiyacını gidermedikçe sıkışırken namaz kılması helal değildir.”<sup>[64]</sup> Söz konusu ifade Sevbân (öl. 54/674) rivayetinde üç şeyi yapmak helal değildir, şeklinde geçmekte ve bu üç şeyin içerisinde “tuvalet

[58] İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-bârî*, 10/492.

[59] İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 4/421; Ebû Dâvûd, “Buyû”, 83 (No. 3539); Tahâvî, *Meâni'l-âsâr*, 13/63; İbn Hibbân, *Sahîh*, 11/523. لَا يَجِلُّ لِزَجَلٍ أَنْ يُعْطِيَ عَطِيَّةً فَيُرْجَعُ فِيهَا ، إِلَّا الْوَالِدُ فِيمَا يُعْطِي وَلَدَهُ .

[60] İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 4/421; Ebû Dâvûd, “İcâre”, 35 (No. 3540); Tirmizî, “Buyû”, 62  
مَثَلُ الَّذِي يَسْتَرِدُّ مَا وَهَبَ كَمَثَلِ الْكَلْبِ يَقِيءُ فَيَأْكُلُ قَيْئَهُ

[61] İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 4/421; Buhârî, “Hibe”, 30, “Zekât”, 60; Müslim, “Hibe”, 5; İbn Mâce, “Hibât”, 5; Tirmizî, “Buyû”, 62. الْعَائِدُ فِي هَيْبَتِهِ كَالْعَائِدِ فِي قَيْئِهِ .

[62] Buhârî, “Zekât”, 60.

[63] İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 4/421.

[64] Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 43 (No. 90); Hâkim en-Nisâbü'rî, *Müstedrek*, 1/274. ” لَا يَجِلُّ لِزَجَلٍ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يُصَلِّيَ .“  
وَهُوَ حَقٌّ حَتَّى يَخْفَتَ

sıkışıkken" ifadesine yer verilmektedir.<sup>[65]</sup> Sevbân'dan başka bir rivayette ise "Müslümanlardan birisi tuvalete sıkışıkken namaza gelmesin" şeklindedir.<sup>[66]</sup> Ebû Ümâme rivayetinin bir tarikinde "yasakladı", diğerinde ise "sizden biri namaza gelmesin" şeklindedir.<sup>[67]</sup> Hadislerdeki ifadeler, kerâhete hamledilmiştir. Namaz Allah'a münâcat ve yakınlaşma olduğu için bundan alıkoyan şeyler, kerih görülmüştür. "Helal değildir" lafzı ise söz konusu fiilin yapılmasını engellemek için mübalağa yoluyla ifade edilmiştir. Nitekim Hz. Âişe rivayetinde yemek hazırlarken ve küçük abdest kişiyi zorlarken kılınan namazın kıymeti olmadığı belirtilmektedir.<sup>[68]</sup>

## 2.10. İki Kişi Arasına Oturmak

İbn Ömer'den nakledildiğine göre Rasûlüllah (s.a.v.) şöyle buyurdu: "İzinleri olmaksızın iki kişinin arasına birisinin oturması helal değildir."<sup>[69]</sup> Yine İbn Ömer'den başka bir tarikle "iki kişi arasına oturulmaz" şeklinde nakledilmiştir.<sup>[70]</sup>

Ebû Dâvûd (öl.275/889) ve Tirmîzî'nin (öl. 279/893) hadise "edeb" bölümünde yer vermelerine ve Tirmîzî'nin bab başlığını "izinsiz iki kişi arasına oturma kerih oluşu" şeklinde isimlendirmesine bakılırsa bu konuda "helal değildir" ibaresi kerâhet ifade etmektedir. Bunun sebebi ise aralarında sevgi olması ya da bir sır olması, araya giren kişi sebebiyle bunun bozulması şeklinde açıklanmıştır.<sup>[71]</sup>

## 2.11. Had Dışında Celde/Sopa Miktarı

Had dışında bir kişiye ondan fazla celde/sopa vurmanın helâl olmadığına dair rivayet Abdullah b. Ebi Bekir tarafından nakledilmekte ancak "helal değildir" lafzıyla gelen bu rivayetin zayıf olduğu belirtilmektedir.<sup>[72]</sup> Şâhidleri araştırıldığında ise özellikle Ebû Bürde tarafından rivayetin, "helal değildir" lafzı dışında nakledildiği görülür. Ebû Bürde tarikinde "had dışında ondan fazla" kısımları aynıdır, ancak "helal değildir" lafzının yerindeki ifadelerde mana aynı, lafızlar fark-

[65] Ebû Dâvûd, "Tahâret", 43 (No. 90). :  
تَلَاثٌ لَا يَجِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَفْعَلَهُنَّ : لَا يُؤْمُ رَجُلٌ قَوْمًا فَيُخْصُ نَفْسَهُ بِالِدْعَاءِ دُونَهُمْ ، فَإِنْ فَعَلَ فَقَدْ خَانَهُمْ ، وَلَا يَنْظُرُ فِي فِعْرِ نَبِيٍّ قَبْلَ أَنْ يَسْتَأْذِنَ ، فَإِنْ فَعَلَ  
فَقَدْ دَخَلَ ، وَلَا يُضَلِّي وَهُوَ حَقٌّ حَتَّى يَتَخَفَّتْ

[66] İbn Mâce, "Teyemmüm", 114 (No. 619). لَا يَأْتِي أَحَدٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ

[67] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 23/581; İbn Mâce, *Teyemmüm*, 114 (No. 617). نَهَى / لَا يَأْتِي أَحَدُكُمْ الصَّلَاةَ

[68] Ebû Dâvûd, "Tahâret", 43 (No. 79).

[69] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11/577; Ebû Dâvûd, "Edeb", 24; Tirmîzî, "Edeb", 11 (No. 2752)

لَا يَجِلُّ لِرَجُلٍ أَنْ يَفْرَقَ بَيْنَ اثْنَيْنِ إِلَّا بِإِذْنِهِمَا

[70] Ebû Dâvûd, "Edeb", 24 (No. 4844). لَا يَجْلِسُ بَيْنَ رَجُلَيْنِ إِلَّا بِإِذْنِهِمَا

[71] Ebû'l-Ula Muhammed Abdurrahman el-Mübarekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmi'i'l-Tirmizî* (Beyrut: Dârul-kütübî'l-ilmiyye, ts.), 8/23.

[72] Dârimî, "Hudûd", 11 (2360); Tahâvî, *Meâni'l-âsâr*, 6/233.

لَا يَجِلُّ لِرَجُلٍ أَنْ يَجْلِدَ فَوْقَ عَشْرَةِ أَسْوَاطٍ إِلَّا فِي حَدِّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ

lıdır. Bu lafızlar “bir kişiye celde vurulamaz” şeklinde lâ-i-nâfiye edatıyla,<sup>[73]</sup> “celde vurmayınız” şeklinde nehy-i hâzır,<sup>[74]</sup> “celde yoktur” cinsten hükmü nefyeden lâ edatıyla<sup>[75]</sup> nakledilmektedir. Mürsel olan Abdurrahman b. Câbir rivayeti “had cezası dışında ondan fazla ceza yoktur” şeklinde cinsten hükmü nefyeden lâ edatıyla,<sup>[76]</sup> Ebû Hüreyre tariki ise “ondan fazla tazir cezası uygulamayın” şeklinde nehy-i hâzır ve tazir kökünden bir fiil<sup>[77]</sup> ile nakledilmektedir.

İlgili konudaki rivayetlerde “helal değildir” lafzının yerine emr-i hâzır ve lâ-i nâfiye lafızlarının asıl olduğu anlaşılmaktadır. Bu lafızlar had dışında on celdeden fazla vurulmaması gerektiğini ifade ettiği için sonradan bazı tariklerde bu durum “helal değildir” lafızıyla ifade edilmiş, farklı bir ifadeyle hadisten çıkarılan fikhî hüküm rivayetlere bu şekilde yansımış olabilir.

## 2.12. Zekâtta Alt Sınır

Buğday-hurma ve develerde zekâtın farz olabilmesi için alt sınırı ifade eden hadislerde “helal değildir” lafzı kullanılmıştır. Ebû Saîd el-Hudrî’den naklediğine göre “beş veske ulaşıncaya kadar buğday ve hurmada, beş ukiyyeye ulaşıncaya kadar gümüşte, beş adete ulaşıncaya kadar deve de zekât helal değildir.”<sup>[78]</sup> Rivayetin mütâbî ve şahidlerinde ise farklı lafızlar kullanılmıştır. Ebû Saîd,<sup>[79]</sup> Ebû Hüreyre,<sup>[80]</sup> Câbir b. Abdullah (öl. 78/697),<sup>[81]</sup> tariklerinde “Beşin altında zekat yoktur” ifadesi vardır. Farklı tariklerde Ebû Saîd’ten “Beşten azında zekat yoktur”<sup>[82]</sup> ve “Beşin altında zekat yoktur”<sup>[83]</sup> lafızları vardır. Buradan anlaşıldığına göre “leyse ve lâ” edatlarıyla gelen lafızlar asıl gibi durmaktadır. Zaten anlam açısından düşünüldüğünde bu lafızların daha uygun olduğu görülür. Zira buradaki anlam, alt sınırı ifade etmektedir. Beş vesk/ukiyye/deve sayısına ulaştığında zekâtın verilmesi gerektiğini

[73] Buhârî, “Hudûd”, 44 (No. 6848); Müslim, “Hudûd” (No. 1708); İbn Mâce, “Hudûd”, 32 (No. 2601); Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 39 (No. 4491); Tirmizî, “Hudûd”, 30 (1643). : *إِلَّا فِي حَدِّ مَنْ حُدِّدَ اللَّهُ* .

[74] Buhârî, “Hudûd”, 44 (No. 6850). *لَا تَجْلِدُوا فَوْقَ عَشْرَةِ أَسْوَاطٍ إِلَّا فِي حَدِّ مَنْ حُدِّدَ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ* .

[75] Tahâvî, *Meâni'l-âsâr*, 6/232; İbn Hibbân, *Sahîh*, 10/304. *لَا جَلْدَ فَوْقَ عَشْرَةِ أَسْوَاطٍ إِلَّا فِي حَدِّ مَنْ حُدِّدَ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ* .

[76] Abdürrezzâk, *Musannef*, 11/7/413; Buhârî, “Hudûd”, 44 (6849). : *لَا عُقُوبَةَ فَوْقَ عَشْرِ صَرَيبَاتٍ إِلَّا فِي حَدِّ مَنْ حُدِّدَ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ* .

[77] İbn Mâce, “Hudûd”, 32 (2602). *لَا تُعْزَرُوا فَوْقَ عَشْرَةِ* .

[78] Nesâî, “Zekât”, 22 (No. 2483); İbn Hibbân, *Sahîh*, 8/72; Dârekutnî, *Sünen*, 2/472. *لَا يَجَلُ فِي النَّبْرِ وَالنَّمْرِ زَكَاةَ حَتَّى يَبْلُغَ خَمْسَةَ أَوْسُقٍ ، وَلَا يَجَلُ فِي الْوَرَقِ زَكَاةَ حَتَّى يَبْلُغَ خَمْسَ أَوْاقٍ ، وَلَا يَجَلُ فِي الْإِبِلِ زَكَاةَ حَتَّى يَبْلُغَ خَمْسَ دَوْدٍ* .

[79] *Muvatta'*, “Zekât”, 1 (No. 832); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 18/123; Dârimî, “Zekât”, 11 (1673); Buhârî, “Zekât”, 4 (No. 1405); Müslim, “Zekât”, 1 (No. 979); İbn Mâce, “Zekât”, 9 (No. 1799); Tirmizî, “Zekât”, 7 (No. 626). *لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسِ أَوْاقٍ صَدَقَةٌ ، وَلَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسِ دَوْدٍ صَدَقَةٌ ، وَلَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ* .

[80] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 15/121; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 20/217.

[81] Müslim, “Zekât”, 1 (No. 980); İbn Mâce, “Zekât”, 6 (1794).

[82] Buhârî, “Zekât”, 56 (No. 1484). *لَيْسَ فِيمَا أَقَلَّ مِنْ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ ، وَلَا فِي أَقَلَّ مِنْ خَمْسَةِ مِنَ الْإِبِلِ الدَّوْدِ صَدَقَةٌ ، وَلَا فِي أَقَلَّ مِنْ خَمْسِ أَوْاقٍ صَدَقَةٌ* .

[83] İbn Mâce, “Zekât”, 6 (No. 1793); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 18/339; Tahâvî, *Meâni'l-âsâr*, 2/35. *لَا صَدَقَةَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسَاقٍ مِنَ النَّمْرِ ، وَلَا فِيمَا دُونَ خَمْسِ أَوْاقٍ ، وَلَا فِيمَا دُونَ خَمْسِ مِنَ الْإِبِلِ* .

belirtir. "Helal değildir" lafzı, bu konuda tahrim ve kerâhet gibi anlamların dışında alt sınırı yani bu sayıya ulaşmadığında zekâtın farz olmadığını ifade etmektedir.

### 2.13. Köpeğin ve Zina Yapan Kişinin Parası

Ebû Hüreyre'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber; "Köpeğin parası, kâhinin kehanet ücreti, fâhişenin fuhuş karşılığı aldığı para helal değildir" buyurdu.<sup>[84]</sup> Rivayetin mütâbî ve şahitlerinde "helal değildir" lafzı farklı ifadelerle nakledilmiştir. Ebû Hüreyre,<sup>[85]</sup> Ebû Mes'ûd Ukbe,<sup>[86]</sup> İbn Abbas,<sup>[87]</sup> Vehb b. Ca'fer<sup>[88]</sup> ve Câbir b. Abdillâh<sup>[89]</sup> tariklerinde "Allah Rasûlü yasakladı"; Câbir b. Abdillâh tarikinde "Allah Rasûlü sakındırdı";<sup>[90]</sup> İbn Abbas tarikinde "Allah Rasûlü haram kıldı" ve "haramdır";<sup>[91]</sup> Ebû Hüreyre tarikinde "haramdandır";<sup>[92]</sup> Râfi' b. Hadîc tarikinde "kazancın şerlisi"<sup>[93]</sup> ve "kötü/çirkindir"<sup>[94]</sup> şeklinde lafızlar bulunmaktadır. Söz konusu tariklerde isyankâr kişinin elde ettiği kazanç, şarap parası, hayvan menisinin parasını Hz. Peygamber'in yasakladığına dair bilgiler de yer almaktadır. Konuyla ilgili yasakların "helal değildir", "nehyetti", "sakındırdı", haramdır", "şer", "habis" ve "süht" lafızlarıyla ifade edildiği görülmektedir. Bu tür lafızlar, bazılarında ihtilaf olsa da "tahrim" ifade etmektedir. İbn Hacer'e (öl. 852/1449) göre köpeğin satımı, nehyin zâhirinden anlaşılacağı üzere tahrim ifade eder.<sup>[95]</sup> Aynı'ye (öl. 855/1452) göre ise eşyada asıl olan ibâhâdır. Eğer köpek edinmenin nehyine dair bir hadis gelmişse bu, onun satımın da haram olduğunu gösterir. Ancak bu konuda ilgili hükmü nesh edebilecek türde rivayetler vardır. Av köpekleri edinmenin mübah olduğuna dair bilgi, ilgili hükmü bir tür nesh (tahsis) eder.<sup>[96]</sup> Anlaşıldığı kadarıyla Hanefiler, ilgili hükmün istisnası olduğu için lafızların tüm köpek satışları için tahrim ifade etmediği görüşündedir.

[84] Ebû Dâvûd, "İcâre", 29 (No. 3484); Nesâî, "Sayd ve Zebâih", 15 (No. 4304); Tahâvî, *Meânî'l-âsar*, 4/52; Hâkim en-Nisâbüri, *Müstedrek*, 4/52. وَلَا يَحِلُّ ثَمَنُ الْكَلْبِ ، وَلَا خُلُوانُ الْكَاهِنِ ، وَلَا مَهْرُ الْبَيْعِيِّ .

[85] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/409; Dârimî, "Buyû", 80 (No. 2666); İbn Mâce, "Ticârât", 9 (No. 2160); Nesâî, "Buyû", 92 (No. 4697). نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ كَسْبِ الْحَجَّامِ ، وَعَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ ، وَعَنْ عَسْبِ الْفَحْلِ .

[86] Buhârî, "Talâk", 51 (5346); İbn Mâce, "Ticârât", 9 (No. 2159); Ebû Dâvûd, "İcâre", 29 (3481); Nesâî, "Sayd ve Zebâih", 15 (4303). نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ وَمَهْرِ الْبَيْعِيِّ وَخُلُوانِ الْكَاهِنِ .

[87] Ebû Dâvûd, "İcâre", 29 (3482). نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ .

[88] Buhârî, "Talâk", 51 (5347); Ebû Dâvûd, "İcâre", 29 (No. 3483). وَنَهَى عَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ وَكَسْبِ الْبَيْعِيِّ .

[89] İbn Mâce, "Ticârât", 9 (No. 2161); Tirmizî, "Buyû", 49; Nesâî, "Sayd ve Zebâih", 16 (No. 4306). أَنْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ ثَمَنِ السِّنْثُورِ وَالْكَالْبِ إِلَّا كَالْبِ صَنِيدٍ .

[90] Müslim, "Müsâkât", 42 (No. 1569). قَالَ : رَجَزَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذَلِكَ .

[91] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/354; Nesâî, "Buyû", 89 (No. 4667). حَرَامٌ : ثَمَنُ الْخُمْرِ ، وَثَمَنُ الْبَيْعِيِّ ، وَمَهْرُ الْبَيْعِيِّ ، وَثَمَنُ الْكَلْبِ .

[92] İbn Hibbân, *Sahih*, 11/315. وَثَمَنُ الْكَلْبِ وَالسِّنْثُورِ ، وَكَسْبُ الْحَجَّامِ مِنَ السُّخْتِ .

[93] Müslim, *Sahih*, Buyû, 40 (1568); Ebû Dâvûd, Buyû, 39 (3421); Nesâî, "Sayd ve Zebâih", 15 (4305). شَرُّ الْكَسْبِ مَهْرُ الْبَيْعِيِّ وَثَمَنُ الْكَلْبِ وَكَسْبُ الْحَجَّامِ .

[94] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 28/507; Müslim, "Müsâkât", 41 (No. 1568); Ebû Dâvûd, "İcâre", 3 (No. 3421). ثَمَنُ الْكَلْبِ خَبِيثٌ ، وَمَهْرُ الْبَيْعِيِّ خَبِيثٌ ، وَكَسْبُ الْحَجَّامِ خَبِيثٌ .

[95] İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-bârî*, 4/426.

[96] Aynı', *Umdetü'l-kârî*, 12/20.

## 2.14. Borç Para Verme Yoluyla Alışveriş

Alışverişle alakalı birkaç hükmü bir arada barından bir rivayete göre borç para verme yoluyla satış, bir satışta iki şart koşmak ve yanında olmayan malın satımı helal değildir.<sup>[97]</sup> Alışverişle ilgili üç kuralın ifade edildiği bu rivayet, Abdullah b. Amr tarafından nakledilmektedir. Rivayetin farklı tariklerinde ise “helal değildir” ifadesi yerine bu üç şeye bir de tazmin edilmeyen malın kârı eklenerek “Allah Rasûlü bunları/bu dört şeyi nehyetti” şeklinde “nehâ” fiili kullanılmıştır.<sup>[98]</sup> Bunların yanında bazı tariklerde “câiz değildir” bazılarında ise “uygun değildir” ifadeleri yer almaktadır.<sup>[99]</sup> Rivayetin şâhidlerinden Hâkim b. Hizâm tarihinde sadece yanında olmayan malın satımına, “Rasûlüllah beni bundan nehyetti”,<sup>[100]</sup> “yanında olmayan malı satma”<sup>[101]</sup> ifadeleriyle yer verilmiştir. Hadis metinlerinde “helal değildir”, “nehiy”, “uygun değildir”, “câiz değildir” ve “emr-i hâzır” lafızları kullanılmıştır. Söz konusu lafızlardan hareketle mezhepler arası farklı görüşler olsa da genel anlamda bu tür yapılan alışverişin fasit (geçersiz) olduğu belirtilmiştir.<sup>[102]</sup>

## 2.15. Şarkıcı Kadınların Alım-Satımı

Şarkıcılık yapan kadınların alım-satımının helal olmadığına dair rivayetler sadece Ebû Ümâme el-Bâhilî’den nakledilmektedir. Kaynaklarda rivayetlerin bir kısmı “helal değildir” kalıbıyla;<sup>[103]</sup> bir kısmı “satmayın” şeklinde Lâ-ü nehy edatıyla;<sup>[104]</sup> bazısı “Allah haram kıldı” lafzıyla;<sup>[105]</sup> bazısı da “Allah Rasûlü yasakladı” şeklinde<sup>[106]</sup> nehâ fiiliyle geçmektedir. Burada helal olmayan/satılmaması istenen/Allah’ın haram kıldığı/Allah Rasûlü’nün nehyettiği eylem şarkıcılık yapan kadınların satın alımı-satımı ve ticaretinin yapılmasıdır. Hz. Âişe ve Hz. Ali’den nakledilen tariklerde de “Allah haram kıldı” ifadelerine rastlanmaktadır.<sup>[107]</sup>

[97] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11/253; İbn Mâce, “Ticârât”, 20 (No. 2188); Ebû Dâvûd, “Buyû”, 70 (No. 3504); Tirmizî, “Buyû”, 19 (No. 1234); Nesâî, “Buyû”, 58 (No. 4625).

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: “لَا يَجِلُّ سَلْفٌ وَبَيْعٌ، وَلَا شَرْطَانٌ فِي بَيْعٍ، وَلَا رَيْحٌ مَا لَمْ يُضْمَنْ وَلَا بَيْعٌ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ

[98] Abdurrezâk, *Musannef*, 11/8/39; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11/516; Dârimî, “Buyû”, 26 (2602); Nesâî, “Buyû”, 69 (No. 4629).

[99] Bk. İbn Hibbân, *Sahih*, 10/160; Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdulmun'im Şelbî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001), 10/324, 5/340. أَنْ لَا يَصْلَحَ / لَا يَجُوزُ

[100] Tirmizî, “Buyû”, 19 (No. 1233). نَهَانِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ أَبِيعَ مَا لَيْسَ عِنْدِي

[101] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 24/26; İbn Mâce, “Ticârât”, 20 (No. 2187); Ebû Dâvûd, “İcâre”, 34 (No. 5303); Tirmizî, “Buyû”, 19 (No. 1232); Nesâî, “Buyû”, 58 (No. 4627). لَا تَبِيعَ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ

[102] Geniş bilgi için bk. Tahâvî, *Şerhu müşkilil-âsâr*, 11/251; Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed Hattabî, *Meâlimü's-sünen* (Halep: el-Matbaatü'l-ilmîyye, ts.), 3/141.

[103] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 30/502-503; Taberânî, *Mu'cemü'l-kebir*, 8/180.

[104] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 36/611; Tirmizî, “Buyû”, 51, “Tefsîr”, 31; Tefâül kalıbında Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 6/23. لَا تَبْتَاعُوا الْمُغَنِّيَاتِ

[105] Taberânî, *Mu'cemü'l-kebir*, 8/213. لَا تَبِيعُوا

[106] İbn Mâce, “Ticârât”, 11 (No. 2168). نَهَى رَسُولُ اللَّهِ

[107] Ahmed b. Ali Ebû Ya'la, *Müsnedü Ebî Ya'la*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dimeşk: Dâru'l-me'mûn, 1984), 1/402;

Rivayet metnindeki **الْفَيْئَاتِ** ve **الْفَيْئَةِ** ifadeleri şarkı söyleyen anlamındadır. Rivayette geçen şarkıcının parasının alınmasının haram olması ise haram olan bir şeye sebep olmasından dolayıdır.<sup>[108]</sup> Böylelikle bu ifadelerin "tahrime" işaret ettiği anlaşılmaktadır.

## 2.16. Kadınlara Arkadan Yaklaşmak

Câbir b. Abdullah'tan nakledildiğine göre Nebî (s.a.v.) şöyle dedi: "Allah, hakı söylemekten geri durmaz, kadınlara arkalarından (dübürlerinden) yaklaşmak helal değildir." Başka bir tarihte ise Câbir'den "helal değildir" lafzının yerine "kadınlara yaklaşmayın" ifadesi gelmiştir.<sup>[109]</sup> Nitekim rivayetin şâhidlerinden Ali b. Talk,<sup>[110]</sup> Huzeyme b. Sâbit,<sup>[111]</sup> ve Ebû Hüreyre tariklerinde<sup>[112]</sup> genelde "kadınlara arkadan yaklaşmayın" şeklinde gelmektedir. Bunların dışında "nehâ" lafzıyla Huzeyme b. Sâbit'ten "Allah size yasakladı" Ali b. Talk'tan "Rasûlullah yasakladı" şeklinde<sup>[113]</sup> nakledilmiştir. Yine böyle kişilere "Allah kıyamet günü bakmaz" anlamına gelen lafızlarla İbn Abbas ve Ebû Hüreyre tarikleri vardır.<sup>[114]</sup> Başka bir Ebû Hüreyre tarikinde ise lanet kelimesiyle "böyle yapan kişi lanetlenmiştir" şeklinde nakledilmiştir.<sup>[115]</sup>

Sahâbe ve tâbiîn âlimleri, nakledilen rivayetlerden hareketle, söz konusu fiilin kötülüğünü ya da fâilini farklı şekillerde ifade etmişlerdir. Abdullah b. Mes'ud, haram; İbn Abbas, hoş görmeme (kerih); İbn Ömer, küçük lûtîlik; Ebu'd-Derdâ, Ebû Hüreyre kâfir /kefere; Ata, Mücâhid, Saîd b. Müseyyeb, Tâvus ise böyle yapmanın bir tür küfür olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>[116]</sup> Tahâvî, konuya dair cevâz verenlerin görüşlerini zikrettikten sonra bu tür ilişkiyi nehyeden rivayetlerin mütevâtir olarak geldiğini, ilgili rivayetlerin, sahâbe ve tabiîn görüşlerinin bu doğrultuda olduğunu belirterek bunların "nehiy" ifade ettiğini zikreder.<sup>[117]</sup> Nevevî, kadınlara arkadan yaklaşmanın haram olduğunda âlimlerin ittifak ettiğini, nitekim bu konuda birçok meşhur hadis olduğunu ifade eder.<sup>[118]</sup> Azîmâbâdî ise hadisteki ifadenin "tahrime"

Süleyman b. Ahmed Taberânî, *el-Mu'cemül-evsat*, thk. Tarık b. Avz (Kahire: Dâru'l-harameyn, ts.), 5/5. **إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ الْفَيْئَةَ ، وَيَبْعَهَا ، وَتَمْنَهَا ، وَتَغْلِيمَهَا ، وَالْإِسْتِمَاعَ إِلَيْهَا**

[108] Mübarekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezi*, 2/259.

[109] Tahâvî, *Meânî'l-âsâr*, 3/45. **لَا تَأْتُوا النِّسَاءَ**

[110] Dârimî, "Tahâret", 114; Tirmizî, "Rada", 11. **لَا تَأْتُوا النِّسَاءَ فِي أَعْجَازِ هُنَّ**

[111] Dârimî, "Tahâret", 114; İbn Mâce, "Nikâh", 29.

**أَنْ تُؤْتِيَ النِّسَاءَ فِي أُنْبَارِ هُنَّ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى نَهَاكُمْ أَنْ تَأْتُوا النِّسَاءَ فِي أُنْبَارِ هُنَّ / نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ**

[112] Tahâvî, *Meânî'l-âsâr*, 3/44.

[113] Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 36/169, 39/472; Tahâvî, *Meânî'l-âsâr*, 3/43.

[114] Dârimî, "Tahâret", 114; İbn Mâce, "Nikâh", 29.

[115] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 16/157; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 45 (No. 2162). **مَلْعُونٌ مَنْ أَتَى امْرَأَةً فِي ذَنْبِهَا**

[116] Bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 9/231; Dârimî, "Tahâret", 114.

[117] Tahâvî, *Meânî'l-âsâr*, 3/40-46.

[118] Nevevî, *Minhâc*, 10/6



delalet ettiğini, azı müstesna ümmetin genelini bu görüşte olduğunu ifade eder. Ona göre Allah'ın helal kıldığından dışındaki yollar haramdır.<sup>[119]</sup> Genellikle rivayetlerin meşhur-mütevâtir olmasından dolayı rivayetlerin tahrir ifade ettiği belirtilir.

Rivayetin şahid ve mütâbileri, hadisteki yaygın lafzın “helal değildir” olmadığını, daha ziyade “yaklaşmayın/neh-y-i hazır” ifadesinin yaygın olduğunu göstermektedir. Bu fiilin bir tür lûtîliğe benzetildiği için lanet/küfür gibi daha ağır lafızlarla ifade edilmiştir. Anlam açısından ilgili lafızların “tahrime” delâlet ettiği görülmektedir.

Ayrıntılı olarak ele alınan bu konuların dışında başkasının çocuğu, açıklanmayan malın satımı, ganimet malından az-çok alma, Mekke’de silah taşıma ve Müslüman kişinin kanıyla ilgili rivayetlerde (şekil 1’deki 18,19,20,21,22,23. hadisler) lafız ve anlam açısından benzer durumlar söz konusudur. Konuyu uzatmamak adına onlar ayrıntılı işlenmemiştir.

## DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

“Helal değildir” lafzıyla başlayan farklı konulardaki hadisler, tariklerindeki lafızlar ve anlamları açısından incelenmiştir. Konu maddeler halinde şöyle değerlendirilebilir:

1. “Helal değildir” kalıbıyla başlayan hadis metinlerinin cümle öğeleri genelde fiil+fâil ve fiil+mef’ûl+fâil formunda gelmiştir. Mef’ûl konumunda “kadın, kişi” zikredilmiş ve genelde bunlar “mü’min ve Müslüman” sıfatlarıyla betimlenmiştir. Mef’ûl’den sonra yasaklanan fiil gelmiştir. “Helal değildir” ibaresi mutlak bir yasak ifadesi olduğu için sonrasında yer yer istisna kalıpları gelmiştir.

2. “Helal değildir” lafzıyla başlayan hadislerin yapısı, Kur’ân üslûbuna uygundur. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de dört yerde aynı ifadeye rastlanır. Boşanmış kadınların iddet sürelerinden bahseden ayette şayet bu süre zarfında hamile oldukları ortaya çıkarsa onları kocalarından gizlemelerinin helal olmadığı belirtilmiştir.<sup>[120]</sup> Hemen akabindeki ayet ise geri dönelebilen boşamanın iki defa olduğu, sonrasında evliliğin ya iyi bir şekilde devam ettirilmesi ya da güzellikle sona erdirilmesinden bahseder. Ayet, nikahın sona ermesi durumunda erkeklere şu uyarıda bulunur: “Onlara verdiğiniz mehirlerden bir şey geri almanız size helal değildir. Ancak Allah'ın sınırlarına riayet edemeyeceklerse başka.”<sup>[121]</sup> Benzer şekilde erkeklere yönelik bir uyarı Nisa süresinde şöyle geçmektedir: “Ey iman edenler, kadınlara zorla

[119] Muhammed Eşref b. Emîr Azimâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd Şerhu Sünen-i Ebî Davud* (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, ts.), 2/215.

[120] el-Bakara, 2/228. وَلَا يَجِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ.

[121] el-Bakara, 2/229. وَلَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُعْطِيَا حُدُودَ اللَّهِ.

vâris olmanız, verdiğiniz mehirin birazını kurtaracaksınız diye onları kışkırtmanız, mal karşılığında onları boşamak istemeniz size helal değildir. Ancak onlar arayacak bir kötülük yaparlarsa başka.”<sup>[122]</sup> Ahzab süresinde Hz. Peygamber’e yönelik bir uyarı da “helal değildir” lafzıyla ifade edilmektedir.<sup>[123]</sup>

3. Ayetlerdeki ifadeler, “birine bir şey helal değildir” şeklinde hadislerdeki kalıplarla aynıdır. Fâil kalıbı bazen isim bazen muzâri fiili mastara çeviren edatla gelmiştir. Yine her bir ayette istisna cümlesi bulunmaktadır. Hadislerdeki kalıpların Kur’an ayetlerine benzemesi, isnada bağlı sıhhat anlayışından bağımsız olarak söz konusu ifade tarzının Hz. Peygamber’e aidiyeti konusunda önemli bir göstergedir.

4. Merfû hadislerdeki söz konusu ifade kalıpları, kadının mahremsiz yolculuğu, kocasından izinsiz nâfile oruç tutması konularında görüldüğü üzere sahâbe tarafından da kullanılmaktadır. Bu durum, Hz. Peygamber döneminde “helal değildir” ifade kalıbının varlığını gösteren diğer bir veridir.

5. İncelenen hadisler, hüküm ihtiva etmektedir. Hz. Peygamber’in hüküm koyma (teşri) yetkisi Kur’an, sünnet ve âlimlerin icmâsı ile sabittir.<sup>[124]</sup> Nitekim ayette, “Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi yasakladıysa ondan sakının” buyrulmuştur.<sup>[125]</sup> Bu doğrultuda Hz. Peygamber’in nehiy-tahrim yetkisi olduğu ifade edilir.<sup>[126]</sup> Zira hadislerde de hüküm bildiren emir ve yasak ifadeleri bulunmaktadır. Bu kapsamda “Helal değildir” lafzı, nehiy ifade eden lafızlardandır.

6. Nassın delâletini tespit için âlimler çeşitli metotlar geliştirmişlerdir. İlk dönemlerde kabaca lafzî ve gâî yaklaşıma sahip sahâbe ve tâbiîn bulunmaktadır. Sonrasında meseleler fıkıh usûlü ilmi geliştikçe detaylandırılmıştır. Bu bağlamda nehiy lafızları sarîh nehiy (nehy-i hâzır ve nehy-i gâib kalıpları) ve sarîh olmayan nehiy (tahrim, helal değildir, nehâ vd. lafızlar) olmak üzere ikiye ayrılmıştır. “Allah’ın haram kıldığı canı öldürmeyin ancak haklı bir sebep varsa başka” ayeti birinci; “Size ölü kan, domuz eti haram kılındı”, “İçki, kumar, fal oku pisliktir, terk edin”, Allah fuhşiyatı yasaklar”, “Hacta cinsel ilişki, fiske ve tartışma yoktur” gibi ayetler ikinci kısma örnektir.<sup>[127]</sup> Yukarıda incelenen hadislerin şâhid ve mütâbillerinin çoğu, sarîh ve gayr-i sarîh ifadelerden oluşmaktadır.

[122] en-Nisâ, 14/9.

[123] el-Ahzâb, 33/52.

[124] Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-fıkıh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 79-82; Ali Toksarı, “Teşriî Değer Açısından Sünnetin Konumu”, *Bilimname: Düşünce Platformu* 27 (Şubat 2014), 9-24.

[125] el-Haşr, 59/7.

[126] Engin, *Hadislerdeki Nehiyler*, 57-70.

[127] H. Yunus Apaydın, “Nehiy”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/544-545; Geniş bilgi için bk. Engin, *Hadislerdeki Nehiyler*, 75-76.

7. Nehiy kalıplarının tahrir, kerâhet, dua, irşâd ve tahkir gibi birçok anlamı bulunmaktadır. Nehyin hakikî anlamı tahrir ve kerahet olup diğer anlamları mecâzîdir. Ancak başka bir delil olmadığında nehiy ifadelerinin anlamı (tahrir, kerâhet) hakkında ihtilaf edilmiştir. Cumhuriyet ulemâ, başka bir delil yoksa nehiy lafızlarının tahrir anlamına geldiğini belirtmiştir.<sup>[128]</sup> Nitekim incelenen hadislerden bir kısmı tahrir (Şarkıcı kadın alım-satımı, kadınlara arkadan yaklaşmak, köpeğin satımı gibi) bir kısmı ise kerâhet (hibeyi geri istemek, üç günden fazla dargınlık, vasiyeti ertelemek, sıkışıkken namaz kılmak vd.) olarak anlaşılmıştır. Bunların dışında “helal değildir” lafzı sadece zekat konusunda alt sınırı belirtmek üzere kullanılmıştır.

8. Nehiy ifade eden lafızların bir kısmı kavli olarak Hz. Peygamber tarafından söylenmekte (nehy-i hâzır, nehy-i gâib, haram, helal değildir) diğer bir kısmı ise sahâbe tarafından Hz. Peygamber’in uygulaması (yasakladı, sakındırdı) olarak ifade edilmektedir. İkinci kısım, sahâbe tarafından lafza döküldüğü için “yasak” anlamına gelmediğine dair tartışmalar vardır.<sup>[129]</sup> İncelenen hadislerde görüldüğü üzere “helal değildir” lafzı bir tarikte “nehâ” diğerinde direkt nehy-i hazır olarak ifade edilmiştir. Bu açıdan hadisler özelinde aralarında ayırım yapmak çok mümkün gözükmemektedir.

9. Makalede işlenen her bir konu için olmasa da bazılarında “helal değildir” lafzı aynı nehâ lafzında olduğu gibi Hz. Peygamber’in nehyindeki (nehy-i hâzır) muhtevâ dikkate alınarak sahâbe tarafından “helal değildir” şeklinde ifade edilmiş gibi gözükmemektedir.<sup>[130]</sup> Çünkü bazı konularda rivayetin mütâbî ve şahidi daha ziyade nehy-i hâzır kalıbında gelmektedir.

10. Rivayetin şekli açısından incelenen hadislerin çoğu, manen nakledilmiştir. Nitekim tarikler incelendiğinde nehiy lafızlarının birbiri yerine kullanıldığı rahatlıkla görülebilir. Ancak bazısının sadece “helal değildir” kalıbında lafzen nakledildiği söylenebilir. Bu açıdan benzer yapıdaki hadis metinlerini incelenmek, hadislerin lafzen ve manen rivayeti konusunda fikir vermektedir.

11. Mütâbî ve şahid açısından bakıldığında “helal değildir” kalıbının yerine çoğunlukla benzer lafızlar kullanılmıştır. Burada genelde fiil cümlelerinde “lâ-i nâhiye, nehy-i hâzır, nehy-i gâib lafızları, “la yasluhu ve “nehâ” ifade kalıpları kullanılmıştır. İsim cümlelerinde ise “haram, habîs, şer” ifadeleri tespit edilmiştir. Bu durum, manen rivayette belli kalıpların dışına çıkılmadığını göstermektedir. Bura-

[128] Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 339; Apaydın, “Nehiy”, 32/545; Engin, *Hadislerdeki Nehiyler*, 77-80.

[129] Apaydın, “Nehiy”, 32/545; Engin, *Hadislerdeki Nehiyler*, 113-115.

[130] Râvi, bir soruya cevap vermek amacıyla rivayeti “nehyetti, câiz değildir” gibi yargı bildiren ifadelerle nakledilmektedir. Bk. Yavuz Ünal, *Hadis Geleneğinde Metin Bilinci* (Samsun: Etüt yayınları, 2008), s. 165-172.

daki ifadelerin tamamının sarih ve gayr-i sarih nehy ifadeleri kapsamında olduğu görülür.<sup>[131]</sup>

12. Rivayetlerin farklı tariklerinde şayet nehy-i hâzır, haram kıldı/haram, nehyetti gibi ifadeler varsa buralar daha ziyade tahrir şeklinde anlaşılmalıdır. Ancak “kişi yapmaz, oturmaz” gibi lâû'n-nehy edatı kullanılmışsa buralar kerâhet şeklinde anlaşılmalıdır. Bu açıdan lafızın delaletini tespitinde rivayetlerdeki lafız farklılıklarının etkisi görülmektedir.

Sonuç olarak “helal değildir” lafızıyla başlayan hadis metinlerinin benzer kalıpla geldiği, rivayetlerin farklı tariklerinde ise manaya etki etmeyecek tarzda farklılıklar olduğu tespit edilmiştir. Ancak bazı rivayetlerin aslı nehy-i hâzır gibi kalıplarla Hz. Peygamber'e dayanırken “helal değildir” ifadesinin sahâbe ve tabiine ait olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Bu açıdan anlam tespitinde farklı tarikleri araştırma ve kıyas gibi metotlar kullanılmalıdır. Lafızları benzer olmasına rağmen ele alınan hadisler, bazı konularda tahrir bazılarında ise kerâhet şeklinde anlaşılmalıdır.

Hadis metinlerindeki benzer yapıların incelenmesi; anlam, sıhhat ve rivayet gibi alanlarda çeşitli açılımlar sağlayabilir. Bu açıdan farklı ifade kalıplarının çalışılmasına ihtiyaç vardır.

## KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsne'di'l-imâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb Arnaut vd. 50 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Apaydın, H. Yunus. “Nehiy”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/544-547. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Atan, Abdullah Hikmet. “Mana ile Hadis Rivayeti”. ; İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Azimâbâdî, Muhammed Eşref b. Emîr, *Avnu'l-ma'bûd Şerhu Sünen-i Ebî Davud*. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, ts.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed Bedruddîn. *Umdetü'l-kâri Şerhu Sahîh-i Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-turâsi'l-arabî, ty.
- Başaran, Selman. “Hadislerde Mana Rivayetinin Sonuçları”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* III/3 (1991), 65-76.
- Beyhakî, Ahmed b. Huseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 3. baskı., 2003.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr. *Müsne'dü'l-Bezzâr*. thk. Mahfûz er-Rahman Zeynullah vd. (thk.). 18 Cilt. Medine: Mektebetü'ulûm ve'l-hikem, 292M.S.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu'l-Müsne'dü's-Sahîhu'l-Muhtasar min Umûri Resûlillahi ve Sünenihi ve Eyyâmihî*. thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir. 9 Cilt. Dimeşk: Dâru Tûki'n-Necât, 2001.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer. *Sünenü'd-Dârekutnî*. thk. Şuayb Arnaut vd. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman. *Müsne'dü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Süleym Esed Ed-Derânî. 4 Cilt. Suud: Dâru'l-muğni, 2000.
- Doğanay, Süleyman. *Hadis Rivayetinde Ravi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (ISAM), 2009.

[131] Apaydın, “Nehiy”, 32/545; Geniş bilgi için bk. Engin, *Hadislerdeki Nehiyler*, 75-76.

- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb Arnaût vd. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2009.
- Ebû Ya'la, Ahmed b. Ali. *Müsnedü Ebî Ya'la*. thk. Hüseyin Selim Esed. 13 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-me'mûn, 1984.
- Engin, Sezai. *H. Peygamber'in Yasakları: Anlam ve Yorum Açısından Hadislerdeki Nehiyler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Erul, Bünyamin. "Rivayet Metinlerinde Ravilerin Tasarrufları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XLII/1* (2001), 173-212.
- Güler, Zekeriyâ. "Ümmü Atıyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/314. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek 'ale's-sahihayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1990.
- Hattabî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed. *Meâlimü's-sünen*. 4 Cilt. Halep: el-Matbaatü'l-ilmîyye, ts.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr. *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*. thk. Hüseyin Selim ed-Derânî. 2 Cilt. y.y.: Dâru'l-me'mûn, ts.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî. *el-İstizkâr*. thk. Salim b. Muhammed Ata vd. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed. *Kitabu'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemal Yusuf Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409.
- İbn Hacer el-Askalanî, Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-bârî Şerhu Sahih-i Buharî*. thk. Muhammed Fuat Abdülbaki. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed el-Bustî. *Sahîhu İbn-i Hibbân*. thk. Muhammed Ali Sönmez ve Halis Aydemir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshak. *Sahîhu İbni Huzeyme*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 2 Cilt. y.y.: el-Mektebetü'l-İslamî, 2003.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Şuayb Arnaût vd. 5 Cilt. b.y.: Dâru Risâleti'l-âlemiyye, 2009.
- İstemî, Fuat. "Hadislerin Bağlamının Tespitinde İhtisar ve Taktî Uygulamasının Neden Olduğu Sorunlar". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/31 (2017), 315-326.
- Malik b. Enes, el-Medîni. *Muvatta'*. thk. Muhammed Fuat Abdülbaki. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, 1985.
- Mübarekfürî, Ebû'l-Ula Muhammed Abdurrahman. *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmii't-Tirmizî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Müslim, Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuat Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1955.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb. *el-Müctebâ mine's-Sünen*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbaati'l-İslamiyye, 1986.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdulmun'im Şelbî. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn. *el-Minhâc Şerhu Sahih-i Müslim b. Haccac*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, 1392.
- Özüdoğru, Bekir. "Sihhat ve Delâlet Açısından Râvinin Rivayetine Muhalif Ameli". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XVIII/1 (2018), 131-164.
- San'ânî, Abdurrezzak b. Hemmâm. *el-Musannef*. thk. Habiburrahman el-A'zamî. Beyrut: el-Meclisü'l-ilmî, 1403.
- Şaban, Zekiyüddîn. *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fık)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Şahin, Osman. "Kadınların Mahremsiz Yolculuk Yapmasının Hükmü". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (2019), 359-387.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Tarık b. Avz. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-harameyn, ts.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdi b. Abdilmecid. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu meâni'l-âsâr*. thk. Muhammed Zehra en-Neccâr. 5 Cilt. Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1994.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb Arnaût. 16 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-risâle, 1994.

- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmi' u'l-kebir - Süneni't-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-garbi'l-Islamî, 1998.
- Toksarı, Ali. "Teşriî Değer Açısından Sünnetin Konumu". *Bilimname: Düşünce Platformu* 27 (Şubat 2014), 9-24.
- Ünal, Yavuz. *Hadis Geleneğinde Metin Bilinci*. Samsun: Etüt yayınları, 2008),
- Yıldırım, Enbiya. "Hadislerin Manayla Rivayeti". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 279-314.
- Yılmaz, Rahile Kızılkaya. "İhtilâfü'l-Hadis İlmi Açısından Kadının Mahremsiz Yolculuğu". *Diyanet İlmî Dergi* LXVIII/1 (2022), 263-300.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf. *Nasbu'r-râye li ehâdisi'l-Hidâye*. thk. Muhammed Avvâme. 4 Cilt Beyrut: Müessesetü'r-reyyân, 1997.



## Sahâbe ve Tâbiûnun Hadislerdeki Emirlere Yaklaşımı

The Approach of the Companions and Their Successors to the Commandments in the Ahadith

Hüseyin Sırrı SUNAR<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara

•hsirri@hotmail.com • ORCID > 0000-0003-3175-9696

### Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma / Research

Geliş Tarihi / Received: 14 Eylül / September 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 14 Aralık / December 2022

Yıl / Year: 2022 | Sayı - Issue: 53 | Sayfa / Pages: 707-724

Atıf/Cite as: Sunar, H, S. ""Sahâbe ve Tâbiûnun Hadislerdeki Emirlere Yaklaşımı"  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 53, December 2022: 707-724.

**Yazar Notu / Author Note:** "Bu makale Atatürk Üniversitesi'nde Prof. Dr. Harun Özçelik danışmanlığında devam eden "Anlam ve Yorum Açısından Hz. Peygamber'in Emirleri" isimli doktora tezinden elde edilmiştir."

## SAHÂBE VE TÂBÎÜNUN HADİSLERDEKİ EMİRLERE YAKLAŞIMI

### ÖZ:

Hadislerdeki emirlerin doğru anlaşılmasında sahabe ve tâbiün neslinin yorum ve anlayışları büyük önem arz etmektedir. Sahabe ve tâbiün neslinin hadislerdeki emirlere yaklaşımlarının tespiti, fikhî mezheplerin farklı açılardan emrin gereğine yönelik yaklaşımlarının gerekçesinin anlaşılmasına da yardımcı olacaktır. Bu makalede hadis kaynakları ve şerhlerinden sahabe ve tâbiün dönemi emir anlayışlarına örnekler verilerek emirleri yorumlamada takip edilen metod ortaya konmaya çalışılmıştır. Hadislerin oluşum sürecini birebir yaşayan ve Arap Dili'nin inceliklerine vukûfiyeti olan sahabe, genel olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hüküm koymaya ve olan hükmü beyan etmeye yönelik konumunu kabul ederek onun emirlerine uymayı vacip görmüşlerdir. Sahabe nesli, teville açık durumlarda yorumlama ilkesini benimsemiştir. Onlar bu uygulamalarında usul kaideleri koymaya ihtiyaç duymamışlardır. Tâbiün ise Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hitabına direk değil ancak sahabe vasıtasıyla muhatap olabilmıştır. Bu duruma sosyal şartlar ve Arap Dili'nde gerçekleşen değişimlerin de eklenmesi artık yorum ve anlamaya yönelik kuralların oluşmasını gerektirmiştir. Bu süreç baştan sona takip edildiğinde tâbiünün sahabenin yorum ve anlamada takip ettiği metodu izledikleri görülmektedir. Bununla birlikte tâbiün döneminde kural ve kaidelerin belirginleşmeye başladığı, hadislerde yer alan emirleri anlamakla ilgili problemlerin birebir yaşanıp çözümlerin üretildiği, içtihat ve tercih konularında çok zengin bir faaliyetin ortaya çıktığı görülecektir. Bu dönemin incelenmesi yorum geleneğinin en önemli iki halkası olan sahabe dönemini ve sonraki fikhî mezhepler dönemini kavramada yardımcı olacaktır.

*Anahtar Kelimeler: Emir, Hadis, Sahâbe, Tâbiün, Hüküm.*



## THE APPROACH OF THE COMPANIONS AND THEIR SUCCESSORS TO THE COMMANDMENTS IN THE AHADITH

### ABSTRACT

The commentation and ways of understanding of the companions and followers are of great important for the correct interpretations of the laws of hadiths. To determine the approaches of the companions and followers to the hadiths will also help us in order to understand the diverse perspectives of the laws of the fiqh schools. In this article, the method followed in interpreting the orders is tried to be revealed by giving examples of hadith sources and commentaries on the



understanding of orders of the period of the companions and the followers. The companions, who experienced the formation process of the hadiths and had knowledge of the subtleties of the Arabic language, generally accepted the position of the Prophet (pbuh) who could make judgements and declare the laws and they also generally accepted to follow his orders. The generation of Companions adopted the principle of ijtiâh in situations which are open to interpretation. In these practices, they needed to make procedural rules. The followers of the Prophet (pbuh), on the other hand, could not address the Prophet's (pbuh) address directly, but only through his companions. In addition, the changes in social conditions and in the Arabic language required the formation of rules for interpretation and understanding. When this process is followed from the beginning to the end, it is seen that the followers used the method, followed by the companions in interpretation and understanding. However, in the followers' period, the rules and principles began to become clear, the problems regarding understanding the orders in the hadiths were experienced and solutions were produced, and it will be seen that a very rich activity in the issues of ijtiâh and preference emerged. The examination of this period will serve to comprehend the two most important rings of the tradition of interpretation, the period of the companions and the period of the following fiqh sects.

**Keywords:** *Command, Hadith/ahadith, Companions, Successors, Ruling.*



## GİRİŞ

Din, Allah'ın kullarına yönelik emirleri, yasakları ve mübahlarından oluşmaktadır. Bunların bilinme yolu ise temelde Kur'an ve Sünnet'tir. Kur'an ve Sünnet'in anlaşılması ve yorumlanması ise vahyin ilk döneminden başlayarak günümüze kadar devam eden bir süreçtir. Çalışmamızda dinin bu üç ana konusundan biri olan emirler üzerinde durulacak ve hadislerdeki emirlerin sahâbe ve tâbiûn tarafından anlaşılması genel olarak ele alınacaktır. Bu dönemlerin, hadislerdeki emirlerin yorum ve anlayışlarına dair ittifak ve ihtilaf noktaları ve bunların sebeplerinin tespit edilmesi, daha sonraki dönemlerdeki yorumlama faaliyetlerinde etkili olacaktır.

Sünnette yer alan emirlerin ilk muhatapları hiç şüphesiz sahâbedir. Onların bu emirleri algılama, uygulama ve anlama şekillerinin bilinmesi, daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan farklı anlayış ve uygulamaların daha net kavranmasını sağlayacak ve onların yorumlanmasına temel teşkil edecektir. Sahâbenin, hadislerin vurûd sebeplerine olan vukûfiyetleri, siyak, sibak ve bağlamları birebir duymaları veya yaşamaları sebebiyle daha iyi bilmeleri, onların naslara dair yorum ve anlayışlarının dikkate alınmasını gerektirmektedir. Onların, Arap dilinin inceliklerine

dair yetkinlikleri, nasların lafzî delâletlerini tespit ve kelimelerin manalarını belirlemede yol gösterecektir.

Tâbiûn, sahâbe neslinin sadece rivayet ve fetvalarını nakletmekle yetinmemiş, onların hüküm istinbat yollarını, makâsıt ve maslahata dönük ta'lillerini de öğrenmiş ve bu metotları kendi dönemlerinin güncel meselelerinin çözümünde kullanmıştır.<sup>[1]</sup> İbrâhim en-Nehaî'nin (ö. 96/714): "Allah'ın koymuş olduğu hükümlerin gayeleri vardır, bunlar; bize yönelik kastedilen hikmetler ve maslahatlardır."<sup>[2]</sup> ifadesi onların, hadislerde yer alan emirleri yorumlarken, Sahâbenin yaptığı gibi, maslahatı dikkate aldıklarını ifade etmektedir.

Hicri II. asır ve sonrasında gelişen fıkıh mezhepleri kendilerinden önce var olan sahâbe ve tâbiûn tabakasından kendilerine intikal eden anlama ve yorumlama faaliyetlerini dikkate almıştır. Onlar bu mirası daha sistematik bir şekilde işleterek usul-ü fıkıh kuralları çerçevesinde genişletme ve kendi çağlarına uyarlama çabasını ortaya koymuştur.<sup>[3]</sup> Nitekim mezheplerin, nasları değerlendirirken takip ettikleri kuralları önceki dönemlerden istidlâl ederek delillendirdiklerini görmekteyiz. Sahâbe ve tâbiûn tabakalarını incelerken ele alınan ihtilaf sebeplerinin genel olarak bu dönemde de yer aldığı ve onların da aralarında bu sebeplerin ihtilafa yol açtığı görülmektedir.

Çalışmamızda sahâbe ve tâbiûn dönemini tüm yönleriyle tanıtmaya sadedinde olmadığımız için, onların genel olarak hadislerdeki emirleri anlamadaki metotlarının bir kısmına kısaca değinilecek ve emirlerin anlaşılmasına etki eden farklı usulleri ele alınarak örneklendirilecektir.

## 1. SAHÂBENİN HADİSLERDEKİ EMİRLERE YAKLAŞIMI

Sahâbe neslinin nasları anlamada ve yorumlamada doğruya isabet etme oranlarını doğrudan etkileyen etkenler, daha sonraki dönemlerde dikkate alınmış ve "sahâbe kavli/mezhebi"nin bir şer'i kaynak olarak hüccet kabul edilip edilmemesi hususu usûl literatüründe yerini almıştır.<sup>[4]</sup>

Sahâbenin, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) emirlerine icabet etmede gösterdikleri tutum hiç şüphesiz bizlerin genel olarak sünnete, özeldede ise sünnetin emir içeren hükümlerine karşı tutumumuzu belirleyecektir. Onların, Hz. Peygamber'in (s.a.s.)

[1] Nureddin b. Muhtar el-Hadimî, *el-İctihâdu'l Mekâsîdî*, (Devha: Vezâratü'l Evkâf ve'ş Şuûnu'l İslâmiyye, 1998), s.101.

[2] el-Hâdimî, *el-İctihâdu'l Mekâsîdî*, 102.

[3] Mehmet Emin Özafşar, "Fıkıhçı Bakış Açısının Sünneti Anlamaya Etkisi", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması-Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri* (Bursa: 29-30 Mayıs, 2004), s.7.

[4] Sahâbe mezhebinin ahkâmında hüccet olması durumunun detayları için bkz. Vehbe Zuhayli, *Usulu'l Fikhi'l İslâmî* (Dimeşk: Daru'l Fikr, 2004), 2/ 879.

bir emri ile karşılaştıklarında hiç duraksamadan o emri, ilgili tatbik sahasına aldıklarını ve onun gereğine göre hareket ettiklerini görmekteyiz. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bir meseledeki emrinin hangi şer'i teklifi bir hüküm ifade ettiği anlaşıldığında o emrin önüne geçmemek, sahâbede yaygın olan bir bilinç olarak karşımıza çıkmakta, özeldense fetvâ ve yargı makamında olan yetkin sahabilerin verdikleri hüküm ve fetvâlarda kendini göstermektedir.<sup>[5]</sup>

İmam-ı Şâfi (ö. 204/820), Hz. Ömer'in (ö. 23/644), bir meselede içtihat ettikten sonra kendisine sünnette yer alan hüküm bildirildiğinde takınmış olduğu tavrı şöyle aktarır: "O kendisine Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vermiş olduğu hüküm ulaştığında sadece ona tabi olur, hilafına olan kendi görüşünü derhal terk ederdi. O bütün uygulamalarında böyle yapardı."<sup>[6]</sup>

Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652) ise Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sünnetini: "En güzel söz Allah'ın sözü, en güzel yol ise Hz. Muhammed'in yoludur. İşlerin en şerhileri ise yeni çıkarılanlarıdır."<sup>[7]</sup> şeklinde açıklamış ve diğer sahabiler de Hz. Peygamber'in (s.a.s.) teklif içeren emirlerinin dışına çıkmayı yanlış görmüşlerdir. Abdullah b. Ömer (ö. 73/693), Hz. Peygamber'in (s.a.s.): "Geceleyin Kadınları mescitlere gitmekten alıkoymayın." hadisini rivayet etmesi üzerine oğlu: "Onlara müsaade etmeyeceğiz. Aksi halde bu durumu fesada yol ederler." deyince, ona: "Ben sana Resulullah dedi diyorum, sen hala müsaade etmeyeceğiz mi diyorsun!"<sup>[8]</sup> diyerek tepkisini göstermiştir.

Hz. Ebu Bekir'in (ö. 13/634): "Resulullah'ın yapmış olduğu bir şeyi elbette ki terk etmeyecek ve yapacağım. Eğer böyle yapmaz isem doğru yoldan çıkmış olmaktan korkarım."<sup>[9]</sup> şeklindeki ifadeleri, sahâbenin doğru ve yanlış belirlemelerindeki genel tutumlarının sadece bir örneğidir. Onların sünnete dair bu tutumları Hz. Peygamberi (s.a.s.) bir müşerri' (hüküm koyucu) ve mübeyyin (açıklayıcı) olarak kabul etmelerinden kaynaklanmaktaydı. Onlar Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sünnetinin

[5] Sahâbenin Sünnet anlayışı ve onlardan nakledilen fetva ve âsâr bilgisi için bkz. Bünyamin Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 275-356, Ebu Yahya Zekeriyya b. Çulam Kadir el-Pakistânî, *Mâ Sahha min Âsârî's Sahâbeti fi'l Fikhi* (Cidde: Daru'l Harrâz, 2000), 125-191, el-Beyhaki, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beirut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, thz.), 10/196. el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî, *el-Câmiu's-Sahîh* (Dimeşk: Dar İbn Kesir, 2002), "Ferâiz", 8. Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî (ö. 463/1071), *el-Fakih ve'l Mütefakkih*, thk. Adil b. Yusuf. Riyat: Dar İbn Cevzi, 1996. Ebu Bekir, Ahmed b. Alî el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakih ve'l Mütefakkih*, (Riyat: Dar İbn Cevzi, 1996) 1/396.

[6] eş-Şâfi, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfi, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beirut: Daru'l Kütübü'l İlmiyye, tsz.), 428-429.

[7] Buhârî, "Edep", 70, Abdürrezzak b. Hemmam, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman el-Âzamî (Beirut: el-Mektebu'l İslâmî, 1983), 11/116.

[8] Müslîm, Ebû'l-Hüseyn Müslîm b. el-Haccâc b. Müslîm el-Kuşeyrî, *Sahih-i Müslîm* (Dimeşk: Daru'l Feyha, 1998) "Salât", 442.

[9] Buhârî, "Farzu'l Humus", 1.

Kur'an'ın beyanı olduğunu kabul etmekte ve “mücmelin beyanını ancak icmalı yapan açıklayabilir.” kaidesine göre, nass olan meselelerde vahyin önüne geçmeyi asla doğru görmemekteydiler.<sup>[10]</sup>

Sahâbenin, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) ulaşan veya direk yöneltilen emrin teklifi bir hüküm içermesi şeklinde anlaşılması halindeki tutumları, yukarıda zikredildiği şekilde iken, zahiren bu tutumun hilafına hareket ettiklerini gösteren örnekler de karşımıza çıkmaktadır. Bu davranışlar incelendiğinde zahirinden edinilen intibanın aksine, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) emrine kastî bir muhalefet içermediği fakat içtihadî bir yorumlama neticesine göre, yine şerî hükümlerin tanıdığı hareket alanında bir davranış olduğu açığa çıkmaktadır.

Hudeybiye anlaşması esnasında yaşanan şu olay zahiri ve yorumu itibari ile sahâbenin Hz. Peygamber'in (s.a.s.) emirlerine yönelik bakış açılarını anlamamıza örnek olacaktır:

Hz. Peygamber (s.a.s.) Hudeybiyede müşriklerle sulh anlaşmasını imzaladıktan sonra, o yıl umreye gidilmemesine karar verildiği için, sahâbeye dönerek şöyle demiştir: Kalkın, kurbanlarınızı kesin ve tıraş olun. Devamında râvi şöyle dedi: Yemin olsun ki sahâbeden hiçbir kimse kalkmadı. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.) emrini üç kere tekrarladı. Fakat yine kimse kalkmayınca Hz. Peygamber (s.a.s.) kalkarak Ümmü Seleme'nin (ö. 62/681) yanına gitti. İnsanların onun emrine karşı takındıkları menfi tutumu ona haber verdi. Bunun üzerine Ümmü Seleme şöyle dedi: Ya Nebiyyallah! Onların senin emrine icabet etmelerini ister misin? Çık ve onlardan hiçbir kimse ile konuşmadan kurbanını kes, daha sonra berberini çağır ve tıraş ol. Hz. Peygamber (s.a.s.) çıktı kimseyle konuşmadan kurbanını kesti ve berberini çağırarak tıraş oldu. Onu gören sahabiler hemen kalkarak kurbanlarını kestiler ve birbirlerini tıraş etmeye başladılar...<sup>[11]</sup>

Sahâbenin bu rivayette zikredilen Hz. Peygamber'in (s.a.s.) emrini uygulamaya dönük ilk olarak takındıkları çekimser tavır dikkat çekmektedir. Bu tavrın asla Hz. Peygamber'in (s.a.s.) emrine kasıtlı bir isyan ve muhalefet olarak anlaşılması, aksine o emrin vücûba dair bir hüküm içermediği ya da öyle olsa bile icâbetin te'hiri için meşru bir gerekçesinin varlığından kaynaklandığını söyleyen âlimler bu durumu şöyle yorumlamışlardır:

- a. Onların emri hemen yerine getirmekteki duraksamaları, emri nedbe hamletmeleri ya da emrin gereğinin fevriyet üzere yapılması gerektiğinin vacip olmadığını düşünmeleri,
- b. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) henüz hayatta olması ve hükümlerin neshinin devam etmesi dolayısı ile Hudeybiye anlaşmasını iptal edecek veya o yıl umre-

[10] İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-İhkâm fî Usulü'l Ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Darü'l Âfâk el-Cedide, thz.), 1/89, Zuhayli, *Usulü'l Fıkıh*, 1/340.

[11] Buhârî, “Şurût”, 15.

lerini tamamlamaları için Mekke'ye girmelerine müsaade edecek bir vahyin inmesini ummaları,

- c. Zorla da olsa müşrikleri dize getirecek kuvvette olduklarını düşünmeleri ve bu anlaşmayı yenilgi olarak yorumlayarak kendileri için bir zillet sebebi saymaları ve bu durumun etkisinden henüz kurtulamamaları; Onların bu düşünceye sürüklenmeleri ve bu düşüncenin bir anlık genel tutumlarına galip gelmesi, onların da insan olmaları ve burada beşerî yönlerinin tezahür etmesi dolayısıyladır. Zira vahye muhatap olmayan kişi, beşerî yönü ile Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vahiy kaynaklı yapmış olduğu ve hikmetinin belki seneler sonra anlaşılacağı bir meseleyi farklı yorumlaması ve ona göre bir hal sergilemesi, beşerî zaafırlar da dikkate alındığında mümkündür. Burada aslanan, kişinin bu zaafın baskın etkisinden kurtulduğunda sergileyeceği tavırdır.
- d. Sahabiler, kendilerine ruhsatla hareket etmelerinin emredildiğini, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ise azimetle hareket edeceğini düşünmeleri ve kendilerinin de azimetle amel edebileceklerini göstermek istemeleri; onların bu düşünce ile emri yerine getirmedikleri ihtimalinden hareket eden Ümmü Seleme (r.a.), Hz. Peygamber'e (s.a.s.) emirlerini ilk olarak kendisinin uygulamasını tavsiye etmiştir. Onun bu uygulamadan ulaşmak istediği, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bu meselede ayrıcalıklı olmadığı ve bu hükümlerle aynı derecede memur olduğunun ortaya çıkmasının gerçekleşmesidir. Gerçekten de bu fiili davranış onların zihinlerini netleştirmiş ve derhal emrin yerine getirilmesi gerektiğini anlamışlar ve icabette en ufak bir tereddüt dahi göstermemişlerdir.<sup>[12]</sup>

Bu örnekten de anlaşıldığı üzere sahâbe, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) emirlerini uygulamadan önce emrin fevriyet veya terâhi, azîmet veya ruhsat ya da genel ve hususilik yönlerini sorgulamakta ve ona göre hareket etmektedir.

Sahâbenin kendilerine yöneltilen emirlerin illetlerini araştırmaları ve hangi vasfın illet olduğuna dair farklı görüş beyan etmeleri, onların, uygulamalarına farklılık/ihtilaf olarak yansımıştır.<sup>[13]</sup> Onların emrin maksadının ve illetinin belirlenmesine yönelik farklı yaklaşımlarının uygulamalarına nasıl yansıdığını şu örnek üzerinden gayet iyi görebiliriz:

İbn Ömer'den gelen rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.s.) Ahzâp savaşından dönünce şöyle dedi: *"Herkes ikinci namazını Benî Kurayzâda kılsın."* Bir kısmı, yol-

[12] İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahihî'l-Buhârî*, thk. Abdulkadir Şeybe el-Hamd (Riyad: Mektebetü'l Melik el-Fehd, 1421), 5/409. Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *Fikhu's Sîreti'n Nebeviyye* (Dimeşk: Daru'l Fikr, 2003), 235.

[13] Ebu Bekir, Muhammed b. Ahmed es-Serahsi, *Usulü's Serahsi*, thk. Ebu'l Vefâ el-Afğânî (Haydar Âbâd: Lecnetü lhyâi'l Meârifî'n Nu'mâniyye, Yıl), 2/146.

da iken ikinci namazının vakti erişti ve ulaşmadan vaktin çıkmasından endişe duydular. İçlerinden bazıları ise vakit çıksa bile Hz. Peygamber'in (s.a.s.) emrettiği yere, Benî Kurayza'ya varmadan kılmayacağız dediler. Diğerleri ise biz kılacağız, Hz. Peygamber (s.a.s.) bizden bunu kastetmedi dediler ve kıldılar. Vardıklarında bu olayı Hz. Peygamber'e (s.a.s.) anlattıklarında onlardan hiçbirini azarlamadı. [14]

Onların bu ihtilaflarının sebebi, vaktin namaz için şart olduğunu belirten ilgili delili bilmeleri fakat kendilerine ikinci bir delilin yani ilgili emrin yöneltilmesidir. Onlar, birinci delile muhalif gözüken ve delâleti zannî olan bu emrin delâletinde ittifak edememişlerdir. Zira her iki taraf ta içtihat mertebesinde bulunmakta ve emrin içerdiği hükme yönelik, tespit ettikleri illeti dikkate alarak hareket etmeleri gerekmektedir. Sahâbilerin bir kısmı, emrin zahirinden anlaşılan ve namazın mutlaka Benî Kurayza'da kılınmasının gerektiği şeklinde anlaşılan mananın maksut olmadığı bilakis mefhumunun kastedildiği neticesine varmışlardır. Yani emir, namazın vakti dışında kılınmasını hedeflememekte, sadece onların oyalanmadan, bir an evvel varacakları noktaya ulaşmalarını talep etmektedir. Diğer kısım ise emrin zahirinden ne anlaşılıyor ise onun kastedildiğini, vakit çıksa bile yola devam etmelerinin gerektiğini anlamışlar ve ona göre de amel etmişlerdir. [15]

Onların bu tutumları ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) onları onaylaması, İslamiyet'te içtihat kurumunun varoluşuna kaynak teşkil etmiştir. Yine bu olay bizlere, furû meselelerde ihtilafın olabileceği ve delâleti zannî olan naslarda bunun kaçınılmaz olduğunu göstermektedir. [16] Sahâbenin içtihat amelinin takrir eden Hz. Peygamber'in (s.a.s.), daha sonra taraflardan birinin uygulamasının, aslında kastettiği mananın o olduğunu belirtmemesi ise ihtilaf eden her iki tarafın da emre itaat ettiklerini ve emre bir tarafın ittiba ederken diğer tarafın ise karşı çıktığı veya bir kısmı doğru yaparken diğerlerinin hataya düştüğü şeklinde anlaşılması gerektiğini göstermektedir. [17]

Zanni meselelerde ihtilaf etmenin kaçınılmazlığı, sahâbe döneminden itibaren karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde de sahâbe arasında meydana gelmiş fakat vahyin devam etmesi sayesinde birçok meselede ittifak sağlanabilmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatından hemen sonra, artık vahyin kesilmesi ve sahâbenin de içtihat mertebesinde olması, onları bazı meselelerde farklı düşünmeye sevk etmiştir. Onlar ilk

[14] Buhârî, el-Havf, 5, Müslim, "Meğâzi", 69-1770.

[15] en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc (Kâhire: el-Matbaatü'l Mısıriyye, 1929), 12/ 98.*

[16] el-Bütî, *Fikhu's Sireti'n Nebeviyye*, 226.

[17] Benî Kurayza hadisinin rivâyet tahlili ve yorumu için bkz. Osman Bilgen, *Tarihsel Bilgi Değeri Açısından Hadis Rivâyetleri -Benî Kurayza Örneği-* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2008), 166-220, Ayşegül Yılmaz, "Lafızcı ve Gâyeci Yorum Metotları Çerçevesinde Benî Kurayza Hadisinin Tahlili", *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, 14 (Haziran 2022), 89-116.

etapta, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) defni,<sup>[18]</sup> zekât vermeyenlere karşı savaşılması,<sup>[19]</sup> Üsâme b. Zeyd'in (ö. 54/674) ordusunun yola devam etmesi<sup>[20]</sup> ve Kur'an'ın bir mushafta toplanması<sup>[21]</sup> gibi meselelerde, daha sonra ise ibadet, muâmelat, feraiz, miras, cihat vs. gibi konularda ve yeni çıkan nevazil türü meselelerin bir kısmının hükmünde ihtilaf etmişlerdir. Onların ihtilaf ettikleri meselelerin dikkat edilmesi gereken bir yanı ise o meselelerin itikat ve usulü'd din'den sayılan konularda değil, furû' diyebileceğimiz zannî içtihadî meselelerde olmasıdır.<sup>[22]</sup>

Sahabilerin, hadis bilgisi yönünden aynı seviyede olmamaları, onların sünnet-te yer alan emirlere farklı bakmalarına sebep olmuştur. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bir mecliste zikrettiği hadisler, o mecliste bulunanlar tarafından işitilirken, diğerlerinin haberi olamayabiliyordu. Hadislere muttali olma hususundaki bu farklılık, onların verdiği hükümlere de yansımaktaydı. Mesela Abdullah b. Ömer, kadınların hayız, nifas veya cünüplükten dolayı gusül aldıklarında saçlarının örgülerini çözmelerini emretmesini bu sebep çerçevesinde anlayabiliriz.

Ubeyd b. Umeyr'den gelen rivayete göre: “*Abdullah b. Ömer'in kadınlara gusül esnasında örgülerini açmalarını emrettiği Hz. Âişe'ye (ö. 58/678) ulaşınca o şöyle dedi: Abdullah b. Ömer'in bu şekilde hüküm vermesi şaşılacak bir durum. Bari saçlarını tamamen tıraş etmelerini de emretse ya? Ben Hz. Peygamber (s.a.s.) ile bir kaptan yıkanırđım da başıma üç avuç su dökmekten başkasını yapmazđım.*”<sup>[23]</sup>

Ümmü Seleme'den gelen bir başka rivayette ise O, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) şöyle dediğini nakletmiştir: “*Ya Resulallah, Ben sık örgülü bir kadınığm, gusül alırken örgümü açmama gerek var mıdır? Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle cevap verdi: Hayır, başına üç avuç su dökmen yeter. Sonra da vücudunun kalan yerlerini yıkar ve temiz olursun.*”<sup>[24]</sup>

[18] en-Nesâi, Ebû Abdırrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâi, *es-Sünenü'l Kübrâ*, thk. Hasan Abdülmünim Çelebi (Beirut: Müessesetü'r Risale, 2001), 6/395. Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsen-nâ et-Temimî el-Mevsilî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dimeşk: Daru'l Me'mûn li't Tûras, 1988), 1/46. Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh el-Âcurrî el-Bağdâdî, *eş-Şerîa'*, thk. Abdullah b. Ömer ed-Dümeycî (Riyat: Daru'l vatan, 1999), 5/2364.

[19] Buhârî, “İstıtabetü'l Mürteddîn ve'l Muânidîn ve Kitâlihîm”, 3.

[20] Said b. Mansur, Ebû Osmân Saîd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî el-Mekkî, *Sünenü Said b. Mansur*, thk. Habıburrahman el-Âzamî (Beirut: Daru'l Kütübî'l İlmiyye, thz.) 2/317.

[21] et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *Şerhu Müşkilî'l Âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beirut: Müessesetü'r Risâle, 1994), 8/126.

[22] İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdidîn Abdisselâm el-Harrânî (ö. 728/1328), *Mecmûu'l Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (el-Medînetü'l Münevverâ, nşr. Mecmeu'l Melik Fehd 1995), 5/71.

[23] Müslim, “Taharet”, 331.

[24] Müslim, “Taharet”, 330.

Hz. Âişe'nin aktarımından da anlaşılın, bu rivayetlerin Abdullah b. Ömer'e ulaşmadığıdır. Şayet bu hadisler kendisine ulaşmış olsaydı, onun bu hadislerle amel etmesi gerekirdi.<sup>[25]</sup> Abdullah b. Ömer'in bu fetvası, kendisine bu hükümle ilgili hiçbir nassın ulaşmadığı ve meseleyi kendi içtihadı ile çözdüğü ihtimalini de barındırmaktadır. Bir başka ihtimal ise O'na rivayetlerin eksik ulaşmış olmasıdır. O'na, Hz. Peygamber'in (s.a.s.), Hz. Âişe'nin hac öncesi hayız olması sonucu nasıl davranması gerektiğini bildirme sadedinde “*Saçlarının örgüsünü çöz ve taran.*”<sup>[26]</sup> hadisinin ulaşmış olması fakat yukarıda zikrettiğimiz aksi tutumu içeren rivayetlerin ulaşmaması, onu, kendisine ulaşan bu rivayetdeki emri mutlak vücuda hamletmesine götürmüş olabilir. Fakat bu rivayetlerin tümünü bir arada görenler meseleye daha bütüncül yaklaşarak hadislerin aralarını cem' etmişler ve saçların çözülmesini emreden rivâyeti istihbâba hamletmişlerdir. Zira aksi rivayetler, buradaki emrin hakiki manadan/vücuttan sarf edilmesine bir karine teşkil etmektedir. Diğer rivayetlerde yer alan Hz. Âişe'nin fiilini ve Ümmü Seleme'nin rivayetini ise cevaza hamletmişlerdir.<sup>[27]</sup>

Sahâbenin, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) emirlerine yönelik anlama ve yorumlamalarını daha iyi analiz etmek için onların genel olarak hükümlerdeki ihtilaf etme sebeplerini tespit etmemiz gerekmektedir. Yukarıdaki örneklerde bir kısmını inceleme fırsatını bulduğumuz, genel olarak şer'î hükümlerin tüm alanlarında, özelde ise Hz. Peygamber'in (s.a.s.) emirlerinde sahâbenin ihtilaf etme sebeplerini şöyle sıralayabiliriz:

- a. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hükmünün, sahâbeden birine ulaşması ve diğerine ulaşmaması veya eksik ulaşması,
- b. Hz. Peygamber'den (s.a.s.) nakledilen bir fiili, bazı sahâbelerin ibadet kastı ile yapıldığına yorumlaması, diğerlerinin ise mutlak ibâhaya hamletmeleri,
- c. Sahâbenin bir kısmı, olayı unutup diğerlerinin hatırlaması ve herkesin kendi bilgisine göre hüküm vermesi,
- d. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) verdiği hükmün illetinde ihtilaf etmeleri,
- e. Sahâbenin olayın sebebinden haberi olmaması ve hükmü genel anlaması,
- f. Aynı konudaki iki hadisin cem' yapılmasında farklı sonuçlara varmaları.<sup>[28]</sup>

[25] Mustafa Said el-Hın, *Eserü'l-Ihtilaf fî'l-Kavâidi'l-Usûliyye fî İhtilâfi'l-Fukahâ*, (Beyrut: Daru'r-Risâletü'l-Alemiyye, 2010), 44.

[26] Buhârî, “Hayz”, 15.

[27] İbn Hacer, *Fethu'l Bârî*, 1/397.

[28] Şah Veliyyullah, Ebû Abdilaziz Kutbüddîn Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî el-Fârûkî, *el-İnsâf fî Beyâni Esbâb-i'l İhtilâf*, thk. Muhammed Subhî-Amir Hüseyin (Beyrut: Dar İbn Hazm, 1999), 25-56.



Sahabe döneminin incelenmesi bize –özetle- şu hususları göstermektedir: Hz. Peygamber (s.a.s.) sahabe nazarında itaat edilmesi mutlak olarak vacip olan bir otoritedir. Hem Şâri’ hem de mübeyyindir. O’nun sünnetine aykırı bir içtihadın geçerli olması söz konusu değildir. Ancak O’nun emir ve nehiyelerinin illet ve maksatları –şayet kavranabiliyorsa- dikkate alınmalı ve ona uygun şekilde amel edilme-lidir. İlk bakışta Hz. Peygamber’in (s.a.s.) koyduğu hükme muhalefet gibi görünen sahabe uygulamalarının iyi irdelenirse, son tahlilde –maksat ve illetlerine itibarla- o hükümlerin şartların ve durumun gereklerine uygun bir tatbiki olduğu görülür. Sahabenin Hz. Peygamber’in (s.a.s.) bazı emirlerini anlama hususunda ihtilaf etmeleri ve bizzat Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından bu müşahede edildiği halde iki tarafın da Resulullah’ın inkarına muhatap olmaması, içtihadın meşruiyeti ve ihtilaflar karşısındaki pozisyonumuzun ne olması gerektiği konusunda bize son derece önemli veriler sunmaktadır. Bu dönemin en bariz vasfı sahabenin Hz. Peygamber’in (s.a.s.) sözlerini –ve özelde emirlerini- anlamak için dil bilgisi veya makâsıda yönelik kuralların farkında olmaya ihtiyaçlarının olmamasıdır. Bunu mantık ilmini öğrenmeden mantıklı düşünme örneği üzerinden ortaya koymak mümkündür. Sahabe dili selika olarak kullanmakta, bizzat vürut ortamında oldukları için araştırmaya gerek olmadan bağlamı bilmekte, bizzat Hz. Peygamber’in (s.a.s.) öğrencisi olmakla mekasıduş-şeriyayı tespit edebilmekteydiler. Bu, onları yazılı usul kurallarından müstağni kılmaktaydı.

## 2. TÂBİÛNUN HADİSLERDEKİ EMİRLERE YAKLAŞIMI

Mü’min olarak Hz. Peygamber’in (s.a.s.) ashâbi ile karşılaşmış kimseler<sup>[29]</sup> olarak tarif edilen tabiûn tabakası, sahâbe nesli ile müçtehit imamlar ve fikhî mezhepler arasındaki önemli ara dönemdir. Sahâbenin Hz. Peygamber’den (s.a.s.) aktarımlarının ve yorumlarının bir sonraki dönemde nasıl anlaşıldığını tespit etmek ve fikhî meselelerin yorumlarındaki ihtilaf ve ittifakların dönemsel çıkış ve sebeplerini daha iyi kavrayabilmemiz için bu dönemi bilmek gerekli görülmektedir. Tâbiûn nesli erişebildikleri sahâbelerden Hz. Peygamber’in (s.a.s.) hadislerini, sahâbe yorum ve fetvalarını, imkânları doğrultusunda tahammül etmişler ve buna kendi bakış açılarını da ekleyerek bir sonraki döneme aktarmışlardır.<sup>[30]</sup> Tâbiûn neslinin başlıca ilim kaynağının sahâbe olması ve bu kaynaklara ulaşmada aynı imkânlarla sahip olmamaları, onların farklı tabakalarda incelenmesini gerektirmiştir. Zira emirlerin yorumlarına yansıyan farklılıkların bir sebebi de ilim elde etmedeki fırsat ve imkânların aynı derecede oluşmamasıdır. Dolayısıyla, bilgiye ulaşma yolundaki fırsat eşitsizliği diyebileceğimiz bu durum, kişilerin hükümlere yaklaşımlarına ve nasları anlamadaki becerilerine etki etmiştir.<sup>[31]</sup>

[29] Nureddin İtir, *Menhecû'n Nakd fî Ulumi'l Hadis* (Dimeşk: Dâru'l Fikir, 2020) 134.

[30] Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-İnsâf fî Beyâni Esbâb-i'l İhtilâf*, 53.

[31] Muhammed Avvâme, *Eserü'l Hadisiş Şerif fî İhtilâfi'l Eimmeti'l Fukahâ* (Cidde: Dâru'l Minhâc, 2013), 121-126.

Tâbiûnun içerisinde, kendisine ulaşan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadisini ya da sahâbenin kavlini zahirî bir bakış açısı ile ele alan ve konuyla ilgili elinde bulunan nassı zahirinden anladığı biçimle aktarmakla yetinerek, o rivayet üzerinde herhangi bir akli yorum veya içtihadî çabaya gerek duymayan ekol sahipleri yer almaktaydı. Bunlar, nasların zahirinden anlaşıldığı kadarıyla olaylara çözüm sunmuşlar, kıyas ve akli çıkarımlar yoluyla hükme ulaşma çabalarına gerek duymamışlardır. Sahâbe içerisinde de temsilcileri bulunan<sup>[32]</sup> bu zahirî bakış sahipleri için,<sup>[33]</sup> nasları çevreleyen hikmet, illet, siyak ve sibak gibi, hükümlerin istinbatında tesiri olan ve ahkâmda ihtilafa yol açabilen etken ve gerekçelerin anlam ve yorumda öncelikli olmadığını görmekteyiz. Öyle ki bu ekole mensup kişilerin, emir içeren nasların ilgili olduğu meselelerde yer yer farklı düşüncelerinin neredeyse birinci ve tek sebebi ellerine ulaşan rivayetlerin farklı olması veya eksik ulaşmasıdır. Yoksa bu ihtilaf bir içtihat farklılığından ya da bir yorum zenginliğinden kaynaklanmamıştır.

Zahirî ekolün dışında, tâbiûn tabakasının içerisinde naslara fikhî bir bakış açısı ve içtihadî bir nazarla yaklaşan kesim de bulunmaktadır. Çoğunluğu oluşturan bu kısım için naslarda yer alan illet ve hikmet gibi gerekçeler hükümlerde asıl etkili olmaktadır. Sahâbedeki aynı ekolün devamı nisbetinde kabul edebileceğimiz fikhî ve içtihadî yorum ve anlama sistemine mensup tâbiûn ulemâsı için ihtilaf sebepleri, genel olarak sahâbe dönemi ile bağdaşırken, onlar aynı nass üzerinde, kendi dönemlerinin şartlarını da dikkate alarak farklı mülahazalarda ve ayrı içtihatlarla bulunabilmektedir.<sup>[34]</sup>

Tabiûnun zahirî ve fikhî-içtihadî bakış açılarını aynı konu üzerinde görebilme bakımından şu örneği incelemeyi uygun görmekteyiz. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sabah namazının farzını kılmadan önce sağ tarafına uzanması meselesi sahâbe döneminden itibaren farklı yorumlanmış ve tartışma bir sonraki tabiûn döneminde de devam etmiştir. Bizler bu örnek üzerindeki yorumları ilk dönemden itibaren ele alarak bu anlayış farklılıklarının her iki dönemdeki yansımalarını kısaca aktarmaya ve anlamaya çalışacağız:

İbn Abbas'tan (ö. 68/687) gelen rivayette o şöyle demiştir: “Hz. Peygamber (s.a.s.) gece namazından sonra vitri de kılarak yattı. Tâ ki müezzin onu sesledi de kalktı ve sabah namazının sünnetini kısaca kılarak farzı kılmaya çıktı.”<sup>[35]</sup>

Bir başka rivayette ise Hz. Âişe şöyle demiştir: “Hz. Peygamber (s.a.s.) gecenin sonunda namazını bitirdiğinde bakardı; eğer uyanıksam benimle konuşur, eğer uyuyorsam beni uyandırırdı. Kendisi de iki rekât namaz kılar ve müezzin gelip onu

[32] Bkz. Bünyamin Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, 150-190.

[33] İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beirut: Daru'l Kütübü'l İlmiyye, 1990) 6/68.

[34] Sahâbenin fikhî ve içtihadî yorumları için bkz. Bünyamin Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, 191-380.

[35] Buhârî, “Vudû”, 36.

*namaza sesleyene dek uzanırdı. Sonra da kalkar iki rekât hafifçe namaz kılar ve farzı kılmaya giderdi.*"<sup>[36]</sup>

Ebu Hüreyre (ö. 58/678) (r.a) ise Hz. Peygamber'den (s.a.s.): "Sizden birisi sabah namazının iki rekât sünnetini kıldıktan sonra sağ tarafına uzansın."<sup>[37]</sup> şeklinde meseleyi "emir" olarak aktarmıştır. Konuyla ilgili tüm rivayetler incelendiğinde olayın bir fiil aktarımı olduğu görülmektedir. Ebu Hüreyre'nin (r.a.) rivayetinde yer alan kavli emir ifadelerinde, kendisinin tek kaldığı ve ona başkalarının mütabaat etmediği görülmektedir. Rivayette mutlak teferrüt, amel etmemeye bir sebep sayılmasa da biraz sonra zikredeceğimiz sebeplere binaen bu rivayeti tereddütle karşılayanlar olmuştur.

Burada tartışılan konu, bu rivayetlerde zikredilen Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sabah namazının farzını kılmadan önce yatmasının hangi amaçla olduğudur. Bu fiilin herhangi bir ilzâmî hüküm barındırmayan, fitrî sayılabilen mübah fiil türünden mi yoksa ibadet maksadı ile yapılan ve yapılmasına da kavli emir ile teşvik edilen sünnen-i hüda kısmından mı olduğu soruları gündeme gelmektedir.

Sahâbeden Ebû Musa el-Eşarî (ö. 42/662), Râfi' b. Hadîc (ö. 73/692) ve Enes b. Mâlik (ö. 93/711) gibileri bu hadislerde yer alan fiili istihbâba hamlederek gereğiyle amel etmişler ve sabah namazının sünnetini kıldıktan sonra yatmışlardır. Ebu Hüreyre de konuyla ilgili olarak yukarıda nakledilen rivayetine muvafık fetva vermiş ve bu fiili ibadet olarak görmüştür.<sup>[38]</sup> Tâbiûndan Muhammed b. Sîrin (ö. 110/729), Urve b. Zübeyr (ö. 94/713) ve Ğaylân b. Abdullah da sahâbenin bu yöndeki amel ve görüşlerini nakletmişler ve aksine bir yorum yapmayarak bir nevi muvafakat etmişlerdir.<sup>[39]</sup> Bu konudaki farklı rivayetleri cem eden selef ulemadan bazıları da bu fiili müstehap görmüşler, fakat mescitte değil evde tatbik edilmesi gerektiğini söylemişlerdir.<sup>[40]</sup> İlk dönemden itibaren devam eden bu zâhirî bakış İbn Hazm'da (ö. 456/1064) zirveye çıkmış ve İbn Hazm, Ebû Hüreyre'nin rivayetinde yer alan kavli emri -tâbiûnun bu emre yönelik, olumlu yönde seyreden tatbikini de dikkate alarak- hakîki manaya hamletmiş ve sabah namazının sünnetinden sonra yatmanın vacip olduğunu söylemiştir.<sup>[41]</sup>

[36] Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Süleymân b. el-Eş'as b. Ishâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünnen-i Ebî Davud* (Riyad: Daru's Selam, 1999), "Tadavvu", 4.

[37] Ebû Dâvûd, "Tadavvu", 4.

[38] Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim İbn Ebî Şeybe, *Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde: Daru'l Kible li's Sekâfeti'l İslâmiyye, 2006) 4/386.

[39] İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 4/386.

[40] Mübârekrûrî, Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm el-Mübârekrûrî, *Tuhfetu'l-ahvezî bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Dimeşk: Dâru'l Fikr, thz.), 2/478.

[41] Mahmud Muhammed Hattap es-Sübki, *el-Menhelü'l Azbu'l Mevrûd Şerhu Sünenü'l İmam Ebî Dâvûd* (Beyrut: Müessesetü't Tarihü'l Arabî, thz.), 7/146.

Bu kısımda yer alan görüş sahiplerinin hareket ettikleri nokta rivayetlerin kendileridir. Onlar Ebu Hüreyre'den gelen rivayeti esas almışlar, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) uygulamasının da -bu kavli emir de dikkate alındığında- sünnetin hüddâ/ ibadet kısmından olması gerektiğini söylemişlerdir. Bu görüş sonraki dönemlerdeki fikhî nazar sahibi sayılan bazı ulemâ tarafından da zikredilmiştir. Mesela İbn Hacer (ö. 852/1449) bu fiili istihbâba hamletmiştir. O, Ebu Hüreyre'den gelen emir ifadesinin vücuttan sarf edildiğini söylemiş, karîne olarak ise yukarıda zikrettiğimiz Hz. Âişe'den gelen rivayette Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bu fiile muvazabat (devamlılık) göstermemesini belirtmiş ve İbni Hazm'ın bu emri vücûba hamletmesini aşırılık olarak vasfetmiştir.<sup>[42]</sup> İbn Hacer rivayetleri kendi aralarında kısmen değerlendirmiş olsa da onlara biraz sonra zikredeceğimiz yönleriyle yaklaşmamıştır.

Bu rivayetlerin yorumlanmasına tâbiün tabakasından farklı örnekleri zikretmeden önce sahâbeden İbn Ömer'in bu fiil hakkındaki yaklaşımını ele almamız önem arz etmektedir;

Ğaylan b. Abdullah, İbn Ömer'in sabah namazının sünnetini kıldıktan sonra yattığını nakletmişse de<sup>[43]</sup> Mücâhit (ö. 103/721) bu tutumun aksi bir nakilde bulunmuş ve Abdullah b. Ömer'in ne yolculukta ne de ikamet esnasında böyle bir tutum sergilemediğini söylemiştir.<sup>[44]</sup> Said b. Müseyyeb'in (ö. 94/713), İbn Ömer'in sabah namazının sünnetini kıldıktan sonra yattığını gördüğü kişiye taş atılarak kaldırılmasını emrettiği rivayeti nakletmesi,<sup>[45]</sup> yukarıdaki çelişkili rivayetlerden ikincisinin racih olduğunu göstermektedir. İbn Ömer'in bu emrinin, mescitte yatan kişi hakkında olduğu yönünde yorumlayanlar olsa da yukarıda zikrettiğimiz Mücâhit'ten gelen rivayet, İbn Ömer'in bu fiile yönelik olumsuz tavrının genel olduğunu göstermektedir. Zira başka bir rivayette Ebû Miclez (ö. 101-110), İbn Ömer'e bu yatmanın hükmünü sorduğunda ona, şeytanın bu yatan kişilerle oyun oynadığı söylemiş ve yine o, bu fiilin sünnet olduğunu söyleyen kişilere, bunun bidat olduğunun haber verilmesini emretmiştir.<sup>[46]</sup>

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) fiillerine dair hassasiyetini daha önce de zikrettiğimiz İbn Ömer'in bu fiili terk etmesi ve nehyetmesi dikkat çekicidir. Zira onun normal fitrî fiilleri bile uygulamaya yönelik gayreti dikkate alındığında, bu fiili istihbâba hamlettiği halde yapmadığı düşünülemez. Onu, bu fiili ibadet maksadı ile olmasa da diğer fitrî fiillerde yaptığı gibi mutlak ittibadan alıkoyan şey ise ona göre insanların zihinlerinde oluşan yanlış algıya tepki olarak anlaşılabilir. Yukarıda

[42] İbn Hacer, *Fethu'l Bârî*, 3/53.

[43] İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 4/386.

[44] İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 4/387.

[45] İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 4/387.

[46] İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 4/388.

zikrettiğimiz rivayette yer alan, onun bu fiilin bidat olduğuna dair verdiği hüküm, bu yanlış algıya tepkisinin alameti olarak görülebilir.

Tâbiünden İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714), Said b. Müseyyeb, Hasenü'l Basrî (ö. 110/728) de bu fiilin mekruh olduğuna hükmetmişlerdir.<sup>[47]</sup> Esved b. Yezid (ö. 75/694) ise sabah namazının sünnetini kıldıktan sonra yatmayı terk etmiş ve farzı ihtibâ (dizlerini dikerek ve elleri ile göğsüne doğru sararak) halinde oturarak beklemiştir.<sup>[48]</sup> Bu görüş sahiplerinin fiilî rivayetleri yorumladıkları düşünülse bile Ebu Hüreyre'den gelen kavli emri sabit görmelerine rağmen, bu hükme yöneldikleri varsayılmaz. Onların emri, en azından birinci kısımda yer alan şahıslar gibi ibadet kısmından saymaları gerekirdi. Verdikleri aksi yöndeki hükümler ise onlar nezdinde bu emrin sübutu ile ilgili bir sıkıntı olduğunu göstermektedir. Zira incelediğimizde Ebu Hüreyre'nin bu rivayetini zayıf sayarak, bu konuda esas alınması gereken rivayetlerin fiilî aktarım içeren naslar olması gerektiğini söyleyenler olmuştur.<sup>[49]</sup> İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbnu'l Kayyım da (ö. 751/1350) Ebu Hüreyre'den sabit olan rivayetin fiilî olduğunu söylemişler ve kavli emir rivayetini batıl saymışlardır.<sup>[50]</sup> İbn Hacer ise İbn Teymiyye ve İbn Kayyım'ın sarih emir rivayetinin batıl olduğu şeklinde ki iddialarını eleştirmiş ve sübutuna, fakat yukarıda da belirttiğimiz gibi zahirinden sarf edilmesi gerektiğine hükmetmiştir.<sup>[51]</sup>

Ebu Hüreyre'nin bu kavli emir rivayetine sübut yönünden bir eleştiri yöneltme de aynı hükmi sonuca, mübah olduğuna varanlar da olmuştur. Onlar, Ebu Hüreyre'nin (r.a.) başka bir rivayette bu hadisi emir formatında değil de olayı hikâye şeklinde aktarmasının<sup>[52]</sup> dikkate alınmasının gerektiğini belirtmişlerdir. Buna binâen rivayete sübût açısından herhangi bir eleştiri yöneltilmese de metinde râvînin tasarrufu olduğu, yani Ebu Hüreyre'nin rivayeti kendi anlayışına göre emir formatına dönüştürdüğü düşünülebilir.

- a. Hz. Peygamber'den (s.a.s.) konuyla ilgili sarih emir rivayetinin söz konusu olmadığını söyleyen bu görüş sahipleri diğer fiilî rivayetleri ise şöyle yorumlamıştır:
- b. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bu fiili uzunca süren gece ibadetinden sonra yapması, onun bu fiili ibadet değil, dinlenme kastı ile yaptığına işaretir.

[47] İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 4/387.

[48] İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 4/388-389.

[49] es-Sübkî, *el-Menhelü'l Azbu'l Mevrûd*, 7/146.

[50] Mübârekpûrî, *Tuhfetu'l-ahvezî*, 2/476.

[51] İbn Hacer, *Fethu'l Bârî*, 3/53.

[52] Ebû Hüreyre şöyle rivayet etmiştir: "Resulullah (s.a.s.) sabah namazının iki rekâtını kıldıktan sonra uzanırdı". İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvîni, *Sünen İbn Mâce* (Riyat: Daru's Selam, 1999), "Salât", 126.

- c. Hz. Âişe'nin hadisinde yer aldığı şekliyle, eğer o uyanıksa Hz. Peygamber'in (s.a.s.) onunla konuşması ve yatmaması, bu fiilin ibadet olmadığını göstermektedir. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.) sevap beklediği bir ameli yapmaya çaba sarf etmektedir.
- d. İbn Ömer'in bu fiili bid'at olarak vasf etmesi ve aksini düşünenleri şeytanın aldattığını söylemesi ve kendisinin de bu fiili seferde ya da hazarda sürekli terk etmesi bu fiilin ibadet olmadığını göstermektedir. Zira bu fiil ibadet olsaydı İbn Ömer'in özelliği gereği, mutlaka bunu araştırır ve gerekli bilgiye ulaşırdı.<sup>[53]</sup>

Tâbiûn döneminin incelenmesi bize –özetle- şunları göstermektedir: Tâbiûn sahabe ilmini alan, işleyen ve sonraki dönemlere aktaran nesildir. Sahabe ile iç içe yaşamış olmaları hasebiyle kaynağa son derece yakındırlar. Dini, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) doğrudan öğrencilik yapan kişilerden alma imtiyazına sahiptirler. Ne var ki artık sosyal hayat eskisine oranla daha karmaşık ve yeni fetihlerle beraber artık toplumsal durum öncesine oranla daha çeşitlidir. Müslümanlar yeni problemlerle karşı karşıya kalmışlar ve bidat ehli fırkalar zuhur etmiş, Arap Dili'nin eski saflığı kalmamış, dilde yanlış kullanımlar yaygınlaşmaya başlamıştır. Ehl-i hadis-ehl-i rey gibi zihinsel gruplaşmalar, karşılaşılan yeni problemleri çözmeye gayreti ve ulemanın ihtilaflar karşısında bir neticeye varma çabaları anlam, yorum ve dille ilgili kaide-lerin yavaş yavaş belirgin hale gelmeye başlaması ile sonuçlanmıştır. Bu dönemde çok sayıda müçtehit yetişmiştir ve sonraki nesillerin önlerini aydınlatacak çok zengin ilmi bir faaliyet ortaya konmuştur. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) emirlerinin nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili sonraki dönemlerde daha belirgin hale gelen görüş-lerin neredeyse tamamının köklerinin bu dönemde mevcut olduğu söylenebilir.

## SONUÇ

Bu çalışma sonucunda sahâbenin emirlere yaklaşımının tekdüze olmadığı, çeşitli açılardan ele aldıkları emirlere farklı hükümler uyguladıkları söylenebilir. Bu tutumlarından onların bilgi seviyelerinin farklı olduğu ve naslara bakış açılarının değişkenlik arz ettiği anlaşılmaktadır. Bu dönem içerisinde emirlere yönelik farklı yorum ve uygulamalar, nasların nasıl anlaşılacağına dair birçok usul ve kuralın oluşmasına esas teşkil etmiş, daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan farklı anlayışlara temel oluşturmuştur. Genel olarak emirlerin anlaşılmasına yönelik bu dönemden hareket edilmesinin gerektiğini söyleyenler olmakla birlikte, ortaya çıkan yeni durum ve etkenler, bu dönemin içinde bulunduğu şartların değişmesi veya ortadan kalkması ile yeni anlayışları veya aynı emir ifadesine farklı yaklaşımları zorunlu hale getirmiştir.

[53] Mübârekpûrî, *Tuhfetu'l-ahvezî*, 2/477-480, İbn Hacer, *Fethu'l Bârî*, 3/53-54.

Tabiûn neslinin hadislerde yer alan emirlere yer yer birbirlerinden farklı yaklaştığı görülmektedir. Onları keskin çizgilerle farklı ekollere ayırmak ve her bir tarafın, aynı emrin gereği hususunda ittifak ettiğini söylemek mümkün görülmemektedir. Sahâbe nesli ile bir arada yaşayan tâbiûn, onlardan sahâbe kavillerini ve ihtilaflarını da nakletmiştir. Bu kaviller arasında tercih yapanlar olmakla birlikte kendisine ihtilaflı meselenin sadece bir tarafı ulaşan ve ona göre fetvasını verenler olduğu görülmüştür.

Hadislerdeki emirlere dair bir kısmına işaret ettiğimiz sahâbe ve tabiûn dönemi yorumlama metodundaki farklı yaklaşımlar fikhî mezheplerin oluşumunda etkili olmuştur. Emrin delâletine yönelik daha sonraki tartışmalarda bu dönemlerin anlayışları kaynak teşkil etmiştir. Netice olarak, naslardan kastedilen muradın ilk muhatapları tarafından nasıl anlaşıldığı, hükümde doğru sonuca varılması açısından önem arz etmektedir.

## KAYNAKÇA

- Abdürrezzak b. Hemmam, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî (ö. 211/826-27), *el-Musannef*, thk. Habiburrahman el-Âzamî. Beyrut: el-Mektebu'l İslâmî, 2.Baskı, 1983.
- el-Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh el-Âcurrî el-Bağdâdî (ö. 360/970), *eş-Şerîa'*, thk. Abdullah b. Ömer ed-Dümeycî. Riyat: Daru'l vatan, 1999.
- Avvâme, Muhammed, *Eserü'l Hadisi's Şerif fi İhtilâfi'l Eimmeti'l Fukahâ*. Cidde: Dâru'l Minhâc, 7.Baskı, 2013.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî el-Beyhakî (ö. 458/1066), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, thz.
- Bilgen, Osman, *Tarihsel Bilgi Değeri Açısından Hadis Rivâyetleri -Benî Kurayza Örneği-* Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2008.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*. Dimeşk: Dar İbn Kesir, 2002.
- el-Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî (1929-2013), *Fikhu's Sîreti'n Nebeviyye*. Dimeşk: Daru'l Fikr, 2003.
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889), *Sünnen-i Ebî Davud*. Riyat: Daru's Selam, 1999.
- Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî (ö. 307/919), *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*, thk. Hüseyin Selim Esed. Dimeşk: Daru'l Me'mûn li't Tûras, 1988.
- Erul, Bünyamin, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- el-Hadîmî, Nureddin b. Muhtar, *el-İctihâdu'l Mekâsîdî*. Devha: Vezâratü'l Evkâf ve's Şuûnu'l İslâmiyye, 1. Baskı, 1998.
- Hañib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî (ö. 463/1071), *el-Fakih ve'l Mütefakkih*, thk. Adil b. Yusuf. Riyat: Dar İbn Cevzi, 1. Baskı, 1996.
- el-Hin, Mustafa Said, *Eserü'l-Ihtilaf fi'l-Kavâidi'l-Usûliyye fi İhtilâfi'l-Fukahâ*. Beyrut: Daru'l-Risâletü'l-Alemiyye, 11. Baskı, 2010.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Küfî (ö. 235/849), *Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Muhammed Avvâme. Cidde: Daru'l Kible li's Sekâfeti'l İslâmiyye, 1.Baskı, 2006.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449), *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdulkadir Şeybe el-Hamd. Riyad: Mektebetü'l Melik el-Fehd, 1421.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/1064), *el-İhkâm fi Usulü'l Ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Daru'l Âfâk el-Cedîde, thz.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yazîd Mâce el-Kazvîni (ö. 273/887), *Sünen İbn Mâce*. Riyat: Daru's Selam, 1999.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî (ö. 230/845), *et-Tabakâtü'l Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: Daru'l Kütübü'l İlmiyye, 1.Baskı, 1990.

- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdidîn Abdisselâm el-Harrânî (ö. 728/1328), *Mecmû'u'l Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Medine: Mecmeu'l Melik Fehd, 1995.
- Itr, Nureddin, *Menhecû'n Nakd fî Ulumi'l Hadis*. Dimeşk: Dâru'l Fikir, 38. Baskı, 2020.
- Mübârekpûrî, Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm el-Mübârekpûrî (1865-1935), *Tuhfetu'l-ahvezi bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Dimeşk: Dâru'l Fikr, thz.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (ö. 261/875), *Sahih-i Müslim*. Dimeşk: Daru'l Feyha, 1998.
- en-Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî (ö. 303/915), *es-Sünenü'l Kübrâ*, thk. Hasan Abdülmünim Çelebi. Beyrut: Müessesetü'r Risale, 1. Baskı, 2001.
- en-Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî (ö. 676/1277), *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Kâhire: el-Matbaatü'l Mısıriyye, 1. Baskı, 1929.
- Özafşar, Mehmet Emin, "Fıkıhçı Bakış Açısının Sünneti Anlamaya Etkisi", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması-Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*. s. 181-194. Bursa: 29-30 Mayıs 2004.
- Said b. Mansur, Ebû Osmân Saîd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî el-Mekkî (ö. 227/842), *Sünenü Said b. Mansur*, thk. Habiburrahman el-Âzamî. Beyrut: Daru'l Kütübî'l İlmîyye, thz.
- es-Serahsi, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsi (ö. 483/1090), *Usulü's Serahsi*, thk. Ebu'l Vefâ el-Afğânî. Haydar Âbâd: Lecnetü lhyâi'l Meârifî'n Nu'mâniyye, thz.
- es-Sübkî, Mahmud Muhammed Hattab, *el-Menhelü'l Azbu'l Mevrûd Şerhu Sünenü'l İmam Ebî Dâvûd*. Beyrut: Müessesetü't Tarihu'l Arabî, thz.
- eş-Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî (ö. 204/820), *er-Risâle*, Thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Daru'l Kütübî'l İlmîyye, tsz.
- Şah Veliyyullah, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî el-Fârûkî (ö. 1176/1762), *el-İnsâf fî Beyâni Esbâb-i'l İhtilâf*, thk. Muhammed Subhî-Amir Hüseyin. Beyrut: Dar İbn Hazm, 1.Baskı, 1999.
- *Huccetullah el-Bâliğa*. Beyrut: Daru'l Kütübî'l İlmîyye, 2. Baskı, 2005.
- et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî (ö. 321/933), *Şerhu Müşkil'l Âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaûd. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1. Baskı, 1994.
- Yılmaz, Ayşegül, "Lafızcı ve Gâyeci Yorum Metotları Çerçevesinde Benî Kurayza Hadisinin Tahlili", *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, 14 (Haziran 2022), 89-116.
- Zekerıyya b. Gulam, Ebu Yahya Kadir el-Pakistânî, *Mâ Sahha min Âsârî's Sahâbeti fî'l Fikhi*. Cidde: Daru'l Harrâz, 1. Baskı, 2000.
- Zuhaylı, Vehbe, *Usulu'l Fikhi'l İslâmî*. Dimeşk: Daru'l Fikr, 2004.







# İbn Receb el-Hanbelî'nin Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem Adlı Eserindeki Şerh Metodu

## The Commentary Method in Ibn Rajab al-Hanbali's Jami' al-'Ulum wa'l-Hikam

Muhammet SUIÇMEZ<sup>1</sup>, Dr. Öğr. Üyesi Ahmet EŞER<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü Doktora Öğrencisi, Sakarya  
•muhammetsuicmez@hotmail.com ORCID > 0000-0003-3808-6009

<sup>2</sup>Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, Balıkesir  
•ahmet\_esher@hotmail.com ORCID > 0000-0003-4948-8337

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 01 Mayıs / May 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 21 Aralık / December 2022

**Yıl / Year: 2022 | Sayı - Issue: 53 | Sayfa / Pages: 725-756**

**Atıf/Cite as:** Suuçmez, M., Eşer, A. "İbn Receb el-Hanbelî'nin Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem Adlı Eserindeki Şerh Metodu"  
*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53, Aralık 2022: 725-756.

**Sorumlu Yazar / Corresponding Author:** Muhammet SUIÇMEZ

**Yazar Notu / Author Note:** "Bu makale, Muhammed Suuçmez'in 2006 yılında Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Doç. Dr. Yavuz Köktaş danışmanlığında hazırladığı "İbn Receb el-Hanbeli ve Câmiul-ulûm ve l-hikem adlı eserindeki hadis şerhçiliği" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir."

## İBN RECEB EL-HANBELÎ'NİN CÂMIU'L-ULÛM VE'L-HİKEM ADLI ESERİNDEKİ ŞERH METODU

### ÖZ:

Bu makale, İbn Receb el-Hanbelî'nin (ö. 795/1393) *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem*'indeki şerh metoduna odaklanmaktadır. İbn Receb'in hayatı ve hadis ilmindeki yerine kısaca temas edildikten sonra eserin telif gayesi, zikredilen hadislerin konusu ve kaynakları ile şerh yöntemi ve şerhin kaynakları incelenmektedir. Şerh; teknik özellikler, isnad ve muhteva açısından olmak üzere üç ana başlıkta ele alınmaktadır. Teknik özellikler açısından ayet ve hadisler, sahâbe ve tâbiûn sözleri, israiliyat, şiir, doktorların görüşü ve rüyalara yer verilmektedir. İsnad yönünden; seneddeki kapalılığın veya müphem ismin açıklanması, ravi tanıtımı, muhaddislere yönelik eleştiriler ve ravilerin cerh-ta'dil bakımından değerlendirilmesi, rivayetlerin sıhhati ve tahrici gibi konular üzerinde durulmaktadır. Muhteva itibarıyla ise rivayetlerin sebep-i vürûdu ve söyleniş hikmetleri, müşkilin izahı ve ihtilafın giderilmesi, garip kelimeleri izah ve kelime tahlilleri, fıkıh usûlü konuları ve fikhî istinbatların yanı sıra akîde, tasavvuf ve adâb gibi alanlara dair birtakım açıklamalara değinilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** *İbn Receb el-Hanbelî, Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem, Kırk Hadis, Erbaûn, Şerh.*



## THE COMMENTARY METHOD IN IBN RAJAB AL-HANBALI'S JAMI' AL-'ULUM WA'L-HIKAM

### ABSTRACT

This article focuses on the commentary method in Ibn Rajab al-Hanbali's (d. 795/1393) *Jami' al-'Ulum wa'l-hikam*. After briefly touching upon the life of Ibn Rajab and his position in the science of hadith, the purpose of writing this commentary, the subject and sources of hadiths in his book, and the method and sources of commentary are examined. This commentary; it is discussed under three main headings, namely in terms of technique, isnad and content, and their subheadings. In terms of technique or commentary method, verses and hadiths, sayings from the companions and their followers, Isrâiliyyât, poetry and dreams are included. In terms of Isnad; it focuses on issues such as the explanation of the obscure or ambiguous name in the sanad or matn (text), the introduction of the narrator, the criticisms of the hadiths and the evaluation of the narrators by the terms of carh-tâdil, the authenticity of the narrations and the irritant. In terms of

content, some explanations about the fields such as creed, sufism and etiquette are mentioned, as well as the reasons for asbâb al-wurûd al-ḥadîth and the wisdom in the utterance context, the explanation of the problem and the elimination of the conflict, the explanation of unknown (gharib) words in the text of hadith and word analysis, reference to the subjects of fiqh methodology and the method of deriving the ahkam (tarîq istinbâṭ al-aḥkâm)

**Keywords:** İbn Rajab al-Hanbali, Jami' al-'Ulum wa'l-Hikam, Forty Hadith, Arba'in, Commentary.



## GİRİŞ

Kırk hadis yazımının başlangıcı Abdullah b. Mübârek'e (ö. 181/797) nispet edilmekle birlikte türün İmam Nevevî'yle (ö. 676/1277) şöhret kazandığı bilinmektedir. Erbaûn derleme faaliyeti, genellikle “Ümmetimin dinî işlerine dair kırk hadis derleyen kimseyi Allah Teâlâ fakihler ve âlimler topluluğu arasında diriltir” meâlindeki zayıf bir hadise dayanmaktadır.<sup>[1]</sup> Bununla birlikte Nevevî'nin işaret ettiği üzere derlemeyi, “Resûlullah'tan duyduklarını iyice öğrenip onu duymayanlara aynen nakledenlerin, Allah yüzünü ak etsin”<sup>[2]</sup> duasının yer aldığı sahih hadisle ilişkilendiren âlimler de bulunmaktadır. Muhaddisler başta olmak üzere İslâmî ilimlerin tefsirden fıkha, Arap dilinden tasavvufa hemen her disipliniyle ilgilenen ilim adamları hatta şairler ve yazarlar da kırk hadis telifine girişmişlerdir. Bu geleneği devam ettirmek, okuyanların duasını almak, sevap kazanmak veya bir hastalıktan kurtulmak için bu yönde eser verenler olmuştur.<sup>[3]</sup>

İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) fikhın ana kaidelerinin teşkil eden yirmi altı hadisi derlediği *el-Eḥâdisü'l-küllüyye elletî aleyhâ medârü'd-dîn* adlı eserine, Nevevî'nin on altı hadis ekleyerek kırk iki hadisten meydana getirdiği *el-Erbaûn*'u bu türün en meşhur örneğidir. Erken dönemden itibaren oldukça geniş bir literatüre sahip hadis şerh edebiyatının özel bir şubesi de “erbaûn”a dayalı şerh edebiyatıdır. Nevevî'nin bahsi geçen eserine sekiz küllî hadis ekleyen İbn Receb el-Hanbelî'nin şerhi de erbaûn şerh edebiyatının meşhur ve önemli çalışmalarından birisidir. “İbn Receb el-Hanbelî ve Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem Adlı Eserindeki Hadis Şerhçiliği” başlıklı bu makalemiz ise İbn Receb'in mezkûr eserindeki şerh anlayışını ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu amaçla İbn Receb'in ilim hayatı, eserini telif metodu

[1] İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzülü'l-ibâs ammâ'stehera mine'l-ehâdisi alâ elsine-ti'n-nâs, thk. Yusuf b. Mahmûd el-Hâc Ahmed (Dımaşk: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, 1421/200), II/290 (hadis no: 2465).*

[2] Tirmizî, İlim 7; Ebû Dâvûd, İlim 10.

[3] M. Yaşar Kandemir, “Kırk Hadis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/467.

ve gerekçesi, seçtiği hadislerin konusu ve tahriri, şerhte yararlandığı kaynaklar ile rivayetlerin isnad ve muhtevasını değerlendirmesine yer verilecektir.

## I. İLMİ HAYATI

Rebiülevvel 736'da (1335) Bağdat'ta dünyaya gelip 795'te (1393) Dımaşk'ta vefat eden İbn Receb, ilk eğitimini muhaddis babası ve dedesinden gördü. Doğum yeri olan Bağdat'ta Abdürrahîm b. Abdullah ez-Zerîrânî, Safiyyüddin İbn Abdülhak el-Bağdâdî, Alemüddin el-Birzâlî ve Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed et-Telî ed-Dımaşkî gibi âlimlerin ilim meclislerinde bulunarak kendilerinden icâzet aldı. Hicrî 744-748 arasında çıktığı ilim yolcuğunda uğradığı Dımaşk'ta İbnü'n-Nakîb el-Mısırî ve Alâeddin Ahmed b. Abdülmü'min es-Sübki'den icâzet alarak Muhammed b. İsmâil el-Habbâz ve İbrâhim b. Dâvûd el-Attâr gibi muhaddislerden hadis dinledi. Nablus'ta Hâfız İbn Bedrân'ın talebelerinden ders gördü ve Kudüs'te Alâî'den hadis tahammül etti. Kahire'de İbnü'l-Mülûk ve Muhammed b. Muhammed b. Ebü'l-Harem el-Kalânisi'nin hadis halkasına katıldı. Zeynüddin el-İrâkî, İbn Abdülhâdî ve Alâeddin Ali b. Zeynüddin el-Müneccâ gibi âlimler de hocaları arasındadır. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, İbnü'l-Lahhâm, İbnü'r-Ressâm, Abdurrahman b. Ahmed b. Ayyâş, Kâdıl-kudât Ebü'l-Fazl Muhibbüddin Ahmed b. Nasrullah el-Bağdâdî ve Ebû Zer Abdurrahman b. Muhammed el-Mısırî gibi âlimler ise önde gelen talebelerindendir. Dımaşk'a yerleşen İbn Receb'in ilmî hayatında, talebelik yaptığı ve ölümüne kadar kendisinden ayrılmadığı İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) önemli bir rolü vardır. Hanbeliyye Medresesi'nde ders veren, Ömeriyyetü's-Şeyhiyye ile Türbetü'l-İzziyye medreselerinde ise vâizlik yapan İbn Receb, Kassâindeki Sükkeriyye Medresesi'nde öğretim ve telif faaliyetleriyle meşgul oldu. Daha çok hadis alanındaki otoritesiyle tanınsa da fıkıh, usul, tefsir, kelâm, ahlâk ve tarih sahalarında da eser veren İbn Receb, Dımaşk ve Kudüs'te Hanbelî mezhebinin önde gelen isimlerinden birisiydi.<sup>[4]</sup>

## II. TELİF GAYESİ

Yukarıda ifade edildiği üzere İmam Nevevî, İbnü's-Salah'ın dinin ana konularını ihtiva eden küllî hadisleri bir araya getirdiği yirmi altı rivayete on altı hadis ilave ederek meşhur *Erbain*'ini tasnif etmişti. İbn Receb ise bunlara sekiz hadis daha ekleyerek sayısı elliye ulaşan rivayetlerin şerhini ihtiva eden *Câmiu'l-ulûm ve'l-hi-*

[4] Biyografisi için bk. Selâhaddin Münecid, *Mu'cemü'l-müerrihîne'd-Dımaşkıyyîn*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâb, 1398/1978), 218-219; İbn Receb el-Hanbelî, *ez-Zeyl alâ tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1425/2005), 1/11-51; İbn Receb el-Hanbelî, *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem*, thk. Şuayb el-Arnaût ve İbrahim el-Bâcis (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1422/2001), 1/25-52 (tercemetü'l-müellif); Cengiz Kallek, "İbn Receb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/243-247; Suiçmez, İbn Receb el-Hanbelî, 6-27; Bahadır Opus, İbn Receb el-Hanbelî'nin Hadis Şerhçiliği -Fethü'l-Bârî Örneği-, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 9-72.

kem'ini kaleme almıştır.<sup>[5]</sup> Eserin tam adı *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem fi şerhi hamsîne hadîsen min cevâmii'l-kilem*'dir.<sup>[6]</sup>

İbn Receb, şerhinin gayesini ve yöntemini bizzat kendisi açıklamaktadır. Telif metodunu, “hadisin şerhine geçmeden önce ilgili rivayetin sahih veya zayıf olup olmadığının bilinebilmesi için senedine işaret ettim. Nevevî'nin rivayeti dışında hadise aynı/yakın manadaki başka rivayetler ve o konudaki diğer sahih hadislere de dikkat çektim.”<sup>[7]</sup> sözleriyle ifade etmektedir. Bundaki maksadını ise “gayem, sadece küllî hadislerin içerdiği nebevî lafızları açıklamaktır. Bu çerçevede Nevevî'nin sahâbî ravilerle ilgili hal tercümelerindeki lafızlara ve kaynak gösterdiği kitaplardaki ibarelere kayıtlı kalarak şerhimi uzatmadan yalnızca lafızların manalarına değineceğim. Cevâmî' şeklinde nitelenen kelimelerin anlamlarını ortaya koymak üzere edebî manalar, hikmetler, bilgiler, hükümler ve kurallar tespit edilecektir.”<sup>[8]</sup> ifadesiyle ortaya koymaktadır.

İbn Receb'in mukaddimede zikrettiği şerh metodu ve amacına ne kadar bağlı kaldığı veya hedefinin ne kadarını gerçekleştirebildiği bizzat söz konusu eserinden hareketle ortaya konacak olan tahliller ışığında daha iyi anlaşılacaktır. Bu bağlamda yapılacak analizlere projeksiyon tutması için öncelikle eserdeki hadislerin konuları ve tahrirleri listelenecek, ardından şerhin kaynakları ve şerh metodu sorgulanarak isnad ve metin tahlillerine yer verilecektir.

### III. HADİSLERİN KONUSU VE KAYNAKLARI

	Başlıklar	Kaynaklar
1	Niyet	Buhârî ve Müslim
2	İslâm, İman ve İhsan (Cibril Hadisi)	Müslim
3	İslâm'ın şartları	Buhârî ve Müslim
4	İnsanın yaratılışı	Buhârî ve Müslim
5	Sünnetin önemi/bid'atlerden kaçınmak	Buhârî ve Müslim
6	Helal ve harama dikkat etmek	Buhârî ve Müslim
7	Din nasihatir	Müslim

[5] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/56-57 (müellifin mukaddimesi).

[6] Eserin Türkçe tercümeleri için bk. İbn Receb el-Hanbelî, *Hadislerle İlim ve Hikmet*, trc. Ali Kaya (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2006), 3 cilt; a.mlf., *Hadislerle İlimler Hikmetler*, trc. Abdulhalik Duram (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2012), 2 cilt; a.mlf., *Hadislerle İlimler ve Hikmetler-Muhtasar*, trc. Mehdi Canpolat (İstanbul: Polen Yayınları, 2016), 1 cilt; a.mlf., *Hadislerle İlim ve Hikmet*, trc. İshak Doğan (Ankara: İtisam Yayınları, 2017), 2 cilt

[7] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/57 (müellifin mukaddimesi).

[8] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/58 (müellifin mukaddimesi).

8	Tevhîd	Buhârî ve Müslim
9	Kitap ve sünnete uymak	Buhârî ve Müslim
10	Helal gıda ile beslenmek	Müslim
11	Şüpheli şeylerden sakınmak	Nesâî, Tirmizî
12	Mâlâyanîyi (boş işleri) terk etmek	Tirmizî, İbn Mâce
13	Kendisi için istediğini başkası için de istemek	Buhârî ve Müslim
14	Müslüman'ın kanının haram oluşu	Buhârî ve Müslim
15	Müminde bulunması gereken özellikler	Buhârî ve Müslim
16	Müminin özelliği: Kızmamak	Buhârî
17	Şefkatli olmak	Müslim
18	İnsanlarla iyi geçinmek	Tirmizî
19	Allah'a teslimiyet	Tirmizî
20	Hayâ	Buhârî
21	Doğru olmak	Müslim
22	Farzlar cennete girme sebebidir	Müslim
23	Temizlik	Müslim
24	Zulüm	Müslim
25	Sevapta zenginlerle yarışmak	Müslim
26	Sadaka	Buhârî ve Müslim
27	Sevap ve günah	Müslim, Ahmed b. Hanbel, Dârimî
28	Sünnete sarılmak	Ebu Davud, Tirmizî
29	Cenneti kazanmak ve cehennemden korunmak	Tirmizî
30	Allah'ın koyduğu sınırlar	Darekutnî
31	Dünyaya tamah etmemek	İbn Mâce
32	İslam'da zarar vermek ve zarara uğramak yoktur	İbn Mâce, Darekutnî, Malik
33	Mahkemede delil ve yeminin durumu	Beyhakî, kısmen Sahîhayn
34	Emr-i bi'l-ma'ruf ve nehyi ani'l-münker	Müslim
35	İslam kardeşliği	Müslim
36	İslam'da yardımlaşma	Müslim
37	Sevap ve günahın karşılığı	Buhârî ve Müslim
38	Allah'a yakın olmak	Buhârî

39	Sorumluluğun kalktığı durumlar: Hata, unutkanlık ve ikrah	İbn Mâce, Beyhâkî
40	Dünyanın geçiciliği	Buhârî
41	Kur'an ve sünnete uygun yaşam	el-Hücce alâ tariki'l-mehacce (Nasr b. İbrahim Makdisî)
42	Dua ve istiğfar	Tirmizî
43	Miras paylaşımı	Buhârî ve Müslim
44	Süt kardeşliği	Buhârî ve Müslim
45	Haram şeylerden faydalanmanın hükmü	Buhârî ve Müslim
46	İçkinin haramlığı	Buhârî
47	Yemek âdabı	Ahmed b. Hanbel, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce
48	Nifak alametleri	Buhârî ve Müslim
49	Tevekkül	Ahmed b. Hanbel, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce, İbn Hibbân ve Hakim
50	Zikre devam etmek	Ahmed b. Hanbel

**Tablo 1:** *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem*'deki Hadislerin Konusu ve Kaynakları

Muhaddislerin âdeti üzere “ameller niyetlere göredir”<sup>[9]</sup> rivayetiyle başlayan eser, “devamlı olarak Allah'ı zikretme”nin<sup>[10]</sup> önemi ile ilgili hadisle sona ermektedir. İbnü's-Salâh'ın işaret ettiği yirmi altı küllî rivayeti<sup>[11]</sup> veya Ebû Dâvûd'un ifadesiyle İslâm'ın etrafında şekillendiği (medâru'l-İslâm) kabul edilen meşhur dört hadisi<sup>[12]</sup> içeren bu tablodaki rivayetler, konuları itibarıyla gerçekten de İslâm'ın temel prensipleri olarak nitelenebilir. Zira kaynaklarda cevâmiu'l-kelim olduğu ifade edilen “Sana şüpheli geleni bırak, şüphe vermeyene bak!”<sup>[13]</sup> “Sizden biriniz kendisi için istediğini kardeşi için de istemedikçe iyi mümin olamaz,”<sup>[14]</sup> “Dünyaya iltifat etme ki Allah seni sevsin; insanların eline bakma ki halk seni sevsin”<sup>[15]</sup> ve

[9] Buhârî, Bed'u'l-vahy 1; Müslim, İmâre 155.

[10] Tirmizî, Daavât 98.

[11] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/56.

[12] Ebû Dâvûd'un iyi bir müslüman olmak isteyen kişiye kâfi geleceğini söylediği “Ameller niyetlere göre değerlendirilir”; “İnsanın kendini ilgilendirmeyen işleri bırakması, onun iyi bir müslüman olduğunu gösterir”; “Kişi kendisi için istediği şeyi kardeşi için de istemedikçe iyi bir mümin olamaz”; “Helâl de bellidir haram da. Ancak bunların arasında (sakınılması gerekli), halkın çoğunun helâl mi haram mı olduğunu bilmediği şüpheli konular vardır.” şeklindeki dört rivayet için bk. M. Yaşar Kandemir, “Ebû Dâvûd es-Sicistânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994) 10/120-121.

[13] Buhârî, Büyû' 3.

[14] Buhârî, İmân 7; Müslim, İmân 71, 72.

[15] İbn Mâce, Zühd 1.



“Allah’a inandım de, sonra da dosdoğru ol!”<sup>[16]</sup> gibi rivayetler;<sup>[17]</sup> *Câmiu’l-ulûm*’da yer almaktadır. Öte taraftan aslında İmam Nevevî’nin kırk hadisini de içeren bu esere İbn Receb’in ilave ettiği hadisler, yalnızca 43-50 numaralar arasında bulunan rivayetlerdir.<sup>[18]</sup> Neticede hem listelenen rivayetleri hem de ümmetin teveccühüne mazhar olan eseri dikkate aldığımızda, müellifin telif gayesinde işaret ettiği câmi/cevâmî bir hadis kitabı yazma amacını gerçekleştirdiği söylenebilir.

Yukarıdaki tablonun tahrir/kaynaklar sütununu incelediğimizde on altı hadis, hem Buhârî hem de Müslim’de; dört rivayet, sadece Buhârî’de on bir tane ise sadece Müslim’de yer almaktadır. Nihayetinde otuz bir hadis, ya Buhârî ve Müslim’in ikisinde birden ortak şekilde ya da en az birisinde yer almaktadır. Bunun dışında Tirmizî’de 7, Ahmed b. Hanbel ve İbn Mâcê’de 4, Nesâî’de 3, İbn Hibbân’da ise 1 rivayet bulunmaktadır. İkinci derecedeki kaynaklardan sayılan Darekutnî’den 2, Beyhakî, Hâkim ve Dârimî’den ise birer hadis tahrir edilmiştir. Bu tabloyu dikkate aldığımızda rivayetlerin büyük çoğunluğunun sahih hadis eserlerinden seçildiği söylenebilir.

#### IV. ŞERHİN KAYNAKLARI

Şerhte adı geçen müellif ve eser sayısı oldukça fazladır. Bununla birlikte müellif adı zikredilip eser ismi belirtilmeyen çok sayıda örneğin yanı sıra az da olsa kitap adının kaydedildiği ancak müellifine temas edilmediği durumlar da bulunmaktadır.

İbn Receb, şerhinde yaklaşık 100 müellif ve eserin adını açıkça belirtmektedir.<sup>[19]</sup> Bunlardan az da olsa beş veya dört eseri zikredilen kimseler olduğu gibi üçer ve ikişer telifiyle nispeten fazla temas edilen kişiler de bulunmaktadır. Örneğin İbn Ebî’l-Dünya’nın (ö. 281/894) *el-İhlâs ve’n-niyye*,<sup>[20]</sup> *Zemmü’d-dünya*,<sup>[21]</sup> *el-Cû*,<sup>[22]</sup> *Hüsni’z-zan*<sup>[23]</sup> ve *Kitabü’ş-şükr*<sup>[24]</sup> olmak üzere 5, Ahmed b. Hanbel’in

[16] Müslim, İmân 62.

[17] İlgili rivayetlerin cevâmîu’l-kelim vurgusu için bk. M. Yaşar Kandemir, “Cevâmîu’l-kelim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/440.

[18] Sırasıyla bk. ferâiz taksimi/miras paylaşımı, delil ve yeminin durumu, süt kardeşliği sebebiyle haram kılınma, haram olan şeylerden faydalanmanın veya onun bedelinin de haram oluşu, sarhoşluk veren her içkinin haram olması, münafıklığın dört alameti, hakkıyla tevekkül etme ve zikirin devamlılığı.

[19] Suiçmez, *İbn Receb el-Hanbelî*, 48-51 (bu sayı, ilgili bölümdeki dipnotlardan hareketle elde edilmiştir).

[20] İbn Receb, *Câmiu’l-ulûm*, 1/66.

[21] İbn Receb, *Câmiu’l-ulûm*, 2/177.

[22] İbn Receb, *Câmiu’l-ulûm*, 2/470.

[23] İbn Receb, *Câmiu’l-ulûm*, 2/408.

[24] İbn Receb, *Câmiu’l-ulûm*, 2/82.

(ö. 241/855) *ez-Zühed*,<sup>[25]</sup> *el-Eşribe*,<sup>[26]</sup> *el-Mesh ale'l-huffeyn*<sup>[27]</sup> ve *el-Müsned*<sup>[28]</sup> isimleriyle kaydedilen 4 çalışması yer almaktadır. Bununla birlikte Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Edebü'l-müfred*,<sup>[29]</sup> *es-Sahih*,<sup>[30]</sup> *et-Târih*'i;<sup>[31]</sup> Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) *Kitabu'l-kader*,<sup>[32]</sup> *es-Sünen*<sup>[33]</sup> ve *el-Merâsîl*'i;<sup>[34]</sup> Ebû Bekir Hallâl'in (ö. 311/923) *el-Câmi*,<sup>[35]</sup> *es-Sünne*<sup>[36]</sup> ve *Kitabü'l-edeb*'i;<sup>[37]</sup> ile İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *es-Sahih*,<sup>[38]</sup> *es-Sikât*<sup>[39]</sup> ve *ed-Duafâ'sı*<sup>[40]</sup> gibi örneklerde bir yazarın 3 eseri kaydedilmiştir. İbnü'l-Mübârek'in (ö. 181/797) *ez-Zühed*<sup>[41]</sup> ve *Kitabü'l-birr ve's-sıla'sı*,<sup>[42]</sup> Ebû Ubeyd'in (ö. 224/838) *Garibu'l-hadis*<sup>[43]</sup> ve *Kitabu't-talak*'i;<sup>[44]</sup> Ebû Hâtim er-Râzî'nin (ö. 277/890) *el-Cerh ve't-tadîl*<sup>[45]</sup> ve *el-İlel*'i;<sup>[46]</sup> Nesâî'nin (ö. 303/915) *Ame-lü'l-yevm ve'l-leyl*<sup>[47]</sup> ve *Tefsiru'n-Nesâî'si*<sup>[48]</sup> İsmailî'nin (ö.371/982) *es-Sahih*<sup>[49]</sup> ve *Müsnedü Alî'si*<sup>[50]</sup> Hattâbî'nin (ö. 388/998) *Meâlimu's-sünen*<sup>[51]</sup> ve *Müfred fi't-tevhîd*'i;<sup>[52]</sup> Ebû Nuaym'ın (ö. 430/1038) *el-Erbaûn*<sup>[53]</sup> ve *el-Hilye'si*<sup>[54]</sup> ile İbn Akîl'in (ö.

[25] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/177, 345.

[26] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/460.

[27] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/460.

[28] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/420, 427, 458, 467; 2/275, 292.

[29] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/350; 2/331.

[30] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/162.

[31] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/65, 110.

[32] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/168, 317.

[33] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/218, 221, 245, 252, 281, 292, 344, 414, 484, 486.

[34] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/83, 317, 503; 2/209, 218, 219, 296, 432.

[35] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/201.

[36] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/306.

[37] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/503.

[38] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/74, 291, 435, 456, 468, 503; 2/61, 64, 74, 89, 279, 314.

[39] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/175, 400.

[40] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/175.

[41] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/96.

[42] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/437; 2/97.

[43] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/504.

[44] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/90.

[45] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/108.

[46] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/151, 152.

[47] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/413.

[48] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/507.

[49] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/227.

[50] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/332.

[51] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/106; 2/9.

[52] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/527.

[53] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/393.

[54] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/416; 2/90, 513.

513/1119) *el-Fünûn*<sup>[55]</sup> ve *en-Nazariyyât*<sup>[56]</sup> ise bir müellife ait iki kitabın kaydedildiği misallerdir. Türleri bakımından değerlendirildiğinde ise mezkûr müellifler ve eserlerinin câmi' ve sünen gibi önemli bazı musannef literatürü, ilelül'-hadîs, garîbu'l'-hadîs, tefsir ve zühde dair çalışmalar olduğu söylenebilir.

İbn Receb, eser isimlerini belirtmeksizin sadece şahıs adlarını zikretmek suretiyle yaklaşık 200 kadar âlimden<sup>[57]</sup> nakilde bulunmuştur. Bunlar Eyyüb es-Sah-tiyânî,<sup>[58]</sup> İbn Sirîn,<sup>[59]</sup> Şa'bi<sup>[60]</sup> ve Vehb b. Münebbih<sup>[61]</sup> gibi tâbiînin ileri gelenleri ile İbnü'l-Mübarek<sup>[62]</sup> benzeri tebeü't-tâbiîn âlimleridir. Ebüd-Derdâ<sup>[63]</sup> ve Hâris el-Muhâsibî<sup>[64]</sup> gibi tasavvuf büyükleri ile İbn Kuteybe,<sup>[65]</sup> İbn Abdülber,<sup>[66]</sup> İbn Hazm<sup>[67]</sup> ve Ebü'l-Ferec b. el-Cevzi<sup>[68]</sup> gibi sonraki dönem meşhur ilim adamları da eserde yer almaktadır.

## V. ŞERH METODU

Şerh metodu ana hatlarıyla “teknik açıdan”, “sened açısından” ve “muhteva açısındandır” olmak üzere üç başlıkta incelenecektir.

### 1. Teknik Açıdan

*Câmiu'l-ulûm*'daki hadisler; ayetlerle ve aynı/benzer manadaki diğer hadislerle, sahâbe ve tâbiîn sözleriyle, israiliyatla, şiirle, konuyla ilgisine binaen bir uzman olarak doktorların görüşüyle ve rüyalarla açıklanmaktadır. Bir rivayetin şerhinde bazen aşağıdaki tekniklerden birkaçının beraber kullanıldığı da görülebilir.

[55] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/465.

[56] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/452.

[57] Suiçmez, *İbn Receb el-Hanbelî*, 51-57 (söz konusu sayı, ilgili bölümde zikredilen 432-616 nolu dipnotlar dikkate alınarak yaklaşık kaydıyla zikredilmiştir).

[58] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/147; 2/205

[59] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/189; 2/517.

[60] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/457.

[61] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/275; 2/76.

[62] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/71, 225, 254, 280, 467; 2/185.

[63] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/128, 209; 2/319.

[64] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/454, 409.

[65] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/236.

[66] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/267; 2/263.

[67] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/190.

[68] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/266.

## 1. Ayet ve Hadislerle Açıklama

İbn Receb, bir hadisi bazen doğrudan âyetlerle açıklarken bazen de ayetlerle dolaylı olarak irtibatını kurmuştur. Örneğin “Muhakkak ki helal bellidir, haram da bellidir...”<sup>[69]</sup> rivayeti, izah edilirken önce kesin olan helallerden ve haramlardan örnekler verilir sonra kesin olmayan yani helal veya haram olduğu tartışılan at, katır, eşek ve keler gibi hayvanların etleri ve bazı içecekler zikredilir.<sup>[70]</sup> Ardından ilgili hadis, ‘Allah Teâlâ nebisine kitap indirmiştir ve ümmetine helal ve haram cinsinden ihtiyaç duyulan her şeyi Kur’anda açıklamıştır’ görüşünden hareketle çeşitli ayetlerle şerh edilir. Bu çerçevede zikredilen “Sana her şeyi açıklayan ve müslümanlara doğruyu gösteren bir rehber, rahmet ve müjdeci olarak Kuran’ı indirdik.”<sup>[71]</sup> ayetindeki<sup>[72]</sup> “her şeyi”, Mücahid başta olmak üzere bazı müfessirler, ‘her emr olunan ve her yasaklanan şey’ olarak anlamışlardır. Daha sonra açıklama genişletilerek “Sapmayasınız diye Allah size hükmünü açıklıyor. Allah her şeyi hakkıyla bilendir.”<sup>[73]</sup> “Allah, yemek zorunda kaldıklarınız dışında size neleri haram kıldığını tek tek açıklamışken, üzerine adının anıldığı hayvanları yememenizin sebebi nedir? Gerçekten birçokları nefislerinin arzularına uyararak bilmeden halkı saptırıyorlar. Şüphesiz senin Rabbin, haddi aşanları çok iyi bilir.”<sup>[74]</sup> ve “Doğru yola ilettikten sonra, sakınacakları şeyleri kendilerine apaçık bildirmedikçe, Allah bir toplumu saptıracak değildir. Şüphesiz Allah her şeyi hakkıyla bilendir”<sup>[75]</sup> ayetlerine yer verilmiştir.

İbn Receb, “O peygamberleri apaçık belgeler ve kitaplarla gönderdik. İnsanlara, kendilerine indirilene açıklamaları ve onların da üzerinde düşünmeleri için sana bu Kur’an’ı indirdik” ayetinden<sup>[76]</sup> hareketle ayetlerde anlaşılmayan konuları açıklama görevinin peygambere verildiğini ifade etmektedir. Bu görev, Peygamberimiz’in (s.a.v.) vefatından kısa bir süre önce Arafat’ta Allah’ın dinini ve nimetini tamamladığını bildiren “Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm’ı seçtim...”<sup>[77]</sup> ayetiyle tamamlanmıştır. İbn Receb, konuyu böyle ardı ardına naklettiği ayetler ışığında açıklamaya devam etmektedir.<sup>[78]</sup> İbn Receb’in bir hadis şerh yöntemi olarak ayetlerden yararlandığına dair buna benzer pek çok örnek bulmak mümkündür.<sup>[79]</sup>

[69] Buhârî, İmân 39; Müslim, Musâkât 107; krş. İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/193.

[70] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/194.

[71] Nahl, 89.

[72] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/194.

[73] Nisa, 176.

[74] En’am, 119.

[75] Tevbe, 115.

[76] Nahl, 44.

[77] Maide, 3.

[78] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/195.

[79] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/72, 79,118, 130, 135, 156, 195, 212, 259, vd.

İbn Receb, daha açıklayıcı olacağı ve rivayetin anlaşılmasını kolaylaştıracağı düşüncesinden hareketle bir hadisi açıklarken onun farklı tarihlerine veya aynı manadaki başka rivayetlere yer vermektedir.<sup>[80]</sup> Örneğin Resûlullah'a (s.a.v.) adamın biri gelerek "Ey Resûl-i Ekrem bana tavsiyede bulun!" der. Bunun üzerine Resûlullah kendisine "kızma" buyurur.<sup>[81]</sup> İbn Receb, bu hadisi izah ederken Tirmizî rivayetinin<sup>[82]</sup> yanı sıra başka bir rivayete de yer vererek<sup>[83]</sup> farklı tarihlere atıfta bulunmuştur. Kızma konusundaki hadis şerhinin devamında aynı anlama gelebilecek benzer rivayetlere de temas etmektedir.<sup>[84]</sup> O, bu çerçevede şu rivayetleri zikreder: "Kuvvetli kişi (hasmını) kuvvetle yere vuran değil, kızdığı zaman nefesine hâkim olabilir."<sup>[85]</sup> "Siz kuvvetli kişi denilince ne anlıyorsunuz? diye soran Resûlullah'a sahâbiler, 'kendisini insanların geçemediği kişi' diye cevap verirler. Bunun üzerine o, 'hayır öyle değil, kuvvetli kişi kızdığı zaman nefesine hâkim olandır' karşılığını verir."<sup>[86]</sup> "Kim gereğini yapmaya gücü yettiği halde kızgınlığını bastırırsa Allah onu kıyamet gününde yaratılmışların önüne çağırır ve dilediği huriyi ona seçtirir."<sup>[87]</sup> ve "Bir kulun Allah'ın rızasını gözeterek öfkesini yenmesinden Allah katında sevabı daha büyük bir davranış yoktur."<sup>[88]</sup>

## 11. Sahâbe, Tâbiûn ve Selef-i Sâlihîn Sözlerine Atf

İbn Receb, hadisleri açıklarken zaman zaman sahâbe ve tabiûn sözlerine yer vermektedir. Örneğin "Her nerede olursan ol, Allah'tan karşı gelmekten sakın. Kötülüğün ardından hemen iyilik yap ki, o kötülüğü yok etsin. Halka da güzel huy ile muamele et"<sup>[89]</sup> hadisi şerh edilirken 'sefî sâlihîn bu hadiste takvayı tavsiye etmiştir' vurgusuyla bazı sahâbe sözlerine yer verilmiştir. Bu çerçevede Ebu Bekir (r.a.) hutbesinde: "Size Allah'a karşı takva üzere olmanızı, ona layık olduğu şekliyle övgüde bulunmanızı, korkuyla ümidi birlikte yaşamanızı, O'ndan isterken isteğinizde ısrarcı olmanızı tavsiye ediyorum; çünkü Allah, Zekeriyya (a.s.) ve ailesi hakkında: 'Onlar hayır işlerinde koşuşurlar, umarak ve korkarak bize yalvarırlardı; onlar bize karşı derin saygı içindeydiler'<sup>[90]</sup> buyurmaktadır."<sup>[91]</sup> Ayrıca Hz. Ebu Bekir'in

[80] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/174-203 (31. hadis); 445-447 (45. hadis).

[81] Buhârî, Edeb 86, Ahmed b. Hanbel, 2/362; krş. İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/361.

[82] "Adamın birisinin Resûlullah'a (s.a.v.) gelerek 'ey Allah'ın Resûlü bana öz olarak yapabileceğim bir şeyler öğret' deyip Resûlullah'ın da kendisine "kızma" cevabını verdiği ve soru tekrarlandıkça Resûlullah'ın ona yine "kızma" dediği rivayet için bk. Tirmizî, Birr 73.

[83] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/361.

[84] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/366-373 (16. hadis).

[85] Buhârî, Edeb 76, Müslim, Birr 2609; İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/367.

[86] Müslim, Birr 2608, İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/367.

[87] İbn Mâce, Zühd 18; Tirmizî, Birr 74; Ahmed b. Hanbel, 3/440; krş. İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/367.

[88] Ahmed b. Hanbel, 2/128; krş. İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/368.

[89] Tirmizî, Birr ve's-sıla 55; Ahmed b. Hanbel, 5/153, krş. İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/395.

[90] Enbiya, 90.

[91] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/406-407.

(r.a.) vefatına yakın Ömer'i (r.a.) yanına çağırarak kendisinden söz aldığına ona ilk söylediği şey "Ey Ömer! Allah'tan karşı gelmekten sakın"<sup>[92]</sup> tavsiyesi olmuştur. Bununla birlikte Hz. Ömer (r.a.), oğlu Abdullah'a gönderdiği mektubunda "Ben sana Allah'a karşı sorumluluğunun bilincinde olmanı tavsiye ediyorum, çünkü kim ondan sakınırsa O, onu korur, kim O'na ödünç verirse onu mükafatlandırır, O'na kim şükrederse ona nimetini artırır. Takvayı iki gözünün arasına al (çok önem ver) ve onu kalbinin cilası kıl" tavsiyesinde bulunmaktadır.<sup>[93]</sup> İbn Abbas'ın ifadesinde ise "Müttakiler, hidayetten bildikleri şeyi terk etme hususunda Allah'ın azabından sakınan ve getirdiğini tasdik etme konusunda da rahmetini ümit eden kimselerdir."<sup>[94]</sup> Ebû Bekir, Ömer ve İbn Abbas gibi sahâbilerden yapılan bütün bu alıntılar, ilgili rivayetleri takviye amacı taşımaktadır.

İbn Receb, hadisleri şerh ederken bazı âlimlerin konuyla ilgili sözlerine de temas etmektedir. O, örneğin takvaya dair bahsi geçen rivayeti açıklarken Ömer b. Abdülazîz'in hutbesine atıfla "Sizden kim iyilik işlerse Allah'a hamd etsin. Kim de kötülük işlerse Allah'tan af talebinde bulunsun. Muhakkak bazılarınız Allah'ın kendilerini vazifelendirdiği ve boyunlarının borcu olan görevleri yapacaklardır." ifadesini nakletmektedir. Bir başka rivayeti "Ey insanlar kim bir günahı sebebiyle üzülürse Allah'tan af talebinde bulunsun ve tövbe etsin. Şayet bu günaha tekrar dönerse Allah'tan yine af dilesin ve Allah'a tövbe etsin. Tekrar döner aynı işi işlerse, yine Allah'tan af talebinde bulunsun ve tövbe etsin. Muhakkak bu günahlar, âdemoğlunun üzerine yüklenmiş, boğazına takılmış amellerdir. İnsanı helak eden en tehlikeli durum, günah olan bu hatalara devam etmek ve bunlarda ısrar etmektir."<sup>[95]</sup> sözleriyle şerh ederken ise yine Ömer b. Abdülazîz'den iktibasta bulunmaktadır.

### III. İsrailiyat ve Şiir Kullanımı

İbn Receb, hadis şerhinde kimi zaman "İsrailiyatta geçtiği üzere" diyerek söze başlamaktadır. Örneğin bir hadis-i kudsîde Allah Teâlâ: "... ey kullarım, sizden hidayet etmediğim herkes sapıtmıştır, benden hidayet dileyin size hidayet vereyim. Ey kullarım, sizden yedirdiklerim dışında herkes açtır, benden yemek isteyin, size yemek vereyim. Ey kullarım, sizden giydirmedığım herkes çıplaktır, benden sizi giydirmemi isteyin, sizi giydireyim. Ey kullarım, siz gece ve gündüz hata ediyorsunuz, ben bütün günahları bağışlarım. Benden af dileyin, sizi bağışlayayım" buyurur.<sup>[96]</sup> İbn Receb, hadisin bu bölümünü açıklarken selefın bütün ihtiyaçlarını hatta hamurlarındaki tuzu ve koyunlarının alafını dahi Allah'tan istediklerinden bahsetmektedir. Bunu "İsrailiyatta geçtiği üzere" şeklinde başlayarak "Ya Rab! Muhak-

[92] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/406.

[93] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/406.

[94] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/400.

[95] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/415.

[96] Müslim, *Birr* 55; Ahmed b. Hanbel, 5/154; krş. İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/32.

kak ki sen, benim dünyadaki ihtiyacımı giderensin. Ben senden istemeye utanıyorum' diyen Hz. Musa'ya (a.s) hitaben Allah Teâlâ'nın 'Atının alafı, hamurunun tuzu dahi olsa onu benden iste!' <sup>[97]</sup> buyurduğu bir alıntıyla delillendirmektedir.

Bir adam Resûlullah'a (s.a.v.) geldi ve "Ey Allah'ın Resûlü, bana bir amel göster ki onu yaptığımda beni hem Allah hem de insanlar sevsin" diye sordu. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.) "Dünyaya gönül verme Allah seni sevsin. İnsanların elindekine göz dikme ki insanlar seni sevsin." buyurdu. <sup>[98]</sup> İbn Receb, bu hadisin "dünyaya gönül verme ki Allah seni sevsin" bölümünü şerh ederken seleften bazılarının "Havariler İsa'ya (a.s); 'Ey Allah'ın ruhu, bize sadece bir amel öğret ki Allah bu amele karşılık bizleri sevsin' diye talepte bulununca İsa'nın (a.s.) da onlara 'dünyaya tamah etmeyin Allah sizi sever'<sup>[99]</sup> tavsiyesini nakletmek suretiyle İsraili bilgiye atıfta bulunur.

İbn Receb'in bazı hadisleri şerh ederken çeşitli şiiirlere de yer verdiği görülmektedir. Mesela 41. rivayette "geçmiş bazı âlimlerin beyitlerinde geçtiği üzere" diyerek "Rabbine isyan ediyor, bir de O'nu sevdiğini iddia ediyorsun, bu durum yemin ederim kötü bir karşılaştırmadır / Şayet senin sevgin gerçek olsa O'na itaat ederdin. Çünkü kişi sevdiğine itaat edendir."<sup>[100]</sup> beytini zikretmektedir. 42. hadiste ise "Ey büyük günah işleyen kişi, Allah'ın affı senin günahından daha büyüktür / Büyük olan şeyler çok büyük olsa bile Allah'ın affı yanında çok küçük kalır."<sup>[101]</sup> beytine yer verilir. İbn Receb'in açıkça zikredilen bu iki örneğin yanı sıra sıklıkla şiiirlerle istişhadda bulunduğu söylenebilir.<sup>[102]</sup>

#### iv. Bir Uzman Olarak Doktor Görüşü

İbn Receb, "Âdemoğlu karnından daha şer bir kabı tıka basa doldurmamıştır. Âdemoğluna vücudunu ayakta tutacak kadar yemesi yeterlidir. Şayet bunu sağlayamaz ise bu defa karnının üçte birini yemeğe, üçte birini içmeye ve diğer üçte birini de nefes alıp vermek üzere ayırsın."<sup>[103]</sup> rivayetini şerh ederken muhtevasının tıpla ilgisine binaen doktorların görüşlerine yer verir. Bu çerçevede o, Ebu Hayseme'nin kitabında bu hadisi okuyan tabib İbn Maseviyye'nin "İnsanlar bu tavsiyeyi uygulasalar kederlerden ve hastalıklardan emin olurlar, eczacılara gerek kalmazdı

[97] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/39.

[98] İbn Mâce, *Zühd*, 1; krş. İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/174.

[99] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/202, Başka örnekler için bk. İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/22, 192, 230, 340, 345, 346, 377, 398, 408, 502, 505, 515, 517, 519, 520, 521.

[100] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/397 (41. hadîs: هذا لعمرى في القياس \*\*\* أنت تزعم حبه \*\*\* هذا لعمرى في القياس / لو كان حبه صادقاً لأطعته \*\*\* إن المحب لمن يحب مطيع)

[101] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/406 (42. hadîs: أعظم الأشياء في جنب عفو الله / يا كبير الذنب عفو الله من ذنبك أكبر / أصغر)

[102] Örnekler için bkz. İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/63, 277, 286, 457; 2/51, 31, 23, 310, 379, 383, 382, 384, 386, 392, 397, 399, 406, 407, 410, 416, 418, 493, 518, 519, 520, 521, 522.

[103] Tirmizî, *Zühd*, 47; İbn Mâce, *Et'ime* 50; Ahmed b. Hanbel, 4/132; krş. İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/467.

sözüne atıfla hastalıkların hazımsızlık sebebiyle ortaya çıktığına işaret etmektedir. İbn Receb, merfû olduğu söylenen “her hazımsızlık, hastalıktır” rivayetinin sahih olmadığı kanaatindedir.<sup>[104]</sup> O, diğer bir doktor Hâris b. Keled'e'nin “Korunmak sağlığın başıdır, karnı tıka basa doldurmak ise hastalıktır”<sup>[105]</sup> ifadesine “yeryüzündeki insanları öldüren de canavarları helak eden de yemek üzerine hazmetmeden başka bir şey yemeleridir.” tespitini eklemiştir.<sup>[106]</sup> İbn Receb, yine bu bağlamda başka bir doktorun eğer kabir ehline ecelinizin sebebi neydi diye sorulsaydı “hazımsızlık” cevabını verirlerdi sözünü de zikreder.<sup>[107]</sup> Görüldüğü gibi İbn Receb, mezkûr rivayetin koruyucu tıpla ilgili olmasından hareketle uzman görüşü olarak doktorlardan yapılan söz konusu iktibaslara, hadisin şerhini desteklemek üzere yer vermiştir.<sup>[108]</sup>

### v. Rüyalara Yer Vermesi

İbn Receb, hadisleri şerh ederken az sayıda da olsa bazı rüyalara yer vermektedir. Bu tür nakiller, şerhin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmak amacıyla taşıyan birinci elden şahitlikleri ifade etmektedir. Örneğin o, “Kim Allah'a ve ahiret gününe iman ediyorsa, ya hayır söylesin yahut sussun. Kim Allah'a ve ahiret gününe iman ediyorsa komşusuna ikramda bulunsun. Kim Allah'a ve ahiret gününe iman ediyorsa misafirine ikramda bulunsun.”<sup>[109]</sup> rivayetinin “ya hayır söylesin yahut sussun” kısmını, açıklarken bir rüyasını anlatır. “Uzun bir zaman önceydi, Ömer b. Abdülaziz'i rüyamda görmüştüm” diyerek söze başlayan İbn Receb, “Zannedirim konuyu ona ben açmıştım. Konuşmanın mı, yoksa susmanın mı daha hayırlı olduğu konusunda konuştuğumuzu hatırlıyorum. Konuşmasının sonucundan hayırla konuşmanın susmaktan daha evla olduğunu anladım. Ömer b. Abdülaziz, bu esnada bana Süleyman b Abdülmelik'in ‘susmak aklın uyuması, konuşmak ise uyanıklığıdır’ sözünü hatırlattı.”<sup>[110]</sup> diyerek rüyasıyla hadisi açıklamaya çalışmıştır.

### vi. Bazı Hadislerin Dinin Asıllarından Oluşu

İbn Receb, bazı rivayetlerin dinde özel bir konumunun olduğunu ifade ederek okuyucunun dikkatini bunlar üzerine çekmektedir. Bu şekilde ilgili hadisin bazen genel bazen de özel olarak edep, tevekkül ve dünyaya meyletmeme gibi hususlarda genel kurallar içerdiğini belirtmektedir.

[104] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/468.

[105] İbn Receb'e göre bunu bazıları merfû hadis kabul etmişlerse de bu sahih değildir. Bkz. İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/468.

[106] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/468, 469.

[107] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/469.

[108] Diğer bazı örnekler için bk. İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/153 (4. Hadis: yaratılışın aşamaları); 2/71 (26. Hadis: Her eklemine sadaka vermek), 467 (47. Hadis: Karnının üçte birini doyurmak).

[109] Buhârî, Edeb 31; Müslim, İmân 48; Ebu Dâvûd, Edeb 132; krş. İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/332.

[110] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/342. Diğer bazı rüya örnekleri için bk. İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/524, 533.



İbn Receb, mesela / u hadis, dinin etrafında sekillendiği hadislerden birisidir.”<sup>[111]</sup> “عظيم جدا يشتمل على شرح الدين كله” / Bu rivayet, gerçekten dinin bütün yönlerinin açıklamasını içermektedir.”<sup>[112]</sup> ve “وهذا الحديث أصل عظيم من أصول الإسلام وهو كالميزان للأعمال في” / Bu hadis dinin ilkelerinden büyük bir ilkedir ve amellerin kabulünde ölçü aracı gibidir.”<sup>[113]</sup> şeklinde ilgili rivayetin dindeki konumunu gösteren nakiller yapmaktadır. Diğer taraftan şerhte dine dair buradaki genel ölçülerin alt kategorilerini oluşturan edeb, tül-i emel, sarhoşluk veren şeylerin haramlığı ve tevekkül gibi özel bazı konularla ilişkili temel prensiplere/asıllara dikkat çekme yönelik vurgular da mevcuttur. Örneğin “وهذا الحديث أصل عظيم من أصول الأدب” / Bu hadis, edebe dair önemli bir prensiptir.”<sup>[114]</sup> “صايا عظيمة وقواعد كلية من أهم أمور الدين” / Bu rivayet, dinin önemli konularına dair külli kaideler ve büyük tavsiyeler içermektedir.”<sup>[115]</sup> “وهذا الحديث أصل في قصر الأمل في الدنيا” / Bu hadis, dünyada tül-i emel sahibi olmamaya alakalı bir ölçüdür.”<sup>[116]</sup> “تناول جميع” / Bu rivayet, aklı örten bütün içkilerin kullanımının haramlığına dair bir asıdır.”<sup>[117]</sup> “الحديث أصل جامع لأصول الطب كله” / Bu hadis, bütün tıp usulünü kapsayan bir ilkedir.”<sup>[118]</sup> ve “وهذا الحديث” / Bu rivayet, tevekküle dair temel bir ilkedir ve rızık kazanmanın en önemli sebeplerinden birisidir.”<sup>[119]</sup> tarzındaki ibareler bunlardandır.

## 2. Sened Açısından

İbn Receb, hadislerin şerhine senedlerini zikretmekle başlar.<sup>[120]</sup> Ana hatlarıyla şerhin isnada yaklaşımı; seneddeki kapalılığı yani müphem ismi açıklaması, raviyi tanıtmaması, muhaddislere yönelik eleştirileri ve ravileri cerh-ta'dil yönünden değerlendirmesi, sıhhatini incelemesi ve bazı tahrirlere yer vermesi şeklindedir.

### 1. Senedde Geçen Kapalılığı/Müphem İsmi Açıklaması

Hadislerin senedinde “adamın birisi” şeklinde geçen müphem kişilerin kim olduğu ilgili rivayetten anlaşılammaktadır. Ancak bu kişinin kimliğinin bilinmesi, sebab-i îrâdî'l-hadîs (hadisin serd edilme sebebi) ve rivayetin anlaşılması bakımın-

[111] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/61 (1. hadis).

[112] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/97 (2. hadis).

[113] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/176 (5. hadis).

[114] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/288 (12. hadis).

[115] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/462 (19. hadis).

[116] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/377 (40. hadis).

[117] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/456 (46. hadis).

[118] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/468 (47. hadis).

[119] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/496 (49. hadis).

[120] Örneğin bk. İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/33 (4. hadis), 379 (17. hadis),

dan önem arz etmektedir. Bu müphemlik, ilgili rivayetin farklı tarikleri ve aynı anlamdaki diğer rivayetlerden hareketle giderilebilir. Örneğin İbn Receb, 16. hadisin şerhinde yer alan “adamın birisi Resûlullah’a (s.a.v) ‘bana vasiyet et’ dedi” ifadesindeki Resûlullah’a soru soran müphem kişinin, muhtemelen Ebûd-Derdâ (ö. 32/652) olduğunu söylemektedir. O, bu kanaate Taberânî’nin (ö. 360/971) Ebûd-Derdâdan naklettiği aynı manadaki “Ya Resûlullah, ‘bana bir amel öğret de beni cennete soksun’ dedim. Resûlullah, ‘kızma, sana cennet vardır’<sup>[121]</sup> buyurdu.” rivayetinden<sup>[122]</sup> hareketle ulaşmıştır. Aynı hadisin farklı tariklerini tahric sonucunda müphemliğin ortadan kaldırıldığı bazı örnekler de bulunmaktadır. Bunlardan birisi Ahmed b. Hanbelî’nin (ö. 241/855) *Müsned*’inde Ahnef b. Kays’ın amcası Cariye b. Kudâme’den (ö. 64/683) naklettiği bir rivayette adamın birisi ya Resûlullah “bana kısa ve aklımda tutabileceğim öz bir söz söyle” diye sorunca Resûlullah da kendisine “kızma”<sup>[123]</sup> cevabını vermiştir. Aynı kişiden nakledilen bir başka rivayette ise ifade doğrudan “Resûlullah’a (s.a.v.) sordum...” şeklindedir. Dolayısıyla ikinci tariki dikkate aldığımızda ilk tarihte ‘adamın birisi’ şeklinde ifade edilen müphem kişinin, bizzat hadisi rivayet eden ve soru soran Cariye b. Kudâme olduğu anlaşılmaktadır.<sup>[124]</sup> Diğer bir misalde ise bir adam Resûlullah’a (s.a.v.) gelerek “farz namazları kılar, Ramazan orucunu tutar, helâli helâl kabul eder ve gereğini yerine getirir haramı da tasdik eder ve ondan kaçınır fakat bunlardan fazla (nafile kabilinden) bir şey yapmazsam, cennete girer miyim?” diye sorunca Peygamber (s.a.v.) de “evet” buyurdu.<sup>[125]</sup> İbn Receb, bu rivayetin Ahmed b. Hanbelî tarihinde Resûlullah’ın bu şekilde soru soran birisine “Allah’tan korun, O’na ortak koşma, namazını kıl, zekâtını ver, haccını yap, ramazan orucunu tut ve bunlara ziyade yapma”<sup>[126]</sup> buyurduğunu nakleder. O, bu tarihteki bilgilerden hareketle mezkûr suali soran müphem sahâbînin Müntefik oğullarından Lakîl isimli bir delege olduğunu açıklamaktadır.<sup>[127]</sup>

## 11. Seneddeki Bir Raviyi Tanıtması

İbn Receb’in isnad değerlendirmesinde yer yer senedde geçen bazı ravilerle ilgili bilgi verdiğini görmekteyiz. Mesela Tirmizî’nin (ö. 279/892) Kesîr b. Fâid > Saîd b. Ubeyd > Bekir b. Abdullah el-Müzenî > Enes tarikiyle naklettiği 42. hadisin isnadına dair ek bazı bilgiler mevcuttur. İbn Receb, ‘bu hadisin isnadında bir beis yoktur’ dedikten sonra ravi “Saîd b. Ubeyd”in nisbesinin ‘el-Hunâî’ olduğu ve onun hakkında Ebû Hâtim’in ‘şeyh’ değerlendirmesi yaptığı, İbn Hibban’ın ise *es-Sikât*’ında zikrettiği, dolayısıyla ilgili ravinin el-Hunâî olmadığını iddia eden

[121] İbn Adî, *el-Kâmil fi’l-duafâ, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, t.y), 7/365.*

[122] İbn Receb, *Câmiu’l-ulûm, 1/362.*

[123] Buhârî, *Edeb 86; Müslim, Zekât 56.*

[124] İbn Receb, *Câmiu’l-ulûm, 1/362.*

[125] Müslim, *İman 16; Ahmed b. Hanbelî, 3/316; krş. İbn Receb, Câmiu’l-ulûm, 1/513.*

[126] Ahmed b. Hanbelî, *3/472.*

[127] İbn Receb, *Câmiu’l-ulûm, 1/518.*

kimsenin vehme düştüğünü” ifade etmektedir. Darekutnî ise Saîd b. Ubeyd'den bu hadisi merfû olarak sadece Kesîr b. Faid rivayet ederken, Selm b. Kuteybe > Saîd b. Ubeyd > Enes kanalıyla mevkuף olarak da rivayet edildiğini belirtir.<sup>[128]</sup> Diğer bir örnekte ise Ahmed b. Hanbel, Nesâî, Tirmizî, İbn Hibbân ve Hâkim'in Bureyde b. Ebi Meryem > Ebü'l-Havrâ > Hasan b. Ali tarihiyle tahrir ettiği 11. hadis, Tirmizî'ye göre sahihtir ve isnadındaki Ebü'l-Havrâ, 'es-Sâdî' nisbesine sahiptir; ancak cumhur asıl adının Rebiâ' b. Şeybân olduğu kanaatindedir. Nesâî ve İbn Hibbân, bu ismi sika kabul ederken Ahmed b. Hanbel, Ebü'l-Havrânın adının Rebiâ b. Şeybân olduğu hususunda sükût etmekle birlikte ikisinin ayrı kişiler olduğu kanaatindedir. Cüzcânî ise Ebü'l-Havrânın mechul birisi olduğu düşüncesindedir.<sup>[129]</sup>

### iii. Muhaddislere Yönelik Eleştirileri Değerlendirmesi

İbn Receb, bazen bir hadisin isnadı hakkında Buhârî,<sup>[130]</sup> Müslim,<sup>[131]</sup> Tirmizî ve Nevevî gibi meşhur muhaddislerin değerlendirmelerini gerekçeleriyle eleştirerek kendi görüşünü ortaya koymaktadır. O, bir rivayete dair verilen sahih veya hasen hükmünü tahkik etmekte ve kendisine göre yanlış olan değerlendirmeleri sebepleriyle açıklamaktadır. Örneğin Ahmed b. Hanbel, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce tarafından Ma'mer > Asım b. Ebu'n-Nucûd > Ebu Vâil > Muaz b. Cebel tarihiyle nakledilen 29. hadisle alakalı Tirmizî'nin hasen-sahiğ değerlendirmesini doğru bulmaz. Bunu "Allah Tirmizî'ye merhamet etsin, hadis ile ilgili verdiği hüküm iki yönden tartışma konusudur" ifadesiyle şu şekilde delillendirir:

Birincisi, yaş bakımından akran olsalar bile farklı mekanlarda olmaları nedeniyle Ebü Vâil, Muaz'dan hadis almamıştır. İkincisi, Hammâd b. Seleme ilgili hadisi, Asım b. Ebu'n-Nucûd > Şehr b. Havşeb > Muaz kanalıyla muhtasar şekilde rivayet etmiştir. Dârekutnî bu tarihin doğruya daha yakın olduğunu ve mezkûr hadisin, Şehr rivayetiyle meşhur olduğunu zikreder. İbn Receb, açıklamasının devamında "Şehr'in Muaz'dan rivayeti, kesinlikle mürseldir ve onun sika ya da zayıf olması konusunda ihtilaf edilmiştir. Nitekim Ahmed b. Hanbel bu hadisi, bir tarihte Şehr > Abdurrahman b. Çanem > Muaz; bir başka tarihte ise Nezzâl b. Urve ve Meymun b. Ebu Şübeyb > Muaz isnadıyla tahrir etmiştir. Ancak ikinci tarihteki ne Nezzâl b. Urve ne de Meymûn b. Ebü Şübeyb Muaz'dan hadis işitmediği gibi Muaz dışındaki sahâbîlerden de nakledilen bu rivayetin diğer tarihleri de zayıftır."<sup>[132]</sup>

İbn Receb, bazen de Nevevî'nin bir rivayet hakkındaki verdiği sahih hükmünü doğru bulmadığını gerekçesiyle açıklamaktadır. Örneğin o, Mekhûl'un Ebü Sa'le-

[128] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/400.

[129] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/278. Konuyla diğer bazı örnekler için bk. İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/506 (Süfyan), 2/496 (49. Hadis/Ebü Temîm).

[130] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/376-377 (42. Hadis: Buhârî rivayetinin isnadı).

[131] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/5-6 (23. Hadis, Müslim rivayetinin isnadı).

[132] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/135.

be el-Huşenî'den naklettiği bir hadis ile ilgili Nevevî'nin "hasen" değerlendirmesini, iki illet sebebiyle tenkid etmektedir. Birincisi; Ebu Mishar ed-Dımaşkî, Ebu Nuaym ve diğer muhaddislerin kanaatine göre Mekhûl'ün Ebu Sa'lebe'den semâi sahih değildir. İkincisi; bu hadisin Ebu Sa'lebe'den merfû olarak veya Mekhûl'den mevkuf şekilde rivayetinde ihtilaf edilmiştir.<sup>[133]</sup> İbn Receb, bir başka örnekte ise Nevevî'nin İbn Mâce'de Sehl b. Sa'd es-Sâidî'den rivayet edilen bir hadisle alakalı "hasen" değerlendirmesi doğru bulmamaktadır.<sup>[134]</sup> Bu bağlamda o, "İbn Mâce'nin Halid b. Amr el-Kureşî > Süfyan es-Sevrî > Ebû Hazm > Sehl b Sa'd kanalıyla tahrir ettiği bu hadisin isnadına dair Nevevî'nin hasen kanaatini, önde gelen muhaddislerin ilk ravi Halid b. el-Kureşî el-Emevî hakkındaki değerlendirmeleri sebebiyle kabul etmez. Nitekim raviye dair Ahmed b. Hanbel 'münkeru'l-hadîstir', 'sika değil' ve 'hadisleri ref ederek nakleder'; İbn Maîn 'hadisi bir işe yaramaz' ve 'yalancı'; Şu'be 'mevzu hadisler rivayet eder'; Buhârî ve Ebû Zür'a 'münkerü'l-hadîs'; Ebû Hâtim ise 'hadisinin terk edildiği ve zayıf olduğu' kanaatindedir.<sup>[135]</sup> Neticede İbn Receb, burada zikredilen bazı meşhur muhaddislerin isnad değerlendirmelerini gerekçe göstererek tenkid etmektedir.<sup>[136]</sup>

#### iv. Ravileri Cerh ve Ta'dil Yönünden Değerlendirmesi

İbn Receb'in yeri geldiğinde ravilerle ilgili cerh-ta'dil değerlendirmesi yapması bu konudaki maharetini ortaya koymaktadır. Örneğin Ebu Bekir b. Asım el-İsbahânî > İbn Vâre > Nuaym b. Hammad > Abdülvahhab es-Sakâfî > Hişam yahut başkası > İbn Sîrîn kanalıyla rivayet edilen 41. hadisle alakalı, "bu hadisi tashih etmek pek çok yönden zordur" vurgusuyla gerekçeli cerh-tadil sorgulaması yapmaktadır. "Birincisi; ravi Nuaym b. Hammâd el-Mervezî rivayetinde teferrüd etmiştir. İkincisi; bazı mechul şahsiyetler sebebiyle ilgili hadisin Nuaym'a nisbetinde ihtilaf vardır. Üçüncüsü; ilgili hadisin Taberânî'den tahrir edilen tarihinin senedindeki Ukbe b. Evs es-Sedûsî el-Basrî > Abdullah b. Amr'dan kısmında ihtilaftan bahsedilmiştir.<sup>[137]</sup> Bunların dışında da İbn Receb'in bazı ravilerle ilgili cerh-ta'dil değerlendirmeleri bulunmaktadır. Mesela "Ali b. Zeyd, İbn Cud'ân diye bilinir ve onunla ihticac edilmez",<sup>[138]</sup> "Hafızlar, Medineli olması nedeniyle Yahya b. Sa'id rivayetinin Sa'id b. Ubeyd et-Tâî'den daha sahih olduğunu kabul etmektedir"<sup>[139]</sup> ve "Ebû Harun el-Abdî, gerçekten zayıftır"<sup>[140]</sup> gibi ifadeler bunlardandır. Neticede İbn Receb, bir

[133] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/150.

[134] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/174.

[135] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/174-175.

[136] Diğer bazı örnekler için bk. İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/206-211 (32. hadis); 361-366 (39. hadis); 393-394 (41. hadis).

[137] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/394-395.

[138] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/158.

[139] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/232.

[140] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/240.

hadisin senedini yeri gelince uzun uzadıya ele alarak bazen doğrudan<sup>[141]</sup> bazen de önde gelen hadis münekkitlerinden naklen cerh-tadil değerlendirmesi yapmaktadır.<sup>[142]</sup>

### v. Sıhhat Değerlendirmesi ve Tahric

İbn Receb, şerhinde yüz civarında hadisi çeşitli gerekçelerle eleştirmiştir.<sup>[143]</sup> Hadisleri sahih, hasen, zayıf veya mevzû şeklinde değerlendirdiği gibi bazen de tahrirlerine yer vermesi rivayetlerin anlaşılmasında sıhhat unsuruna yönelik bir şerh ameliyesi olarak anlaşılabilir.

“Bu hadisin sıhhatinde şüphe vardır (وفي هذا الحديث نظر)”,<sup>[144]</sup> “Bu rivayet hatalıdır (وهذه الرواية غلط)”,<sup>[145]</sup> “Bu, Peygamber’den birçok zayıf tarikten rivayet edilmiştir (وقد روي هذا عن النبي من وجوه فيها ضعف)”,<sup>[146]</sup> “Bu rivayetin isnadı, -mezkûr senedle bir hadis tahrir ettiği için- Müslim’in şartı üzere olsa da illetlidir (إنه على شرط مسلم لأنمخرج بهذا الإسناد بعينه حديثا لكن هذا الحديث إسناده قد قيل)”,<sup>[147]</sup> “Bu hadisin Muaz’dan başka tarikleri olsa da hepsi zayıftır (وله طرق أخرى عن معاذ كلها ضعيف)”,<sup>[148]</sup> “Ebû Nuaym bu hadisi merfu rivayet etmiştir, mevkuf tariki ise daha sahihtir (وخرجه)”,<sup>[149]</sup> “Mezkûr hadisler içinde sahih olmayan ve söyleyeni de belli olmayanlar vardır (واعلم أن من هذه الأحاديث المذكورة ما لا يصح ولا يعرف به)”,<sup>[150]</sup> tarzındaki ifadeler, doğrudan rivayetlerin sıhhatine yöneliktir.

Şerhte hem sıhhat hem de kısmî tahrir olarak nitelenebilecek bazı ibareler de yer almaktadır. Mesela “Taberanî onu zayıf bir senedle nakletti (وخرج الطبراني بإسناد فيه)”,<sup>[151]</sup> “Müsned’de zayıf isnadla geçmektedir (وفي المسند بإسناد ضعيف)”,<sup>[152]</sup> “Bezzar’ın tahrir ettiği isnadla şüphe vardır (ووفي مسند البزار بإسناد فيه نظر)”,<sup>[153]</sup> “Tirmizî onu zayıf bir isnadla nakletmiştir (وخرج الترمذي بإسناد فيه ضعف)”,<sup>[154]</sup> “İmam Ahmed içinde meçhul bir ravinin bulunduğu senedde onu tahrir etmiştir

[141] Örnekler için bkz. İbn Receb, *Câmiu’l-ulûm*, 2/284, 331, 332, 377, 376, 394, 400, 446.

[142] Örnekler için bkz. İbn Receb, *Câmiu’l-ulûm*, 1/107, 161, 233, 258, 287, 361, 395, 507, 2/5.

[143] Bunların bir kısmı için, bk. Suiçmez, *İbn Receb el-Hanbelî, 99-105 (dn: 781-855)*

[144] İbn Receb, *Câmiu’l-ulûm*, 2/35.

[145] İbn Receb, *Câmiu’l-ulûm*, 2/75.

[146] İbn Receb, *Câmiu’l-ulûm*, 2/50.

[147] İbn Receb, *Câmiu’l-ulûm*, 2/105.

[148] İbn Receb, *Câmiu’l-ulûm*, 2/135.

[149] İbn Receb, *Câmiu’l-ulûm*, 2/142.

[150] İbn Receb, *Câmiu’l-ulûm*, 1/325.

[151] İbn Receb, *Câmiu’l-ulûm*, 2/60.

[152] İbn Receb, *Câmiu’l-ulûm*, 2/65.

[153] İbn Receb, *Câmiu’l-ulûm*, 2/51.

[154] İbn Receb, *Câmiu’l-ulûm*, 2/211.

(فيه جهالة وخرجه الإمام أحمد بإسناد)“<sup>[155]</sup> “Bu, İmam Ahmed’in zayıf kabul ettiği mürsel bir rivayettir (ضعيف قد ضعفه الإمام أحمد و هذا مرسل)“<sup>[156]</sup> ve “Ukaylî, İbn Ömer’den zayıf isnadla merfu olarak tahrir etmiştir (مرفوعا بإسناد ضعيف)“<sup>[157]</sup> gibi değerlendirmeler bu kategoridedir.

### 3. Muhteva Açısından

İbn Receb, hadis metinlerinden hareketle izaha ihtiyaç duyan bazı noktaları açıklamaktadır. Bunlar ana hatlarıyla hadisin sebab-i vürûdu ve söyleniş hikmetleri, müşkilin izahı ve ihtilafın giderilmesi, garip kelimeleri izah ve kelime tahlilleri ile fıkıh, akîde, tasavvuf ve adâb gibi farklı alanlara dair yapılan değerlendirmelerdir.

#### 1. Sebeb-i Vürûd ve Söyleniş Hikmetleri

Her ne kadar bu kitapta geçen hadislerin özellikleri itibarıyla sebebi vürûdları az işlenmiş olsa da yeri geldiğinde bunlara temas edilmektedir. Örneğin İbn Receb, “Size neleri yasaklıysam kaçının, neleri emredersem de gücünüz yettiği kadar yapın. Sizlerden öncekileri helâk eden şey, çok soru sormaları ve peygamberlerine karşı muhalefet etmeleridir.”<sup>[158]</sup> hadisini açıklarken rivayetin sebab-i vürudunu ortaya koymak üzere şu tariki zikreder: “Resûlullah (s.a.v.) bir hutbesinde ‘Ey insanlar! Allah size haccı farz kıldı, haccediniz’ buyurmuştur. Bunun üzerine adamın birisi Resûlullah’a, ‘Ey Allah’ın Resûlü her yıl haccedecek miyiz?’ diye sordu. Resûlullah bu kişi sorusunu üç defa tekrarlayınca kadar sustu. Ardından ‘eğer evet deseydim vacip olacaktı’ buyurdu. ‘Gücünüz yettiği zaman hac yapınız, sizi bıraktığım hal üzere beni bırakınız; çünkü sizden öncekilerin helak olmasının sebebi, çok soru sormaları ve peygamberlerine muhalefet etmeleri idi. Size bir şey emrettiğimde onu gücünüz yettiğince yapınız, bir şeyi yasakladığımda ise onu terk ediniz.’ dedi.”<sup>[159]</sup> Böylece o, başka rivayetlerden hareketle mezkûr hadisin sebab-i vürudunu bildirmektedir.<sup>[160]</sup>

İbn Receb, şerh esnasında yer yer hadislerin söyleniş hikmetleri veya diğer bir ifadeyle sebab-i vürûdun arka planına işaret etmektedir. Örneğin “Resûlullah’ın arkasındaydım bana: ‘Evlâd, sana birkaç kelime öğreteyim. Allah’ın emir ve yasaklarını gözet ki, Allah da seni korusun. Allah’ı gözet ki onu karşında bulasın.

[155] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/279.

[156] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/317.

[157] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/339.

[158] Buhârî, *İtisamu bi'l-kitab ve's-sünne* 4, Müslim, *Fezâil* 412; krş. İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/238.

[159] Müslim, *Fezâil* 412; krş. İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/238.

[160] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/74-75 (ameller niyetlere göredir); 152 (helal bellidir haram da bellidir)

Bir şey istediğinde Allah'tan iste... buyurdu.”<sup>[161]</sup> İbn Receb, bu hadisin “bir şey istediğinde Allah'tan iste” bölümünü şerh ederken Allah'tan başkasından istemek ve dilencilik yapmak konusunu işlemektedir. Ona göre Allah'tan istemeyi emredip insanlardan talebi yasaklayan bazı ayet ve hadisler bulunmaktadır.

İbn Receb'e göre “Allah'tan bol nimet isteyin”,<sup>[162]</sup> “Allah'tan bol nimet isteyin. Allah kendisinden istenilmesini sever”,<sup>[163]</sup> “Allah'tan kim istemez ise Allah ona kızar”<sup>[164]</sup> ve “Sizden biriniz bütün ihtiyacını, hatta ayakkabısının bağı koptuğunda onu da Allah'tan istesin”<sup>[165]</sup> şeklindeki ayet ve hadisler, kulun yalnızca Allah'tan istemesini emretmektedir. Tekellüfe yol açacağı gerekçesiyle insanların insanlardan bir şey talep etmesinin doğru olmayacağı konusunda ise sahih pek çok hadis bulunmaktadır. İbn Receb, hadislerden hareketle konuyu şu şekilde incelemektedir: Mesela Resûlullah (s.a.v.), Ebû Bekir es-Sıddık, Ebû Zer ve Sevbân'ın da aralarında bulunduğu bir gruptan insanlardan hiçbir şey istememe konusunda biat almıştır. Onlar da değneği yahut devesinin yuları yere düşse bile başkasından kendilerine yardımcı olmalarını istemezlerdi. Bu tavrın gerekçesi, yalnızca Allah'tan istemenin arzu edilmesidir. Çünkü istemek; insanın kendisini aşağılaması, fakir ve miskin hale sokması istenilen kişiye ise güç izafe etmesi ve onun vasıtasıyla zararını gidermeyi arzulaması, talep ettiğine ulaşması ve menfaat temin etmesidir. Kişinin kendini bu şekilde aşağılaması ancak Allah karşısında olmalıdır. Çünkü ibadet edilmeye sadece O layıktır. “Allah sana bir sıkıntı verirse, o sıkıntıyı O'ndan başkası gideremez. Sana bir iyilik dilerse O'nun nimetini engelleyecek yoktur. O'nu kullarından dilediğine verir. O, bağışlayandır, merhametlidir.”<sup>[166]</sup> ve “Allah'ın insanlara verdiği rahmeti önleyebilecek yoktur. O'nun önlediğini de ardından salıverecek yoktur. O güçlüdür, hakîmdir.”<sup>[167]</sup> ayetleri, bunun apaçık delilidir. Ayetlerin yanı sıra başka âlimlerden de nakiller yapmak suretiyle konuyu açıklamaya devam eden<sup>[168]</sup> İbn Receb'e göre Allah'tan başkasından istemek, adeta boyun eğmek manasına geldiği için yanlıştır. Müslüman ise Allah'tan başkasına boyun eğmemelidir.

Söyleniş hikmetine dair diğer bir örnek ise “İşin başı İslam, direği namaz ve zirvesi ise cihad”<sup>[169]</sup> rivayetidir. İbn Receb, İslam'ın en yüksek değerlerinden birisi sayılan cihadın iki sebeple İslam'ın üzerine bina edildiği rükünlerden olmadığını ifade etmiştir. Birincisi; cihad cumhur ulemaya göre farz-ı kifâye olup rükünler gibi farz-ı ayn değildir. İkincisi ise cihad kıyamete kadar devamlı olmayıp

[161] Tirmizî, Sıfatı'l-kıyame 59; Ahmed b. Hanbel, 1/293; krş. İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/459.

[162] Nisa, 32.

[163] Tirmizî, Deavât 116; krş. İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/478.

[164] Tirmizî, Deavât 2; Ahmed b. Hanbel, 2/442; krş. İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/479.

[165] Tirmizî, Deavât 2; krş. İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/479.

[166] Yunus, 107.

[167] Fâtır, 2.

[168] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/478-482.

[169] Tirmizî, İman 8.

yalnızca Hz. İsa (a.s.) gelene kadardır; çünkü o zaman sadece İslam dini kalacağı ve harb kalkacağından cihada ihtiyaç olmayacaktır. Ancak İslâm'ın üzerine bina edildiği rükünler böyle değildir, onlar kıyamet kopuncaya kadar müminler üzerine farzdır. Allah daha iyisini bilir.”<sup>[170]</sup> İbn Receb bu gerekçelendirmenin ardından cihadın İslâm'ın rükünlerinden olmamasının sebebine dair zikrettiği hikmetleri de açıklayarak rivayetlerin söyleniş hikmetlerini gerekçeleriyle ortaya koymaktadır.

## 11. Müşkilin İzahı ve İhtilafın Giderilmesi

Bir kavram veya ifadenin problem arz etmesi manasındaki müşkilin izahı, hemen her şerhte görülen bir husustur. Şârih ise ilgili çalışmasında bu problemi çözmeye çalışır. Örneğin bir hadis-i kutsîde Allah Teâlâ: “Ey kullarım, ben zulmü kendime haram kıldım, sizin aranızda da zulmü haram kıldım. O halde birbirinize zulmetmeyiniz” buyurmaktadır.<sup>[171]</sup> Bu hadis-i kudsîde Allah'ın hiçbir şekilde kullarına zulmetmeyeceği ifade edilmektedir. Ancak bu rivayet, “Allah Teâlâ yer-yüzünde ve gökyüzünde bulunanlara azap etse de onlara zulüm yapmış olmaz, şayet onlara merhamet ederse de Allah Teâlâ'nın merhameti, onların işledikleri amellerden daha hayırlı olur”<sup>[172]</sup> rivayeti ile ilk bakışta teâruz etmiş gibi görünmektedir. Fakat İbn Receb, bu durumu izah sadedinde ilgili hadisin senedinde ilmiyle meşhur olmayan Vehb b. Halid'in yer alması sebebiyle rivayette şüphe bulunduğu dikkat çeker. Ayrıca ona göre hadisten şu da anlaşılabilir: “Allah Teâlâ kullarına zulüm yapmak istese, onlara azap edeceği şekilde kaderler takdir eder, kullar da bu kaderlerini işlediğinde Allah Teâlâ onlara zulmetmiş olmaz. Allah Teâlâ'nın kullarının fiillerini yaratması ve kulların işledikleri fiillerde zulüm bulunması, O'nun zulümle nitelenmesini gerektirmez. Benzer şekilde kulların kötü işler yapmaları sonucunda bunları, Allah'ın yaratmış ve takdir etmiş olmasıyla da Allah Teâlâ kulların bu olumsuz fiilleriyle nitelenemez. O, sadece kendi bildirdiği fiilleriyle vasıflandırılabilir kullarının yaptıkları ise onun yaratması ve onun işleyle gerçekleşir.”<sup>[173]</sup> Nihayetinde ilk bakışta iki hadis arasında bir teâruz bulunduğu zannedilse de İbn Receb, hem metin hem de sened üzerinden yaptığı tahlillerle bu problemi gidermektedir.<sup>[174]</sup>

Kitapta dinin ana konularıyla alakalı seçme hadisler derlendiği için ihtilaf konularına fazla değinilmemektedir. Bununla birlikte rivayetlerin farklı tarihleri arasında yanlış anlaşılmaya sebebiyet verebilecek bazı takdim ve tehirlerin bulunması, bunların izahını gerekli kılmaktadır. Örneğin “Yaratılışınız ana rahminde nutfe olarak kırk günde, sonra kırk günde alâka ardından aynı sürede et parçası olur.

[170] İbn Receb, *Câmîu'l-ulûm*, 1/152.

[171] Müslim, *Birr* 55; krş. İbn Receb, *Câmîu'l-ulûm*, 2/32.

[172] Ebu Dâvud, *Sünnet* 17; İbn Mâce, *Mukaddime*, 10; krş. İbn Receb, *Câmîu'l-ulûm*, 2/35.

[173] İbn Receb, *Câmîu'l-ulûm*, 2/35-36.

[174] İbn Receb, *Câmîu'l-ulûm*, 1/262-269 (haram yiyenden amellerin kabul edilmemesi); 517-518 (sadece farz ibadetleri yapmak).



Sonra bir melek gönderilir, cenine ruhunu üfler ve şu dört kelimeyi yazması emredilir. Bunlar kişinin rızkı, eceli, ameli ve bahtiyar (saîd) mı yoksa bedbaht (şakî) mı olacağıdır.<sup>[175]</sup> İbn Receb'e göre buradaki dört hususa dair "lafızlarının tertibinde" tarikler arasında farklar mevcuttur. Mesela Buhârî rivayetindeki "melek ona gönderilir, dört kelimeyi yazması emredilir ve sonra ruhu üflenir" ifadesine göre, ruhun üflenmesi dört kelimenin yazılmasından sonraya bırakılmıştır. Beyhakî'nin tahrir ettiği bir rivayet ise "Melek gönderilir ve ona ruhu üflenir. Ardından dört kelimeyle emrolunur"<sup>[176]</sup> şeklindedir. Dolayısıyla bu rivayette ruhun üflenmesi dört kelimenin yazılmasından öncedir.<sup>[177]</sup> İbn Receb'e göre ilk bakışta problemlili görünen bu durumun sebebi, ravilerin hadisi anladıkları şekliyle manen rivayet etmeleri veya sıralamaya dikkat etmeksizin aktarmalarıdır.<sup>[178]</sup> Bazı âlimler ise bu rivayetler ile mezkûr İbn Mesûd tarikini cem ederek dört kelimenin yazılmasının bir kısmının semada bir bölümünün de ana rahminde olacak şekilde iki defada olduğu kanaatinde. Nihayetinde İbn Receb'in tercihinin göre bu bir defada gerçekleşmiştir ve dört kelimenin (bazılarına ilk kırk günden sonra bazılarına ise üçüncü kırk günün ardından yazılacak şekilde) ceninden cenine farklılık göstermesi ihtilafa sebebiyet vermiş olabilir.<sup>[179]</sup> İbn Receb bu örneklerde olduğu gibi şerhinde hadislerdeki ihtilafırlara yönelik yer yer açıklama yaparak ilk bakışta teâruz izlenimi veren yanlış anlamaları gidermeye çalışır.<sup>[180]</sup>

### III. Garip Kelimeleri İzah ve Kelime Tahlilleri

İbn Receb, mukaddimede belirttiği gibi 'kelimeleri açıklamak ve özlü sözleri izah etme' amacına uygun olarak yeri geldiğinde bazı garip kelimeleri açıklamaktadır. Bu bağlamda kelimenin durumuna göre bazıları detaylı, bazıları ise kısaca açıklamaktadır. Örneğin İbn Receb, 30. hadisin şerhinde temas edilen bir rivayetdeki "المتنّع = el-mutenetti kelimesini, 'kendisini ilgilendirmeyen bir konuda derinlemesine araştırma yapan kişi';<sup>[181]</sup> 31. rivayetdeki "الزهد = ez-zühd sözcüğünü ise 'küçümseme sebebiyle bir şeyden yüz çevirmek, onu basite almak, arzu ve isteği bertaraf etmek' şeklinde açıklamaktadır. Bu bağlamda o, "شيء زهيد = şeyun zehîdun kullanımının, 'az bir şey, önemsiz bir şey' manasına geldiğini belirtir.<sup>[182]</sup> 35. hadisin şerhinde zikredilen bir rivayetdeki "غمص الناس = ğamsu'n-nâs terkinin 'in-

[175] Buhârî, Bed'ü'l-halk 6; Müslim, Kâder 1; krş. İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/153.

[176] Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 7/691-692.*

[177] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/162.

[178] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/162-163.

[179] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/166.

[180] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/524, Ayrıca bkz. İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/97-98, 105, 326, 2/16-25, 74, 96-98, 110, 118-121.

[181] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/171.

[182] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/179.

sanları hakir görüp aşağılamak ve tahkir etmek';<sup>[183]</sup> 46. hadisin şerhindeki “المفتّر = el-mufter kelimesinin ise ‘bedeni uyuşturan, ancak içki kadar sarhoş etmeyen şey’<sup>[184]</sup> anlamına geldiğini açıklamıştır. İbn Receb, benzer şekilde garip kelimelerle ilgili pek çok örnek zikretmektedir.<sup>[185]</sup>

İbn Receb, kimi zaman da kelimelerin lügat manaları yanında bunların tahlillerini yapmaya girişir. Örneğin İbn Receb, 18. hadisin şerhindeki ayette yer alan “المغفرة= el-mağfire”yi şöyle açıklar: “Günahlar affedilmeye muhtaçtır. Böylece sahipleri şerlerinden kurtulurlar. “el-mağfire” ile “et-tekfir” kelimeleri yakın anlamdadır. “المغفرة = el-mağfire, günahları örten ve ayrıca günahları örtterek onların şerrinden korumak” anlamındadır. Başa sarılan her şeye miğfer denmemesine rağmen, harp sırasında başı örterek koruyan zırha “مغفر = miğfer” denilir. Allah Teâlâ'nın meleklerden haber verdiği üzere onlar, tövbe eden müminlere mağfiret ve günahlardan korunma talep ederler. “كفر = küfür” de gizlemek ve örtmek manasında aynı anlamı ifade eder.”<sup>[186]</sup>

35. hadisteki “ولا تتاجشوا = ve la tenâceşû'dan türeyen ‘النجش = en-neceş, bir şeyi kandırarak, aldatarak ve hile yaparak beğendirmek ve ona yöneltmektir.’ Alışverişte de bu manadadır ve lügatte avını yakalarken hileye ve kandırmaya başvurması sebebiyle avcıya da ‘nâciş’ denilmektedir. Bu durumda hadis, “birbirinizi kandırmayın, birbirinize karşı aldatarak, hile yaparak muamelede bulunmayın” manasına gelir.<sup>[187]</sup> 16. hadisteki “الغضب = el-ğazab, bir şeyin vuku bulması endişesiyle kalpteki kanın eziyet veren sıkıntıya karşılık yükselmesi veya sıkıntı veren şeyin gerçekleşmesinin ardından buna sebep olana karşı intikam talebidir. Gazap sonucunda pek çok haram, adam öldürme gibi zulümler işlenir hatta küfre götüreceği bazı kötü sözler dahi sarf edilir.”<sup>[188]</sup> İbn Receb, 18. rivayetin şerhinde “و إنما وصف الخلفاء بالراشدين = halifelerin, ‘râşid’ şeklinde nitelenmesini “onlar, hakkı bilmişler ve hakkaniyetle hüküm vermişlerdi” sebebine bağlar. *Râşid*, ‘el-ğâvî’nin zıttıdır. ‘الغاوي = el-ğâvî ise ‘hakkı bildiği halde onun hilafına hareket etmek’ manasında kullanılır ki bu durumda iki kelime zıt anlama gelmektedir.”<sup>[189]</sup>

[183] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/275.

[184] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/464.

[185] Örnekler için bkz. İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/109, 210, 488, 441, 92, 194, 288, 307, 510, 511; 2/17, 18, 20, 23, 24, 25, 58, 59, 98, 97, 111, 117, 120, 128, 171, 264, 268, 275, 286, 356, 367, 512, 497.

[186] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/442.

[187] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/264. Ayrıca bk. İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/25 (sabr), 120 (sünnet), 524 (nafile).

[188] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/369.

[189] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/126.

#### iv. Fıkıh Usûlü Konularına Değınmesi

İbn Receb, hadisleri şerh ederken zaman zaman fıkıh usulü konularına değınmektedir. Hadisi anlamada fıkıh usulünden de haberdar olmak gerektiğı zımnen vurgulanan bu bölümde, İbn Receb'in üzerinde durduğı bazı konular dikkat çekmektedir. Bunlar; "Âlimlerin İhtilaf Etme Sebepleri", "Nesih Konusu",<sup>[190]</sup> "Kıyasu'l-Aks'tan Söz Etmesi", "İlhamın Delil Olup Olmayacağı",<sup>[191]</sup> "Dört Halifenin İcması Meselesi", "Seddü'z-Zerâi' Konusu"<sup>[192]</sup> ve "İkrah ve Hata Meselesi"<sup>[193]</sup> dir. Bunlardan temsil kabiliyeti yüksek üç tanesi incelenecektir.

##### a. Âlimlerin İhtilaf Etme Sebeplerine Değınmesi

İbn Receb, "Helal apaçıktır. Haram da apaçıktır. İkisi arasında şüpheli işler vardır..."<sup>[194]</sup> hadisinin şerhinde "Genel itibariyle Allah ve Resûlü'nün helal ve haram olarak belirledikleri her şey, apaçık beyan edilmiştir. Ancak bazıları diğerlerinden daha açık olabilmektedir. Meşhur olanlar ve dinde zaruri olarak bilinmesi gerekenlerde şüphe edilecek bir durum yoktur. Zira İslam'ın bulunduğu bir toplumda bunlardan haberi olmayan olamaz. Ancak fazla meşhur olmayan bazı konular, âlimler tarafından bilinmektedir ve onlar bunların helal ve haram oluşunda icma ederler. Bunun dışında âlimler arasında da meşhur olmayan konular bulunabilir. İşte, helal veya haram olma konusundaki ihtilaf burada devreye girmektedir. Bu noktadaki ihtilaf; a. Konu hakkındaki nassın gizli kalması ve çok az kişinin bunu haber vermesi, b. Konu ile ilgili iki ayrı nassın bulunması, c. Meseleyle alakalı açık bir nassın bulunmaması ve d. Konuya dair hem emir hem de yasağın bulunması gibi sebeplerle gerçekleşebilir. İbn Receb, bu ifadelerden sonra 'aslında ihtilaf sebepleri bu saydıklarımızdan daha fazladır' diyerek şerhine devam etmektedir.<sup>[195]</sup>

##### b. Kıyasu'l-aks'tan Söz Etmesi

Müslim'in Ebu Zer'in rivayet ettiği bir hadiste Resûlullah (s.a.v.) "...emri bi'l-ma'ruf sadakadır, nehyi ani'l-münker sadakadır, helal yolla kişinin hanımına yaklaşması sadakadır" deyince, Sahâbe "Ey Allah'ın Resûlü, bizden birimiz şehveti için hanımına yaklaşınca ondan sadaka sevabı alır mı?" diye sorar. Resûlullah (s.a.v.), "O kişi bunu haram yolla yapsa ne olurdu? Günah işler miydi?" diye sorar ve ardından: "İşte aynı şekilde helal yolla bunu yapınca da kendisine mükafat vardır"

[190] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/329 (Müslüman kanının akıtılmasının helal olduğu durumlar); 522-523 (farzları işleyen cennete girmesi);

[191] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/104.

[192] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/209.

[193] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/366-376.

[194] Buhârî, İmân 39; Müslim, Musâkât 107; Tirmizî, Büyü; 1; krş. İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/193.

[195] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/196-197.

buyurur.<sup>[196]</sup> İbn Receb bu hadisin, “o kişi haram yolla bunu yapsa ne olurdu?” bölümünü kastederek, bu tür ifadelerin usûl âlimleri tarafından “kıyasu'l-aks” olarak tanımlandığını belirtmektedir.<sup>[197]</sup> Bu konudaki başka bir örnekte ise İbn Mesûd'un “Resûlullah (s.a.v.) bir kelime söyledi ben de başka bir kelime söyledim.” Resûlullah: “kim Allah'a bir şey ortak koşarak ölürse o ateşe girer” buyurdu. Ben de “Kim Allah'a ortak koşmaksızın ölürse o cennete girer dedim”<sup>[198]</sup> ifadesinden sonra İbn Receb, bu misalde de İbn Mesûd'un hadisten kıyasu'l-aks yoluyla hüküm çıkarttığını belirterek bu şekildeki bir kıyasın delil olarak kullanılabileceğine vurgu yapmaktadır.

### c. Dört Halîfenin İcması Meselesi

Ebü Dâvûd ve Tirmizî'nin tahriç ettikleri 'İrbâz b. Sâriye'nin rivayet ettiği hadiste Resûlullah (s.a.v.): “Size Allah'a isyandan sakınmayı üzerinize emir olan kimse köle de olsa sözünü dinleyip itaat etmeyi vasiyet ederim. Çünkü ömrü olanlar birçok ihtilâflar görecektir. O zaman sünnetime ve hidayet üzere olan râşid halîfelerin sünnetine sarılınız. Sünnetlere dişlerinizi sıkarak sarılınız. Dini işlerde sonradan uydurulanlardan sakınınız. Çünkü her bid'at dalâlettir” buyurmuştur.<sup>[199]</sup> İbn Receb bu hadisi şerh ederken imamet konusundaki bazı rivayetlerin zikrettikten sonra râşid halîfeler dönemini ve halîfelerin önemini inceler. Ardından dört halîfenin icması konusunda “Sahâbenin muhalefetine rağmen dört halîfenin ittifak etmeleri icma yerine geçer mi, yoksa sadece delil mi kabul edilmelidir? Ve şayet dört halîfeden bazıları bir şey söylese ve onlara halîfelerden kimse muhalefet etmese, ancak sahâbeden onlara muhalefet edenler olmuş olsa, bu durumda halîfelerin sözü öne alınmalı mıdır? şeklinde sorular sorarak bu konularda âlimler arasındaki ihtilâfları zikreder.<sup>[200]</sup>

[196] Müslim, Salâtu'l-musafir 84; Ahmed b. Hanbel, 5/167; krş. İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/56.

[197] Kıyasu'l-aks: “Kitap, sünnet veya icmâda hükmü bulunmayan meseleye, aralarındaki illet birliği sebebiyle, bu kaynaklardan birinde yer alan meselenin hükmünü vermek” demektir, bk. Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990), 110.

[198] Müslim, İman 150; Ahmed b. Hanbel, 1/425; krş. İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/66.

[199] Ebu Dâvud, Sünnet 6; Tirmizî, İlim 16; İbn Mâce, Mukaddime 6; krş. İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/109.

[200] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/123. *Muhakkik, İbn Receb'in bu görüşünü dipnotunda eleştirmekte ve eleştirisinde şöyle demektedir: “Nasıl olur da hakkında mekruh olduğuna dair bile hadis bulunmazken haram olduğunu söyler? Tabiiin ileri gelenlerinden çoğu bu oyunu oynamıştır. Sa'id b. Cubeyr, Muhammed b. Sîrîn, Hişâm b. Urve, eş-Şa'bî ve diğerleri, bk. Beyhakî, Sünen, X, 211-212; Münzirî et-Terğîb ve't-terhib'inde şöyle demektedir: ‘Cumhur âlimler tavla oynamanın haram olduğunu söylemişlerdir. Bizim ashaptan bazıları haram olmasında icma olduğunu nakletmişlerdir. Ancak satranç konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bazıları satrancın helal olduğunu çünkü satranç oynayanlar bununla beraber harp ve hilelerine karşı hazırlanmış ve ondan yararlanmış olurlar. Satranç oynamanın helal olmasında üç şart ileri sürülmüştür. Bunlar: namazını satranç sebebiyle geciktirmemek, içerisinde kumar manasında durum oluşturmamak, oyun sırasında ağzından kötü sözler sarf etmemek. Kim bu şartlar dışına çıkarak bu oyunu oynarsa şahadeti kabul olmaz. Şafîî ise satrancın mekruh olduğunu söylemiştir. Âlimlerden bazıları da tavla gibi satrancın da haram olduğunu söylemişlerdir. Satrançla ilgili hadisler söylenmiş ise de bunlardan sahih veya hasen olanını bilmiyorum’ demiştir.”*

## v. Bazı Fıkhî İstinbatlar

“Satranç Oyunu Hakkında Fıkhî Görüşünü Belirtmesi”, “Nesep Yoluyla Haram Olanlara Değini”,<sup>[201]</sup> “Hadisteki Genel Hükümün İstisnalarını Bildirmesi”, “İbn Ömer’in Boşadığı Hanımına Geri Dönmesini Değerlendirmesi”,<sup>[202]</sup> “Ayetten Fıkhî Hüküm Çıkartması”, “Miras Hukuku Konusunu İşlemesi”<sup>[203]</sup> ve “Allah’ın Haram Kıldığı Şeylerin Kullanılması”<sup>[204]</sup> başlıklarıyla örneklendirilebilecek istinbatlardan temsil kabiliyeti yüksek üç örneği zikredeceğiz.

### a. Satrancın Hükümü

İbn Receb, Yemen’deki içeceklerin hükmünün sorulduğu “sarhoşluk veren her şey içkidir.”<sup>[205]</sup> hadisinin şerhinde konuyu ele alırken tavla ve satrancın hükmüne de değinmektedir. Ona göre “Oyunlar, sarhoşluk veren içecekler gibi insanları Allah’ı zikretmekten ve namazdan alıkoyar ve böylece oyun oynayan kişinin kalbinde oyunun etkisi yerleşir hatta kişi, zihninde her an oyunu canlandırmaya başlar. Bu sebeple Ali (r.a) bir topluluğun yanından geçerken satranç oynadıklarını görünce onlara İbrahim’in (a.s) babası ve milletine söylediğini anımsatacak bir ifade kullanarak “Bu tapınıp durduğunuz heykeller nedir?” der. Hz. Ali’nin bu şekilde ağır bir ifade kullanmasının nedeni oyun oynamayı “İçki bağımlısı, puta tapan gibidir.”<sup>[206]</sup> rivayetine benzetmesidir. Çünkü kalb bu işle meşguldür ve puta tapan nasıl puta tapmayı bırakamıyor ise içki içen de içkisini bırakamamaktadır. İbn Receb’e göre bu oyunların haramlığının illeti de “insanları Allah’a ibadet etmekten O’na sevgi beslemekten, O’ndan korkmaktan, O’na yalvarmaktan, O’na dua etmekten alıkoymasındır. Nitekim Hz. Ali’nin (r.a) de satranç oynayanlara ‘Siz bunun için mi yaratıldınız?’ diye sorması, satrancın Allah’ı anmaktan ve namaz kılmaktan alıkoyması sebebiyle haramlığından ileri gelmektedir.”<sup>[207]</sup>

### b. Genel Bir Fıkhî Hükümün İstisnalarına İşaret

İbn Receb, “Müslümanın kanının akıtılması; evli veya dulun zina etmesi, kasten adam öldürenin kısasla öldürülmesi ve kişinin dinini terk edip cemaatten ayrılması dışında helal olmaz.”<sup>[208]</sup> hadisini değerlendirir. O, bu rivayeti “kasten adam öldürenin kısasa göre öldürülmesi” bölümünün şerh ederken babanın öğ-

[201] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/438-444.

[202] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/189.

[203] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/419-437.

[204] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/447-455.

[205] Buhârî, Meğâzi 60; Müslim, Eşribe 7; krş. İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/456.

[206] İbn Mâce, Eşribe 3.

[207] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/233, 266, 267, 2/458-459.

[208] Buhârî, Diyât 6; Müslim, Kasâme 25; Ahmed b. Hanbel, 1/382; krş. İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/311.

lunu, hür birisinin köleyi, müslümanın kafiri ve bir adamın kadını öldürmesi gibi durumların bu genel hükmün istisnalarını oluşturduğuna belirtir.

### c. Ayetten Fıkhî Hüküm Çıkartması

Yukarıda ifade edildiği üzere şerh sırasında pek çok ayetten yararlanan İbn Receb, bazen de fıkıhçı kimliğiyle ayetlerden hükümler çıkartmaktadır. Örneğin “Hiçbir baba da çocuğu yüzünden zarara uğratılmamalıdır”<sup>[209]</sup> ayetiyle ilgili değerlendirmesi şu şekildedir: “Boşanmış bir kadın çocuğunu emzirmek istediğinde, buna misli ücret mukabilinde talip olunca babaya düşen bunu reddetmemesidir. Annesi dışında emzirmeye talip başkası bulunsun veya bulunmasın bu böyledir, Ahmed b. Hanbel de bu görüştedir. Şayet anne misli ücretten daha fazlasını talep eder de baba emzirecek başka birisini bulabilirse babanın, boşanmış annenin emzirme talebine icabeti zorunluluğu değildir. Çünkü annenin bu talebindeki amaç, -ayeti dikkate aldığımızda artık- babaya zarar vermektir. Ahmed b. Hanbel'den bu son görüş de nakledilmiştir.<sup>[210]</sup> Bahsi geçen üç örneğin dışında da İbn Receb, kitabının pek çok yerinde sırası geldikçe fıkıh konularına değinmektedir.<sup>[211]</sup>

### vi. Farklı Alanlar: Akide, Tasavvuf ve Adâb

a. *Akide*: İbn Receb, “Dört nitelik kimde bulunursa o münafıktır. Kimde bunlardan birisi bulunursa, o da bunu terk edinceye kadar nifak özelliğine sahiptir...”<sup>[212]</sup> hadisinin şerhinde nifaktan bahseder ve onu ikiye ayırır. Birincisi, kişinin Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret gününe iman eder gibi görünmesine karşın aslında bunların hepsinin veya bir kısmını kabul etmemesi anlamındaki *büyük nifak*tır. İşte bu, peygamberimiz zamanında mevcut olan ve hakkında ayet inen nifaktır. İkincisi ise *küçük nifak*tır. Amelî olan bu nifakta kişi salih birisi gibi gözükmesine rağmen kalbinde farklı niyetler taşımaktadır. Bu nifakın esasları, hadiste zikredilen beş unsura dayanmaktadır. Bunlar: 1. Bir kişinin kendisini tasdik eden birisiyle konuşurken ona yalan söylemesi, 2. Vaad ettiği zaman vaadine muhalefet etmesi (bu da iki çeşittir), 3. Münakaşa yapınca haktan ayrılıp aşırı gitmesi ve kasıtlı olarak hakkı batıl, batılı hak görmesi, 4. Vaad edince ahdini bozması ve 5. Emanete hıyanet etmesi. İbn Receb, aslında bir inanç konusu olan nifakı, ayet ve hadisler ışığında geniş bir şekilde maddeler halinde işleyerek

[209] Bakara, 233.

[210] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/215.

[211] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/273. Ayrıca bk. İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/65, 87, 88, 91, 84, 136, 177, 196, 328, 189, 233, 266, 267, 312, 315-317, 322, 377, 382, 2/153, 159, 164, 212-215, 231, 240, 253, 269, 320, 343, 359, 367, 370, 447, 449, 458, 481, 438, 367-368, 465.

[212] Buhârî, İmân 24; Müslim, İmân 106; Ahmed b. Hanbel, 2/189; krş. İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/480.

ayrıntısıyla izah etmektedir.<sup>[213]</sup> Diğer taraftan yer yer amel-riya ilişkisi,<sup>[214]</sup> istiğfar<sup>[215]</sup> ve evliya bahsi<sup>[216]</sup> gibi diğer akide konularına da değinir.

*b. Tasavvuf:* İbn Receb, yeri geldiğinde keramet benzeri bazı tasavvufi konulara da değinmektedir. Örneğin o, bu çerçevede meşhur "...Cebraîl (a.s.) Resûlullah'a :“İhsan hakkında bana bilgi ver” diye yine sordu. Resûlullah (s.a.v.): “İhsan; sanki görüyormuşsun gibi Allah'a ibadet etmendir. Her ne kadar sen O'nu görmüyorsan da, O seni görüyor...”<sup>[217]</sup> şeklindeki Cibril hadisine değinir. İbn Receb'e göre seleften bazı âlimler, bundan maksadın 'Kim Allah'ı görürcesine ibadet ederse o arif kişidir. Kim de Allah onu görüyormuşçasına ibadet ederse bu kişi ihlaslı kişidir' şeklinde iki makama işaret ettiğini ifade ederler. *İhlas makamı;* kişinin ibadet ederken Allah'ın kendisini görüyormuşçasına, onun işlerini takip ettiğini ve ona yakınlaştığını varsayarak Allah'a ibadet etmesidir. Kul amelinde kendisini bu şekilde hazır hissederek ameline devam edince ibadetinde Allah'a karşı ihlaslı olmuş olur. Çünkü bu durumda Allah'ın dışında başka şeylere ilgi duymaz ve sadece ameliyle meşgul olur. *Müşahede makamı;* Allah'ı görmüşçesine kulun kalbiyle Rabbine yönelerek ibadet etmesidir. Bu, kalbin iman nuruyla nurlanması ve basiret sahibi olması demektir. Onun için gayb sanki maddi bir hale dönüşmüş gibi olur. İşte bu, Cibril (a.s) hadisinde işaret edilen ihsan makamıdır ve bu durumdaki kişiler basiretlerinin kuvvetine göre farklılık arz ederler.<sup>[218]</sup>

İbn Receb, tasavvufla ilgili zühd<sup>[219]</sup> benzeri farklı konulara da yer vermektedir. Bazı keramet örneklerini zikretmesi de bu kapsamdadır. Mesela bir kadın, Saîd b. Zeyd'e ait bir arazinin aslında kendisine ait olduğunu Saîd'in ise bu araziye işgal ettiğini iddia etmiştir. Saîd b. Zeyd de bu iddia üzerine “Allah'ım eğer yalan söylüyorsa onun gözlerini kör et. Onu arazisinde öldür.” şeklinde dua etmiştir. Bunun üzerine kadının gözleri kör olur ve bir gece arazisinde dolaşırken su kuyusuna düşmesi sonucunda ölür.<sup>[220]</sup> Bir başka örnekte Enes b. Malik'e Basra'da bulunan arazisinin susuz kaldığı haber verilince Hz. Enes abdestini alarak araziye çıkmış ve iki rekât namaz kılmış ardından dua etmiştir. Bunun üzerine yağmur yağmış ve yağmur suları onun arazisi dışına fazla taşmadan arazisini sulamıştır.<sup>[221]</sup> Diğer bir misal ise duası kabul olan ve ölünceye kadar Haccac'ın işkencesine sabreden Saîd b. Cübeyr ile ilgilidir. Onun küçükken ötüşüyle kendisini namaza kaldıran bir ho-

[213] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/481-495.

[214] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/79.

[215] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/411.

[216] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/336-337.

[217] Müslim, İmân 1; Ahmed b. Hanbel, 8/27, 51, 52, 53; krş. İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/93.

[218] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/129.

[219] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/95-196.

[220] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/350.

[221] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/351.

rozu vardı. Horoz bir gece bağırmadığı için o da namaza kalkmamıştı. Bu durum Saîd'in zoruna gitti ve horozuna hitaben "Ne oldu sana Allah sesini kessin" dedi. Bundan sonra horoz gerçekten de bir daha ötmedi. Bunun üzerine annesi "Aman oğlum! Bundan sonra hiçbir şeye beddua etme" dedi.<sup>[222]</sup>

c. *Adâb*: İbn Receb, hadislerin şerhinde okuyucuyu bilinçlendirmek üzere İslâmî terbiye ve adâb denilebilecek bazı prensiplere dair açıklamalar yapmaktadır. Örneğin "...Birbirinize sırt çevirip dargın durmayınız. Birinizin pazarlığı üzerine bir kısmınız pazarlık yapmasın. Ey Allah'ın kulları kardeş olunuz. Müslüman, müslümanın kardeşidir, ona zulmetmez, onu yardımsız bırakmaz, ona yalan söylemez ve onu hakir görmez. (Üç kere göğsüne işaret ederek) takva işte buradadır. Kişiye günah olarak müslüman kardeşini hakir görmesi yeter. Müslümanın her şeyi kanı, malı, ırzı müslümana haramdır."<sup>[223]</sup> rivayetini ele alalım. İbn Receb'e göre burada müslümanların dünya işleri dolayısıyla birbirlerine dargın kalmalarının yanlışlığı vurgulanmıştır. Ancak dini bir mesele sebebiyle üç günden fazla küs kalmakta bir sakınca yoktur. Zira Resûlullah, katı bid'atçilere ve kendi hevâsına göre insanları yönlendirenlere boykot uygulamıştır, hanımlarından da bir ay uzak durduğu olmuştur. Ahmed b. Hanbel, dargınlık konusunda bu kanaattedir. Hattabî de terbiye etmek amaçlı olmak kaydıyla babanın çocuğuna, kocanın da hanımına üç günden fazla dargın durmalarına cevaz vermiştir.<sup>[224]</sup>

"Kim Allah'a ahiret gününe iman ederse ya hayır söylesin yahut sussun..." rivayeti meşhurdur.<sup>[225]</sup> İbn Receb'e göre ne konuşmak, ne de susmak mutlak manada emredilmiş değildir. Bununla birlikte mutlaka hayrı söylemek, şer konusunda ise susmak gerekir. Selef âlimleri, çoğu zaman nefse yük olduğu için şerde ve mâlâyânî şeylerde sükût etmeyi tavsiye etse de insanlar, çoğunlukla bu yanlış düşerler. İşte selef-i sâlihîn, kendilerini ilgilendirmeyen konularda susma gayesiyle nefisleriyle mücadele ederek nefsin hastalıklarını tedavi ediyorlardı.<sup>[226]</sup> Nihayetinde İbn Receb'e göre her şey hakkında konuşmak da sükût etmek de hoş karşılanmadığı için aslında o burada konuşma usûl ve adabına işaret etmiştir. Diğer taraftan o çeşitli vesilelerle bu çerçevede kişinin nefesine karşı tutumu,<sup>[227]</sup> dua adabı ve kabul şartları<sup>[228]</sup> gibi konulara da temas etmektedir.

[222] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/354-355.

[223] Müslim, *Birr* 32; Ahmed b. Hanbel, 2/277; krş. İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/257.

[224] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 2/269.

[225] Buhârî, *Edeb* 31; Müslim, *İmân* 77.

[226] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/341.

[227] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/309-310.

[228] İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 1/271-273.



## SONUÇ

İlim tahsili başta olmak üzere hayatının büyük bölümünü Dımaşk'ta geçiren İbn Receb, ülkemizde daha çok *Câmiu'l-ulûm* isimli şerhiyle tanınan bir şahsiyettir. Mukaddimede eserinin telif gayesini “sadece küllî hadislerin içerdiği nebevî lafızları açıklamak” olarak niteleyen müellif, buna bağlı kalarak niyet hadisinden tevekkül ve zikre kadar İslâm'ın temel prensipleri sayılabilecek elli câmi/cevâmî rivayeti şerh etmiştir. Şerhte çoğunlukla Buhârî ve Müslim'in tahrir ettiği hadisleri açıklarken yaklaşık 100 müellif ve eserine doğrudan atıf yaptığı gibi bazen de alıntı yaptığı kaynağa işaret etmeksizin sadece müellif adını zikretmektedir.

İbn Receb, rivayetlerin şerhinde öncelikle ilgili hadisin farklı tariklerine temas ettikten sonra konusuyla alakalı aynı anlamdaki benzer rivayetleri sıralamaktadır. Açıklamalarda ayetlerle istişhad edildiği gibi ilgisine binaen sahâbe, tâbiün ve selef-i sâlihîn'in sözlerine de atıf yapılmaktadır. Bunlardan yapılan alıntılar; özlü ve hikmetli sözlerin yanı sıra yaşanmış olaylar, rüyalar, doktorlar gibi konunun uzmanlarından işine yarayacak bilgiler, şiirler hatta İsrailî haberler tarzında zengin içeriğe sahiptir. İbn Receb, ihtiyaç duyulan yerlerde kelime manalarını İbn Ubeyde gibi meşhur dil âlimlerinden referansla izah etmektedir. Hadisleri konusuna göre ele alan müellif, akîde ile ilgili bir mesele olduğunda bu hususları, ahlâk ve adâba dair ise ona göre derinlemesine izah etmektedir. Fikhî bir kural veya hüküm içeren rivayeti ise mezhep farklılıklarına bile girecek şekilde detaylıca işlemektedir. Örneğin günümüzde bile zaman zaman gündeme gelen satranç hakkında kanaatini delillendirmesi ve miras hukuku konularına girmesi bunlardandır. Diğer taraftan “âlimlerin ihtilaf sebepleri”, “ilhamın delil olup olmayacağı” ve “dört halifenin icması meselesi” gibi hususlar ise fıkıh usûlüyle alakalı temas edilen konular arasındadır.

Yukarıda belirtildiği üzere öncelikle teknik açıdan tahlil edilen hadisler, ana hatlarıyla sened ve metin açısından ele alınmaktadır. İsnad incelemesi; varsa seneddeki kapalılığın yani müphem ismin açıklaması, raviyi tanıtmaması, muhaddislere yönelik eleştirileri ve ravileri cerh-ta'dil yönünden değerlendirmesi, sıhhatini incelemesi ve bazı tahrirlere yer vermek şeklindedir. Metin yani muhteva incelemesi ise sebep-i vürûd ve söyleniş hikmetleri, tarikler/rivayetler arası müşkilin izahı ve ihtilafın giderilmesi, garip kelimeleri izah ve kelime tahlilleri, bazı fıkıh usûlü konularına değinmesi ve bazı fikhî istinbatlar ile akîde, tasavvuf ve adâb gibi farklı alanlardaki tecrübeyi paylaşım şeklindedir.

## Yazar Katkı Oranları:

Çalışmanın Tasarlanması (Design of Study) : MS(% 50), AE(% 50)

Veri Toplanması (Data Acquisition) : MS(% 50), AE(% 50)

Veri Analizi (Data Analysis) : MS(% 50), AE(% 50)

Makalenin Yazımı (Writing up) : MS(% 50), AE(% 50)

Makale Gönderimi ve Revizyonu (Submission and Revision) : MS(% 50), AE(% 50)

## KAYNAKÇA

- AcLûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzlû'l-ilbâs ammâ'stehera mine'l-ehâdîsi alâ elsinetî'n-nâs*. thk. Yusuf b. Mahmûd el-Hâc Ahmed. 2 Cilt. Dimaşk: Mektebetü İlmî'l-Hadîs, 1421/2000.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Kandemir, M. Yaşar. "Cevâmiu'l-kelim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/440. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ebû Dâvûd es-Sicistânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/120-121. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kandemir, M. Yaşar. "Kırk Hadis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/467-470. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kütüb-i Sitte ve şerhleri. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah. *el-Kâmil fî'd-duafâ*. thk. Âdil Ahmed Abdülmecûd-Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.
- İbn Receb el-Hanbelî, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed. *Câmîu'l-ulûm ve'l-hikem fî şerhi hamsine hadîsen min cevâmiî'l-kilem*. thk. Şuayb el-Arnaût ve İbrahim el-Bâcis. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1422/2001.
- İbn Receb el-Hanbelî, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed. *ez-Zeyl alâ tabakâti'l-Hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1425/2005.
- Kallek, Cengiz. "İbn Receb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/243-247. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Müneccid, Selâhaddin. *Mu'cemü'l-müerrihine'd-Dimaşkiyyin*. Beyrut: Dâru'l-Kitâb, 1398/1978.
- Opus, Bahadır. *İbn Receb el-Hanbelî'nin Hadis Şerçiliği (Fethü'l-Bârî Örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Suiçmez, Muhammed. *İbn Receb el-Hanbelî ve Câmîu'l-ulûm ve'l-hikem Adlı Eserindeki Hadis Şerhçiliği*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Şaban, Zekiyyüddîn. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. trc. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990.



## **Ashâb-ı Suffe'nin Kur'ân ve Kırâat Tarihine Katkıları**

### The Contributions of Ashab al-Suffah to the History of Qur'an and Qiraah

**Doç. Dr. Yaşar AKASLAN<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>İlahiyat Fakültesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun  
•yakaslan55@gmail.com.tr ORCID > 0000-0003-0715-9295

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 10 Eylül / September 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 28 Ekim / October 2022

**Yıl / Year:** 2022 | **Sayı – Issue:** 53 | **Sayfa / Pages:** 757-782

**Atf/Cite as:** Akaslan, Y. "Ashâb-ı Suffe'nin Kur'ân ve Kırâat Tarihine Katkıları"  
*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53, Aralık 2022: 757-782.

## ASHÂB-I SUFFE'NİN KUR'ÂN VE KIRÂÂT TARİHİNE KATKILARI

### ÖZ:

İslâm tarihinin ilk eğitim-öğretim müessesesi olarak kabul edilen Suffe, Kur'ân tarihi açısından önem arz etmektedir. Mescid-i Nebevî'nin inşâsından sonra tedris faaliyetlerinin merkezi olan Suffe'de eğitim gören sahâbiler, burada öğrendikleri Kur'ân'ı gerek Medine'de gerekse Hz. Peygamber'in verdiği tebliğ görevini yürütmek üzere gittikleri bölgelerde titiz bir şekilde öğretmişlerdir. Bu açıdan Allah Rasûlü'nden ve Suffe'nin öğretmen kadrosundan dersler alan Ashâb-ı Suffe, Rasûlullah döneminde ve dört halife devrinde Kur'ân ve kırâât sahasında gerçekleştirdiği faaliyetlerle Kur'ân eğitim-öğretim tarihinde önemli rol oynamıştır. Özellikle tâbiin döneminde yaşayan kırâât imamlarının isnâdında yer alan Suffe'nin hocaları ve öğrencilerinin, Kur'ân ve kırâatlerin günümüze kadar herhangi bir değişme olmaksızın aktarılmasındaki yeri hatırı sayılır değerdedir. Esasen sahâbenin Kur'ân/kırâât öğretimine ve tedris sürecinin detaylarına ilişkin malumatı kaynaklarda net olarak bulabilmek güçtür. Zira dönemin şartları ve Kur'ân öğretiminin mahiyeti göz önünde bulundurulduğunda bahsedilen bilgilere ancak bazı kaynakların, özellikle tabakât türünde kaleme alınmış eserlerin satır aralarında rastlamak mümkündür. Bu çalışmada, bahsedilen satır arası bilgiler okunmak suretiyle Suffe'nin Kur'ân ve kırâât tarihine olan katkıları ele alınacaktır.

*Anahtar Kelimeler: Suffe, Kur'ân Tarihi, Kırâât Tarihi, Sahâbe, Eğitim.*



## THE CONTRIBUTIONS OF ASHAB AL-SUFFAH TO THE HISTORY OF QUR'AN AND QIRAAH

### ABSTRACT

Suffah, which is recognized as the first educational institution in the Islamic history, is significant in relation to the history of Qur'an. The companions learned religion and the Qur'an in Suffah that was the center of religious education activities after the building of al Masjid al Nabawi, so they taught it meticulously both in Madina and other regions, where they went to by order of the prophet in order to preach the Qur'an messages. In this aspect, the companions of Suffah, which learned religion and Qur'an from the Prophet Mohammad and from the Qur'an teachers -appointed by himself- played an important role in the history of Qur'anic education with their activities in the field of Qur'an and qiraah (Qur'an recitation) during the periods of the Prophet and four caliphs. Suffah's teachers and students, who were mentioned in the isnad of the recitations Imams -especially of the tabiin

period- have an important place in transmission of the Qur'an and qiraah until today without any change.

In fact, it is very difficult to find clear information -in the sources- on the details both of Qur'anic and qiraah teaching of the companions and of their teaching process, because considering the conditions of the period and the nature of Qur'anic teaching, such as informations which can be found just between the lines of some sources, and especially the biographic sources (Tabakat). In this study, it will be dealt with the contributions of Suffah to the history of the Qur'an and qiraah by reading the informations that is available between the lines.

**Keywords:** *Suffah, History of Qur'an, History of qiraah, Sahaba, Education.*



## GİRİŞ

Kur'an eğitim-öğretimi, Hz. Peygamber'in sağlığında ve Kur'an'ın istinsâhına kadarki dönemde genel olarak itikadî ve amelî birtakım malumatın öğrenilmesi, izahı gerektiren âyetlerin açıklanması sürecini ifade etmekteydi. Bu itibarla Kur'an ve kıraat tedrisatı oldukça yavaş işlemekteydi. Zira âyetler, önce iyice anlaşılıp sindirilerek hayata aktarılıyordu. Örneğin Suffe'de yetişen İbn Mes'ûd'un (ö. 32/652-53), "Biz, on âyet öğrendiğimizde, o âyetlerin anlamını belleyip onları hayatımıza aktarmadıkça diğer âyetlere geçmezdik."<sup>[1]</sup> ifadesi dönemin Kur'an öğreniminde takip edilen yöntem konusunda az da olsa fikir vermektedir. Buradan hareketle sahâbenin Kur'an hıfzından ve tâliminden anladıklarıyla, bir başka deyişle onların Kur'an'ı ezberlemedeki amaçlarıyla sonraki dönemlerde Müslümanların öncelikli gözettikleri hedefler arasında farklar olduğunu söylemek mümkündür. Benzer şekilde Suffe'nin önemli isimlerinden İbn Ömer'in (ö. 73/693) Kur'an'ı ezberlemeye yoğunlaşmış bir grup gördüğünde onlara hitâben yaptığı şu konuşma da bu çıkarımı teyit eder niteliktedir: "Ey insanlar! Biz öyle bir hayat sürdürdük ki bize Kur'an'dan önce iman bahşedilmişti. Biz, Rasûlullah'a bir sûre nâzil edilir edilmez o sûrede rabbimizin bize iletmiş mesajları anlamak için çabalandık. Helalleri ve haramları öğrenmeye gayret ederdik. Sizin Kur'an'ın lafızlarını öğrenme konusunda sarf ettiğiniz çabadan daha fazlasını göstermeye çalışırdık. Ancak görüyorum ki bizden sonra gelenler Fâtiha sûresinden başlayıp sonuna kadar Kur'an'ı okuyup ezberlemelerine rağmen üzerinde düşünülmesi gereken emir ve yasakları önemsemeksizin âdeta kötü cins hurmaların görüntüsü ve tadına aldanırcasına Kur'an'ın sadece lafızlarıyla ilgileniyorlar. Hâl böyle olunca da Kur'an'dan istifade edemiyor-

[1] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 1/74; Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Çâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, nşr. Gotthelf Bergsträsser (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1932), 1/459.

lar.”<sup>[2]</sup> İbn Ömer’in bu çarpıcı ifadeleri bağlamında onun bir âyeti iyice kavrayıp gereklerini yapmadıkça diğer âyeti ezberlemediği nakledilir. Nitekim o, Bakara sûresini ancak dört yılda ezberleyebilmiştir.<sup>[3]</sup> Yine İbn Mes’ûd’dan nakledilen şu rivâyet meselenin söz konusu yönünü gözler önüne sermektedir: “Bize, Kur’ân’ın lafızlarını ezberlemek zor; onunla amel etmek kolay gelirdi. Bizden sonrakilere ise Kur’ân’ı ezberlemek kolay; onunla amel etmek zor gelecektir.”<sup>[4]</sup>

Görebildiğimiz kadarıyla kırâatleri tespiti dair ilk çalışmalar tâbiîn devrinin sonları olan hicrî 1. asırda başlar.<sup>[5]</sup> Kur’ân eğitim-öğretiminin lafzî ve pratik boyutu etrafında yapılan ilk çalışmalar ise gerek Hz. Peygamber’in sağlığında gerekse dört halife devrinde gözle görülebilir mahiyettedir. Allah Rasûlü döneminde birçok alanda önemli fonksiyon icrâ eden Mescid-i Nebevî ve Suffe bu bağlamda eğitim faaliyetlerinin merkezini oluşturmaktadır. Rasûlullah’ın rehberliğinde burada görev alan hoca kadrosu ve Suffe’nin öğrencileri, daha sonraki dönemlerde Kur’ân ve kırâat eğitimi açısından oldukça önemli hizmetlere imza atmışlardır. Suffe’nin semereleri olarak Mekke, Medine, Kûfe, Şam, Basra gibi merkezlerde bazı tâbiîn âlimleri tarafından kırâat okulları açılmıştır.<sup>[6]</sup>

Kur’ân ve kırâat eğitim-öğretim tarihinde öncü nesil kabul edilen sahâbenin önemli rolü olduğu aşîkardır. Ancak biz burada kısmen de olsa sistematik bir tedris süreci işletilen Suffe’de, vaktini daha ziyade burada geçirenlerin oluşturduğu Suffe ashâbına yönelik izahlar getireceğiz.

## ASHÂB-I SUFFE

Kavram itibarıyla *Ashâb-ı Suffe*, “dostlar, arkadaşlar” anlamındaki “ashâb” ile “gölgelik/sundurma” manasına gelen “suffe” kelimelerinden müteşekkil bir tamlamadır. Hz. Peygamber, Medine’ye hicretinin ardından inşa ettirdiği Mescid-i Nebevî’nin güney tarafına düşen giriş kısmında, etrafı açık ve üstü hurma dallarıyla örtülü gölgelik/çardak yaptırmıştı. Kâbe’nin kible olmasıyla birlikte bu gölgelik, mescidin kuzeyine alınarak daha sonra genişletilen Mescid-i Nebevî’ye dâhil edilmişti. Ekserisi muhacirlerden oluşan, Medine’de bir çatı bulamayan yoksul ve kimsesiz Müslümanlar bu gölgelikte barınırlardı. Bu duruma istinaden mekânın adı

[2] Ebû Abdillâh Hâkim Nisâbü’rî, *el-Müstedrek ‘ale’s-Sahîhayn*, drs-thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beirut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2002), 1/91.

[3] Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa’d Zührî, *Kitâbü’t-Tabakâti’l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mek-tebetü’l-Hancı, 2001), 4/153.

[4] Ebû Abdillâh Muhammed Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin Türkî (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 2006), 1/69.

[5] Mustafa Sâdık Râfî, *İcâzü’l-Kur’ân ve’l-belâğatü’n-nebevî*, (Beirut: Dâru’l-Kütübü’l-Arabî, 1973), 51.

[6] Konuya dair detaylı bilgi bkz. Ahmet Gökdemir, “Hicrî I. Yüzyıl Kırâat İlmi Merkezleri”, *Hicrî I. Asırda İslâmî İlimler*, Kur’ân İlimleri ve Tefsir, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2020), 779-781.

“Suffe”; burada kalan sahâbiler de “Ashâb-ı Suffe” veya “Ehl-i Suffe” olarak isimlendirilmiştir.<sup>[7]</sup>

Ashâb-ı Suffe'nin sayısına ilişkin yetmiş ile dört yüz arasında muhtelif rakamlardan bahsedilir.<sup>[8]</sup> Katâde (ö. 117/735) bu sayıyı dokuz yüze kadar çıkarır.<sup>[9]</sup> Buna göre aralarından aile kurarak şahsî evinde ikâmet eden, sefere giden, farklı nedenlerle başka muhitlere yerleşen, hayatını kaybeden ve yeni katılan kimselere bağlı olarak Ashâb-ı Suffe'nin sayısı zaman zaman artmış yahut azalmıştır. Ayrıca ailesinin geçimini temin etmek zorunda olup Suffe'de yatılı kalamayan ve Suffe ehline imrenerek onlarla birlikte zaman geçiren sahâbileri de peygamber okulunun müdavimleri arasında saymak gerekir. Örneğin İbn Ömer gibi bazı isimler, ilim tahsili uğruna Suffe'de yaşamayı şahsî evlerinde hayat sürmeye tercih etmişlerdir. Bu çerçevede daha önce yaşadığı yerde sahip bulunduğu varlık ve mevkiden feragat ederek Suffe okulunu yeğleyen birçok sahâbiden söz edilmektedir. Mâlik b. Huveyris'in (ö. 74/693-4) şu ifadeleri, bahse konu sirkülasyonu göstermesi açısından önemli bir bilgidir. Mâlik'in anlattığına göre kendisinin de içinde bulunduğu bir grup genç uzak bir bölgeden Allah Rasûlü'nü ziyarete gelerek Suffe'de yirmi gece kalmışlardır. Kendilerine son derece merhametli ve müşfik davranan Rasûlullah, gençlerin ailelerini özlediklerini hissetmiş olmalı ki bu gruba geride kimleri bıraktıklarını sormuş, ardından şöyle buyurmuştur: “Ailelerinize dönün ve onlarla birlikte kalın! Onlara hem burada öğrendiklerinizi öğretin hem de tavsiyede bulunun! Namazı, beni kılarken gördüğünüz gibi kılın!”<sup>[10]</sup>

Herhangi bir geliri bulunmayan Suffe ashâbının ihtiyaçları bizzat Hz. Peygamber ve zengin sahâbiler tarafından temin edilirdi. Bu itibarla “Adyâfü'l-İslâm” (İslâm'ın misâfirleri) olarak da nitelendirilen ashâb-ı Suffe'nin<sup>[11]</sup> en önemli vazifesi

[7] Mustafa Baktır, “Suffe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/469-470.

[8] Suffe'nin sayısına dair bazı bilgiler için bkz. Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir Kettâni, *Nizâmü'l-hükûmeti'n-nebeviyye (et-Terâtibü'l-idâriyye)*, thk. Abdullah Hâlidî (Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.), 1/362-367; Yusuf Bahri Gündoğdu, “Mescitlerin Ayrılmaz Bir Unsuru Olarak Eğitim”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 45 (2016), 319.

[9] Kettâni, *et-Terâtibü'l-idâriyye*, 1/367.

[10] Buhârî, “Ezân”, 17.

[11] Ashâb-ı Suffe'nin tespit edilebilen isimlerini genel olarak görmek için bkz. Mustafa Baktır, *İslâm'da İlk Eğitim Müessesesi: Ashâb-ı Suffa*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 1990), 48-224; Mehmet Abdullah Aksoy, *Suffa Ashâbı ve İslâm Hukukunun Oluşmasına Etkileri* (Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 52-161. Ashâb-ı Suffe'nin bir başlık şeklinde yer aldığı eserlerin yanında müstakil olarak telif edilen çalışmalar da bulunmaktadır. Her ne kadar yer verilen isimler ve sayılar zaman zaman farklılık gösterse de bu eserlerde genel olarak ortak sınırları görmekteyiz. Bu bağlamda Ebû Abdîrahmân b. Hüseyin Süleimî'nin (ö. 412/1021) *Tarihü ehli's-Suffe'si*, Ebû Saîd Ahmed İbnü'l-Arabî'nin (ö. 340/951) *Ashâbu's-Suffe'si*, Ebû Abdillâh Hâkim Nisâbü'rî'nin (ö. 405/1014) *Ashâbu's-Suffe'si*, Takiyyüddîn Ahmed İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) *Ehli's-Suffe'si*, Takiyyüddîn Ali Subkî'nin (ö. 756/1335) *et-Tuhfetü fî'l-kelemlî 'alâ ehli's-Suffe'si*, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Sehâvî'nin (ö. 902/1497) *Rüchânü'l-kiffe fî beyânî nübze min ahbâri ehli's-Suffe'si*, İsmail b. Abdillâh Üsküdârî Nakşibendî'nin (ö. 1182/1768) *Risâle fî ehli's-Suffe ve ahvâlîhîsi*, Ebû Türâb Zâhirî'nin (ö. 1423/2002) *Ashâbu's-Suffe'si*, Mustafa Baktır'ın *İslâm'da İlk Eğitim Müessesesi*

ilim tahsiliydi. Rasûlullah'ın şahsî ve ailevî ihtiyaçlarından önce Ashâb-ı Suffe'yi dikkate alması, hazineye gelen malların ve kendisine verilen hediyelerin büyük kısmını onlara ayırması, Suffelileri ne denli önemseydiğini ortaya koymaktadır.<sup>[12]</sup>

## BİR EĞİTİM KURUMU OLARAK SUFFE

İslâm'ın Medine döneminde eğitim-öğretim kurumu işlevi de gören Mescid-i Nebevî'nin bünyesinde yer alan Suffe, ilmî faaliyetlerin gerçekleştirildiği medrese müessesesinin temeli mahiyetindedir.<sup>[13]</sup> Allah Rasûlü, ashâbını, "İslâm'ın ilk üniversitesi/medresesi"<sup>[14]</sup> olarak nitelendirilen Suffe'de mübelliğ, muallim, elçi, komutan, kadı gibi vasıflarla Arap Yarımadası'nın dört bir köşesine görevlendirmek üzere hazırlamıştır. Buradaki eğitim-öğretim hakkında Hz. Peygamber ve birçok sahâbiden gelen rivâyetlerden birini şu şekilde zikredebiliriz. Bir gün Allah Rasûlü, mescide geldiğinde bir grubun Kur'ân okuduğunu, dua ve zikirle meşgul olduğunu; diğer grubun ise eğitim öğretimle ilgilendiğini görmüştür. Her iki halkanın da hayır üzere olduklarını belirterek onlardan hoşnutluğunu gösteren şu ifadelerde bulunup ilim öğrenenlerin yanına oturmuştur: "Bunlar Kur'ân okuyor, Allah'a dua ve zikirle meşgul oluyorlar. Allah dilerse onlara istediklerini verir, dilerse vermez. Ancak şu grup ilim öğrenip öğretiyor. Şüphesiz ben de bir muallim/öğretmen olarak gönderildim."<sup>[15]</sup>

Ehl-i Suffe her hususta olduğu gibi ilmî süreçlerinde de Rasûlullah'ın denetimindeydi. Ebû Said el-Hudrî'nin (ö. 74/693-94) şu rivâyeti meseleyi açıkça gözler önüne sermektedir: "Biz Suffe'de halka şeklinde oturup Kur'ân dinlerken birbirimizin açıkta kalan yerlerini örtmeye çalışırdık. Bir gün bu hâldeyken Rasûlullah gelip yanımıza oturunca Kur'ân tilâvet eden kişi okumaktan çekindi. Bize ne yaptığımızı soran Hz. Peygamber'e, 'Allah'ın âyetlerini dinliyorduk.' dedik. O da eliyle işaret ederek tekrar halka olmamızı buyurdu ve bize şöyle seslendi: 'Size müjdeler olsun ey fakirler topluluğu! Siz, zenginlerden yarım gün önce cennete gireceksiniz.'<sup>[16]</sup> Rasûlullah'ın, Suffelileri Kur'ân okumaya ve öğrenmeye teşviki hususunda Ukbe b. Âmir'in (ö. 58/678) naklettikleri de kayda değerdir: "Suffe'de

*Ashâb-ı Suffa'sı* ve Hilal Kara-Abdullah Kara'nın birlikte yazdıkları *Ashâb-ı Suffe'si* zikredebileceğimiz çalışmalardan bazılarıdır. Ayrıca Ebû Nu'aym Ahmed İsfahânî'nin (ö. 430/1038) *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* isimli eserinde de Ashâb-ı Suffe'ye önemli derecede yer verilmiş olup Suffe konusunda yazılanlar büyük ölçüde *Hilyetü'l-evliyâ*'dan istifade edilerek kaleme alınmıştır.

[12] Yaşar Akaslan, "İslâm İlim Geleneğinde Suffe Okulu ve Ashâb-ı Suffe", *Cami ve İlim*, ed. Elif Erdem-Hale Şahin (Ankara: DİB Yayınları, 2020), 65-67.

[13] Akaslan, "İslâm İlim Geleneğinde Suffe", 65.

[14] Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, trc. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 2/634. Suffe hakkında yapılan "Öğretmen Okulu", "İslâm'ın İlk Okulu/Medresesi" gibi tanımlamalar için bkz. Gün-doğdu, "Mescitlerin Ayrılmaz Bir Unsuru Olarak Eğitim", 319.

[15] İbn Mâce, "Mukaddime", 17.

[16] Ebû Dâvûd, "İlim", 13.



bulduğumuz bir sırada Allah Rasûlü yanımıza gelip şöyle buyurdu: 'Hanginiz buradan Buthân'a ya da Akîke kadar gidip günah da işlemeksizin ve yakınlarıyla akrabalık bağlarını kesmeden iri hörgüçlü, gösterişli iki deve alıp gelmek ister?' Biz, 'Ey Allah'ın Rasûlü! Hepimiz (böyle bir şeyi) arzu ederiz.' deyince Hz. Peygamber şöyle buyurdu: 'Peki neden mescide gidip Kur'ân'dan iki âyet öğrenmiyor yahut okumuyorsunuz? Herhangi birinizin sabah mescide gelip Allah'ın kitâbından iki âyet öğrenmesi, iki devesinin olmasından daha hayırlıdır. Üç âyet üç deveden, dört âyet de dört deveden daha hayırlıdır. Öğrenilecek âyetler aynı sayıdaki deveden daha hayırlıdır.'<sup>[17]</sup>

Suffe'nin eğitim-öğretim faaliyetlerine müsait ortamı ve sâkinlerinin ilme olan merak ve iştiaqları sayesinde burada âdeta hızlandırılmış ve yoğunlaştırılmış bir eğitim programı yürütülmüştür. Hz. Peygamber'in rehberliğinde ve rahle-i tedrisinde gerçekleşen Suffe'deki eğitim-öğretim faaliyetleri vasıtasıyla zamanla tefsir, kırâat, hadis, fıkıh, kelâm gibi İslâmî ilimlerinin temelleri atılmıştır. Bu okulun gerek öğretmenleri gerekse öğrencileri, gittikleri bölgelerde etrafına toplanan kim-seleri Suffe'de öğrendiklerini aktarmak suretiyle yetiştirmişlerdir.

## HZ. PEYGAMBER DÖNEMİNDE SUFFE'DE KUR'ÂN VE KIRÂAT ÖĞRETİMİ

Hz. Peygamber, hem ibadet hem de ilim merkezi olan (câmi-okul) Suffe'de bizzat ders vermiştir. Bu bağlamda Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12), Ashâb-ı Suffe'ye Kur'ân öğreten Allah Rasûlü'nün, açlığını hissetmemek için Suffe'de zaman zaman karnına taş bağladığını ifade etmiştir.<sup>[18]</sup> Rasûlullah'ın, Kur'ân'ın nasıl öğrenilip öğretilceği hususunu sahâbeye uygulamalı olarak bizzat gösterdiğini Câbir b. Abdillâh'ın (ö. 78/697) şu sözlerinden çıkarabiliriz: "Allah Rasûlü bize Kur'ân'dan bir sûre öğretir gibi istihâreyi öğretirdi."<sup>[19]</sup> Kendisine yardımcı olmak üzere bu tedris mekânının öğretmenlerini de tayin eden Hz. Peygamber'in hoca kadrosuna dâhil ettiği şu isimleri görmekteyiz: Mus'ab b. Umeyr (ö. 3/625), Ebân b. Saîd (ö. 13/634), Mu'âz b. Cebel (ö. 17/638), Ebû Ubeyde b. Cerrâh (ö. 18/639), Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53), Ebû'd-Derdâ (ö. 32/652 [?]), Übey b. Ka'b (ö. 33/654 [?]), Ubâde b. Sâmî (ö. 34/654).<sup>[20]</sup> Bunlar arasında Übey b. Ka'b, Ubâde b. Sâmî ve Mu'âz b. Cebel kaynaklarda yer alan bilgilere göre Suffe ashâbından sayılmasalar da Suffe'de ders vermeleri, bu münasebetle de vakitlerinin çoğunu burada geçirmeleri açısından onların Suffe ile irtibatları söz konusudur. Örneğin Übey b. Ka'b, vefatı-

[17] Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 251; Ebû Dâvûd, "Vitr", 15.

[18] Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdillâh İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 1/342.

[19] İbn Mâce, "İkâmetü's-Salât", 188.

[20] Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Zebîdî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, trc. Kâmil Mîras (Ankara: DİB Yayınları, 1993), 47.

na kadar Suffe'de Hz. Peygamber'in ona tevdi ettiği Kur'an öğretmenliğini titizlikle devam ettirmiştir.

Rivâyetlerde yer aldığına göre Rasûlullah'ın gözetiminde Kur'an öğrettiği anlaşılan bazı sahâbîlere şahit olmaktadır. Hz. Peygamber'in sağlığında ensâr arasında Kur'an'ı ezberleyen beş kişiden<sup>[21]</sup> biri olan Ubâde b. Sâmî'tin, Suffe'nin Kur'an hocalarından olduğunu,<sup>[22]</sup> anlattığı şu hâdiseden hareketle anlamaktadır. "Suffe ashâbından birçok kişiye Kur'an ve yazı dersleri verirdim. Bir gün onlardan biri bana bir yay hediye etti. Ben de içimden şunları geçirdim: 'Bu önemli bir mal sayılmaz. Onu Allah yolunda kullanırım.' Ardından bana hediye olarak sunulan yayı aldım ve Rasûlullah'a gidip durumu arz ettim. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: 'Ateşten bir halkanın boynuna takılmasını istiyorsan bu hediyeyi kabul edersin!'"<sup>[23]</sup>

Rasûlullah'ın, bir kimse Medine'ye göç ettiğinde ensârdan birini, "Ona İslâm'ı anlat ve Kur'an'ı öğret!" buyurmak suretiyle sorumlu kıldığını<sup>[24]</sup> Abdullah b. Muğaffel Müzenî'nin (ö. 59/679) şu sözlerinden çıkarıyoruz: "... Bu durum benim için de geçerliydi. Ben de dinimi anlatması ve Kur'an öğretmesi için ensârdan birine emanet edilmişim."<sup>[25]</sup> Esasen Suffe ashâbının Kur'an eğitim-öğretimi faaliyetleri hakkında nakledilenler sınırlı olup birçok açıdan da yetersizdir. Bu durum, onların Kur'an eğitim faaliyetleri hakkında zayıf irtibatlar kurulmasının temel sebebidir. Öte yandan Kur'an'ı öğrenip öğretmeyi teşvik bağlamındaki "Sizin en hayırlınız Kur'an'ı öğrenen ve öğrendir."<sup>[26]</sup> hadisi gereği düzenli olmayan ancak yoğun bir Kur'an öğretimi faaliyeti gerçekleştirildiğini gösteren bazı bilgilere kaynaklarda rastlamaktayız. Örneğin şu rivâyetler<sup>[27]</sup> mesele hakkında ufak da olsa fikir verecek niteliktedir:

[21] Söz konusu beş kişinin isimleri şu şekildedir: Mu'âz b. Cebel, Ubâde b. Sâmî, Übey b. Ka'b, Ebû Eyyûb ve Ebû'd-Derdâ. Ebû'l-Hasen İzzeddîn Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rîfeti's-sahâbe*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 630; Şemsüddîn Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnaut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 2/6.

[22] Kettânî, *et-Terâtübü'l-idâriyye*, 1/103.

[23] Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm Herevî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, thk. Mervân Atıyye vd. (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1995), 207. Benzer bir olay, Suffe'nin hocalarından Übey b. Ka'b için de rivâyet edilir. İbn Mâce, "Ticâret", 8; Ebû Ubeyd, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 207.

[24] Ebû Ubeyd, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 207; Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevâz Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1995), 1/241.

[25] Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe Nümeyrî, *Târîhu'l-Medîneti'l-Münevvere*, thk. Fehîm Muhammed Şeltût (Cidde: Dâru'l-İsfahânî, 1973), 2/487; Muhammed Mustafa A'zamî, *Kur'ân Tarihi*, trc. Ömer Türker-Fatih Serenli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 100.

[26] Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 21; Ebû Dâvûd, "Vitr", 14; Tirmizî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 15; İbn Mâce, "Mukaddime", 16.

[27] Ayrıca bkz. A'zamî, *Kur'ân Tarihi*, 100.

“Ubâde b. Sâmit, Suffe ehline Kur'an öğretiyordu.”<sup>[28]</sup> “Übey b. Ka'b, Rasûlullah'ın sağlığında Medine'de Kur'an okutuyordu.”<sup>[29]</sup> “Sehl b. Sa'd Ensârî'nin ifadesine göre onlar mescitte birbirlerine Kur'an okurken Rasûlullah yanlarına kadar gelmiş- tir.”<sup>[30]</sup> “Ukbe b. Âmir'in belirttiğine göre mescitte birbirlerine Kur'an öğretirken Hz. Peygamber yanlarına gelmiştir.”<sup>[31]</sup> “Câbir b. Abdillah'ın aktardığına göre Arap ve Arap olmayanlardan müteşekkil bir toplulukta Kur'an okurken Rasûlullah yan- larına kadar gelmiştir.”<sup>[32]</sup> “Enes b. Mâlik'in anlattığına göre mescitte Kur'an okur- ken Allah Rasûlü yanlarına kadar yaklaşmıştır.”<sup>[33]</sup>

Suffe sâkinlerine genelde Kur'an tâlim ettirildiğinden<sup>[34]</sup> burada yetişen sahâbî- lerin çoğu Kur'an hâfızı oluyordu. Bu itibarla o dönemde Suffe ehli “hâfız”<sup>[35]</sup> an- lamına gelen “kurrâ”<sup>[36]</sup> olarak tavsif edilmiştir. Böylece Suffe, İslâm tarihinin ilk “dâru'l-kurrâ”sı kabul edilmiştir. Allah Rasûlü tarafından Kur'an öğretmek üzere gönderilen ve Bî'r-i Maüne'de (4/625)<sup>[37]</sup> pusuya düşürülüp şehit edilen sahâbîlere<sup>[38]</sup> de bu anlamıyla “kurrâ” ismi verilmiştir.<sup>[39]</sup> Burada şehit edilen kurrânın Ashâb-ı Suffe'ye mensup olmaları<sup>[40]</sup> sebebiyle mezkûr hâdiseye “Seriyetü'l-Kurrâ” da de- nilmiştir.<sup>[41]</sup> Bî'r-i Maüne hâdisesi Hz. Peygamber'i son derece hüzünlendirmişti. Öyle ki Rasûlullah'ın bu suikastta şehit edilen sahâbîlere olduğu kadar hiç kim-

[28] İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, 630.

[29] Ebû Ubeyd, *Fezâilü'l-Kur'an*, 207.

[30] Ebû Ubeyd, *Fezâilü'l-Kur'an*, 68; Ebû Bekr Ca'fer Feryâbî, *Fezâilü'l-Kur'an*, thk. Yûsuf Osman Fazlullah (Ri- yad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989), 246.

[31] Feryâbî, *Fezâilü'l-Kur'an*, 246.

[32] Feryâbî, *Fezâilü'l-Kur'an*, 244.

[33] Feryâbî, *Fezâilü'l-Kur'an*, 244.

[34] Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2/636.

[35] “Hâfız” kavramına ilişkin detaylı bilgi için bkz. Nebi Bozkurt, “Hâfız”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklo- pedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/74-78.

[36] Müslim, “İmâret”, 33. Öte yandan bazı rivâyetlerde yer aldığına göre Kur'an'ın tümünü hıfzetmemiş olsa dahi ahkâmı hususunda geniş bilgileri olan sahâbîlere de “kurrâ” denilmiştir. Sonraki süreçte ise Kur'an'ı hıfzeden ve kirâat vecihlerinden bir ya da birkaçı hakkında malumatı olanlar “kurrâ” olarak nitelendiril- miştir.

[37] Bî'r-i Maüne Faciası'na ilişkin detaylı bilgi için bkz. Ahmet Önkal, “Bî'rîmaüne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/195-196; Ünal Kılıç, “Bî'rîmaüne Seferi (Sebeup, Sonuç ve Çıkar ilişkileri Bağlamında)”, *Marife: Dinî Araştırmalar Dergisi* 3/1 (2003), 141-154; Mustafa Sezer, “İslâm Tarihi'nde Bî'r-i Maüne Hâdisesi Üzerine Bir Araştırma”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2015), 247-273.

[38] Bî'r-i Maüne'de şehit edilen hâfız sahâbîlerin sayısı hakkında farklı rivâyetler söz konusudur. Zâhid Kevserî bu sayının yetmiş olduğunu dile getirir. Muhammed Zâhid Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, 1954), 25. Seriyeye katılan ve şehit olanların sayısına ilişkin değerlendirme için bkz. Kılıç, “Bî'rîmaüne Seferi”, 149-150; Sezer, “İslâm Tarihi'nde Bî'r-i Maüne Hâdisesi”, 253-254.

[39] Buhârî, “Vitr”, 7; Müslim, “Mesâcid”, 301; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/48; Kettânî, *et-Terâtibü'l-idâriyye*, 1/365.

[40] Kettânî, *et-Terâtibü'l-idâriyye*, 1/365.

[41] Muhammed b. Yûsuf Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-ibâd*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997, 6/57; Kılıç, “Bî'rîmaüne Seferi”, 143; Sezer, “İslâm Tarihi'nde Bî'r-i Maüne Hâdisesi”, 253.

seye üzülmeye, hâdiseyi duyduğunda sabah namazının birinci rekâtından doğrulduktan sonra facianın sorumlularına beddua ettiği nakledilir. Bunu yaparken bazı kabilelere dua etmiş, bazı mazlumların adlarını anmış; sonra secde ederek namazını tamamlamıştır. Bu durum muhtelif rivâyetlere göre on beş, otuz, kırk gün boyunca sürmüştür.<sup>[42]</sup> Çok sayıda hâfızın Bî'r-i Maûne'deki şahadetinden sonra ashâb-ı kirâm Kur'ân hıfzına daha da özen göstermiş ve ezberleme faaliyetine hız vermiştir.<sup>[43]</sup>

Öte yandan "hâfız" kavramıyla ilgili şu durumu da belirtmek gerekir. "Hâfız" kelimesinin yer aldığı rivâyetlere bakıldığında ülkemizde anlaşıldığı şekliyle Kur'ân'ın tümünün hıfzedildiği anlamı çıkmamaktadır. Nitekim İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429), hâfız sahâbilerden bahsederken şu ifadeleri kullanır: "Onların (sahâbenin) arasında Kur'ân'ın tamamını hıfzedenden olduğu gibi çoğunu ezbere bilen de vardı. Kur'ân'ın bir kısmını ezberleyeni de görmek mümkündü."<sup>[44]</sup> Söz konusu ifadeler Kur'ân âyetlerinin bazılarını ezberleyen de hâfız olarak nitelendirildiğini göstermektedir. Hz. Peygamber döneminde vahiy nihayete ermediğinden, nâzil olan âyetleri ezberleyen sahâbenin çoğu doğal olarak Kur'ân hıfzını Rasûlullah'ın vefatından sonra tamamlayabilmiştir.<sup>[45]</sup> Bu çerçevede İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53), İbn Ömer (ö. 73/693), Ebû Hüreyre (ö. 58/678), Ebû Huzeyf'e'nin âzatlısı Sâlim (ö. 12/633), Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656) gibi Suffe sâkinleri Kur'ân'ın tamamını ezberleyen hâfızlar arasındadır.<sup>[46]</sup> Mustafa A'zamî, çok sayıda hâfız sahâbinin Bî'r-i Maûne Faciası ve Yemâme (el-Akrabâ) Savaşı'nda<sup>[47]</sup> şehit edilmesi sebebiyle hâfızların isimlerinin tam olarak kayıtlara geçirilemediğini dile getirip kaynakların naklettiği hâfızların isimlerini genel olarak sayar. Bunlar, gerek Medine'de gerekse genişleyen İslâm coğrafyasının yeni yerleşim alanlarında Kur'ân öğretmeye devam etmişlerdir.<sup>[48]</sup> Zikredilen isimler arasında Suffeli simalar dikkati çekmektedir.

Suffe'de Kur'ân öğretimi bazen bireysel olarak bazen de toplu hâlde gerçekleştirilmiştir. Kur'ân okuyanların seslerinin mescidin her tarafından fazlasıyla işitildiğini gören Rasûlullah, birbirlerini yanıltmamaları için zaman zaman seslerini yükseltmemeleri konusunda sahâbileri ikaz etmiştir.<sup>[49]</sup> Toplu ya da gruplar hâlinde Kur'ân öğretimini İbn Mes'ûd'da da görmekteyiz. Buna göre bir bedevînin grup hâlindeki öğrencilerine Kur'ân öğrettiğini gördüğü İbn Mes'ûd'a ne yaptığını

[42] Kılıç, "Bî'rîmaûne Seferi", 152-153.

[43] Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, 25.

[44] Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kırââtî'l-aşr*, thk. Ali Muhammed Dabbâ, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/6.

[45] Subhî Sâlih, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2009), 73.

[46] Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb Arnaut (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 155.

[47] Detaylar için bkz. İsrail Balcı, *Sâdık Halife Hz. Ebû Bekir*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 201-206.

[48] A'zamî, *Kur'ân Tarihi*, 101.

[49] Ebû Ubeyd, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 168; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/241.

sorunca “Allah Rasûlü'nün mirasını paylaşıyorlar.”<sup>[50]</sup> cevabını almıştır Tâbiünden olan Mesrûk b. Ecda'nın (ö. 63/683 [?]) aktardığına göre İbn Mes'ûd mescitte Kur'an okutmuş ve öğrenciler derslerini çalışırken de fetva vermiştir.<sup>[51]</sup>

Suffe'de Kur'an öğreten isimlerin çoğunun Kur'an'ı bizzat Hz. Peygamber'den tâlim ettiği anlaşılmaktadır. Örneğin Ebü'd-Derdâ'nın, Kur'an'ın tamamını ezberleyerek Allah Rasûlü'ne arz ettiği ifade edilir.<sup>[52]</sup> Bu bağlamda Enes b. Mâlik'ten gelen rivâyete göre “Rasûlullah hayattayken Ebü'd-Derdâ, Mu'âz b. Cebel, Zeyd b. Sâbit ve Ebü Zeyd'in dışında kimse Kur'an'ı hıfz etmemiştir.”<sup>[53]</sup> Benzer rivâyetlerde bazı isimler dikkat çekecek niteliktedir. Nitekim onların öğretici/mukrî özelliğine vurgu yapan bu nakiller, bazı kimseleri Kur'an muallimlerinin sınırlı olduğu kanaatine sevk etmiştir. Özellikle Batılular tarafından yazılan ya da İslâm dünyasında önyargılı olarak telif edilen bazı eserlerde meselenin bu boyutuna ilişkin ifadeler yer alır.<sup>[54]</sup> Örneğin Ebü Reyve (ö. 1970),<sup>[55]</sup> Rasûlullah'ın Kur'an öğretimi konusunda tavsiyede bulunduğu dört sahâbî içinde adının geçmediğini söylemek suretiyle Ebü Hüreyre'nin Kur'an kıraatinde herhangi bir yeri bulunmadığını iddia etmiştir.<sup>[56]</sup> Oysa Suffe'nin en önemli siması olan Ebü Hüreyre, her ne kadar kıraatini Allah Rasûlü'nden ahzetmese de kıraat ilmi açısından önemli bir isimdir. Kıraatini Übey b. Kâ'b'dan arz yoluyla alan Ebü Hüreyre<sup>[57]</sup> sonraki süreçte öğrendiği kıraati birçok kimseye öğretmiştir. Nitekim Abdurrahmân b. Hürmüz A'rec (ö. 117/735)<sup>[58]</sup> ve kıraat-ı aşere imamlarından olan Ebü Ca'fer Yezîd b. Ka'ka<sup>[59]</sup> bu isimler arasındadır. Ebü Ca'fer'in isnâdında yer alarak kıraatinin kendisine dayanması, yine Ebü Ca'fer'in öğrencisi olan kıraat imamlarından Nâfi' b. Abdurrahmân'ın<sup>[60]</sup> da kıraat

[50] Arthur Jeffery, *Mukaddimetân fî 'ulûmî'l-Kur'an: Hümâ Mukaddimetü Kitâbî'l-Mebânî ve Mukaddimetü İbn Atıyye*, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1954), 259. Bu çalışma, İbn Atıyye Endelüsî'nin *el-Muharreru'l-vecîz*'inin mukaddimesi ile yazarı bilinmeyen *el-Mebânî li nazmî'l-me'ânî* adlı bir başka eserin mukaddimelerinden müteşekkil olup Arthur Jeffery (ö. 1959) tarafından neşredilmiştir.

[51] İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2/294.

[52] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/336.

[53] Buhârî, “Fezâilü'l-Kur'an”, 8. İlgili rivâyete dair Kettânî'nin değerlendirmeleri için bkz. Kettânî, *et-Terâtibü'l-idâriyye*, 1/106.

[54] Régis Blachère, *Introduction au Coran*, (Paris: Librairie Orientale et Americaine, 1947), 28.

[55] *Edvâ 'ale's-sünneti'l-Muhammediyye ev difâ' ani'l-hadis* adlı eserinde ortaya koyduğu hadis ve sünnete dair şüpheli fikirleriyle genel olarak sahâbe, özellikle de Ebü Hüreyre hakkındaki ithamlarına karşı yazılan reddiyelerle şöhret bulmuştur. Ebü Hüreyre'nin birçok hadis uydurduğunu ileri süren Ebü Reyve *Şeyhu'l-madire Ebü Hüreyre* isimli eserinde, doğru bilgi vermek yerine her fırsatta Ebü Hüreyre'yi Emevîler ve özellikle Muâviye lehinde hadis uyduran bir yalancı olduğunu ileri sürerek küçük düşürmeyi hedeflemiştir. Nüreddin İtr-M. Yaşar Kandemir, “Ebü Reyve”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/214-215.

[56] M. Yaşar Kandemir, “Ebü Hüreyre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/162.

[57] İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1/370.

[58] İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1/381.

[59] İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2/382.

[60] İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1/330.

isnâd zincirinde bulunması, hadisçiliği yanında kırâatçı kimliğiyle de Ebû Hüreyre'yi önemli bir isim kılmıştır.

Daha önce de dile getirildiği gibi Rasûlullah'ın Kur'ân öğretimi konusunda önerdiği isimler bazı rivâyetlerde yer bulur. Söz konusu sahâbilerin mukrî sıfatlarına işaret eden bir rivâyeti şöyle zikredebiliriz: "Kur'ân'ı dört kişiden öğreniniz! Bunlar: İbn Mes'ûd, Ebû Huzeyfe'nin azatlısı Sâlim, Übey b. Ka'b ve Mu'âz b. Cebel'dir."<sup>[61]</sup> Başka bir rivâyette ise isimlerde farklılık söz konusudur. Buna göre listede Ebû'd-Derdâ, Mu'âz b. Cebel, Zeyd b. Sâbit ve Ebû Zeyd olmak üzere yine dört kişi bulunur.<sup>[62]</sup> Buhârî'nin (ö. 256/870) *Sahîh*'inin muhtelif yerlerinde bulunan her bir rivâyette meseleye dair dört sayısı dikkat çekicidir. Lâkin bahse konu rivâyetler Buhârî'de dağınık olarak bulunup isimler art arda sıralanmadığından bu rivâyetlerde ortak isimler olmakla beraber farklı sahâbiler söz konusudur. Bu itibarla Allah Rasûlü'nün zikrettiği sahâbilerin sayısı üç rivâyette mükerrerleriyle birlikte yedidir.<sup>[63]</sup> Mezkûr isimleri topluca ifade edersek liste şu şekildedir: İbn Mes'ûd, Ebû Huzeyfe'nin azatlısı Sâlim, Übey b. Ka'b, Mu'âz b. Cebel, Ebû'd-Derdâ, Zeyd b. Sâbit ve Ebû Zeyd. Bu durum, oryantalist Blachère'yi (ö. 1973) "Mevcut hadis rivâyetleri, Kur'ân adına yedi hâfız tanımaktadır." değerlendirmesini yapmaya sevk etmiştir.<sup>[64]</sup>

Rasûlullah dönemi Kur'ân tâliminin bazı detaylarına ilişkin birtakım bilgileri de kaynaklarda görmek mümkündür. Bilindiği üzere Hz. Peygamber'in sağlığında tecvid ilmi bir disiplin olarak teşekkül etmediğinden bu ilme ait ifadeler henüz kavramlaşmamıştı. Bu itibarla -günümüzde anlaşıldığı şekliyle tecvid ilmi adına-Rasûlullah'ın sahâbeye sistemli bir şekilde Kur'ân öğrettiği belirli bir tilâvet tarzının olmadığı söylenebilir. Zira kalkale, ihfâ, izhâr, iklâb, idğâm, medd-i tabîi, medd-i muttasıl, medd-i munfasıl, medd-i lâzım, medd-i ârız, medd-i lîn gibi birçok tecvid kuralına ilişkin malumat bizzat Hz. Peygamber'den nakledilmemiştir. Ancak med, tertîl, teressül gibi tecvid ilminin parçası olan bazı kavramları ihtiva eden rivâyetleri kaynaklarda görmekteyiz. Bu durum, Rasûlullah'ın tecvid kurallarını tatbik ettiği hususunda delil olmalıdır.<sup>[65]</sup> Örneğin Allah Rasûlü, sahâbeden bazılarının Kur'ân'ı kendi aralarında konuşuyor gibi kelimelerin son seslerine ve hareketlerine dikkat etmeksizin seslendirdiklerini, tecvid kurallarına uymaksızın okuduklarını ve durak yerlerini önemsemeksizin tilâvet ettiklerini görünce Kur'ân'ı bu şekilde okumayı yasaklamıştır.<sup>[66]</sup> Yine Hz. Peygamber, Kur'ân'ı dinleyen kişinin tane tane

[61] Buhârî, "Fezâilü Ashâbî'n-Nebî", 26, 27; "Menâkibü'l-Ensâr", 14; Müslim, "Fezâilü's-Sahâbe", 118.

[62] Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 8.

[63] Subhî Sâlih, *Mebâhis*, 65.

[64] Blachère, *Introduction au Coran*, 28; Subhî Sâlih, *Mebâhis*, 65.

[65] İbrahim Tetik, *Tecvid İlimi: Tarihsel Evveliyatı, Doğuşu ve Gelişim Süreci* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 126.

[66] Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 635. Öte yandan adeta mekanik bir görevi yerine getirircesine Kur'ân'ı çok hızlı şekilde tilâvet edenleri de az ama doğru/sahih bir şekilde ve âyetlerin manalarını düşünüp te-

sayabileceği bir okuma tarzını (tertîl) sahâbeye telkin etmiştir. Nitekim Kur'ân'ın Rasûlullah'a tertîl üzere (ağır ağır, tane tane)<sup>[67]</sup> okunduğu ve kendisinin de insanlara aynı şekilde okuması gerektiği hatırlatılmış,<sup>[68]</sup> böylece Kur'ân kırâatinde metodolojik bir tayin yapılmıştır.<sup>[69]</sup>

Enes b. Mâlik'ten nakledilen rivâyete göre Râsûlullah'ın (Kur'ân) kırâati medli idi. Enes b. Mâlik bu bağlamda Besmeleyi örnek olarak zikreder. Buna göre Allah Rasûlü «بِسْمِ اللَّهِ» derken «lâm» harfini; «الرَّحْمَنُ» derken «mîm» harfini; «الرَّحِيمِ» derken de «hâ» harfini med etmiştir/uzatmıştır.<sup>[70]</sup> Yine İbn Mes'ûd'dan nakledilen şu rivâyet de med hususunda Rasûlullah'ın kırâatinin mahiyetini gösterir niteliktedir: İbn Mes'ûd bir gün Kur'ân okuttuğu kişinin Tevbe sûresinin 60. âyetinde yer alan «لُفَّقِرَاءِ» lafzındaki «râ» harfini kasr ölçüsünde uzattığını iştirince okuyuşunu durdurmuş ve «Hz. Peygamber, bu kelimeyi, senin okuduğun şekilde bana öğretmedi.» diyerek onu ikaz etmiştir. O kimsenin, «Allah Rasûlü bu kelimeyi sana nasıl öğretti?» şeklindeki sorusuna İbn Mes'ûd, «Bu kelimedeki «râ» harfini med yaparak bir elif miktarından fazla uzatarak okudu.» cevabını vermiştir.<sup>[71]</sup> Mezkûr rivâyetler, tecvid ilminin önemli bir bahsi olan med meselesinin Hz. Peygamber tarafından bizzat öğretildiğinin bir delili kabul edilmelidir.

## HZ. PEYGAMBER SONRASI KUR'ÂN VE KIRÂAT FAALİYETLERİNDE SUFFELİLERİN ROLÜ

Kur'ân öğretimi gerek Rasûlullah döneminde gerekse dört halife devrinde tüm hızıyla devam etmiştir. İslâm coğrafyasının genişlemesiyle doğru orantılı olarak Kur'ân öğretmeni ihtiyacı da artmıştır. Bu bağlamda özellikle Suffe'nin öğretmenleri ve öğrencileri muhtelif merkezlere muallim olarak gönderilmiştir. Örneğin Hz. Peygamber, hicrî 9. yılın sonunda Mu'âz b. Cebel'i, hem vali hem de Kur'ân öğretmeni olarak Yemen'e göndermişti. Medine'ye Allah Rasûlü'nün vefatının ardından dönen Mu'âz b. Cebel, Hz. Ebû Bekir döneminde Suriye bölgesindeki fetih hareketlerine katılmak için izin istemişti. Hz. Ali'nin «Ben olsam, şehadeti arzulayan kimseyi engellemezdim.»<sup>[72]</sup> şeklindeki muhalefetine rağmen Hz. Ömer başta olmak üzere sahâbenin önde gelenlerinin görüşleri doğrultusunda halife tarafından Mu'âz b. Cebel'e müsaade edilmemişti. Buna göre Medine'de kalıp Müslüman-

fekkür ederek okumaları konusunda ikaz etmiştir. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 635.

[67] «İnkârcılar, «Kur'ân ona bütünüyle bir defada indirilseydi yal!» diyorlar. Oysa biz onu senin kalbine iyice yerleştirmek için böyle yaptık ve onu uygun aralıklarla parça parça gönderdik.» Furkân 25/32.

[68] «...Kur'ân'ı tane tane, hakkını vererek oku!» Müzzemmil 73/4.

[69] Tetik, *Tecvid İlmî*, 132.

[70] Buhârî, «Fezâilü'l-Kur'ân», 29.

[71] Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2011), 4/221; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/239.

[72] Abdülhamîd Mahmûd Tahmaz, *İmâmü'l-ulemâ ve mu'allimi'n-nâs el-hayr: Mu'âz b. Cebel*, (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1988), 33.

lara gerek Kur'an gerekse diğer alanlarda dersler veren Mu'az b. Cebel'in Suriye'ye gidişi Hz. Ömer dönemine kalmıştır.<sup>[73]</sup>

Kur'an'ın metinleşmesi çerçevesinde gerçekleştirilen âyetlerin bir araya getirilmesi (cem') faaliyeti, Hz. Ebû Bekir'in halifelığının ilk yılında gerçekleşen ve aralarında çok sayıda Suffeli hâfızın da şehit olduğu Yemâme (el-Akrabâ) Savaşı sonrası hayata geçirilmiştir. Malum olduğu üzere Kur'an, Allah Rasûlü'nün sağlığında iki kapak arasına getirilmemişti.<sup>[74]</sup> Bazı hâfız sahâbilerin Yemâme Savaşı'nda şehit düşmesi Hz. Ömer'i Kur'an'ın birtakım âyetlerinin ortadan kaybolacağı hususunda kaygılandırmıştı. Bu endişenin neticesinde Kur'an'ın derli toplu bir şekilde kayıt altına alınmasına matuf olarak cem' işlemi icrâ edilmiştir. Buna göre Hz. Ömer, Yemâme'de birçok hâfızın şehit olmasını, meydana gele(bile)cek diğer savaşlar için de benzer kaygıyı taşıdığını, hâl böyle olunca Kur'an'ın büyük bir bölümünün hafızalardan silinmesi suretiyle kaybolabileceği endişesini dile getirmiş, böylesi olumsuz bir tabloyu engellemeye matuf olarak Kur'an'ın kitap şeklinde bir araya getirilmesini emretmesi konusunda halife Hz. Ebû Bekir'e ısrarcı olmuştur.<sup>[75]</sup> Onun konu üzerindeki ısrarı, meseleyi sürekli gündemde tutmuş,<sup>[76]</sup> hem halife sıfatıyla Hz. Ebû Bekir hem de mezkûr faaliyetin en yetkin siması Zeyd b. Sâbit, bu işlemin lüzumuna Hz. Ömer'in ısrarları sonucu kanaat getirmişlerdir.<sup>[77]</sup> Hz. Ömer'in cem' sürecinde aktif rol oynaması, bir rivâyete göre cem' faaliyetinin bizzat onun tarafından, hatta ilk defa onun devrinde gerçekleştirildiği yönünde değerlendirmelere bile yol açmıştır.<sup>[78]</sup> Bu bağlamda önerinin Hz. Ömer tarafından sunulması ve onun mesele üzerindeki ısrarı cem'e yorulmuş olmalıdır. Süyûtî'nin (ö. 911/1505), "Kur'an'ı ilk cem' edenden murat, onun cem'ine işaretir."<sup>[79]</sup> ifadesi bu çerçevede yorumlanmalıdır.

Buraya kadarki süreç Kur'an'ın cem' faaliyetinin çok kısa özetidir. Bizim dikkat çekeğimiz husus ise Kur'an âyetlerinin bir araya getirilmesi noktasında Hz. Ömer'i kaygılandıran âmile dairdir. Yemâme'de şehit düşen hâfızların yanında

[73] Ebû'l-Kâsım Sîkatüddîn İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbüddîn Ebû Saîd Ömer (Beyrut: Dâru'l-Fîkr, 1995), 33/154.

[74] Süyûtî, *el-İtkân*, 129; Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 1/204.

[75] Detaylar için bkz. Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'an", 3; Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'an", 9; Subhî Sâlih, *Mebâhis*, 74-75; Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, trc. Abdülaziz Hatip-Mahmut Kanık (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 45-46.

[76] "...Ömer'e gelince, tarih, bu teşebbüsün kaynağının kendisi (Ömer) olduğunu, cem' faaliyetinin tatbikçisinin de Zeyd olduğunu belgelemiştir." Subhî Sâlih, *Mebâhis*, 77.

[77] Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'an", 3; Süyûtî, *el-İtkân*, 130; Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 1/206.

[78] Buna göre Hz. Ömer, Kur'an âyetlerini bir araya getirme düşüncesindeydi. Bu fikrini hayata geçirmek üzere 'Kim Allah Rasûlü'nden Kur'an'a dair bir âyet duyduysa bize getirsin.' ifadesinde bulunmuştur. Böylece elde edilen âyetler sâhifeler, levhalar, hurma dalları vs malzemelere yazılmak suretiyle kayıt altına alınmıştır. Hz. Ömer, iki tanığı olmadan hiç kimseden âyet kabul etmemiştir. Kur'an'ı bu şekilde bir araya getirme sürecinde de şehit olmuştur. Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 4/332.

[79] Süyûtî, *el-İtkân*, 130.



Suffe'nin önemli isimleri arasında bulunan Ebû Huzeyfe'nin mevlâsı Sâlim'in<sup>[80]</sup> şehit edilmesi, kanaatimize göre Hz. Ömer için oldukça ehemmiyet arz eder. Zira Sâlim'in Kur'an ile olan ilişkisi, Kur'an'ı çok güzel tilâvet etmesinden ötürü Rasûlullah'ın Sâlim'i kastederek "Ümmetimin arasında onun gibilerini yaratan Allah'a hamd ederim."<sup>[81]</sup> şeklindeki sözü; yine Kur'an'ın, Sâlim'in de arasında bulunduğu dört kişiden öğrenilmesi konusundaki tavsiyesi,<sup>[82]</sup> dolayısıyla Sâlim'in gerek kârî gerekse mukrî vasfıyla Allah Rasûlü tarafından iltifata mazhar olması Hz. Ömer'in duyduğu endişeyi ziyadeleştirmiş olmalıdır. Sâlim'in savaş meydanında şehit edilmesi üzerine gündeme getirilen "Kur'an'ın dörtte biri yok oldu!" cümlesini kaynaklarımızın bazısında görmekteyiz.<sup>[83]</sup> Bu değerlendirme, Rasûlullah'ın, Kur'an'ın dört kişiden öğrenilmesi konusundaki ifadesinden mülhem olmalıdır. Yeri gelmişken, Arapların bir konunun önemini işaret etmeye matuf olarak kullandıkları yetmiş<sup>[84]</sup> sayısıyla da bağlantı kurulması kanaatindeyiz. Buna göre Sâlim'in şehadetinin -Yemâme'de şehit edildiği ileri sürülen- yetmiş hâfızın şehit olması kadar önem arz ettiğinin vurgulanmış olması da mümkündür. Zira Hz. Ömer'in cem' üzerindeki şiddetli ısrarını, tüm bunları bir arada düşündüğümüzde daha rahat anlayabiliriz. Ayrıca rivâyete göre Hz. Ömer'in bir âyet hakkında araştırma yaptığı, ilgili âyeti bilen kişinin Yemâme'de şehit düştüğünü öğrenmesi üzerine "İnnâ lillâhi ..." dediği nakledilir.<sup>[85]</sup> Onun, bu durum üzerine vahyin metinleşmesi için harekete geçtiği ifadesi dikkate değerdir.<sup>[86]</sup> Nitekim Süyûtî'nin, İbn Ebî Dâvûd'dan (ö. 316/929) gelen rivâyeti göstererek cem' sürecini Hz. Ömer'le irtibatlandırması ve aktardığı rivâyetin yine Sâlim ile ilgili olması, adeta Hz. Ömer'in Sâlim'e verdiği değere işaret eder niteliktedir.<sup>[87]</sup> Ayrıca Hz. Ömer vefat etmeden önce kendisine kimin halife olacağını soranlara şu cevabı vermiştir: "Ebû Huzeyfe'nin mevlâsı Sâlim hayatta olsaydı, onu halife olarak tayin ederdim. Rabbim bana, 'Niçin onu halife olarak tayin

[80] Hayatına dair geniş bilgi için bkz. Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 1/176-178; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf İbn Abdilberr Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, tashih-tahric: Âdil Mürşid (Amman: Dâru'l-A'lâm, 2002), 297; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, 441-442; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 1/167-170; Mehmet Özşenel, "Sâlim Mevlâ Ebû Huzeyfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/49-50.

[81] İbn Mâce, "İkâme", 176; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, 442; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 1/168.

[82] Buhârî, "Fezâilü Ashâbi'n-Nebi", 26, 27; "Menâkibü'l-Ensâr", 14; Müslim, "Fezâilü's-Sahâbe", 118.

[83] Hâkim Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 3/226.

[84] Araplar yedi, yetmiş ve yedi yüz gibi sayılara bir sınır koymaksızın bunları gerçek manalarının dışında; çokluk ve mübalağa ifade edecek şekilde kullanmışlardır. Ebû Şâme'nin (ö. 665/1267) onlu sayılarda yetmişin çokluğu ifade etmesi gibi tekli sayılarda da yedi sayısının kesret manasına geldiğini söylemesi bu durumu teyit eder. Bu görüşün izahıyla ilgili olarak gerek Kur'an'da gerekse hadislerde yer alan bu tür sayıların tefsirleri yapılırken söz konusu sayıların gerçek manalarının yanında bunların çokluktan kinâye olabileceklarine de dikkat çekilmiştir. Konuya dair ayrıca bkz. Şihâbüddin Abdurrahmân Ebû Şâme Makdisî, *el-Mürşidü'l-veciz*, thk. Tayyar Altıkulaç (İstanbul: TDV Yayınları, 1986), 99; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/26; Süyûtî, *el-İtkân*, 105; Subhî Sâlih, *Mebâhis*, 104.

[85] İbn Ebî Dâvûd Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 16; Süyûtî, *el-İtkân*, 130.

[86] Bu girişimi cem' faaliyeti şeklinde değerlendirenler Kur'an'ı cem' eden ilk isim olarak Hz. Ömer'i görürler. Lâkin söz konusu rivâyetin isnâdının munkatî' olduğunu ifade eden Süyûtî, mezkûr cem'den kastedilenin derlemeye işaret olduğunu dile getirir. Süyûtî, *el-İtkân*, 130.

[87] Süyûtî, *el-İtkân*, 130.

ettin?’ diye sorduğunda ise şöyle derdim: ‘Rabbim! Ben, senin elçinin: *Sâlim, Allah’ı bütün kalbiyle sever*. dediğini işittim.’”<sup>[88]</sup> Bu bağlamda Rasûlullah’ın, Kur’ân’ın kendisinden öğrenilmesini tavsiye ettiği simalardan birisinin şehit edilmesi, diğer isimlerin de vefatı durumunda Kur’ân’ın aslına uygun olarak öğretilmeyeceği hususunda Hz. Ömer’i endişelendirmiş olmalıdır. Bu durum Hz. Ömer’in, Sâlim’in dışındaki hâfız sahâbiler henüz hayattayken nâzil olan tüm âyetleri iki kapak arasında cem’ etmeyi hedeflediğini düşündürmektedir.

Hz. Ömer döneminde fetih hareketleri devam eden Suriye bölgesine eğitim-öğretim faaliyetleri için muallimler gönderilmiştir. Suriye bölgesi komutanlarından Yezîd b. Ebî Süfyân (ö. 18/639) gönderdiği mektupta Suriye halkının kalabalıklaştığını, onlara Kur’ân’ı ve dinin emirlerini öğretecek kimselere ihtiyaç duyulduğunu, bu sebeple de bölgeye eğitim-öğretim faaliyetlerini yürütebilecek Kur’ân öğretmenlerini görevlendirmesini arz etmiştir.<sup>[89]</sup> Hz. Ömer de Suffe’nin öğretmen kadrosunda yer almış olan Mu’âz b. Cebel, Ebüd-Derdâ ve Ubâde b. Sâmîte bu görevi tevdi etmiştir.<sup>[90]</sup> Mezkûr isimler, gittikleri bölgenin hocaları olarak aralarında kırâat imamları ve âlimlerinin de yer aldığı tabiî neslinin ders halkalarında Kur’ân ve kırâat eğitimi adına büyük hizmetler vermişlerdir.

Ayrıca Irak bölgesinin fethinin ardından burada Hz. Ömer’in emriyle Kûfe ve Basra şehirleri kurulmuştur. Şehrin merkezlerine inşâ edilen mescitlerde İslâm’ı öğretmek üzere bazı sahâbiler gönderilmiştir. Yoğun bir ilmî faaliyete girişen sahâbiler buralarda Kur’ân dersleri vermeye başlamışlardır. Bu çerçevede Kûfede eğitim-öğretim faaliyetlerini yürütmek üzere ashâb-ı kirâmın çoğu zaman Kur’ân kırâati konusunda danıştığı<sup>[91]</sup> Suffeli İbn Mes’ûd görevlendirilmiştir.<sup>[92]</sup> Hz. Ömer, mevzuyu halka okunması üzere yazdığı mektupta şu şekilde dile getirir: “Zâtından başka ilah olmayan Allah’a yemin ederim ki ondan istifade hususunda sizi nefsim tercih ettim. (Onun kıymetini bilin ve) ondan (ilim) alın!”<sup>[93]</sup> Kur’ân öğretimi hususunda İbn Mes’ûd’u ikaz etmeyi de ihmal etmeyen halifenin, gönderdiği mektuptan bazı detayları da anlamaktayız. Buna göre Hz. Ömer mektupta şu cümleleri serdedir: “Kur’ân, Hüzeyl lehçesine göre değil Kureyş lehçesi üzere nâzil olmuştur. Bu yüzden Kur’ân’ı Kureyş lehçesine göre okutun!”<sup>[94]</sup> Bu uyarıdan da anlıyoruz ki Hz. Ömer, Hüzeyl kabilesine mensup olan İbn Mes’ûd’a yapacağı iş konusunda

[88] Ebû Nu’aym, *Hilyetü’l-evliyâ*, 1/177.

[89] İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 47/137.

[90] Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 2/344; Hüseyin Atvân, *el-Kırâatü’l-Kur’âniyye fî bilâdi’s-Şâm*, (Beyrut: Dâru’l-Cil, 1982), 39-40.

[91] Müslim, “Fezâilü’l-Kur’ân”, 50.

[92] İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 3/143-144; Ebû Nu’aym, *Hilyetü’l-evliyâ*, 1/127; Cemâlüddîn Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, *Sıfatü’s-sa’fve*, thk. Hâlid Mustafa Tartûsî (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 2012), 145.

[93] İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 3/145.

[94] İbn Şebbe, *Târîhu’l-Medîneti’l-Münevvere*, 3/1008.

talimat vermiştir. Kûfe'deki Kur'an eğitim-öğretimi o derece yoğunlaşmıştır ki<sup>[95]</sup> halife bir grup sahâbîyi Kûfe'ye gönderdiğinde onlara direktifi şu şekilde olmuştur: "Siz şimdi öyle bir yere (Kûfe) gidiyorsunuz ki... Oradaki insanların arı vızıltısına benzer şekilde Kur'an okuduklarını göreceksiniz. Hadis rivâyeti için meşgul edip de onları Kur'an'dan alıkoymayın! Kur'an'ı öne çıkarın, mümkün olduğunca az hadis rivâyet edin!"<sup>[96]</sup>

İbn Mes'ûd; kırâat ve tefsir başta olmak üzere birçok sahada kaleme alınan eserlerde görüşleriyle Kur'an tarihinin en önemli simaları arasında başlıca yerini almıştır. Ashâb-ı kirâmın tümü, onun bizzat Hz. Peygamber'den müşâfahatan aldığı ders dolayısıyla Kur'an ve kırâate vukûfiyetini kabul ve takdir etmiştir. Bu hususta kendisi de şu ifadelerde bulunur: "Ben, Kur'an'dan yetmiş kûsûr sûreyi Allah Rasûlünün bizzat dilinden dinledim ve ezberledim."<sup>[97]</sup> Allah'ın kitabı içindeki hiçbir âyet yoktur ki ben onun nerede, ne zaman, kimin hakkında ve ne sebeple indirildiğini bilmeyeyim! Yeryüzünde şu ân Kur'an'ı benden daha iyi bilen bir kimsenin bulunduğunu işitem derhal deveme atlar, o kimsenin yanına giderek Allah'ın kitabını ondan öğrenirim, bundan da hiç yüksünmem."<sup>[98]</sup> Muhadramûn âlimlerden Şakik b. Seleme (ö. 82/701) de onun hakkında benzer ifadelerle şunları dile getirir: "Bir gün İbn Mes'ûd bize şöyle hitap etmişti: 'Vallahi! Rasûlullah'ın bizzat ağzından yetmiş kûsûr sûre öğrendim. En hayırlıları olmadığım hâlde, aralarında Allah'ın kitabını en iyi bileni olduğumu Rasûlullah'ın bütün ashâbı takdir eder.'" Şakik devamla şunları söyler: "Rasûlullah'ın pek çok sahâbîsinin ilim halkasında bulundum. Bu ifadesinden ötürü hiç kimsenin İbn Mes'ûd'u ayıpladığını veya ona karşılık verdiğini işitmedim."<sup>[99]</sup> Ayrıca bazı kaynaklarda İbn Mes'ûd'un *arza-i ahîre*'de<sup>[100]</sup> hazır bulunduğu da ifade edilir. Bu bağlamda İbn Abbâs (ö. 68/687-88) şunları dile getirir: "Kur'an, ramazan aylarında senede bir kez Hz. Peygamber'e (Cebrâil tarafından) arz edilirdi. Ancak Rasûlullah'ın vefat ettiği sene iki defa arz edildi. Bu mukâbelede İbn Mes'ûd orada hazır bulunup Kur'an'dan neshedilenlere şahit oldu."<sup>[101]</sup> Tüm bu bilgiler ışığında onun birçok sahada olduğu gibi kırâat

[95] Kevserî, Abdullah b. Mes'ûd'un Kûfelilerin önemli bir kesimine Kur'an öğrettiğini, bu sayının da 4000 olduğunu dile getirir. Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, 37.

[96] İbn Mâce, "Sünne", 3; Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel Şeybânî, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Talat Koçyiğit-İsmail Cerrahoğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963), 1/62-63; Şemsüddîn Ahmed b. Osman Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, tsh. Abdurrahmân b. Yahyâ Mu'allimî (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 1/6.

[97] İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/144; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 144; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/458.

[98] Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'an", 8; Müslim, "Fezâilü's-Sahâbe", 115.

[99] Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'an", 8; Müslim, "Fezâilü's-Sahâbe", 114.

[100] "Arza", her yıl ramazan ayında o güne kadar nâzil olan âyet ve sûreleri Cebrâil'in Hz. Peygamber'e, onun da Cebrâil'e okumasını ifade etmektedir. Bu uygulama, Rasûlullah'ın vefat ettiği yıl iki kez gerçekleşmiş ve bu son arzaya "arza-i ahîre" adı verilmiştir. Kavrama dair detaylı bilgi için bkz. Abdullbaki Turan, "Arza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/446-447.

[101] İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/295; İbn Abdülberber, *el-İstî'âb*, 3/992; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/32.

ilminde de imam olduğundan bahsedilir.<sup>[102]</sup> Kendine izafe edilen bir mushafı da olan İbn Mes'ûd,<sup>[103]</sup> Hz. Osman döneminde gerçekleştirilen istinsâh faaliyetlerinde Kûfede bulunması dolayısıyla yer almamıştır. Kaynaklarda, istinsâh komisyonunda ona görev verilmemesi hakkında birtakım gerekçeler serdedilmiştir.<sup>[104]</sup> İbn Mes'ûd'un istinsâh sürecindeki muhalif bir tavrına dair bazı rivâyetlerin istismar edildiğini söylemek de mümkündür.<sup>[105]</sup>

İbn Mes'ûd'un iyi bir kârî olduğunu Hz. Peygamber'in zaman zaman ondan Kur'an tilâvet etmesini istemesinden anlayabiliriz. Bir gün Rasûlullah'ın kendisinden Kur'an okumasını buyurması üzerine yaşanan diyalog İbn Mes'ûd'un dilinden şu şekildedir: "Ey Allah'ın Rasûlü! Biz Kur'an'ı sizden öğrenmedik mi? Kur'an size indirilmişken ben mi size Kur'an okuyayım?" dedim. Hz. Peygamber "Kur'an'ı başkasından dinlemekten pek hoşlanırım." buyurdu ve ben Nisâ sûresini okumaya başladım. 'Her ümmetten bir şahit getireceğimiz ve seni de bütün bunlara şahit tuttuğumuz gün, onların hâlleri ne olacak bakalım?'<sup>[106]</sup> anlamındaki âyete geldiğimde, "Şimdilik yeter ey Abdullah! Orada bırak!" buyurdu. Başımı kaldırdığımda bir de ne göreyim? Rasûlullah hıçkırıklara boğulmuş, sakalından aşağı yaşlar boşanıyordu.<sup>[107]</sup> Yine bir defasında İbn Mes'ûd'dan Tekvîr sûresini tilâvet etmesini isteyen Hz. Peygamber, "Vaktiyle diri diri gömülen kız çocuğuna 'Hangi günahahtan dolayı öldürüldü?' diye hesabı sorulacak."<sup>[108]</sup> meâlindeki âyete geldiğinde gözyaşlarına hâkim olamamıştır. Rasûlullah'ın bu hâli üzerine İbn Mes'ûd daha fazla dayanamayıp tilâvetini sonlandırmıştır. Bu bağlamda başka bir örnek de şudur: Bir gece vakti Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer Mescid-i Nebevî'nin önünden geçerken içeride birinin namaz kıldırıldığını fark etmişlerdir. Namazda okunan Kur'an'a dikkat kesilen Allah Rasûlü, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer oldukları yerde bekleyip bu tilâveti dinlediler. Sesin sahibini tanıyan Rasûlullah, tilâvetinden etkilendikleri şahsın İbn Mes'ûd olduğunu belirterek "Her kim Kur'an'ı nâzil edildiği tazelikte duymak isterse Ümmü Abd'ın oğlundan (İbn Mes'ûd) dinlesin."<sup>[109]</sup> buyurmuştur. Onun bu alandaki yetkinliği bağlamında kırâat türlerinden kabul edilen "müddrec" rivâyetlerin fıkıh ilmine dair etkisine İbn Mes'ûd'un mushafında yer alıp nakledilen oruç keffaretine ilişkin rivâyeti örnek olarak vermek yerinde olacaktır. Buna göre İbn

[102] Hüseyin Küçükkalay, *Abdullah b. Mes'ûd ve Tefsir İlmindeki Yeri*, (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2013), 76. İbn Mes'ûd'un mushafında yer alan kırâat örnekleri için bkz. Küçükkalay, *Abdullah b. Mes'ûd*, 87-95.

[103] Mushafındaki âyet sayısı hakkında farklı rivâyetler söz konusudur. Buna göre 6217 ve 6219 rakamlarından bahsedilir. Krş. Cemâlüddîn Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Fünûnü'l-efnân fî 'uyûni 'ulûmi'l Kur'an*, (Beyrut: Dâr-ru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, 1987), 242; Jeffery, *Mukaddimetân*, 246.

[104] Mustafa Öztürk-Hadiye Ünsal, *Kur'an Tarihi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 97-111.

[105] Blachère, *Introduction au Coran*, 63-64. Ayrıca bkz. Subhî Sâlih, *Mebâhis*, 82.

[106] Nisâ 4/41.

[107] Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'an", 35; Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn" 247; Ebû Dâvûd, "İlim", 13; Tirmizî, "Tefsîr", 5.

[108] Tekvîr 81/8-9.

[109] İbn Mâce, "Kitâbü's-Sünne", 11; İbn Abdülberr, *el-İstî'âb*, 3/990; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 145.

Mes'ûd, keffâret orucunun peş peşe tutulması konusunda فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامًا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ kısmından<sup>[110]</sup> sonra مُتَتَابِعَاتٍ (peş peşe) ziyadesiyle okumuştur.<sup>[111]</sup>

Suffelilerin kırâat ilmine hizmetine dair yer verilecek bir başka isim de Ebü'd-Derdâ'dır. Oldukça geç bir dönemde iman ettiğinden Suffe'ye sonradan dâhil olan Ebü'd-Derdâ, vaktinin ekserisini Suffe'de ilim tahsiliyle geçirmiştir. Önceleri ticaretle uğraşırken iman ettikten sonra hem ticareti hem de ilmi bir arada yürütemediğini, bu itibarla da tercihini ilimden yana kullandığını şu sözlerle ifade etmiştir: “Aynı anda iki işi yapamıyorum. Ben size ticaretin haram olduğunu söylemiyorum. Ancak hem ticareti hem ilim tahsilini beraber götüremediğimden ben ilmi tercih ediyorum.”<sup>[112]</sup> Ebü'd-Derdâ, yaptığı bu seçimle kendini Kur'ân öğrenmeye adayarak nüzûlüne şahit olamadığı âyetlerin hepsini kısa zamanda ezberlemiştir. Bu bağlamda onun, Kur'ân'ın tümünü hifzederek Allah Rasûlü'ne arz ettiği nakledilir.<sup>[113]</sup> Böylece Ebü'd-Derdâ, sahâbe arasında mühim bir yer edinmiş, çevresindekiler tarafından hayranlıkla izlenen biri olmuştur. Ebü Zer'in (ö. 32/653) şu sözleri bu kapsamda kayda değerdir: “Ey Ebü'd-Derdâ! Şu ân ne yeryüzü senden daha âlim birini üzerinde taşıyor ne de gökyüzü senden daha âlimini altında gölgelendiriyor!”<sup>[114]</sup>

İlmî açıdan birçok sahada temâyüz eden Ebü'd-Derdâ'nın en önemli özelliği “mukrî” sıfatıyla icrâ etmiş olduğu Kur'ân öğreticiliğidir. Bu çerçevede o “Şam mukrîi” nâmıyla şöhret bulmuştur.<sup>[115]</sup> Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabakât ve'l-a'sâr* adlı eserinde ilk tabakada yer verdiği Ebü'd-Derdâ,<sup>[116]</sup> Şam'da iken her birinin başına “arîf” denilen bir öğretici görevlendirdiği onar kişilik öğrenci grupları oluşturur, bu öğrencilere sabah namazlarının ardından Kur'ân ve kırâat okuturdu.<sup>[117]</sup> Arîf, sorumlu olduğu gruptan birinin yanlış çıkması hâlinde onu düzeltirdi. Bu esnada Ebü'd-Derdâ mihrapta oturur ya da oluşturulan ders halkaları arasında dolaşmak suretiyle çalışmalarını kontrol ederdi. Beklediği seviyeyi yakalayan öğrenciler kırâatini Ebü'd-Derdâ'ya arz ederlerdi. Onun ders halkalarının sayısı bazı günler 160'ı (1600 kişi) bulurdu.<sup>[118]</sup> Bu çerçevede mescit-

[110] Mâide 5/89.

[111] Abdüllatif Hatîb, *Mu'cemü'l-kirâât*, (Dimaşk: Dâru Sa'deddîn, 2000), 2/337. Mezkûr ilâveye dayanarak İbn Abbâs, Mücâhid, Katâde, Tâvûs gibi isimler bu kırâat nedeniyle yemin keffâreti orucunun peş peşe tutulması gerektiğini, aralarının tefrikinin câiz olmadığını ifade ederler. Ebü Bekir Ahmed b. Ali Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1993), 2/647-648.

[112] İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/396; Ebü Nu'aym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 1/209.

[113] Şemsüddîn Muhammed Osman Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabakât ve'l-a'sâr*, thk. Tayyar Altıkulaç (İstanbul: İSAM Yayınları, 1995), 1/124; *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/336.

[114] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/343.

[115] Atvân, *el-Kirâatü'l-Kur'âniyye*, 41.

[116] Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 1/123-126.

[117] Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 1/125.

[118] Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 1/125; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1/606; Atvân, *el-Kirâatü'l-Kur'âniyye*, 40-41.

teki dersinde hazır bulunan öğrencileri saymasını söylediği tabiiinden Müslim b. Mişkem, o sırada 1600 civarında öğrenci saymıştır.<sup>[119]</sup> Kırâat imamlarından olan İbn Âmir (ö. 118/736),<sup>[120]</sup> Ebü'd-Derdâ'nın kırâat okuttuğu öğrencileri arasındadır.<sup>[121]</sup> O, Ebü'd-Derdâ'nın oluşturduğu ders halkalarında uzun süre "arîf" sıfatıyla vazife icrâ etmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla hocasından tevârüs eden aynı yöntemi İbn Âmir de uygulamıştır. Bu konuyu İbnü'l-Cezerî şu şekilde dile getirir: "Bize ulaşan bilgiye göre İbn Âmir'in halkasında 400 arîf bulunmaktaydı. Bunlar onun (İbn Âmir) adına öğrencilere kırâat ilmini öğretiyorlardı."<sup>[122]</sup>

Ebü'd-Derdâ'nın ihdas ettiği sistemi şu şekilde özetlemek mümkündür: Öğrenciler ariften duyduklarını aynen tekrar etmek suretiyle kırâati ezberlerdi. Biri yanlış okuduysa ya da meseleyi kavrayamadıysa arife sorardı. Arif de hata ederse ya da konuyu anlamadıysa hocasına müracaat ederdi. Kur'ân'ı başından sonuna kadar okuyan öğrencileri sınava tabi tutmak da arifin görevleri arasındaydı. Arif, öğrencilerinden birinin Kur'ân'ı sahih ve süratli okuyabilme melekesi kazanması durumunda onu hocasına takdim ederdi. Hak ettiği kanaatine vardığında, hocası da o öğrenciye icâzet verirdi. Böylece icâzet verilen öğrenci kendi halkasının başına arif olurdu. Şam bölgesindeki kırâatlerle ilgili çalışması bulunan Hüseyin Atvân, burada kırâat ilmi faaliyetlerinin çok zengin bir tedrisat ihtiva ettiğine dikkat çeker. Buna göre Şam halkı, bir mecliste bir kârînin önderliğinde yedi kırâati tekrar ederek okuma konusunda diğer toplumlardan farklılık arz etmiştir.<sup>[123]</sup>

Kur'ân eğitim tarihinde daha evvel görmediğimiz bu yöntemi Ebü'd-Derdâ'nın başlattığı söylenebilir. Bu bağlamda Ebü'd-Derdâ, Şam'daki tedris faaliyetlerinin semeresi olarak sayısız hâfız ve kurrâ yetiştirmiştir. Öğrencileri arasında başta hanım Ümmü'd-Derdâ (ö. 81/701 [?]),<sup>[124]</sup> Atıyye b. Kays Kilâbî (ö. 121/739),<sup>[125]</sup> kırâat imamlarından İbn Âmir gibi simalar zikredilebilir.

[119] Müslim b. Mişkem meseleyi şu şekilde ifade eder: "Bir defasında Ebü'd-Derdâ bana, 'Say bakalım, benim yanımda kaç kişi Kur'ân okuyor?' diye sorduğunda hemen okuyanları saydım. 1600 küsür kişiydiler. Her on kişinin başında bir hoca vardı. Ebü'd-Derdâ ise başlarında bulunuyordu. Kim güzel okumayı başarır- sa Ebü'd-Derdâ'ya arz ediliyordu." Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/346; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/606.

[120] Zehebî, *Ma'rîfetü'l-kurrâ*, 1/186-197; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/423-425.

[121] İbn Âmir, aynı zamanda Muğire b. Ebî Şihâb'tan kırâat ahzetmiştir. Zehebî'nin tahminine göre İbn Âmir'in asıl hocası Muğire b. Ebî Şihâb'tır (ö. 91/710). Öğrencisi olan Hâlid b. Yezid'in ifadesine göre Ebü'd-Derdâ ve Mu'âz b. Cebel'den Kur'ân dersleri almış, ayrıca Fedâle b. Ubeyd'den (ö. 53/673) de okumuştur. Zehebî, Hâlid b. Yezid'den gelen bu rivâyeti değerlendirirken mezkûr isimlerden Kur'ân'ın tamamını olmasa da bazı sûrelerini ahzetmiş olabileceğini söylerken başka bir yerde bunun uzak bir ihtimal olduğunu dile getirmiştir. Krş. Zehebî, *Ma'rîfetü'l-kurrâ'l-kibâr*, 1/124, 136. İbnü'l-Cezerî ise onun Ebü'd-Derdâ'dan kırâat okumuş olabileceğini ifade ederken Mu'âz b. Cebel'den okumasına dair nakli zayıf bulmuştur. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/424.

[122] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/264.

[123] Atvân, *el-Kirâatü'l-Kur'âniyye*, 41.

[124] Zehebî, *Ma'rîfetü'l-kurrâ*, 1/124.

[125] Atıyye b. Kays, İbn Âmir'in vefatından sonra Dimaşk kârîi olmuştur. Saîd b. Abdilâziz ve Ali b. Ebî Hamele

Ebü'd-Derdâ, çevresini daima Kur'an okumaya ve kıraat ilmine teşvik etmiş; bu meyanda karşılaştığı bazı kimselere "Kur'an ile aran nasıldır?" diyerek nükteli sorular yönelmiştir. Onun, Kur'an ve kıraat tedrisini ne denli önemseydiğini şu örnek gözler önüne serer. Tâbînden olan Alkame b. Kays (ö. 62/682)<sup>[126]</sup> Küfe'den Şam'a geldiğinde karşılaştığı Ebü'd-Derdâ ona, "Siz, Kur'an'ı İbn Ümmü Abd'ın (İbn Mes'ûd) kıraatı üzere mi okuyorsunuz?" demek suretiyle Leyl sûresinin ilk iki âyetinin okunuşunu sormuştur. Alkame, söz konusu âyetleri tilâvet edince Ebü'd-Derdâ, "Evet! Allah Rasûlü'nden ben de bu şekilde duymuştum." diyerek onu tasdik etmiştir.<sup>[127]</sup>

Ebü'd-Derdâ'nın teşebbüsleriyle Şam'da gerçekleşen Kur'an ve kıraat eğitimi seferberliğinden sitayişle bahsedilir. Nevevî (ö. 676/1277) bu konuyu şu sözleriyle anlatır: "Allah; Şam'ı ve diğer İslâm şehirlerini korusun! İçinde yaşadığımız Şam şehri sâkinleri Kur'an okumaya, öğrenmeye, öğretmeye, mukâbele ve Kur'an'ın anlamını öğrenmeye oldukça ihtimam gösterir. Bu durumu, gerek bireysel gerekse toplumsal açıdan gözlemlemek mümkündür. Onlar, gece gündüz demeksizin Kur'an ile vakit geçirmek için ellerinden geleni yapıyorlar. Allah onların gayretlerini ve rızasını gözeterek yaptıklarını artırsın!"<sup>[128]</sup> Böylece Şam halkının camilerde yaygın din öğretimi çerçevesinde oluşturdukları Kur'an halkaları zamanla genişleyerek toplumun geneline yayılmıştır. Hüseyin Atvân'ın yer verdiği bölge camileri şu şekildedir: Filistin ve Ürdün Bölge Camileri, Dimaşk, Hims, Ramle, Beytü'l-Makdis ve Taberiyye Camileri.<sup>[129]</sup>

Hız. Ömer döneminde devam eden fetih hareketleri çerçevesinde onun da fark ettiği ancak bir çözüm arayışı sürecindeyken şehit edilmesi sebebiyle mushafın istinsâhı fikri hayata geçememiştir.<sup>[130]</sup> Bu ihtiyaç Suffeli Huzeýfe b. Yemân'ın gözlemleri sayesinde Azerbaycan-Ermenistan Seferi sırasında gün yüzüne çıkmıştır. Mushaf istinsâh faaliyetlerinde teşvik edici vasfıyla aktif rol oynayan ve iyi bir hâfız

gibi muhaddis ve mukrîler Atıyye b. Kays'tan arz yoluyla kıraat okuyanlar isimler arasındadır. Güvenilir bir kıraat âlimi olması hasebiyle halk, mushaflarındaki istinsâh hatalarını tashih etmek üzere onun etrafında toplanıp bu nüshaların imlâsında onun kıraatini esas almışlardır. İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1/513-514.

[126] Rasûlullah henüz hayattayken doğan Alkame b. Kays'ın muhadramûn ehlinde olduğu kaydedilir. Alkame, Küfe'de derslerine devam ettiği İbn Mes'ûd'un kıraat, tefsir, fıkıh gibi alanlarda en gözde öğrencisiydi. Öyle ki İbn Mes'ûd çeşitli vesilelerle Alkame'yi takdir edip överdi. Bunlardan ikisi onun şu sözüdür: "Ey Alkame! Rasûlullah seni görseydi ne sevinirdi!" ve "Benim bildiğimi Alkame de bilir." (İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1/516). İbn Mes'ûd ile Alkame, birbirlerine karşılıklı olarak hâfızlıklarını da dinletirlerdi. Ayrıca İbn Mes'ûd, sesi oldukça güzel olan Alkame'den zaman zaman Kur'an okumasını, kârî ve mukrî özelliği sebebiyle de kendisinden sonra Kur'an öğretmesini istemişti. Detaylar için bkz. Ahmet Özel, "Alkame b. Kays", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/467.

[127] Buhârî, "İsti'zân", 38; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 41/157.

[128] Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şerefüddîn Nevevî, *et-Tibyân fî âdâbi hamaleti'l-Kur'ân*, thk. Abdülkâdir Arnavut (Safât: Mektebetü Dâri'l-Urûbe, 1988), 23.

[129] Atvân, *el-Kıraatü'l-Kur'âniyye*, 59.

[130] İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 3/991.

olan Huzeyfe b. Yemân da Suffe'de yetişen önemli isimlerdendir. Bilindiği üzere Hz. Osman döneminde gerçekleşen Azerbaycan-Ermenistan Fetihleri sırasında Şam ve Irak'tan gelen Müslüman askerler bir araya toplandıklarında, Şamlılar; Iraklılar'ın daha önceden duymadıkları Übey b. Kâ'b kırâatiyle; Iraklılar ise Şamlılar'ın daha evvel işitmedikleri İbn Mes'ûd kırâati üzere Kur'an'ı okuyorlardı. Bu bağlamda Kur'an'ı farklı sahâbilerden öğrenmeleri hasebiyle iki grup arasında hararetle tartışmalar cereyan etmişti. Öyle ki her iki grup, farklı okuyuşlar sebebiyle birbirlerini en ağır şekilde eleştirip tekfir etmişlerdir.<sup>[131]</sup> Yaşanan tartışmaların endişe verici boyutlara ulaştığına şahit olan Huzeyfe b. Yemân Kûfe'ye döndüğünde, Kur'an'ın okunuşuna dair meydana gelen bu nahoş hâdiseyi anlatıp duyduğu kaygıyı dile getirmiş, Kur'an'ı tek bir mushaf etrafında birleştirerek böylesi önemli bir ihtilafın bertaraf edilmesi gerektiği kanaatini belirtmiştir. Kûfe'de bulunan sahâbiler ve tâbiinin pek çoğu Huzeyfe b. Yemân'ın fikrine katılmasına rağmen İbn Mes'ûd'un taraftarları/öğrencileri bu görüşe karşı çıkmışlardır. Bunun üzerine Huzeyfe b. Yemân, ileri sürdüğü fikri benimsemeyen muhaliflere şu ifadeleri kullanmıştır: "Allah'a yemin ederim ki eğer Allah bana ömür verirse müminlerin emirine (Hz. Osman) gidip -bilgi vereceğim- Müslümanlar arasındaki bu duruma bir çare bulmasını isteyeceğim." Ardından Medine'ye giderek Hz. Osman'a şunları söylemiştir: "Ben, yaşananları tüm açıklığıyla müşahede eden birisi olarak durumun vahametini haber veriyorum. Müslümanlar arasında tehlike arz eden bu ihtilafa dikkatinizi çekiyorum. Bu mesele hakkındaki görüşüm ise Müslümanları tek bir mushaf etrafında toplamanızdır."<sup>[132]</sup> Bu ifadelerden sonra halife Hz. Osman, içinde Hz. Ali'nin de yer aldığı bazı sahâbileri çağırarak standart bir mushaf oluşturmanın, yaşanan soruna çare olacağı fikrini açıklamış ve onlara durumu izah etmiştir. Sahâbe-i kirâm, meselenin ciddiyetini anladıklarından Huzeyfe b. Yemân'ın arz ettiği çözüm önerisi hususunda görüş birliğine varmıştır.<sup>[133]</sup> Böylece Hz. Ebû Bekir döneminde derlenen mushaf esas alınmak suretiyle istinsâh süreci başlatılmıştır. Buna göre Hz. Osman, Hz. Hafsa'ya bir elçi göndererek Kur'an'ın istinsâh edileceğini, bu yüzden kendisinde mahfuz bulunan mushafı göndermesini, istinsâh işleminin sona ermesiyle de mushafın yine kendisine iade edileceğini belirtmiştir. Sonuç olarak Hz. Hafsa, kendisine intikal eden mushafı Hz. Osman'a göndermiştir.<sup>[134]</sup> Çoğal-

[131] İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 3/993; Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, 47; Ahmed Aliyyü'l-İmam, *Tarih ve Dilbilimi Kaynakları Işığında Kur'an'ın 10 Kırâati*, trc. Süleyman Gündüz (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2010), 54.

[132] Hâdisenin bir başka özeti şu şekildedir: Huzeyfe b. Yemân'ın da hazır bulunduğu Ermenistan ve Azerbaycan Savaşı'nda, Şamlılar ile Iraklılar aynı safta mücadele ediyorlardı. Bu hengâmede Kur'an'ın okunması hususunda vukû bulan anlaşmazlıklara şahit olan ve bu sebeple kaygıya kapılan Huzeyfe b. Yemân, -sefer dönüşünde- halife Hz. Osman'a giderek şunları söylemiştir: "Ey müminlerin emiri! Hristiyanlar ve Yahudiler gibi kitapları üzerinde anlaşmazlığa düşmeden durumu kontrol altına almalısın!" A'zamî, *Kur'an Tarihi*, 129.

[133] Bu konuda Hz. Ali şu ifadelerde bulunur: "Osman bize 'İnsanları tek bir mushaf altında birleştirmeyi düşünüyorum. Böylece bölünme ve ayrılık olmaz.' şeklinde kanaatini belirttiğinde 'Bu ne güzel bir düşüncedir' diyerek aldığı kararını onayladı." İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 30.

[134] İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 3/991-392. İstinsâh komisyonunda yer alan isimler ve sürece dair detaylar için bkz. A'zamî, *Kur'an Tarihi*, 131-136.



tilan nüshalar, genişleyen İslâm coğrafyasının önemli merkezlerine gönderilmek suretiyle muhtelif bölgelerde yaşayan Müslümanların mushafarla tanışmasının ölü açılmıştır.<sup>[135]</sup>

Ehl-i Suffe'den olan ve Kur'ân'ı bizzat Allah Rasûlü'nden öğrenen Habbâb b. Eret (ö. 37/657-58) de burada zikredilmelidir. O, okuma-yazma bilen nadir kimselerden olması hasebiyle Mekke döneminde Dâru'l-Erkam'ın öğretmenlerinden biriydi. Bu süreçte Allah Rasûlü, onu, iman ettiklerini henüz açıklamayan bazı Müslümanların evlerine gizlice, yeni nâzil olan âyetleri bildirmek ve onlara Kur'ân'ı öğretmek üzere göndermiştir. Habbâb b. Eret de gittiği evin ahâlisine âyetleri okumuş ve yazılabilecek malzemelere imkân nispetinde yazıp bırakmıştır. Bu evlerden biri de Hz. Ömer'in kız kardeşi Fâtıma ile eşi Saïd b. Zeyd'in evidir. Suffe'nin önemli sâkinlerinden olan Habbâb b. Eret, Kur'ân'ın yeni nâzil olmaya başladığı ilk zamanlardan beri Hz. Peygamber'in emriyle Kur'ân öğretmiş, bu hizmetini Medine'de de devam ettirmiştir. Bu kapsamda kaynaklarda hakkında yeterince bilgi bulunmamasına rağmen Amr b. Ma'dikerib'in (ö. 21/641-42) naklettiği rivâyet onun bu alanda yetkinliğine işaret eder mahiyettedir. Buna göre Amr b. Ma'dikerib şöyle demiştir: "Şu'arâ sûresini aktarmasını istediğimiz İbn Mes'ûd, istediğimizin kendisinde bulunmadığını, ancak onu Allah Rasûlü'nden bizzat öğrenen Habbâb b. Erete gidip alabileceğimizi söyledi."<sup>[136]</sup>

Bilindiği üzere Mısır Amr b. Âs'ın (ö. 43/664) komutasında 21/642 yılında fethedildiğinde ordudaki sahâbilerden biri de Suffe ashâbının âlimlerinden olan Ukbe b. Âmir (ö. 58/678) idi. Sesi oldukça güzel,<sup>[137]</sup> çok iyi bir kârî ve mukrî olan Ukbe b. Âmir,<sup>[138]</sup> Kur'ân ve kırâat ilminin Mısır'a girmesinde önemli rol oynamıştır. O, Mısır'a yerleşerek burada vefatına kadar yıllarca halka Kur'ân ve kırâat ilmini öğretmiştir. Hz. Peygamber'in vahiy kâtipleri arasında da zikredilen Ukbe b. Âmir'in<sup>[139]</sup> şahsî bir mushafı olduğu ifade edilir. "Ukbe Mushafı" diye maruf bu mushafın sonunda "Ukbe'nin Mushafı" şeklinde bir ibare olduğu belirtilir.<sup>[140]</sup> Öğrencileri arasında yer alan ve bu mushafı gördüğünü söyleyen Ebû Saïd b. Yûnus (ö. 347/958)<sup>[141]</sup> mezkûr mushafın Hz. Osman'ın mushaf tertibine göre farklılık arz

[135] Detaylar için bkz. Ebû Amr Osman b. Saïd Dâni, *el-Mukni' fî resmi mesâhifil'-emsâr*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî (Kahire: Mektebetü'l- Külliyyâti'l-Ezheriyye, ts.), 13-19.

[136] Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 1/143.

[137] İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, 856; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/467; Abdurrahmân Re'fet Bâşâ, *Suveru min hayâti's-sahâbe*, (Beirut: Dâru'n-Nefâis, 1992), 305.

[138] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/467.

[139] A'zamî, *Kur'ân Tarihi*, 107.

[140] Bâşâ, *Suveru min hayâti's-sahâbe*, 305.

[141] Hadis hâfızı ve tarihçi kimliğiyle meşhurdur. Detaylı bilgi için bkz. Ali Akyüz, "İbn Yûnus, Ebû Saïd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 450.

eden yapıda olduğunu dile getirir. Bu mushafın, Mısır'da bulunan Ukbe b. Âmir Camii'nde yıllarca sergilendiği söylenir.<sup>[142]</sup>

Hız. Peygamber, ilim öğrenmek isteyenleri zaman zaman Suffe'nin önemli sâkinlerinden ve iyi bir Kur'an hâfızı olan Ebû Ubeyde b. Cerrâh'a (ö. 18/639)<sup>[143]</sup> yönlendirmiştir. Nitekim Ebû Sa'lebe bir gün kendisine rehberlik yapacak bir isim tavsiye etmesini istediğinde Rasûlullah, "Seni, gerek ilmî gerekse ahlâkî açıdan geliştirecek bir kimseye gönderiyorum." buyurmak suretiyle onu Ebû Ubeyde b. Cerrâh'a göndermiştir.<sup>[144]</sup> Yine Yemenliler (Necrânîlar) de kendilerine Kur'an'ı ve İslâm'ı öğretecek güvenilir bir muallim talep ettiklerinde Hız. Peygamber, Ebû Ubeyde'nin b. Cerrâh'ın elinden tutarak şu ifadede bulunmuştur: "Gördüğünüz bu zât, ümmetimin en emin kişisidir." Ardından onlara Ebû Ubeyde'yi göndermiştir.<sup>[145]</sup>

Suffe'nin yetiştirdiği ve Müslümanların özellikle Kur'an ve kırâat öğretimi adına gelişmesinde katkıda bulunan Suffeli sahâbilerin sayısı az değildir. Kaynaklarda hâfız ve kurrâ olmasına, sahâbeye Kur'an öğrettiğine vurgu yapılan Suffeli isimler zaman zaman sadece bu özellikleriyle tavsif edilmiştir. Bu itibarla haklarında pek malumat yoktur. Ayrıca kırâat ilminin bir disiplin olarak meşrûiyetine zemin hazırlayan "el-ahrufû's-seb'a" rivâyetlerini nakleden sahâbilerin bazılarının Ashâb-ı Suffe'den olduğunu söylemek gerekir. Bu itibarla İbn Mes'ûd, Ebû Hüreyre, Abdullâh b. Ömer, Ebû Saîd el-Hudrî, Huzeyfe b. Yemân gibi Suffeli isimlerin kırâat ilminin kaynağı denilebilecek "el-ahrufû's-seb'a" rivâyetlerini nakletmeleri, onların kırâat ilminin teşekkülüne hizmetleri bağlamında zikredilmelidir.<sup>[146]</sup>

## SONUÇ

Suffe, İslâm tarihinin ilk düzenli eğitim-öğretim müessesesidir. Mescid-i Nebvî'nin inşâsından sonra tedris faaliyetlerinin merkezi olması hasebiyle sahâbeden Suffe'de eğitim görenler tebliğ görevlerinin bir parçası olarak gittikleri bölgelerde Kur'an öğretmişlerdir. Ashâb-ı Suffe, gerek Hız. Peygamber döneminde gerekse sonrasında Kur'an ve kırâat sahasında gerçekleştirdiği faaliyetlerle Kur'an eğitim-öğretim tarihinde önemli rol oynamıştır. Tâbiîn döneminde yaşayan kırâat imamlarının isnâdında yer alan Suffe'nin hocaları ve öğrencilerinin hizmetleri bağlamında Kur'an ve kırâatlerin günümüze kadar herhangi bir değişme olmaksızın aktarılmasındaki önemi inkâr edilemez.

[142] Bâşâ, *Suveru min hayâti's-sahâbe*, 305.

[143] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 1/8.

[144] Kettânî, *et-Terâtübü'l-idâriyye*, 1/103.

[145] İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/381; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 134.

[146] "Yedi harf" rivâyetleri ve râvîleri hakkında bkz. Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kırâatler*, (İstanbul: Ensâr Yayınları, 2005), 41-100.

Kur'ân eğitim-öğretimi, başlangıçta genel olarak izahı gerektiren âyetlerin açıklanması sürecini ifade etmekteyken Kur'ân'ın istinsâhından sonraki dönemde kısmen boyut değiştirmiştir. Şöyle ki Hz. Peygamber döneminde iyice anlaşılıp sindirilerek hayata aktarılmaya çalışılırken; Kur'ân ve kırâat tedrisatının yavaş işlemekte olduğu görülmektedir. Suffe sâkinleri genel olarak Kur'ân tâlimi ile meşguldüler. Bu bakımdan Suffe'nin semereleri olarak yetişen sahâbîler genellikle -ezberleyebildikleri kadarıyla- Kur'ân hâfızı oluyordu. O dönemde Suffe ehlinin "hâfız" manasındaki "kurrâ" şeklindeki isimlendirilmeleri tam da bu sebeptendir.

Suffe ehli her hususta olduğu gibi ilmî süreçlerinde de Allah Rasûlü'nün gözetimindeydi. Suffe'nin eğitim-öğretim faaliyetlerine müsait ortamıyla birlikte Suffelilerin ilme olan merak ve gayretleri sayesinde burada âdeta hızlandırılmış ve yoğunlaştırılmış bir eğitim programı yürütülmüştür. Suffede bizzat ders veren Allah Rasûlü, Kur'ân öğretim keyfiyetini sahâbeye uygulamalı olarak göstermiştir. Hz. Peygamber'in nezaretinde Suffede vazifeli hoca kadrosu ve onların yetiştirdikleri öğrenciler, sonraki süreçlerde Kur'ân ve kırâat eğitimi açısından oldukça önemli hizmetlere imza atmışlardır.

Hulefâ-i râşidîn döneminde Kur'ân öğretimi Rasûlullah döneminde olduğu gibi tüm hızıyla devam etmiştir. Bu çerçevede İslâm coğrafyasının genişlemesi ve Müslümanların sayısının artmasıyla daha fazla Kur'ân öğretmeni ihtiyacı gündeme geldiğinde Suffe'nin öğretmenleri ve öğrencileri muhtelif merkezlere muallim olarak gönderilmiştir. "Şam mukrîi" nâmıyla şöhret bulan Ebüd-Derdâ başta olmak üzere Suffe'nin öğrencilerinin ve öğrencilerinin bu bağlamdaki eğitim-öğretim faaliyetleri önem arz etmektedir. Ebüd-Derdâ'nın, her birinin başına "arîf" denilen bir öğretici görevlendirmek suretiyle onar kişilik öğrenci grupları oluşturması Kur'ân eğitim-öğretim tarihinde bir milat olmuş, bu yöntem tedris faaliyetlerinin önemli bir metodu hâline gelmiştir. İbn Âmir'in, hocası olan Ebüd-Derdâdan tevârüs eden aynı yöntemi kullanmasıyla kırâat tedris süreçleri hızlanmıştır.

Birçok alanda olduğu gibi kırâat ilminde kaleme alınan eserlerde de görüşleriyle Suffe sâkinlerinden İbn Mes'ûd, Kur'ân ve kırâat tarihinin en önemli isimleri arasındadır. Sahâbe, onun bizzat Allah Rasûlü'nden müşâfahatan ahzettiği kırâat dolayısıyla Kur'ân'a vukûfiyetini kabul ve takdir etmiştir. Kur'ân'ı güzel okuması ve Rasûlullah'ın, Kur'ân'ı kendisinden öğrenilmesini tavsiye buyurduğu İbn Mes'ûd'un Kûfe'ye öğretmen olarak gönderilmesiyle Kûfe'nin kırâat sahasında revaç bulmasının yolu açılmıştır. Yine Rasûlullah'ın kârî ve mukrî niteliğiyle sitayişle bahsettiği Ebû Huzeyfe'nin mevlâsı Sâlim de Suffe'nin parlak simalarındandır.

Suffelilerin önemli isimleri arasındaki Huzeyfe b. Yemân'ın, katıldığı Azerbaycan-Ermenistan Seferi sırasındaki gözlemlerinin bir neticesi olarak Mushaf'ın istinsâh faaliyetleri gerçekleştirilmiştir. Onun sayesinde sancılı bir sürecin sonunda halife Hz. Osman'ın eliyle muhtemel fitneler önlenmiştir. Neticede, çoğaltılan

nüşhaların, genişleyen İslâm coğrafyasının önemli merkezlerine gönderilmesi suretiyle muhtelif bölgelerde yaşayan Müslümanların mushaflarla tanışmasının önu açılmıştır.

Suffe'nin ve Müslümanların özellikle Kur'an ve kırâat öğretimi adına gelişmesinde katkıda bulunan Suffeli sahâbilerin sayısı az değildir. Kaynaklarda hâfız ve kurrâ olmalarının yanı sıra sahâbeye Kur'an öğretimiyle vurgu yapılan Suffeli isimler zaman zaman sadece bu özellikleriyle tanıtılsa da bu bağlamda haklarında pek bilgi yoktur. Bu durumu, o dönemdeki Kur'an ve kırâat eğitim öğretiminin sistematik olarak verilmemesine ve Kur'an öğretiminin daha ziyade âyetlerin anlaşılmasına yönelik çalışmalar olarak icra edilmesine bağlayabiliriz.

## KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Şeybânî. *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*. Thk. Talat Koçyiğit-İsmail Cerrahoğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963.
- Akaslan, Yaşar. "İslâm İlim Geleneğinde Suffe Okulu ve Ashâb-ı Suffe". *Cami ve İlim*. Ed. Elif Erdem-Hale Şahin. Ankara: DİB Yayınları, 2020.
- Aksoy, Mehmet Abdullah. *Suffa Ashâbı ve İslâm Hukukunun Oluşmasına Etkileri*. Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Aliyyü'l-İmam, Ahmed. *Tarih ve Dilbilimi Kaynakları Işığında Kur'an'ın 10 Kırâati*. Trc. Süleyman Gündüz. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2010.
- Atvân, Hüseyin. *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye fî bilâdi's-Şâm*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1982.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. *Kur'an Tarihi*. Trc. Ömer Türker-Fatih Serenli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Baktir, Mustafa. *İslâm'da İlk Eğitim Müessesesi: Ashâb-ı Suffa*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1990.
- Baktir, Mustafa. "Suffe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/469-470. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Balci, İsrâfil. *Sâdık Halife Hz. Ebû Bekir*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Bâşâ, Abdurrahmân Re'fet. *Suveru min hayâtî's-sahâbe*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1992.
- Blachère, Régis. *Introduction au Coran*. Paris: Librairie Orientale et Americaine, 1947.
- Bozkurt, Nebi. "Hâfız". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/74-78. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Ahkâmü'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1993.
- Çetin, Abdurrahman. *Yedi Harf ve Kırâatler*. İstanbul: Ensâr Yayınları, 2005.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *el-Muknî' fî resmi mesâhifi'l-emsâr*. Thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. Kahire: Mektebetü'l- Külliyyâtü'l-Ezheriyye, ts.
- Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdillâh İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Ebû Şâme, Şihâbüddîn Abdurrahmân Makdîsî. *el-Mürşidü'l-vecîz*. Thk. Tayyar Altıkulaç. İstanbul: TDV Yayınları, 1986.
- Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, Herevî. *Fezâilü'l-Kur'an*. Thk. Mervân Atıyye vd. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1995.
- Feryâbî, Ebû Bekr Ca'fer. *Fezâilü'l-Kur'an*. Thk. Yûsuf Osman Fazlullah. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989.
- Gökdemir, Ahmet. "Hicrî I. Yüzyıl Kırâat İlmî Merkezleri". *Hicrî I. Asırda İslâmî İlimler*. Kur'an İlimleri ve Tefsir. İstanbul: Ensâr Yayınları, 2020.
- Gündoğdu, Yusuf Bahri. "Mescitlerin Ayrılmaz Bir Unsuru Olarak Eğitim". *The Journal of Academic Social Science Studies* 45 (2016), 313-325.
- Hâkim Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. Drs-Thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, 2002.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Trc. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Hamidullah, Muhammed. *Kur'an-ı Kerim Tarihi*. Trc. Abdülaziz Hatip-Mahmut Kanik. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Haţîb, Abdüllatif. *Mu'cemü'l-kırâat*. Dimaşık: Dâru Sa'deddîn, 2000.
- İtr, Nûreddîn-Kandemir, M. Yaşar. "Ebû Reyve". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/214-215. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

- İbn Abdilberri, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf Nemerî. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*. Tashih-Tahric: Âdil Mürşid. Amman: Dâru'l-A'lâm, 2002.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsim Sikatüddîn. *Târîhu medîneti Dimaşk*. Thk. Muhibbüddîn Ebû Saîd Ömer. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Ebî Dâvûd Sicistânî. *Kitâbü'l-Mesâhif*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed Zührî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*. Thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer Nümeyrî. *Târîhu'l-Medîneti'l-Münevvere*. Thk. Fehîm Muhammed Şeltût. Cidde: Dâru'l-İsfahânî, 1973.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebû'l-Ferec. *Fünûnü'l-efnân fî 'uyûni 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, 1987.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebû'l-Ferec. *Sıfatü's-safve*. Thk. Hâlid Mustafa Tartûsî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2012.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*. Nşr. Gotthelf Bergsträsser. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1932.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *en-Neşr fî'l-kırâati'l-aşr*. Thk. Ali Muhammed Dabbâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzeddîn Ali b. Muhammed. *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ebû Hüreyre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/160-167. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir. *Nizâmü'l-hükümetin-nebeviyye (et-Terâtübü'l-idâriyye)*. Thk. Abdullâh Hâlidî. Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Makâlâtü'l-Kevserî*. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, 1954.
- Kılıç, Ünal. "Bî'rîmaüne Seferi (Sebeup, Sonuç ve Çıkar İlişkileri Bağlamında)". *Marife: Dinî Araştırmalar Dergisi* 3/1 (2003), 141-154.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Küçükkalay, Hüseyin. *Abdullâh b. Mes'ûd ve Tefsir İlmindeki Yer*. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2013.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şerefüddîn. *et-Tibyân fî âdâbi hamaleti'l-Kur'ân*. Thk. Abdülkâdir Arnavut. Safât: Mektebetü Dâri'l-Urûbe, 1988.
- Önkal, Ahmet. "Bî'rîmaüne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/195-196. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Özgenel, Mehmet. "Sâlim Mevlâ Ebû Huzeife". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/49-50. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Öztürk, Mustafa-Ünsal, Hadiye. *Kur'an Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Râfî, Mustafa Sâdik. *l'câzû'l-Kur'ân ve'l-belâğatü'n-nebevî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1973.
- Sezer, Mustafa. "İslâm Tarihi'nde Bî'r-i Maüne Hâdisesi Üzerine Bir Araştırma". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2015), 247-273.
- Subhî Sâlih. *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2009.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *ed-Dürü'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2011.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008.
- Şâmî, Muhammed b. Yûsuf. *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-'ibâd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin Türkî. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Tahmaz, Abdülhamîd Mahmûd. *İmâmü'l-ulemâ ve mu'allimi'n-nâs el-hayr: Mu'âz b. Cebel*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1988.
- Tetik, İbrahim. *Tecvid İlmî: Tarihsel Evveliyatı, Doğuşu ve Gelişim Süreci*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Turan, Abdülbaki. "Arza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/446-447. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Zebîdî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn. *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. Trc. Kâmil Miras. Ankara: DİB Yayınları, 1993.
- Zehebî, Şemsüddîn Ahmed b. Osman. *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabakât ve'l-a'sâr*. Thk. Tayyar Altıkulaç. İstanbul: İSAM Yayınları, 1995.
- Zehebî, Şemsüddîn Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, Şemsüddîn Ahmed b. Osman. *Tezkiretü'l-huffâz*. Tsh. Abdurrahmân b. Yahyâ Mu'allimî. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Fevâz Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1995.



**Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity



e-ISSN: 2587-1854 OMUIFD, December 2022, 53: 783-798

# İbnü'l-Cevzî'nin (Ö. 597/1201) Yâkûte Adlı Eserinin Belâgat Açısından İncelenmesi

An Examination Of Ibn Al-Jawzî (D. 597/1201) Work  
Named Al-Yâkûte In Terms Of Rhetoric

Doç. Dr. Adnan Arslan<sup>1</sup>

<sup>1</sup>İslami İlimler Fakültesi/Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Bilecik  
• adnanarslan81@hotmail.com • ORCID > 0000-0002-3989-6612

## Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 27 Ağustos / August 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 26 Ekim / October 2022

**Yıl / Year:** 2022 | **Sayı – Issue:** 53 | **Sayfa / Pages:** 783-798

**Atıf/Cite as:** Arslan, A. "İbnü'l-Cevzî'nin (Ö. 597/1201) Yâkûte Adlı Eserinin Belâgat Açısından İncelenmesi" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53, Aralık 2022: 783-798.

## İBNÜ'L-CEVZÎ'NİN (Ö. 597/1201) YÂKÛTE ADLI ESERİNİN BELÂGAT AÇISINDAN İNCELENMESİ

### ÖZ:

İslami ilimlerin hemen her alanında kaynaklık edecek nitelikte irili ufaklı yaklaşık iki yüz civarında eser bırakan İbnü'l-Cevzî, sadece bir ilim adamı değil aynı zamanda yaşadığı dönemde etkin bir vaiz olmuştur. Bağdat'ın önemli camilerinde vaazlar veren İbnü'l-Cevzî, nasihat ve irşat içerikli eserler kaleme alarak vaazlarına asırlar üstü bir hüviyet kazandırmıştır. Sayısı otuzu bulan bu vaaz metinlerinden birisi Yâkûte adlı eseridir. İbnü'l-Cevzî bu eserde alışılmış vaaz metinlerinden farklı olarak edebiyatçılığını ön plana çıkarmıştır. Belâgat ilminin üç sacayağı olan meânî, beyân ve bedî' disiplinlerinin ilke ve esaslarını, bir edebiyat eseri kaleme alıyormuş gibi yoğun bir şekilde kullanmıştır. İbnü'l-Cevzî'nin vaaz içerikli metinlerinin asırlardır Müslümanlar arasında sıklıkla okunmasının nedeni bu olmalıdır. Bu çalışmada mezkûr söz sanatları açısından eser, incelemeye tabi tutulmuştur. Bu çalışma ile edebî sanatların bir vaaz metnine nasıl katkıda bulunabileceği Yâkûte üzerinden ele alınmıştır. Bu makalenin amacı, başta Diyanet İşleri Başkanlığı olmak üzere toplumun irşat ve ıslahı için çalışan tüm sivil ve resmî teşekkül mensuplarına, vaaz konusunda İbnü'l Cevzî'yi örnek göstermektir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belâgati, İbnü'l-Cevzî, Yâkûte, Vaaz, Edebî Sanatlar.



## AN EXAMINATION OF IBN AL-JAWZÎ (D. 597/1201) WORK NAMED AL-YÂKÛTE IN TERMS OF RHETORIC

### ABSTRACT

Ibn al-Jawzî, who left nearly two hundred small and large works of art that would serve as a source in almost every field of Islamic sciences, played an active role both as a preacher and scholar in his time. Giving sermons in the grand mosques of Baghdad, Ibn al-Jawzî gave a centuries-old identity to his sermons by writing works including advice and guidance. One of these sermon texts, numbering thirty, is his work named *al-Yâkûte*. In this work, Ibn al-Jawzî brought his literary work to the fore, unlike the usual sermon texts. He used the sub-headings of the three pillars of the science of rhetoric, namely 'meânî, 'beyân' and 'bedî', as if he were writing a literary work. This must be the reason why Ibn al-Jawzî's sermon texts have been frequently read among Muslims for centuries. In this study,

the work was discussed in terms of the aforementioned figures of speech. In this article, how the literary arts can contribute to a sermon text is handled via *Yâküte*. The aim of this article is to present Ibn al-Jawzî as an example in preaching to all members of civil and official organizations working for the guidance and improvement of society, especially the presidency of religious affairs.

**Keywords:** *Arabic Language and Eloquence, Ibn Al-Jawzî, Al-Yâküte, Sermon, Literary Arts.*

## GİRİŞ

Hız Peygamber (sav) *إِنَّ مِنَ الْبَيِّنَاتِ لَسِحْرًا*<sup>[1]</sup> Söзде sihirli olanlar vardır<sup>[1]</sup> buyurarak söz sanatları yahut daha genel bir ifadeyle edebiyatın söze tesir kazandırdığını ifade etmiştir. Söze, sihir gibi büyüyecek kadar etki gücü katan unsurlar insanlığın dikkatini çekmiş ve güzel söz söylemek bir sanat hâlini almıştır. Zira insanların harmoni ve ritme karşı duydukları ilgi, doğuştan gelen bir varoluşsal özelliktir.<sup>[2]</sup> Yaratılıştan gelen bu ahenk beğenisi, sanat ve edebiyat eserlerine tarih boyu hep ilgi uyandırmıştır.

İslam dininin temel inanç ve ibadet esaslarının telkin edileceği en müsait zeminler, vaaz kürsüleri ve minberlerdir. Nitekim sahabe döneminden itibaren haftanın belirli günlerinde sahabeler, halka vaazda bulunmaktaydı.<sup>[3]</sup> İstilahî anlamıyla; *dinî konularda cemaati aydınlatarak mânen gelişmesini sağlamak amacıyla din âlimlerince ibadet mahallerinde yapılan konuşma*<sup>[4]</sup> olan vaazlarda vaiz ve hatipler, konuya hâkimiyet ve içtenliklerinin yanı sıra bir de söz sanatlarını başarılı bir şekilde kullandıkları ölçüde dinleyiciler üzerinde etkili olmaktadır. Bu açıdan vaaz kürsüleri irşat amacının yanında bir de edebî hünere gösterileceği yerlerdir. Vaazını edebiyatın imkânları ile birleştirmeye muvaffak olan vaiz ve hatipler, zihin ve gönüllerde daha kalıcı sözler söyleyebilmektedirler.

İbnü'l-Cevzî, bu bağlamda vaazını edebiyat ile birleştirmekte muvaffak olmuş bir vaizdir.<sup>[5]</sup> Biyografi kaynakları onun İslami ilimlerdeki geniş bilgisine değinir-

[1] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Ca' mi ' u's-şahi ' h*, thk. Mustafa Dîb el-Biğâ (Şam: Dâru İbn Kesîr, 1993), "Tıbb", 50 (No. 5434).

[2] Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunali (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987), 17.

[3] Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Ca' mi ' u's-şahi ' h*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), "Sıfatu'l-kıyâme", 19. (4/217).

[4] Hasan Cirit, "Vaaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/407.

[5] İbnü'l-Cevzî'nin vaizliği hakkında ayrıntı için bk. Musab Dalğa, *Ebü'l-Ferec Abdurrahman B. Ali İbnü'l-Cevzî (ö.597/1201) ve "Menâkıbu Emiri'l-Mü'minin Ömer B. Hattâb" Adlı Eseri* (Urfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 9-11.



ken<sup>[6]</sup> sıklıkla vaiz oluşuna atıfta bulunur.<sup>[7]</sup> Hadis ve kelim konularında pek çok açıdan eleştiriye maruz kalan İbnü'l-Cevzî,<sup>[8]</sup> söz konusu vaaz olduğunda takdirle karşılanmıştır.<sup>[9]</sup> Hatta vaazlarında kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevaplar *nadire* olarak nitelendirilmiştir.<sup>[10]</sup> Endülüslü meşhur seyyah İbn Cübeyr (ö. 614/1217), İbnü'l-Cevzî'nin bizzat vaazında bulunmuş ve mütalaalarını aktarmıştır. Bir cumartesi, sabahın erken saatinde vaazını dinlemiş onun derin ilminin ve güçlü hitabet yeteneğinin kimseye benzemediğini belirtmiştir. İbnü'l Cevzî'yi *asrın mucizesi, iman gözünün aydınlığı, ehlisünnetin imamı* vb. sıfatlarla övmüş ve onun vaaza başlamadan önce bugün şahit olamadığımız bir üslubuna dikkat çekmiştir. İbnü'l-Cevzî, kürsüye çıktıktan sonra yirmi küsur kari, coşturucu bir eda ile Kur'an'dan ikişer üçer ayet okurdu. Tüm kariler ikişer üçer âyet tilavet ettikten sonra İbnü'l-Cevzî vaazına başladılar. Bunu vaazdan önce hazır bulunanların kalplerini yumuşatmak ve onların vaazdan tam istifade etmelerini sağlamak için hazırlık mahiyetinde yaptığı düşünülebilir. İbnü'l-Cevzî vaazına başlar ve karilerin okuduğu ayetlere sırasıyla vaazında yer verirdi. Hutbe boyunca kullandığı cümlelerin âyetler ile seci içerisinde olmasına özen gösterirdi. İbn Cübeyr, İbnü'l-Cevzî'nin vaazlarında benimsediği bu üslubun irticalen gerçekleştiğini ve bir başkasının böyle bir şeyi daha önceden hazırlanarak dahi yapamayacağını kaydeder. İbn Cübeyr'in gözlemlediğine göre İbnü'l-Cevzî, vaazlarında öyle dokunaklı bir dil kullanırdı ki cemaat, vecde gelir kendinden geçirdi. Hatta vaaz esnasında bayılan, günahlarına nedametten dolayı saçını başını yolarlar dahi olurdu.<sup>[11]</sup> Vaazlarındaki üslup ve tarz, eşine rastlanmamış bir nadire-i fitrat idi. Sözlerindeki fesahat, belâgat, tatlılık; ifadelerindeki ziyet; ortaya koyduğu manalardaki özgünlük ve gayet veciz ibarelerle birbirinden uzak görünen eşya arasında kurduğu anlaşılması kolay bağlantılar onu, vaaz tarihine mal olmuş biri hâline getirmişti.<sup>[12]</sup> Tarihçi Zehebi'nin (ö. 748/1348) ifadesiyle onun vaaz hususunda tartışmaya mahal bırakmayacak derecede bir üstünlüğü vardı. Yüksek seviyede bir nazım ve nesre sahipti. Sözü uzatır, sineleri coşturur, gönülleri heyecana getirirdi. Kelimenin tam anlamıyla vaaz san-

[6] İbnü'l-Cevzî'nin eserleri ve ilmi şahsiyeti hakkında bk. Yusuf Şevki Yavuz, Casim Avcı, "İbnü'l-Cevzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/543.

[7] Ebü'l-Abbâs Ahmed İbn Kunfûz, *el-Vefeyât*, thk. Âdil Nüveyhid (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1983), 301; Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân İbn Receb el-Hanbelî, *Zeylu Tabakâti'l-Hanêbile*, thk. Abdurrahmân b. Selmân el-'Useymîn (Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 2005), 3/368.

[8] Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-nubelâ*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Muhyî Hilâl es-Serhân (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1985), 21/378.

[9] Ebü's-Safâ (Ebü Saîd) Salâhuddîn es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvûd (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000), 18/113.

[10] Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1994), 3/141.

[11] Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Cübeyr, *Rihletu İbn Cübeyr* (Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, ts.), 166-177.

[12] Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şeyrî (B.y.: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1988), 13/35.

çağının bayraktarıydı.<sup>[13]</sup> Vaazlarına bizzat katıldığını ifade eden İbn Şî'âr, -onun edebiyata olan düşkünlüğünü teyit bağlamında- vaazlarında oldukça uzun şiirler söylediğine dikkat çekmektedir.<sup>[14]</sup>

İbnü'l-Cevzî'nin, Bağdat camilerinde vaazda bulunmasının yanı sıra vaaz diliyle kaleme aldığı otuz civarında eseri günümüze ulaşmıştır.<sup>[15]</sup> Bu eserlerde kullandığı dil, bir edebiyat eserini aratmayacak nitelikte söz sanatlarını havidir. İbnü'l-Cevzî'nin vaazlarını tesirli kılan şeyin büyük ölçüde bu sanatların riayet etmesidir denilebilir. Bu çalışmada İbnü'l-Cevzî'nin vaaz temalı *el-Yâkûte* adlı eserindeki söz sanatları ele alınacaktır. Eser, İbnü'l-Cevzî'nin vaizlik tecrübesini gelecek kuşaklara aktarmak ve vaaz hususunda bir numune ortaya koymak niyetiyle kaleme aldığı<sup>[16]</sup> vaazlardan müteşekkil yaklaşık otuz kitaplık koleksiyonu içerisinde orta hacimli bir kitap sayılır. Tahkikini 1994 yılında Ahmed Abdüttevâb 'İvaz'ın yaptığı *el-Yâkûte*, muhakkik mukaddimesi, biyografi ve fihristler dâhil toplam yüz kırk iki sayfadır. Eserin İbnü'l-Cevzî'ye ait olan kısmı ise yaklaşık seksen sayfadır. Müellif eserini yirmi beş fasla ayırmıştır. Her bir faslın girişinde ve ortasında kendine ait edebî sanatlarla yoğrulmuş paragraflara yer vermiş, bunun dışında kalan ve eserin çoğunluğunu teşkil eden kısımlarında âyet, hadis ve kelimâ-ı kibâr kabilinden sözlere atıfta bulunmuştur. Eser, İbnü'l-Cevzî'nin zühde dair bir eseri olarak da kabul edilebilir. İçerisinde çok sayıda şiire yer verilmiştir. Çalışmada edebî sanatların incelendiği yerler nesir olan kısımlardır. Yukarıda işaret edildiği gibi İbnü'l-Cevzî, bu eseri ile vaizlere ve vaiz adaylarına örnek vaazlar sunmak istemiştir. İbnü'l-Cevzî'nin *Yâkûte* eserinde karşılaşılan edebî sanatlar şunlardır:

## 1. BEDİ'

Arap belâgatinde, *ifadeyi güzelleştirme usul ve kaidelerinden bahseden* bedî' ilmi kapsamındaki söz sanatları,<sup>[17]</sup> şairden şaire ve dönemden döneme farklılık arz etmiş olsa da her hâlükârda edebî eserlerin bir vazgeçilmezi olarak asırlar boyu süregelmiştir. Cahiliye şiirinin genel bir karakteristiği olan tekellüfsüz *bedî'* sanatları, özellikle Abbasilerin ilk dönemi ile birlikte söze gösteriş ve cazibe kattığından dolayı sıklıkla tercih edilmiştir. Bu tercih sadece şiirde değil, nesir türü eserlerde de görülmüş ve edebiyatçılar *tıbak*, *cinas*, *seci*, *tevriye*, *tehallus* vb. sanat-

[13] Ebü Abdillâh Şemsüddîn ez-Zehabî, *Siyeru a' l'âmî'n-nübelâ'* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 15/456.

[14] Kemâlüddîn Ebu'l-Berekât el-Mübâarak, *Kalâidu'l-cumân*, thk. Kâmil Selmân el-Cebûrî (Beirut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2005), 8/267.

[15] Bu eserlerin listesi hakkında bilgi için bk. *Ebü'l-Ferec Abdurrahman B. Ali İbnü'l-Cevzî (ö.597/1201) ve "Menâkıbu Emirî'l-Mü'minin Ömer B. Hattâb" Adlı Eseri* (Urfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 25-26.

[16] Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *el-Yâkûte*, thk. Ahmed Abdüttevâb 'İvaz (Kâhire: Dâru'l-Fadîle, 1994), 41.

[17] Nasrullah Hacımüftüoğlu, *Bedî', Türkiye Diyanet Vakfı İslam Andiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/320

larla mana ve lafzı süslemeye özen göstermişlerdir. Bedî' sanatlarına vaazlarında ağırlıklı olarak yer veren İbnü'l-Cevzî'nin *Yâkûte* adlı eserinde yoğun olarak kullandığı sanatlardan birisi *tıbâktır*.

### 1.1. Tıbâk

Antik çağlardan<sup>[18]</sup> modern edebiyat yaklaşımlarına varıncaya kadar edebi eserlerde, anlam bakımından zıt olan sıfat veya olguların bir araya getirilmesinin estetik bir değeri olduğu ifade edilmiştir.<sup>[19]</sup> Hatta Platon (M.Ö. 427-347) öncesi ünlü Grek filozofu Pythagoras'un (Pisagor) (M.Ö. 570 [?]-500 [?]) güzelliği, *birbirine zıt olan şeylerin, karşılıkların harmanlanmasıyla ortaya çıkan dengeden oluşan uyum olarak* tanımladığı bilinmektedir.<sup>[20]</sup> Zıt eşyanın teşkil ettiği bu uyumun bedî' sanatları içerisindeki karşılığı tıbâk denilen sanattır. Bedî' ilmi otoritesi İbnü'l-Mu'tez'ın (ö. 296/908) *mutâbaka* olarak kavramlaştırdığı tıbâk,<sup>[21]</sup> *birbirine karşıt iki öğenin bir sözde, bir dizede veya beyitte bir araya getirilmesi* şeklinde tanımlanır.<sup>[22]</sup> Muh-teva itibarıyla zıtların ahengini yansıtan bu sanat, Kur'an<sup>[23]</sup> ve hadis<sup>[24]</sup> başta olmak üzere İslam edebiyatının her türünde görülebilmektedir.<sup>[25]</sup> Stilistik bir figür olarak tıbâk sanatı ile karşıt şeyler bir araya getirilir ve verilmek istenen mesaj zihinde daha berrak beliren imgeler hâline gelir.<sup>[26]</sup> Mesajlarını dinleyicilerinin zihin dünyasına net bir şekilde düşürerek âdeta görsel hale getirmek isteyen İbnü'l-Cevzî'nin eserinde tıbâk sanatını uyguladığı pek çok örnek bulunmaktadır:

[18] Joze Krasovec, "The Definition of Antithesis in Literature and its Place in the Hebrew Bible", *Antithetic Structure in Biblical Hebrew Poetry* (Leiden: Brill, 1984), 1.

[19] İbn Hâzım el-Kârtacennî, *Minhâcu'l-buleğâ ve sirâcu'l-udebâ*, thk. Muhammed el-Habîb b. elHûca (b.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ts.), 48.

[20] İsmail Şimşek, "Antikçağdan Alman İdealizmine; Estetik Bir Değer Olarak Güzellik", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014), 332.

[21] Ebü'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed el-Mu'tezz, *el-Bedî'* (Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 2012), 48

[22] İsmail Durmuş, "Tezat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/58. (58-60)

[23] Örnekler için bk. Necdet Çağlı, "Tıbâk" [Tezat] Sanatı Bağlamında Kur'an'da Optimizm", *ilted: İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 48 (Aralık 2017), 19-53.

[24] Hadislerde tıbâk sanatının uygulanmasına dair müstakil bir çalışma için bk. Ferid Muhammed Bedevî, *Belâgatu't-tıbâk ve'l-mukâbele fi'l-Hadîsi'n-Nebevî* (Mısır: Ezher Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1998).

[25] Tıbak hakkında kapsamlı bir çalışma için bk. Süleyman Cesur, *Arap Dili Ve Belagatinde Tıbak Sanatı* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

[26] Nigora Ruzibaeva, "Peculiarities Of The Antithesis In The Literary Text", *European Journal of Research and Reflection in Educational Sciences* 7/11 (2019), 150.

Birinci fasılda نهاره (gündüzü) ve ليله (gecesi);<sup>[27]</sup> beşinci fasılda ملآن (dolu) ve فارغ (boş);<sup>[28]</sup> altıncı fasılda صدور هم (göğüsleri) ve ظهور هم (sırtları);<sup>[29]</sup> sekizinci fasılda خفيفه (hafif olanı) ve أثيثة (ağır olanı);<sup>[30]</sup> استريحى (dinlen);<sup>[31]</sup> on birinci fasılda لذة (lezzet) ve عذاب (azap);<sup>[32]</sup> on üçüncü fasılda السهر (geceyi uykusuz kalmak) ve النوم (uyku);<sup>[33]</sup> on beşinci fasılda لخوف (korku) ve الرجاء (ümit);<sup>[34]</sup> hep bir sözde bir araya getirilmişlerdir. Örnekler bunlarla sınırlı değildir. Ayrıca eserde gizli tezat olarak ifade edilen<sup>[35]</sup> hafî tıbâk<sup>[36]</sup> örnekleri de sayıca oldukça fazladır fakat verilen örnekler İbnü'l-Cevzî'nin tıbâk sanatına verdiği önemi göstermesi açısından yeterlidir.

## 1.2. Mukabele

Bir bakıma tıbâk sanatına benzeyen mukabele ise *bir söz içinde geçen iki veya daha fazla unsurdan sonra her birinin karşıtını yahut ilgisini sırasıyla zikretmek* şeklinde tanımlanır.<sup>[37]</sup> Bir başka deyişle zıt müfretler tıbâkı, zıt cümleler ise mukabeleyi oluşturur. *Yâkûte*'de bunun da pek çok örneğine rastlanır.

İbnü'l-Cevzî bir fasılda kıyamet gününü tasvir ederken şöyle demiştir: *“Bir grup cennette basamakları çıkar, diğer bir grup da cehennemde aşağılara doğru alçalır.”*<sup>[38]</sup>

Bir başka örnekte de birbirine mukabil gelen iki cümleyi zikretmiştir: *مقبل عليه إلا وجد كل خير لديه، ولا أعرض معرض عن طاعته إلا وتعثر في ثوب غفلته ما أقبل* *Ona yönelen kişi onun yanında mutlaka tamamen iyilik bulmuştur, ona itaatten imtina eden kişi ise mutlaka gaflet içinde tökezlemiştir.*<sup>[39]</sup> Görüldüğü gibi bu iki cümlede, Allah'a yönelmek ve bunun sonuçları ile O'ndan yüz çevirmek ve neticeleri birbirlerine karşılık gelecek şekilde dizilmişlerdir.

[27] Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *el-Yâkûte*, thk. Ahmed Abdüttevâb (Kâhire: Dârü'l-Fadîle, 1994), 43.

[28] İbnü'l-Cevzî, *Yâkûte*, 68.

[29] İbnü'l-Cevzî, *Yâkûte*, 72.

[30] İbnü'l-Cevzî, *Yâkûte*, 76.

[31] İbnü'l-Cevzî, *Yâkûte*, 81.

[32] İbnü'l-Cevzî, *Yâkûte*, 87.

[33] İbnü'l-Cevzî, *Yâkûte*, 93.

[34] İbnü'l-Cevzî, *Yâkûte*, 97.

[35] İsmail Durmuş, “Tezat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 59.

[36] Abdulmute'âl es-Sa'îdî, *Buğyetu'l-İzâh li-telhîsî'l-miftâh* (B.y.: Mektebetu'l-Âdâb, 2005), 4/575.

[37] İsmail Durmuş, “Mukabele” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/101.

[38] İbnü'l-Cevzî, *Yâkûte*, 53.

[39] İbnü'l-Cevzî, *Yâkûte*, 111.

### 1.3. Cinas

*Muhassinât-ı lafziyye* denilen lafzı süsleme sanatları içerisinde ilk akla gelen *cinas*, kulağa hitap eden bir ahenk teşkil ettiği için sözü cazip kılmaktadır. Telaffuzca aynı yahut benzer fakat anlamca farklı lafızların bir sözde zikredilmesi anlamına gelen *cinas*,<sup>[40]</sup> İbnü'l-Cevzî'nin vaazların sıkça yer almıştır.

Müellif, bir fasılda şöyle der: مال بهم ذكر المآل عن المال *Ahireti hatırda tutmaları onları dünya malından alıkoydu.*<sup>[41]</sup> Bu cümlede geçen المآل veالمال kelimeleri ses ahengi içerisinde dir.

Mal kelimesini bir başka fasılda da *cinaslı* hale getirmiştir: مَالِ مَالٍ وَمَا لِي بِمَالٍ وَمَا لِي بِمَالٍ *Mala meyleden kişilere bir bak.*<sup>[42]</sup> Burada meyletmek anlamına gelen مَال fiili ile mal, servet manasındaki مال ismi telaffuzca aynıdır.

Bu konuda verilecek örnek cümlelerden biri de şu şekildedir: بَدَنُكَ فِي مَدَّةٍ وَنَفْسُكَ مَعْدُودٌ، وَجِسْمُكَ بَعْدَ مَمَاتِكَ مَعَ دُودٍ *Bedenlerin sonunda un ufak olma akibeti üzerinde iyice düşünün.*<sup>[43]</sup> Bu cümlede صار kökünden türeyen üç kelime (بَدَنُكَ، نَفْسُكَ، جِسْمُكَ) *iştikâki cinasa* örnek teşkil etmektedir.

Diğer bir örnekte ise tekellüflü olduğunu söyleyebileceğimiz bir *cinasa* rastlarız: أَمْرٌ كَثِيرٌ فِي مَدَّةٍ وَنَفْسُكَ مَعْدُودٌ، وَجِسْمُكَ بَعْدَ مَمَاتِكَ مَعَ دُودٍ *Ömrün kısa bir süredir, nefeslerin sayılıdır, bedenin ise ölümünden sonra kurtçuklarla bir arada olacak.*<sup>[44]</sup> Bu cümlelerde مَعْدُودٌ *sayılı* ve دُودٌ *kurtlu* ifadeleri *cinas* içerisinde dir. Bu tür *cinas*lara *el-Müfferreku'l-mefrûk* denilmektedir. Sesçe yakın olan iki ifadeden biri müfret diğeri mürekkeptir. مَعْدُودٌ tek kelime, دُودٌ ise biri zarf diğeri isim olmak üzere iki kelimedenden oluşmuştur.

Ayrıca masiyet (günah/isyan) kirlerinden arınmış müminlerin özelliklerinden bahsederken şöyle demiştir: إِن مَالَتِ إِلَى الدُّنْيَا نَهَاهَا نَهَاها، وَإِنْ مَالَتِ إِلَى الدُّنْيَا نَهَاها نَهَاها *Dünyaya meylederse onun aklı onu nehyeder. Hevâya meylederse de takvası onu oradan uzaklaştırır.*<sup>[45]</sup> Bu iki cümlede müstevfâ denilen bir *cinas* uygulanmıştır. نَهَاها نَهَاها ikilemesinde ilk ifade mazi fiil+zamir ikincisinde ise isim+zamir getirilmiştir. Aynı şey نَهَاها نَهَاها için de geçerlidir.

[40] Abdülaziz 'Atîk, *İlmu 'l-bedî'* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, ts.), 196.

[41] İbnü'l-Cevzî, *Yâkûte*, 61.

[42] İbnü'l-Cevzî, *Yâkûte*, 68.

[43] İbnü'l-Cevzî, *Yâkûte*, 64.

[44] İbnü'l-Cevzî, *Yâkûte*, 68.

[45] İbnü'l-Cevzî, *Yâkûte*, 99.

Son bir örnek olarak, şu cümlelerde İbnü'l-Cevzî'nin cinas yapmak için özellikle çaba sarf ettiği görülür: *تَحْيَا بِحَيَاةِ يَحْيَى*، فَتُحْ نُوحُ نُوحٍ *Nuh'un (as) feryadı gibi feryat et. Yahya'nın (as) yaşadığı gibi yaşarsın.*<sup>[46]</sup>

#### 1.4. İktibas

Bir bedî' ilmi terimi olarak iktibas; nesir yahut şiirde sözün Kur'ân veya hadisten bir şeyler içermesidir.<sup>[47]</sup> Günümüzde metinler arası ilişki yahut metinlerarasılık olarak kavramlaşmış hüsn-i iktibasın yazar, metin ve okur merkezli katkıları ile bir metin, kolektif bir çalışmanın ürünü olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>[48]</sup> İbnü'l-Cevzî, Kur'ân'a olan hâkimiyetini eseri üzerinden göstermek ister. Bunun en münasip yolu da ayetle iktibasta bulunmasıdır. Buna dair örneklerle sıklıkla rastlanır:

Bir fasılda İbnü'l-Cevzî şöyle der: *كأنكم بالجنة وقد فتحت أبوابها* *Kapıları açılmış bir haldeki cennete sanki girmiş gibisiniz.*<sup>[49]</sup> Müellif, kalp ehli sadık ve halis kulların daha henüz dünyada iken cennet huzur ve emniyetini yaşadıklarını anlatırken *وقد فتحت أبوابها* "Kapıları açılmıştır." ifadesiyle Kur'ân'dan iktibasta bulunur.<sup>[50]</sup>

Bir başka fasılda İbnü'l-Cevzî, vefat ederek ömür fırsatını elinden kaçıran insanın ahirette kazanan müminleri görünce pişmanlık duyan halini tasvir eder: *O gün müminin nurunun yolunu aydınlattığımı görünce mahzun kalakalır.*<sup>[51]</sup> Bu ifadede geçen *يديه يسعى بين* "Önünü aydınlatır" cümlesi Hadîd süresi 12. ayetten iktibastır.

İktibas sadece ayetlerle değil hadislerle de yapılmaktadır. İbnü'l-Cevzî aşağıdaki ifadesini hadisin bir kısmı ile tamamlamıştır: *Cennet nefsin hoşuna gitmeyen şeylerle çevrilidir. Oraya ancak hoşla gitmeyen şeylerle ulaşabilirsin.*<sup>[52]</sup> Burada geçen *يديه يسعى بين* ifadesi hadis metninden iktibas edilmiştir.<sup>[53]</sup>

Verilen örneklerin dışında eserde başka iktibas örnekleri de yer almaktadır.

[46] İbnü'l-Cevzî, *Yâkûte*, 48.

[47] Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fûnüni'l-edeb* (Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423), 7/182.

[48] Feyza Bulut, "Metinlerarasılık Kavramının Kuramsal Çerçevesi", *Edebi Eleştiri Dergisi* 2/1 (2018), 10-13.

[49] İbnü'l-Cevzî, *Yâkûte*, 79.

[50] ez-Zümer 39/73.

[51] İbnü'l-Cevzî, *Yâkûte*, 85.

[52] İbnü'l-Cevzî, *Yâkûte*, 81.

[53] Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, nşr. Şuayb el-Arnâvûd (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1421/2001), 20/28 (No. 16559)

## 1.5 Seci

Nesirde fasılaların aynı harf üzere uyumu olarak tarif edilen seci,<sup>[54]</sup> düzyazı metinlerine şiirsel bir armoni kazandırdığı için Arap edebiyatındaki önemli edebî sanatlardan biridir. Araplar şiirlerde kullandıkları ahenk unsurlarının benzerlerini nesir türünde de kullanmışlardır. İbnü'l-Cevzî eserinde neredeyse seci bulunmayan bir cümle hiç kurmamış gibidir. Aşağıdaki paragrafta bunun örneği görülür. Seci lafza ait bir sanat olduğu için Türkçeye çevirisinde bu sanat doğal olarak görünmeyecektir. Dolayısıyla sözü bu başlık altında çeviri ile uzatmamak için sadece Arapça metin verilecek ve seci olan yerler italik yapılacaktır.

يا من نسي العهد القديم *وكان*، من الذي سواك في صورة *الإنسان*؟ من الذي غذاك في أعجب مكان؟ من الذي بقدرته استقام *الجثمان*؟ من الذي بحكمته أبصرت *العينان*؟ من الذي بصنعتة سمعت *الأذان*؟ من الذي وهب العقل فاستبان للرشدين *بين*؟ من الذي بارزته بالخطايا وهو يستر *العصيان*؟ من الذي تركت شكره فلم يؤخذ *بالكفران*؟ إلى كم تخالفني وما يصبر على الخلاف *الأبرار*، وتعاملني بالعدر الذي لا يرضاه *الإخوان*، وتنفق في خلفي ما عز عندك *وهان*

Bu paragrafta cümle sonlarında geçen kelimeler hep elif-nûn (أل) ile bitmekle kafiyeye benzer bir ahenk oluşturmaktadır.<sup>[55]</sup> Yukarıda işaret edildiği gibi eserin hemen hemen her sayfasında seci örnekleri görmek mümkündür. Başka bir örnek ise dokuzuncu fasılda yer alır:

لله در أقوام أقبلوا بالقلوب على *مقلبها*، وأقاموا النفوس بين يدي *مؤدبها*، وسلموها إذا باعوها إلى *صاحبها*، وأحضرُوا الأخرة فنظروا إلى *غائبها*، وسهروا الليالي كأنهم وكلوا برعي *كواكبها*، ونادوا أنفسهم صبراً على نار *حطبها*، ومقتوا الدنيا فما مالوا إلى *ملاعبها*، واشتاقوا إلى لقاء حبيبهم فاستطالوا مدة *المقام بها*.

Bu paragrafta geçen cümle sonları (fasıla) ha ile bitmektedir. İbnü'l-Cevzî paragrafta uyguladığı seci sanatını buradan şiire de taşımak ister. Paragraf sonrası söyleyeceği iki beyit de cümlelere uygun olarak yine ha kafiyesi üzeredir:

إذا كنت قوت النفس ثم هجرتها *فكم تلبث النفس التي أنت قوتها*؟

سبقتي بقاء الضب في الماء أو كما *يعيش ببذاء المهامه حوتها*<sup>[56]</sup>

[54] 'Atik, *İlmu'l-bed'î*, 215.

[55] İbnü'l-Cevzî, *Yâkûte*, 101.

[56] İbnü'l-Cevzî, *Yâkûte*, 105.

## 1.6 Müvazene

Bir bedî' sanatı olan müvazene, şiir yahut nesirde *iki fâsılanın –yani, iki fik-ranın veya iki musranın son iki kelimesinin– kâfiyelerinin değil de vezinlerinin eşit olmasıdır.*<sup>[57]</sup>

İbnü'l-Cevzî'nin bu sanata da sıklıkla yer verdiği görülür. Şu cümlede bu sanat açıkça görülmektedir: *وإنما يتوانى عنها ناقص الإيمان إن تكاسل، وكافر إن تهاون* *Al-lahâ ibadetten ancak -tembellik ediyorsa- imanı noksan olan, -hafife alıyorsa- küfrefe düşen erinir.*<sup>[58]</sup> Burada *إن تكاسل* ve *إن تهاون* şart cümleciklerinde geçen fiiller aynı vezin “tefâ‘ul” üzeredir.

Birinci fasılda geçen şu cümlelerin fasılalarında İbnü'l-Cevzî'nin müvazene sanatına riayet etmeye çalıştığı açıkça görülmektedir:

يا من معاصيه أكثر من أن تُخصى، يا من رضى أن يطرد ويُقصى، يا دائم الزلل وكم يُنهي  
ويُوصى، يا جهولا بقدرنا ومثلنا لا يُعصى

*Ey günahları sayılamayacak kadar çok olan. Ey ilahi dergâhtan kovulup uzaklaştırılmaya rıza gösteren. Ey hataları daimi olan! Daha ne kadar nehyedilip ikaz edileceksin? Ey kadrimizi bilmeyen cahil! Bize isyan edilmez.*<sup>[59]</sup>

Bu cümlelerin fasılalarında geçen *يُوصى*, *يُخصى* ve *يُوصى* fiilleri nakıs, müzari ve meçhul fiil olmakta eşittirler.

Yirmi birinci fasılda İbnü'l-Cevzî şöyle der: *وإلى كم* *إلى متى تميل إلى الزخارف، وترغب لسماع الملاهي المعازف* *Ne zamana kadar şatafata meyledeceksin? Avutucu çalgı aletlerini daha ne kadar dinlemeyi arzu edeceksin?*<sup>[60]</sup> Bu cümlelerin fasılalarında geçen *الزَّخَاف* ve *المعازف* kelimeleri vezin bakımından eşittir.

## 2. BEYÂN

İfade biçimlerini ele alan beyân ilmi, *bir anlamı değişik yollarla ifade etmenin usul ve kaideleri* incelenmektedir.<sup>[61]</sup> Bir düşünceyi mecaz yahut hakikat yoluyla aktarmak mümkün olduğu gibi teşbihler kullanarak soyut manaları somutlaştı-

[57] Mustafa Aydın, *Arap Dili Belagatında Bedî İlmi ve Sanatları* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2018), 335.

[58] İbnü'l-Cevzî, *Yâkûte*, 133.

[59] İbnü'l-Cevzî, *Yâkûte*, 48.

[60] İbnü'l-Cevzî, *Yâkûte*, 109.

[61] Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Beyan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/22.



arak ortaya koymak da mümkündür. İbnü'l-Cevzî, vaazlarında sıklıkla teşbih ve istiarelere yer verir. En sık kullandığı teşbih türü belîğ teşbihlerdir.

## 2.1. Teşbih-i Belîğ

Teşbihin unsurlarından olan benzetme yönü ve benzetme edatının hafzedilerek kurulduğu bu tür teşbihlerde<sup>[62]</sup> güzel bir benzetme amaçlanmaktadır. *Yâkûte*'de bu türden epey bir örnek karşımıza çıkar.

İbnü'l-Cevzî bir fasılda vaaz kürsüsünde bulunduğu meclisi kastederek şöyle der: مجلسنا ماتم للذنوب “Bu meclisimiz günahlarımızdan dolayı bir matem yeridir.”<sup>[63]</sup>

Matem denildiğinde akla ilk gelen, bir yakının ölümünden sonra insanın duyduğu yoğun hüzdür. İbnü'l-Cevzî vaaz kürsüsünde insanların günahlarına üzülmelerini ister. Bu öyle bir hüznün olmalıdır ki kişi, günahları karşısında çok yakın bir sevdiğini kaybetmiş gibi ağlamalıdır. Âdeta cami bir matemhaneye dönmelidir. Burada teşbih edatı ve benzetme yönü hafzedilmiştir. Bu teşbihten yola çıkarak şöyle de düşünülebilir: Bu mecliste günaha duyulan pişmanlığın oluşturduğu manevi hava, üzüntü ve gözyaşı ile sonuçlanır. Meclistikiler bu duygusal ortamda o günahlara bir daha dönmeyecek motivasyon kazanır. Yani günahlar ölmüştür artık ve ortam onların matemidir.

Diğer bir örnekte de İbnü'l-Cevzî, dünya hayatını bir pazara benzetir. Tasvirine göre insanlar, دخول أسواق الدنيا dünya pazarlarına girmiştir. Burada da görüldüğü gibi *izafet* yoluyla belîğ teşbih yapılmıştır. Teşbih edatı olmadığı gibi dünyanın hangi açıdan pazara benzetildiği de dinleyicinin hayal gücüne bırakılmıştır.<sup>[64]</sup>

Bir başka örnekte müellif şöyle bir benzetmede bulunur. أمَّا الْقُبُورُ فَنَطْرَةُ الْعُبُورِ *Kabirler ise geçiş köprüsüdür.*<sup>[65]</sup> Mezarların köprüye benzetilmesi dünya ile ahiretin arasındaki bağlantıya işaret etmektedir. İki ayrı âlem olan dünya ile ahiret arasındaki köprüler mezarlardır. Yani kabirler geçişi sağlayan köprülerdir.

Bir diğer örnekte ise İbnü'l-Cevzî şöyle bir cümle kurar: *Hidayet hilali, tokluğun bulutlarında görünmez. Bilakis açlığın berraklığında zuhur eder.*<sup>[66]</sup> Burada hidayet hilale, tokluk bulutlara, açlık ise berrak ve açık havaya benzetilmiştir. Bu teşbihe

[62] Abdurrahman el-Meydânî, *el-Belâgatul-Arabiyye* (Şam: Dâru'l-Kalem, 1996), 2/175.

[63] İbnü'l-Cevzî, *Yâkûte*, 52.

[64] İbnü'l-Cevzî, *Yâkûte*, 56.

[65] İbnü'l-Cevzî, *Yâkûte*, 65.

[66] İbnü'l-Cevzî, *Yâkûte*, 85.

şöyle bir izah getirilmesi mümkündür: Bir gösterge olan hilal bulutlu havada görünmez; görünebilmesi havanın açık bulutsuz olması gerekir. Yani ilk birkaç günde hilal ancak berrak havada görülebilir. Tokluk, varlık hali, tokluğun getirdiği ağırlık hali hilali örten bulutlu havaya benzetilmiş, akıl ve zihin melekesi ağırlaşır, duygu hali katılaştır, duyarsızlaşır, buna mukabil açlık hali duyarlılığı tetikler bütün alıcılar açtır, bu da açık havaya benzetilmiştir.

Son olarak şu cümleler de belîğ teşbihin göz alıcı bir örneği olarak zikredilebilir: *وَبَعَثُوا رَسُولًا النَّدَمَ وَالذَّمْعَ سَطُورُهُمْ* Pişmanlık mektubunu gönderdiler, satırları da gözyaşları.<sup>[67]</sup> İbnü'l-Cevzî'nin bu ifadesi şu manaya işaret etmektedir: Kalp ehli olan Allah dostları, Rablerine pişman olduklarını ifade eden bir mektup göndermişlerdir. Bu mektubun mürekkebi, nedametten dolayı akan gözyaşlarıdır. Bu teşbihe göre nedamet/pişmanlık mektuba, gözyaşları da mürekkebe yahut mektubun satırlarına benzetilir.

## 2.2. İstiare

*Bir kelime veya terkinin, teşbihe mübalağa ve yorum gücü sağlamak için benzeşme ilgisiyle ve bir karineye dayalı olarak gerçek anlamı dışında kullanılması* olarak tanımlanan istiare,<sup>[68]</sup> teşbihin iki rüknü olan, *müşebbeh* (benzeyen) ve *müşebbehun bihten* (benzetilen) birinin hazfiyle elde edilir. En geniş taksime göre hazfedilen *müşebbeh* ise tasrihiyye, *müşebbehun bih* ise mekniyye olarak ikiye ayrılır.

İbnü'l-Cevzî'nin eserine bakıldığında, kendisinin istiarenden ziyade teşbih kullanımını tercih ettiği görülür. Bunu sebebi muhtemelen istiarelerin teşbihten çoğu kez daha belîğ fakat daha kapalı ifade biçimleri olmasıdır. Zira istiare, anlaşılması belirli bir edebi seviyeyi gerektiren örtülü anlatım aracıdır. İbnü'l-Cevzî ise bu eserinde bir vaizdir. Amacı etkili bir anlatımla maksadını muhatabına hemen ulaştırmak ve gönülleri harekete geçirmektir. Bunun yolu da mesajın önce akla girmesidir ki pek çok anlama muhtemel ve müsait istiarelerin mesajın kolayca akla ulaşmasına mani olma ihtimali vardır. Bu açıdan İbnü'l-Cevzî istiareleri pek tercih etmemiş, büyük oranda teşbihlere müracaat etmiştir.

İbnü'l-Cevzî'nin bir ifade biçimi olarak istiareyi tercih etmediği şu cümleden anlaşılabilir. *تفكروا في انحلال بناء اللذات* Lezzetler binasının yıkıldığını tefekkür ediniz.<sup>[69]</sup> Bu cümlede müellif lezzetleri bir binaya benzetir. İnsanın dünya hayatında aldığı hazlar zamanın hızlıca ilerlemesiyle geçmişte kalır. Lezzetler biter ve çabucak tükenir. Bu haliyle lezzet denilen şeyler süratle harabeye dönmeye müsait çürük

[67] İbnü'l-Cevzî, *Yâkûte*, 72.

[68] İsmail Durmuş, Iskender Pala, "İstiare", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/315.

[69] İbnü'l-Cevzî, *Yâkûte*, 63.

bir yapıyı andırır. Bu cümlede bina kelimesinin zikriyle teşbih-i belîğ yapılmıştır. Hâlbuki burada bina kelimesinin hazfedilmesi ve dolayısıyla da istiarenin gerçekleşmesi mümkündür zira *انحلال mastarı karine* olarak işlev görecektir. Ne var ki İbnü'l-Cevzî bunu tercih etmemiştir fakat yine de müellifin eserinde dikkatimizi çeken birkaç istiare örneğine bakmak yerinde olacaktır.

### 2.3. Kapalı İstiare (Mekniyye)

İbnü'l-Cevzî bir fasılda ölümün insanların başına gelmesini şöyle bir istiare ile tasvir eder: *رَمَتْهُمُ الْمَنَائَا بِسَهَامِهَا* *Ölümler onlara oklarını fırlattı.*<sup>[70]</sup> Burada ölüm yayını germiş ve okunu fırlatmış askerlere benzetilir. Fakat benzetmenin yapıldığı askerler lafzı zikredilmemiştir. Burada karine *الْمَنَائَا* ölümler lafzına isnat edilen *رَمَتْهُمُ* *attılar* fiildir. Hakiki manada bu fiilin ölüme isnadı muhaldir.

Bir diğer örnekte İbnü'l-Cevzî şu cümleleriyle cenneti tasvir etmiştir: *أما الجنة تشوقت لطلبيها وتزينت لمريديها* *Cennet ise taliplileri için heyecana gelir, kendisini isteyenler için süslenir.*<sup>[71]</sup> Burada cennet, evlenme çağı gelmiş ve kendisine uygun bir eş bekleyen bir kadına benzetilir. Kadın kendisini süsleyerek cazip hale geldiği gibi cennet de kasırları, nehirleri ve tüm nimetleriyle ehlini bekler. Burada *müşebbehun bih* olan kadın hazfedilmiştir.

Beşinci fasılda İbnü'l-Cevzî şöyle der: *تَفَكَّرَ فِي دُنْيَاكَ كَمَا قَتَلْتَ* *Yaşadığım dünyanı bir düşün ki nice cinayetler işledi.*<sup>[72]</sup> Burada müellifin kastettiği şey dünyada, asırlar boyunca milyarlarca insanın ölmüş olduğudur. İnsanlar dünyayı sever ancak sevilen bu dünya kendini sevenleri katleden cani bir insana benzer. İbnü'l-Cevzî dünyayı bir katile benzetmiş fakat müşebbehun bihi zikretmeden lazımı olan *قَتَلْتَ* “katletti” fiiline yer vermiştir.

### 2.4. Mecaz-ı Mürsel

İki şey arasında kurulan alaka benzerlikten başka bir ilişki ise buna mecaz-ı mürsel denilir.<sup>[73]</sup> İbnü'l-Cevzî'nin aşağıdaki cümlesinde bunun bir örneği görülmektedir: *صَارَ الْجَنْدَلُ فَرَاشَهُمْ بَعْدَ أَنْ كَانَ الْحَرِيرُ فِيمَا مَضَى الْمَضَاجِعِ* *Derelerin kalyak yerleri onların döşeği oldu. Hâlbuki geçmişte onların yattıkları yerler ipekti.*<sup>[74]</sup> Burada yatakla ipek arasındaki ilişki mecazidir. Zira yatak ipek değil, ipekten üretilmiştir. İpekten imal edilmiş yatak yerine ipek yatak denilmesi mecaz-ı mürsele

[70] İbnü'l-Cevzî, *Yâkûte*, 65.

[71] İbnü'l-Cevzî, *Yâkûte*, 79.

[72] İbnü'l-Cevzî, *Yâkûte*, 67.

[73] 'Atîk, *İlmu'l-beyân*, 156.

[74] İbnü'l-Cevzî, *Yâkûte*, 64.

bir örnektir. Buradaki alaka, geleceğe itibar edilmesi anlamında *kevnîyyet/ i'tibâru mâ kâne* olmaktadır.

## 2.5. Teşbih-i Temsili

İbnü'l-Cevzî'nin soyut olanı somutlaştırmak için başvurduğu ifade biçimlerinden birisi de temsili teşbihlerdir. Bir fasılda kalbe ilahi muhabbetin nasıl yerleşeceğini çiftçi temsili üzerinden anlatır. Muhabbetin ancak temiz kalbe bırakılacağı hakikatinin ders vermek için çiftçinin yaptıklarını betimler. Çiftçi, tohumları ekmek için her şeyden önce verimli, iyi bir toprak arar. Onu sular, altını üstüne getirir, kazar. Tarlada taş görürse onu kenara atar. Bitkilere yaramayacak bir şey görürse çıkarır. Daha sonra elindeki tohumları tarlaya serper. Muhabbetin kalbe bırakılması da böyledir. Eğer Allah bir kulun kalbine muhabbetini koyacaksa o kalbin içinden şirk dikenlerini temizler. Riya ve şüphe pisliklerinden arındırır. O kalbi tövbe ve niyaz suyu ile sular. Korku ve ihlas sapanıyla sürer. İç ve dışını takva konusunda aynı kılar, yani içi dışı bir olur. Muhabbetin yeşermesine müsait hale gelen kalbe hidayet tohumları serpilir.<sup>[75]</sup>

Bu başlık altında diğer bir örnekte de İbnü'l-Cevzî, Yusuf (as) kıssasını bir temsil olarak alır. Bilindiği üzere Hz. Yusuf, kendisi için üzüntüden ağlayıp gözlerini kaybeden babası Yakup'a (as) gömleğini gönderir. Gömlekte oğlunun kokusunu duyan Yakup (as), gömleği gözlerine sürünce körlüğü gider. İbnü'l-Cevzî kıssanın bu sahnesini kendi anlatımına temsili olarak kullanır.

Bu başlık altında verilebilecek son örnekte ise İbnü'l-Cevzî, avcılık temsili üzerinden kalbin hallerinden bahseder. Kuş, onun seveceği tahıl taneleri ile avlanmaktadır. Aynı şekilde temiz bir kalbin hoşuna giden şey de Allah'ın zikridir. Kişi kendi kalbine zikir taneleri atarsa ümit edilir ki o kalp marifet ağına takılacaktır.<sup>[76]</sup>

## 2.6. Kinayeler

İbnü'l-Cevzî kinaye yoluyla anlatıma epey eğilimli bir müelliftir. İkinci fasılda haşir meydanının dehşetini anlatmak için şöyle der: *إِنَّ فِي الْحَشْرِ لَرْفَاتٍ* *Haşir meydanında pişmanlıklar olacaktır.*<sup>[77]</sup> Arap dilinde زفرة kişinin nefes vermesi için kullanılmaktadır. Ancak kişi aşırı dert ve keder yaşadığında göğsü daralır gibi olur ve yaşadığı haletin etkisiyle derin derin nefes alıp verir. İbnü'l-Cevzî kinayeli bir anlatımla mahşer günü insanların dünya hayatında iken yaptıklarını hatırlayıp hesaba çekilecek olmalarından dolayı vasfı imkânsız bir esef yaşayacaklarını hatırlar.

[75] İbnü'l-Cevzî, *Yâkûte*, 97.

[76] İbnü'l-Cevzî, *Yâkûte*, 114.

[77] İbnü'l-Cevzî, *Yâkûte*, 53.

latmak ister. Bu halet-i ruhiyeyi anlatmak için keder ve üzüntüye eşlik eden *zeferât* vaziyetini zikreder.

Aynı paragrafta kinayeli bir anlatım daha görülür. Sırat köprüsünden geçişi anlatırken şöyle bir ifade kullanır: *وَإِنَّ عِنْدَ الصِّرَاطِ لَعَثْرَاتٍ* Şüphe yok sıratta da ayaklar birbirine dolanacaktır.<sup>[78]</sup> Tökezleme, sendelemek, yalpalama anlamlarına gelen *عثرة* kelimesinin çoğulu olan bu kelime ile İbnü'l-Cevzî'nin kastettiği şey ebedi saadete ulaşamamak olmalıdır.

Bir sonraki cümlede ise *عِنْدَ الْمِيزَانِ لَعِبْرَاتٍ* *Terazi kurulduğunda gözyaşları vardır*<sup>[79]</sup> der. Amellerin hesaba çekildiği vakitte kötü amel sahipleri tahassür içinde kalırlar. Bu halet-i ruhiyeyi anlatmak için kinayeli bir şekilde İbnü'l-Cevzî *gözyaşları* ifadesini tercih eder.

## SONUÇ

Hicri altıncı yüzyılın İslami ilimler dünyasında öne çıkan isimlerden biri olan İbnü'l-Cevzî tefsir, hadis, tarih vb. disiplinlerin yanı sıra vaiz kimliği ile dikkat çekmektedir. İbnü'l-Cevzî ilimle iştigale önem vermiş zühd, takva, ihlas vb. ahlaki erdemlerin İslam toplumunda güçlenmesi ve yaygınlaşması için çaba göstermiştir. Bu amacına vaaz vererek ulaşmayı amaçlamış ve bu doğrultuda Bağdat'taki pek çok camide vaazlar vermiştir. İbnü'l-Cevzî sadece kendi zamanını ve kendi zamanının Müslümanlarını düşünmekle kalmamış gelecek kuşakların da vaazlarından istifade etmesi için vaaz eserleri kaleme almıştır. Bu eserlerde İbnü'l-Cevzî vaiz olmasının yanı sıra bir vaaz teorisyeni olarak da karşımıza çıkar. Etkili bir vaazda bulunmak için nelere dikkat edileceğinin, hangi temalara öncelik verileceğinin, kavil aktarımında nasıl bir yöntem takip edilmesi gerektiğinin ipuçlarını aktarmak ister. Nitelikli bir vaazın ilke ve esaslarını serdettiği eserlerinden biri olan *el-Yâkûte*'de İbnü'l-Cevzî, edebiyatın imkânlarını vaazın dil ve üslubuyla mezcetmektedir. Bedî' ve beyan ilimlerinin cem ettiği sanatlardan yararlanarak vaazlarını tesirli ve fasih bir hale getirmeyi istemiştir. Veciz fakat derin, sanatlı ancak anlaşılır cümlelerle ve en önemlisi de her seviyede muhatabına hitap edebilecek teşbih ve temsillerle gönülleri titretmeyi hedeflemiştir. Tabakât kaynaklarının aktardığı rivayetlere bakılırsa İbnü'l-Cevzî bu amacında muvaffak olmuştur ve bu başarıyı sağlamlasındaki en önemli unsurlardan biri vaazlarında sıklıkla kullandığı edebi sanatlardır.

## KAYNAKÇA

Atîk, Abdülaziz. *İlmu'l-bedî*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, ts.  
Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Musned*, nşr. Şuayb el-Arnâvûd. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1421/2001).

[78] İbnü'l-Cevzî, *Yâkûte*, 53.

[79] İbnü'l-Cevzî, *Yâkûte*, 53.

- Aristoteles. *Poetika*. çev: İsmail Tunali. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987.
- Aydın, Mustafa. *Arap Dili Belagatında Bed'î İlmî ve Sanatları*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2018.
- Bedevi, Ferîd Muhammed. *Belâgatu't-tibâk ve'l-mukâbele fî'l-Hadîs'in-Nebevî*. Mısır: Ezher Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi' u's-şâhîh*. thk. Mustafa Dîb el-Biğâ. Şam: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Bulut, Feyza. "Metinlerarasılık Kavramının Kuramsal Çerçevesi". *Edebi Eleştiri Dergisi* 2/1 (2018).
- Cesur, Süleyman. *Arap Dili Ve Belagatinde Tibak Sanatı*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Cirit, Hasan. "Vaaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/407-409. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çağlı, Necdet. "Tibâk" [Tezat] Sanatı Bağlamında Kur'an'da Optimizm", *ilted: İlahiyat Tetkikleri Dergisi*. 48 (Aralık 2017), 19-53.
- Dalğa, Musab. *Ebû'l-Ferec Abdurrahman B. Ali İbnü'l-Cevzi (ö.597/1201) ve "Menâkıbu Emiri'l-Mü'minin Ömer B. Hattâb" Adlı Eseri*. Urfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Durmuş, İsmail - Pala, Iskender. "İstiare". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 23/315-318. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Durmuş, İsmail. "Mukabele". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/101-102) Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Durmuş, İsmail. "Tezat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 41/58-60. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Beyan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/22-23. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. Bed'î. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/320-322. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- İbn Cübeyr, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed. *Rihletu İbn Cübeyr*. Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, ts.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân*. thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1994.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ali Şeyrî. 14 Cilt. B.y.: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1988.
- İbn Kunfuz, Ebû'l-Abbâs Ahmed. *el-Vefeyât*. thk. Âdil Nüveyhid. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1983.
- İbn Receb el-Hanbelî, Ebû'l-Ferec *Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdîrahmân*. Zeylu Tabakâti'l-Hanêbile. thk. Abdurrahmân b. Selmân el-'Useymîn. 5 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 2005.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *el-Yâküte*. thk. Ahmed Abdüttewvâb. Kahire: Dâru'l-Fadîle, 1994.
- İbnü'l-Mu'tez, Ebû'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed. *el-Bed'î*. Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 2012.
- Kârtacennî, İbn Hâzîm. *Minhâcu'l-buleğâ ve sirâcu'l-udebâ*. thk. Muhammed el-Habîb b. el-Hûca. b.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ts.
- Krasovec, Joze. "The Definition of Antithesis in Literature and its Place in the Hebrew Bible". *Antithetic Structure in Biblical Hebrew Poetry*. Leiden: Brill, 1984.
- Meydânî, Abdurrahman. *el-Belâgatu'l-Arabiyye*. 3 Cilt. Şam: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Mübârek, Kemâluddîn Ebu'l-Berekât. *Kalâidu'l-cemân*. thk. Kâmil Selmân el-Cebûrî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi' u's-şâhîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 4 cilt. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Nüveyrî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn. *Nihâyetü'l-ereb fî fûnûni'l-edeb*. Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423.
- Ruzibaeva, Nigora. "Peculiarities Of The Antithesis In The Literary Text", *European Journal of Research and Reflection in Educational Sciences*. 7/11 (2019), 149-152.
- Sa'îdî, Abdulmute'âl. *Buğyetu'l-izâh li-telhîsi'l-miftâh*. 4 Cilt. B.y.: Mektebetu'l-Âdâb, 2005.
- Safedî, Ebû's-Safâ' (Ebû Saïd) Salâhuddîn. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvûd. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000.
- Şimşek, İsmail. "Antikçağdan Alman İdealizmine; Estetik Bir Değer Olarak Güzellik". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014), 329-345.
- Yavuz, Yusuf Şevki - Avcı, Casim. "İbnü'l-Cevzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 20/543. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. 18 cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru A'lâmi'n-nubelâ'*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Muhyî Hilâl es-Serhân. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1985.



# 'Kudüs' Adlı İki Şiirin Mukayesesi: Nizâr Kabbânî'nin Kaleminden Arapça 'El-Kuds' ve Else Lasker-Schüler'in Kaleminden Almanca 'Jerusalem'

Comparison of Two Poems Named 'Jerusalem': Nizar  
Qabbanî's Arabic 'Al-Quds' and Else Lasker-Schüler's  
German 'Jerusalem'

Doç. Dr. Esat AYYILDIZ<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Fen Edebiyat Fakültesi, Kafkas Üniversitesi, Kars  
• esatayyildiz@hotmail.com • ORCID > 0000-0001-8067-7780

## Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 28 Ağustos / August 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 19 Ekim / October 2022

Yıl / Year: 2022 | Sayı – Issue: 53 | Sayfa / Pages: 799-824

Atıf/Cite as: Ayyıldız, E. "'Kudüs' Adlı İki Şiirin Mukayesesi: Nizâr Kabbânî'nin Kaleminden Arapça 'El-Kuds' ve  
Else Lasker-Schüler'in Kaleminden Almanca 'Jerusalem'"

*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53, Aralık 2022: 799-824.

## 'KUDÜS' ADLI İKİ ŞİİRİN MUKAYESESİ: NİZÂR KABBÂNÎ'NİN KALEMİNDEN ARAPÇA 'EL-KUDS' VE ELSE LASKER-SCHÜLER'İN KALEMİNDEN ALMANCA 'JERUSALEM'

### ÖZ:

Nizâr b. Tefvik Kabbânî, modern Arap edebiyatının en meşhur şairleri arasındadır. Onun Arap edebiyatında böylesi büyük bir tanınırlık kazanmasının nedeni, daha ziyade Filistin'in sorunlarının dile getirilmesi hususunda son derece faal olmasıdır. Özellikle son bir asırdır, Filistin ile bu kutsal toprakların mukaddes kenti Kudüs'ün akıbeti, pek çok ulustan pek çok aydının zihnini meşgul etmektedir. Bu aydınlardan birisi de şiirlerini Almanca nazmeden Else Lasker-Schüler'dir. Tüm semavi dinler için kutsal bir kent olan Kudüs, hem Nizâr Kabbânî'nin hem de Else Lasker-Schüler'in şiirlerinde karşımıza çıkan bir motiftir. Söz konusu şairlere ait iki farklı şiir, aynı adı yani *Kudüs* ismini taşımaktadır. Nizâr Kabbânî'nin *el-Kuds'ü* ve Else Lasker-Schüler'in *Jerusalem'*, belirli açılardan birbirine benzemekte, bazı noktalarda da birbirinden ayrılmaktadır. Bu çalışmada, biri Arapça diğeri Almanca olan söz konusu iki şiirin mukayeseli bir incelemesinin yapılması amaçlanmaktadır. Kabbânî'nin mezkûr şiiri, bu çalışmada edebî ve sanatsal bir tercümeden ziyade, mukayesenin daha doğru yapılabilmesi için kelimesi kelimesine tercüme edilmiştir. Benzer şekilde, Else Lasker-Schüler'in şiiri de aynı metotla Almandan Türkçeye tam haliyle kelimesi kelimesine aktarılmıştır. Bu çalışmanın önemi, söz konusu şiirler arasında mukayeseli bir incelemenin yapılacak olmasıdır. Dolayısıyla bu çalışmanın kapsamı yalnızca mezkûr iki şiirin mukayesesiyle sınırlıdır. Bu amaç doğrultusunda bilimsel bir karşılaştırmanın yapılması planlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Edebiyatı, Modern Arap Şiiri, Kudüs, Nizâr Kabbânî, Else Lasker-Schüler.



## COMPARISON OF TWO POEMS NAMED 'JERUSALEM': NİZÂR QABBÂNÎ'S ARABIC 'AL-QUDS' AND ELSE LASKER-SCHÜLER'S GERMAN 'JERUSALEM'

### ABSTRACT

Nizâr b. Tawfîq Qabbânî was among the most famous poets of modern Arabic literature. The reason why he gained such a great reputation in Arabic literature is that he was very active in expressing the problems of Palestine. Especially for the last century, the fate of Palestine and the holy city of these holy lands, Jerusalem,



has occupied the minds of many intellectuals from many nations. One of these intellectuals was Else Lasker-Schüler, who wrote her poems in German. Jerusalem, a holy city for all monotheistic religions, is a motif that appears in the poems of both Nizâr Qabbânî and Else Lasker-Schüler. Two different poems by these poets have the same name, *Jerusalem*. Nizâr Qabbânî's *al-Quds* and Else Lasker-Schüler's *Jerusalem* are similar to each other in certain respects and differ from each other in some points. In this study, it is aimed to make a comparative analysis of two poems, one in Arabic and the other in German. Qabbânî's poem was translated word for word in this study in order to make a more accurate comparison, rather than a literary and artistic translation. Similarly, Else Lasker-Schüler's poem has been translated literally from German to Turkish with the same method. The difference that distinguishes this study from previous respected academic publications and makes this research unique is that a comparative analysis will be made between the poems in question. The importance of this study is that a comparative analysis will be made between these poems. Therefore, the scope of this study is limited only to the comparison of the two poems in question. For this purpose, it is planned to make a scientific comparison.

**Keywords:** *Arabic Language and Literature, Modern Arabic Poetry, Jerusalem, Nizâr Qabbânî, Else Lasker-Schüler.*



## GİRİŞ

Bu çalışmada, yaşadıkları toplumun ve ürün verdikleri dilin iki önemli şairi olarak ön plana çıkan Nizâr Kabbânî (1342-1419/1923-1998) ve Else Lasker-Schüler'e (1285-1364/1869-1945) ait aynı adı yani Kudüs ismini taşıyan iki şiirin bilimsel bir metotla mukayese edilmesi hedeflenmektedir. Sistematik ve anlaşılır bir karşılaştırmanın yapılabilmesi adına, çalışma kapsamında ilk bölümde Nizâr Kabbânî'nin hayatına, edebiyatçılığına ve Kudüs'le ilişkisine kısaca değinilmektedir. Kabbânî hakkında vereceğimiz bu malumatın derinleştirilmemesinin sebebi, onun hâlihazırda Türkiyede en tanınan Arap şairlerinden birisi olmasıdır. Diğer bir deyişle, Kabbânî hakkında pek çok bilimsel çalışma ve edebî tercüme, Türkçe üzerinden onu tanımak isteyen araştırmacıların hizmetine zaten yeterince sunulmuş durumdadır.<sup>[1]</sup> Bu kısa bilgilendirmenin ardından, Kabbânî'nin *el-Kuds* adlı şiirinin kelimesi kelimesine Türkçeye tercüme edilmesi planlanmaktadır. Bu tercüme esnasında, hiçbir sanatsal ve edebî kaygının güdülmediği, bilakis yalnızca

[1] Örneğin; bk. Aysel Ergül Keskin, *Şiirin Galip Aşkın Devrik Kralı: Nizar Kabbani'de Aşk ve Kadın* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2006), 1-382; Nizar Kabbani, *Aşkın Kitabı*, çev. Mehmet Hakkı Suçin (Ankara: Hece Yayınları, 2016), 1-112.

sağlıklı bir kıyaslamanın yapılabilmesi adına manaların en anlaşılır ve asli haliyle Türkçeye aktarılmasının hedeflendiği belirtilmelidir.

Mukayese kapsamında Kabbânî'nin söz konusu şiirinin seçilmesinin temel nedeni, bu şiirin Lasker-Schüler'in *Jerusalem* adlı manzumesiyle bazı belirgin benzerlikler göstermesidir. Bu husustaki diğer bir sebep ise bu şiirin pek çok tercüman ve akademisyen tarafından farklı perspektiflerle Türkçeye birkaç kez tercüme edilmiş olmasıdır. Dolayısıyla Arapça bilmeyen yahut Arapça bilgisi yetersiz olan araştırmacılar, bu şiirin farklı tercümelerini tetkik ederek Kabbânî'nin tam manasıyla neyi anlatmak istediğini farklı alternatiflerle görme imkânı bulabileceklerdir. Ayrıca mezkûr şiir, birkaç farklı çevirmen tarafından ele alındığından, tercüme disiplinine ilişkin araştırmalar kapsamında da son derece önemli bir kaynak olarak temayüz etmektedir. Örneğin; Gürkan Dağbaşı şiir çeviri eleştirisine dair kaleme aldığı eserinde, bu şiirin üç farklı tercümesini aktarmakta ve bu tercümeleri değerlendirmektedir. Söz konusu eserde ele alınan çeviriler, İbrahim Demirci, İlyas Altuner ve Mahmut Çetin'e aittir. Dağbaşı'nın bu tercümeleri ilmî bir perspektifle değerlendirmesi ve bilhassa kelime tercihleri hususunda kendi görüşlerini de dile getirmesi, şiirin derinliğini kavramak isteyen araştırmacılar için önemli bir veri kaynağı sağlamaktadır.<sup>[2]</sup> Buna ek olarak İbrahim Usta, mezkûr şiirin İlyas Altuner'e ait olan çevirisi üzerinde bazı düzeltmeler yaparak modern Suriye şiirini ele aldığı özgün bir çalışmada nakletmektedir.<sup>[3]</sup> Ayrıca konuyla ilgilenen araştırmacılar, bu şiirin bir diğer tercümesini Kabbânî hakkında pek çok özgün akademik çalışması bulunan Salih Tur'un yayımlarında da inceleme fırsatına sahiptir.<sup>[4]</sup>

Sonraki bölümde ise Else Lasker-Schüler'in hayatına, edebiyatçılığına ve Kudüs'le ilişkisine kısaca değinilecektir. İtiraf etmek gerekirse Lasker-Schüler Türkiyede Kabbânî'ye kıyasla çok daha az bir tanınırlığa sahiptir ve araştırmacıların onun hakkında ulaşabileceği Türkçe akademik yayın ve edebî tercüme sayısı oldukça sınırlıdır. Dolayısıyla esasen Lasker-Schüler hakkında daha detaylı bir bilgilendirmenin yapılması yanlış olmayacaktır ama sınırları önceden çizilen bu makalede, araştırmanın asli konusuna gereken ağırlığın verilebilmesi maksadıyla, sadece makul miktardaki sınırlı bir malumatın verilmesiyle yetinilecektir. Sonraki bölümde ise Lasker-Schüler'in araştırma kapsamında incelemeyi hedeflediğimiz *Jerusalem* adlı Almanca şiiri, Kabbânî'nin şiirinin tercümesinde izlenen metoda uygun olarak kelimesi kelimesine Türkçeye tercüme edilecektir. Bütünüyle makalenin asli araştırma konusuna tahsis edilen bir sonraki bölümde ise mevzu bahis iki şiirin bilimsel şekilde mukayese edilmesi hedeflenmektedir.

[2] Gürkan Dağbaşı, *Şiir Çeviri Eleştirisi: Arapçadan Türkçeye Yapılan Şiir Çevirilerinin Şekil ve İçerik Bakımından İncelenmesi* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2017), 141-150.

[3] İbrahim Usta, *Modern Suriye Şiiri: Edebi Akımlar ve Temsilcileri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2018), 94-95.

[4] Salih Tur, "Nizâr Kabbânî'nin Şiirlerinde Filistin", *Şarkiyat Mecmuası* 26 (2015), 174-175; Salih Tur, *Modern Arap Edebiyatının Ünlü Şairi Nizâr Kabbânî ve Poetikası* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), 305-306.

## 1. NİZÂR KABBÂNÎ, EDEBİYATÇILIĞI VE KUDÜS'LE İLİŞKİSİ

Şam'da zengin bir ailenin oğlu olarak dünyaya gelen, baba tarafından Suriyeli, anne tarafından ise Türk asıllı olduğu kaydedilen Nizâr b. Tevfik Kabbânî, Modern Arap edebiyatının en meşhur şairleri arasındadır. Suriye'de eğitim görürken Türk kökenli şair Halil Merdem Bek'in (ö. 1959) etkisinde kalmıştır. Şiirle yolu ilk kez on altı yaşındayken İtalya'ya yaptığı bir yolculukta kesişmiştir. 1944 senesinde Suriye Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nden mezun olmuştur. Mezuniyetinin ardından hiç avukatlık yapmamış, Suriye hariciyesine diplomat olarak katılmıştır. Bu süreçte öncelikle Mısır'a görevlendirilmiş ve Kahire'deyken yerel sanatçı ve ediplerle sıkı ilişkiler kurmuştur. Ardından Türkiye, Birleşik Krallık, Lübnan, İspanya ve Çin'de görev yapmıştır. 1966 yılında, müsteşarlık makamındayken vazifesinden istifa ederek Beyrut'ta ikamet etmeye başlamış, burada edebî gazetecilik ile iştigal etmiş ve sonrasında kendi yayınevini kurmuştur. Şairi kendi yayınevini kurmaya iten etken, bazı Arap ülkelerinde yayınlarının yasaklanmış olmasıdır. Kabbânî'nin takriben otuz beş şiir koleksiyonu çıkarttığı kaydedilmektedir. Lübnan'daki iç savaş, şairi ülkeyi terk etmeye ve İsviçre'de yaşamaya zorlamıştır. (Bu gelişme, belirli bir dönem boyunca İsviçre'de yaşamak durumunda kalan Lasker-Schüler'in hayatıyla benzerlik arz etmektedir.) Bu gelişmelere rağmen Kabbânî edebî gazetecilik ile iştigal etmeyi sürdürmüş ve şiirlerini yayınlamaya devam etmiştir. Ünlü şair, ikinci eşi Belkis er-Râvî'nin bombalı bir saldırı sonucunda vefat etmesi üzerine derinden sarsılmıştır. Tekrar evlenmemeyi tercih eden Kabbânî, Birleşik Krallık'a taşınarak tek başına yaşamaya başlamış ve 30 Nisan 1998 senesinde Londra'da hayata veda etmiştir.<sup>[5]</sup> Kabbânî'nin tanınırlığı, günümüzde Arap dünyasının sınırlarını iyiden iyiye aşmış ve dünya çapında bir şöhrete dönüşmüştür. O, aynı zamanda karşılaştırmalı edebiyat araştırmalarında da sıkça ele alınan şairlerden biridir. Örneğin; Yahya Kemal (ö. 1378/1958) gibi Türk edebiyatının önemli isimleriyle mukayese edildiği gözlemlenmektedir.<sup>[6]</sup>

Nizar Kabbânî, İkinci Dünya Savaşı'nın akabinde çağdaş Arap şiirinde yenilik yapmayı başaran bir şair olarak değerlendirilmektedir. Genel itibarıyla onun şiirlerinde, açıklık, cüretkârlık ve çekincesiz yaklaşım hemen fark edilmektedir. Edebî ifadelerinin günlük konuşma diline yakınlığı sebebiyle tabii ve sade bir tarzda temayüz eden üslubu, son derece kolay ve anlaşılır niteliktedir. Kabbânî, ilk şiirlerinden itibaren aşk ve kadın temalarıyla ilgilenmeye başlamıştır. Hatta bu minvaldeki latif konuları tercih etmesi, zarif üslubu ve yüksek edebî yetenekleri sayesinde,

[5] Issa Boullata, "Qabbânî, Nizar", *Encyclopedia of Arabic Literature*, ed. Julie Scott Meisami vd. (London-New York: Routledge, 1998), 2/625-526; Kâmil Selmân el-Cubûrî, *Mu'cemu'l-udebâ' mine'l-aşri'l-câhili hattâ seneti 2002* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 6/355-356; Süleyman Tülüçü, "Nizâr Kabbânî ve Eserleri Üzerine Notlar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Haziran 2011), 27; Usta, *Modern Suriye Şiiri*, 95.

[6] İhsan Doğru, "Yahya Kemal and Nizar Qabbani: Two Poet-Diplomats in Spain and 'Andalus' in their Poems", *Clear* 4/2 (2017), 20-33.

1940'lı yıllarda hak edilmiş bir tanınırlık elde etmeye muvaffak olmuştur. İlgi gösterdiği söz konusu tema nedeniyle, bu süreçte “kadın şairi” olarak ün kazanmıştır. Dolayısıyla Kabbânî külliyyatındaki kadın motifi, hâlâ araştırmacıların ilgisini çeken konuların başında gelmektedir.<sup>[7]</sup> Kabbânî'nin ilk şiirlerinden bazılarıysa sosyal ve politik meselelerle alakalıdır. Ne var ki onu, Arap rejimlerini ve onların itaatkâr halklarını gerçek manada hicvetmeye sevk eden asıl hadise, İsrail'in 1967 senesinde Arapları mağlubiyete uğratmış olmasıdır. Bu mağlubiyetin meydana getirdiği öfke ve kabullenememiş duyguları, o güne kadar Arap dünyasında “kadın şairi” olarak tanınan Kabbânî'nin politik meselelerle ilgilenen bir şaire dönüşmesine sebebiyet vermiştir. Bu şiirlerinden en meşhuru, savaşın hemen ardından kaleme aldığı *Hevâmiş 'alâ Defteri'n-Nekse [Hezimet/Çöküş Defterine Dipnotlar]* adlı yapıtıdır. Pek çok edebiyat eleştirmenine göre onun bu kasidesi, politik şiirleri için bir mihenk taşıdır ve sanatsal bakış açısı hususunda kaydettiği değişimin başlangıç noktasıdır.<sup>[8]</sup>

Nizâr Kabbânî, daha farklı bir yola girdiği bu dönemde, İsrail hususundaki düşüncelerini ve duygularını dile getirmeye başlamış ve Filistin meselesini Arap edebiyatına mümkün mertebe yansıtmaya gayret göstermiştir. 1975 Lübnan İç Savaşı'nın neden olduğu yıkım ve ölümler ise Kabbânî'nin öfkeli şiirler nazmetmesiyle neticelenmiştir. Bu hususta *Îlâ Beyrût el-Uṅṅâ ma'a Hubbî [Dişi Beyrut'a Sevgi(leri)mle]* (1976) ile politik hiciv tiyatrosu olarak kaleme alınan ve iç savaşın olumsuz boyutlarını yansıtan *Cumhûriyyetu Cünûnistân: Lubnân Sâbikan [Delilikistan Cumhuriyeti: Evvelce Lübnan]* (1987) adlı eserleri zikredilebilir. Filistin İntifadası onun daha fazla politik şiirler nazmetmesine ilham vermiştir. Bu bağlamda, *Şulâşiyyetu Etfâli'l-Hicâra [Taşların Çocukları Üçlemesi]* (1988) adlı yapıtını zikretmek mümkündür. Kabbânî, son şiirlerinde Arap rejimlerinin baskıcı tutumlarını açıkça kınamış ve onların insan hakları hususunda yaptıkları ihlalleri eleştirmiştir. Bu bağlamdaysa onun *Ḳasâ'id Mağdûb 'Aleyhâ [Gazaba Uğramış Kasideler]* (1986) ve *es-Sîratu'z-Zâtîyye li-Seyyâf 'Arabi [Arap Bir Celladın Otobiyografisi]* (1987) adlı eserlerini anmak mümkündür.<sup>[9]</sup> Kabbânî'nin şiirlerindeki ifadelerinin cesaret ve açık sözlülük ile öne çıktığı gözlemlenmektedir. Dilde kapalılığa karşı olan şairin uyguladığı bu anlaşılabilirlik prensibi sayesinde, şiirlerinin ortalama düzeydeki okuyucular tarafından anlaşılması dahi mümkün hale gelmektedir. Hatta makale kapsamında aktaracağımız *el-Ḳuds* adlı şiiri, bu durumun somut bir örneğidir. Kab-

[7] Ahmet Kâzım Ürün, *Modern Arap Edebiyatı* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2015), 119-122; bk. Ahmet Gemi - Mahmoud Shoush, “el-Mer'e fi şi'ri Nizâr Ḳabbânî”, *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (Haziran 2018), 298-319; bk. Mustafa Keskin - Fecir Begdeş, “el-Mer'e fi şi'ri Nizâr Ḳabbânî ve Maḥmûd Dervîş”, *International Social Mentality and Researcher Thinkers Journal* 7/41 (2021), 256-272.

[8] Tur, “Nizâr Kabbânî'nin Şiirlerinde Filistin”, 167-168; Boullata, “Qabbânî, Nizar”, 2/625-526.

[9] Boullata, “Qabbânî, Nizar”, 2/625-526; Aysel Ergül Keskin, “Nizâr Kabbânî'nin Cumhûriyye Cünûnistân-Lubnân Sâbikan (Deliler Cumhuriyeti) Tiyatrosunun Metin Dramaturjisi - I”, *Doğu Araştırmaları* 7 (Ocak 2011), 71.

bânî'nin bazı şiirleri güfte olarak kullanılmış, tanınmış Arap ses sanatçıları tarafından icra edilen bu parçalar, Arap dinleyicisi tarafından beğeniyle karşılanmıştır.<sup>[10]</sup>

## 2. NİZÂR KABBÂNÎ'NİN "EL-ĞUDS" ADLI ŞİİRİ VE TÜRKÇE TERCÜMESİ

Nizâr Kabbânî'nin *el-Ğuds* adlı şiirinin orijinal hali ve Türkçe tercümesi aşağıda aktarılacaktır. Ancak buna geçmeden önce şairin söz konusu şiirinde kullandığı noktalama işaretlerinin tercüme esnasında Türkçeye olduğu gibi aktarıldığını belirtmek gerekir. Diğer bir deyişle Türkçenin kabul görmüş imla kurallarıyla tezatlık gösteren bu noktalamalar, şairin üslubunu olduğu gibi yansıtabilmek adına değiştirilmemiştir. Esasen modern standart Arapçada dahi klasik dönemden gelen âdetlerin etkisiyle noktalama işaretlerinin göz ardı edildiği sayısız örneğe rastlamak mümkündür. Hal böyle olunca, Arapçadan Türkçeye tercüme yapan mütercimler, noktalama işaretlerini genellikle hedef dilin kurallarına uygun olarak kullanmaktadır. Ne var ki Else Lasker-Schüler'in şiirinde noktalama işaretleri kendine özgü bir üslupla kullanıldığından ve bunların hedef dile olduğu gibi aktarılması gerektiğinden, her iki şiir çevirisinde de aynı metodun kullanılması maksadıyla Kabbânî'nin noktalama işaretleri de olduğu gibi hedef dile aktarılmıştır. Hatırlatılması gereken bir diğer husus, şairin otuzuncu dizede gelecek zamanı ifade eden "s-" (س-) ön ekini kullanarak fiile gelecek zaman anlamı yüklediği ancak sonraki dizelerde sadece "ve" (و) bağlacını kullanarak önceki anlamı gelecek zamana bağlamakla yetindiğidir. Dolayısıyla otuz birinci dizeden otuz yedinci dizeye kadar esasen geniş ve şimdiki zamanı ifade eden *muğâri'* fiil kullanılmaktadır ama burada anlamın gelecek zamana işaret ettiği açıktır. Son olarak tercümenin nüanslarının tam manasıyla kavranabilmesi için buradaki açıklamaların yanı sıra son bölümde yer verilen bazı bilgilerin de incelenmesi gerektiği hatırlatılmalıdır. Kabbânî'nin şiiri şu şekildedir:

[10] Rahmi Er, *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi* (Ankara: Vadi Yayınları, 2012), 70. Sözleri Nizâr Kabbânî'ye ait olan ve Iraklı sanatçı Kâzım es-Sâhir'in seslendirdiği *Zidîni 'Aşkan, Fi Medreseti'l-Ğhub ve Hel 'İndeki Şek-kun* gibi şarkılar bu duruma örnek gösterilebilir.

1. بِكَيْبُوتٍ.. حَتَّىٰ آتَاهَا مِنَ الْمَشْرِقِ

2. صَاغِيَةً.. حَتَّىٰ ذَاتِ الْمَشَارِقِ

3. زَكَاةً.. حَتَّىٰ مَلَأَ الرُّكُوعَ

4. سَاءَ لَكُم مَّا كُنْتُمْ تُكْفِرُونَ

5. فِيهِ لَكُمْ وَعَلَىٰ رَبِّكُمْ

6. يَا قُدُّوسُ. يَا مَدِينَةَ تَفْوُوحِ أُنْيَاءِ

7. يَا أَفْصَرَ الدُّرُوبِ بَيْنَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاءِ

8. يَا قُدُّوسُ.. يَا مَنْ أَرَاةَ الشَّرَائِعِ

9. يَا طِفْلاً جَبِيلاً مَخْرُوقَةَ الْأَصَابِعِ

10. خَزِينَةً عِنْدَكَ يَا مَدِينَةَ الْبُتُونِ

11. يَا وَاحِدَةً ظَلِيلَةً مَرَّ بِهَا الرِّسْوَانُ

12. خَزِينَةً جَزَاةَ الشَّرِّ وَارِعِ

13. خَزِينَةً مَأْتِينَ الْجَوَامِعِ

14. يَا قُدْسُ.. يَا مَدِينَةَ تَلْتَلِكُ بِالسُّوَادِ

15. مَنْ يُفْرِعُ الْأَخْرَاسَ فِي كَتَيْبَةِ الْقِيَامَةِ؟

16. مَنْ يَبْحَثُ الْأَخْرَاسَ.....

17. مَنْ يُحْمِلُ الْأَلْعَابَ لِـالْأَوْلَادِ؟

18. فِي أَيِّ لَيْلٍ أَلْمَسَ الْوَالِدُ.....

19. يَا قُدْسُ.. يَا مَدِينَةَ الْأَخْرَاسِ

20. يَا نَمْعَةً كَبِيرَةً تُجُولُ فِي الْأَجْفَانِ

21. مَنْ يُوقِفُكَ الْعُذُوبُ.....

22. عَلَّيْكَ، يَا لَوْلَا وَهْ أَلْتَرَانِ

23. مَنْ يُغْسِلُ الرِّمَاءَ عَنْ جِجَارِهِ الْجُرَانِ؟

24. مَنْ يُثَقُّ دُ الْإِنجِيرِ.....

25. مَنْ يُثَقُّ دُ الْقُرْآنِ.....

26. مَنْ يُثَقُّ الْمَسِيحَ مِمَّنْ فَتَلُّوا الْمَسِيحَ؟

27. مَن يُنْفِقْ ذُلًّا لِلْإِنْسَانِ...

28. يَا قُفُؤَسُ... يَا مَدِينَتِي...

29. يَا قُفُؤَسُ... يَا حَبِيبَتِي...

30. عِدَاءٌ... عِدَاءٌ... سَيُزْهِرُ اللَّيْلُ...

31. وَتَقْرَحُ السُّنَابِلُ الْخَطْمَ... وَالْعَصُورُ...

32. وَتَحْنُ... حَاكُ الْمُرِّ...

33. وَتَرْجِعُ الْحَمَّةُ... إِيمَ الْمُهْجِرَةِ...

34. إِلَى السُّقُوفِ الطَّاهِرَةِ...

35. وَتَرْجِعُ الْأَطْفَالَ... وَالْبُحْبُوحَ...

36. وَتَلْتَوِي الْأَرْبَابَ... وَالْبُحْبُوحَ...

37. عَالِي رُبُوبِ الزَّاهِرَةِ...

38. يَا بَلَدِي... يَا بَلَدَ السَّلَامِ وَالزُّيُتِ..."





- “1. Ağladım.. gözyaşları bitene kadar
2. Dua ettim.. mumlar eriyene kadar
3. Rükû ettim.. rükû benden bıkana kadar
4. [Hz.] Muhammed’i soruşturdum.. [...]
5. [...] sende ve Yeşua’yı [yani Hz. İsa’yı]
6. Ey Kudüs. Ey nebiler kokan şehir
7. Ey yer ile gök arasındaki yolların en kısası
8. Ey Kudüs.. Ey [din] yasaların[ın] feneri
9. Ey yanık parmaklı güzel kız çocuğu
10. Hazindir gözlerin[;] Ey Bakire [Hz. Meryem]’in şehri
11. Ey [Hz.] Resul’ün geçtiği gölgelik vaha
12. Caddelerin taşları hazin
13. Camilerin minareleri hazin
14. Ey Kudüs.. Ey karalığa bürünen şehir
15. Yeniden Diriliş Kilisesi’nde çanları kim çalar? [...]
16. [...] Pazar sabah[lar]ı..
17. Kim çocuklara oyuncaklar getirir? [...]
18. [...] Noel gecesinde..
19. Ey Kudüs.. Ey hüznlerin şehri
20. Ey göz kapaklarında dolaşan iri gözyaşı
21. Düşmanlığı kim durdurur? [...]<sup>[11]</sup>

[11] Yirmi birinci ve yirmi ikinci dizeler birbirine bağlandığında, “Senin üzerine (düzenlenen) saldırıyı kim durdurur, ey dinlerin incisi?” ifadesi de elde edilebilmektedir.

22. [...] senin üzerinde, ey dinlerin incisi
23. Duvarların taşlarından kanları kim yıkar?
24. Kim kurtarır İncil'i?
25. Kim kurtarır Kur'an'ı?
26. Mesih'i öldürenlerden kim kurtarır Mesih'i?
27. Kim kurtarır insanı?
28. Ey Kudüs.. Ey şehrim
29. Ey Kudüs.. Ey sevgilim
30. Yarın.. Yarın.. Limon çiçek açacak
31. Yeşil başaklar ve dallar şenlenecek
32. Gözler gülecek
33. Muhacir güvercinler dönecek [...]
34. [...] temiz çatılara
35. Çocuklar oynayarak dönecekler
36. Babalar ve oğullar buluşacaklar [...]
37. [...] senin çiçek açan tepelerinde..
38. Ey ülkem.. Ey barış ve zeytin ülkesi.."<sup>[12]</sup>

### 3. ELSE LASKER-SCHÜLER, EDEBİYATÇILIĞI VE KUDÜS'LE İLİŞKİSİ

Else Lasker-Schüler, 20. yüzyılın ilk dönemlerinin en önemli Alman şair, yazar ve dramaturglarından birisidir. 11 Şubat 1869'da, Rhineland'daki Elberfeld'de, asimile olmuş varlıklı bir Yahudi ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. 1880 yılında, *Saint Vitus'un dansı* olarak adlandırılan rahatsızlıktan muzdarip olduğunu

[12] Nizâr Kabbânî, *el-A'mâlu's-siyâsiyyeti'l-kâmile li-Nizâr Kabbânî* (Beyrut: Menşûrât Nizâr Kabbânî, ts.), 3/159-164.

öne sürerek okula gitmeyi bırakmış ve özel hocalardan evde eğitim almıştır. Satranç şampiyonu ve sıradan bir eğitilmiş vatandaş olan Jonathan Berthold Lasker (ö. 1347/1928) ile 1894'te evlenmiş ancak bu evlilik 1903'te boşanmayla sonuçlanmıştır. Aynı yıl, Herwarth Walden namıyla tanınan editör ve sanat eleştirmeni Georg Levin (ö. 1360/1941) ile ikinci evliliğini gerçekleştirdiyse de bu evlilik de 1912'de ayrılıkla neticelenmiştir. Bu süreçte Lasker-Schüler eski düzenli ev hayatını da noktalamış, Berlin ve Münih'te bohem bir yaşantı sürdürmeye başlamış ve önde gelen dışavurumcu yazar ve sanatçılarla birlikte vakit geçirir olmuştur. Böylelikle Alman Yahudisi burjuvasından ve kökeninin ait olduğu çevreden uzaklaşmıştır. Doğuya has kıyafetleri ve fevri davranışları onu eksantrikliğiyle ünlendirmiş, cömertliği ve tutumsuzluğu ise her zaman para sıkıntısı çekmesine sebebiyet vermiştir. Yetenekli bir sanatçı olan oğlu Paul, 1927'de yirmi sekiz yaşında tüberküloz sebebiyle vefat etmiştir. 1932'de Kleist Ödülü kazanmasına rağmen Yahudi kimliği dolayısıyla Naziler tarafından kötü muameleyle maruz bırakılmış ve bunun üzerine 1933 senesinde İsviçre'ye sığınan ilk mültecilerden birisi olmuştur. Ne var ki daha sonra İsviçre'yi de terk etmek durumunda kalmış ve öncesinde birkaç kez ziyaret etme imkânı bulduğu Filistin'e 1939'da nihai olarak yerleşmiştir. Else Lasker-Schüler'in hayatı boyunca sürdürdüğü oyun ve kılık değiştirme arzusu, dünyevi meselelere ilgi duymaması, açık sözlülüğü ve duygusal kırılmalılığı göz önünde bulundurularak onun çocuksu yönünü daima koruduğu söylenegelmiştir. O, kendisi için egzotik bir fantezi dünyası kurgulamış ve doğuya özgü bu fantezileri mensur neşriyatında da belirginlik kazanmıştır. Else Lasker-Schüler, Kudüs'te geçirdiği bir kalp krizinin ardından, yoksulluk ve yalnızlık içerisinde, 22 Ocak 1945'te hayata gözlerini kapamış ve Kudüs'te toprağa verilmiştir.<sup>[13]</sup>

Lasker-Schüler'in eserleri tetkik edildiğinde bunların yüzyıl arasındaki estetik akımlarına yakınlık gösteren erken dönem liriklerinden ekspresyonizme ve Nazi iktidarı günlerinde sürgünde yazdığı son metinlerine kadar uzanan çeşitli tür ve üslupları ihtiva ettiği gözlemlenmektedir. İlk şiirlerini 1899 senesinde *Die Gesellschaft [Toplum]* adlı dergide neşrederek edebî kariyerine başladığı anlaşılmaktadır. Aynı yıl içinde oğlunun doğumunu gerçekleştirdiği ve sonraki süreçte eşinden boşandığı göz önünde bulundurulduğunda otuz yaşında adım attığı edebî kariyerinin başlangıcının, alışıldık yaşantısında ve kimliğinde önemli kırılmaların gerçekleştiği bir döneme denk geldiği fark edilmektedir. Lasker-Schüler'in ilk şiirlerinin edebiyat dergilerinde yayımlanmasından sonra, hayranlık ve kınanmaya birlikte mazhar olduğu tespit edilmektedir. Eserlerinin doğru şekilde nasıl tasnif edilebi-

[13] Ritchie Robertson, "Lasker-Schüler, Else (1869-1945)", *Encyclopedia of Modern Jewish Culture*, ed. Glenda Abramson (Londra - New York: Routledge, 2005), 1/743-744; Heather Valencia, "Lasker-Schüler, Else", *Jewish Writers of the Twentieth Century*, ed. Sorrel Kerbel (New York - Londra: Fitzroy Dearborn Publishers, 2006), 586-590; Jakob Hessing, "Hebräerland", *Enzyklopädie Jüdischer Geschichte und Kultur*, ed. Dan Diner (Stuttgart - Weimar: J. B. Metzler, 2012), 3/1-5; Emese Balogh, *Die Biographien Zweier Verfolgter Dichterrinnen im Vergleich: Else Lasker-Schüler und Mascha Kaléko* (Hamburg: Bachelor + Master Publishing, 2015), 24.

leceği hususundaysa kesin bir fikir birliğinin olmadığı gözlemlenmektedir. Onun ilk nazım ürünlerinin çoğunun temaları, manzumelerinin doğadan süslenmiş imgeleri ve hâlâ biraz geleneksel olan şiir tarzlarıyla birlikte, bunları *Jugendstil'e* (*art nouveau*) veya o dönemde natüralizmin yerini almaya başlayan neo-romantizme bağlamaktadır.<sup>[14]</sup>

Bilindiği üzere Yahudi toplumu tarih boyunca çeşitli tehcir ve soykırımlara maruz kalmıştır. Netice itibarıyla muhtelif ülkelerde yaşamlarını sürdüren bu insanların edebî temayülleri, kaçınılmaz olarak göç ve sürgün edebiyatına da yönelmiştir. Hatta belirli dönemlerde İbrani edebiyatının, Yahudi toplumunun bir göçmen toplumu olduğu ölçüde, bir göçmen edebiyatına dönüştüğünü söylemek mümkündür.<sup>[15]</sup> İbrani edebiyatının bu durumu, asimile olmuş bir edip kimliğiyle, nesir ve şiirlerini yetiştirdiği ülkenin dilinde, yani Almanca telif eden Lasker-Schüler söz konusu olduğunda da esasen çok farklı değildir. Nitekim Batı ırkçılığının en organize hali olarak görülen Nazi mezalimi, sürgün şairlerinin isimlerinin arasına Lasker-Schüler'in adını da yazdırmıştır. İkinci Dünya Savaşı öncesinde özellikle Almanca konuşan ülkelerde yükselen aşırı ırkçılık ve antisemitizm, sürgün uygulamalarında entelektüel kesimin de hedef alınmasını beraberinde getirmiştir. Bu durum, Lasker-Schüler'in edebiyatçılığında da elbette birtakım belirgin izler bırakmış durumdadır. Örneğin; 1937 senesinde neşredilen *Mein blaues Klavier* [*Benim Mavi Piyanom*] adlı şiirinde Nazi mezalimine ve sansür uygulamalarına değinen şair; soyutlanma, yalnızlık ve dışlanma gibi konulara da temas etmektedir. Beş kıtadan oluşan söz konusu şiirin Mehmet Burak Büyüktopçu tarafından yapılan tercüme ve açıklaması, bu hususta incelenmeyi beklemektedir.<sup>[16]</sup>

Else Lasker-Schüler'in şiirlerinde tezahür eden renkli ve özgün imge zenginliği, onun şiirlerini bütünüyle anlaşılmasız kılmamaktadır. O, şiirlerinde genellikle kendi yetişkin duygularını bir çocuğun beklenmedik açıklığıyla ifade etmektedir. Şairin sürgününün ise esasen 1933 yılında başlamadığı, bilakis içinde bulunduğu tecrit halinin aslında kendi kişiliğiyle ve şiirinin temel bir noktasıyla ilişkili olduğu söylenmektedir. Öyle ki bu soyutlanma hali, Weimar Cumhuriyeti'nin Alman entelektüelleri ve sanatsal avangardı arasındaki tanındıklarıyla yaptığı hacimli yazışmalarda yansıma alanı bulmaktadır. Lasker-Schüler pek çok güzel ve dokunaklı aşk şiirinde, basit ve özlü ifadeleri psikolojik duyarlılıkla bir araya getirmektedir.

[14] Calvin Jones, "Else Lasker-Schüler", *Encyclopedia of German Literature*, ed. Matthias Konzett (Şikago - Londra: Fitzroy Dearborn Publishers, 2000), 632-634; Jennifer Redmann, "Else Lasker-Schüler versus the Weimar Publishing Industry: Genius, Gender, Politics, and the Literary Market", *Practicing Modernity: Female Creativity in the Weimar Republic*, ed. Carmel Finnan (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006), 298.

[15] Gerşon Şaked, *Modern İbrani Edebiyatı Tarihi: Nesir (1880-1980)*, çev. Bedrettin Aytaç (Ankara: Phoenix, 2007), 4.

[16] Mehmet Burak Büyüktopçu, "Alman Sürgün Şiirleri", *Journal of Modernism and Postmodernism Studies* 1/1 (2020), 45-50.

Onun birçok şiirinin üzüntü ve yalnızlığı ifade ettiğini görmemek mümkün değildir. Bunlardan bazıları, çocukluğunun "kayıp cennetini" çağrıştırmaktadır. Lasker-Schüler diğer ürünlerinde, 1890'da ani ölümüyle kendisine asla tam manasıyla atlatamadığı elim bir şok yaşatan annesine hitap etmektedir. Germanistik âlimi Sigrid Bauschinger, Lasker-Schüler'in Yahudilikle ilişkisini ise içgüdüsel, duygusal, mistik ve vecde haline karşılık gelen bir durum şeklinde izah etmektedir. Buna göre, Lasker-Schüler asimile olmuş burjuva Yahudi toplumunu reddetmiş ama iki savaş arasındaki birçok genç Yahudi entelektüel gibi kendi gerçekliğindeki bir bütünsel Yahudilik tasavvurunun peşine düşmüştür. Lasker-Schüler'in Yahudiliğinden duyduğu gurur, Hz. İbrahim, Hz. İshak, Hz. Yakup ve Hz. Yusuf gibi Eski Ahit figürlerinin görüldüğü *Hebräische Balladen [İbranice Baladlar]* (1913) adlı eserinde ve *Der Wunderrabbiner von Barcelona [Barselona'nın Mucize Hahamı]* (1921) adlı öyküsünde tezahür etmektedir. Daha sonraki şiirleri, özellikle de son koleksiyonu *Mein blaues Klavier* (1943), Yaratıcı ile nevi şahsına münhasır bir ilişki içerisindeki duygusal teselliyi kademeli olarak keşfetmesini gözler önüne sermektedir. Alman dili ve edebiyatı alanında tanınmış bir profesör olan Ritchie Robertson, Else Lasker-Schüler'in şiirlerinin neo-romantizm ve ekspresyonizm ile olan yakınlığına rağmen kolayca kategorize edilemeyecek kadar özgün olduğunu kaydetmekte ve onun seçkin bir şair olarak tanınmasının gecikmesini bu durumla ilişkilendirmektedir.<sup>[17]</sup>

#### 4. ELSE LASKER-SCHÜLER'İN "JERUSALEM" ADLI ŞİİRİ VE TÜRKÇE TERCÜMESİ

Else Lasker-Schüler'in *Jerusalem* adlı şiirinin orijinal hali ve Türkçe tercümesi aşağıda aktarılacaktır. Ancak bunun öncesinde -Kabbânî'nin şiirinin tercümesinde izlenen yöntemle örtüşür bir şekilde- şairin söz konusu şiirinde özel olarak kullandığı bazı belirgin noktalama işareti ve çizgilerin tercüme esnasında Türkçeye mümkün merteye olduğu gibi aktarıldığını hatırlatmak gerekir. Diğer bir deyişle Türkçenin kabul görmüş yazım kurallarıyla tezatlık gösteren imlalar, şairin üslubunu olduğu gibi yansıtabilmek adına genel itibarıyla değiştirilmemiştir. Ayrıca ilk iki dize, bizzat Lasker-Schüler tarafından italik yazıldığı için hem orijinal metinde hem de tercümesinde söz konusu tercihe sadık kalınmıştır:

"1. *Gott baute aus Seinem Rückgrat: Palästina*

2. *aus einem einzigen Knochen: Jerusalem.*

[17] Robertson, "Lasker-Schüler, Else (1869-1945)", 1/743-744; Valencia, "Lasker-Schüler, Else", 586-590.

3. Ich wandele wie durch Mausoleen ----
4. Versteint ist unsere Heilige Stadt.
5. Es ruhen Steine in den Betten ihrer toten Seen
6. Statt Wasserseiden, die da spielten: Kommen und Vergehen.
  
7. Es starren Gründe hart den Wanderer an ----
8. Und er versinkt in ihre starren Nächte.
9. Ich habe Angst, die ich nicht überwältigen kann.
  
10. Wenn du doch kämest.....
11. Im lichten Alpenmantel eingehüllt ----
12. Und meines Tages Dämmerstunde nähmest ----
13. Mein Arm umrahmte dich, ein hilfreich Heiligenbild.
  
14. Wie einst wenn ich im Dunkel meines Herzens litt ----
15. Da deine Augen beide: blaue Wolken.
16. Sie nahmen mich aus meinem Trübsinn mit.
  
17. Wenn du doch kämest ----
18. In das Land der Ahnen ----
19. Du würdest wie ein Kindlein mich ermahnen:

20. Jerusalem — erfahre Auferstehen!

21. Es grüssen uns

22. Des „Einzigehn Gottes“ lebendige Fahnen,

23. Grünende Hände, die des Lebens Odem säen.”<sup>[18]</sup>



“1. *Allah omurgasından inşa etmiştir: Filistin'i*

2. *tek bir kemikten: Kudüs'ü.*

3. Mozoleler arasındaymışım gibi geziyorum —

4. Taşlaşmış bizim Kutsal Şehrimiz.

5. Ölmüş göllerinin yataklarında dinlenir taşlar

6. Orada gelgit oynayan ipeksi suların yerine.

7. Kolonlar sertçe gezgine bakmaktadır —

8. Ve o[,] batar onların sert gecelerine.

9. Üstesinden gelemediğim korkum var benim.

10. Keşke gelseydin.....

11. Parlak Alp mantosuna bürünmüş (halde) —

12. Ve günümün karanlık saatini alsaydın —

---

[18] Else Lasker-Schüler, *Mein Blaues Klavier: Neue Gedichte* (Kudüs: Jerusalem, 1943), 11.

13. Sarmalardı seni kolum, şefkatli kutsal ikon.
14. Tıpkı bir zamanlar kalbimin karanlığında acı çektiğim gibi ----
15. Orada iki gözün de: mavi bulutlar[dı].
16. Beni kendi kasvetimden alıp götürdüler.
17. Keşke gelseydin ----
18. Ataların toprağına ----
19. Beni küçük bir çocukmuş gibi tembihlerdin:
20. Kudüs ---- Diril yeniden!
21. Bizi selamlıyor
22. „Tek İlah[']ın” canlı bayrakları,
23. Yaşamın nefesini eken yeşile çalan eller.”

## 5. NİZAR KABBÂNÎ İLE ELSE LASKER-SCHÜLER’İN ŞİİRLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Nizâr Kabbânî ile Else Lasker-Schüler’in şiirlerini anlamsal açıdan incelemeye başladığımızda, nazma yansıtıkları ruh hallerinin göreceli farklılığı, henüz manzumelerinin girişindeyken kendini belli etmektedir. Nitekim İsrail güçleri karşısında alınan Haziran yenilgisinin akabinde Kabbânî’nin duyumsadığı hüznün, şiirde belirgin şekilde mevcudiyetini hissettirmektedir.<sup>[19]</sup> Bu burukluk, sebebini gizli tutmak kaydıyla, Kabbânî’nin şiirinin girizgâhında açık şekilde ifade edilmektedir ve şair gözyaşları bitinceye kadar ağladığını hiç çekinmeden dile getirmektedir. Duygularını hızlı bir şekilde ifade etmeyi tercih etmesine rağmen niçin ağladığını altıncı dizeye kadar tamamen gizlemekte ve ancak dokuzuncu dizinin ardından bunu açıkça dile getirmeye başlamaktadır. Öte yandan Lasker-Schüler’in şiirinin

[19] Dağbaşı, *Şiir Çeviri Eleştirisi*, 141-150.



girizgâhı daha dinî bir perspektife sahiptir ve Tanah'ın ilk kitabını, yani *Tekvin* veya diğer bir deyişle *Yaratılış Kitabı*'nı anımsatmaktadır. Zira şair ilk iki dizesinde, Allah'ın Filistin'i ve onun kutsal kenti Kudüs'ü kendi benliğinden yaratmasını konu edinmektedir. Ne var ki Lasker-Schüler'in üçüncü dizeye geçmesiyle birlikte onun da hüzünden beri olmadığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda melankoli, nostalji, yalnızlık ve hüznü anımsatan ifadelerle bu kutsal kentin taşlaştığından ve kendisinin mozoleler arasındaymışçasına dolaştığından bahsetmektedir. Bu ifadelerdeki asıl ilginçlik ise söz konusu anlatımların, klasik Arap şiirindeki *aflâl* geleneğini, yani şairlerin sevgililerinin terk ettikleri diyarlara giderek onların artlarında bıraktıkları izlerin üzerinde ağılamaları geleneğini fazlasıyla çağırıştırıyor olmasıdır. Elbette bu kez Leyla veya Hind gibi klişeleşmiş sevgililerin arkalarında bıraktıkları ocak taşları değil, "gelgit oynayan ipeksi suların yerine ölmüş göllerinin yataklarında dinlenen taşlar" konu edilmektedir.

Lasker-Schüler'in bu cümlelerinden, onun bir cansızlık ortamını betimlediği anlaşılmaktadır. Üstelik bu tasvir temayülünün, 1941 senesinin Haziran ayında Ernst Simon'a yazdığı "Allah'ın Kudüs'ünün öldüğüne inanıyorum." sözüyle direkt bir koşutluk gösterdiği aşikârdır. Dolayısıyla onun bu cümlelerinin Batılı eleştirmenler tarafından bu kutsal toprakların ve bu mukaddes kentin, artık onun nazarında adeta bir nekropolise dönüşmüş olduğuna yorulması hiç de şaşırtıcı değildir. Bu bağlamda onun algılayışında, Kudüs'ün artık kasvetli, tehditkâr ve katı sınırları olan klostrofobik bir yer gibi telakki edildiği savı ortaya atılmaktadır. (Ne var ki bu karanlık atmosfer, şiirin sonuna doğru dağılmaktadır.) Ayrıca Batılı eleştirmenler tarafından, onun isimsiz bir arkadaşa "keşke gelseydin" ifadesiyle seslenmesi, bir tür temenni olarak değerlendirilmekte, dostluk ve korumasıyla kendisini içinde bulunduğu yalnızlık ve karanlıktan çıkaracak birisine yapılan bir davet olarak yorumlanmaktadır.<sup>[20]</sup> Lasker-Schüler'in isimsiz arkadaşına seslenişi, *aflâl* teması bağlamında değerlendirildiğinde ise kaçınılmaz olarak akla İmru'u'l-Kays'ın (ö. 540 [?]) iki arkadaşına kendisiyle birlikte ağlayarak yalnızlığını gidermeleri için yaptığı çağırışı getirmektedir.<sup>[21]</sup> Ne var ki Lasker-Schüler'in klasik Arap şiirinin klişeleşmiş bu anlamlarını bilerek mi kullandığını yoksa bu ilginç durumun yalnızca bir tevafuktan mı ibaret olduğunu tespit etmek mümkün görünmemektedir.

Keza anlamsal açıdan yapılan mukayesede Lasker-Schüler'in kasti bir kapalılık kullandığı ve bu nedenle şiirinin anlaşılması güç bir boyuta ulaştığı, oysa Kabbânî'nin şiirinin çok daha açık bir dille nazmedildiği gözlemlenmektedir. Örneğin; şairlerin Kudüs'ü nasıl telakki ettikleri hususunda bir sonuca varmak istendiğinde, Lasker-Schüler'in beyanlarından hareketle bir yargıya varmanın çok daha güç olduğu fark edilmektedir. Şair manzumesinin başında, Kudüs'ü karanlık bir bağlam-

[20] Claudia Sonino, *German Jews in Palestine, 1920-1948: Between Dream and Reality*, çev. Juliet Haydock (Lanham: Lexington Books, 2016), 121.

[21] bk. Ebû 'Ubeyde el-Huseyn b. Ahmet b. el-Huseyn ez-Zevzenî, *Şerhu'l-mu'allakâti's-seb'*, haz. Muhammed Ali Hamdullah (Şam: el-Mektebetu'l-Umeviyye bi-Dimaşk, 1383/1963), 79.

da işlerken son dizelerinde üzerindeki bu ölü toprağını silkelemekte ve Kudüs'ü yeniden dirilmeye davet etmektedir. Ayrıca “yaşamın nefesini eken yeşile çalan eller” gibi olumlu çağrışım yapan ifadelerin, söz konusu karamsarlığın sonlandığına veya sonlanacağına işaret ettiğini söylemek mümkündür. Esasen olumsuz bir atmosferden olumluya çıkış, Kabbânî'nin şiirinde de benzer şekilde karşılık bulmaktadır. Nitekim şiirine melankolik, nostaljik ve trajik bir tonda giriş yapmayı tercih eden Kabbânî de şiirinin sonlarında “limon çiçek açacak”, “yeşil başaklar ve dallar şenlenecek” ve “gözler gülecek” gibi ifadelerle mutlu bir sona işaret etmekte ve yurdunu yitiren insanların topraklarına yeniden kavuşacağı mesajını açıkça vermektedir. Dolayısıyla her iki şiirin de karamsarlıkla başladığını ancak sonlara doğru her iki şiire de olumlu bir atmosferin hâkim olduğunu söylemek mümkündür. Sadece bu iyimser vurgu, Kabbânî tarafından son derece açık bir beyanla yapılırken Lasker-Schüler tarafından daha örtülü bir üslupla ifade edilmektedir.

Kabbânî'nin şiiri nispeten daha uzun olsa da her iki şiirin de hacimsel açıdan takriben eş değer sayılabileceğini söylemek çok da yanlış olmayacaktır. Öte yandan bu takribi eşdeğerliğe rağmen Kabbânî'nin Kudüs'e çok daha fazla vurgu yapmayı tercih ettiği gözlemlenmektedir. Örneğin; Kudüs lafzının Lasker-Schüler'in şiirinde yalnızca iki kez kullanılırken Kabbânî'nin şiirinde tam altı kez kullanılması bu durumun en somut göstergelerindedir. Kabbânî'nin Kudüs hakkında verdiği mesaj da çok daha dolaysız ve açıktır. Bu açıklık, belki de Kabbânî'nin şiirlerinde kent motifine belirgin bir konum vermeyi tercih etmesiyle doğru orantılı olabilir. Ancak söz konusu açıklık, bazen gizli bir mesajla da yüklü olabilmektedir. Örneğin; onun şairliğine genel bir perspektiften baktığımız zaman betimlediği şehirlerin bazen belirli bir kente işaret etmediği ve genel olarak bütün Arap kentlerini nitelediği anlaşılmaktadır.<sup>[22]</sup> Kimi zamansa direkt olarak Kudüs, Şam ve Beyrut gibi çeşitli şehirler hakkındaki görüşlerini dile getirdiği tespit edilmektedir. Örneğin; *el-Kuds* şiirinde, Kudüs'ü bir sevgili vasfıyla takdim ederken *Hazî Dimaşk [Bu Şam]* adlı yapıtında, elma bahçeleri ve yaseminlerle güzelliğine güzellik kattığını söylediği memleketi Şam'ı rüyalarının hazinesi ve ölümüne sevdiği bir yer şeklinde sunmaktadır.<sup>[23]</sup> Kabbânî'nin *el-Kuds* şiirinde, kentin mevcut durumunun trajik bir şekilde anlatıldığı ancak bu anlatımlarda kesinlikle aşırıya kaçılmadığı ve fahiş ifadelerle yer verilmediği gözlemlenmektedir. Şiirin çok daha estetik görünmesine sebebiyet veren bu latif üslup, aslında modern Arap edebiyatının mutlak eğilimlerinden birisi değildir. Örneğin; Hamîd Şa'îd, *Tevekku'ât Havle Mustakbeli'l-Muduni'l-Mehzûme [Yenilmiş Kentlerin Geleceğine İlişkin Beklentiler]* adlı şiirinde, Kudüs'ü tecavüze uğrayan tutsak bir kadına benzetmektedir. Esasen bu minvaldeki aşırı kullanımlar, Batı edebiyatının Arap edebiyatı üzerindeki bir etkisi olarak değerlendirilebilir.<sup>[24]</sup>

[22] Gulhan al-Turk, “Remzu'l-cemâl ve'l-kubh (el-ħaşerât) fî şî'ri Nizâr Kabbânî: Dirâse delâliyye”, *Ekev Akademik Dergisi* 22/74 (2018), 132.

[23] Salih Tur, “Çağdaş Arap Şiirinde Kent Algısı”, *Şarkiyat Mecmuası* 29 (2016), 167-208.

[24] Tur, “Çağdaş Arap Şiirinde Kent Algısı”, 167-208.

Öte yandan *el-Kuds* şiirindeki latif üslubunu, Kabbânî'nin tüm şiirleri için genellemek de mümkün değildir. Nitekim o, farklı şiirlerinde *ğdiş etmek*, *evcilleştirmek*, *bevletmek* ve *tecavüz* gibi muhtelif ağır anlamları, eleştirel perspektifte kullanmaktan imtina etmemektedir.<sup>[25]</sup> Ne var ki bu şiir özelinde, Kabbânî'nin bu minvaldeki aşırı kullanımlardan ziyade daha ılımlı bir anlatım yolunu benimsemiş olmasının, şiirini çok daha incelikli gösterdiği aşikârdır. Bu latif üslup, Lasker-Schüler'in manzumesinde de benzer şekilde karşımıza çıkmaktadır ve şairin fahiş tabirlere kesinlikle yer vermediği tespit edilmektedir.

Söz konusu şiirler dağarcık bakımından değerlendirildiğinde, her iki şairin de genel itibariyle herkes tarafından bilinen basit ve yaygın kelimeleri kullanmayı tercih ettiği tespit edilmektedir. Her iki şiirde de çoğu kelimenin asli manasıyla kullanılması, dilsel açıdan şiirlerin anlaşılabilirliğini azami seviyeye yükseltmiş durumdadır. Öte yandan şiirin anlaşılabilirliği yalnızca sözel repertuara bağlı değildir. Lasker-Schüler bu temel kelimelerle kapalılık içeren bir anlatım elde etmeyi başarmış, buna karşın Kabbânî böylesi bir kapalılığı kesinlikle arzulamamıştır. Gerçi Kabbânî'nin şiirinde Türk okuyucusu tarafından (يسوع) ıslah edilecek bazı dinî ıstılahların bulunduğunu itiraf etmek gerekir. Ć (بتول) ; şair, Hz. İsa'dan bahsederken Türkçede *Yeşua* şeklinde karşılık verilen *Yesû'* (عُوسَى) ismini, Hz. Meryem'den bahsederken de *bakire* anlamına gelen *betûl* (لوتب) kelimesini kullanmaktadır. Yesû' isminin kullanımı, klasik ve modern Arapçada bilhassa Hristiyan yazarlar tarafından tercih edilmektedir. Bu örnekte olduğu gibi Müslüman şair ve yazarlar tarafından kullanıldığında ise Hristiyan kültüründeki Hz. İsa'nın kastedildiğinin anlaşılması hedeflenmektedir. Bu ıstılahlar, Arapçada ortalama düzeydeki bir okuyucunun karşısına sıkça çıktığından kolaylıkla anlaşılabilir mahiyettedir.

Söz konusu şiirler teknik açıdan değerlendirildiğinde de aralarında büyük bir farklılığın bulunmadığı anlaşılmaktadır. Kudüs'ü genellikle bir insanmışçasına tasvir eden Kabbânî, kişileştirme, alışılmamış bağdaştırma ve benzetme gibi söz sanatlarını kullanmaktadır. Dize sonlarında *yâ*, *dâl*, *lâm* ve *nûn* gibi belirli harfleri sıkça tekrarlayarak aliterasyon meydana getirdiği gözlemlenmektedir. Eleştirmenler tarafından şairin bu tercihinin şiirde akıcı ve yüksek bir tempoya elde edilmesine olanak sağladığı öne sürülmektedir. Keza belirli dizelerde yer verilen kelime tekrarları ve nida edatları aracılığıyla da bu tempoya katkı sağlandığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Kabbânî'nin şiirinde geniş bir hacme sahip olmamasına ve kısa dizelerine rağmen doyurucu bir yoğunluğun elde edildiği gözlemlenmektedir.<sup>[26]</sup> Lasker-Schüler'in şiirinde de benzer şekilde *-e(e)n*, *-an(n)*, *-ä(h)mest* ve *-it(t)* gibi son hecelerle belirgin bir aliterasyonun sağlandığı gözlemlenmektedir. Söz konusu bu benzerlikler, şiirin ritmik harmonisini başarılı şekilde arttırmış ve seslendiril-

[25] Nizar Kabbânî'nin bu minvaldeki bir şiirinin İbrahim Ethem Polat tarafından yapılan bir çevirisi için bk. Musa Yıldız - Celal Turgut Koç, *Modern Arap Edebiyatı: Şiir Seçkisi* (İzmir: Akdem Yayınları, 2019), 140-143.

[26] Dağbaşı, *Şiir Çeviri Eleştirisi*, 141-150.

mesine güzel bir tempo katmış durumdadır. Öte yandan Lasker-Schüler'in dahili kelime tekrarlamalarına veya spesifik vurgulamalara Kabbânî kadar ağırlık vermediği tespit edilmektedir. Sanatsal açıdan Lasker-Schüler de Kabbânî gibi benzetme ve alışılmamış bağdaştırma kullanımlarından istifade etmekte, bazı dizelerinde Kabbânî gibi kişileştirme sanatına yer vermekle birlikte ona kıyasla bunu çok daha üstü kapalı bir şekilde icra etmektedir.

Her iki şiiri de güzel kılan asli etken, hiç kuşkusuz her iki şairin de benimsediği barışçıl dildir. Ne Kabbânî ne de Lasker-Schüler kendi millî, dinî ve siyasî görüşlerini fanatikçe dile getirmeyi tercih etmemiştir. Bunun yerine her ikisi de daha kapsayıcı bir yaklaşımı yeğlemiştir. Örneğin; Ka (أديان) “dinlerin incisi” olarak hitap ettiği Kudüs’ü diğer semavi dinlerle de bağdaştırmaktadır. Bu bağlamda, şairin yirmi ikinci dizede çoğul anlam ifade eden *edyân* (ديّانين) inler” kelimesini kullanmasından, onun Yahudiliği de dışlamadığı anlaşılmaktadır. Bunun kanıtı, sadece İslam ve Hristiyanlığı kastetmesi halinde, *dineyn* (دينين) yani “iki din” kelimesini tercih edecek olmasıdır. Bu kapsayıcılığa rağmen Kabbânî'nin seçtiği motiflerin genellikle Hristiyanlıkla ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Hz. İsa'yı, Hz. Meryem'i, Noel'i, İncil'i veya Yeniden Diriliş Kilisesi'ni zikrederek Kudüs'ün Hristiyanlıktaki önemine pek çok gönderme yaptığı tespit edilmektedir. Öte yandan ikinci dizede mumlar eriyene kadar dua ettiğini söylemesi, yani buradaki “mum” simge (صلى) Hristiyanlık hem de Musevilikle bağdaştırılabilecek bir motiftir. Ancak şairin “dua etmek” manası için aynı zamanda da “namaz kılmak” anlamına gelen *şallâ* (صلى) fiilini kullanması, son derece zayıf bir ihtimalle de olsa bu durumun İslam'la da bağdaştırılabileceğine işaret etmektedir. Şairin bu olasılıkta, teheccüd namazı kılan ve mum ışığından sadece aydınlanmak için istifade eden bir adamın durumunu konu edinmesi gerekmektedir. Bu zayıf ihtimalde şairin söz konusu kelimeyi tercih etmekteki gayesi, geniş bir çağrışım yelpazesinin elde edilmesi amacıyla ilişkilendirilebilecektir.

Kabbânî'nin şiirinde Yahudilere veya Yahudiliğe asla açıkça gönderme yapmaması dikkat çekicidir. Bu husustaki en belirgin istisna, muhtemelen yirmi altıncı dizede “Mesih'i öldürenlerden kim kurtarır Mesih'i?” diye sormasıdır. Hristiyan dünyasında Hz. İsa'nın çarmıha gerilme planı hususunda genellikle Yahudilerin suçlandığı göz önünde bulundurulduğunda, Kabbânî'nin burada Yahudilere işaret ettiği yorumuna ulaşılabilir. Bunun bir diğer delili, Mesih'in öldürüldüğünü söylemesi yani Hristiyan teolojisinin kabulüyle konuşmayı tercih etmesidir. İslam itikadında içerisinde, Hz. İsa'nın çarmıha gerilmediğinin yani aslında öldürülemediğinin kabul edildiği malumdur.<sup>[27]</sup> Dolayısıyla şairin bu dizesi, Hristiyan dünyasına yapılmış bir çağrı mahiyetinde değerlendirilebilir. Öte yandan Hz. İsa'nın infaz emrinin Romalılar tarafından uygulanmış olduğu göz önünde bulundurulduğunda, şairin

[27] bk. *Kur'an-ı Kerim Meâli*, haz. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), en-Nisâ 4/157.

mezkûr katillerle kimi kastettiği hususur (بَلَدُ السَّلَامِ) iddianın ortaya atılmayacağı da belirtilmelidir. Şiirde Yahudiliğe yapılan bir diğer gönderme son derece zayıf bir ihtimal de olsa Kudüs'ten *beledu's-selâm* (بَلَدُ السَّلَامِ) "barış ülkesi" olarak söz edilmesi olabilir. Nitekim Kudüs'ün "barış" kelimesiyle ilişkilendirilmesi, kentin (سَلَام)cedeki adlandırılması (שָׁלוֹם) anı *Yeruşaláyim* (יְרוּשָׁלַיִם) ismiyle alakalıdır. *s/ş-l-m* kök harflerinin uğradığı iştikak neticesinde "barış" sözcüğü, Arapçada *selâm* (سَلَام), İbranicede *şalóm* (שָׁלוֹם) şeklinde türetilmektedir. Bununla birlikte *Yeruşaláyim* kelimesinin etimolojisinin hâlâ tartışmalı olduğu da hatırlatılmalıdır.<sup>[28]</sup> Ayrıca söz konusu adlandırma Hristiyanlık tarafından da benimsendiğinden bu ifade hususunda zorlama bir çıkarımın yapılmasından kaçınılmalıdır. Bu bağlamda varılabilecek en makul sonuç, Kabbânî'nin Kudüs ile Yahudilik arasındaki ilişkiyi reddetmediği ancak bu ilişkiye dair herhangi bir olumlu beyanda da bulunmadığı yönündedir.

Öte yandan Lasker-Schüler'in şiirindeki dinî perspektif, Kabbânî'nin üslubuna kıyasla çok daha soluktur ve herhangi bir belirli dine gönderme yapılmamaktadır. Buna rağmen şiirde kutsala yapılan bazı atıflar mevcuttur. Hatta manzumenin girizgâhı dahi Allah'ın Filistin ve Kudüs'ü yaratmasıyla alakalıdır. Şair, dördüncü dizesinde Kudüs'ü *Heilige Stadt* yani "Kutsal Şehir" olarak nitelemektedir. On üçüncü dizedeki müphem *Heiligenbild* yani "kutsal ikon" ifadesi göz ardı edildiğinde, şairin yirmi ikinci dizesinde tevhit inancına işaret etmesi, bu husustaki en somut istisna olarak değerlendirilebilir. Sonuç itibarıyla Lasker-Schüler'in şiirinde dine yüklediği anlamın, Kabbânî'nin tercihlerine benzer şekilde, kapsayıcı bir perspektife sahip olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bu kapsayıcılığın kasten mi yoksa tevafuk eseri mi ortaya çıktığını tespit etmek güçtür.

Şairlerin şiirlerindeki ortak noktalardan bir diğeri, Kudüs'ü belirli bir etnik veya dinî gruba aitmiş gibi göstermemeyi tercih etmiş olmalarıdır. Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö. 672/1273) *Bâzâ, bâzâ her ânçi hesti bâzâ [Gel, gel her ne olursan yine gel]* sözüyle özetlenebilecek hoşgörü yüklü bir kapsayıcılığı akla getiren bir anlayış, bilhassa Kabbânî'nin şiirinde kendini açıkça göstermektedir. O, bu kutsal toprakları yalnızca Arap halkının yurdu olarak sunmamakta, hatta şiirinde herhangi bir etnik grubun ismini dahi zikretmemel (أَبَاء) Bu bağlamda en dikkat çekici nokta, otuz altıncı dizesinde, "Babalar ve oğullar buluşacaklar" demesidir. Burada "babalar" şeklinde tercüme ettiğimiz *âbâ'* (أَبَاء) sözcüğü, aynı zamanda "atalar" anlamına da gelmektedir. Dolayısıyla şairin ata yurdu elinden alınan insanların tekrar atalarının topraklarına kavuşacağına vurgu yapmak istediği aşikârdır. Kabbânî'nin şiirindeki takdire şayan incelik ise burada "babalar/atalar" kelimesine herhangi bir iyelik zamiri eklememiş olmasıdır. Diğer bir deyişle o, bu kutsal kenti sadece kendi atalarına nispet etmemekte, daha kapsayıcı bir dil kullanarak Filistin üzerinde

[28] Kudüs kelimesine ilişkin daha detaylı bilgi için bk. Ömer Faruk Harman, "Kudüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 571-575.

barış içerisinde yaşamış tüm insanlığı konu edinmektedir. Bu kapsayıcı üslup, Lasker-Schüler'in şiirinde de neredeyse aynı şekilde karşımıza çıkmaktadır. Nitekim şair, bir *anjanbman* veya *ulanti* kullanımıyla birbirine bağladığı on yedinci ve on sekizinci dizelerinde, "Keşke gelseydin ataların toprağına" diyerek bu kutsal yurdu sadece atalara ait kılmakta ve *Ahnen* yani "atalar" sözcüğüne herhangi bir iyelik eklemeyen kapsayıcı bir ifade ortaya koymaktadır. Son olarak Kabbânî'nin mezkûr dizesinde de *anjanbman* kullanımına tesadüf edilmesi, sadece ilginç bir tevafuk örneği olarak değerlendirilebilecek niteliktedir.

## SONUÇ

Bu çalışmada, mensup oldukları toplumun ve eser verdikleri dilin iki mühim şairi olarak edebiyat tarihine geçen Nizâr Kabbânî ve Else Lasker-Schüler'in aynı adı yani *Kudüs* ismini taşıyan iki şiiri bilimsel bir metotla mukayese edilmiştir. Diğer bir deyişle Kabbânî'nin *el-Kuds* adlı şiiri ile Lasker-Schüler'in *Jerusalem* adlı şiiri, araştırma kapsamında incelenmiş ve muhtelif yönleriyle karşılaştırmaya tabi tutulmuştur. Bu şiirler, belirli yönleriyle birbirine benzemekte belirli yönleriyle de farklılık göstermektedir. Şairlerin söz konusu manzumelerine yansıttıkları ruh hallerinin göreceli farklılığı, henüz şiirlerinin girizgâhında kendini belli etmektedir. Bu bağlamda Kabbânî, İsrail güçleri karşısında alınan Haziran yenilgisi sebebiyle duyduğu hüznü, şiirinin ilk dizelerinden itibaren yansıtmayı tercih etmektedir. Lasker-Schüler ise şiirine Tanah'ın ilk kitabını, yani *Tekvin*'i anımsatan bazı ifadelerle başlamakta ve daha klasik bir üslubu tercih etmektedir. Lasker-Schüler'in nazmındaki ilginç noktalardan birisi, manzumesinin girizgâhında klasik Arap şiirinde karşımıza çıkan *aflâl* geleneğini çağrıştıran bazı klişeleşmiş kullanımlara yer vermesidir. Elbette bu noktada, iki anlatım tarzının tamamen birbirine benzediği de söylenmelidir. Örneğin; Lasker-Schüler şiirinde kadim Arap şairleri gibi sevgililerinin arkalarında bıraktıkları ocak taşlarını değil, daha modern bir perspektifle "gelgit oynayan ipeksi suların yerine ölmüş göllerinin yataklarında dinlenen taşları" konu edinmektedir. Dolayısıyla onun şiirinde, somut öğelerin kullanılmasına rağmen adeta soyut bir dünyanın anlatıldığını ve modern bir yaklaşımın sergilendiğini söylemek mümkündür. Bu anlatımları sayesinde, Lasker-Schüler'in de İslam öncesi Arap şairleri gibi melankoli, nostalji, yalnızlık ve hüznün duyguları arasında gezindiği anlaşılmaktadır. Ayrıca onun "keşke gelseydin" ifadesiyle isimsiz bir arkadaşına seslenmesi, İmru'u'l-Kays'ın iki arkadaşına kendisiyle birlikte ağlayarak yalnızlığını gidermeleri için yaptığı çağırışı hatırlatmaktadır. Ne var ki bunun sadece bir tevafuk mu yoksa kasti bir tercih mi olduğu hususunda kesin bir yargıya varılamamaktadır.

Anlamsal açıdan yapılan mukayesede, Lasker-Schüler'in bilinçli bir kapalılık kullandığı ve bu yüzden şiirinin nispeten daha anlaşılabilir bir boyuta kaydığı, buna karşın Kabbânî'nin şiirinde takdire şayan bir açık sözlülüğün tercih edildiği sonu-

cuna ulaşılmaktadır. Dolayısıyla iki şairin şiirlerinin ana eksenine yerleştirdikleri Kudüs motifini değerlendirmede takındıkları tavır, şiirlerinin farklı anlaşılabilirlik seviyelerine sahip olmasını sağlamıştır. Kabbânî'nin nazarındaki Kudüs algısı çok daha açık şekilde okuyucunun/dinleyicinin gözünde canlanabilecek yeterlilikteki Lasker-Schüler'in bu kenti nasıl gördüğü hususunda varılabilecek sonuçlar kaçınılmaz olarak nispeten daha sübjektif kalmaktadır. Öte yandan her iki şairin de şiirlerine karamsar bir psikolojiyle başladığı, ancak şiirlerinin sonlarına doğru bu atmosferden tamamen sıyrılarak hayli olumlu bir perspektife geçiş yaptıkları anlaşılmaktadır.

Her iki şiir de hacim bakımından yaklaşık olarak eşdeğerdir. Buna karşın Kabbânî'nin şiirinde Kudüs'e çok daha fazla vurgu yaptığı, Lasker-Schüler'in ise daha örtülü bir anlatımı yeğlediği tespit edilmektedir. Şiirlerin dağarcığı incelendiğinde, her iki şairin de kolay ve anlaşılır kelimeler kullanmayı tercih ettiğini, dolayısıyla en azından sözel repertuar açısından okuyucuyu yormadıklarını söylemek mümkündür. Kabbânî'nin şiirinde karşımıza çıkan *Yesû'* ve *Betûl* gibi spesifik bazı dinî ıstılahlar ise Arap okuyucuları açısından yaygın bir tanınırlığa sahiptir. Netice itibarıyla her iki şairin de kelime tercihleri bakımından alt/orta seviye okuyucuya hitap etmeyi başardığını söylemek mümkündür. Bu basit dağarcığa rağmen derin anlamları anlatmaya muvaffak olmaları ise şairlerin edebî yeterliliklerini göz önüne sermeye fazlasıyla kâfidir. Bilhassa Lasker-Schüler'in müphem cümlelerin ardına saklanarak ruh halini yansıtmayı başarması, entelektüel zevke gerçek anlamda hitap eden bir doyuruculuk sağlamaktadır. Şiirler teknik açıdan değerlendirildiğinde, aralarında büyük bir farklılığın bulunmadığı sonucuna ulaşılmaktadır. Örneğin; Kabbânî şiirinde belirli harfleri sıkça tekrarlayarak güzel bir aliterasyon örneği meydana getirmekte ve bu durum Lasker-Schüler'in şiirinde de aynı şekilde karşımıza çıkmaktadır. Öte yandan pek çok modern şiirde kullanılan kişileştirme, alışılmamış bağdaştırma ve benzetme gibi unsurlara her iki şiirde de rastlamak mümkündür.

Son olarak bahis mevzu iki şiiri güzel kılan asıl unsur, her iki şairin de son derece barışçıl bir dil kullanmasından ileri gelmektedir. Bilhassa Kabbânî, kesinlikle fahiş kelimeler kullanmadan meramını ustalıkla anlatabilmiş, Kudüs'ün tüm semavi dinler için kutsal bir ibadetgâh olduğuna gönderme yaparak insancıl ve hoşgörülü bir anlatım tarzı benimsemeyi başarmıştır. Kabbânî'nin şiirinde, bu kutsal diyarın bütün evlatlarının günün birinde barış içerisinde yaşamaları hususunda ortaya konulan temenni, son derece açık bir mesajdır. Onun dizelerinde, Hz. İsa, Hz. Meryem, Noel, İncil veya Yeniden Diriliş Kilisesi gibi simgelerin kullanımıyla, bilhassa Hristiyanlığa çok sayıda gönderme yapıldığı fark edilmektedir. Yahudiliğe yapılan göndermelerin mevcudiyeti ise tartışmaya açıktır ve bu göndermelerin varlığı kabul edilse bile ilettiği mesajlar son derece silik bir silüette tezahür etmektedir. Buna karşın, Kabbânî'nin Kudüs'ü dinlere nispet ederken "din" sözcüğünü ikil (*dîneyn*) yerine çoğul (*edyân*) formda kullanmasından, onun Yahudiliği de dış-

lamadığı anlaşılmaktadır. Lasker-Schüler'in şiirinde ise herhangi bir belirli dine gönderme yapılmamakta, ancak bazı teolojik söylemlerden istifade edilmektedir. Bu söylemlerden en belirginini, tevhit inancına yapılan vurgudur. Şairin belirli bir dine işaret etmeden yalnızca monoteizme atıf yapması, şiirinin kapsayıcılığını gözler önüne sermektedir. Ancak bu kapsayıcılığın kasten kurgulanıp kurgulanmadığını tespit etmek güçtür. Benzer şekilde iki şairin bu mukaddes kentin kime ait olduğu hususunda da herhangi bir kati söylemde bulunmadığı, ancak "atalar ile zürriyetlerinin kavuşması" şeklinde özetleyebileceğimiz kapalı bir sembolden istifade ettikleri anlaşılmaktadır. Öte yandan "atalar" kavramına iyelik atfetmemeleri, her iki şairin de bu kenti herhangi bir etnik kökene ait kılmadan, daha kapsayıcı bir söylem geliştirdikleri şeklinde yorumlanabilir. Netice itibariyle her iki şiirin de son derece edebî, sanatsal, tempolu ve her şeyden önce gerçek manada "insana özgü" bir perspektife sahip olduğunu söylemek mümkündür.

## KAYNAKÇA

- Balogh, Emese. *Die Biographien Zweier Verfolgter Dichterinnen im Vergleich: Else Lasker-Schüler und Mascha Kaléko*. Hamburg: Bachelor + Master Publishing, 2015.
- Boullata, Issa. "Qabbânî, Nizâr". *Encyclopedia of Arabic Literature*. ed. Julie Scott Meisami vd. 2/625-526. Londra-New York: Routledge, 1998.
- Büyüktopçu, Mehmet Burak. "Alman Sürgün Şiirleri". *Journal of Modernism and Postmodernism Studies* 1/1 (2020), 44-52.
- el-Cubûrî, Kâmil Selmân. *Mu'cemu'l-udebâ' mine'l-'aşrî'l-câhilî ĥattâ seneti 2002*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Dağbaşı, Gürkan. *Şiir Çeviri Eleştirisi: Arapçadan Türkçeye Yapılan Şiir Çevirilerinin Şekil ve İçerik Bakımından İncelenmesi*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2017.
- Doğru, İhsan. "Yahya Kemal and Nizâr Qabbani: Two Poet-Diplomats in Spain and 'Andalus' in their Poems". *Clear* 4/2 (2017), 20-33. <https://doi.org/10.1515/clear-2017-0009>
- Er, Rahmi. *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi*. Ankara: Vadi Yayınları, 2012.
- Gemi, Ahmet - Shoush, Mahmoud. "el-Mer'e fî şî'ri Nizâr Kabbânî". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (Haziran 2018), 298-319.
- Hessing, Jakob. "Hebräerland". *Enzyklopädie Jüdischer Geschichte und Kultur*. ed. Dan Diner. 3/1-5. Stuttgart - Weimar: J. B. Metzler, 2012.
- Jones, Calvin. "Else Lasker-Schüler". *Encyclopedia of German Literature*. ed. Matthias Konzett. 632-634. Şikago - Londra: Fitzroy Dearborn Publishers, 2000.
- Kabbani, Nizâr. *Aşkın Kitabı*. çev. Mehmet Hakkı Suçın. Ankara: Hece Yayınları, 2016.
- Qabbânî, Nizâr. *el-'A'mâl'u's-siyâsiyyeti'l-kâmile li-Nizâr abbânî*. 9 Cilt. Beyrut: Menşûrât Nizâr Qabbânî, ts.
- Keskin, Aysel Ergül. "Nizâr Kabbânî'nin Cumhuriyet Cünûnistân-Lubnân Sâbikan (Deliler Cumhuriyeti) Tiyatrosunun Metin Dramaturjisi - I". *Doğu Araştırmaları* 7 (Ocak 2011), 71-82.
- Keskin, Aysel Ergül. *Şiirin Galip Aşkın Devrik Kralı: Nizâr Kabbani'de Aşk ve Kadın*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2006.
- Keskin, Mustafa - Begdeş, Fecir. "el-Mer'e fî şî'ri Nizâr Kabbânî ve Maĥmûd Dervîş". *International Social Mentality and Researcher Thinkers Journal* 7/41 (2021), 256-272.
- Kur'an-ı Kerim Meâlî*. haz. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Lasker-Schüler, Else. *Mein Blaues Klavier: Neue Gedichte*. Kudüs: Jerusalem, 1943.
- Redmann, Jennifer. "Else Lasker-Schüler versus the Weimar Publishing Industry: Genius, Gender, Politics, and the Literary Market". *Practicing Modernity: Female Creativity in the Weimar Republic*. ed. Carmel Finnan. 297-310. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.



- Robertson, Ritchie. "Lasker-Schüler, Else (1869–1945)". *Encyclopedia of Modern Jewish Culture*. ed. Glenda Abramson. 1/743-744. Londra – New York: Routledge, 2005.
- Sonino, Claudia. *German Jews in Palestine, 1920–1948: Between Dream and Reality*. çev. Juliet Haydock. Lanham: Lexington Books, 2016.
- Şaked, Gerşon. *Modern İbrani Edebiyatı Tarihi: Nesir (1880-1980)*. çev. Bedrettin Aytaç. Ankara: Phoenix, 2007.
- Tur, Salih. "Çağdaş Arap Şiirinde Kent Algısı". *Şarkiyat Mecmuası* 29 (2016), 167-208.
- Tur, Salih. "Nizâr Kabbânî'nin Şiirlerinde Filistin". *Şarkiyat Mecmuası* 26 (2015), 157-192.
- Tur, Salih. *Modern Arap Edebiyatının Ünlü Şairi Nizâr Kabbânî ve Poetikası*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.
- al-Turk, Gulhan. "Remzu'l-cemâl ve'l-kubh (el-İaşerât) fî şî'ri Nizâr Kabbânî: Dirâse delâliyye". *Ekev Akademi Dergisi* 22/74 (2018), 127-149.
- Tülücü, Süleyman. "Nizâr Kabbânî ve Eserleri Üzerine Notlar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Haziran 2011), 25-38.
- Usta, İbrahim. *Modern Suriye Şiiri: Edebî Akımlar ve Temsilcileri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2018.
- Ürün, Ahmet Kâzım. *Modern Arap Edebiyatı*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2015.
- Valencia, Heather. "Lasker-Schüler, Else". *Jewish Writers of the Twentieth Century*. ed. Sorrel Kerbel. 586-590. New York – Londra: Fitzroy Dearborn Publishers, 2006.
- Yıldız, Musa – Koç, Celal Turgut. *Modern Arap Edebiyatı: Şiir Seçkisi*. İzmir: Akdem Yayınları, 2019.
- ez-Zevzenî, Ebû 'Ubeyde el-Huseyn b. Ahmet b. el-Huseyn. *Şerhu'l-mu'allağâti's-seb'*. haz. Muhammed Ali Hamdullah. Şam: el-Mektebetu'l-Umeviyye bi-Dimaşq, 1383/1963.



**Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity



e-ISSN: 2587-1854 OMUIFD, December 2022, 53: 825-854

# **Endülüs Edebiyatında Vasf Şiirleri**

## Vasf Poems in Andalusian Literature

**Öğr. Gör. Dr. Cengiz PARLAK<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>İslami İlimler Fakültesi, Adıyaman Üniversitesi, Adıyaman  
• cparlak@adiyaman.edu.tr • ORCID > 0000-0001-6247-1762

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 7 Ağustos / August 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 21 Kasım / November 2022

**Yıl / Year:** 2022 | **Sayı – Issue:** 53 | **Sayfa / Pages:** 825-854

**Atıf/Cite as:** Parlak, C. "Endülüs Edebiyatında Vasf Şiirleri" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53, Aralık 2022: 825-854.

## ENDÜLÜS EDEBİYATINDA VASF ŞİİRLERİ

### ÖZ:

Arap tarihine bakıldığında şiirin Araplar için belki hiçbir millette görülme-cek kadar mühim bir fenomen olduğu görülür. Arapların şiire gösterdikleri aşırı ilginin sonucu olarak şiir Arap toplumunda hızlıca gelişmiş ve zaman içerisinde farklı şiir türleri ortaya çıkmıştır. Bu şiir türlerinden biri de vafş şiiridir. Tasvir şiiri olarak da ifade edilen vafş şiiri herhangi bir olguyu betimlemek manası içermektedir. Vafş şiirinin işlediği konular cahiliye döneminde daha sınırlı iken süreç içerisinde çeşitlenmeye ve farklılaşmaya başlamıştır. Vafş şiiri açısından bakıldığında Endülüslü şairlerin genel anlamda Doğu'daki şairlerin vafş şiirlerinden daha etkileyici şiirler yazdıkları görülmektedir. Endülüslü şairler vafşettikleri olgular üzerinde dikkatli gözlem yapmışlar ve bu olguları ahenkli kelimelerle şiirlerine işlemişlerdir. Bu durum Endülüslü şairlerin üstün tasvir yeteneğiyle birleşince ortaya etkileyici vafş şiirleri çıkmıştır. Bu makalede Endülüs vafş şiirlerinin özellikleri, işlediği konular, Doğu vafş şiirlerinden farklılıkları ve en önemli temsilcileri hakkında bilgi verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** *Arap Dili ve Belağatı, Arap Şiiri, Endülüs Şiiri, Vafş, Tasvir.*



## VASF POEMS IN ANDALUSIAN LITERATURE

### ABSTRACT

When we look at the Arab history, it is seen that poetry is an important phenomenon for Arabs, which may not be seen in any nation. As a result of the extreme interest of the Arabs in poetry, poetry developed rapidly in the Arab society and different types of poetry emerged over time. One of these types of poetry is vafş poetry. Vafş poetry, which is also expressed as descriptive poetry, includes the meaning of describing any phenomenon. While the subjects of Vafş's poetry were more limited in the period of ignorance, they began to diversify and differentiate in the process. In terms of vafş poetry, it is seen that Andalusian poets generally wrote more impressive poems than vafş poems of poets in the East. Andalusian poets made careful observations on the phenomena they describe, and they incorporated this situation into their poems with harmonious words. When this situation is combined with the superior descriptive ability of Andalusian poets, poignant quality poems have emerged. In this article, information is given about the characteristics of Andalusian vafş poems, the subjects they deal with, their differences from Eastern vafş poems and their most important representatives.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Arabic Poetry, Andalusian Poetry, Vâsf, Description.



## GİRİŞ

### “Vâsf”ın Anlam Analizi

Vâsf (وَصَفَّ) kelimesi, (وَصْفٌ) va-sa-fe sülasi fiilinin masdarıdır. Sözlük manası bir şeyi sahip olduğu özellikleri ve ziynetleriyle tasvir etmek demektir.<sup>[1]</sup> (وَصَفَّ) fiilinin diğer masdarı (صِفَةٌ) kelimesidir. (وَصَفَّ) kelimesinin masdar, (صِفَةٌ) kelimesinin ise ziynet manasını ifade ettiği söylenmiştir.<sup>[2]</sup> (صِفَةٌ) kelimesinin sonunda bulunan “ه” harfi “و” harfinin yerine geçmiştir. Nahivciler (صِفَةٌ) kelimesini (نَعْتٌ) kelimesiyle eş tutmuşlardır.<sup>[3]</sup> (وَصَفَّ), mecazen tayın yürüyüşünü iyi yapması, güzel yürümesi gibi manalarda da kullanılmıştır.<sup>[4]</sup> İbn Reşîk (ö. 456/1064) vâsfı “Vâsf kelimesinin aslı keşfetme ve ortaya çıkarmadır” olarak tanımlamaktadır. Bu manada elbise vücudu ortaya çıkardığı yani dar geldiği ve örtmediği zaman (قَدْ وَصَفَ النَّوْبَ الْجِسْمَ) “Elbise bedeni ortaya çıkardı, belli etti” denmiştir.<sup>[5]</sup> Kudâme b. Ca’fer (ö. 337/948) ise vâsfı bir şeyin sahip olduğu vaziyet ve şekil açısından zikretme olarak açıklamaktadır.<sup>[6]</sup>

Modern dönem edebiyatçılarından Mustafa Sâdık Râfîi (ö. 1937) vâsf kelimesini tanımlarken şu ifadeleri kullanmıştır: “Vâsf insan mantığının doğal bir ürünüdür. Çünkü insan nefsi fitraten varlıkları anlamaya muhtaçtır. Bu da göz, kulak ve gönül yoluyla gerçekliği betimleme ve düşünce dünyasına yansıtma ile olur.”<sup>[7]</sup> Hannâ el-Fâhûrî (ö. 2011) ise yakın bir tanımlama yaparak vâsfı “olguları olumlu şekilde betimlemek” ve “onları hayat ve sanat kalemiyle resmetmek” olarak ifade etmiştir.<sup>[8]</sup> Başka bir deyişle vâsf idrake aykırı olmayan ve bilinç dünyasında bir ilişki ağı oluşturabilen bir ifade yöntemidir. Vâsfın kaynağı, kendinin bilincinde olan insan

[1] Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Abdulhamîd el-Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 4/376; İbn Manzûr, Ebu Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1410/1990), 9/356; Ebû'l-Huseyn b. Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, thk. Zuheyr Abdulmuhsin Sultân (Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 1986), 927; İsmâîl b. Abbâd, *el-Muhîr fi'l-Luğa*, thk. Muhammed Hasan Âl-Yasîn (Beyrut: Âlimu'l-Kutub, 1994), 8/197; Cûbrân Mes'ûd, *er-Râid* (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1992), 865.

[2] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 9/356.

[3] Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009), 1249-1250.

[4] ez-Zebîdî, Muhammed Murtaâd el-Huseynî, *Tâcu'l-arûs*, thk. Mustafa Hicâzî (Kuveyt: Matbaatu Hükûmeti'l-Kuveyt, 1987), 24/459; Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 376.

[5] İbn Reşîk el-Kayravânî, *el-Umde fi sinaâtî's-sîr ve nakdihî* (Mısır: Matbaati's-Saâde, 1957), 2/226.

[6] Kudâme b. Ca'fer, *Nakdu's-sîr*, thk. Abdulmun'im el-Hafâcî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1956), 130.

[7] Mustafa Sâdık er-Râfîi, *Târîhu âdâbi'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1974), 3/119.

[8] Hannâ el-Fâhûrî, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1986), 41.

benliği ve çevresindeki tabiattır. Özü ise görülen şeylerin, olayların ve durumların yazılı veya sözlü olarak aktarılmasıdır.<sup>[9]</sup> Vasf doğal mekânları, kişilerin dış görünüşünü, ahlak ve karakter yapılarını, eyleme dayalı görünüşleri veya hayali varlıkları keşfetmeyi amaçlar.<sup>[10]</sup>

Vasf kelimesi nahivciler ve dilciler açısından tümüyle aynı manayı ifade etmemektedir. Nahivcilere göre vasfın ifade ettiği mana dilcilere göre ifade ettiği manadan daha geneldir. Nahivciler vasf kelimesine övgü-yergi, güzel-çirkin gibi manalar atfedebilmektedir. Nitekim (هَذَا فَتَى وَسِيمٌ) “*Bu yakışıklı bir gençtir*”, (ذَلِكَ رَجُلٌ نَمِيمٌ) “*Şu çirkin bir adamdır*”, (فَلَانٌ لَهُ أَصْلٌ كَرِيمٌ) “*Falancanın cömert bir yapısı vardır*” ve (وَالْآخَرُ لَهُ نَسَبٌ لَنِيمٌ) “*Diğerinin adı bir nesebi vardır*” gibi cümleler duruma örnek verilebilir. Edebiyatçılara göre vasf, doğal olguları açık bir şekilde tasvir etmek, insan eylemlerinin güzel yönlerini ortaya çıkaracak şekilde açıklamak ve insan duygularının derinliklere ulaşacak şekilde tahlil etmektir.<sup>[11]</sup>

Vasf kelimesinin Kuran-ı Kerim’de değişik fiil formlarında kullanıldığı görülmektedir.<sup>[12]</sup> Nahl suresi 116. ayette vasf kelimesi (تَصِفُ) şeklinde müzari gaibe müfret biçimiyle yer almaktadır: (وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ) “*Ağzımızza geldiği gibi yalan yanlış konuşmayın*”. Saffât suresi 180. ayette müzari gaib müzekker cemi formuyla geçmektedir: (سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ) “*Mutlak izzet sahibi olan Rabbin onların nitemelerinden uzaktır*”. Yûsuf suresi 18. ayette ise müzari muhatap müzekker cemi formuyla karşımıza çıkmaktadır: (وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ) “*Anlattığımız şeyler karşısında, kendisine sığılacak olan ancak Allah’tır*”. (وَصَفَّ) in hak ve batıl şeyleri ifade etmesi mümkündür.<sup>[13]</sup>

Genel olarak (تَصِفُ) kelimesinin (نَعْتٌ) veya (تَشْبِيهٌ) kelimeleriyle eş anlamlı olduğu zannedilse de âlimler arasında bu konuda tam bir görüş birliği yoktur. Âlimlerin çoğu bu kelimelerin bazı açılardan birbirlerinden farklılık arz etmekte olduğunu dile getirmektedir. (نَعْتٌ) ve (وَصَفَّ) kelimelerini özellikle kelimeler birbirinden farklı manada kullanmışlardır.<sup>[14]</sup> İbn Reşîk vasf ile teşbîhi karşılaştırırken vasfın bir şeyin hakikatinden haber vermek olduğunu, teşbîhin ise mecâz ve temsil olduğunu ifade eder. Vasfın teşbîhe münasip olduğunu ve teşbîh içerebildiğini fakat aynı şeyler olmadıklarını belirtir.<sup>[15]</sup> er-Râğıb el-İsfehânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) buna karşılık vasfın doğru veya yanlış olabileceğini iddia

[9] İmîl Bedî Yakûb – Mişâl’ Âsî, *el-Mu’cemu’l-mufassal fî’l-luğati ve’l-edeb* (Beyrut: Dâru’l-İlm, 1987), 2/1306.

[10] Suheyle İnâb, *Şîriyyetu’l-vasf fî rivâyeti celâletihî’l-ebi’l-azam* (Ummu’l-Bevâğ: el-Arabî b. Mehîdî Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 26.

[11] ‘Abdulazîm ‘Ali Ginâvî, *el-Vasfu fî şîri’l-Arabî* (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1949), 1/42.

[12] er-Râğıb el-İsfehânî, *Mufredâtu elfâzî’l-Kur’an*, thk. Safvân ‘Adnân Dâvûdî (Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 2009), 873.

[13] er-Râğıb el-İsfehânî, *el-Mufredât fî Ğarîbi’l-Kur’an*, thk. Muhammed Seyyid el-Kılanî (Beyrut: Dâru’l-Ma’ri-fe, ts.), 525.

[14] ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, 24/459.

[15] İbn Reşîk, *el-Umde fî sinaâtî şîr ve nakdihi*, 2/226.

etmektedir.<sup>[16]</sup> Halil b. Ahmed (ö. 175/791) (نَعْتٌ) ifadesinin sadece övülen şeyde bulunabileceğini, (وَصْفٌ) ifadesinin ise sadece övülen şey değil başka şeylerde de olabileceğini söylemiştir. İbn Fâris (ö. 395/1004) Hâlil b. Ahmed'e muhalefet ederek (وَصْفٌ) ve (نَعْتٌ) ibarelerinin aynı şey olduğunu iddia etmiştir.<sup>[17]</sup>

Âlimler vasfın ifade ettiği manaların (نَعْتٌ) ve (تَشْبِيهٌ) gibi kendisine yakın mana ifade eden kelimelerden farklılıklarını açıklamakla beraber vasfın nasıl iyi ve kaliteli olacağına dair bilgiler de vermişlerdir. Bu konuda İbn Reşik en efdal vasfın anlatılan şeyleri dinleyicinin gözünde canlandırabilen olduğunu ifade etmiştir.<sup>[18]</sup> Kudâme b. Ca'fer vâsf şâirlerinin çoğunlukla farklı manalar ihtiva eden olguları betimlediğini ve bu şâirlerden en iyisinin vâsfedilen şeyin en fazla özelliğini yansıtabilen şâir olduğunu söylemiştir.<sup>[19]</sup> Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009) en iyi vâsfı, vâsfedilen şeyin olabilecek en fazla özelliğini kapsaması ve dinleyicinin gözünde canlandırabilmesi olarak ifade ederek benzer bir tanımlama yapmıştır.<sup>[20]</sup> Sonraki dönem âlimlerinden bir grup ise vâsfı “*En etkili vâsf duymayı görmeye çevirebilendir*” şeklinde tarif etmişlerdir.<sup>[21]</sup> er-Râfî'ye göre en iyi vâsf bilgiden doğan ve güzellikle yoğrulandır. Bilgi maddenin hakikatini verir, beğeni ise şiirsel bir mübalağa kazandırır.<sup>[22]</sup> Genel olarak bakıldığında eski âlimler vâsfı benzer şekilde açıklamışlardır. Bu konuda sonrakilerin öncekilerden etkilendiği ve öncekilerin tanımlarına pek fazla yeni eklemeler yapmadıkları anlaşılmaktadır.

## Arap Şiiri Açısından “Vâsf” Olgusuna Bakış

Vâsf olgusuna şiir açısından bakılırsa her vâsf şâirinin yeteneğinin birbirinden farklı olduğu görülür. Kimi şâirler belli bir olguyu iyi vâsfederken bazıları vâsfettiği her olguda aynı başarıyı gösterebilmektedir. Örneğin İmru'l-Kays (ö. 540), Ebû Dâvûd (ö. ?) ve Tufeyl el-Ganevî (ö. 610) atı vâsfetmekte ustayken, Tarafa b. el-Abd (ö. 564) ve Ka'b b. Zuheyr (ö. 24/645) deveyi ustaca tasvir etmektedir. Bunun yanı sıra el-A'şâ (ö. 7/629), el-Ahtal (ö. 92/710), Ebû Nûvas (ö. 198/813) ve İbn Mu'tez (ö. 296/908) şarabı en iyi tasvir eden şâirler arasında yer alırken, eş-Şemmâh (ö.30/650) vahşi eşekleri ve ok yaylarını mahirce betimlemektedir.<sup>[23]</sup> Muallaka sahibi şâirler şiirlerinde sıklıkla tasvir yöntemini kullanmıştır. Bunlar-

[16] el-İsfehânî, *Mufredâtu elfâzi'l-Kur'an*, 873.

[17] Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris, *es-Sâhibiyyu fî fıkhi'l-luğati'l-Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 52.

[18] İbn Reşik, *el-Umde fî sinaâti's-şî'r ve nakdihi*, 2/226.

[19] Kudâme, *Nakdu's-şî'r*, 130.

[20] Ebû Helâl el-Hasan b. 'Abdillâh b. Sehl el-'Askerî, *Kitabu's-sinâateyn*, thk. 'Ali Muhammed el-Becâvî (Kahire: Dâru lhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1952), 128.

[21] İbn Reşik, *el-Umde fî sinaâti's-şî'r ve nakdihi*, 2/226.

[22] er-Râfî, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, 3/124.

[23] İbn Reşik, *el-Umde fî sinaâti's-şî'r ve nakdihi*, 2/226-227.

dan İmru'l-Kays'ı özellikle zikretmek gerekir.<sup>[24]</sup> Cahiliye şairlerinin temel kaynağı tabiat olması hasebiyle bu dönem şairlerinin tabiatın bir aynası olduğunu söylemek mümkündür. O dönem şehirlerinde de şairler olmasına karşın büyük şairlerin hemen hepsi bedevilerden çıkmıştır. Ne cahiliye ne de Müslüman şairlerden hiçbiri şehirli şairlerin çöl şairlerinden daha kabiliyetli olduğunu ifade etmiştir.<sup>[25]</sup>

Arap şairleri çevrelerindeki tabiat, yer ve gök gibi mevcudatı kendi fitratları ve gerçeklik algılarına göre tasvir etmişlerdir. Şiirlerindeki vasfın başarısı mizaçları, yeni anlamlar ortaya çıkarabilme ve yeni üsluplar üretebilme yetisi veya tasvir yaparken motivasyon durumları gibi pek çok etkene bağlı olmuştur. Genel olarak şiirlerini kendi gerçekliklerine uygun şekilde olduğu gibi yazmışlardır. Bununla beraber cahiliye dönemi şairleri deve, çöl ve harabeler gibi olguları en iyi vafeden şairlerdir. Her ne kadar muvelledun şairleri deve, harabe ve av gibi olguları tasvir etse de bu konuda önceki dönem şairleri kadar başarı gösterememişlerdir. Bunun sebebi bu olgularla öncekiler kadar iç içe olmayışları gösterilebilir. Diğer taraftan ilk dönem şairleri ile sonra gelen dönemlerdeki şairlerin tasvir ettiği olgular farklılık göstermektedir. İlk dönem şairleri çöl ve muhtevasındaki şeyleri ustaca tasvir ederken İbn Mu'tez, Ebû Nûvas, es-Sunûbrî (ö. 334/945) ve el-Va'vâ'u'd-Dîmeşkî (ö. 980) gibi sonraki dönem şairlerinin zamanın da değişmesiyle şehir hayatını, sarayları, havuzları ve bahçeleri hünerlice tasvir ettikleri görülmektedir. Hayat şartlarının değişmesi, medeniyetin ilerlemesi ve yeni yer ve olguların keşfine paralel olarak vafedilen şeylerde de değişimler ortaya çıkmıştır.<sup>[26]</sup>

Yukarıda bahsettiğimiz durum Abbâsî döneminde daha fazla kendini hissettirmiştir. Abbâsî devletinin sınırlarının genişlemesi neticesinde heykeller, bahçeler, yemek meclisleri, giysiler, şarap ve çiçekler gibi vaf şairlerinin ele aldığı konular da değişmiştir. Daha sonraları şairler şiirlerine nahiv, felsefe ve mantık gibi kavramları da katarak ve eğlence meclislerini de tasvir ederek sosyal ve fikri olguları işlemeye başlamışlardır. Bu durum psikolojik tahlil olgusunu beraberinde getirmiş ve artık şairler insanların davranışlarının ve eylemlerinin arka planındaki sebepleri irdelemeye yönelmişlerdir. Bu durum o dönem yaşamış birçok şairin şiirlerinde kendini göstermektedir.<sup>[27]</sup> Öte yandan muvelledun şairleri önceki dönem şairlerin vaf şiirlerinde izledikleri yöntemden farklı olarak teşbih sanatına ağırlık vermişlerdir. Bu durumun refah ve göz alıcı şeylerle bezenmiş medeniyetin bir gerekliliği sonucunda ortaya çıkmış olması muhtemeldir. Bu şairlerden pek azı bilgiye dayalı olmayan vaf şiiri yazmıştır. Cahiliye ve İslamî dönem şairleri nispeten bir olguda daha fazla şeyi tasvir etse de, tasvir edebildikleri şeylerin sayısı daha sınırlı kalmıştır.<sup>[28]</sup>

[24] Corcî Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-'Arabiyye* (İskenderiyye: Dâru'l-Helâl, ts.), 1/154.

[25] 'Umer Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî* (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1981), 2/76.

[26] Muhammed el-Tûncî, *el-Mu'cemu'l-mufasssal fî'l-edeb* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 2/884.

[27] Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 2/43.

[28] er-Rafîf, *Târîhu âdâbi'l-'Arab*, 3/123-124.

Dünya üzerindeki hemen her olguda görüldüğü gibi vasf şiiri de yerinde saymamış birkaç aşama geçirerek değişmelere ve gelişmelere uğramıştır. Vasfın ilk aşaması (الوصف النقلی) “*el-Vasfu'n-Nakli*” ismiyle karşımıza çıkmaktadır. İsminden de anlaşılacağı üzere bu çeşit vasf şiirlerinin varlıkları oldukları gibi vasfettikleri anlaşılabilir. Bu şiir türü genellikle modernitenin görülmediği ilkel dönemlerde kendini göstermektedir.<sup>[29]</sup> Bu aşamadaki şairin tek gayesi iki farklı manzaradaki benzerlikleri keşfetmektir. Öyle ki şair karşısına çıkan olgularla çatışır ve onları kelimeler ve tasvir çerçevesine oturtmaya uğraşır. Bu aşamadaki bir şairin şiiri tabiatta görülen varlıkla uyum içerisinde olmakta ve bir olguyu somutlaştırma çabası gütmektedir. Bu tür bir şiirin kalitesi benzerlikler arasındaki noktaları doğru bir şekilde betimlemeye dayanır. “*el-Vasfu'n-Nakli*” özelliğini taşıyan bir şiirde benzetimin her iki tarafı<sup>[30]</sup> somut olmakla beraber esas, iki farklı olgu arasındaki maddi benzerliğin eşleştirilmesine dayanmaktadır.<sup>[31]</sup> İmru'l-Kays'ın şu beyiti “*el-Vasfu'n-Nakli*” şiirine örnek verilebilir:

لَهُ أَبْطَلَا ظَنِّي، وَسَاقَا نَعَامَةٍ وَإِرْخَاءَ سِرْحَانٍ، وَتَقْرِيْبُ تَنْقُلٍ

“Onun ceylan gibi böğrü, devekuşu gibi ayakları vardır; Kurt gibi koşar, küçük bir tilki gibi sokulur”<sup>[32]</sup>

İmru'l-Kays'ın bu beyiti, atın değişik hayvanların özelliklerine benzetilmesi ve hem müşebbeh ve hem de müşebbehun bih öğelerinin somut şeylerden meydana gelmesinden dolayı “*el-Vasfu'n-Nakli*” şiiri kapsamında değerlendirilebilir.

Vasf şiirinin ikinci aşaması (الوصف المادي) “*el-Vasfu'l-Mâddi*” olup iki somut görüntü arasında benzerlik veya karşılaştırmadan ziyade bir fikir veya ruhsal bir durum ile somut bir görüntü arasındaki benzerlik veya kıyaslamadır. Diğer bir deyişle bir fikri veya içsel bir haleti, harici somut bir görüntü ile aktarmak da denilebilir. “*el-Vasfu'n-Nakli*” ile “*el-Vasfu'l-Mâddi*” arasındaki fark müşebbeh kısımlarının farklılık arz etmesidir. Nitekim “*el-Vasfu'n-Nakli*” şiirlerinde müşebbeh somut şeylerden oluşurken “*el-Vasfu'l-Mâddi*” şiirlerinde soyut şeylerden oluşur. Her iki tür arasındaki ortak taraf ise müşebbehun bih'in somut şeylerden meydana gelmesidir.<sup>[33]</sup> “*el-Vasfu'l-Mâddi*” şiirini Züheyr b. Ebî Sulmâ'nın (ö. 609) şu beytiyle somutlaştırmak mümkündür:

رَأَيْتُ الْمَنَائِيَا، حَبَطَ عَشْوَاءَ مَنْ نَصِبَ نَمِيْنَهُ وَمَنْ لَحَطِيْ يُعْمَرُ فَيَهْرَمُ

[29] Yakûb-Âsî, *el-Mu'cemu'l-mufassal fi'l-luğati ve'l-edeb*, 1307.

[30] Benzetimin her iki tarafından kasit müşebbeh ve müşebbehun bihtir.

[31] İlyâ Hâvî, *Fennu'l-vasf ve tetavvuruhu fi'ş-şiri'l-Arabî* (Beyrut: Menşurâtu Dâru'ş-Şarki'l-Cedîd, 1959), 1/6-10.

[32] İmru'l-Kays, *Dîvânü İmri'l-Kays*, thk. Muhammed Ebû Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 21.

[33] Hâvî, *Fennu'l-vasf ve tetavvuruhu fi'ş-şiri'l-Arabî*, 1/7-10.



“Ölümler gördüm, gece etrafını göremeyen dişi deve gibi vuruyordu; isabet ettikleri kimseler ölüyor, ıskaladıkları kimseler ise uzun yaşıyor ve yaşlanıyordu”<sup>[34]</sup>

Bu beyitte şair soyut bir kavram olan ölüm olgusunu, somut bir olgu olan gece göremeyen dişi devenin aniden vuruşuna benzeterek “*el-Vasfu'l-Maddî*” şiirine örneklik sergilemektedir.

Vasf şiirinin bir diğer aşaması (الوصف الوجداني) “*el-Vasfu'l-Vicdâni*” aşamasıdır. Bu tür şiirler kültürün yaygınlaştığı, düşünce yapısının ve medeniyetin geliştiği dönemlerde ortaya çıkmıştır. Zira şairler yaşadıkları dönemin gelişmelerinden etkilenmişler ve bunu şiirlerine de yansıtmışlardır. Bu dönemdeki vasf şiirleri önceki dönemlerden farklı konular işlemeye başlamış ve sanat açısından daha ileri bir seviyeye ulaşmıştır. Bu durum Ebû Nûvas, Ebû Temmâm (ö. 231/846), İbn Rumî (ö. 283/896) ve Mütenebbî (ö. 354/965) gibi şairlerin şiirlerinde açıkça görülmektedir. Şairin kullandığı üslubun şiirin içeriği ve hedefiyle mütenasip olması bu dönem vasf şiirlerinde görülen özelliklerdendir.<sup>[35]</sup> Bu şiir türünde şair bir olgunun sınırlarını aşar ve genel bilimsel konseptinden dışarı çıkar. Olguya genel manasıyla ilişkili olacak şekilde yeni şiirsel bir anlam yükler veya kendi yorumunu katar. Bu durumda ele alınan olgu belirli bir sembole dönüşebilmektedir. Şair, konu edindiği olgunun arka planıyla veya yan anlamlarıyla ilgilenir. “*el-Vasfu'l-Vicdâni*” şiirlerinde psikolojik halet baskındır.<sup>[36]</sup> Buhturî'nin (ö. 284/897) ilkbaharı tasvir eden şu beyiti “*el-Vasfu'l-Vicdâni*” şiirine bir örnektir:

أَتَاكَ الرَّبِيعُ الطَّلُقُ بَحْتَالٍ صَاحِجًا مِّنَ الْحُسْنِ حَتَّى كَادَ أَنْ يَتَكَلَّمَ  
وَقَدْ نَبَّهَ النَّيْرُورُ فِي غَلَسِ الدَّجَى أَوَائِلَ وَرَدٍ كُنَّ بِالْأَمْسِ نَوْمًا

“İşte ihtişamından kibirlenmiş ilkbahar gülererek geldi sana, Öyle ki neredeyse konuşacak;

Nevruz dün gecenin karanlığında uykuya dalmış, bugün uyanmış ilk çiçekleri haber verdi?”<sup>[37]</sup>

Şair bu beyitte gülmek, kibirlenmek gibi özellikleri ilkbahara yüklemiş bir bakıma iç âlemini dış dünyaya aktarmıştır. Şair sadece dış dünyayı aktarmakla yetinmemiş görünen olgulara kendi hislerini katmıştır. Sonuç olarak dış dünya ile şairin iç âleminin karışımı yeni bir görüntü ortaya çıkmıştır.

[34] Zuheyr b. Ebî Sulmâ, *Dîvânu Zuheyr b. Ebî Sulmâ*, şrh. 'Ali Hasan Fâ'ûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988), 110.

[35] Yakûb-Âsî, *el-Mu'cemu'l-mufassal fî'l-luğati ve'l-edeb*, 1307.

[36] Hâvî, *Fennu'l-vasf ve tetavvuruhu fî'ş-şîri'l-Arabî*, 11-12.

[37] Ebû 'Ubâde el-Velîd b. 'Ubeyd Yahyâ et-Tâî el-Buhturî, *Dîvânu'l-Buhturî*, thk. Hasan Kâmil es-Sîrafî (Kahire: Dâru'l-Maârif, 2009), 2090.

## 1. ENDÜLÜS EDEBİYATINDA VASE ŞİİRİNE GENEL BİR BAKIŞ

Araplar Endülüs'ü fethedince kendi kültürlerini de oraya taşımışlardır. Doğuda olduğu gibi Endülüste de şiir faaliyetleri hız kesmeden devam etmiştir. Endülüs ilk dönemlerde edebi açıdan Doğu'yu taklit etse de sonraki dönemlerde yavaş yavaş kendi ayakları üzerinde durmaya ve edebi açıdan güçlenmeye başlamıştır. Bu durumun daha sonraları Doğu ile rekabet safhasına evrildiği görülmektedir. Ebû'l-Velid el-Himyerî (ö. 440/1048) *el-Bedî' fî Vasfi'r-Rabî'* kitabının mukaddimesinde Endülüslü edip ve şairlerin harika sözler ortaya koymasından dolayı Endülüs'ün artık Doğu edebiyatına ihtiyacı olmadığını belirtmesi, İbn Bessâm'ın (ö. 542/1147) *ez-Zahîretu fî Mehâsini Ehli'l-Cezîre* adlı kitabında Doğulu Araplara üstünlük taslayıp Endülüslüleri onları takip etmekten vazgeçmeye çağırması rekabetin geldiği boyutu göstermektedir.<sup>[38]</sup>

Araplar Endülüs'ü fethedip işlerini düzene koyunca şiir gibi fitratlarına işlemiş eğlencelerle meşgul olmaya başlamışlardır. Şiir Araplar için zevkli bir uğraş, ruhlarını besleyen gıda ve sosyal ve psikolojik hayatlarına ayna tutan bir olgudur. Şiirler vasıtasıyla içlerinde olan sevgi ve nefreti, etraflarını çepeçevre kuşatan tabiat güzelliklerini ve hayal dünyalarında kurdukları düşleri dile getirebiliyorlardı.<sup>[39]</sup> Endülüs'ün yaşadığı siyasal, toplumsal ve çevresel faktörler de şairleri pek çok şiir türünde ürün vermeye götürmüştür. Örneğin Endülüs'ün doğal güzelliği şairleri tabiat hakkında şiirler yazılmasına; Endülüs toplumunun farklı paydaşlardan meydana gelmesi ve kadın hürriyeti gibi olgular toplumsal hayat ile ilgili değişik betimlemeler sunan şiirlerin nazmedilmesine; eğlence, şarkı, çalgı ve şarap gibi fenomenler gazel şiirinin gelişmesine ve Endülüs şehirlerinin İspanyollar tarafından ele geçirilmesi istincâd (yardım dileme) şiirlerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.<sup>[40]</sup>

Endülüs şiirini köklü hale getiren şairler yaklaşık hicri 200'lü yıllardan itibaren ortaya çıkmaya başlamışlardır. Bu tarihten önce Endülüste şiirler olsa da şiirin köklü bir hal alması belirtilen tarihten sonradır. Bu dönem Doğu'da Beşşâr b. Bürd (ö. 167/783) ve Ebû Nûvas gibi muvelledun şairlerinin şiire yeni bir hava kattıkları bir zamana rastlamaktadır. Endülüs şairleri bu erken dönemlerde Doğulu şairleri örnek aldıklarından muvelledun şairlerinin şiirlerini taklit etmeye başlamışlardır. Hatta eski Arap şiirinden daha fazla bu dönemdeki şiirleri benimsemişler ve şiirlerine esin kaynağı yapmışlardır. Buradan Endülüslü şairlerin eski Arap şiirini bilmedikleri gibi bir anlam çıkarmak yanlış olur. Muhdes şiirlerinden daha fazla etkilendiklerini söylemek daha doğru olacaktır.<sup>[41]</sup>

[38] el-Fâhûrî, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 934-935.

[39] Muhammed 'Abdulmun'im Hafâcî, *el-Edebu'l-Endulusî* (Beirut: Dâr'u'l-Cil, 1992), 308-309.

[40] Selâh Cerrâr, *Kirââtun fî ş-şi'rî'l-Endulusî* (Ammân: Dâr'u'l-Masîra li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2007), 13.

[41] İhsân 'Abbâs, *Târîhu'l-edebi'l-Endulusî* (Beirut: Dâr'u's-Sekâfe, 1969), 47.

Endüslü şairlerin bu dönemde medih, gazel, mersiye, dua, züht, tasavvuf, felsefe ve başka alanlarda da şiirler yazdıkları görülür. Bu şiirler yanında siyasi şerh ve tarihi olayları da işlemişlerdir. Bazı batılı edebiyatçılar Arap şiirinin taklit olduğu, içeriğinde gerçek duygular ve safi hayaller olmadığı şeklinde tenkitlerde bulunmuşlarsa da, bu eleştirilerin Endüslü şiirini kapsadığı söylenemez. Nitekim Endüslü şairler usturuşlu kelimeler ve naif üsluplarla hissettiklerini net olarak ifade etmiş ve duygularının tercümanı olmuşlardır. Şiirleri bazı açılardan batılı şairlerin şiirlerine benzemekle beraber özellikle Fransız ve İspanyol şairlerin Endüslü şairlerden etkilendiği görülmektedir.<sup>[42]</sup>

Arap şairler Endüslü topraklarında Asya topraklarında görmedikleri kadar bir çeşitlilik ile karşılaşmışlardır. Bu durum mizaçlarına ve yapılarına etki etmiş ve edebi olguları daha farklı şekilde yorumlayabilmişlerdir. Edebiyata yeni şeyler katmışlar ve lafızları düzeltmek, manalarını güzelleştirmek ve yeni kafiyeler düzenlemek suretiyle daha kaliteli şiirler yazmaya çabalamışlardır. Muvaşşah adlı yeni bir şiir türü keşfetmişlerdir. Fakat önceleri fasih Arapça ile yazılan bu şiirler Endüslü devletinin yıkılmaya yüz tutmasıyla Ammice diliyle yazılmaya başlanmıştır.<sup>[43]</sup>

Arap şiirinin konularının çoğunu tasvir oluşturması nedeniyle çok azı dışında pek çok şiir tenkitçisi, şiirin tasvire dayandığını iddia etmektedir. Bu itibarla başlı başına bir tür olarak tasvir şiirlerinin sınırlarını belirlemek zordur. Tasvir, kasidenin bir parçası olarak cahiliye döneminde mevcut olup tasviri parçalar arasında sevgilinin bedensel güzelliği, terkedilen diyar, tabiat, savaş ve savaş araçları, şarap, at, yaban öküzü, kartal, doğan, kurt gibi çöle mahsus av hayvanları, çöl, gece, yağmur, bulut, şimşek, bedevi hayatında önemli bir yeri olan deve gibi olguların çoğu zaman zengin ve güç bir lügat malzemesiyle yapılmış ve en ince teferruata kadar inen tasvirleri vardır.<sup>[44]</sup>

Endüslü şairler vasf şiirleri yazmada maharetli şairler olarak kendilerini göstermişlerdir. Vafsin inceliklerini, tasvir sanatını oldukça iyi özümsemiş ve bunları şiirlerinde çok yönlü olarak kullanabilmişlerdir. Bu şiirlerin ilgi çekici, sanatsal ve zevkli olma gibi özellikleri vardır. Endüslü vasf şiirlerinin kaliteli olmasında şairleri büyüleyen Endüslü'nün gayet güzel doğası, güzel konumu, verimli toprakları ve nehirleri ilham kaynağı olduğu açıktır. Endüslü vasf şiirlerinin kapsamı bir hayli geniştir, öyle ki, kulakların duyduğu ve gözlerin gördüğü hemen her şey vasf şiirlerine konu olabilmıştır. Endüslü şairler bu konuda o kadar ustalaşmışlardır ki, şiirlerini okuyan kişi vasfedilen şeyleri görüyormuş gibi olur, denmesi abartı olmaz.<sup>[45]</sup>

[42] Ahmed Hasan ez-Zeyyât, *Târîhu'l-edebl'l-'Arabî* (Kahire: Dâru Nahda, ts.), 314-315.

[43] ez-Zeyyât, *Târîhu'l-edebl'l-'Arabî*, 314.

[44] Kenan Demirayak, *Arap edebiyatı tarihi I* (Kayseri: Fenomen Yayınları, 2019), 145-146.

[45] 'Abdulazîz Muhammed 'Îsâ, *el-Edebu'l-'Arabiyyu ff'l-Endulus* (Kahire: Matbaatu'l-İstikâme, 1945), 117-118.

Vâsf, birçok Endülüslü şaire göre gözde bir şiir türüydü. Endülüslü şairlerin yeni yurtları olan Endülüslü ile uyum içerisinde olmalarından ve ülkelerinin güzelliklerinden çokça etkilendiklerinden dolayı vâsf şiiri Doğu'da bile görülmeyecek kadar yoğun işlenmiş ve yaygınlık kazanmıştır. Bu durum belki de ülkelerinin güzelliğine karşı verdikleri doğal bir tepkinin sonucuydu.<sup>[46]</sup> Endülüslü şairler çoğunlukla tabiatı tasvir eden şiirler yazmış ve bu alanda büyük başarı sağlamışlardır. Esasen vâsf şiirleri ayrı bir şiir türü olarak ortaya çıkmamıştır. Genellikle medîh ve gazel gibi diğer şiir türlerinde rastlanılan bir şiir türüdür. Fakat bu duruma rağmen Endülüslü şairlerin vâsf şiirlerinde uzmanlaştıkları ve bir derece ayrı bir tür olarak el aldıkları görülmektedir. Endülüste hayatın tüm yönlerini vâsfeden şiirler bulunabilmesi bunun kanıtı sayılabilir.<sup>[47]</sup>

Arap belagatı açısından bakıldığında şairin yeni bir mana ortaya koyması beceri ve gelişmenin bir ölçütü olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle şairin bu alanda ortaya koyduğu her şeye birinci el malzeme olarak bakılmıştır. Bunun bir neticesi olarak şairlerin şiirlerinde hemen her şeyi birbirine benzettikleri görülür.<sup>[48]</sup> Bu benzetimler genelde birbirinden uzak şeyleri birbirine yakınlaştırma amacı gütmüştür. Bunun yanında Endülüslü şairlerin vâsf şiirlerinde görülen başka bir özellik ise olguları sakin bir ruh haleti içinde betimlemeleridir. Hemen hiçbir ayrıntıyı atlamamış ve sözü olabildiğince uzatmışlardır. Sıradan basit şeyler hakkında bile uzun ve bedî sanatlarıyla donatılmış cümleler kurmuşlardır.<sup>[49]</sup>

Endülüslü vâsf şiirleri irdelendiği zaman şu özelliklere sahip olduğu görülmektedir:

**1. Kişileştirme (التشخيص):** Endülüslü şairler etraflarındaki doğa güzelliklerinden son derece etkilenmiş ve bu durum onları vâsfettikleri cansız şeyleri kişileştirmeye götürmüştür. Örneğin sabahın hareketlerini canlandırma yoluyla tabiatı canlandıran Endülüslü bir şairin şu beyitleri bu tür bir kişileştirmeye örnek verilebilir:

وَحَدِيقَةٌ بَاكَرَتْ صَفْوًا نَعِيمًا  
وَالْفَجْرُ يُبْصِرُ مِنْ خِلَالِ سَحَابٍ

“Şafak bulutların arasından kendini gösterirken, bostanın temiz nimetlerine koştum”<sup>[50]</sup>

[46] 'Umer Dakkâk, *Melâmihu's-Şi'ri'l-Endulusî* (Beyrut: Dâru's-Şark, 1975), 206.

[47] Cevdet er-Rikâbî, *Fî'l-edebî'l-Endulusî* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1966), 120.

[48] Garcia Gomez, *eş-Şi'ri'l-Endulusî*, çev. Huseyn Mu'nis (Kahire: Mektebetu'n-Nahda, 1956), 96-97.

[49] el-Fâhûrî, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî*, 940.

[50] Ebû'l-Haccâc Yûsuf es-Sâlis, *Divânu meliki Gırnâta Yûsufu's-sâlis*, thk. 'Abdullah Kunûn (Kahire: Mektebetu'l-Anculû'l-Mısriyye, 1965), 9.

**2. Mevcut Siyasi Ve Sosyal Şartlardan Etkilenme:** Endülüs döneminde yaşanan siyasi, sosyal ve kültürel etmenler Endülüs şiirini önemli ölçüde etkilemiştir. Vase şiirinin de aynı ölçüde bu etmenlerden etkilendiği ve bunun neticesinde farklı konuları işleyen vase şiirlerinin ortaya çıktığı görülmektedir. Örneğin toplumdaki etnik farklılıkları veya kadınlara tanınan özgürlük gibi olgular şairleri sosyal hayatı çeşitli şekilde vasetmeye götürmüştür.

**3. Teşbih Sanatına Sıkça Başvurulması:** Daha önce değindiğimiz gibi Endülüs vase şiirlerinin diğer bir özelliği teşbih sanatına sıkça başvurulmasıdır.

**4. Vase Şiirlerinin Ele Aldığı Konu Çeşitliliği:** Endülüs vase şiirlerinin işlediği pek çok konu mevcuttur. Endülüslü şairlerin mükemmel vasetme yetenekleri, Endülüs'ün sahip olduğu büyüleyici doğası ve zamanla ortaya yeni etmenler şairlere daha fazla olguyu vasetme imkânları sağlamıştır.

Yukarıda belirttiğimiz Endülüs vase şiirlerinin özelliklerine ek olarak şu hususiyetlerde Endülüs şiirlerinde dolayısıyla vase şiirlerinde de görülen ayırt edici özelliklerden sayılabilir:

- \* İfadedeki sadelik.
- \* Kelime ve terkiplerde görülen armoni.
- \* Beyitlerin son harflerinde görülen ahenk.
- \* Kullanılan dilin basitliği ve akıcılığı.
- \* Bedî sanatına sıklıkla başvurma.
- \* Şairlerin büyüleyici Endülüs tabiatından etkilenmeleri.
- \* Şiirlerde görülen coşkun duygusal halet.<sup>[51]</sup>

## 2. ENDÜLÜS VASE ŞİİRİNİN İŞLEDİĞİ TEMALAR

Vase, diğer bütün şiir türlerinde görülebilecek esnek bir yapıya haizdir. Bu nedenle kullanım alanı bir hayli geniş olup tabiat, gazel, aşk, ağıt, şarap, çalgılı ortamlar ve savaş şiirlerinde sıklıkla rastlanmaktadır. Öyle ki Araplar sıklıkla yurt değiştirdikleri için veda şiirlerinde bile vasa rastlanmaktadır. Kısacası vase, şairin istediği alanda kullanabildiği bir türdür. Bununla beraber vase şiirinin başlı başına ele aldığı konular da mevcuttur. Endülüs'ün Araplarca fethi Endülüslü şairleri yeni yurtları, yeni yurtlarındaki hayat şartları, yerleşik halk ile karşılıklı münasebetleri ve sosyal, siyasal ve çevresel etmenler ile uyum sağlamaya ve karşılaştıkları bu ol-

[51] Samr Hasan Suleymân, "Hasâisu şîri'l-Endulusî", *Mevdû'* (16 Mart 2022).

guları şiirlerinde vasetmeye sevk etmiştir. Endülüs vasef şiirinin işlediği ana temalar şu başlıklar altında sınıflandırılabilir:

## 2.1. Tabiat Vasefi

Tabiatın doğuda ve batıda Araplar'ın kültür ve düşünce biçimleri üzerinde etkileri olmuştur. Endülüs'ün göz alıcı doğası şairleri kendisine hayran bırakmış ve şiirlerinde tabiatı konu edinmişlerdir. Hatta bu konuda abartıya bile kaçtıkları söylenebilir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Endülüslü şairler tabiatta gördükleri her olguyu vasetme çabası içerisinde bulunmuşlardır. Bu durum sadece şiirlerle sınırlı kalmamış nesire de konu olmuştur. Endülüs'ün tabiatını vaseten şiirlerinin en göze çarpan özelliği vasetilen manzaranın güzelliği ile kaliteli bir dil ve yerinde kullanılan lafızların imtizacıdır.<sup>[52]</sup> Endülüslü şairlerin tabiatı vaseten şiirlerine bakıldığında vasef şiirlerinin temelini tabiatın oluşturduğunu söylemek yanlış olmaz. Diğer olguların vasefi tabiat vasefine göre daha sönük kalmaktadır.

İbn Hafâce'nin (ö. 533/1139) Endülüs'ün ovalarını, bostanlarını, zenginliğini ve meyvelerini vasettiği şu şiiri, Endülüs tabiatını vaseten şiirlere güzel bir örnektir:

يَا أَهْلَ أُنْدَلُسِ لِمَ دَرُّكُمْ مَاءَ وَظِلِّ وَأَنْهَارَ وَأَشْجَارَ  
مَا جَبَّةُ الْخُلْدِ إِلَّا فِي بِيَارِكُمْ وَلَوْ تَخَيَّرْتُمْ هَذَا كُنْتُمْ أُمَّتًا

“Ey Endülüs halkı! Ne mutlu size; Sular, gölgeler, nehirler ve ağaçlar;

Ebedi cennet ancak sizin yurdunuzdur, Tekrar seçme şansını verseydi eğer yine Endülüs'ü seçerdim”<sup>[53]</sup>

Mu'tasım b. Sumâdih (ö. 484) teşhis/kişileştirme sanatına da başvurarak bostanını şöyle betimlemektedir:

الرَّوْضُ يَشْرَبُ وَالْأَنْوَارُ تَنْكَسِبُ وَالشَّمْسُ تَطْهَرُ أَحْيَانًا وَتَحْتَجِبُ  
وَالْبَهَارُ عَلَى أَفْنَانِهِ زَهْرٌ كَأَنَّهُ فِضَّةٌ مِنْ فَوْقِهَا ذَهَبٌ

“Bostan kanar, nurlar dökülür; Güneş bir çıkar bir gizlenir;

Dallar üzerindeki bitkinin çiçekleri açmış, Sanki üzerine altın işli gümüş gibi”<sup>[54]</sup>

[52] Hâdî Tâlib Muhsin el-'Uceylî, “Şi'ru't-tabîa fî'l-Endulus", *Kulliyetu't-Terbiyye li'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye* (17 Mart 2022).

[53] Ebû İshâk İbrâhîm b. Ebî'l-Feth b. 'Abdillâh b. Hafâce, *Divânu İbn Hafâce*, şerh. 'Umer Fârûk et-Tabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1994), 113.

[54] 'Umer b. Hasan b. Dihye Ebû'l-Hattâb, *el-Mutrib min eş'âri ehli'l-Mağrib*, thk. İbrâhîm el-İbyârî (Mısır: el-Matbaatu'l-Emîrîyye, 1955), 36.

İbn Hâtîme el-Ensârî(ö. 770/1369) ise ilkbaharda Endülüs'ün baş döndüren tabiatı karşısında şu mısraları dile getirmiştir:

الأَرْضُ بَيْنَ مُدَبِّحٍ وَمُحَلِّلٍ وَالرَّوْضُ بَيْنَ مُتَوَجِّحٍ وَمُكَلِّلٍ  
وَالرَّهْرُ بَيْنَ مُورِدٍ وَمُورَسٍ وَالنُّشْرُ بَيْنَ مُمَسِّكٍ وَمُصْنَدِلٍ

“Yeryüzü süslenmiş ve kıyafetine bürünmüş, Bostanlar ise taç giymiş;

Çiçekler kırmızı ve pembe, Etrafı misk ve sandal ağacı kokusu sarmakta”[55]

İbn Sehl el-İşbîlî (ö. 649/1251) bir şiirinde insan özelliklerini kullanarak tabiatı şöyle vafsetmektedir:

الأَرْضُ قَدْ لَبِستَ رِداءَ أَحْضَرَ وَالطَّلُّ يَنْثُرُ فِي رُبَاهَا جَوْهَرًا  
وَكَأَنَّ سَوْسَنَهَا يُصَافِحُ وَرْدَهَا تُعْرُ يُقْبِلُ مِنْهُ حَدًّا أَحْمَرًا

“Yeryüzü yeşil elbisesini giymiş, Hafif yağmur ise tepelere mücevherler saçmış;

İnci çiçeği sanki çiçeklerle tokalaşıyor, Kırmızı yanağı open ağız gibi”[56]

Endülüs vafş şiirinden nehirler de nasibini almıştır. Endülüslü şairlerden İbn Hamdîs (ö. 527/1133) bir şiirinde bir Endülüs nehrini vaffederken şunları ifade etmektedir:

وَمُطَرِدِ الأَجْزَاءِ يَصْفُلُ مِثْلَهُ صَبًّا أَعْلَنْتَ لِلْعَيْنِ مَا فِي ضَمِيرِهِ

“Kesintisiz dalgaları dökülerek ardını parlatmakta, İçinde ne olduğunu gözlere göstermektedir”[57]

İbn Hafâce başka bir şiirinde tabiatı şöyle tasvir etmektedir:

وَمَجْرٍ ذَيْلِ غَمَامَةٍ قَدْ تَمَقَّتْ وَشَيْ الرِّبِيعِ بِهِ يَدُ الأَنْوَاءِ  
أَلْقَيْتُ أَرْحَلَنَا هُنَاكَ بِقُبَّةِ مَضْرُوبَةٍ مِنْ سَرْحَةٍ غَنَاءِ  
وَقَسَمْتُ طَرْفَ العَيْنِ بَيْنَ رَبَاوَةٍ مُحْضَرَّةٍ وَقَرَارَةٍ رَرْقَاءِ

[55] Sa'd b. Mâşî el-'Anzî, *er-Ru'yetu ve't-teşkil fî's-şi'ri İbn Hâtîme* (Ürdün, Ürdün Üniversitesi, Arap Dili ve Edebiyatı, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 140.

[56] Ebû İshâk İbrâhîm b. Sehl, *Divânu İbn Sehl el-Endulusî*, thk. Yusrî 'Abdulganî 'Abdullah (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2003), 36.

[57] Ebû Muhammed 'Abdulcebbar b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Hamdîs, *Divânu İbn Hamdîs* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.) 186.

“Fırtınaların eli bahar elbisesini, bulutun kuyruk misali yağmurlarıyla süsledi;  
Eşyalarımızı orada görkemli bir ağaca kurulmuş çadıra bıraktım;  
Bakışlarımı yemyeşil tepeler ile masmavi düzlükler arasında gezdirdim”[58]

Endülüslü şairler arasında çiçek tasvirlerinin farklı bir yeri vardır. Nitekim pek çok Endülüslü şairin çiçekleri vasfeden şiirler yazdıkları görülmektedir. ‘Abbâdî hükümdarlarından Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Abbâd (ö. 433/1042) bir şiirinde yasemin çiçeğini şöyle vasfetmektedir:

وَيَاسَمِينُ حُسْنُ الْمُنْظَرِ يَفُوقُ فِي الْمَرَأَى وَفِي الْمَحْبَرِ  
وَكَاثَهُ مِنْ فَوْقِ أَغْصَانِهِ دَرَاهِمٌ فِي مُطْرَفِ أَحْضَرِ

“Güzel yüzlü yasemin, Hem dışta hem içte cazibedardır;  
Sanki yeşil şallar içerisindeki dirhemler dallarından sarkmaktadır”[59]

Endülüslü başka bir şair İbn Zumrak (ö. 798/1395) karanfilî şu mısralarla vasfetmektedir:

رَعَى اللَّهُ زَهْرًا يَنْتَمِي لِقَرْنُفَلٍ حَكَى عَرْفَ مَنْ أَهْوَى وَإِشْرَاقَ خَدِّهِ  
أَمِيلٌ إِذَا الْأَغْصَانُ مَالَتْ بِرَوْضَةٍ أَعَانِقُ مِنْهَا الْقُضْبُ شَوْقًا لِقَدِّهِ

“Allah karanfilgilleri korusun, Sevdiğinin kokusunu ve yanağımın parlaklığını anlatır;

Bahçedeki dallar eğilip bükülünce bende eğilip bükülürüm, Endamına olan hasretimden dallarına sarılırım”[60]

İbn Hafâce bir çiçeği istiare ve teşbih sanatlarına da başvurarak şu ifadelerle tasvir etmektedir:

وَمَائِسَةٌ تَزْهِي وَقَدْ خَلَعَ الْحَيَا عَلَيَّهَا حُلَى حُمْرًا وَأُرْدِيَّةً حُضْرًا  
يُدُوبُ لَهَا رَيْقُ الْعِمَامَةِ فَضَّةً وَيَجْمُدُ فِي أُعْطَافِهَا ذَهَبًا نَضْرًا

[58] İbn Hafâce, *Divânu İbn Hafâce*, 12.

[59] Salâhaddîn Halîl b. Aybek es-Safadî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvût (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Ârabî, 2000), 2/153.

[60] Muhammed b. Yûsuf es-Sureyhî, *Divânu İbn Zumrak el-Endulusî*, thk. Muhammed Tefvîk en-Neyfer (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, 1997), 384.



“Kibirlenerek serpilmekte, utangaçlık üzerine kırmızı süsler ve yeşil kıyafetler giydirmektedir;

Bulut üzerine gümüş rengindeki salyasını akıtmakta, Her tarafı parlak altın silüetinde buz kesmektedir”[61]

Endülüslü şairler çiçeklerin yanı sıra ağaçları da sıklıkla vasfetmişlerdir. Ebû Bekr b. Bakî (ö. 545/1150) badem ağacını teşbih sanatına da başvurarak şu mısralarla vasfetmektedir:

سَطَّرَ مِنَ اللَّوْزِ فِي الْبُسْتَانِ قَابِلِي مَا زَادَ شَيْءٌ عَلَى شَيْءٍ وَلَا نَقَصَا  
كَأَمَّا كُلُّ غُصْنٍ كُمْ جَارِيَةٍ إِذَا التَّسِيمُ ثَنَى أَغْطَافَهُ رَقَصَا

“Bostanda bir sıra badem ağacıyla karşılaştım, Ne bir şeyler fazla ne de eksik;

Sanki her dal bir cariyenin kolu gibiydi, Rüzgâr her yerini raks ettirerek eğdiğinde”[62]

Endülüslü şairlerin tabiat ile beraber tabiatta meydana gelen olayları da sıklıkla vasfettikleri görülmektedir. İbn Hamdîs’in doluyu vasfettiği şu mısralar bu duruma örnek verilebilir:

نَتَّرَ الْجَوْ عَلَى الْأَرْضِ بَرْدٌ أَيُّ ذَرٍّ لِخَوْرِ لَوْ جَمَدَ  
لَوْلَوْ أَصْدَأَفَهُ السُّحْبُ الَّتِي أَنْجَرَ الْبَارِقُ مِنْهَا مَا وَعَدَ

“Gök yeryüzüne dolu yağdırdı, Donduğu zaman gerdanlıklara ne güzel inci olur;

Bir inci ki kabuğu bulutlardır, Şimşek vaadini kendisiyle yerine getirmiştir”[63]

İbn Şibrî el-Cuzâmî’nin (ö. 747) kar yağışını tasvir ederken şu ifadeleri, Endülüslü şairlerin vafından hemen her olgunun hisse aldığını ayrıca göstermektedir:

رَعَى اللَّهُ مِنْ غَرْنَاطَةٍ مُتَبَوِّأً يَسُرُّ كَنِيْبًا أَوْ يُجِيرُ طَرِيدًا  
تَبَرَّمَ مِنْهَا صَاحِبِي عِنْدَمَا رَأَى مَسَارِحَهَا بِالْبَرْدِ عِنْدَ جَلِيدًا

“Dertliyi sevindiren, kimsesize kucak açan Gırnata’yı Allah korusun;

[61] İbn Hafâce, *Divânu İbn Hafâce*, 129.

[62] Ahmed b. Muhammed el-Makkarî et-Tilimsânî, *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endulusi'r-ratîb*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1968), 1/584.

[63] İbn Hamdîs, *Divânu İbn Hamdîs*, 117.

*Soğuktan meralarının buz kestiğini görünce dostumun canı sıkılırdı*”[64]

## 2.2. Şehirlerin Vasfı

Endülüs vase şiirlerinin işlediği ana temalardan biri de şehirlerin vasedir. O dönem şairlerin özellikle metropol sayılabilecek kentleri sıklıkla vasediği görülür. Gördükleri yapıların görkem ve güzelliğinden etkilenen şairler bu durumu şiirlerinde dile getirmişlerdir. İbn Hatib’in (ö. 776/1374) bir Endülüs şehri olan Gırnâta’yı vasederken şunları ifade etmesi bu duruma örnektir:

سقى الله من غرناطة كل منهل بمنهل سحب ماؤه هريق  
ديار يدور الحسن بين خيامها وأرض لها قلب الشجي مشوق  
وما شاقني إلا نضارة منظر وبهجة وإد للعيون تزوق

“Allah şarıl şarıl bulut pınarıyla Gırnâta’nın tüm pınarları suladı;

Öyle bir diyar ki güzellik çadırları arasında gezer, Öyle bir yer ki mahzun ve hevesli bir kalbi vardır,

Beni ancak gözlerle güzel görünen vadinin görkemi ve manzaranın güzelliği heyecana getirir”[65]

Endülüs şehirlerinin güzelliklerinin ve teker teker düşman eline geçmesinin karşısında şairler, bu şehirleri tasvir eden bolca şiir yazmışlardır. Bunun bir örneği İbnu’z-Zekkâk’ın (ö. 528/1134) Valensiya şehrini vaseden şu beyitleridir:

بَلَنَسِيَةً إِذَا فَكَّرْتَ فِيهَا وَفِي آيَاتِهَا أَسْنَى الْبِلَادِ  
وَأَعْظَمَ شَاهِدِي مِنْهَا عَلَيْهَا بَأَنَّ جَمَالَهَا لِلْعَيْنِ بَادِ  
كَسَاهَا رَبُّنَا دِيْبَاجَ حُسْنٍ لَهُ عِلْمَانُ مِنْ بَحْرِ وَوَادِ

“Valensiya’yı ve özelliklerini düşündüğünde onun en ışıltılı memleket olduğunu görürsün;

Buna en büyük şahidim güzelliğinin gözler önünde olmasıdır;

Rabbimiz ona güzel ipek elbise giydirmiş, deniz ve vadiden iki nişanı vardır”[66]

[64] İbnu’l-Hasan en-Nebâhî el-Endulusî, *Târîhu kudâtu’l-Endulus*, şrh. Meryem Kâsım Tavîl (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1995), 191.

[65] Muhammed Lisâne’d-dîn b. el-Hatib, *el-İhâta fî ahbâri Gırnâta* (Kahire: Mektebetu’l-Mevsûât, 1901), 26.

[66] Muhammed Hişâm en-Nu’sân, *Kusûrun ve hedâiku’l-Endulusi’l-‘Arabiyyetu’l-İslamiyye* (Beirut: Dâ-

Endülsü şairler sadece şehirleri vasfetmemiş o dönem inşa edilen görkemli yapıları da tasvir etmişlerdir. İbn Hamdîs Endülüs devlet adamlarından el-Mansûr b. Ebî 'Âmir'in sarayını şöyle vasfetmektedir:

أَسَدٌ كَأَنَّ سَكُونَهَا مُتَحَرِّكٌ فِي النَّفْسِ لَوْ وَجَدَتْ هُنَاكَ مُثِيرًا  
وَصَرَاعِمٌ سَكَنْتُ عَرِينَ رِيَاسَةٍ تَرَكَتْ خَرِيرَ الْمَاءِ فِيهِ زُبَيْرًا

“Öyle aslanlar ki sakinliği bile hareket ediyormuş gibi gelir gözlere, Eğer kendilerini tahrik eden bir şeyler görürlerse;

*Emirliğin meskenine tünemiş aslanlar vardır, Suyun şarlıtıma kükremesini karıştırır*”[67]

Endülsü şairlerden İbn Zeydûn (ö. 463/1071) Mu'tedid b. 'Abbâd'ın yaptırdığı ve çok beğendiği bir su çeşmesini şöyle tasvir etmektedir:

جَاوَرَتْ حَمَّةٌ مُشَيَّدَةً الْمَبْنَى لِيَرْقَ الرَّحَامُ فِيهِ وَمِيضُ  
مَرْمَرٍ أَوْقَدَ الْفَرْدَ عَلَيْهِ سَلْسَلٌ بَحْرُهُ الرُّؤَالُ يَفِيضُ  
وَسَطَهَا دُمِيَّةٌ يَرْوِقُ إِجْتِلَاءُ الْكَلِّ مِنْهَا وَيَقْتُنُ التَّعْبِيضُ

“Güvercinler mermerinin parıltısı ve aydınlığının cazibesıyla yüksekçe bir çeşmenin yanına tünediler;

*Bir mermer ki üzerinde kılıç süslemeleri vardır, Bir soğuk su ki akıp taşmakta;*

*Ortasında tümüne bakmak hoşça giden, Bir kısmı ise büyülen bir heykel vardır*”[68]

### 2.3. Savaş Vasfı

Endülüs devletinin savaşlar ve çekişmelerle dolu hayatı düşünüldüğünde şairlerin bu duruma lakayt kalması düşünülemez. Bu nedenle Endülsü şairler yaşadıkları ülkenin güzelliklerinin yanı sıra meydana gelen böylesi müessif hadiseleri de vasfetmişlerdir. Nitekim Yûsuf es-Sâlis (ö. 820/1418) savaşı ve savaş malzemelerini vasfettiği bir şiirinde şunları dile getirmektedir:

ru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2017), 240.

[67] İbn Hamdîs, *Dîvânü İbn Hamdîs*, 547.

[68] Ebû'l-Velîd Ahmed b. 'Abdullah b. Zeydûn, *Dîvanu İbn Zeydûn*, thk. 'Abdullah Sendeh (Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, 2005), 151.

تَعَوَّضَ مِنْ لَيْسِ الْحَرِيرِ دَرُوعًا وَأَبْدَلَ مِنْ كَأْسِ الْمُدَامِ نَجِيعًا  
وَمِنْ ظِلِّ خَفَّاقِ الظَّلَالِ مَهْدَلٍ هَجِيرًا يَظَلُّ السَّرْبُ فِيهِ مَرُوعًا

“İpek elbiselerin yerine zırhlar giyildi, Şarap kâsesinin yerini kan aldı;

Gölgelerden kimisi titrek, sarkıktır; Öğle sıcağında süvari birliği ne korkunçtur”[69]

Savaş, Arap kabilelerinde eskiden beri görülen bir olgu olduğundan savaş ile ilgili şiirlerin varlığı da o denli eskidir, denebilir. Savaşı vasfedene şiirlere Ebû Bekr b. Vezir eş-Şiblî'nin (ö. ?) şu beyitleri bir örnek olarak gösterilebilir:

وَلَمَّا تَلَقَيْنَا جَرَى الطَّعْنُ بَيْنَنَا فَمَنَّا وَمِنْهُمْ طَائِحُونَ عَدِيدُ  
وَجَالَ عِرَازُ الْهَيْدِ فِينَا وَفِيهِمْ فَمَنَّا وَمِنْهُمْ قَائِمٌ وَحَصِيدُ  
صَبْرُنَا وَلَا كَهْفَ سَوَى الْبَيْضِ وَالْقَنَا كَلَانَا عَلَى حَرِّ الْجَلَادِ جَلِيدُ

“Karşı karşıya gelince onlardan da bizden de yaralananlar oldu, Bizden de onlardan da ölmek üzere olan çok kişi vardır;

Hint kılıçlarının ağızları bize de onlara da inip durdu, Bizden de onlarda ölü ve sağlar vardır;

Sabrettik, miğferlerimizden ve kına ağaçlarından başka sığınacağımız yok, İki tarafta savaşın sıcaklığına karşı buz gibidir”[70]

Aynı şekilde Ebû Abbâs el-Lıss (ö. 577/1182) kılıcı şu mısralarla tasvir etmektedir:

تَرَاهُ فِي عَدَاةِ الْغَيْمِ شَمْسًا وَفِي الظُّلْمَاءِ نَجْمًا أَوْ دُبَالًا  
يُرَوِّعُهُمْ مُعَايِنَةٌ وَوَهْمًا وَلَوْ نَامُوا لَرَوَّعَهُمْ خَيَالًا

“Onu sabah bulutları arasındaki güneş gibi, Karanlıkta ise yıldız veya fitilmiş gibi görürsün;

Görseler de görmeseler de onları korkutur, Uyusalar bile rüyalarına girer”[71]

[69] Yûsuf es-Sâlis, *Divânu meliki Gırnâta Yûsufu's-sâlis*, 136.

[70] Ahmed b. Muhammed el-Makkarî et-Tilimsânî, *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endulusi'r-ratîb*, şerh. Meryem Kâsım Tavîl (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 6/149.

[71] Âsâ, *el-Edebu'l-'Arabiyyu fî'l-Endulus*, 121.

## 2.4. Kadın Vasfı

Endülüs vasf şiirlerinde görülen başka bir tema kadın vasfıdır. Şairlerin özellikle âşık oldukları veya ilgi duydukları kadınları vasfetmeye giriştikleri görülmektedir. Bunun dışında şairlerin kendi aile bireylerini de vasfettikleri görülür. Buna örnek İbn Hamdîs'in kızını vasfettiği şu mısralar gösterilebilir:

فَيَا عَرَسَةَ لِأَجْرِ كُنْتُ نَقَلْتُهَا إِلَى كَنَفِي صَوْنِي وَالْحَقُّهَا ظَلِي  
وَأُنْكَحْتُهَا مِنْ بَعْدِ صِدْقِ حَمْدَتُهُ كَرِيمًا فَلَمْ تَدُمَّ مُعَايِرَةَ الْبَعْلِ

“Ey ecir filizim; üzerine titreyerek bağıma bastığım, gölgeme sarmaladığım;

Doğruluğuna emin olduktan sonra iyi biriyle nikâhladığım, artık eşiyle beraber vakit geçirmeyi yadırgamaz”[72]

Endülüs şiirinde kadının özellikleri kullanarak tabiat vasfedildiği gibi tabiatın özellikleri kullanılarak kadın vasfedilebilmektedir. Buna örnek Mu'temid b. 'Abbâd'ın (ö.487/1094) şu şiiridir:

نَضَتْ بُرْدَهَا عَنْ غُصْنِ بَانٍ مَنْعَمٍ نَضِيرٍ كَمَا انشَقَّ الْكِمَامُ عَنِ الزَّهْرِ

“Parlak ve nimetlerle dolu ban ağacının dalları misali bedeninden elbisesini çıkardı, Tıpkı çiçeğin kılıfından ayrılması gibi”[73]

## 2.5. Şarap Vasfı

Endülüs şiirlerinin ele aldığı başka bir vasf türü şarap ve şarap meclisleri tasvirleridir. Endülüslü şair İdrîs b. el-Yemân el-Endulusî (ö. 470/1077) şarabı tasvir ederken şunları ifade etmektedir:

تَقَلْتُ رُجَايَاتٍ أَتَتْنَا فَرَاغًا حَتَّى إِذَا مَلِنْتُ بِصِرْفِ الرَّاحِ  
حَقَّقْتُ فَكَادَتْ أَنْ تَطِيرَ بِمَا حَوَتْ وَكَذَا الْجِسْمُ تَجْفُ بِالْأَرْوَاحِ

“Kadehler boş geldiğinde bize, ağırdır; Ta ki saf şarapla dolunca;

Hafifler ve içindeki şarapla neredeyse uçar, Tıpkı bedenlerin ruhlarla hafiflemesi gibi”[74]

[72] İbn Hamdîs, *Dîvânu İbn Hamdîs*, 365.

[73] el-Mu'temid b. 'Abbad, *Dîvânu'l-Mu'temid b. 'Abbâd*, thk. Hâmid 'Abdulmecîd (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 2000), 12.

[74] Ahmed 'Abdulkâdir Salâhiyye, “Şi'ru İdrîs b. el-Yemân el-Yâbisî el-Endulusî”, *Mecme'ul-Luğati'l-'Arabiyye Dergisi* 80/4 (2005), 859-860.

## 2.6. Farklı Vasflar

Endülüslü şairlerin vasf yelpazesi bir hayli geniştir. Gördükleri hemen her olguyu vasfedebilen Endülüslü şairler bu alanda büyük bir beceri ortaya koymuşlardır. Bu nedenle vasfedilen olguları sınıflamak oldukça güçtür. Fakat bazı olguların diğerlerinden daha fazla vasf şiirine malzeme olduğunu söylemek mümkündür. Diğer taraftan şairlerin medih, hiciv, mersiye gibi şiirlerine vasfı da kattıkları görülmür. Bu açıdan bakınca vasf olgusu Arap şiirinde önemli bir yer tutmaktadır.

İbn Şuheyd el-Endülüslü'nün (ö. 426/1035) sabah vaktini vasfederek farklı bir vasf konusuyla karşımıza çıkmaktadır:

وَكَاَنَّ النَّجْمَ فِي اللَّيْلِ جَيْشٌ دَخَلُوا لِلْكَمُونِ فِي جَوْفِ غَابٍ  
وَكَاَنَّ الصَّبَّاحَ قَائِمٌ طَيْرٍ قَبِضَتْ كَفَّهُ بِرِجْلِ غُرَابٍ

“Geceleyn yıldızlar ordu gibidir, Ormanın ortasında kayıplara karışmış;

Sabahlar kuş avcısı gibidir, Ellerini karganın bacağına dolamış”<sup>[75]</sup>

Mu'temid b. 'Abbâd tabiatı vasfederken içki ve kadın gibi olguların özelliklerini tabiatla harmanlayarak şu beyitleri dile getirmiştir:

شَرَبْنَا وَجَفْنَا اللَّيْلُ يُغَسِّلُ كُحْلُهُ بِمَاءِ صَبَّاحٍ وَالتَّسِيمُ رَقِيقٌ  
مُعْتَقَةٌ كَالْتَّيْرِ أَمَا بُخَارُهَا فَضَحٌّ وَأَمَا جِسْمُهَا فَدَقِيقٌ

“Gece sürmesini sabahın suyuyla yıkamaktayken ve meltemde latifken kafayı çektik;

Saf altın gibi antik, kokusu devasa, bedeni ise naziktir”<sup>[76]</sup>

Endülüslü şair Ebû Bekr b. Ammâr'ın (ö. 477/1085) medihle karışık şu vasf şiiri yukarıda belirttiğimiz ana vasf konularından farklı bir vasf konusuna örnek olarak gösterilebilir:

أَدِرِ الرَّجَاغَةَ فَالتَّسِيمُ قَدِ انْتَبَرَى وَالتَّجْمُ قَدْ صَرَفَ الْعَنَانَ عَنِ السَّرَى  
مَلِكٌ يَزُوقُكَ خَلْفَهُ وَخُلْفُهُ كَالرَّوْضِ يُحْسِنُ مَنظَرًا وَمَحْبَرًا

[75] Ebû 'Âmir Ahmed. b. 'Abdilmelik b. Ahmed b. Şuheyd, *Dîvânu İbn Şuheyd el-Endulusî*, thk. Yakûb Zekî (Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-'Arabî, ts.), 85.

[76] Ebû'l-Hasan 'Alî b. Bessâm eş-Şenterîni, *ez-Zahire fî mehâsini ehlil'-cezîre*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1997), 31.

“Kadehleri çevir, meltem şiddetlenmekte, Yıldızlar ise geceye yüz çevirmekte;

Bir kral ki sureti de sireti de hoş gelir sana, Tıpkı görünüşü de içi de hoş olan bir bostan gibi”[77]

### 3. ENDÜLÜS VASF ŞAİRLERİ

Her şair birbirinden farklı türlerde şiir yazabilir. Buna karşın bazı şairlerin bazı şiir türlerine daha meyilli oldukları ve bu şiir türünü yazmakta uzmanlaştıkları görülür. Endülüs vafş şiirlerine bakıldığında bazı şairlerin vafş şiirinde fazlaca örnek verdiği kendini gösteren bir olgudur. Bu şairlerden en göze çarpanları şunlardır:

#### 3.1. Ümeyye b. Ebî's-Salt (أمية ابن أبي الصلت)

Tam adı Ebû's-Salt Umeyye b. Abdilazîz b. Ebî's-Salt el-Endulusî'dir. Hicri 460 yılında Akdeniz'e kıyısı olan Dâniye şehrinde doğmuştur. İlk eğitimine Dâniye şehri kadısı Ebû'l-Velîd el-Vakşî'den (ö. 489) dil ve nahiv dersleri alarak başlamıştır.<sup>[78]</sup> Gençlik dönemini o dönem ilim merkezi İşbiliyye şehrinde geçirdiği tahmin edilmektedir. İşbiliyye âlimlerinden tıp, felsefe ve şiir eğitimi almıştır. 30'lu yaşlarında doğulu âlimlerden ders almak ve hac yapmak amacıyla annesiyle beraber doğuya gitmiştir. Kayravân'a yakın el-Mehdiyye şehrine yerleşmiştir.<sup>[79]</sup> Mısır'da bir müddet hapis yatmıştır. el-Mehdiyye yöneticilerini övmesi ve aralarının iyi olması sebebiyle önemli görevlere getirilmiştir.<sup>[80]</sup> Mısır'da kaldığı süre içerisinde etkilendiği şeyleri ve görüştüğü ilim adamlarıyla ilgili “*er-Risâletu'l-Mısriyye*” adlı bir kitap yazmıştır. Bu eserin hicri 6. asırda Mısırlı şairlerle ilgili bilgi veren en önemli eser olması kayda değerdir. Ali b. Mûsâ İbn Saîd (ö. 685/1286) “*el-Mağrib*” adlı eserinde: “*Tunus halkı şuan bildikleri nağmeleri Ümeyye b. Ebî es-Salt'tan öğrenmiştir*” demiştir. Nitekim Ümeyye nağmelerle ilgili bir kitap yazmış ve bunu el-Mehdiyye emiri Ali b. Yahya'ya (ö. 1121) hediye etmiştir. Döneminin seçkin şairlerinden olan Ümeyye b. Ebî es-Salt özellikle şarap ve vafş şiirleriyle ön plana çıkmıştır.<sup>[81]</sup> Hicri 520 yılında el-Mehdiyye şehrinde vefat etmiştir. Vefat yılı olarak 536 yılı da zikredilmektedir.<sup>[82]</sup>

[77] Muhammed 'Abdullah Sîdî Muhammed, *Şîru Muhammed b. 'Ammâr el-Endulusî* (Sudan: Omdurman Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012), 63.

[78] Zuheyr Hamîdan, “Umeyye b. 'Abdilazîz b. Ebî's-Salt”, *el-Mevsûatu'l-'Arabiyye* (Erişim: 02 Haziran 2022).

[79] Şevkî Dayf, *'Asru'd-duvel ve'l-imârâti'l-Endulus* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1989), 314-315.

[80] Ebû 'Abdillâh Yâkût b. 'Abdillâh el-Hamâvî, *Mu'cemu'l-udeba*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Ğarb, 1993), 740; Dayf, *'Asru'd-duvel ve'l-imârâti'l-Endulus*, 315.

[81] Dayf, *'Asru'd-duvel ve'l-imârâti'l-Endulus*, 315.

[82] Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Abdillâh İbn Ebbâr, *Tuhfetu'l-kâdim*, thk. İbrâhîm el-Eybârî (Kahire: Dâru'l-Kitâbu'l-Misrî, 1989), 56.

Ümeyye b. Ebî's-Salt'ın Mısır'ın Fusfat şehrinde bulunan Birketu'l-Habeş'i vasfettiği şu beyitler onun vafevşiiirlerine örnek gösterilebilir:

للهِ يَوْمِي بِبِرْكَةِ الْحَبَشِ وَالْأَفُقِ بَيْنَ الصِّيَاءِ وَالْغَبَشِ  
وَالثَّيْلِ تَحْتِ الرِّيَاحِ مُضْطَرَبٌ كَصَارِمٍ فِي يَمِينِ مُرْتَعِشِ  
وَنَحْنُ فِي رَوْضَةٍ مُقَوِّفَةٌ دُبُجٌ بِأَنْوَارِ عَطْفِهَا وَوَشِي

“Birketu'l-Habeş'te ne güzel bir gün geçiriyorum, Ufuk aydınlık ve karanlık arasında;

Nil rüzgârlar altında dalgalanmakta, tıpkı eldeki titrek bir kılıç gibi;

Biz şatafatlı bir bahçedeviz, Her tarafı nur ve nakışlarla süslü”<sup>[83]</sup>

### 3.2. Lisânuddîn b. Hatîb (لسان الدين بن الخطيب)

Tam adı Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah es-Selmânî'dir.<sup>[84]</sup> el-Hatîb künyesi dedelerinden birinin lakabıdır.<sup>[85]</sup> Gırnata'ya bağlı Loja şehrinde hicri 713 yılında doğmuştur.<sup>[86]</sup> Küçük yaşlarda Gırnata'ya yerleşmiştir. Babası divan meclisinde kâtipti.<sup>[87]</sup> Babasının gözetiminde yetişmiş ve çeşitli âlimlerden kıraat, dil, tefsir, fıkıh ve şiir gibi farklı dersler almıştır.<sup>[88]</sup> Babası ve kardeşiyle beraber divan meclisinde kâtiplik yapmıştır. Hicri 741 Tarif savaşında babası ve kardeşi ölünce babasının kâtiplik görevini üstlenmiştir. Hocası İbn Ceyyâb (ö. 749/1349) taun salgınında vefat edince Gırnata emiri tarafından başkâtiplik görevine getirilmiştir. Ünü tüm Endülüs ve Mağrib'e yayılmıştır. Gırnata emiri Ebû Abdullah Muhammed el-Hâmis (ö.1391) tarafından büyük iltifat görmüştür. Emir ona vezirlikle beraber başkâtiplik görevi vermiştir. 773 yılında bazı siyasi çekişmelerden dolayı Gırnata'dan ayrılarak Mağrib'e gitmiştir.<sup>[89]</sup> Sürgün hayatı boyunca Mağrib bölgesini gezerek bölge âlimleriyle görüşmüştür.<sup>[90]</sup> Hicri 776 yılında Gırnata'dan gönderilen özel bir birlik tarafından katledilmiştir. Lisânuddin b. el-Hatîb'in şiir, terâcim, tarih, edebiyat ve tasavvuf ile ilgili pek çok alanda eserleri vardır.<sup>[91]</sup>

[83] Ebû 'Abdillâh Yâkût b. 'Abdillâh el-Hamâvî, *Mu'cemu'l-buldân* (Beirut: Dâru Sâdir, 1977), 402.

[84] Hasan el-Varâklî, *Lisânuddîn b. el-Hatîb fî 'âsârî'd-dârisîn* (Rabat: Matâbiu 'Ukkâz, 1990), 11.

[85] Muhammed 'Abdulmun'im Hafâcî, *el-Edebu'l-Endulusî* (Beirut: Dâru'l-Cil, 1992), 634.

[86] Kâmil Şihâb Muhammed el-Cubûrî, *Teccelliyâtu'l-medâminî't-turâsiyye fî şi'ri Lisânuddîn b. el-Hatîb* (Ürdün: Âli Beyt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 4.

[87] Muhammed Rıdvân ed-Dâye, *Fî'l-edebî'l-Endulusî* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2000), 367.

[88] El-Varâklî, *Lisânuddîn b. el-Hatîb fî 'âsârî'd-dârisîn*, 11.

[89] ed-Dâye, *Fî'l-edebî'l-Endulusî*, 367-368.

[90] Ahmed Muhtâr el-'Abbâdî, *Müşâhadâtu Lisânuddîn b. el-Hatîb* (İskenderiyye: Muessetu Şebâbî'l-Câmia, 1983), 6.

[91] ed-Dâye, *Fî'l-edebî'l-Endulusî*, 368-369.



Lisânuddîn b. el-Hatîb'in hemen her şiir türünde şiirler yazdığı görülür. Bu duruma çalkantılı geçen hayatının büyük etkisi olsa gerektir. Nitekim divanının başında “*Bu derleme eski ve yeni sözleri, kölenin zaferini, pişmanlık duyan kimsenin zırvalarını, zengininin servetini ve fakirin gayretini içermektedir*” diyerek bir açıdan her türden şiir yazdığını ifade etmektedir. Fakat bu şiir türlerin miktarı değişkenlik göstermektedir. Lisânuddîn b. el-Hatîb'in şiirleri arasında vasf şiirleri büyük bir yer tutmaktadır. Arap şiirlerinin çoğunun vasftan bağımsız olmaması, İbn Hatîb'in yaşadığı çevre, hayat şartları ve doğaya olan sevgisi vasf şiirlerinin çokluğunun sebepleri arasında gösterilebilir.<sup>[92]</sup> İbn Hatîb'in yağmurlu bir günü vasfeden şu şiiri onun vasf şiirine örnektir:

وَالرَّوْضُ يَجْلُو عَدَارِيَهُ وَقَدْ لَبِثَتْ عَقَائِلُ الْوُرُقِ دِيْبَا جَا مِّنَ الْوُرُقِ  
كَأَنَّمَا الْعَصْنُ فِيهِ شَارِبٌ تَمَلَّ بِكَأْسٍ مُصْنَطِحٍ، فِي الْأُنْسِ، مُغْتَبِقٍ  
فَكَلَّمَا ارْتَا حَ هَرَّ الْعِطْفُ مِنْ طَرْبٍ وَرَادَ زَهُوا بِمَثْوَرٍ مِّنَ الْوُرُقِ

“*Bostan iki yakasını salmış, Esmer çiftler yapraktan ipek elbiseler giymiş;*

*Dallar muhabbet içinde gece kafayı çekmiş, Sabah kâsesiyle sarhoş gibiler,*

*Neşelendikleri zaman coşkudan her tarafı sallanır, Saçılmış yapraklarla parıltı-  
ları artar*”<sup>[93]</sup>

### 3.3. İbn Zeydûn (ابن زيدون)

Tam adı Ebû'l-Velîd Ahmed b. Abdillâh b. Ğalîb b. Zeydûn el-Mahzûmî'dir. Hicri 394 yılında Kurtuba şehrinde doğmuştur. İlk hocası olan babası Kurtuba şehrinin sayılı fakihlerinden olup yöneticiler katında nüfuzlu biriydi. İbn Zeydûn şiir alanında yetenekli birisiydi. Eski ve o dönem yeni olan pek çok şiir ezberlemiştir.<sup>[94]</sup> İbn Zeydûn ilimle iştigal eden bir ailede yetişmiştir. Yaşadığı dönemde Endülüs devleti zor günler geçiriyordu. Devlet emirliklere bölünmüş ve Endülüs hilafeti şekilden ibaret kalmıştı.<sup>[95]</sup>

Endülüs şair ve edipleri arasında kısa sürede yer edinmiştir. Endülüs emirliklerinden birinin reisi olan Ebû'l-Hazm b. Cehver (ö. 435) yanında itibar görmüştür. Emir ile araları bozulunca hapsedilmiş ve bir müddet sonra hapisten kaçmıştır. İşbiliye emiri el-Mu'tedid b. Abbâd'a sığınmıştır. el-Mu'tedid tarafından vezirlik

[92] Lisânuddîn b. el-Hatîb es-Selmânî, *Dîvânu Lisâniddîn b. el-Hatîb es-Selmânî*, thk. Muhammed Miftâh (Ürdün: Dâru's-Sekâfe, 1989), 1/29.

[93] el-Hatîb, *Dîvânu Lisâniddîn b. el-Hatîb es-Selmânî*, 1/30.

[94] Hafâcî, *el-Edebu'l-Endulusî*, 618.

[95] ed-Dâye, *Fî'l-edebi'l-Endulusî*, 311-312.

görevine getirilmiştir. el-Mu'tedid b. 'Abbâd ölünce yerine el-Mu'temid b. 'Abbâd geçti. Onun emirliği zamanında hicri 463 yılında vefat etmiştir.<sup>[96]</sup>

İbn Zeydûn'un yaşadığı hapis hayatının ve Emevi prensesi Vellâde binti el-Mustekfi'ye (ö. 1091) olan aşkının şiirlerine büyük etkisi vardır.<sup>[97]</sup> Devlet adamlığının yanı sıra iyi bir şair olan İbn Zeydûn genel olarak çağının şiir geleneğine bağlı kalmıştır. Şiirleri neo-klasik bir tarzda olduğu için kendisine "Batı'nın Buhturî'si" lakabı verilmiştir. Kulağa hoş gelen kelimeleri ve bunlara uygun vezni seçmeye özen gösteren şairin şiirlerinde tabiat tasvirleri ağır basar.<sup>[98]</sup> İbn Zeydûn'un vafe şiirlerine şu beyitler örnek gösterilebilir:

إِنِّي ذَكَرْتُكَ بِالرَّهْرَاءِ مُشْتَقًّا وَالْأَفْقُ طَلَّقَ وَمَرَأَى الْأَرْضِ قَدْ رَاقَا  
وَلِلنَّسِيمِ اعْتِلَالٌ فِي أَصَانِلِهِ كَأَنَّهُ رَقٌّ لِي فَاعْتَلَّ إِشْفَاقَا  
وَالرَّوْضُ عَنْ مَائِهِ الْفِضْيَى مُبْتَسِمٌ كَمَا شَقَّقَتْ عَنِ اللَّبَاتِ أَطْوَاقَا

"Zehrâ şehrinde, müştak bir halde seni andım, Gökyüzü berrak yeryüzü ise gülümsemekte;

Meltem akşamüstleri kötü hissetmekte; Sanki bana acıdığından hasta düşmekte;

Bostan gümüş rengi suyuyla gülümsemekte, Tıpkı koynundan gerdanlıkları çıkarman gibi"<sup>[99]</sup>

### 3.4. Ebû'l-Bekâ er-Rundî (أبو البقاء الرندي)

Tam adı Sâlih b. Ebî'l-Hasan b. Yezîd b. Sâlih b. Mûsâ b. Ebî'l-Kâsım b. Ali b. Şerîf en-Nefzî'dir. Hicri 601 yılında Ronda şehrinde doğmuştur. İlk eğitimini babası ve Ebû'l-Hasan ed-Debbâc (ö. 646), İbn Fehhâr (ö.723) ve İbn Kutrâl (ö. 651) gibi âlimlerden almıştır.<sup>[100]</sup> Ailesi ile ilgili pek fazla bilgi bulunmamaktadır. Fakat kasidelerinden anlaşıldığına göre birden fazla kardeşi vardır. er-Rundî ilmi ve şairlik yeteneği sayesinde yöneticilerle ilişkiler kurabilmiştir. Hadis, fıkıh ve nesir ve şiir alanında usta olan er-Rundî şiir çeşitlerinden özellikle medih, gazel, züht ve vafe ile ilgili örnekler vermiştir.<sup>[101]</sup>

[96] Hafâcî, *el-Edebu'l-Endulusî*, 618-619.

[97] ed-Dâye, *F'l-edebi'l-Endulusî*, 312.

[98] Rahmî Er, "İbn Zeydûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim: 29 Haziran 2022).

[99] İbn Zeydûn, *Dîvânü İbn Zeydûn*, şerh. Yûsuf Ferhât (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1994), 194.

[100] Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 6/286.

[101] Ziyâd Târik Lefta, "Ebû'l-Bekâ er-Rundî hayâtuhu ve ş'iruhu", *Kulliyetu't-Terbîye lil-Benât Dergisi* 1/7 (2017), 331-332-333.

Şair pek çok Endülüs şehrinin düşman eline geçmesi üzerine söylediği mer-siye tarzı kasideyle meşhur olmuştur. Edip, şair ve eleştirmen olarak tanımlanan er-Rundî hayatının çoğunu doğduğu yer olan Ronda şehrinde geçirmiştir. er-Rundî'nin biyografisini yazan İbn Abdilmelik el-Merrâkuşî (ö. 703/1303) onun Endülüs'teki son edip olduğunu, nesir ve şiir alanında yetenekli biri olduğunu ifade etmiştir. İbn Hatîb onun şiirleri hakkında: “Şiirleri pek çok olup, anlaşılması kolay ve sözcükleri tatlıdır” demiştir.<sup>[102]</sup> er-Rundî'nin vasf şiirlerine şu beyitleri örnektir:

إِذَا أَرَدْتَ لَوْصِفِ الْأَقْحَوَانَ فَقُلْ كَأَنَّمَا هُوَ تُعْرُ فِيهِ الدِّيَانُ  
أَوْ مَقْلَةٌ مِنْ قَتِيَتِ النَّبْرِ مُحْكَمَةٌ لَهَا مِنَ الْفِضَّةِ الْبَيْضَاءِ أَشْفَارُ

“Karanfili tasvir etmek istersen de ki: O içinde altından para olan ağız gibidir;

Veya gümüş beyazı kenarları olan, Altın kırıntılarından oluşan sapasağlam bir göz gibidir”<sup>[103]</sup>

### 3.5. İbn Hafâce (ابن خفاجة)

Tam adı Ebû İshâk İbrâhîm b. Ebî'l-Feth b. Abdillâh'tır. Hicri 450 yılında yılında Endülüs devletinin doğusundaki Şakr sahil kasabasında doğmuştur.<sup>[104]</sup> Burada başladığı öğrenimini Şâtibe, Belensiye (Valensiya) ve Mürsiyede sürdürmüştür. İbn Sükkere olarak tanınan kadı ve muhaddis Ebû Ali es-Sadeî (ö. 514), Ebû İmran Mûsâ b. Ebî Telîd (ö. 517), Ebû Bekr b. Atîk b. Esed (ö. 538) ve Ebû İshâk İbrâhîm b. Savâb (ö. ?) gibi âlimlerden gramer, lügat, edebiyat, hadis ve fıkıh dersleri almıştır. Edebî kişiliğinin gelişmesinde İbn Savâb'ın büyük etkisi vardır. Fıkıh alanında uzmanlaşmış “fâkih” unvanıyla anıldığı halde resmi bir görev almamıştır.<sup>[105]</sup>

Endülüs devletinin emirliklere bölündüğü bir zamanda, Murabıtlar devleti döneminde yaşamıştır. Üst düzey yöneticilerle bir ilişkisi olmamıştır. Bu durum yaşadığı zamanda nadir rastlanan bir durumdur. Bu nedenle siyasetin nimet ve afetlerinden uzak kaldığı görülmüştür.<sup>[106]</sup>

İbn Hafâce tabiat şairi olarak bilinir. Şiirlerinde hayatın ve doğanın güzelliklerini işler. Şiirlerindeki üslubu sade olup teşbih ve mecaz sanatlarını sıklıkla kullandığı görülmüştür.<sup>[107]</sup> Gördüğü şeylerin inceliklerini dile getirmede usta olan İbn Hafâce,

[102] ed-Dâye, *Fî'l-edebl-Endulusî*, 356-357.

[103] Muhammed 'Uveyd es-Sâyir, *Ebhâsun ve dirâsetun fî'ş-şîri'l-Endulusî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2014), 20.

[104] İbn Hafâce, *Divânu İbn Hafâce*, 5.

[105] Rahmî Er, “İbn Hafâce”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim: 05 Temmuz 2022).

[106] Dakkâk, *Melâmihu'ş-şîri'l-Endulusî*, 189-190.

[107] ez-Zeyyât, *Târihu'l-edebl-'Arabi*, 339-340.

şiiirlerinde hemen hemen hiçbir hüüzünlü veya çirkin şeyi işlemediştir. Şiiirleri genel olarak, medih, i'tâb, mersiye, şikâyet, vasef ve eğlence konularını içerir. Fakat en güzel şiiirlerini vasef alanında vermiştir. Öyle ki vasef şiiirleri dışındaki şiiirlerinde bile tasviri sıkça kullanmaktadır.<sup>[108]</sup> Pek çok şiiirinde Endülüs'ü tasvir eden İbn Hafâce'nin şu beyitleri vasef şiiirlerine örnek teşkil etmektedir:

إِنَّ لِلْجَنَّةِ فِي الْأَنْدَلُسِ مُجْتَلَى حُسْنٍ وَرِيًّا نَفْسِ  
فَسْنَا صُبْحَتَهَا مِنْ شَنْبٍ وَدَجَى ظَلَمَتَهَا مِنْ لَعَسِ  
فَإِذَا مَا هَبَّتِ الرِّيحُ صَبًّا صَحْتُ وَاشَوْقِي إِلَى الْأَنْدَلُسِ

“Endülüs'teki cennet güzelliklerin yuvasıdır ve güzel kokuludur;

Sabah vaktinin parıltısı dişlerinin güzelliğinden, Gecenin karanlığı ise dudaklarının siyahlığımdandır;

Rüzgâr esip kavurunca, hasretimden “Ah Endülüs” diye bağıırırım”<sup>[109]</sup>

### 3.6. el-Mu'temid b. 'Abbâd (المعتمد بن عباد)

el-Mu'temid Alallah Ebû'l-Kâsım Muhammed b. 'Abbâd'dır. Hicri 432 yılında İşbiliyye yakınlarındaki Bâcede doğmuştur.<sup>[110]</sup> Babası onun şiiir yeteneği olduğunu görünce onu şiiirler söylemeye teşvik etti. Babasının şiiire düşkün olduğunu bilen el-Mu'temid babasından istediklerini şiiir yoluyla elde etmeye çalıştığı da vakidir. Emir olduktan sonra bile bu âdetini devam ettirmiş ve vezirlerine, dostlarına ve diğer şiiirlere şiiir içeren mektuplar göndermiştir.<sup>[111]</sup> Gençlik dönemini eğlencelerle meşgul olarak geçirmiştir. 'Abbadî devleti emirlerinden olan babası tarafından Şilbê vali olarak atanmış, 461 yılında emirliğin başına geçmiştir.<sup>[112]</sup> Yûsuf b. Taşfîn (ö. 1106) Endülüs emirliklerini kendi egemenliği altına alınca el-Mu'temid sürgüne gönderildi ve hicri 488 yılında vefat edene kadar zindanda kalmıştır. Şair bir aileden gelen el-Mu'temid Endülüs emirleri arasında şiiirlik yönü en gelişkin emirdi. Şiiirlerine dikkat edildiğinde kendi hayatını yansıttığı görülmektedir. Esir düşmeden önceki şiiirleri medih, gazel, vasef, hamase ve i'tab konularını ihtiva ederken, esir düştükten sonraki şiiirleri oldukça duygusal olup hapis hayatının meşakkatlerini ve sürgün hayatının acısını işlemektedir.<sup>[113]</sup> Babası el-Mu'temid'in isteği üzerine bir kalkamı şöyle vasefmesi onun vasef şiiirlerine bir örnektir:

[108] Hafâcî, *el-Edebu'l-Endulusî*, 504-505.

[109] İbn Hafâce, *Divânu İbn Hafâce*, 136.

[110] el-Tüncî, *el-Mu'cemu'l-mufassal f'l-edebe*, 805.

[111] el-Mu'temid b. 'Abbad, *Divânu'l-Mu'temid b. 'Abbâd*, 14.

[112] Dayf, *'Asru'd-duvel ve'l-imârâtî'l-Endulus*, 339-340.

[113] el-Tüncî, *el-Mu'cemu'l-mufassal f'l-edebe*, 805.

مَجَنُّ حَكَى صَانِعُوهُ السَّمَاءَ لِنَقْصَرِ عَنْهُ طَوَالُ الرَّمَا حِ  
 وَصَاعُوا مِثَالِ الثَّرِيَّا عَلَيْهِ كَوَاكِبِ تَقْضِي لَنَا بِاللَّجَاحِ  
 وَقَدْ طَوَّقُوهُ بِطَوِّقِ اللَّجَيْنِ كَمَا جَلَّ الْأَفْقَ صَوَاءُ الصَّبَاحِ

“Bir kalkan ki imalatçıları onu göğe benzetmiştir, Kendisini uzunca mızraklardan korusun diye;

Süreyya yıldızının misalini üzerine çizmişler, Yıldızlar bize başarı getirsin diye;

Onu gümüş halkalarla sarmışlar, Tıpkı sabah aydınlığının ufku kaplaması gibi”<sup>[114]</sup>

## SONUÇ

Şiir Araçları için eskiden beri önemli bir meşgale olmuştur. Cahiliye döneminde beri şiire büyük önem vermişler, duygu ve düşüncelerini şiir ile dile getirmişlerdir. İlk dönemlerde genellikle çevrelerindeki olgu ve olayları tasvir eden şiirler ağırlıklı olmakla beraber zaman içerisinde farklı farklı şiir türleri ortaya çıkmaya başlamıştır. İslam dininin zuhuru, medeniyetin ilerlemesi, değişik bölgelerin fethi ve kültürel etkileşimler gibi etmenlerin sonucunda şairlerin ele aldığı konular çeşitlenmiştir. Fakat süreç içerisinde vâsf şiirlerinin konusu değişse de şairler tarafından gördüğü itibarın pek değiştiği söylenemez. Hem Cahiliye hem İslami hem de Abbasi dönemlerinde vâsf şiiri ile ilgili pek çok örnek mevcut olup şairler tarafından sürekli işlendiği görülmektedir. Ayrıca vâsf şiirlerinin diğer şiir türleriyle beraber işlenebilme özelliği vâsf şiirlerinin Arap şiirinin kullanım alanlarını arttırmış ve popüleritesini kaybetmemesine yol açmıştır.

Endülüs’ün Araçlarca fethi sonucunda Arap kültürü Endülüs devletine taşınmıştır. Doğu’da olduğu gibi Endülüs devletinde de şiir büyük rağbet görmüş ve Doğu’da olan şairler kadar kaliteli şairler yetişmiştir. Fakat Endülüs devletinin ilk dönemlerinde şairler Doğu’daki şairleri taklit etse de bu durum bir süre değişmeye başlamıştır. Doğu’da olduğu gibi Endülüste de her türden şiirler nazmedilmeye başlanmıştır. Bu şiirlerin kalitesi bazı şiir türlerinde Doğu’daki şiirleri bile geçmiştir.

Vâsf şiirleri Doğu’da olduğu gibi Endülüs’te de büyük ilgi görmüş ve şairlerin en fazla işlediği şiir türlerinden olmuştur. Hatta Endülüs vâsf şiirlerinin kalite açısından Doğu’daki vâsf şiirlerini geçtiğini birçok kaynak belirtmektedir. Bunun sebebi ni irdelendiğimizde karşımıza Endülüs’ün muhteşem doğası çıkmaktadır. Nitekim Endülüs’ün etkileyici tabiatının şairlere ilham kaynağı olduğu ve şiirlerin kalitesine etki ettiği yadsınamaz bir gerçektir. Fakat bu durumun sebebini sadece tabiata bağ-

[114] Mahmûd Şâkir el-Cenâbî, *Maa’s-şi’r ve’s-suarâ fîl-Endulus* (Ürdün: Dâru Ğaydâ, 2012), 62.

lamak yanlış olacaktır. Endüslü şairlerin vafş şiirlerini ustaca kurgulamaları ve farklı manalar arasında mahirce bağlantılar kurmaları bu şiirlerin kalitesine etki eden başka bir etmendir. Diğer taraftan hemen her olguyu ayrıntılı şekilde tasvir etmek Endüslü şairlerinin ortak özelliğidir, diyebiliriz.

Endüslü vafş şiirinin ele aldığı olgular incelendiğinde muazzam çeşitlilikte olduğu görülür. Bunun sebebi Endüslü şairlerin gördükleri hemen her şeyi vafşetme çabası içine girmesidir, denilebilir. Bunun yanında vafş şiirinin sıkça işlenen belli başlı bazı temel temaları vardır. Bu temalar tabiat, savaş ve savaş malzemeleri, kadın, şarap ve şarap meclisleri ve şehirlerin vafşı olarak sınıflandırılabilir. Bunlar içerisinde tabiat vafşı Endüslü vafş şiirlerinin temelini oluşturduğu görülmektedir. Bu ana temalar yanında talı pek çok farklı vafş şiiri mevcuttur.

## KAYNAKÇA

- 'Abbâd, el-Mu'temid. *Divânu'l-Mu'temid b. 'Abbâd*. thk. Hâmid 'Abdulmecid. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 3. Basım, 2000.
- 'Abbâd, İsmâil. el-Muhîf fî'l-Luğa. thk. Muhammed Hasan Âl-Yasîn. Beyrut: 'Âlimu'l-Kutub, 1994.
- 'Abbâdî, Ahmed Muhtâr. *Müşâhadâtu Lisânidîn b. el-Hatîb*. İskenderiyye: Muessetu Şebâbi'l-Câmia, 1983.
- 'Abbâs, İhsân. *Târîhu'l-edebi'l-Endulusî*. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 2. Basım, 1969.
- Ahmed, Ebû 'Âmir 'Abdilmelik b. Ahmed b. Şüheyd. *Divânu İbn Şuheyd el-Endulusî*. thk. Yakûb Zekî. Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-'Arabî, ts.
- 'Anzî, Sa'd b. Mâşî. *er-Ru'yetu ve't-teşkil fî'ş-şîri İbn Hâtîme*. Ürdün, Ürdün Üniversitesi, Arap Dili ve Edebiyatı, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- 'Askerî, Ebû Helâl el-Hasan b. 'Abdillah b. Sehl. *Kitabu's-sinâateyn*. thk. 'Ali Muhammed el-Becâvî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabîyye, 1952.
- Buhturî, Ebû 'Ubâde el-Velîd b. 'Ubeyd Yahyâ et-Tâi. *Divânu'l-Buhturî*. 1. Cilt. thk. Hasan Kâmil es-Sîrafî. Kahire: Dâru'l-Maârif, 3. Basım, 2009.
- Genâbî, Mahmûd Şâkir. *Maa's-şîr ve's-suarâ fî'l-Endulus*. 1. Cilt. Ürdün: Dâru Ğaydâ, 2012.
- Cerrâr, Selâh. *Kirâatun fî'ş-şîri'l-Endulusî*. Ammân: Dâru'l-Masîra li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2007.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 7. Basım, 2009.
- Cubûrî, Kâmil Şihâb Muhammed. *Tecelliyâtu'l-medâminî't-turâsiyye fî şîri Lisânuddîn b. el-Hatîb*. Ürdün: Âli Beyt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Dakkâk, 'Umer. *Melâmihu's-şîri'l-Endulusî*. Beyrut: Dâru's-Şark, 1975.
- Dâye, Muhammed Rivân. *Fî'l-edebi'l-Endulusî*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2000.
- Dayf, Şevkî. *'Asru'd-duvel ve'l-imârâti'l-Endulus*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1989.
- Demirayak, Kenan. *Arap edebiyatı tarihi I*. Kayseri: Fenomen Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Ebû'l-Hattâb, 'Umer b. Hasan b. Dihye. *el-Mutrib min eş'âri ehli'l-Mağrib*. thk. İbrâhîm el-İbyârî. Mısır: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1955.
- Ebû'l-Huseyn, Ahmed b. Fâris. *es-Sâhibiyyu fî fikhil-luğatil-'Arabîyye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Er, Rahmî. "İbn Hafâce". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim: 05 Temmuz 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-haface>
- Er, Rahmî. "İbn Zeydün". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim: 29 Haziran 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-zeydun>
- Fâhûrî, Hannâ. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1986.
- Fâris, Ebû'l-Huseyn, *Mucmelu'l-Luğa*. thk. Zuheyr Abdulmuhsin Sultân. Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 2. Basım, 1986.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Abdulhamîd el-Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Ferrûh, 'Umer. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. 2. Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm, 4. Basım, 1981.
- Ginâvî, 'Abdulazîm 'Ali. *el-Vasfu fî'ş-şîri'l-'Arabî*. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1949.
- Gomez, Garcia. *eş-şîri'l-Endulusî*. çev. Huseyn Mu'nis. Kahire: Mektebetu'n-Nahda, 1956.

- Hafâce, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ebî'l-Feth b. 'Abdillâh. *Divânu İbn Hafâce*. şerh. 'Umer Fârûk et-Tabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1994.
- Hafâcî, Muhammed 'Abdulmun'im. *el-Edebu'l-Endulusî*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992.
- Hamâvî, Ebû 'Abdillâh Yâkût b. 'Abdillâh. *Mu'cemu'l-buldân*. 1. Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1977.
- Hamâvî, Ebû 'Abdillâh Yâkût b. 'Abdillâh. *Mu'cemu'l-udeba*. 1. Cilt. thk. İhsân 'Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Ğarb, 1993.
- Hamdîs, Ebû Muhammed 'Abdulcebbâr b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Divânu İbn Hamdîs*. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- Hamîdan, Zuheyr. "Umeyye b. 'Abdilazîz b. Ebî's-Salt". *el-Mevsûatu'l-'Arabiyye*. 02 Haziran 2022. <http://arab-ency.com.sy/ency/details/2861>
- Hatîb, Muhammed Lisâne'd-dîn. *el-İhâta fî ahbâri Ğirnâta*. Kahire: Mektebetu'l-Mevsûât, 1901.
- Hâvî, İlyâ. *Fennu'l-vasf ve tetavvuruhu fî ş-şîri'l-'Arabî*. 1. Cilt. Beyrut: Menşurâtu Dâru'l-Şarkîl-Cedîd, 1959.
- İbn Ebbâr, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Abdillâh. *Tuhfetu'l-kâdim*. thk. İbrâhîm el-Eybârî. Kahire: Dâru'l-Kitâbu'l-Mısır, 3. Basım, 1989.
- İbn Manzûr, Ebu Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-'Arab*. 9. Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1990.
- İbn Zeydûn. *Divânu İbn Zeydûn*. şerh. Yûsuf Ferhât. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, 2. Basım, 1994.
- 'İnâb, Suheyle. *Şîriyyetu'l-vasffî rivâyeti celâletihî'l-ebi'l-a'zam*. Ummu'l-Bevâğî: el-'Arabî b. Mehîdî Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- İmrû'l-Kays. *Divânu İmrî'l-Kays*. thk. Muhammed Ebû Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Maârif, 4. Basım, ts.
- İsâ, Abdulazîz Muhammed. *el-Edebu'l-'Arabiyyu fî'l-Endulus*. Kahire: Matbaatu'l-Istikâme, 1945.
- İsfehânî, er-Râğîb. *Mufredâtu elfâzî'l-Kur'an*. thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 4. Basım, 2009.
- İsfehânî, er-Râğîb. *el-Mufredât fî Ğarîbi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Seyyid el-Kılânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Kayravânî, İbn Reşîk. *el-Umde fî sinaâtî's-şîr ve nakdihi*. 2. Cilt. Mısır: Matbaati's-Saâde, 1957.
- Kudâme b. Ca'fer. *Nakdu's-şîr*. thk. 'Abdulmun'im el-Hafâcî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1956.
- Lefta, Ziyâd Târık. "Ebû'l-Bekâ er-Rundî hayâtuhu ve şîrihu". *Kulliyetu'l-Terbîye il-Benât Dergisi* 1/7 (2017), 329-354.
- Makkarî, Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî. *Nefhu't-tîb min ğusnî'l-Endulusî'r-ratîb*. 1. Cilt. thk. İhsân 'Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdir, 1968.
- Makkarî, Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî. *Nefhu't-tîb min ğusnî'l-Endulusî'r-ratîb*. 6. Cilt. şerh. Meryem Kâsim Tavîl. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.
- Mes'ûd, Cübârân. er-Râid. Beyrut: Dâru'l-İlm, 7. Baskı, 1992.
- Muhammed, Muhammed 'Abdullah Sîdî. *Şîru Muhammed b. 'Ammâr el-Endulusî*. Sudan: Omdurman Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012.
- Nebâhî, İbnu'l-Hasan el-Endulusî. *Târîhu kudâtu'l-Endulus*. şrh. Meryem Kâsim Tavîl. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.
- Nu'sân, Muhammed Hişâm. *Kusûrun ve hedâiku'l-Endulusî'l-'Arabiyyetu'l-İslamiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2017.
- Râfîf, Mustafa Sâdik. *Târîhu âdâbi'l-'Arab*. 3. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, 1974.
- Rikâbî, Cevdet. *Fî'l-edebi'l-Endulusî*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 2. Basım, 1966.
- Safadî, Salâhaddîn Halîl b. Aybek. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. 2. Cilt. thk. Ahmed el-Arnâvût. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2000.
- Salâhiyye, Ahmed 'Abdulkâdir. "Şîru İdrîs b. el-Yemân el-Yâbisî el-Endulusî". *Mecme'ul-Luğati'l-'Arabiyye Dergisi* 80/4 (2005), 829-862.
- Sâlis, Ebû'l-Haccâc Yûsuf. *Divânu meliki Ğirnâta Yûsufu's-sâlis*. thk. 'Abdullah Kunûn. Kahire: Mektebetu'l-Anculu'l-Mısıriyye, 2. Basım, 1965.
- Sâyir, Muhammed 'Uveyd. *Ebhâsun ve dirâsetun fî ş-şîri'l-Endulusî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2014.
- Sehl, Ebû İshâk İbrâhîm. *Divânu İbn Sehl el-Endulusî*. thk. Yusrî 'Abdulġanî 'Abdullah. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- Selmânî, Lisânuddîn b. el-Hatîb. *Divânu Lisâniddîn b. el-Hatîb es-Selmânî*. 1. Cilt. thk. Muhammed Miftâh. Ürdün: Dâru's-Sekâfe, 1989.
- Suleymân, Samr Hasan. "Hasâisu şîri'l-Endulusî". *Mevdû'*. Erişim: 16 Mart 2022. <https://mawdoo3.com/>.
- Sureyhî, Muhammed b. Yûsuf. *Divânu İbn Zumrak el-Endulusî*. thk. Muhammed Tefvîk en-Neyfer. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, 1997.
- Şenterînî, Ebû'l-Hasan 'Alî b. Bessâm. *ez-Zahire fî mehâsini ehli'l-cezire*. 1. Cilt. thk. İhsân 'Abbâs. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1997.
- Tûncî, Muhammed. *el-Mu'cemu'l-mufassal fî'l-edeb*. 2. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1999.

- Uceylî, Hadî Tâlib Muhsin. "Şi'ru't-tabîa fî'l-Endulus". *Kulliyetu't-Terbiyye li'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye*. Erişim: 17 Mart 2022. <https://humanities.uobabylon.edu.iq/lecture.aspx?fid=10&lcid=3017>
- Varâklî, Hasan. *Lisânuddîn b. el-Hatîb fî 'âsâri'd-dârisîn*. Rabat: Matâbiu 'Ukkâz, 1990.
- Yakûb, İmîl Bedî-'Âsî, Mişâl. *el-Mu'cemu'l-mufasssal fî'l-luğati ve'l-edeb*. 2. Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1987.
- Zebîdî, Muhammed Murtadâ el-Huseynî. *Tâcu'l-'arûs*. 24. Cilt. thk. Mustafa Hicâzî. Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1987.
- Zeydân, Corcî. *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-'Arabiyye*. 1. Cilt. İskenderiyye: Dâru'l-Helâl, ts.
- Zeydûn, Ebû'l-Velîd Ahmed b. 'Abdullah. *Dîvanu İbn Zeydûn*. thk. 'Abdullah Sendeh. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 2005.
- Zeyyât, Ahmed Hasan. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. Kahire: Dâru Nahda, ts.
- Zuheyr b. Ebî Sulmâ. *Dîvânu Zuheyr b. Ebî Sulmâ*. şrh. 'Ali Hasan Fâ'ûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.





## **Temmm Hassân'ın Nevâsîh Fiilleri ile İlgili Görüşlerinin Değerlendirmesi**

### **Evaluation of Tammam Hassan's Views on Navasih Verbs (al'afeal alnnasikha)**

**Dr. Öğr. Üyesi Selim TEKİN<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>İslami İlimler Fakültesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Kütahya  
• selimtekin65@hotmail.com • ORCID > 0000-0002-4033-8255

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 27 Nisan / April 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 22 Kasım / November 2022

**Yıl / Year:** 2022 | **Sayı – Issue:** 53 | **Sayfa / Pages:** 855-866

**Atıf/Cite as:** Tekin, S. "Temmm Hassân'ın Nevâsîh Fiilleri ile İlgili Görüşlerinin Değerlendirmesi"  
*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53, Aralık 2022: 855-866.

**Yazar Notu / Author Note:** "Bu çalışma Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Doç. Dr. Mehmet Şirin Çıkar danışmanlığında 2010 tarihinde tamamlanan "Temmm Hassân ve Arap Dilbilim Çalışmalarındaki Yeri" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır."

## TEMMÂM HASSÂN'IN NEVÂSİH FİİLLERİ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİNİN DEĞERLENDİRMESİ

### ÖZ:

Arap dili gramer çalışmaları ortaya çıktığı ilk dönemden itibaren yoğun ve gayretli çalışmalar ile devam ederek sonraki dönemlerde sistemli bir bilim dalı haline gelmiştir. Arap gramerinin geniş bir yapıya sahip olması ve Arap dilinin birçok farklı lehçeler barındırması gibi nedenlerle geçmişten günümüze birçok dilci çeşitli gramer konularını tartışmış ve farklı görüşler ileri sürmüştür. Özellikle modern dönemde batıda ortaya çıkan dilbilim akımları Arap dünyasını da etkilemiş, birçok dilci Arap dilini bu akımların dile yaklaşım tarzları ve metotlarını kullanarak yeniden incelemişlerdir. Bu anlamda modern dönemde bazı gramer konuları yeniden ele alınmış ve farklı yorumlarda bulunulmuştur. Bu dilcilerden birisi de çalışmamızın konusu olan Temmâm Hassân'dır (öl. 2011). O, gramer konularından biri olan nevâsîh fiilleri ile alakalı klasik dönemde kabul edilen bazı tanımlama ve sınıflamaları eleştirmiş, bu konuda farklı bir görüş ileri sürerek bunu çeşitli delillerle ispatlamaya çalışmıştır. Bu çalışmada Temmâm Hassân'ın nevâsîh fiilleri ile ilgili görüşlerini klasik yaklaşımlar ışığında değerlendirmek ve bu fiillerle ilgili yeni bir görüş ortaya koymak amaçlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagati, Nahivciler, Temmâm Hassân, Gramer, Nevâsîh Fiilleri.



## EVALUATION OF TAMMAM HASSAN'S VIEWS ON NAVASIH VERBS (AL'AFEAL ALNNASİKHA)

### ABSTRACT

Arabic grammar studies have continued with intensive and diligent works since the first period of its emergence and have become a systematic science branch in the following periods. From past to present, many linguists have discussed various grammatical aspects and put forward different views based on the fact that Arabic grammar has a wide structure and contains many different dialects. Especially in the modern period, the linguistic movements emerging in the west also affected the Arabian world, and many linguists examined the Arabic language again by using the approaches and methods of these movements. In this sense, some grammatical issues were evaluated again in the modern period and different interpretations were made. One of the linguists in this field was Tammam Hassan (d. 2011), the subject of the present study. He criticized some definitions and classifications

that were accepted in the classical period about the navasîh verbs as one of the grammatical subjects, and tried to prove this with various evidence by putting forward a different view on this issue. The purpose of the present study was to evaluate Tammam Hassan's views on navasîh verbs in the light of classical approaches and to present a new viewpoint on these verbs.

**Keywords:** *Arabic Language and Rhetoric, Grammarians, Tammam Hassan, Grammar, Navasîh Verbs.*



## GİRİŞ

Modern dönemde batıda ortaya çıkan yapısalcılık, üretici dönüşümsel dilbilim gibi çeşitli dilbilim akımları dili farklı açılardan incelemeye çalışmış, dil çalışmalarına kendilerine özgü metotlarla yaklaşmışlardır.<sup>[1]</sup> Arap dünyasından bazı dilciler bu akımların etkisinde kalmış, bunların dili incelerken kullandıkları metotlarla Arap dilini klasik çalışmalardan farklı olarak yeniden ele alıp incelemişlerdir. Bu dilciler klasik Arap dil çalışmalarındaki dil metodunu eleştirmiş, yeni eklemeler ve çıkarmalar yaparak dil çalışmalarına modern ve farklı bir yön vermişlerdir. Bu dilcilerden birisi de Temmâm Hassân'dır. Yukarı Mısır'ın Kana vilayetine bağlı Kernek köyünde doğan Hassân (1918), eğitimini Kahire'de tamamladıktan sonra Londra'ya gitmiş, yüksek lisans ve doktorasını Londra üniversitesinde yapmıştır. Yüksek lisans tezini Mısır'daki Kernek lehçesi üzerine, doktorasını Yemendeki Aden lehçesinin sesbilim ve fonolojisi üzerine tamamladıktan sonra Mısıra dönmüştür. Yapısalcı dilbilim kuramının etkisinde kalan Hassân bu kuramın dil metodundan hareketle Arap dilini sesbilim, yapıbilim, dizim bilim ve anlambilim gibi alanlarda tekrar incelemiş, ortaya koyduğu özgün düşünceleri ve yaklaşımlarıyla modern Arap dilbilim çalışmalarına önemli katkılarda bulunmuştur.<sup>[2]</sup> Onun bu düşüncelerinden birisi de nevâsîh fiilleri ile ilgili yorumlarıdır. Bu çalışmada öncelikle nevâsîh fiilleri ile ilgili genel bilgiler verilecek, bu fiillerle ilgili klasik dönemde ileri sürülen fikirler ve tartışmalara değinilecek sonrasında Temmâm Hassân'ın bu fiiller ile ilgili görüşlerine ve bunları dayandırdığı delillere yer verilecektir. Klasik dönemdeki tartışmalar ışığında Hassân'ın görüşleri analiz edilerek bir değerlendirme yapılacak ve bütün bunlardan hareketle nevâsîh fiilleri ile ilgili yeni bir görüş ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

[1] Caner Kerimoğlu, *Genel Dilbilime Giriş* (Ankara: Pegem Akademi, ts.), 25.

[2] İsmail Durmuş, "Temmâm Hassân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2019), Ek-2/589-591.

## 1. NEVÂSİH FİİLLERİ

(نَوَاسِخ) kelimesi (نَسَخَ، يَنْسُخُ، نَسْخًا) yok etti, iptal etti, hükmü ortadan kaldırdı) fiilinden türemiş (نَاسَخَ – yok eden, iptal eden) ismi fâilinin çoğuludur.<sup>[3]</sup> İsim cümlesinin iki ögesi olan mübteda (özne) ve haberin (yüklem) irabını ortadan kaldırıp değiştiren ve cümleye farklı anlamlar katan kelimelerdir. Nahivciler bu kelimelerden bazılarını (نَنَّ) ve benzerleri gibi harf, bazılarını ise (كَانَ) ve benzerleri gibi fiil kabul etmişlerdir. Nevâsîh harfleri ile alakalı nahivciler arasında farklı bir görüş ileri sürülmemiş, nevâsîh fiilleri tartışma konusu olmuştur. Bu yüzden bu çalışmada nevâsîh fiilleri incelenecektir. Arapçada nevâsîh fiilleri üç gruba ayrılır: Nâkîs fiiller (كَانَ) ve benzerleri, Mukârebe fiilleri (كَادَ) ve benzerleri, Kalp fiilleri (ظَنَّ) ve benzerleri.<sup>[4]</sup>

### 1. 1. Nâkîs Fiiller (الأفعال الناقصة)

İsim cümlesinin başına gelerek mübtedayı ref yaparak ismi, haberi nasb yaparak haberi kılan fiillerdir (كَانَ زَيْدٌ قَائِمًا – Zeyd ayakta idi.) örneğinde olduğu gibi. Bu fiiller (أَضْحَى، ظَلَّ، بَاتَ، مَا زَالَ، مَا بَرِحَ، مَا فَتِيَ، مَا انْفَكَّ، مَا دَامَ كَانَ، لَيْسَ، صَارَ،) olmak üzere on üç fiildir. Bunların (لَيْسَ) hariç tamamı bazen anlamı olan tam bir fiil, bazen de nâkîs olarak kullanılır. Tam olmalarından kasıt merfularıyla yetinmeleri ve mananın tam olmasıdır. Nakîs olmalarından maksat ise merfularıyla yetinmemeleri yani anlamın tam olmamasıdır. Örneğin (كَانَ) fiili (الامرُ كَانَ – İş meydana geldi.) cümlesinde tam bir fiil, (كَانَ زَيْدٌ قَائِمًا – Zeyd ayakta idi.) cümlesinde ise cümleye sadece geçmiş zaman katarak nâkîs bir fiil olmuştur.<sup>[5]</sup>

### 1. 2. Mukârebe Fiilleri (أفعال المقاربة)

Nâkîs fiiller gibi mübtedayı ref, haberi nasb ederler. Haberleri daima müzari fiil olduğu için nahivciler tarafından nâkîs fiillerden ayrı olarak ele alınmışlardır.<sup>[6]</sup> Mukârebe fiilleri kendi arasında üçe ayrılır:

- a. Mukârebe (Yaklaşma) Fiilleri:** Haberin meydana gelmesinin yaklaştığını ama gerçekleşmediğini ifade eden fiillerdir (كَادَ زَيْدٌ أَنْ يَخْرُجَ – Zeyd çıkmaya yaklaşmıştı, çıkmaz üzereydi) cümlesinde olduğu gibi. Mukârebe fiilleri şunlardır: (كُرِبَ كَادَ، أَوْشَكَ،)

[3] Mecduddîn Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk. Halîl Me'mûn Şeyhâ (Beyrut: Dâru'l-Marîfe, 2011), 1280; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-vesît* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996), 917.

[4] Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi cem'i'l-cevâmi'*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, 2011), 1/352-365.

[5] Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 1/352-365; Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf Ebû Hayyân el-Endelûsî, *İrtişâfu'd-darab min lîsâni'l-Arab*, thk. Recep Osman Muhammed (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1998), 3/1146-1152.

[6] Cemâluddin b. Hişam el-Ensârî, *Şerhu şuzûru'z-zeheb fî marîfeti kelâmi'l Arab*, thk. Muhammed Hayr Ta'ime Halebî (Beyrut: Dâru'l-Marîfe, 1999), 178.

**b. Recâ (Umma) Fiilleri:** Haberin meydana gelmesini ümit etmek, ummak için kullanılan fiillerdir (عَسَى زَيْدٌ أَنْ يَخْرُجَ – Umarım Zeyd çıkar) cümlesinde olduğu gibi. Recâ fiilleri şunlardır: (عَسَى، حَزَى، اِخْلُوقَ)

**c. Şurû' (Başlama) Fiilleri:** Haberin meydana geldiğini, başladığını ifade eden fiillerdir (أَخَذَ زَيْدٌ يَخْرُجَ – Zeyd çıkmaya başladı) örneğinde olduğu gibi. Meşhur şurû' fiilleri şunlardır: (جَعَلَ، أَخَذَ، طَفِقَ، أَتَشَأُ، عَلِقَ، هَبَّ)<sup>[7]</sup>

Bu fiillerin tamamı mecaz olarak mukârebe fiilleri diye isimlendirilmiştir. Yoksa içlerinde mukârebe değil, recâ ve şurû' ifade eden fiiller de vardır. Bu isimlendirme, birçok bölümü olan bir kavramı bunlardan biri ile isimlendirme kabildendir.<sup>[8]</sup>

### 1. 3. Kalp Fiilleri (أفعال القلوب)

Arapçada fiiller 'ilâc ve kalp fiilleri olmak üzere ikiye ayrılır. Bir fiil bedenin bir uzvu ile meydana geliyorsa ve hareket bildiriyorsa buna 'ilâc fiili denir (جَلَسَ ve ذَهَبَ) fiilleri gibi. Herhangi bir uzuvla meydana gelmiyor ve hareket bildirmiyorsa ve bilmek, sevmek, nefret etmek gibi kalbî bir eylemese kalp fiili denir (ظَنَّ ve عَلِمَ) fiilleri gibi. Arapçada kalp fiilleri yedi tane olup şunlardır: (ظَنَّ، حَسِبَ، خَالَ، عَلِمَ، رَأَى، زَعَمَ، وَجَدَ) İsim cümlesinin başına gelerek mübteda ve haberi nasb ederler; mübteda bunların birinci mefulü, haber ikinci mefulü olur (ظَنَنْتُ زَيْدًا قَائِمًا – Zeydi ayakta zannettim) örneğinde olduğu gibi.<sup>[9]</sup>

## 2. NEVÂSİH FİİLLERİ İLE İLGİLİ KLASİK DÖNEMDE TARTIŞMALAR

Nevâsîh Fiilleri ile alakalı klasik dönemde çeşitli tartışmalar olmuştur. Temmâm Hassân'ın bu fiillerle ilgili görüşlerine geçmeden önce bu tartışmalara değinmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Zira Hassân klasik dönemde bu fiillerle ilgili kabul gören tanımlama ve sınıflamaları çeşitli gerekçelere dayanarak reddetmiş, bu konuda farklı bir görüş ortaya koymuştur. Bu anlamda bu dönemdeki tartışmaları ve yorumları sunmak ve açıklamak konuya ışık tutması açısından önem arz etmektedir. Klasik dönemde nahivciler (ظَنَّ) ve benzerlerinin tümünü fiil kabul etmiş, bu konuda herhangi bir tartışma olmamıştır. Yine nâkıs fiillerin (لَيْسَ) hariç tümü, mukârebe fiillerinin (عَسَى) hariç tümü fiil kabul edilmiştir. Ebû Ali el-Fârisî (öl. 377/987) ve Ebûbekr b. Şukayr (öl. 315/927) gibi bir grup nahivci çeşitli gerekçelere

[7] Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 1/409.

[8] Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf Ebû Hayyân el-Endelüsi, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fî şerhi kitâbi't-teshîl*, thk. Hasan Hendâvî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2000), 4/328.

[9] Muhammed b. Abdurrahim b. Muhammed el-Umerî el-Meylânî., *Şerhu'l-muğni fi'n-nahv* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts), 80; Sadullah el-Berde'î, *Hadâiku'd-dekâik* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts), 344-349.

dayanarak (لَيْسَ)'yi harf, Kûfeliler ve onlara uyan İbn Serrâc (öl. 316/929) gibi bir grup nahivci çeşitli delillere dayanarak (عَسَى)'yi harf kabul etmiştir.<sup>[10]</sup>

Klasik dönemde nâkis fiillerin neden nâkis olarak isimlendirildiği konusu tartışılmış, bu konu daha sonraları nâkis fiillerin anlamının olup olmadığı tartışmasına dönüşmüştür. Bu tartışmada iki gruba ayrılan nahivcilerden birinci gruba göre bu fiillerin nâkis diye isimlendirilmesinin nedeni ismi ile yetinmemesi, haberini de istemesidir. Çünkü cümlenin aslı mübtada ve haberdir, mübtedadadan sonra haberin zikredilmesiyle isim cümlesi meydana gelmekte ve anlam kazanmaktadır. Müberrid (öl. 286/900), İbn Serrâc, Ebû Ali el-Fârisî, İbn Cinnî (öl. 392/1002), Abdulkâhir el-Cürcânî (öl. 471/1078-79), İbn Berhân, (öl. 518/1124) Ebû Ali eş-Şevbîn (öl. 645/1247) gibi ikinci grup nahivcilere göre ise bu isimlendirme bu fiillerde hades (olay, eylem) olmaması nedeniyledir. Bu fiillerde hades olmadığı için zarfta ve mecrur isimde amel etmezler.<sup>[11]</sup> Bu konuda Abdulkâhir el-Cürcânî şöyle der: “Bu fiiller bazen tam bazen de nâkis olarak kullanılır. Tam olarak kullanıldıklarında kendi başlarına anlamları vardır. Nâkis olarak kullanıldıklarında ise kendi başlarına anlamları olmayıp cümleye zaman, dönüşüm, devamlılık, olumsuzluk gibi görevle ilgili anlamlar katarlar.<sup>[12]</sup> Yine bu dönemde bazı nahivcier nâkis fiilleri herhangi bir hadese delalet etmemesi nedeniyle İbâre fiilleri (عبارة أفعال) olarak isimlendirmişlerdir.<sup>[13]</sup>

Klasik dönemdeki bu tartışma sonraki dönemlerde de devam etmiş, birçok nahivci bu tartışmaya katılarak iki görüşten birini desteklemeye çalışmıştır. Bu konuda çalışmamızın sınırlarını aşmaması için bu nahivcilerden Radiyyuddîn el-Esterâbâdî (öl. 686/1287) ve İbn Mâlik'in (öl. 672/1274) görüşlerine ve dayandıkları delillere yer vereceğiz. Konuya mantıksal yaklaşan el-Esterâbâdî'ye göre bu fiiller nâkis olarak kullanıldıkları zaman da hadese delalet ederler. Şöyle ki (كَانَ زَيْدٌ قَائِمًا) cümlesinde (كَانَ) mutlak husule (eyleme, oluşa), (قَائِمًا) mukayyed husule delalet etmektedir. Bu cümlede (كَانَ – Bir şey meydana geldi) denildikten sonra (قَائِمًا – kıyam meydana geldi) denildiği zaman bu meydana gelen şey hususileşmekte bir başka ifadeyle özel bir eylem haline gelmektedir. Bu durum şe'n (durum) zamirinin durumu gibi genel bir şey söylendikten sonra hususileşmektedir. Bu cümlede (قَامَ زَيْدٌ)nin diğer bir faydası cümleyi geniş zamana çevirmesidir. Hâlbuki (كَانَ) denildiği zaman bu iki özellik beraber gerçekleşmemektedir. (كَانَ) dışındaki nâkis

[10] Cemâluddin b. Hişam el-Ensârî, *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit (Beyrut: Dâru'l-Hayr, 1990), 31.

[11] Ebû Hayyân el-Endelüsî, *İrtişâfu'd-darab*, 3/1151.

[12] Abdulkâhir el-Cürcânî, *Kitabu'l-muktesid fî şerhi'l-idâh*, thk. Kâzım Bahr el-Mercân (el-Cumhûriyyetu'l-İrâkiyye: Dâru'r-Reşîd, 1982), 1/398-399.

[13] Ebû'l-Bekâ Ye'îş b. Ali el-Mûsilî. *Şerhu'l-Mufassal*. thk. İmîl Bedî' Yakub (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 4/336.

fiiller ise kendi başlarına açık bir şekilde hadese delalet etmektedir. Şöyle ki (صَارَ – intikâl, dönüşüm), (مَا زَالَ – istimrâr, devam), (أَصْبَحَ – zaman veya dönüşüm), (لَيْسَ – intifâ, olumsuzluk) anlamına delalet etmektedir.<sup>[14]</sup>

İbn Mâlik on yönden bu fiillerin hadese (olaya) delalet etmediğini belirtir. Konuyu maksadında tutmak ve uzatmamak için bunlardan iki tanesine değineceğiz. Birincisi bu fiillerde hades olmadığını iddia edenler bunların fiil olduklarını kendileri itiraf etmektedirler. Fiil hades ve zamanın ikisine birden delalet eden kelimedir. Sadece hadese delalet eden kelime mastar, zamana delalet eden kelime ise ismi zamandır. (كَانَ) ve benzerleri ise ne mastar ne de ismi zamandır. Öyleyse bunların hadesten mücerret (olaya delalet etmeksizin) zamana delalet eden fiiller olduğu iddiası geçerli değildir. İkincisi eğer bu fiillerde hades olmasaydı sadece zaman ifade etseydi bunların emirleri olmazdı. كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ “Adaleti titizlikle tutan kimseler olun” (Nisa 135) Çünkü emir fiili içinde hades olmayan şeyden bina edilemez. Sonuç olarak bu fiiller içlerinde hades olmadığından değil, isimleri ile yetinmediklerinden nâkıs diye isimlendirilmişlerdir. Bu fiillerdeki hadesten maksat iki mamul (mübteda-haber) arasındaki nispettir. Örneğin; (كَانَ زَيْدٌ عَالِمًا) cümlesinin anlamı (وُجِدَ إِبْرَاهِيمُ زَيْدٌ بِالْعِلْمِ – Zeydin ilimle nitelendirilmesi meydana geldi).<sup>[15]</sup> Ebû Hayyân el-Endelüsî bu konuda İbn Mâlik'e katılarak bu isnadı (ظَنَّ) fiilinin cümleye olan isnadına benzetir. Ona göre (ظَنَّ) ve benzerlerinin cümleye isnadı gibi nâkıs fiillerdeki hadeste bu fiillerin cümleye isnatları ile meydana gelmektedir.<sup>[16]</sup>

### 3. TEMMÂM HASSÂN'IN NEVÂSİH FİİLLERİ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Temmmâm Hassân klasik ve modern Arap dil çalışmalarını iyi okuyan ve inceleyen dilcilerden biridir. Yapısalcı dilbilim kuramının kurucusu olan Ferdinand de Saussure (1857-1913) düşüncelerinden etkilenen Hassân, Arap dilini yeni ve farklı bir şekilde incelemeye çalışmıştır. Bu anlamda klasik dil çalışmalarının üzerine bina edildiği kurallar koyarak dil öğrenme metodunu reddetmiş (mi'yârî metot) bunun yerine dil öğrenimini kolaylaştıran ve modern dilbilim çalışmalarında kullanılan betimleyici metodu (vasfî metot) tercih etmiştir.<sup>[17]</sup> Modern Arap dilbilim çalışmalarında özgün teoriler ve düşünceler koyan Hassân'ın bu düşüncelerinden biri de nevâsîh fiilleri ile ilgili görüşleridir. Ona göre nâkıs ve mukârebe fiillerinin tümü klasik dönemde ittifak edildiği üzere fiil değil, fiilden dönüşmüş edattır. Nahivcilerin nevâsîh fiiller arasında saydıkları kalp fiilleri ise tam fiiller olup nevâsîh-

[14] Râdiyüddin Muhammed b. Hasan el-Esterâbâdî, *Şerhu kâfiyeti ibni'l-Hâcib*, thk. İmîl Bedî' Yakub (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007), 4/178-179.

[15] Cemaluddin Muhammed b. Abdullah b. Mâlik et-Tâî, *Şerhu't-teshîl*, thk. Abdurrahman es-Seyyid-Muhammed Bedevî el-Mehtûn (Kahire: Hicr lit-tibâe ve'n-neşr, 1990), 1/338-341.

[16] Ebû Hayyân el-Endelüsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl*, 4/133.

[17] Durmuş, "Temmmâm Hassân", 589-591.

lar arasında sayılmamalıdır.<sup>[18]</sup> Nevâsîh fiilleri ile ilgili bu görüşünü Hassân çeşitli delillere dayandırır ve ayrıntılı olarak açıklar. Konuyu daha anlaşılır ve aydınlatıcı kılacağından onun bu açıklamalarını ayrı başlıklar halinde ele almak mümkündür.

### 3.1. Temmâm Hassân'ın Nâkıs ve Mukârebe Fiilleri ile İlgili Görüşü

Temmâm Hassân'a göre Arapçada edatlar aslî ve muhavvel (dönüşmüş) olmak üzere ikiye ayrılır. Aslî edatlar cer ve atıf harfleri gibi anlamı olan harflerdir. Muhavvel edat ise başka bir kelimeden dönüşmüş edatlardır. Bunlar bazen zarflardan bazen isimlerden, zamirlerden veya fiillerden dönüşmüştür. Örneğin (مَتَى الدَّرْسُ؟) – Ders ne zaman?) cümlesinde soru zarfı olan (متى), şart anlamında kullanıldığı zaman (مَتَى تَأْتِي أُكْرَمُكَ) – Bana ne zaman gelirsen sana ikram ederim cümlesinde olduğu gibi edat olur. Nâkıs ve mukârebe fiilleri de fiillerden dönüşmüş edatlardır. Hassân'a göre edatların sözlük (mu'cemî) anlamları yoktur, anlamları görevseldir (vazîfî) ki bu görevde ta'likdir yani cümleye yan veya farklı anlam katmaktır. Örnek verilecek olunursa Arapçada olumlu isim cümlesi (رَيْدٌ قَائِمٌ), olumlu fiil cümlesi (قَامَ رَيْدٌ) ve emir fiilini (فُؤْمٌ) çıkardığımız zaman nefy, istifhâm, şart, te'kid, temenni, tereccî, taaccub, kaseb vb. bütün cümlelerin anlamı edatla sağlanmaktadır. Yani bu cümlelerin anlamları edatla ortaya çıkmaktadır ki edatın görevsel anlamı budur. Nâkıs ve mukârebe fiilleri de bir cümlede bu görevi yerine getirmektedir. Örneğin olumlu bir isim cümlesine (رَيْدٌ قَائِمٌ) geçmiş zaman vermek istiyorsak kullanacağımız edat (كَانَ) dir, yaklaşma anlamı katmak istiyorsak (كَادَ) dir. Geriye kalan edatlarda hades (kelimenin yalnız başına taşıdığı anlam) dışında cümleye istimerâr (devamlılık), tahavvül (dönüşüm), recâ, şurû' v.b. anlamlar katmaktadır. Yani bu edatlarda herhangi bir fiil gibi bir anlam yoktur, bunlar edat gibi cümle içinde kullanıldıkları zaman anlam kazanmakta ve bazı görevleri yerine getirmektedir.<sup>[19]</sup> Hassân bu görüşünü İbn Usfûr'dan (öl. 669/1270) yaptığı şu alıntıyla destekler: (كَانَ) cümlede zâide olduğu zaman cümleye zaman anlamı katmak içindir, nâkıs olduğu zaman da ya bu anlamdadır ya da (صَارَ) anlamındadır.<sup>[20]</sup> Yani: (كَانَ) cümlede nâkıs olarak bulunduğu zaman sadece cümleye zaman anlamı katarak harf gibi belli bir görevi yerine getirmekte, yalnız başına bir anlam taşımamaktadır.<sup>[21]</sup>

Temmâm Hassân'a göre bu fiillerin edat olduklarını gösteren en önemli göstergelerden biri nahivcilerin hades diye ifade ettikleri anlamlarının olmayışdır. Örneğin tam bir fiil olarak kullanımın dışında yani nâkıs olarak kullanıldığı zaman

[18] Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye ma'nâhâ ve mebnâhâ* (Fas: Dâru's-Sekâfe, 1994), 128.

[19] Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye*, 123-130.

[20] İbn Usfûr el-İşbilî, *el-Mukarrib*, thk. Ahmed Abdussettar el-Civârî-Abdullah el-Cubûrî (b.y.: y.y., 1972), 92.

[21] Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye*, 127.



(كَانَ)'nin anlamı yoktur, diğer fiiller de bunun gibidir. Yani (كتب - Yazdı), (ذهب - Gitti) gibi cümle içinde kullanılmadan yalnız başlarına bir anlamları yoktur, edatlar gibi anlamları görevseldir.<sup>[22]</sup> İbn Cinnî'nin (öl. 392/1002) de belirttiği gibi nâkıs fiiller; (..... أَصْبَحَ ، صَارَ ، كَانَ) fiillerden türeyen veya bunlarla aynı anlamda olan hadesten mücerret zamana delalet eden fiillerdir.<sup>[23]</sup>

Bu fiillerin edat olduklarını gösteren bir başka delil, bunlardan fiiller gibi başka kelimeler türetilmemesidir. Malumdur ki fiillerden müzari, emir, ismi fâil, ismi mefûl gibi başka kipler türeyebilmektedir. Nâkıs fiillerden (لَيْسَ) mukârebe fiillerinden ise (طَفِقَ، اِخْلُوقَ، كَرِبَ، رَاحَ، اَضَعَ عَسَى، جَعَلَ، اُخَذَ)، (صَارَ، بَاتَ، اَمْسَى، اَصْبَحَ، ظَلَّ كَانَ) gibi fiillerin ise mazi, müzari, emir ve ismi fâilleri vardır. Fakat (كَانَ) hariç bu fiillerde hadesin olmayışı mastarlarının olmasını engellemiştir. (مَا، مَا اِنْفَاكَ مَا زَالَ، مَا بَرَحَ، مَا، قَتَى، مَا اِنْفَاكَ مَا زَالَ، اَوْشَكَ، غَدَى) gibi fiillerin sadece müzarileri vardır, (كَانَ) fiilleri kullanılmıştır. Bunların hepsi bu kelimelerin türeme bakımından eksik olduğunu, fiil olmadıklarını göstermektedir.<sup>[24]</sup>

Temmâm Hassân bu fiillerin edat olduklarını şu delillerle de kanıtlamaya çalışır. Aslî edatların fiillerin önünde kullanılması gibi bu edatlar da fiillerin önünde kullanılır, (عَسَى يَفْعَلُ، لَيْسَ يَفْعَلُ، كَادَ يَفْعَلُ كَانَ يَفْعَلُ)، (عَسَى يَفْعَلُ، اَنْ يَفْعَلُ قَدْ يَفْعَلُ)، (سَوْفَ يَفْعَلُ، اَنْ يَفْعَلُ قَدْ يَفْعَلُ) gibi. Hassân'a göre bir diğer delil Müberred (öl. 286/900), Zeccâcî (öl. 337/949), İbn Enbârî (öl. 577/1191), İbn Madâ (öl. 592/1195) gibi bazı nahivcilerin eserlerinde ve onlardan nakiller yapan *Hem'u'l-Hevâmi'* gibi kitaplarda bu fiilleri edat olarak kabul etmeye meylettikleri görülmektedir. Yine bu edatlar isnad, müteaddilik ve lazımlık bakımından tam fiillere benzememektedir.<sup>[25]</sup> Hassân buna Eşmûnî'nin (öl. 918/1513) şu sözünü kanıt olarak gösterir: “(كَانَ) terkibindeki (هَ) zamiri (كَانَ) ve benzerlerine bitişebilir, malumdur ki bu fiiller vasıta yani araçtır, ne müteaddî ne de lazımdırlar.”<sup>[26]</sup>

### 3.2. Temmâm Hassân'ın Kalp Fiilleri ile İlgili Görüşü

Nahivcilere göre kalp fiilleri nevâsîh fiillerinden olup mübteda ve haberden oluşan isim cümlesinin başına gelerek bu cümlenin hükmünü ortadan kaldır-

[22] Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye*, 128.

[23] Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsilî, *el-Luma' fi'l-Arabiyye*, thk. Semih Ebu Muğlî (Amman: Dâru Mecdelâvî, 1988), 36.

[24] Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye*, 130-131.

[25] Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye*, , 131.

[26] Muhammed b. Ali es-Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân alâ şerhi'l-Üşmûnî*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008), 2/126.

makta, meful durumuna koymakta ve irabını değiştirmektedir. Dolayısıyla bu fiiller nesh eylemini gerçekleştirdiklerinden nevâsîh fiillerindendirler. Bu durum (كَسَى، أُعْطِيَ) gibi fiiller için geçerli değildir. Çünkü bu fiillerin mefulleri (أَعْطَيْتُ زَيْدًا ذِرْهَمًا – Zeyd'e bir dirhem verdim) cümlesinde olduğu gibi mübteda ve haber olmayıp bir cümle meydana getirememektedirler. Dolayısıyla bu fiiller nesh görevini yerine getirememekte olup nevâsîh fiillerinden değildirler.<sup>[27]</sup>

Temmmâm Hassân'a göre nahivcilerin bu görüşü ve gerekçeleri hatalıdır. Çünkü bu gerekçeye göre (جَاءَ زَيْدٌ بِرَكْبٍ فَرَسَهُ – Zeyd atına binerek geldi) cümlesinde (جَاءَ) fiilinin nevâsîh fiillerinden olması gerekir. Zira bu cümlede sâhibu'l-hâl olan (زَيْدٌ) ve hâl olan (بِرَكْبٍ) fiili tek başına cümle oluşturabilmektedir. Yine kalp fiilleri iki meful alan müteaddî fiillerdir, yukarıda el-Eşmûnî'nin belirttiği gibi nevâsîh fiillerinin müteaddilik ve lazımlık gibi bir özellikleri yoktur. Bu fiillerin nevâsîhlerden olmadığını gösteren bir başka delil, bunların müzari, emir, ismi fail, ismi meful gibi sigalar türeyebilmektedir. Nâkıs ve mukârebe fiilleri ise belirtildiği gibi edat olduklarından kendilerinden tam bir fiil gibi sigalar türememektedir. Ona göre sonuç olarak kalp fiilleri iki mefule geçişli müteaddî fiiller olup nesh edatlarından değildir, aynı durum (أَرَى ve أَعْلَمُ) fiilleri içinde geçerlidir.<sup>[28]</sup>

#### 4. TEMMÂM HASSÂN'IN GÖRÜŞLERİNİN DEĞERLENDİRMESİ

Klasik dönemde nevâsîh fiillerinden (أَن) ve benzerlerinde hades olup olmadığı konusu tartışılmış, kimi nahivci hades olduğunu kimi olmadığını savunmuştur. Bu fiilleri hades olsun olmasın bütün dilciler fiil kabul etmiştir. Modern dönemde Temmmâm Hassân (أَن) ve benzerleri ile (كَادَ) ve benzerlerini bu fiillerde hades olmadığını ve türemelerinin eksik olduğu vb. gerekçelere dayanarak fiilden dönüşmüş edat kabul etmiştir. Burada dikkati çeken önemli bir husus Hassân'ın bu fiilleri kategorilendirirken harf değil edat kavramını kullanmasıdır. Zira ona göre Arapçada kelime türleri nahivcilerin ifade ettikleri isim, fiil ve harften ibaret olarak üç değil, yedidir. Bunlar; isim, sıfat, fiil, zamir, hâlife<sup>[29]</sup>, zarf ve edat.<sup>[30]</sup> Onun edat kavramını kullanmasının nedeni hem aslı harf dediği harfleri hem de nakıs fiiller gibi fiilden veya başka bir kelimedenden dönüşmüş harfleri bir terim altında toplamak istemesinden kaynaklanmaktadır.

Temmmâm Hassân'ın klasik dilcilerden bir grup gibi bu fiillerde hades (olay) olmadığı görüşü doğru olmakla birlikte burada göz önünde bulundurulması gereken önemli ve diğer bir husus kanaatimizce istimaldir yani bu fiillerin dil için-

[27] Abdurrahman Câmî, *Mollâ Câmî*, (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.), 363-364.

[28] Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye*, 131-132.

[29] Hâlife: Temmmâm Hassân'ın isim fiil, ses ismi, taaccüb sigaları, övme ve yerme fiillerini genel olarak isimlendirdiği bir kavramdır. (Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye*, 89.)

[30] Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye*, 90.

deki kullanımlarıdır. Bu fiiller dil içinde kullanıldıkları zaman normal fiiller gibi kullanılmaktadır. Örneğin; mazi fiil durumunda kendilerine muttasıl merfû zamirler (كَانَتْ ، كُنْتُ ، كُنْتُ) , açık müenneslik tâsî (كَانَتْ ، كَانَتْ) bitişmektedir. Bir fiili isim ve harften ayıran lafzî özelliklerden biri kendisine muttasıl merfû zamirlerin ve açık müenneslik tâsî'nin bitişmesidir. Bunlar isim ve harflere bitişmez.<sup>[31]</sup> Bu fiillerinin bazılarının konu içinde değinildiği gibi müzari, emir, ismi fail, ismi meful gibi türemeleri bulunmaktadır. Yine bu fiillerde normal bir fiil gibi zamir takdir edilebilmektedir. Örneğin (هَذَا كَانَتْ قَائِمَةً) ve (زَيْدٌ كَانَ قَائِمًا) gibi cümlelerde bu fiillerin isimleri içlerindeki müstetir zamir olup (هُوَ ، هِيَ) kendilerinden önceki isme dönmektedir.<sup>[32]</sup> Klasik dönemdeki bütün dilcilerin bu fiilleri fiil olarak kabul etmelerinde göz önünde bulundurdıkları önemli bir husus bu olsa gerektir. Bilindiği gibi harflere muttasıl merfû zamirler ve müenneslik tâsî bitişmez ve bunlarda zamir takdir edilmez. Sonuç olarak bu fiilleri harf veya Temmâm Hassân'ın ifade ettiği edat kategorisine koymak zordur. İçlerinde hades olmayan fakat fiil gibi kullanılan bu fiillerin yardımcı fiiller (الافعال المساعدة) kategorisinde değerlendirilmesi kanaatimizce daha uygun olacaktır. Şöyle ki (زَيْدٌ طَالِبٌ) cümlesi salt bir isnad ifade etmekte herhangi bir zaman belirtmemektedir. Bu cümle geçmiş zamana dönüştürüleceği zaman kullanılacak yardımcı fiil (كَانَ)'dir, (كَانَ زَيْدٌ طَالِبًا) – Zeyd öğrenci idi.) cümlesi gibi. Geniş veya gelecek zamana dönüştürüleceği zaman kullanılacak yardımcı fiil (يَكُونُ) veya (سَيَكُونُ)'dur, (يَكُونُ زَيْدٌ طَالِبًا) – Zeyd öğrenci olur.) veya (سَيَكُونُ زَيْدٌ طَالِبًا) – Zeyd öğrenci olacak.) cümleleri gibi. İsmi bir durumdan başka bir duruma dönüştüğü ifade edilecekse (صَارَ) yardımcı fiili kullanılır, (صَارَ زَيْدٌ مُعَلِّمًا) – Zeyd öğretmen oldu) cümlesi gibi. Haber isim için devam ediyorsa (مَا زَالَ) ve benzerleri yardımcı fiil olarak kullanılır, (مَا زَالَ زَيْدٌ طَالِبًا) – Zeyd hâlâ öğrencidir, öğrenciliği devam ediyor.) İsmi bir fiili yapmaya yaklaştığı, yapmak üzere olduğu ifade edilmek isteniyorsa kullanılacak yardımcı fiil (كَادَ) veya (زَيْدٌ يَطْلُبُ وَشَكَ) dir, (كَادَ زَيْدٌ يَطْلُبُ) – Zeyd istemek üzere.) veya (زَيْدٌ يَطْلُبُ وَشَكَ) – Zeyd istemek üzere.) İsmi bir şeyi umduğu, beklediği ifade edilmek isteniyorsa (عَسَى) yardımcı fiili kullanılmalıdır, (عَسَى زَيْدٌ أَنْ يَطْلُبُ) – Umulur ki Zeyd ister.) İsmi bir fiili yapmaya başladığı ifade edilecekse (أَخَذَ ، جَعَلَ) gibi fiiller yardımcı fiil olarak kullanılır, (يَطْلُبُ أَخَذَ زَيْدٌ) – Zeyd istemeye başladı) gibi.

Temmâm Hassân'ın (ظَنَّ) ve benzerlerinin nevâsîh fiillerinden olmadığı görüşü kanaatimizce isabetli değildir. Çünkü bu fiiller isim cümlesinin başına gelmekte, cümleye yeni bir anlam katmakta, yapı olarak bu cümleyi fiil cümlesine çevirmekte ve mübteda ve haberi iki mefule dönüştürmektedir.<sup>[33]</sup> Neshin de anlamı budur; bir hükümü ortadan kaldırmak, yerine başka bir hüküm getirmek. Hassân'ın ver-

[31] Cemâluddîn b. Hişâm el-Ensârî, *Evdahu'l-mesâlik ilâ elfiyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit (Beyrut: el-Mektebutu'l-Asriyye, 2008), 1/22-23.

[32] İbn Ye'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*. 4/366.

[33] Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Süyûtî, *el-Behcetü'l-merdiyye fî şerhi elfiye*, thk. Muhammed Hâdî eş-Şumrî el-Marîdîni (Diyarbakır: Mektebetu Seyda, 2012), 1/246.

diği örnekte sâhibu'l-hâlin (زَيْدٌ) ve hâlin (يَزْكُبُ) tek başına cümle oluşturabilmesi (جَاءَ) fiilinin nâsîh olmasını gerektirmez. Zira bu fiil anlam ve yapı olarak cümleyle alakalı herhangi bir hükmü ortadan kaldırmamakta, cümleyi herhangi bir şekilde etkilememektedir.

## SONUÇ

Arap dilbilim çalışmalarına yazdığı eserlerle ve özgün görüşleriyle katkıda bulunan çağdaş dilcilerden biri de Temmâm Hassân'dır. Hassân nâkıs ve mukârebe fiillerinin edat olduğunu, kalp fiillerinin ise nevâsîh fiillerden sayılmaması gerektiğini ileri sürmüştür. Klasik dönemde ise bu fiillerin birkaç tanesi hariç tümü ittifakla nesh görevini yerine getiren fiil kabul edilmiştir. Değerlendirme bölümünde açıklandığı üzere bu fiillerin yardımcı fiiller (الأفعالُ المُسَاعِدَةُ) olarak ele alınması daha uygundur. Çünkü bu fiiller her ne kadar kendi başlarına anlamları olmasa da dil içinde harf gibi değil fiil gibi kullanılmaktadır. Kalp fiilleri ise nahivcilerin ittifak ettiği gibi tam fiil olup Temmâm Hassân'ın iddia ettiğinin aksine nevâsîh fiillerinden sayılmalıdır.

Nahiv kitaplarında özellikle ülkemizde hazırlanan Arapça dilbilgi kitaplarında bu fiiller işlenirken göz ardı edilen önemli bir hususa işaret etmek faydalı olacaktır. Şöyle ki bu fiillerin ismini ref haberini nasb ettiği şeklinde irab hususiyetleri ön planda tutulmakta, cümleye kazandırdıkları anlam ikinci plana itilmektedir. Kanaatimizde bu fiiller Arapçada yardımcı fiiller başlığı altında ele alınmalı, birinci alt başlık olarak nâkıs fiiller ikinci alt başlık olarak mukârebe fiilleri işlenmelidir. Böyle olduğu zaman bu fiillerin cümleye yardımcı ek bir zaman veya anlam kazandırdığı hususu ön plana çıkacak, bu fiillerin bulunduğu cümleler daha anlaşılır olacaktır. Bu fiiller Türkçe ve İngilizce gibi dillerde de yardımcı fiiller başlığı altında incelenmektedir. Örneğin (كان)nin Türkçedeki karşılığı (idi) fiili olup ek fiil başlığı altında, İngilizcede (was, were) olup to be fiilleri (yardımcı fiiller) başlığı altında işlenmektedir. İngilizcede geniş zaman ifade eden (simple present tens) cümlede (am, is, are) yardımcı fiilleri kullanılmakta, cümle geçmiş zamana döndürüleceği zaman özne tekilse (was), çoğulsa (were) yardımcı fiili kullanılır. Aynı durum Arapça için de geçerlidir; geniş zaman ifade eden normal bir isim cümlesine farklı bir zaman veya anlam kazandırılmak istenildiği zaman nâkıs ve mukârebe fiillerinden uygun bir yardımcı fiil kullanılmalıdır.

## KAYNAKÇA

- el-Berde'i, Sadullah. *Hadâiku'd-dekâik*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.
- Câmî, Abdurrahman. *Mollâ Câmî*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.
- el-Cürcânî, Abdulkâhir. *Kitabu'l-muktesid fî şerhi'l-idâh*. thk. Kâzım Bahr el-Mercân. 2 Cilt. el-Cumhûriyyetu'l-İrakiyye: Dâru'r-Reşîd, 1982.
- Durmuş, İsmail. "Temmâm Hassân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2019.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf el-Endelüsî. *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-Arab*. thk. Recep Osman Muhammed. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1998.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf el-Endelüsî. *et-Tezyîl ve't-tekmîl fî şerhi kitâbi't-teshîl*. thk. Hasan Hendâvî. 11 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2000.
- el-Esterâbâdî, Radiyyuddin Muhammed b. Hasan. *Şerhu kâfiyeti ibni'l-Hâcib*. thk. İmîl Bedî' Yakub. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007.
- el-Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Yakub. *el-Kâmûsu'l-muhîr*, thk. Halîl Me'mûn Şeyhâ. Beyrut: Dâru'l-Marîfe, 2011.
- Hassân, Temmâm. *el-Lugatu'l-Arabiyye ma'nâhâ ve mebnâhâ*. Fas: Dâru's-Sekâfe, 1994.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman el-Mevsilî. *el-Luma' fî'l-Arabiyye*. thk. Semih Ebu Muğlî. Amman: Dâru Mecdelâvî, 1988.
- İbn Hişam, Cemâluddin el-Ensârî. *Evdahu'l-mesâlik ilâ elfiyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebutu'l-Asriyye, 2008.
- İbn Hişam, Cemâluddin el-Ensârî. *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: Dâru'l-Hayr, 1990.
- İbn Hişam, Cemâluddin el-Ensârî. *Şerhu şuzûru'z-zeheb fî marifeti kelâmî'l-Arab*, thk. Muhammed Hayr Ta'me Halebî. Beyrut: Dâru'l-Marîfe, 1999.
- İbn Mâlik, Cemaluddin Muhammed b. Abdullah b. Mâlik et-Tâî. *Şerhu't-teshîl*. thk. Abdurrahman es-Seyyid-Muhammed Bedevî el-Mehtûn. 3 Cilt. Kahire: Hicr lit-tibâe ve'n-neşr, 1990.
- İbn Usfûr el-İşbilî. *el-Mukarrib*. thk. Ahmed Abdusettar el-Civârî-Abdullah el-Cubûrî. b.y.: y.y., 1972.
- İbn Ye'îş, Ebû'l-Bekâ Ye'îş b. Ali el-Mûsilî. *Şerhu'l-Mufassal*. thk. İmîl Bedî' Yakub. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Kerimoğlu, Caner. *Genel Dilbilime Giriş*. Ankara: Pegem Akademi, ts.
- el-Meylânî, Muhammed b. Abdurrahim b. Muhammed el-Umerî. *Şerhu'l-muğnî fî'n-nahv*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.
- Mustafa, İbrahim vd. *el-Mu'cemu'l-vesîr*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996.
- es-Sabbân, Muhammed b. Ali. *Hâşiyetu's-Sabbân alâ şerhi'l-Üşmûnî*. thk. İbrahim Şemseddin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- es-Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekr. *el-Behcetü'l-merdiyye fî şerhi elfiye*. thk. Muhammed Hâdî eş-Şumurhî el-Mardînî. 6 Cilt. Diyarbakır: Mektebetu Seyda, 2012.
- es-Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekr. *Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi cem'i'l-cevâmi'*. thk. Ahmed Şemseddin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye, 2011.



**Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity



e-ISSN: 2587-1854 OMUIFD, December 2022, 53: 867-884

## **Gazâlî’de Dünya Kavramı Bağlamında Sosyal Hayat: Zâhidâne Yaşam Açısından Hem İmkân Hem Tehlike**

Social Life in the Context of the Concept of the World  
in Ghazali: Both Opportunity and Danger in  
Terms of Ascetic Life

**Ali KARAKOYUNLUOĞLU<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara  
• kkoğluali@gmail.com • ORCID > 0000-0002-5463-9446

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 16 Eylül / September 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 9 Aralık / December 2022

**Yıl / Year:** 2022 | **Sayı – Issue:** 53 | **Sayfa / Pages:** 867-884

**Atıf/Cite as:** Karakoyunluoğlu, A. "Gazâlî’de Dünya Kavramı Bağlamında Sosyal Hayat: Zâhidâne Yaşam Açısından Hem İmkân Hem Tehlike" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53, Aralık 2022: 867-884.

## GAZÂLÎ'DE DÜNYA KAVRAMI BAĞLAMINDA SOSYAL HAYAT: ZÂHİDÂNE YAŞAM AÇISINDAN HEM İMKÂN HEM TEHLİKE

### ÖZ:

Bu makalede Gazâlî'nin, toplum hayatı ile zühhd hayatı arasındaki ilişkiye dair düşüncelerinin tespit ve tahlili amaçlanmıştır. Bunun için ağırlıklı olarak başvurduğumuz metinler, *İhyâü ulûmi'd-dîn*'in yirmi altıncı bölümü olan *Zemmü'd-dün-ya* ile yine *İhyâ*'nın otuz dördüncü bölümünü oluşturan *el-Fakr ve'z-zühhd*'dür. Dünyanın hâricî varlıklardan ibaret olmadığını düşünen Gazâlî, hâricî varlıklardan elde edilen haz ve uğraşları da dünya kavramına dâhil etmektedir. Bundan Gazâlî'nin dünyaya, hem kendisi açısından hem de kul açısından olmak üzere temelde iki açıdan yaklaştığı anlaşılmaktadır. Onun uğraşlar ile kastettiği, sosyal hayatı mümkün kılan zorunluluklardan saydığı zanâat ve mesleklerdir. Öte yandan Gazâlî, bütün bu zanâat ve meslekleri, icracılarının manevî hayatları açısından zararlı bir uğraşı olarak görmektedir. Ne var ki toplumun selameti için söz konusu zarara göz yumulması gerekmektedir. Aksi takdirde toplum, zayıflayıp çökecek ve bundan zâhidler de zarar görecektir. Bu bakımdan Gazâlî'nin, sosyal hayatı, dinî açıdan zanâatkârlar gibi üyeleri için olumsuz, zâhidler gibi üyeleri için ise olumlu bir durum olarak gördüğü söylenebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Âhiret, Dünya, Gazâlî, Meslek, Zühhd.



## SOCIAL LIFE IN THE CONTEXT OF THE CONCEPT OF THE WORLD IN GHAZALI: BOTH OPPORTUNITY AND DANGER IN TERMS OF ASCETIC LIFE

### ABSTRACT

In this article, it is aimed to determine and analyze Ghazali's thoughts on the relationship between social life and ascetic life. The texts we mainly refer to are the Dhamm al-Dunya, which the twenty-sixth chapter of Ihya' Ulum al-Din, and al-Faqr and al-Zuhd, which constitutes the thirty-fourth chapter of Ihya. Ghazali, who thinks that the world does not consist of external beings, includes the pleasures and occupations obtained from external beings in the concept of the world. It is understood that Ghazali basically approaches the world both in terms of itself and the man. By occupations, he means crafts and professions, which he considers as necessities that make social life possible. On the other hand, Ghazali sees all these crafts and professions as harmful occupations for the spiritual life of their

performers. However, for the welfare of the society, the aforementioned damage must be tolerated. Otherwise, the society will weaken and collapse, and the ascetics will suffer from it. In this respect, it is possible to say that al-Ghazali sees social life as a negative situation for members such as craftsmen and a positive situation for members such as ascetics in terms of religion.

**Keywords:** Hereafter, World, Ghazali, Profession, Asceticism.



## GİRİŞ

Dünya (دنيا) kelimesi *en/daha yakın* anlamına gelen *ednâ* (أدنى) kelimesinin müennesidir. Buna göre bu âleme, âhirete nispetle daha yakın olduğu için dünya ismi verilmiştir.<sup>[1]</sup> Tasavvufi bir terim olarak ise dünya, mal ve makamı, çıkar ve hırsı, kısaca insanı Allah'tan gâfil bırakıp uzaklaştıran her şeyi ifade etmektedir.<sup>[2]</sup> İnsanın maddî eşyayla ilişkisini sağlayan her ne varsa hepsini dünya kelimesinde toplamak mümkündür. Nitekim büyük dinler böyle bir yol tutmuştur; ailevî bağlar, yakın ve uzak çevre, servet ve mülkiyet, siyasi-iktisadî çıkar ve ihtiraslar, hâsılı dinin mâsivâ diye ifade ettiği bütün beşerî ilgi ve ilişkiler dünya kavramı altında toplanmıştır.<sup>[3]</sup>

Kur'an'ın birçok âyetinde dünyaya zâhidâne yaklaşıldığı görülür.<sup>[4]</sup> Bu da Hz. Peygamber'in (ö. 11/632) dünyaya bu şekilde yaklaştığını gösterir. Ebu'd-Derdâ (ö. 32/652 [?]), Ebû Zer el-Gıfârî (ö. 32/653), Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656), İmrân b. Husayn el-Huzâî (ö. 52/672) zühdüyle temayüz eden sahabilerden bazılarıdır. Tâbiün devrinde Basra, Kûfe, Şam, Mekke, Medine ve Yemen'de birçok zâhid ortaya çıkmıştır. Hicri ikinci asırda ise zâhidlerin İslam toplumundaki varlığının, değişik adlarla ve farklı mezhep ve topluluklar içinde güçlenerek devam ettiği söylenebilir.<sup>[5]</sup>

Müslüman toplumunda zühdü meydana getiren tek etken İslâmî öğretidir. Fetihlerle birlikte zenginliğin artması ve böylece Müslümanların büyük bir bölü-

[1] Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsu'l-basît fî tercemeti'l-kâmûsi'l-muhît Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), "dünyâ", 6/5745.

[2] Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2012), "dünyâ", 112.

[3] Sabri F. Ülgener, *Zihniyet ve Din İslâm, Tasavvuf ve Çözüm Devri İktisat Ahlakı* (İstanbul: Derin Yayınları, 2006), 32.

[4] O âyetlerden bazıları şunlardır: el-Bakara 2/261, Âl-i İmrân 3/117, Âl-i İmrân 3/185, en-Nisâ 4/77, el-En'âm 6/32, et-Tevbe 9/38, er-Ra'd 13/26, el-Kehf 18/45-46, el-Ankebût 29/64, Hümeze 104/2-3.

[5] Geniş bilgi için bk. Louis Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, çev. Mehmet Ali Aynî, İlavelerle Yayına Haz. Osman Türer - Cengiz Gündoğdu (İstanbul: Ataç Yayınları, 2020), 41-63.



münün dünyaya yönelmiş olması da önemli bir etkidir. Bu toplu ve hızlı yöneliş, takva sahibi Müslümanlarda manevî bir dirilişe yol açmıştır. Bu diriliş, imana karşı sürekli ve amansızca saldıran nefse ve nefsi ayartıp duran dünyeviliğe karşı mücadeleden ibarettir. Nitekim ilk asırlarda bazı Müslümanların, ruhî hayatlarının selameti için, manevî hayatlarını tehdit eden sosyal hayata karşı zühde sarılmak suretiyle direnme yolunu seçtikleri görülür.<sup>[6]</sup>

Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (ö. 505/1111), dinî bir mesele olarak *dünyayı*, en geniş biçimde *İhyâü ulûmi'd-dîn'in el-Mühlikât* (Helak Edici Şeyler) başlıklı üçüncü çeyreğinde yer alan *Zemmü'd-dünyâ* (Dünyanın Yerilmesi) başlıklı –yirmi altıncı– bölümde ele almaktadır. Şayet tek başına bu başlık dikkate alınacak olsa, Gazâlî'nin, dünyaya insanları helak eden ve bundan dolayı da yerilmesi gereken bir şey olarak bütünüyle olumsuz bir anlam yüklediğini düşünmek mümkündür. Dahası anılan metnin giriş kısmını baştan sona okuyan bir kimse, onun, dünyayı yerilmeyi çokça hak eden bir varlık olarak değerlendirdiğinden hiç kuşku duymayacaktır.<sup>[7]</sup>

Gazâlî'nin burada söz konusu ettiği dünyaya ilişkin bu yaklaşımının temel dayanağı, elbette ki dünya hakkında vârid olan âyet ve hadislerdir. O, *Zemmü'd-dünyâ'nın* Beyânü zemmü'd-dünyâ (Dünyanın Yerilmesinin Beyanı) başlıklı ilk kısmında, önce Kur'ân âyetlerinin çoğunda dünyanın yerildiğini ve insanların ondan uzaklaştırılarak âhirete çağrıldığını belirtir, sonra da bu konuda Hz. Peygamber'den, bazı sahabî ve din büyüklerinden söz ve menkıbeler nakleder.<sup>[8]</sup> Dahası o, peygamberlerin gönderilme nedeninin dünyayı yermek olduğunu ifade eder.<sup>[9]</sup>

Gazâlî'nin, peygamberlerde görüp bildiği bir tavrın hilafına bir tavır takınması elbette düşünülemez. Onlar gibi o da dünyayı Allah'a vuslat yolunda mesafe alan insan açısından (fi hakkı'l-'abd) düşman olarak görür.<sup>[10]</sup> O, söz konusu metnin kısa giriş kısmında dünyanın, Allah'ın düşmanı olduğunu belirtir; çünkü ona göre dünya, insanı Allah'ın yolunda yürümekten alıkoymaktadır. Dünya Allah dostlarına da düşmandır, zira cazibesıyla onları kendisine çekmektedir. Dünya Allah düşman-

[6] Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayınları, 2004), 68. Afîfî, bu iki etkenin yanı sıra iki etkenden daha söz eder. Bunlardan biri Hıristiyan ruhbanlığı, diğeri fıkıh ve kelâm ilimlerine tepkidir. Daha geniş bilgi için bk. a.m.f. *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, 63-70.

[7] Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1426/2005), 3/1101.

[8] Gazâlî, *İhyâ*, 3/1102-1112.

[9] Gazâlî, *İhyâ*, 3/1102.

[10] Gazâlî, *İhyâ*, 3/1121; Ayrıca bk. a.m.f., *İhyâ*, 4/1541; Gazâlî'nin bu dünya anlayışına "sübjektif veya relatif dünya" denilebileceğini belirten Sabri Orman, "İnsana göre dünya" (fi hakkı'l-'abd) ibaresinin dinî ve ahlâkî bir içerik taşıdığını söyler. Bk. Sabri Orman, *Gazâlî'nin İktisat Felsefesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, İstanbul, 2014), 79-80. Orman'ın bu tespiti bizce gayet yerindedir, zira Gazâlî –aşağıda göreceğimiz üzere– dünya ile âhireti, kalbin iki hali olarak görmektedir.

larına da düşmandır, çünkü onları tuzak ve hileleriyle ayartarak kendisine bağlamakta, en çok ihtiyaç duydukları sırada ise bırakıp gitmektedir.<sup>[11]</sup> Gazâlî dünyayı ayrıca yılanı da benzetmektedir.<sup>[12]</sup>

Dünyaya ilişkin bu yerici ifadeleri nasıl anlamalıyız? Başka deyişle dünya, neden bir düşman veya bir yılan olarak tasvir edilmektedir? Aslına bakılırsa bu sorunun cevabı yukarıda geçmişti: İnsanların ilgisi, dünyadan âhirete çevrilmek istenmektedir. Şu halde bu tür nitelermelere, insanları, âhret yolculuğu önünde büyük bir engel teşkil eden dünyaya karşı uyarmak için başvurulduğu rahatlıkla söylenebilir. Burada yanıtını bekleyen bir soru daha vardır: Âhirete çağrıyla yetinilmeyip, neden bir de dünyayı kötülme yoluna gidilmektedir? Çünkü Gazâlî'ye göre âhireti değil de dünya hayatını tercih etmek insanda galip bir tabiattır.<sup>[13]</sup>

Öte yandan Gazâlî'nin, dünya kavramına bu denli dar bir çerçeveden baktığını düşünmek pek mümkün gözükmemektedir. Zira gerek anılan metninde, gerekse başka metinlerinde yukarıdaki dünya tasviriyle –en azından ilk bakışta– uyuşmayan bir dünyadan daha bahsettiği anlaşılmaktadır. Meselâ yeri geldikçe dünyayı, –bir hadîse<sup>[14]</sup> istinaden– âhiretin tarlası gibi övücü ifadelerle vassfettiği de görülmektedir.<sup>[15]</sup> Anlaşılan o ki ortada bir sorun vardır. Kanaatimizce bu sorun çözüldüğü takdirde, Gazâlî'nin dünya kavramına yaklaşımı daha doğru biçimde tespit edilmiş olacaktır. Bu nedenle aşağıda ilk olarak Gazâlî'nin dünya kavramına yaklaşımı ele alınacaktır.

## I. ÜÇ YÖNÜYLE DÜNYA

Gazâlî dünyayı üç yönüyle ele alır. Buna göre dünya bir bakıma hâricî varlıklardan<sup>[16]</sup> (a'ÿânün mevcûdât) ibarettir. Bu varlıkların insanın çeşitli hazlarına kaynak oluşturması onun bir başka yönünü oluşturmaktadır. Üçüncü yönü ise söz konusu varlıkların, sosyal hayatı meydana getiren uğraşlar (eşğâl) yoluyla yararlı ürünler haline getirilebilmesidir. Gazâlî'ye göre dünyayı bunlardan herhangi birine hasreterek anlamak doğru değildir.<sup>[17]</sup> Burada dünyaya biri kendisi ikisi de insanla ilgisi bakımından üç yönden yaklaşmakta ve bu yönlerden ilki diğer ikisine temel teşkil etmektedir. Ayrıca dünya kavramının, bu üç yönden herhangi biriyle sınırlandırıl-

[11] Gazâlî, *İhyâ*, 3/1101.

[12] Gazâlî, *İhyâ*, 3/1171.

[13] Gazâlî, *İhyâ*, 3/962.

[14] Hadîs için bk. Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ' ve müzî-lü'l-İlbâs amme'stehere mine'l-ehâdîs alâ elsineti'n-nâs*, thk. Yûsuf b. Mahmûd el-Hâc Ahmed (Dimeşk: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, 1421), 1/467.

[15] Gazâlî, *İhyâ*, 4/1355.

[16] "A'ÿânün mevcûdât" tamlamasını, hâricî varlıklar diye çevirdik. Kastedilen, yerküre ve onun üstünde bulunan canlı cansız bütün cisimlerdir. Bu bakımdan insan da bu varlıklara dâhil olmaktadır.

[17] Gazâlî, *İhyâ*, 3/1126.

maması gerektiği de özellikle belirtilmektedir. Şu halde bundan Gazâlî'nin, herhangi bir eserinde, dünya kelimesiyle sadece hâricî varlıklara değil, onlarla ilgisinden dolayı gerek insanî hazlara gerekse insanî uğraşılara da işaret etmiş olabileceğini çıkarmak mümkündür.

Hâricî varlıklarla kastedilenin yerküre ve üstündekiler olduğunu belirten Gazâlî, yerkürenin üstündekileri üç kısma ayırır: madenler, bitkiler ve canlılar. İnsan bitkileri yiyecek ve ilaç için, bakır ve kurşun gibi madenleri âlet ve kap kacak için, altın ve gümüş madenlerini ise nakit gibi ihtiyaçlar için talep eder. Canlılar (hayvân) ise insan ve hayvan (behîme) şeklinde ikiye ayrılır; buna göre insan, hayvanların yiyecek için etlerini, binmek ve süslenmek için sırtlarını talep ederken, hemcinslerinin de kölelerde olduğu gibi boyun eğdirip kullanmak veya cariye ve kadınlarda olduğu gibi kendilerinden çeşitli şekillerde faydalanmak için bedenlerine malik olmak ister. Yine o, insanların kalplerine de malik olmak ister; zira onların kendisine tâzim ve ikramda bulunmasını arzular ki, buna insanların kalplerine malik olma anlamında makam (câh) denir.<sup>[18]</sup> Gazâlî, burada hâricî varlıkların yerkürenin üstündeki kısmını açıklamakta ve insanların bu varlıklarla alâkalarına kısaca işaret etmektedir. Başka deyişle, bir önceki paragrafta ifade edilenlerin bir devamı olarak dünyanın bizatihi kendisine ait bir kısımdan ve bununla birlikte insanın ona yönelik *haz* ve *uğraşı* odaklı iki ayrı ilgisinden söz etmektedir. O halde Gazâlî'nin, dünyaya ilişkin tasavvurunun üç veçhesinin burada da kendini gösterdiğini söylemek mümkündür.

Gazâlî'ye göre hâricî varlıkların kul ile iki türlü alâkası bulunmaktadır. Biri, söz konusu varlıkların kalp ile olan alâkasıdır; yani kulun onları sevmesi, onlardan haz alması ve onlara bir köle veya sevgili gibi yönelmesidir. Bu alâka kibir, nefret, hased, riya, sûizan, ikiyüzlülük, övülme arzusu, mal biriktirme ve malla övünme istekleri gibi kalbin dünyaya müteallik bütün sıfatlarını içermektedir. Diğeri ise hâricî varlıkların beden ile olan alâkasıdır; yani kulun, kendisine ve başkalarına haz ve fayda sağlamak üzere bu varlıkların ıslahıyla meşgul olmasıdır. Halkın meşgul olduğu her zanâat ve meslek, hâricî varlıklarla bu tür bir alâkayı meydana getirmektedir.<sup>[19]</sup> Bu alâka ise kulda dert, sıkıntı, ızdırıp ve bozuk hayaller gibi âhîret hayatını tehlikeye atacak bazı psikolojik sorunlara yol açmaktadır.<sup>[20]</sup>

Kısaca insanlar, kalpleriyle (arzularla) veya bedenleriyle (uğraşlarla) dünyaya yönelmekte, bu da onların kendilerini ve âhîretlerini unutup ihmal etmelerine yol açmaktadır. Oysaki dünya denilen bu hâricî varlıklar, esasen bedeninin sağlık ve selameti için yaratılmıştır.<sup>[21]</sup> Gazâlî için beden binek gibidir; dünyada, ebedî

[18] Gazâlî, *lhyâ*, 3/1126-1127.

[19] Gazâlî, *lhyâ*, 3/1127.

[20] Gazâlî, *lhyâ*, 3/1131.

[21] Gazâlî, *lhyâ*, 3/1127.

saadete eriştirecek ahiret yolunu onuz katetmek mümkün değildir.<sup>[22]</sup> En uzak konağa varmak için, dünya kelimesinin de işaret ettiği üzere, en aşağı konağı geçmek gerekir. Ancak bedeni koruyup kollamadıkça bu mümkün değildir.<sup>[23]</sup> Açık ki Gazâlî için sorun, hâricî varlıklar anlamındaki dünyanın kendisi değil, insanın ona bedeninin sıhhat ve selameti –dolayısıyla din ve âhiret– için değil, kendindeki galip tabiattan ötürü başka amaçlarla yönelerek kendini ve âhiretini unutmamasıdır.

Gazâlî'nin, *kendisi itibariyle dünyayı* –yani hâricî varlıklar anlamındaki dünyayı– özü itibariyle kötü görmediği anlaşıldığına göre, *kul açısından dünyaya yaklaşımının ayrıntılarına* geçebiliriz. Dünyanın bu yönü, insanın özellikle maden, bitki ve canlılara ilgisinde ortaya çıkmaktadır. Bu ilginin iki ayağından birini kalbin dünyevî hazları, diğerini ise bedeninin dünyevî uğraşları oluşturmaktadır.

## 1. Dünyaya Haz Odaklı İlgi

Gazâlî, *İhyâ'nın Zemmi'd-dünyâ* bölümünde, dünya ve âhiretin kalbin iki halinden ibaret olduğunu, bu bakımdan insanın ölüm öncesi hayatında kendisinde geçici bir haz ve fayda bulduğu her şeyin onun dünyasını oluşturduğunu söyler. Şu var ki burada kulun, dünyaya meyledip de kendisi için bir haz ve fayda bulduğu her şey yerilmemektedir.<sup>[24]</sup> Gazâlî bu açıdan dünyayı üç kısma ayırır:

Dünyanın bir kısmını, sadece dünyada değil âhirette de insana eşlik edip semere verecek ilim ve amel oluşturmaktadır. İlim ile Allah'ın ve O'nun sıfat, fiil, melek, kitap ve resullerinin, yer ve göğünün melekûtunun bilgisi kastedilmektedir. Amel ile kastedilen ise ihlasla yapılan ibadettir. İlimle çokça ünsiyet eden âlimler, onun uğruna uyku, yiyecek gibi haz verici şeyleri terk edecek kadar ondan haz alır hale gelirler. Bu da ilmin, dünyanın geçici hazlarından biri olduğunu göstermektedir. Gazâlî, yerilen dünyadan söz ettiğinde ise ilmi dünyadan değil, bilakis âhiretten saydığını özellikle belirtme gereği duyar. İbadetle çokça ünsiyet eden âbidler de zamanla ondan çokça haz almaya başlarlar. Bu yüzden onlar için meselâ namazdan alıkonulmaktan daha büyük bir eziyet olamaz. Her hazzın geçici olduğunu belirten Gazâlî, yerilen dünya ile bu anlamdaki dünyanın kastedilmediğini özellikle vurgular. “*Bana dünyanızdan şu üç şey sevdirdi: güzel koku, kadınlar ve gözümlün nuru namaz.*”<sup>[25]</sup> hadîsinden de, Hz. Peygamber'in, namazı dünya hazlarından saydığı anlaşılmaktadır. Zaten his ve müşahedeye dâhil olan her şey, âlem-i şehadet ve

[22] Gazâlî, *İhyâ*, 3/884.

[23] Gazâlî, *İhyâ*, 3/880.

[24] Gazâlî, *İhyâ*, 3/1121.

[25] Bu ifadeyle yakın anlamlı iki rivayet için bk. Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Süne-nü'n-Nesâî*, thk. Râid b. Sabri İbn Ebî Alfe (Riyad: Dâru'l-Hadâre, 1436/2010), “İşratü'n-Nisâ”, 1.

dünyadandır. Kişinin rükû ve secde ederken organlarının hareketinden haz alması, Hz. Peygamber'in namazı neden dünyaya nispet ettiğini açıklamaktadır.<sup>[26]</sup>

Dünyanın bir diğer kısmını ise birincisinin tam karşısında yer alan, yani geçici haz taşımakla birlikte âhirette hiçbir fayda sağlamayacak şeyler oluşturmaktadır. Sadece günahlardan değil, aynı zamanda yığılıp biriktirilen altın ve gümüşlerden, nişanlı at ve hayvanlardan, ekinlerden, köle ve cariyelerden, beygir ve başka büyükbaş hayvanlardan, saray ve köşklere, pahalı elbise ve lezzetli yiyecek gibi zorunlu ihtiyaçların ötesinde yapılan harcamalardan hoşlanma da bu kısma girmektedir.<sup>[27]</sup> Gazâlî'ye göre yerilen dünya işte bu kısımdan oluşmaktadır.

Üçüncü kısmı oluşturan hazlar ise yukarıda anlatılan birbirine zıt iki kısım hazzın ortasında bulunmaktadır. Başka deyişle bu kısım, âhret amellerine yardım eden her haz için zorunlu olan yiyecek ve giyecek gibi maddelerden meydana gelmektedir. Dünyadan sayılmayan birinci kısımdakilere vesile ve yardımcı olduğu takdirde bunlar da onlar gibi yerilen dünyaya dâhil olmaz. Yani bu tür hazlara ilim ve amel için yönelen kul, onlarla dünyayı elde etmiş, dolayısıyla dünya bağluları arasına katılmış sayılmaz. Söz konusu hazlar, takva için değil de geçici hazlar için talep edildiğinde ise ikinci kısma dâhil olur ve dünyadan sayılır.<sup>[28]</sup> Öyle görünüyor ki Gazâlî, dünyanın üç kısmından üçüncüsü olarak zikrettiği bu kısım hazların, “dünyadan” olmadığını söylerken, yerilen dünyaya dâhil edilemeyeceğini ifade etmek istemektedir. Nitekim bu, onun, sadece dünyada değil âhirette de insana eşlik edip semere vereceğini belirttiği ilim ve ameli dünyanın üç kısmından birisi olarak açıkça ifade etmesinden de anlaşılmaktadır. Bütün bunlardan anlaşılacak olan o ki yiyecek, giyecek gibi zorunlu ihtiyaçların yerilen –yani ikinci kısmı oluşturan– dünyaya dâhil olup olmamasında esas belirleyici olan, kulun onlara yönelirken taşıdığı niyet ve güttüğü amaçtır.

Dünya hazlarına rağbetin iki şekilde gerçekleştiğini belirten Gazâlî, bunlardan birinin, sahibini âhret azabına maruz bırakan haramlar, diğerinin ise kul ile yüksek manevî mertebeler arasına giren ve onu, uzun sürecek bir hesaba çekilmeyle karşı karşıya bırakan helaller olduğunu söyler. Bu bakımdan, uzun süren hesap da bir tür azaptır.<sup>[29]</sup> Kuş sesini dinlemek, yeşil doğaya nazar etmek veya soğuk suyu içmek suretiyle de olsa dünyadan nimetlenmek, âhirette alınacak hazzın çokça ek-silmesine neden olacaktır.<sup>[30]</sup>

[26] Gazâlî, *İhyâ*, 3/1121.

[27] Gazâlî, *İhyâ*, 3/1121.

[28] Gazâlî, *İhyâ*, 3/1122.

[29] Gazâlî, *İhyâ*, 3/1122.

[30] Gazâlî, *İhyâ*, 3/1123.

Tabiattan bu denli sade ve sıradan bir yararlanmanın böylesine ağır bir sonucu doğuracak olmasını nasıl anlamalıyız? Bizce burada asıl önemli olan –yukarıda da vurguladığımız– niyet ve amacın ne olduğudur. Şayet maksat, Allah değil de tam aksine nefsin tatmini ise Gazâlî elbette bunun kişinin âhîret hayatı için tehlike arz edeceğini düşünecektir. Zira o, yaratıklara, birtakım dünyevî hazlar için değil, bilakis Yaratıcı'yı tanıma (ma'rifetullâh) gayesiyle yaklaşılması gerektiğini savunan bir âlimdir. *el-Hikme fî mahlûkâtillâhi azze ve celle* adında, yaratıklar üzerinde tefekkürü işleyen bir eser<sup>[31]</sup> telif etmiş olmasının, onun bu konudaki tavrını net biçimde gösterdiğinden kuşku yoktur.

Dünyanın azı ve çoğunun da haramı ve helalinin de lanetlendiğini belirten Gazâlî'ye göre, Allah'tan sakınmaya yardım eden miktarı dünyadan değildir. Marifeti kuvvetli olanlar, dünya nimetlerine karşı daha dikkatlidirler.<sup>[32]</sup> Aslına bakılırsa Gazâlî'nin şu sözü, yerilen dünyaya dair bütün bu anlatılanları gayet özlü bir şekilde ifade etmektedir: “Allah için olmayan şeyler dünyadandır, Allah için olan şeyler ise dünyadan değildir.”<sup>[33]</sup>

Gazâlî'ye göre zarurî miktarda yiyecek, kaçınılmaz birer ihtiyaç olan giyecek ve barınakla amaçlanan, şayet Allah'ın rızası ise Allah içindir, bolluk içinde yaşamak ise Allah'tan başka bir şey içindir, demektir. Bolluk içinde yaşamak ile zarurete göre yaşamak arasında bir derece vardır ki, o dereceye hâcet denir. Hâcetin iki tarafı vardır; bu taraflardan biri zaruret sınırına, diğeri ise bolluk sınırına yakındır. Zaruret sınırına yakın durmak kula zarar vermez ve zaten zarurete göre yaşamak çok zordur; bolluk tarafına yakın durmak ise kul için tehlikelidir.<sup>[34]</sup>

## 2. Dünyaya Uğraşı Odaklı İlgi

Gazâlî'nin burada uğraşı (şuğl) ile kastettiği, çeşitli zanâat ve mesleklerdir. Ona göre insanların yiyecek, giyecek ve barınak ihtiyacından doğan bu uğraşlar çoktur. Sayılan üç ihtiyaç da zorunludur, zira bedeninin yiyecek olmaksızın beslenmesi, giyecek olmaksızın korunması ve barınak olmaksızın hâricî tehlikelere karşı güvenliğini sağlaması mümkün değildir. Dolayısıyla bu ihtiyaçların giderilmesi bazı zanâatları gerekli hale getirmiştir.<sup>[35]</sup>

Gazâlî, zanâatların, temelde çiftçilik, çobanlık, avcılık, dokumacılık ve inşaatçılıktan ibaret olduğunu söyler. Ona göre bunlar insanın asıl zanâatları ve en başta

[31] Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazâlî, *el-Hikme fî mahlûkâtillâhi azze ve celle (Mecmûatü resâilî'l-İmâm el-Gazâlî* içinde) (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.), 5-49.

[32] Gazâlî, *İhyâ*, 3/1123.

[33] Gazâlî, *İhyâ*, 3/1123.

[34] Gazâlî, *İhyâ*, 3/1124.

[35] Gazâlî, *İhyâ*, 3/1127-28.

gelen uğraşlarıdır. Yiyeceğin temini için çiftçilik, çiftlik hayvanları için çobanlık, hayvanların yakalanması için avcılık, giyecek gibi ihtiyaçlar için dokumacılık, yün eğirmeciliği ve terzilik, barınak için ise inşaatçılık meslekleri ihdas edilip geliştirilmiştir. Bu zanâatlardan da marangozluk, demircilik ve saraçlık doğmuştur. Bütün bunlar ana zanâatları oluşturmaktadır.<sup>[36]</sup>

Gazâlî'ye göre insan, hayatını tek başına sürdüremez; bilakis onun, yaratılışı gereği kendi cinsinin üyeleriyle bir arada bulunması gerekir. İnsan iki sebepten dolayı başkalarıyla birlikte yaşamak zorundadır. Birinci sebep, onun, kendi cinsinin devamı için nesle ihtiyaç duymasındır ki, bu da ancak erkek ile kadının birlikteliği ve yakın ilişkisiyle sağlanabilir. İkincisi ise yiyecek ve giyeceğin temini ve çocukların eğitimi için yardımlaşmadır; zira bunları tek bir kişi gerçekleştiremez, bunun için başka kişi ve zanâatlara ihtiyaç vardır.<sup>[37]</sup>

Bu düşünceden hareketle Gazâlî, insanların, sağlam bina ve meskenleriyle, kale ve surlarıyla, yönetiminden yargısına, ordusundan maliyesine kadar bütün kurumlarıyla şehir ve devletleri meydana getirdiklerini söyler. Şehir ve devleti meydana getiren sınıfların ilki çiftçiler, çobanlar ve zanâatkârlar; ikincisi asker ve güvenlikçiler; üçüncüsü ise üreticiler, vergi tahsildarları ve benzerleridir. Bütün bu mesleklerin sadece yiyecek, giyecek ve barınak ihtiyacından doğduğuna dikkat çeken Gazâlî, söz konusu meslekleri gereğince yapma arzusunun ise gıda, ev, dükkân, çarşı, ambar, çiftlik, giyecek, eş eşyası, hayvan gibi mal ve âletlere ihtiyacı, bütün bunların da alım satım ihtiyacını doğurduğunu; daha sonra ise ticaret ve nakliyecilik, nakliye için kullanılmak üzere hayvan yetiştirme, kira uygulaması, nakit, daphane, sarraflık ve mahkeme gibi ihtiyaçların ortaya çıktığını söyler.<sup>[38]</sup>

Yukarıda, hâricî varlıklar anlamındaki dünyanın insanlarla iki alâkasından birinin çeşitli meslek ve zanâatlar şeklinde tezahür ettiği ve bunun da insanlarda sıkıntı, ızdırap ve bozuk hayaller gibi âhiret hayatını tehlikeye atacak bazı psikolojik sorunları meydana getirdiği belirtilmişti. Bu sorunlar vücut bulurken şöyle bir seyir izlemektedir: Söz konusu iş ve uğraşlar, sahiplerini bazı sıkıntı ve ızdıraplara maruz bırakmakta, bu sıkıntı ve ızdıraplar ise aklın bozuk hayallerin tesiri altına girmesine neden olmakta, bu da onların kendilerini ve âhiretlerini unutmalarına yol açmaktadır.<sup>[39]</sup> Kulun dünyayla ünsiyet ettiği nispette âhirete yabancılaştığını belirten Gazâlî, varlıkta sadece Allah ve mâsivânın bulunduğunu, dolayısıyla mâsi-vâya teveccüh edenin ister istemez O'ndan uzaklaşacağını söyler.<sup>[40]</sup>

[36] Gazâlî, *İhyâ*, 3/1128.

[37] Gazâlî, *İhyâ*, 3/1128.

[38] Daha ayrıntılı bilgi için bk. Gazâlî, *İhyâ*, 3/1129-30.

[39] Gazâlî, *İhyâ*, 3/1131.

[40] Gazâlî, *İhyâ*, 4/1556.

*Minhâcü'l-âbidîn* adlı eserinde âbidin ibadetine mani olan dört şeye dikkat çeken Gazâlî, dünyayı bu dört engelden biri olarak zikreder. Ona göre dünyadan uzaklaşmak için âbidin, kendisini ondan soyutlayarak zühde sarılması gerekir. Zira dünyaya rağbet, âbidi zâhiren ve bâtinen meşgul eder. Zâhirî uğraşı talepten, bâtinî uğraşı ise arzu (hadîsü'n-nefs) ve iradeden doğmaktadır. Kalp/nefis, bir şeyle meşgul olduğunda o şeyin zıddına yönelik ilgisini kaybeder. Dolayısıyla dünya ve âhiret karşısında kul, iki eşli erkeğe benzer; birine meylettiği ölçüde diğerinden yüz çevirir.<sup>[41]</sup> Gazâlî, burada da insanların, –zâhirî ve bâtinî uğraşlarından söz ederken– dünyaya kalpleri ve/veya bedenleri üzerinden yönelerek âhireti unuttuklarını ifade etmektedir. Oysa kişiye düşen, dünya hayatını ona alâka göstermeksizin sürdürmek ve böylece âhirete hazırlıklı olarak gidebilmektir. Nitekim o, bir başka eserinde<sup>[42]</sup> yöneticilere, dünyanın –sürekli ikamet edilecek bir yurt değil– kısa süreliğine kalınacak bir konak, insanın ise bir yolcu olduğu hatırlatmasında bulunur.<sup>[43]</sup>

Görüldüğü üzere Gazâlî, meslek ve zanâatların, icracılarını çeşitli dert ve ızdıraplara, hırs ve hülyalara sürükleyerek Allah'tan uzağa düşürdüğünü ifade etmektedir. Öte yandan o, insanların bu gaflet ve cehaletlerinin, memleketlerin düzeni ve insanların maslahatı için gerekli olduğunu da söyler. Ona göre bütün dünya uğraşları, bu türden gaflet ve bayağı arzularla bir düzene girmektedir. Eğer insanlar, akledip de bu bayağı arzularını terk ederek zühde sarılacak olsalar, sosyal hayat yok olacak ve bu da zâhidlerin dahi helakına yol açacaktır<sup>[44]/[45]</sup>

## II. ZÂHİDİN DÜNYASI

Makalemizin ilk bölümünde Gazâlî'nin dünyaya bir kendisi ve bir de kul açısından olmak üzere iki biçimde yaklaştığını gördük. Ona göre kulun dünyaya ilgisi üç şekilde tezahür etmekte; bunlardan ikisi dinî açıdan sakıncalı görülürken

[41] Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazâlî, *Minhâcü'l-âbidîn ilâ cenneti rabbi'l-âlemîn*, thk. Mahmûd Mustafa Halâvî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1409/1989), 83.

[42] Bu eser, Gazâlî'nin ahlâk ve siyasete dair kaleme aldığı ve Büyük Selçuklu Hükümdarı Muhammed Tapar'a (ö. 511/1118) ithaf ettiği *Nasihatü'l-mülûk*'tür. Safiyüddin Ali b. Mübârek b. Mevhûb el-İrbîlî adında biri tarafından *et-Tibrü'l-mesbûk fî Nasihatî'l-mülûk* adıyla Farsçadan Arapçaya çevrilen eser, siyasetnâme türünün belli başlı örneklerinden kabul edilmektedir. Daha geniş bilgi için bk. Casim Avcı, "Nasihatü'l-mülûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/411.

[43] Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazâlî, *et-Tibrü'l-mesbûk fî nasihatî'l-mülûk*, thk. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1409/1988), 30.

[44] Gazâlî, *İhyâ*, 3/1130.

[45] Gazâlî'nin dünyaya dair böyle bir yaklaşımı benimserken, Hâris el-Muhâsibî'nin dünyaya ilişkin görüşlerinin etkili olduğu söylenebilir. Bu konuda bk. Ali Bolat, "Muhâsibî'nin el-Mekâsibî Bağlamında Tasavvufta Dünyaya Bakış ve Hakikî Zühhd Anlayışı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2003, 4/11 (2003), 192-193; Gazâlî'nin bu başlık altında aktarmaya çalıştığımız dünya meşguliyetleriyle ilgili düşünceleri başka araştırmacılar tarafından da ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Krş. Orman, *Gazâlî'nin İktisat Felsefesi*, 137-152.



birisinin kesin biçimde ve bütünüyle övüldüğünden kuşku yoktu. Orada, sakıncalı alâkaları iki alt başlık altında kısaca anlattık. Bu bölümü ise övülen alâkaya ayırmak istiyoruz ki bu alâka, Gazâlî'de zühd kavramına karşılık gelmektedir. Zira zühd, bir bakıma, dünyaya sadece yiyecek-giyecek gibi bedenî yaşamı –dolayısıyla kulluğu– mümkün kılan temel ihtiyaçların temini için yönelmek ve ötesinden tamamen yüz çevirmek demektir. Bunu bir yaşam tarzı olarak benimseyenlere ise zâhid denilmektedir.

Gazâlî, *el-Erbâîn fî usûlî'd-dîn* adlı eserinde dünyada zühdün bir hakikati, bir kaynağı (asl), bir de semeresinin bulunduğunu söyler. Ona göre zühdün hakikati, bolca istifade etme imkânı bulunmasına rağmen kulun dünyadan yüz çevirerek bir köşeye çekilmesi; kaynağı, göğsü açıp genişletecek kadar kalpte parıldayan ve böylece âhiretin daha hayırlı ve kalıcı bir yurt olduğu gerçeğini apaçık hale getiren bilgi (ilm) ve nur; semeresi ise dünyevî nimetlerin *zaruret miktarıyla* yetinmektir.<sup>[46]</sup> Gazâlî'nin burada zaruret miktarı ile kastettiği, *İhyâ'*nın *el-Fakr ve'z-zühd* bölümünde<sup>[47]</sup> önemliler diye sözünü ettiği şeylerdir.

Söz konusu metinde dünya metânı *fazlalıklar* ve *önemliler* olmak üzere ikiye ayıran Gazâlî, fazlalıklara misal olarak salma atları verir. Zira insanlar, salma atları genellikle binip eğlenmek ve rahatlamak için edinirler. Ona göre fazla şeyler (fuzûliyyât) –zarurî önemli şeylerin tam aksine– ayrıntılarıyla açıklanamayacak kadar çoktur. Önemliler (mühimmât) ise şu altı şeyden ibarettir: (1) yiyecek, (2) giyecek, (3) ev, (4) eşya, (5) eş/evlilik, (6) mal ve makam.<sup>[48]</sup>

Gazâlî, önemli şeylerden ilk zikrettiği yiyeceğin,<sup>[49]</sup> beden sağlığını sağlayacak kadarının insan için zorunlu olduğunu söyler. Yiyeceği (a) uzunluğuna ve (b) genişliğine nispetle değerlendiren düşünür, tam bir zühd için yiyeceğin uzunluğunun kısaltılıp, genişliğinin daraltılması gerektiğini ifade eder. Buna göre yiyeceğin, *bütün ömre* nispetle bir uzunluğu vardır ve kısaltılması ise ancak emel kısa tutulduğu takdirde mümkün olabilir. Şu halde zühdün, yiyeceğin uzunluğuna nispetle en

[46] Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazâlî, *el-Erbâîn fî usûlî'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1439/2017), 358-59; Gazâlî'nin zühd anlayışı için ayrıca bk. Mevlüt Özçelik, *İmâm Gazâlî'ye Göre Nefsin Tezkiyesi ve Kalbin Tasfiyesi: İnsân-ı Kâmil Olma Süreci* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2020), 68-75.

[47] Bölümün başlığından da anlaşılacağı üzere Gazâlî'nin, zühdü fakr kavramıyla birlikte ele aldığı dikkatten kaçmamalıdır. Bunu, tasavvufî makamları sayarken de görmek mümkündür. O sıralamada zühd, fakr ile birlikte zikredilmekte ve ayrıca onunla birlikte makamların yarısı geride bırakılmış olmaktadır. Bu bakımdan zâhidliğe adım atabilmek için, azımsanamayacak derecede bir dinî-manevî olgunluğa erişmenin kaçınılmaz olduğu söylenebilir. Bu konuda daha geniş açıklama için bk. Arzu Eylül Yalçınkaya, "İlk Dönem Tasavvuf Klasiklerinde Zühd Kavramı Üzerine", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (Haziran 2020), 14-15.

[48] Gazâlî, *İhyâ'*, 4/1586.

[49] Gazâlî'ye göre insanlar dünyaya karşı hırslı oldukları için helak olmakta, bu hırs mide ve ferç şehvetinden, ferç şehveti ise mide şehvetinden ileri gelmektedir. Bk. Gazâlî, *İhyâ'*, 3/973.

yüksek derecesi zâhidin ancak çokça acıktığı sırada açlığını giderecek kadarıyla yetinmesidir. İkinci derecesi, kendisine bir ay veya kırk gün yetecek kadarını biriktirmesidir. Üçüncü derecesi ise sadece bir sene yetecek kadarını ayırıp artırmasıdır ki bu, zühde zayıf olan zâhidlerin mertebesidir. Bu sonuncusundan daha çoğunu biriktiren ise zâhid adıyla anılmayı hak etmez. Zira bir seneden daha çok yaşamayı arzulamak uzun emel (tûl-i emel) sahibi olmak demektir.<sup>[50]</sup>

Gazâlî, yiyeceğin bir zâhid için olması gereken genişliğini ise *miktarına, cinsine ve elde edilme vaktine* nispetle belirler. Buna göre zâhidin gözetmesi gereken yiyecek miktarı, tek bir gün içinde en düşüğü yarım rıtl, ortası bir rıtl ve en üstü de bir müddür.<sup>[51]</sup> Bir müd, Allah'ın bir miskininin kefaretle doyurulmasında takdir ettiği miktardır. Bundan fazlasının yemeye düşkünlük anlamına geleceğini belirten Gazâlî, bir müdle yetinmeyen zühdden nasibinin olmayacağını söyler. Ona göre zâhidin gözetmesi gereken yiyeceğin cinsinin ise en düşüğü kepek ekmeği de dâhil azık olabilen her türden gıda; ortası arpa ve darı ekmekleri; en üstünü ise elekten geçirilmemiş buğday ekmeğidir. Bu sonuncusundan daha üstününü, meselâ elenerek kepeği alınan buğday unundan yapılan ekmeği yiyene zâhid denilemez. Katığın cinsinin ise en düşüğü tuz veya yeşillik ve sirke, ortası zeytinyağı veya az miktarda herhangi bir yağ, en üstünü ise haftada bir veya iki kere yenen et olmalıdır. Et, sürekli olarak veya haftada iki defadan fazla yenirse zühdün dışına çıkmış olur. Zâhidin yiyeceklerle birlikte gözetmesi gereken vakitlere gelince, onun en düşüğü bir günlük oruç için sahurda yiyip içmek, ortası bir günlük oruç için sahurda sadece suyla yetinmek veya sadece yiyeceklerle yetinmek, en üstünü ise üç gün veya bir hafta yahut bir haftadan daha fazla bir süre boyunca aç kalmaktır.<sup>[52]</sup>

Gazâlî'nin önemli şeylerin ikincisi olarak zikrettiği giyeceğin miktar bakımından en azı, sıcak ve soğuktan koruyacak ve avret mahallerini örtecek kadardır. Orta derecesi, bunların yanında bir gömlek, bir külah ve bir çift de ayakkabıdır. En çoğu ise bunlarla birlikte bir mendil ve dondur ki, bu miktardan fazlasına sahip olan kimseye zâhid denilemez. Giyecek yıkandığında başka giyecek bulunmadığı için onun kurumasını beklemenin zühdün bir şartı olduğunu belirten Gazâlî'ye göre, eline bundan daha çoğu geçen bir zâhidin bu fazla kısmı başkasına vermesi gerekir. Şayet vermezse bu onun dünyayı sevdiğini gösterir. Giyeceğin cinsine gelince, onun en niteliksizi sert kıldan, ortası kaba yünden (sûf), en niteliklisi de

[50] Gazâlî, *İhyâ*, 4/1586.

[51] Gazâlî'nin kastettiği "rıtl", klasik kaynakların 128, 128 ve 130 dirhem şeklinde üç farklı değer yüklediği 408 gramlık Bağdat rıtlı olmalıdır. Zira Bağdat rıtlı, Abbâsî Devleti'nin etkisiyle bütün İslâm coğrafyasında standart olarak benimsenmiş bir şer'î ağırlık ölçü birimidir. Ayrıca, fıkıh kitaplarında kullanılan "rıtl" ile kastedilen de bu rıtlıdır. Daha geniş bilgi için bk. Cengiz Kallek, "Rıtl", *DİA*, TDV Yay., İstanbul, 2008, c. 35, s. 52. "Müdd" ise çoğunlukla hububat ve bakliyat gibi kuru besinlerin ölçümünde kullanılan bir ölçektir. "Şer'î müd, Hanefîlere göre 2, diğer üç mezhebin mensuplarına göre ise 1 Bağdat rıtlına eşittir. Müd hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Cengiz Kallek, "Müd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/455-457.

[52] Gazâlî, *İhyâ*, 4/1586.

kaba pamuktan yapılmış olanıdır. Vakit bakımından ise giyecek bir gün, yaklaşık bir ay veya bir sene dayanabilmelidir. Bir seneden daha uzun süre dayanacak giysilere sahip olmayı istemek tûl-i emeldir, bu da zühde taban tabana zıt bir arzudur. Öte yandan zâhid, sert bir giyecek arar, bulduğu da sağlam ve dayanıklı çıkarsa zühdün dışına çıkmış olmaz. Giyecekte bundan fazlasını bulduğunda ise o bulduğunu sadaka olarak vermelidir. Tasadduk etmeyip de elinde tutan, dünyayı seviyor demektir.<sup>[53]</sup>

Önemli şeylerin üçüncüsü olarak evi sayan Gazâlî, evin de zühd bakımından üç derecesi bulunduğunu söyler. En yüksek derecesi, kişinin kendisi için özel bir yer talep etmemesi ve tıpkı ashâb-ı suffanın yaptığı gibi mescitlerin zaviyeleriyle yetinmesi; orta derecesi, zâhidin kendisi için hurma dalları ve kamış gibi şeylerle yapılmış özel bir yer istemesi; en düşük derecesi ise satın almak yahut kiralamak suretiyle bir hücre talep etmesidir. Gazâlî'ye göre zâhid, genişliği ihtiyaç miktarınca olan ve hiçbir süs barındırmayan bir ev edinmekle zühdün en düşük derecesinden çıkmış olmaz; ancak bina dikmek, kireçlemek, genişliğini ve tavanını altı zirâdan daha fazla artırmakla zühdün tamamen dışına çıkmış olur. Kısacası, zaruret için istenen hiçbir şey zaruret sınırını geçmemelidir. Dünyadan zaruret miktarı din için bir âlet ve vesiledir. Bu miktarı aşmak ise dine ters bir tutumdur. Evden amaç, yağmur ve soğuktan, kem göz ve ezadan korunmaktır. Bunda en düşük dereceden daha fazlası fazlalıktır ve fazla olan her şey dünyadandır. Fazlalığı talep edip onu elde etmek için çabalamak ise zühdden tamamen uzaklaşmak demektir.<sup>[54]</sup>

Gazâlî, önemli şeylerin dördüncüsü olarak eşyayı zikretmişti. Ona göre bu zühdün de dereceleri vardır. En yüksek derecesi, yanında yalnızca tarak ve testi taşıyan Hz. İsa'nın yoludur. Çünkü bir eşya ancak bir maksat için talep edilir. İhtiyaç duyulmayan bir eşya dünya ve âhirette vebaldir. İhtiyaç duyulan şeylerde ise asgari ihtiyaç ne kadarsa onunla kifayet edilir. Meselâ toprak kabın yettiği yerde onunla yetinilir. Burada onun ağzının kırık olup olmamasının hiçbir önemi yoktur. Orta derecesi, zâhidlik yoluna giren kimsenin yanında ihtiyacını karşılayacak kadar sağlam bir kap kacak bulundurmasıdır. Tek bir eşya birçok iş için kullanılabilir. Sözelimi bir tek çanak, hem yiyecek hem içecek hem de muhafaza kabı olarak taşınabilir. En alt derecesi ise ihtiyaçlara göre pek kıymeti olmayan birer âlet tedarik etmektir. Bundan daha fazlası, zâhidliğin dışına çıkmak ve gönüllü fazlalıklara kaptırmak demektir.<sup>[55]</sup>

Gazâlî'nin önemli şeylerin beşincisi olarak zikrettiği evliliğe gelince, ona göre bazı hallerde bekârlık evlilikten daha faziletlidir. İşte bu hallerde evlenmemek zâhidliktir. Şayet cinsî şehvet güçlü ise evlenmek vaciptir, dolayısıyla bu takdirde

[53] Gazâlî, *Ihyâ*, 4/1587-88.

[54] Gazâlî, *Ihyâ*, 4/1591-92.

[55] Gazâlî, *Ihyâ*, 4/1593-94.

bekârlık zâhidlik olmaz. Ama eğer gerek bekârlıkta gerekse evlilikte kişi için herhangi bir tehlikeli durum yoksa ve bununla birlikte bekârlık, kalbi Allah'ı anmaktan alıkoyacak şekilde kadınlara meyledip yakınlaşmaktan sakındırmak için tercih edilmişse, ancak bu takdirde bekârlığın zâhidliğe dâhil edilmesi gerekir.<sup>[56]</sup>

Gazâlî, önemli şeylerin altıncısı olarak diğer beşine vesile olan mal ve makamı (câh) zikreder.<sup>[57]</sup> Ona göre makamın mânâsı, birtakım özel gaye ve işler için, kalplerde bir yer edinme isteğiyle kalplere malik olmaktır. Zira bu sayede kişi o kalplerin sahiplerinden gerektiğinde yardım isteyebilir. Bütün ihtiyaçlarını kendi başına gideremeyen herkes, hizmetinde kullanmak istediği kimsenin kalbinde makam edinme ihtiyacı duyar. Çünkü onun katında değer ve mevki kazanmadığı takdirde onu kendi hizmetinde tutabilmesinin mümkün olmadığını bilir. Kalplerde bir mevki edinmek ise makam edinmek demektir. Öte yandan bunun, kişiyi dipsiz Hâviye'ye<sup>[58]</sup> dek sürüklemesi de mümkündür. Çünkü onun çevresinde dolanıyor olması kulu her an onun içine düşürebilir.<sup>[59]</sup>

Gazâlî'ye göre kişi, kalplerde yer (makam) edinmeye, bir yarara ulaşmak veya bir zarardan kurtulmak için ihtiyaç duyar. İnsanlar tarafından sevilip sayılmak suretiyle o, birçok ihtiyacını, o insanlar eliyle, hiçbir ücret ödemeksizin giderme imkânı bulur. Bu ise onun mal ihtiyacının ortadan kalkması demektir. Gazâlî, insanın makam edinme talebinin, makamın sağladığı bu imkâna ulaşma arzusundan ileri geldiğini düşünmektedir.<sup>[60]</sup>

Mala gelince, az miktarda bir malın geçim için zorunlu olduğunu<sup>[61]</sup> belirten Gazâlî, günlük ihtiyacını temin eden bir zâhidin, daha fazlasını kazanmaktan sakınması gerektiğini söyler. Şayet o, kendisine bir sene yetecek miktardan daha fazla bir mala ulaşırsa zühdün sınırları dışına çıkmış olur. Eğer bir arazisi olup da tevekkül<sup>[62]</sup> konusunda güçlü bir yakîni yoksa elinde tutması gereken ürün miktarı

[56] Gazâlî, *İhyâ*, 4/1595.

[57] Mal ve makamın Gazâlî açısından önemi büyüktür. Bk. Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl (Mecmûatü resâilil-'l-İmâm el-Gazâlî* içinde) (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.), 595. Gazâlî, insanın dünyada sahip olduğu mal ve makamı ölüm sonrası hayatına asla taşıyamayacağını, ama dünyada nefsiyle eriştiği bilgi ve özgürlüğü o hayata ziyadesiyle taşıyabileceğini vurgular. Bk. Gazâlî, *İhyâ*, 3/1192.

[58] Gazâlî Hâviye'den şöyle diyerek söz eder: "Hâviye öyle derin bir cehennem çukurudur ki, onu hak edenlerin sürgit daha derin bir çukura düşecekleri haber verilmiştir." Bk. Gazâlî, *İhyâ*, 3/1129.

[59] Gazâlî, *İhyâ*, 4/1596.

[60] Gazâlî, *İhyâ*, 4/1596.

[61] Gazâlî'ye göre kendinde çeşitli fitnelere barındıran dünyanın en büyük fitnesi maldır. Malın en büyük fitnesi ise insanlar açısından vazgeçilmez olmasıdır; özellikle de sahip olduğunda onun bu fitnesinden kurtulmak çok zordur. Kaybedilmesi durumunda her an küfre götürebilecek bir fakirliğe, ele geçirildiğinde ise onu ziyanla biten bir azgınlığa sürükler. Bk. Gazâlî, *İhyâ*, 3/1134.

[62] Tevekkül, Gazâlî'ye göre –yukarıda belirtildiği üzere zühde olduğu gibi – bilgi (ilm), hal ve amel üçlüsüyle anlaşılmalı ve bir hal olarak bilgi ve amel taraflarıyla birlikte değerlendirilmelidir. Bu konuda geniş bilgi

bir seneliktir. Elde ettiği ürün bu miktardan fazla olur ve o da bu fazlalığı sadaka olarak verirse zühdünden çıkmış olmaz, fakat zühdü zayıf zâhidlerden sayılır. Bu da onu, âhiret yurdunda zâhidlere vaat edilen yüksek makamlara erişmekten alıkoyar; fakat fazlalığa karşı zâhid olduğu için zâhid adını hak etmeye devam eder.<sup>[63]</sup>

Gazâlî, mal ve makamın tamamen sakıncalı olduğu kanaatinde değildir. Zira ona göre insan, gerek mala gerekse makama bir dereceye kadar mecburdur. O, ihtiyaç fazlasını öldürücü bir zehre, zaruretle sınırlı kalanı ise yararlı bir ilaca benzetir ve bu ikisi arasında birbirine yakın (müteşâbih) derecelerin bulunduğunu söyler. Ona göre çoğa yakın olan öldürücü bir zehir olmasa da zararlıdır. Zorunluya yakın olan ise yararlı bir ilaç olmasa da az zararlıdır. İkisi arasındakilerin durumu ise şüphelidir. İhtiyatlı davranan, ancak kendi lehine ihtiyatlı davranmış, dikkatsiz olansa ancak kendi aleyhine dikkatsiz davranmış olur. Şüpheli şeyleri terk ederek şüpheli olmayan şeylere yönelen ve nefsinin zaruretle sınırlayan bir kimse, kesinlik ve sağduyudan (hazm) yana tavır almış demektir. Böyle birinin fırka-i nâciyeden olacağını belirten Gazâlî, kendisini zaruret miktarıyla sınırlayan ve zaruret miktarına önem veren bir kişinin, dünyaya nispet edilmesinin doğru olmayacağını söyler. Zira o kadar bir dünyalık dinin şartı olduğu için dinden sayılmaldır.<sup>[64]</sup>

*Mizânü'l-amel* adlı eserinde, dünya sevgisinin her hatânın başı olduğunu<sup>[65]</sup> belirten Gazâlî, hemen ardından dünyanın âhiretin tarlası olduğunu ilave eder. Çünkü ona göre dünyanın, kula hem faydası hem de zararı bulunmaktadır. Dünyanın tehlikelerinden gafil olanlar, dünyadan faydalanamaz, tam aksine ancak zarar görürler. Bu bakımdan Gazâlî, malı orta dereceli hayırlardan (el-hayrâtü'l-müt vessita) sayar ve onun bir yönden faydalı, başka bir yönden zararlı olduğunu düşünür. Bu nedenle de malın fayda sağlayan tarafıyla yetinmenin, ötesinden ise sakınmanın gerekli olduğunu savunur.<sup>[66]</sup>

için bk. Orman, *Gazâlî'nin İktisat Felsefesi*, 85-93.

[63] Gazâlî, *İhyâ*, 4/1596.

[64] Gazâlî, *İhyâ*, 4/1597.

[65] Gazâlî, burada "Dünya sevgisi her hatânın başıdır." hadîsine atıf yapmaktadır. Hadîs, *Şuabü'l-îmân*'da ve *Hilye*'de Süfyân es-Sevrî'den Hz. İsa'nın sözü olarak nakl edilir. Hadîsin isnadı zayıftır. Daha geniş bilgi için bk. Abdullah Orhan, *İmâm-ı Rabbânî'nin Mektûbât'ındaki Hadîslerin Tahric ve Değerlendirilmesi*, (İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), s. 106.

[66] Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazâlî, *Mizânü'l-amel*, thk. Süleyman Dünya (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1964), 372. Gazâlî, *Mizânü'l-amel*'de ayrıca âhiret sadetini isteyen bir kulun mal konusunda gözetmesi gereken bazı hususlardan da bahs eder. Bu hususlar şunlardır: Malın kemâl yolculuğunda taşıdığı gerçek değerinin bilinmesi, malın ne ölçüde helal olduğu konusunda duyarlı olunması, gereğinden fazla malın arzulanmaması, malın usulünce harcanması ve son olarak da malın alım ve satımında iyi niyetten uzaklaşılması. Daha geniş bilgi için bk. Mevlüt Özçelik, *İmâm Gazâlî'ye Göre Nefsin Tezkiyesi ve Kalbin Tasfiyesi: İnsân-ı Kâmil Olma Süreci*, s. 276-279.

Şu halde Gazâlî'nin, zühdü –dinî-manevî hayatta en yüksek mertebe olarak değilse de<sup>[67]</sup>– yüksek bir dinî tavır olarak kabul ettiği söylenebilir. Onun zühde yaklaşımında gözden kaçırılmaması gereken önemli hususlardan biri, zühdü her Müslümanın önüne bir hedef olarak koymaması ve böyle bir hedefin, dünya/toplum gerçekleriyle bağdaşmayacağını düşünmesidir. Bir diğer önemli husus ise zühdün en düşük derecesinin bile sıradan insanlar tarafından ulaşılamayacak kadar yüksek olduğudur.<sup>[68]</sup>

## SONUÇ

Gazâlî'den insanları âhirete değil de dünyaya çağırması elbette beklenemezdi. Zira o, bir din âlimiydi; dinin yaptığı gibi, insanları ancak âhirete çağırabilir, başka deyişle âhiretin onlar için önemine dikkat çekebilirdi. Bunun en etkili yolu ise dünyayı küçümseyip âhireti büyütme idi. Nitekim o, peygamberlerin dünyayı yermekle vazifelendirildiğini ve dahası dünya hayatını tercih etmenin insanda galip bir tabiat olduğunu düşünmektedir.

Gazâlî'de dünya kavramı, geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. O, dünyaya dair bütün bu anlamları, yerküre ve üstündeki canlı-cansız şeylerden ibaret olan hâricî varlıklar ile bu varlıklara ilişkin olarak insanda ortaya çıktığını düşündüğü iki tür alâkadan elde etmektedir. Biri kalbî diğeri bedenî olan bu alâkalar, esas itibarıyla, insanın galip tabiatından ileri gelmektedir. Bu durumda peygamberlerin aslı vazifesinin, Allah ile kulları arasında birer engele dönüşen bu alâkaları mümkün merteye engel olmaktan çıkarmak olduğu söylenebilir. Hem zâhirî hem de bâtınî ilimlerde yetkin bir âlim olan Gazâlî de bunu aslı vazifelerinden bellemiş olmalıdır.

Gazâlî, kalbî alâkayı –yani haz odaklı alâkayı– kesin biçimde yerip reddetmeyken, bedenî alâkayı –uğraşı odaklı alâkayı– bazı faydalarından ötürü tamamen reddetmekten kaçınmaktadır. Ona göre insanlar, sadece dünyayı sevdiklerinde değil, aynı zamanda dünya işleriyle meşgul olduklarında da kendilerini ve âhiretlerini unutmaktadırlar. Öte yandan onların dünya işleriyle meşgulliyetleri, zâhidlerin bile bigâne kalamadığı sosyal hayatın varlığı ve devamı için zorunludur. Kısacası

[67] Nitekim Gazâlî, zühdü, iyi olanlar (ebrâr) açısından bir yetkinlik, Allah'a yakın olanlar (mukarrebûn) açısından ise bir eksiklik olarak görür. Çünkü ona göre dünyadan rahatsız olup yüz çevirmek de sonuçta dünyayla ilgilenmek demektir. Daha geniş bilgi için bk. Ali Karakoyunluoğlu, *Gazâlî Düşüncesinde İnsanın Yetkinlik Sevgisi*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), s. 147-148.

[68] Gazâlî'nin zühd/zâhid ve topluma ilişkin bu düşünceleri, K. Garden'in Gazâlî'nin 488/1095'te Bağdat'ı uzun süreliğine terk etmesiyle somutlaşan değişimine dair iddialarıyla örtüşmektedir. Garden, Selçuklu-Abbâsî yönetimi tarafından sağlanan düzenin bozulmasından sonra Gazâlî'nin, bir halifenin hukuken gerekli olduğuna inanmakla birlikte hilafete öteden beri beslediği inancını kaybettiğini ve artık yeni vizyonunun başlangıç noktasının, fazıl bir siyasi düzen değil fazıl bir birey olmaya başladığını ileri sürer. Daha geniş bilgi için bk. Kenneth Garden, *İslam'ın İlk Müceddidi: Gazâlî ve İhyâ ulûmi'd-dîn'i*, çev. Abdullah Özkan (İstanbul: Klasik, 2020), 90-91.

Gazâlî, dünya işleriyle meşgul olmanın, hem dinî-manevî açıdan sorun oluşturduğunu hem de zâhidler için bile hayatî derecede önem arz eden sosyal hayatın varlığı ve devamı için kaçınılmaz olduğunu düşünmektedir.

Gazâlî'nin, gerek sosyal hayatın selameti adına halkın genelinin dine ilişkin –onun ifadesiyle– “gaflet ve cehalet”ini bir gerçeklik olarak kabul etmesi gerekse sosyal hayatı zühde imkân veren bir olgu olarak değerlendirmesi tarafımızca dikkate değer bir husus olarak görülmektedir. Şayet insanlar zanaat ve meslekler yoluyla peşine düştükleri bozuk hayalleri terk ederek topyekûn zühde sarılacak olsalar, sosyal hayat son bulacak ve bu da sadece halkın genelinin değil, aynı zamanda zâhidlerin de helak olmasına yol açacaktır. Doğrusu burada söz konusu meşguliyetlerle ilgili asıl sorunun, onların, sosyal hayatı mümkün kılmak üzere ortaya konulmuş olmasında değil, insanların Allah'ı ve ölüm sonrası hayatı unutmalarına sebebiyet vermesinde düğümlendiğinin görülmesi gerekmektedir.

Gazâlî, zühdü, Müslüman toplumun tamamını doğrudan ilgilendiren dinî bir tavır olarak görmemektedir. Başka ifadeyle onun için zühd, Müslüman toplumun ancak küçük bir kısmını yakından ilgilendiren ve hatta toplumun geneli tarafından benimsenmesi uygun olmayan yüksek bir dinî yaşam biçimini ifade etmektedir. Zira zâhidin dünyadan yüz çevirebilmesi, biraz da toplumun diğer fertlerinin, âhi-retlerine zarar verme pahasına dünya işleriyle meşgul olmasına bağlıdır.

İslâm'ı tam merkezinde tevhidin bulunduğu bir daire olarak tasavvur edersek, Gazâlî'nin, toplumun geneli ile zâhidlere bakışını özlü biçimde anlatma imkânı bulabiliriz. Buna göre toplumun geneli dairenin çevresine yakın noktalarda yaşayan mukimlere, zâhidler ise merkeze doğru yürümeye çalışan yolculara benzer. Bu takdirde zâhid için toplum, hem kendisine sırtını döndüğü hem de kendisinden maddî destek gördüğü bir yapı görünümündedir. Toplumun sınırdan ve sınıra yakın yaşaması ise bir bakıma günahla ve günaha yakın yaşaması demektir. Bu da onun zâhiden gelecek manevî desteğe her zaman ihtiyacı olacağı anlamına gelir.

## KAYNAKÇA

- Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî. *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlül-ilbâs amme'stehere mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*. thk. Yûsuf b. Mahmûd el-Hâc Ahmed. 2 Cilt. Dimeşk: Mektebetül-İlmi'l-Hadîs, 1421.
- Afîfî, Ebu'l-Alâ. *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*. çev. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayınları, 3. Basım, 2004.
- Avcı, Casim. "Nasîhati'l-mülûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/411. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Bolat, Ali. "Muhâsibî'nin el-Mekâsib'i Bağlamında Tasavvufta Dünyaya Bakış ve Hakiki Zühd Anlayışı". 2003 4/11 (2003): 177-196.
- Garden, Kenneth. *İslâm'ın İlk Müceddidi: Gazâlî ve İhyâu ulûmi'd-dîn'i*. çev. Abdullah Özkan. İstanbul: Klasik, 1. Basım, 2020.
- Gazâlî, Hüccetül-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *İhyâü ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005.
- Gazâlî, Hüccetül-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Münkiz mine'd-dalâl ve'l-müfsîh ani'l-ahvâl (Mecmûatü resâilî'l-İmâm el-Gazâlî içinde)*. Kahire: el-Mektebetüt-Tevfîkiyye, ts.
- Gazâlî, Hüccetül-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Minhâcü'l-âbidîn ilâ cenneti rabbi'l-âlemin*. thk. Mahmûd Mustafa Halâvî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1409/1989.
- Gazâlî, Hüccetül-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Erbâîn fî usûli'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1439/2017.
- Gazâlî, Hüccetül-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *et-Tıbrü'l-mesbûk fî nasîhati'l-mülûk*. thk. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübül-İlmiyye, 1409/1988.
- Gazâlî, Hüccetül-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Mizânü'l-amel*. thk. Süleyman Dünya. Mısır: Dâru'l-Maârif, 1964.
- Gazâlî, Hüccetül-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Hikme fî mahlûkâtillâhi azze ve celle (Mecmûatü resâilî'l-İmâm el-Gazâlî içinde)*. Kahire: el-Mektebetüt-Tevfîkiyye, ts.
- Kallek, Cengiz. "Müd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/455-457. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Kallek, Cengiz. "Ritl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/52. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Karakoyunluoğlu, Ali. *Gazâlî Düşüncesinde İnsanın Yetkinlik Sevgisi*. Doktora Tezi, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.
- Massignon, Louis. *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*. çev. Mehmet Ali Aynî, İlavelerle Yayına Haz. Osman Türer - Cengiz Gündoğdu. İstanbul: Ataç Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Mütercim Âsım Efendi. *el-Okyânûsu'l-basîf fî tercemeti'l-kâmûsi'l-muhît Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*. haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî, *Sünenü'n-Nesâî*. thk. Râid b. Sabri İbn Ebî Alfe. Riyad: Dâru'l-hadâre, 1436/2010.
- Orhan, Abdullah. *İmâm-ı Rabbânî'nin Mektûbât'ındaki Hadislerin Tahriç ve Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Orman, Sabri. *Gazâlî'nin İktisat Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, İstanbul, 2014.
- Özçelik, Mevlüt. *İmâm Gazâlî'ye Göre Nefsin Tezkiyesi ve Kalbin Tasfiyesi: İnsân-ı Kâmil Olma Süreci*. Ankara: Sonçağ Akademî, 2020.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Ülgener, Sabri F. *Zihniyet ve Din İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*. İstanbul: Derin Yayınları, 2006.
- Yalçınkaya, Arzu Eylül. "İlk Dönem Tasavvuf Klasiklerinde Zühd Kavramı Üzerine". BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/1 (Haziran 2020): 1-18. <https://doi.org/10.33460/beuifd.652939>





## **Marx'ın Kapital'i için Okuma Kılavuzu (Joseph Choonara, Çev. Yusuf Turhallı, İstanbul: Z yayıncılık, 2018).**

A Reader's Guide to Marx's Capital  
(Joseph Choonara, Trans. Yusuf Turhallı,  
İstanbul: Z yayıncılık, 2018)

**Doç. Dr. Tamer YILDIRIM<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>İlahiyat Fakültesi, Sakarya Üniversitesi, Sakarya  
• tyildirim@hotmail.com • ORCID > 0000-0003-0033-0539

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Kitap İncelemesi / Book Review

**Geliş Tarihi / Received:** 16 Eylül / September 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 21 Kasım / November 2022

**Yıl / Year:** 2022 | **Sayı - Issue:** 53 | **Sayfa / Pages:** 885-888

**Atf/Cite as:** Yıldırım, T. "Marx'ın Kapital'i için Okuma Kılavuzu (Joseph Choonara, Çev. Yusuf Turhallı, İstanbul: Z yayıncılık, 2018)." *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53, Aralık 2022: 885-888.

**MARX'IN KAPİTAL'İ İÇİN OKUMA KILAVUZU,  
(JOSEPH CHOONARA, ÇEV. YUSUF TURHALLI,  
İSTANBUL: Z YAYINCILIK, 2018).**

**ÖZ:**

Karl Marx, 1859'da *Ekonomi Politğin Eleştirisi*'ni yayınladı. 1863 ve 1865 yılları arasında bu proje üzerine çalışırken Kapital'in tamamının taslağını oluşturdu ve ilk cildi 1867'de yayınlandı. Özel olarak oluşturulmuş terminoloji, genellikle okuyucunun bilimsel ve felsefi metinlere yaklaşmasında en büyük engeldir. Chonara'nın kitabı Marx'ın Kapital'deki felsefesini yorumlama çabasıdır. Bu kitap, Kapital'e diyalektik yapısı ışığında göz atar. Fakat asıl mesele, Marx'ın teorilerinin gerçek dünyada ne ölçüde karşılık bulduğu ve burada neler olup bittiğini ne ölçüde açıklayabildiğidir.

**Anahtar Kelimeler:** Marx, Lenin, Kapital.

**A READER'S GUIDE TO MARX'S CAPITAL  
(JOSEPH CHOONARA, TRANS. YUSUF TURHALLI,  
İSTANBUL: Z YAYINCILIK, 2018)**

**ABSTRACT**

Karl Marx published the *Critique of Political Economy* in 1859. While reworking the project, Marx drafted the whole of the book 'Capital' between 1863 and 1865, and its first volume was published in 1867. Specialized terminology is often the greatest barrier for the general reader in approaching scientific and philosophical texts. Chonara's work attempts to explicate the philosophy of Marx in *Capital*. It also looks at *Capital* in light of its dialectical structure. However, the essential issue is that how far Marx's theories correspond with the real world and how far they can explain what happens in the real world.

**Keywords:** Marx, Lenin, Capital.



Joseph Chonara, Londra, King's College'da uluslararası politik ekonomi dersleri vermiştir. Günümüzde Leicester University School of Business'ta öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Marksist düşünceye mensup yazara göre son yıllarda, özellikle 2008-2009 krizinden ve onu takip eden yavaş büyüme döneminden sonra K. Marx'ın Kapital'ine ilgi yeniden canlanmıştır. Genel olarak bakıldığında Marksist

düşünceyi benimseyenler hemen her kriz dönemi sonrasında –Choonara'nın yaptığı gibi- Marksizm'in yeniden canlanacağı belirtmiştir. Muhtemelen bir on yıl sonra içinde bulunduğumuz dönem için de böyle bir değerlendirme yapılacaktır. Fakat sol düşünceye mensup olanlar kapitalizmin genel krizde varlığını iyi koruduğuna da gözlerini kapatmaması gerekir. Çünkü Marksistler genel değerlendirme metotları olan tarihsel materyalist anlayışı bırakıp iyimser bir yaklaşımla bu şekildeki krizlerle kapitalizmin yıkılacağına inanmaları onları yeni hayal kırıklıklarına götürecektir.

Tarihsel olarak bakıldığında Marx, kapitalin her ögesini kendi içinde bir problem olarak ele almıştır. Bundan dolayı Marksistler günümüz kapitalizminin *Kapital*'deki soyut modele, somut kapitalizmden çok daha yakın olduğunu iddia etmiştir. Bu gibi değerlendirmeler belli bir ideolojiye sahip insanların sahip oldukları düşüncelerin haklılığını ve doğruluğunu göstermek için başvurdukları akıl yürütme durumlarıdır. Yoksa 150 yıl önce ekonomi politik için yazılan bir kitabın bugüne hitap edecek yönü oldukça sınırlı bir hale gelmiş durumda iken içindeki fikirlerin güncelliğini koruduğunu söylemeye kalkışılmazdı. Fakat Marx'ın ve Marksist düşünceye sahip olanların tarihsel süreçte yaptıkları faaliyetlerden dolayı bugün çalışan insanların çalışma koşullarının iyileştirilmesi konusunda etkili olduğunu da kabul etmek gerekir.

İş ve çalışma koşulları konusunda Marx, işçi sınıfına hem bir şeyler öğretme, hem de bu sınıftan ve bu sınıfın mücadelelerinden bir şeyler öğrenme arayışı içinde olmuştur. Fakat Marx, *Kapital*'i her ne kadar işçilerin okuması için yazdıysa da hem hacmi hem de zaman zaman zorlaşan anlatımı yüzünden okunması ve anlaşılması güçleştirmiştir. Konuyu kolaylaştırmak için hem yabancı dilde hem de Türkçede eserler mevcuttur. Bu eser en son yazılanlardan biri olma özelliğine sahiptir. Dört cilt olarak bugün elimizde bulunan, Marx tarafından düzenlenen *Kapital*'in sadece birinci cildinde yer alan konular değerlendirilmiştir. Kitap *Kapital*'i okurken konuları anlamayı kolaylaştırmak amacı gütmektedir. Bu yüzden yazar genel olarak işçilere veya öğrencilere yani Marx'ın politik iktisat konularını öğrenmeye yeni başlayan kişilere *Kapital*'in zor olan kısımlarını anlatmaya çalışmıştır. Temele meta, mübadele, para, emek, artık değer, iş bölümü, makineleşme, artık değerın sermayeye dönüşmesi, kapitalin birikimin genel yasası, ilk birikim, modern sömürgeleştirme teorisi gibi konuları alarak açıklamalarını sunmuştur. Fakat her konuyu ayrı ayrı ele alması nedeniyle *Kapital*'de eşleşen bölümü okumadan önce bu bölümü okumak konuyu anlamak açısından faydalı ancak yeterli değildir.

Kitap, 2016-2017 yıllarında Bookmarks Kitabevi'nde yazarın düzenlediği *Kapital*'i okuma grubu vesilesiyle yazılmıştır. Yazar, kitabını *Kapital*'in birinci cildini, okuma grubuyla ya da bireysel çalışmaları doğrultusunda okuyan kimselere destek sunmayı amaçlayarak oluşturduğundan ne *Kapital*'e ne de genel olarak iktisatla ilgili ön bilgilere ihtiyaç bulunmamaktadır. *Kapital*, ilk cildinin basımının üzerinden

150 yıldan fazla bir zaman geçmiş olmasına rağmen yazara göre güncelle ilişkisini sürdürmektedir. Ancak metnin bu sıra dışılığı, onu eleştiri süzgecinden geçirmeden günümüz kapitalizmine kolayca uygulayabileceğimiz anlamına gelmez. Kuramın yaratıcı uygulaması, gerektiğinde güncellenmesi ve geliştirilmesi aslidir. Kitabın uzun ömürlü olmasının sebebi *Kapital*'in araştırma konusunun Marx'ın yaşadığı 19. Yüzyıl İngiltere'sinin kapitalizmi olmaması, kapitalist üretim biçiminin sosyal ilişkilerinin izahını ortaya koymasıdır (s. 11). Yazar genel olarak kapitalin temele alınması sebebiyle kitabın güncelliğini koruduğunu belirtmektedir fakat tarihsel ve sosyal olayların temele alınması, o dönemdeki çalışma, yaşam koşullarının ve İngiltere'deki olayların incelenmesi böyle bir iddiayı gerçekten kabul edilebilir hale getirir mi? Bunun daha iyi anlaşılması için *Kapital*'i okumadan önce Marx'ın yönteminin bilinmesi gerekir. Yazar da kitabına bu konuya değinerek başlamaktadır. Marx'a göre, "İnsanlar kendi tarihlerini yaparlar, ancak bunu kendi istedikleri gibi yapamazlar; bu tarihi geçmişten aktarılan ve hâlihazırda mevcut koşullar altında yaparlar"(s. 43). Örneğin; Nanoteknoloji hatta buhar gücüyle çalıştırılan dokuma tezgâhları, Antik Yunan ya da Roma'nın kendilerine has köle temelli üretim biçimleri çerçevesinde kavranamaz (s. 69). Bilimsel analizin, toplumdan neşet eden fikirleri vesaireyi gözden geçirmeden önce toplumun maddi temeliyle başlaması gerektiğini öne sürer. Yazar, 1830'dan bu yana icatları yalnızca işçi ayaklanmalarına karşı sermayenin savaş aracı olarak kullanılmak amacıyla yapıldığını söyleyerek (s. 123) icatların ayaklanmaları durdurmak için olduğunu belirtmiştir. Bu durum tartışmalıdır. İcatların yapılmasının tek bir nedeni ve açıklaması yoktur. Bunu tek bir olayı ifade etmek için kullanmak da doğru değildir.

Marksist düşüncenin eleştirilen yönlerinden biri bütün toplumu fabrikaya dönüştürme meselesidir. Bu şekilde olan Sovyetler Birliği tecrübesinde bazı sorunlar mevcuttur. Şöyle ki, üretimi bütün halinde düzenleyen ancak hala uluslararası iş bölümüne ve emperyalist rekabete tabi olan tek devlet kapitalizmi gerçek anlamıyla kâbustur. Modern çokuluslu şirketler üretimi, genellikle en ileri teknolojiyi kullanarak en ince ayrıntısına kadar planlar. Ancak bu planlama karı azami seviyeye çekmek için yapılır. İnsani ihtiyaçların, rekabetin cebri etkisine maruz kalmadan demokratik bir temelde planlanması, kapitalizm karşısındaki sosyalist seçeneğin bir parçası olmalıdır (s. 107). Yazara göre sosyalizmin karşıtı olarak ifade edilen kapitalist iş yerlerindeki şartlardan tiksinti duyulmaktadır. "İmalathanelerdeki işlerin tekdüzeliği ve disiplinin katılığı dolayısıyla bu işleri kendilerinde tiksinti uyandıran bir şey haline getiren alışkanlıklarından kaynaklanır. Yoksulluğun pençesine düşmeyi, fabrika işlerinin değişmeyen rutinine hapsolmaya tercih etmektedirler". İşçilerin çatıdan atlayarak intihar etmelerini engellemek için fabrikaların etraflarını saran bir kafesle çevrilmesi Çin'deki çağdaş fabrikalarda yaygındır (s. 177). Sosyalist bir yapıya sahip olduğunu iddia eden Çin'deki yapı Marksist olarak değerlendiriliyor mu? Mao'nun yorumunu olumsuzlayıp, niçin Lenin üzerinden Marx'ı anlamak zorunda bırakıyoruz? O zaman sosyalizm insanları özgür ve mutlu bir yaşamdan çok -ölümü yaşamdan daha güzel bir hele getiriyorsa- köleliğin farklı

bir boyutuna taşıyor demektir. *Kapital*'i bu temelde ele alırsak aslında onun işsizlik üzerine bir kitap olduğunu da söyleyebiliriz.

*Kapital*'e yönelik yaratıcı bir okuma yapabilmek için kâr güdüsü, birikim, genişleme ve ücretli emek sömürüsü, aynı zamanda kültür ve gündelik hayatta, toplumsal kurumlarda ve insan ilişkilerinde bir başkalaşmaya işaret eder. Fakat bunların güncelliği yani günümüzdeki olayları anlamlandırmadaki yeri tartışmalıdır. Kendilerini Marksist olarak değerlendirenlerin yaptıkları yorumlar artık Marx'ın söyleminin çok ötesine geçmiş, Marx'ı aşmış veya başkalaştırmıştır. Lenin'in yorumu, Mao'nun uygulamaları, Batı Marksizm'inin niteliği bunların tek ortak noktası Marx'ı kendilerine temel olarak aldıkları iddiasıdır. Söylenenlerin hepsinin Marx'ın düşüncesi içerisinde değerlendirilmesi tartışmalıdır. Ayrıca Marx'ı kasıtlı olarak yanlış yorumlayanların da olması söz konusudur. Dolayısıyla etkili bir ideolojinin dogmatizme dönüşmemesi için güne uygun yorumlanması her zaman istenileni vermez. Tıpkı *Kapital*'in günümüz şartlarını içerecek şekilde ortaya koymaya çalışmak gibi. Bu anlamda Choonara'nın eserinin Marx'ı anlama noktasında katkısı oldukça sınırlıdır. Fakat Marksizm'in yaptığı indirgemeci yaklaşımla olaya bakarsak daha farklı değerlendirmelerde yapılabilir. Ancak böyle bir durumda ortaya çıkan anlayışların doğru olarak kabul edilmesi de zor görünmektedir.



**Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity



e-ISSN: 2587-1854 OMUIFD, December 2022, 53: 889-902

# **İslâm Estetiği** **(Turan Koç, İsam Yayınları, Ankara 2018, s. 222.)**

Islamic Aesthetics  
(Turan Koç, İsam Yayınları, Ankara 2018, s. 222.)

**Büşra Göksu IŞIK<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>İlahiyat Fakültesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun  
• busragoksu00@gmail.com • ORCID > 0000-0001-8128-839X

## **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Kitap Tanıtımı / Book Launches

**Geliş Tarihi / Received:** 22 Eylül / September 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 26 Ekim / October 2022

**Yıl / Year:** 2022 | **Sayı – Issue:** 53 | **Sayfa / Pages:** 889-902

**Atıf/Cite as:** Işık, B., G. "İslâm Estetiği (Turan Koç, İsam Yayınları, Ankara 2018, s. 222.)"  
*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53, Aralık 2022: 889-902.

## İSLÂM ESTETİĞİ (İSAM YAYINLARI, ANKARA 2018, S. 222.TURAN KOÇ)

### ÖZ:

Müslüman toplulukların oluşturmuş olduğu İslâm sanatı, günümüze kadar geniş bir coğrafyada üretilmiş sanat eserlerinin tümünü ifade etmektedir. İslâm sanatı, insan hayatını tüm yönleriyle yüceltmeyi amaç edinmekle birlikte, insana hakikati hatırlatıcı ve estetik düzeyde onu gözlemleyebilme yetisine kavuşturmaya yardımcı niteliktedir. İslâm medeniyetinde teşekkül etmiş eserlerdeki temel amaç, nesnenin mükemmel biçime ulaştırılmasıdır. İslâmî estetik anlayışının özü tevhid ve tenzih ilkesine dayanmaktadır. Müslüman sanatçılar bu ilkelerin korunması adına soyutlamaya yönelmiştir. İslâm sanatında güzellik algısı üzerinde durulmuş ve güzellikle hakikat, bilgi, iyilik, yararlılık gibi kavramlar arasındaki ilişki irdelenmiştir. Güzellik ve estetik tecrübenin açılımlarından bahsedilirken güzelliğin gerçekliği, sanatsal yaratım süreci ve felsefe, kelim ve tasavvuf vecihlerinden mahiyeti açıklanmıştır.

*Anahtar Kelimeler: İslâm Sanatı, İslâm Estetiği, Tevhid, Tenzih.*

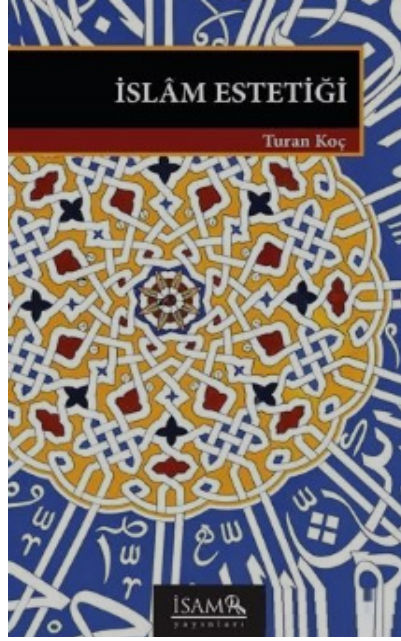


## ISLAMIC AESTHETICS (TURAN KOÇ, İSAM YAYINLARI, ANKARA 2018, S. 222.)

### ABSTRACT

The Islamic art created by Muslim communities represents all the works of art produced in a vast geography until today. As much as it aims to elevate human life in all aspects, Islamic art is also a reminder of the truth, and helps to gain the ability to observe it on an esthetic level. The main purpose of the works that have been composed in the Islamic civilization is to deliver the object to the perfect form. The essence of Islamic aesthetics is based on the principle of tawhid and tanzih. Muslim artists have preferred abstraction to protect the principle. In the Islamic art, the perception of beauty has been emphasized and the relationship between beauty and concepts such as truth, knowledge, goodness, usefulness has been under discussion. The implications of beauty and aesthetics experience have been explicated with reference to the reality of beauty, the process of artistic creation and the nature of philosophy, theology and Sufism.

*Keywords: Islamic Art, Islamic aesthetics, Tawhid, Tanzih.*



İslâm sanatı; İslâm topraklarında üretilmiş, günümüze kadar geniş bir coğrafyada Müslüman topluluklar tarafından oluşturulmuş sanat eserlerinin tümünü ifade etmektedir. İnsan hayatını tüm yönleriyle yüceltmeyi amaç edinen İslâm sanatı, insana hakikati hatırlatıcı ve estetik düzeyde onu gözlemleyebilme yetisine kavuşmasına yardımcı olmayı hedefleyerek onu maddi ve manevi yönden mükemmel olanla tanıştırmayı gaye edinen bir sanattır. İslâm estetiği, metafizik alanla ilişkisini asla kesmeyen ve mana ile suretin mükemmel uyumunu ifade eden bir kavram olarak açıklanmaktadır. Dinin, İslâm sanatı ve estetiği için her devirde ilham kaynağı olduğu ve güzellik için ölçütler belirlediği görülmektedir. Bu bağlamda estetiği sanat felsefesi ve sanat eserleriyle sınırlandırmak doğru bulunmamakta, estetik değerlerin tümü güzelin mahiyeti, estetik tecrübe ve insanın değerler karşısındaki konumunun üzerinde durulması gereken hususlar olduğu belirtilmektedir.

İslâmî estetik anlayışının özü, tevhit ve tenzih ilkesine dayanmaktadır. İslâm sanatı bu iki ilkenin gözetilmesi için soyutlamaya yönelmiş ve bu husus, tüm İslâm sanatları için geçerli olmuştur. Tevhit, estetik bir tecrübe olarak görülen imanın çokluktan birliğe ulaşmak veya çoklukta vahdeti bulmak olarak açıklanmaktadır. Tenzih ilkesi, onu fikri ve kavram olarak vurgulayan kelimacılarla beraber sufilere ve onlarla ilişki içinde bulunan sanatçıların ortak düsturu olduğu görülmektedir. İslâm sanatında tenzih ilkesi Müslüman sanatçının yaşadığı tecrübeyi aktarıırken soyutlama yaparak dışa vurması olarak açıklanmaktadır.



İslâm sanatının mücerret bir sanat oluşu, modern yaklaşımdaki gibi bilinçaltının dışı vurumu olmayıp gözettiği tevhit ve tenzihin sonucudur. İslâm sanatlarının tümü; görünenin ardındaki görünmeyene, değişenin içindeki değişmeyene ulaşma gayretinde olduğundan, doğayı olduğu gibi yansıtmak yerine onu soyutlamıştır. Bununla beraber, geleneksel sanatlarımız her ne kadar stilizasyona yönelse de gerçek olandan tümüyle kopmamıştır.

İslâm sanatını tüm detaylarıyla konu edinen Turan Koç'un "İslâm Estetiği" eseri giriş kısmı ve beş bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde; (s. 45-71) İslâm sanatı ve estetiği tevhit, ihsan ve Kur'an olarak üç ana başlık altında toplanarak ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. İslâm estetiği, İslâm inanç sisteminin başat vurgusu olan tevhit ile kaimdir. İslâm sanatlarının dayandığı estetik ilkeler, kesretten vahdete ulaşarak hikmet ve irfanın ışığında bir somutlaştırma yapmak olarak görülmektedir. Sanatçının yaşadığı temaşa ve tecrübe, olgu ve olayların iç yüzüne değerek gönlüne akseder ve ses, çizgi veya şekil olarak sanat eserine dönüşmüş olur. İşte İslâm sanatında somutlaştırma, aslen mananın surete bürünmesi ile tezahür etmektedir.

Tabiatın estetik temsilinde natüralizmden kaçınan İslâm sanatçıları, mümkün olduğunca soyuta yönelmiş, tevhit ve tenzih anlayışını koruyarak bir sembolik dil oluşturmuştur. Tezyinata bir desenden diğerine geçişi sağlayan zorunlu bir tasarım oluşturulduğu ve bunun nihayete ulaşmadığı görülmektedir. Bu durum seyredeninin hayaliyle birleşerek sonsuzluk hissiyatı vermekte ve ilahi kudreti temaşa edilecek bir duygu haline dönüşmektedir. Tevhidin bütün bir ihtişamla görüldüğü sanat eserlerinden biri de dini mimari eserleridir. İşlev ve ahenkli yapısıyla camiler insanoğluna uluhiyeti ve bütünlüğü hatırlatır niteliktedir.

İslâm ve imanının tamamlayıcısı olarak ihsan ise İslâm'ın güzellik anlayışının somut göstergesi olup yapılan işin ve anlayışımızın uyumunu ifade etmektedir. Âlemdeki güzelliklerin ilahi sanatkârın eseri olarak sunan Kur'an-ı Kerim, güzelliğin yüceltilmesi gereken bir değer olduğunu vurgulamaktadır.

İkinci bölümde; (s. 73-100) İslâm sanatında güzellik algısı üzerinde durulmuştur. Güzellik ile hakikat, bilgi, iyilik, yararlılık, ulvilik arasındaki ilişkiler bazı boyutlarıyla anlatılmıştır. Gazzali ve İbn Sina'nın güzellik kavramlarına değinilen bu bölümde güzelliğin yalnızca sanatın mevzusu olmadığına, İslâm âlimlerinin de bu konu üzerine düşündüklerine değinilmektedir. Buna göre her şeyin kendine göre mükemmellik tarzı vardır. Fakat gözle görülebilir güzellik yalnızca gerçek güzelliğe götüren bir rehberdir.

Güzellik kavramının bir parçası olarak zevk alma, beğenme öznel bir durumu ifade eder ve görülen nesneye değil tecrübeyi yaşayan kişinin hissettiği durumu

ifade ettiği belirtilerek güzelliğin eserin kendinde var olduğu zaman anlam ifade edebileceği vurgulanmaktadır. Bu nedenle İslâm estetiğinde güzel olan yalnızca duyulara hitap eden değil; bir fikir, davranış ve duygu da olabilmektedir. Bu nedenle İslâm âlimleri güzellikle hakikat ya da doğruluk arasında sıkı ilişkilerin olduğunu belirtmektedirler.

Üçüncü bölümde; (s. 101-135) İslâm estetiği kelimî, felsefî, tasavvufî açıdan incelenmiştir. Diğer bölümlerde vurgulandığı gibi İslâm; estetik, ahlaki ve dini olguları birbirinden ayırmamakta, eşya ve olaylara olgu-değer ayırımına gitmemektedir. Güzellik ve estetik tecrübenin açılımları, güzelliğin gerçekliği ve sanatsal yaratım sürecinin felsefe, kelim ve tasavvuf vecihlerinden mahiyeti söz konusu edilmektedir.

Dördüncü bölümde; (s. 137-189) İhsanın tezahürleri konu başlığı altında hüsn-i hat ve tezhip, mimari ve tezyinat, şiir, musiki İslâmî estetik açısından değerlendirilmiştir. İslâm'ın manevi gerçekliklerinin biçimler âlemindeki görünüşleri, insanı şahadet edilenden gayba yönlendirilerek dini anlamının derin boyutlarına götürmektedir. İslâm sanatı bu yönüyle insanın yaşadığı maddi ve manevi çevreyi anlamlandırma tarzını yansıtmaktadır. Ayrıca İslâm medeniyetinde teşekkül etmiş eserlerde, nesnenin sahip olabileceği en mükemmel biçime ulaştırılması anlayışı İslâm sanatında amaç ve şekil birliğinin temelini oluşturmuştur. Binaen aleyh Kur'an-ı Kerim'in güzel yazılması çabası Allah'ın rızasına kavuşmaya aracı bir tecrübe olarak görülmüştür.

Beşinci bölümde ise; (s. 191-222) İslâm sanatı ile resim ilişkisi anlatılarak son-söz, notlar, kaynakça ve dizinle kitap tamamlanmıştır. İslâm sanatı ve resim ilişkisi üzerinde durulurken resim yahut tasvirin İslâm sanatının bizatihi kendi ana kaynaklarından zuhur etmiş sanatlardan ayrı tutulduğu belirtilmektedir. Resmin, İhsan'ın doğrudan tezahürü olarak nitelendirilmeyen ve minyatür resim olarak perspektifin ön planda olmadığı, gerçekçiliğe mesafeli bir somutlama sanatı olarak ortaya çıktığı ifade edilmektedir. Resim yapımının Kur'an-ı Kerim'de açıkça yasak kılındığına dair hüküm bulunmadığı görülmektedir. Hadis-i şeriflerde geçen bazı ifadelerin, Müslümanların resme temkinli yaklaşmasına neden olduğuna değinilmektedir. Buna neden olan durum, sadece resmin putperest inancın nesnesi hâline gelmesi bakımından değil kutsal olana duyulan saygıdan dolayı da uzak durulduğuna vurgu yapılmaktadır.

Sonuç olarak bu çalışma, İslâm sanatı ve estetik anlayışının mahiyetine ve boyutlarına değinmesi açısından kıymet arz etmektedir. Ülkemizde bu konuları ihtiva eden eserlerin büyük bir bölümü son dönemlerde yapılan telif ve tercüme çalışmalarından oluşmaktadır. Bu eserin de, söz konusu bu çalışmalar doğrultusunda ve kısmen bunlara dayanarak hazırlandığı anlaşılrsa da İslâm estetiği alanında sunulan ilk önemli çalışmalardan olması hasebiyle, bu alanla ilgili kendinden sonra yapılacak olan çalışmalara da kaynaklık edeceği aşikârdır.