

ISSN: 2148-5631

e-ISSN: 2148-8134

mütefekkir

cilt / volume: 6 • sayı / issue: 11 • Haziran / June 2019

Aksaray Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 6 • sayı / issue: 11 • aralık / december 2018

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523

Kapsam

Scope

Dinî Araştırmalar (Sosyal ve Beşeri Bilimler/Din), İslam Araştırmaları, Sosyal Bilimler
Religious Studies (Art and Humanities/Religion), Islamic Studies, Social Sciences

Yayın Aralığı

Publishing Period

Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık)
Biannually (30 June & 31 December)

Basım Yeri

Place of Publication

Salmat Basım 0.312 341 10 24

Basım Tarihi

Publication Date

30 Haziran 2019
June 30, 2019

Yayın Dili

Publication Language

Türkçe, Arapça, İngilizce
Turkish, Arabic, English

Yayın Türü

Publication Type

Uluslararası bilimsel hakemli dergi.
International peer-reviewed academic journal.

Kapak

Cover

Abdullah SİNGİN

İç Düzen

Interior Design

Osman DURMAZ

Yönetim Yeri ve Adresi

Executive Office

Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, 68100, Aksaray,
Türkiye
*Aksaray University, Faculty of Islamic Education, 68100,
Aksaray, Turkey*

İletişim

Contact

Tel: (90 382) 288 23 00 Fax: (90 382) 288 23 10
mutefekkirdergisi@gmail.com
<http://mutefekkir.aksaray.edu.tr>

Sahibi*Owner*

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına Dekan
Prof. Dr. Necmettin AYGÜN
aygunnecmettin@gmail.com

Yazı İşleri Müdürü*Director of the Editorial
Office*

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ŞEN
mustafasen@aksaray.edu.tr
Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Editör*Editor*

Arş. Gör. Osman DURMAZ
osmandurmaz@aksaray.edu.tr
Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Alan Editörleri*Field Editors*

Mehmet Emin GÜZEL | mehmeteminguzel@aksaray.edu.tr
Mahmut TOPTAŞ | mahmuttoptas@aksaray.edu.tr
Muhammed Enes ERCAN | menesercan@aksaray.edu.tr
Melek KARACAN | mlkgndz90@hotmail.com
Rabia Sadet İNCE | rabiaduzcan@gmail.com
Hanefi ŞOLA | hanefisola@aksaray.edu.tr
Ali KUŞCALI | alikuscali@aksaray.edu.tr
Meryem Beyza EGEMEN | mbeyzaegemen@gmail.com
Gülşen BUDAK | gcandan@hotmail.com.tr

Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Yayın Kurulu

Editorial Board

Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU, Ankara Üniversitesi

ahmet.nedim.serinsu@ankara.edu.tr

Prof. Dr. Turan KOÇ, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

turan.koc@izu.edu.tr

Doç. Dr. İbrahim PAÇACI, Aksaray Üniversitesi

ipacaci@hotmail.com

Doç. Dr. Osman Zahid ÇİFCİ, Selçuk Üniversitesi

zahid.cifci@selcuk.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Garip AYDIN, Aksaray Üniversitesi

garipaydin@aksaray.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin KAHRAMAN, Aksaray Üniversitesi

huseyinkahraman@aksaray.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Mehterhan FURKANİ- Aksaray Üniversitesi

mehtarkhan@aksaray.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Necattin HANAY, Aksaray Üniversitesi

necattinhanay@aksaray.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Ramazan ATA, Aksaray Üniversitesi

ataramazan68@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman KOYUNCU- Aksaray Üniversitesi

koyuncusuleyman@hotmail.com

Dr. Anas Ghazi ENAYAH, el-Cevf Üniversitesi, Suudi Arabistan

dr.anasghazi@yahoo.com

Dr. Dorota BAZUŃ, Zielona Góra Üniversitesi, Polonya

bazun@interia.pl

Danışma Kurulu

Advisory Board

- Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR, N. Erbakan Üni.
Prof. Dr. Adem EFE, S. Demirel Üni.
Prof. Dr. Adil YAVUZ, N. Erbakan Üni.
Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR, R. T. Erdoğan Üni.
Prof. Dr. Asım YAPICI, Çukurova Üni.
Prof. Dr. Celal TÜRER, Ankara Üni.
Prof. Dr. Ernest WOLF-GAZO, Kahire Amerikan Üni.
Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR, Marmara Üni.
Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK, N. Erbakan Üni.
Prof. Dr. İshak ÖZGEL, S. Demirel Üni.
Prof. Dr. M. Bahaüddin VAROL, N. Erbakan Üni.
Prof. Dr. M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU, Ankara Üni.
Prof. Dr. Mehmet DAĞ, Atatürk Üni.
Prof. Dr. Mehmet TÜRKERİ, Dokuz Eylül Üni.
Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK, S. Demirel Üni.
Prof. Dr. Muhiddin OKUMUŞLAR, N. Erbakan Üni.
Prof. Dr. Ömer KARA, Atatürk Üni.
Prof. Dr. Sefa BARDAKCI, Selçuk Üni.
Prof. Dr. Seyit AVCI, Selçuk Üni.
Prof. Dr. Tevhit AYENGİN, Çanakkale Onsekiz Mart Üni.
Prof. Dr. W. M Nor Wan DAUD, Tek. Üni. (Malezya)
Doç. Dr. Abdullah HARMANCI, N. Erbakan Üni.
Doç. Dr. Ali ÖGE, N. Erbakan Üni.
Doç. Dr. Faruk SANCAR, Ondokuz Mayıs Üni.
Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN, Kırıkkale Üni.
Doç. Dr. Macide ÖMER, Ürdün Üni.
Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK, N. Erbakan Üni.
Doç. Dr. Zübeyir OVACIK, Aksaray Üni.
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet İYİBİLDİREN Aksaray Üni.
Dr. Öğr. Üyesi Hadiye ÜNSAL, Ankara Sosyal Bil. Üni.
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KARABACAK, Selçuk Üni.
Dr. Öğr. Üyesi Necmettin GÜNEY, N. Erbakan Üni.
Dr. Öğr. Üyesi Sümeyra BİLECİK, Selçuk Üni.

Dizinleme

Indexing

- Araştırmax (Kabul / Accepted: 22.06.2017)
- ASOS INDEX (Academia Social Science Index)
(Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- ATLA Religion Database®
(Kabul / Accepted: 11.09.2018)
- Cite Factor (Kabul / Accepted: 12.08.2018)
- Crossref DOI (Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- DOAJ (Directory of Open Access Journals)
(Kabul / Accepted: 15.02.2016)
- DRJI (Directory of Research Journals Indexing)
(Kabul / Accepted: 15.02.2016)
- EBSCOhost SocINDEX with Full Text
(Kabul / Accepted: 01.09.2014)
- EBSCOhost Sociology Source Ultimate
(Kabul / Accepted: 01.09.2014)
- EBSCOhost The Belt and Road Initiative Reference
Source (Kabul / Accepted: 01.09.2014)
- ERIH Plus (European Reference Index for the
Humanities and the Social Sciences)
(Kabul / Accepted: 21.08.2017)
- Ideal Online (Kabul / Accepted: 19.08.2017)
- Index Copernicus (Kabul / Accepted: 08.12.2015)
- InfoBase Index (Kabul / Accepted: 11.02.2017)
- İSAM İlahiyat Makaleleri Veritabanı
(Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- J-GATE (Kabul / Accepted: 04.09.2017)
- MIAR - Information Matrix for the Analysis of
Journals (Kabul / Accepted: 01.10.2017)
- MLA International Bibliography
(Kabul / Accepted: 27.08.2018)
- OCLC WorldCat (Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- OpenAIRE (Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- ROAD: Directory Of Open Access Scholarly
Resources (Kabul / Accepted: 12.02.2015)
- Root Indexing (Kabul / Accepted: 30.07.2018)
- Scientific Indexing Services
(Kabul / Accepted: 06.09.2018)
- SOBİAD (Kabul / Accepted: 02.02.2016)
- Türk Eğitim İndeksi (Kabul / Accepted: 25.08.2014)
- ULAKBİM TR Dizin (Kabul Accepted: 24.04.2019)

İÇİNDEKİLER / Contents

EDİTÖRDEN / Editorial

11

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / Articles

OSMANLI'DA PARA VAKFI UYGULAMASINA GÜÇLÜ BİR İTİRAZ: İMAM
BİRGİVÎ'NİN PARA VAKFI ALEYHİNDEKİ GÖRÜŞLERİ
*A Strong Opposition to Cash Waqf Practice in the Ottoman Empire: Imam
Birgivi's Opinions Against Cash Waqfs* 13-32
Necmeddin GÜNEY

SURE MUKADDİMELERİNDE VERİLEN BİLGİLER ÇERÇEVESİNDE
MÜFESSİRLERİN 'SURE BÜTÜNLÜĞÜ'NE YAKLAŞIMLARI (KLASİK-
ÇAĞDAŞ KARŞILAŞTIRILMASI)
*In the Frame of the Information Given in Surah Muqaddimah,
Approaches Towards 'Surah Integrity' (The Comparison of Classical -
Contemporary)* 33-64
Ali KAYA

EL-FÜKÛK İSİMLİ ESERİ ÇERÇEVESİNDE SADREDDİN KONEVÎ'NİN
HADİS KULLANIMI
*Sadr al-Din al-Qunawi's Use of Hadith within the Framework of His Work
al-Fuquq* 65-100
Taha ÇELİK

KUR'ÂN ÖNCESİ CAHİLİYE TOPLUMUNUN MELEK İNANCI
Angelic Belief in Jahiliyyah Society in Pre-Quran 101-122
Şuayip KARATAŞ

MUHTÂR ES-SEKAFÎ'NİN EHL-İ BEYT VE BENÎ HÂŞİM BİREYLERİ İLE
İLİŞKİLERİ
*The Relations of Mukhtar al-Thaqafi with the Members of ahl al-Bayt and
Banu Hashim* 123-144
Yasin KURNAZ

TÜRKÇE-ARAPÇA DİLBİLGİSİ ÖĞRETİMİNDE TRANSFERİN
PROBLEMLERİN ÇÖZÜMÜNDEKİ KOLAYLAŞTIRICI ETKİSİ
*The Facilitator Effect of Transfer in Solving Problems in Teaching
Turkish-Arabic Grammar* 145-162
Hasan UÇAR

NEBEVÎ EĞİTİMİN SEMERESİ OLARAK MUS'AB B. UMEYR: HAYATI VE
HZ. PEYGAMBER TARAFINDAN EĞİTİLMESİ

*As a Result of the Education of Prophet Hz. Mohammad (PBUH) Mus'ab b. 163-192
Umayr: His Life and Training by the Prophet Hz. Mohammad (PBUH)*

Ahmet GÜZEL

İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN MESLEKİ KAYGI
DÜZEYLERİNİN ÇEŞİTLİ DEĞİŞKENLERE GÖRE İNCELENMESİ

Examining the Occupational Anxiety Levels of Students of Faculty of Islamic Sciences According to Certain Variables 193-210

Ali KUŞCALI

تحقيق الفصل الرابع فيما يتعلق بعلم الأصول من كتاب نقد الأفكار في رد الأنظار للإمام ملا
خسرو

Molla Hüsrev'in Nakdu'l-efkâr fi reddi'l-enzâr Adlı Eserinin Usûl İlmiyle İlgili Dördüncü Bölümünün Tahkiki 211-238

The Critical Edition of Fourth Chapter on Discipline of Usûl of Mollah Husraw's Nakdu'l-afkar fi raddi'l-anzar

Adel ABED

ÇEVİRİLER / Translations

İDİL (VOLGA) BULGARLARI VE GÖÇEBE DÜNYA

Volga Bulgaria and Nomadic World 239-254

Fayaz Şaripoviç HUZİN - Zufar Gumaroviç ŞAKİROV /
Trc. Selim KARAGÖZ

KALVİN'İN ENSTİTÜLERİ'NDE NEGATİF TECRÜBE VE BUNUN
SİSTEMATİK SONUÇLARI

Negative Experience in Calvin's Institutes and Its Systematic Consequences 255-276

William A. WRIGHT / Trc. Mahmut TOPTAŞ

İNCELEMELER / Reviews

EL-İMAM EL-MÂTÜRÎDÎ VE MENHECU EHLİ'S-SÜNNE FÎ TEFSİRİ'L-
KUR'AN, AHMET SA'D ED-DEMENHÛRÎ

Al-Imam al-Mâturîdî ve manhacu ahli's-sunnah fi tafseer al-Qur'an,
Ahmed Sa'd ed-Damanhurî

277-286

Süleyman NAROL

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE DEĞERLER METAFİZİĞİ, İBRAHİM ÇETİNDAS

Metaphysic of Values in Islamic Thought, İbrahim Çetindaş

287-292

Aysel BENGİ

YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

Publishing and Writing Principles

293

EDİTÖRDEN / Editorial

Değerli okurlarımız,

Mütefekir'in yeni sayısı ile huzurlarınızda olmanın mutluluğu ile sizleri saygıyla selamlıyoruz.

Bu sayımız itibariyle dergimizde bir dizi yenilik gerçekleştirdik. Öncelikle editör ekibimizi ve editöryal yapımızı değiştirdik. Dergimizin bugüne kadarki en genç editör ekibiyle işe başladık. Editöryal yapıda daha önceden yalnızca şekilsel ve teknik konularda yetkili olan editör yardımcılığı görevini kaldırarak bunun yerine alan editörlüğü görevini getirdik. Alan editörleri değerlendirme süreçlerinde aktif rol alarak süreçteki yükü paylaşma, yazarlarla daha etkin iletişim sağlama, sürecin daha hızlı yürütülmesi gibi katkılarına ilaveten sürecin akademik kalitesinin artırılması açısından da dergimize büyük katkı sağlamış oldular.

Dergimizin yayın süreçlerinin daha şeffaf hale getirilmesiyle ilgili çalışmalar yaptık. Bu kapsamda yayın ve etik politikalarımızı güncelledik, değerlendirme süreçlerinde kullandığımız değerlendirme formlarını uluslararası uygulamalar doğrultusunda daha etkin bir akademik değerlendirmeye elverişli olacak şekilde güncelledik, yayın süreçlerindeki iş akışlarına yönelik zaman sınırlaması getirdik. Böylece dergimize gelen bir makalenin değerlendirme süreci boyunca hangi aşamayı azami ne kadar sürede tamamlayacağını belirterek, toplamda üç aylık bir süre sonunda bütün değerlendirme süreçlerini tamamlayacak, yazara makalesinin yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda nihai kararımızı bildirebilecek duruma geldik. Süreç konusunda gösterdiğimiz hassasiyetin doğal sonucu olarak sayıyı tam vaktinde yayınlamış olduk.

Dergimizin yayın hayatına başladığından itibaren yayında olan web sayfasını (mutefekir.aksaray.edu.tr) güncel web teknolojilerine uyumlu olacak şekilde yeniledik, daha sade, anlaşılır ve kullanıcı dostu bir arayüz ile kullanıma sunduk. Aynı zamanda web sayfamızdaki hakem değerlendirme sistemini de tamamen güncelleyerek süreç iş ve işlemlerini daha kolay, şeffaf ve hızlı şekilde yürütmeye başladık. Web sayfamızda başlattığımız sade ve anlaşılır arayüz çalışmasına uyumlu olması ve elektronik cihazlarda daha rahat okunmasını sağlamak için dergimizin online versiyonunu renkli olarak yayınlamaya karar verdik.

Çift taraflı kör hakemlik ilkesi gereğince hakemlerin gizliliğinin sağlanması için önceki sayılarımızda her sayıda yayınladığımız sayı hakemleri listesini, yıllık olarak toplu bir liste halinde aralık sayısında yayınlamaya karar verdik. Bu kararımıza da dayanak teşkil eden, İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştayı I ve II kararlarını dergimizde uygulamaya koyduk.

Dergimizin ulusal ve uluslararası veri tabanı ve indeksler tarafından taranılışının artmasına yönelik, veri tabanı ve indeksler tarafından deklare edilmiş kriterlere uyum açısından çalışmalar yaptık. Bu kapsamda dergimiz 2018 yılı içerisinde yayımlanan 9. ve 10. sayılarını da kapsayacak şekilde TÜBİTAK ULAKBİM TR Dizin Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı tarafından taranmaya başlandı.

Dergimizin yayına başladığından itibaren en yoğun makale başvurusunu aldıığımız bu dönemde on birinci sayımızda, Necmeddin GÜNEY'in *Osmanlı'da Para Vakfı Uygulamasına Güçlü Bir İtiraz: İmam Birgivi'nin Para Vakfı Aleyhindeki Görüşleri*, Ali KAYA'nın *Sure Mukaddimelerinde Verilen Bilgiler Çerçevesinde Müfessirlerin 'Sure Bütünlüğü'ne Yaklaşımları (Klasik-Çağdaş Karşılaştırılması)*, Taha ÇELİK'in *El-Fükûk İsimli Eseri Çerçevesinde Sadreddin Konevi'nin Hadis Kullanımı*, Şuayip KARATAŞ'ın *Kur'ân Öncesi Cahiliye Toplumunun Melek İnancı*, Yasin KURNAZ'ın *Muhtâr es-Sekafî'nin Ehl-i Beyt ve Benî Hâşim Bireyleri ile İlişkileri*, Hasan UÇAR'ın *Türkçe-Arapça Dilbilgisi Öğretiminde Transferin Problemlerin Çözümündeki Kolaylaştırıcı Etkisi*, Ahmet GÜZEL'in *Nebevî Eğitimin Semeresi Olarak Mus'ab b. Umeyr: Hayatı ve Hz. Peygamber Tarafından Eğitilmesi*, Ali KUŞCALI'nın *İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin Mesleki Kaygı Düzeylerinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi*, Adel ABED'in *Molla Hüsrev'in Nakdu'l-efkâr fî reddi'l-enzâr Adlı Eserinin Usûl İlmiyle İlgili Dördüncü Bölümünün Tahkiki* başlıklı makaleleri, Selim KARAGÖZ'ün *İdil (Volga) Bulgarları ve Göçebe Dünya*, Mahmut TOPTAŞ'ın *Kalvin'in Enstitüleri'nde Negatif Tecrübe ve Bunun Sistematik Sonuçları* başlıklı çeviri çalışmaları ve Süleyman NAROL'un Ahmet Sa'd ed-Demenhûrî'ye ait *El-İmam el-Mâtürîdî ve Menhecu Ehli's-Sünne fî Tefsîri'l-Kur'an* adlı esere, Aysel BENGİ'nin İbrahim Çetindaş'a ait *İslam Düşüncesinde Değerler Metafiziği* isimli esere dair tanıtım ve inceleme yazıları olmak üzere dokuz araştırma makalesi, iki çeviri ve iki kitap tanıtımı olmak üzere toplam on üç çalışmaya yer verdik.

Bir ekip çalışmasıyla vücuda gelen yeni sayımızın ilim geleneğimize katkı sunmasını umar, çalışmaları için dergimizi tercih ederek emeklerini bizlere emanet eden yazarlarımıza, hiçbir maddi menfaat gözetmeden ilme katkı adına kıymetli vakitlerini ayırarak değerlendirme yapan hakemlerimize, dergimizin kurullarında görev alan değerli akademisyenlere özellikle de değerlendirme süreçleri boyunca özverili şekilde çalışan alan editörü arkadaşlarıma teşekkür ederim. Ayrıca *Mütefekkir'e* özel bir ilgi gösteren ve bizlere güvenerek editörlük görevini şahsıma, alan editörlüğü görevlerini de fakültemizin diğer araştırma görevlilerine tevdi eden İslami İlimler Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Necmettin AYGÜN'e ve sundukları tüm katkılar için dergimizin basımında emeği olan fakültemiz ve üniversitemizin idari birimlerine teşekkür ederim.

Yeni sayılarda buluşmak ümidiyle.

Gayret bizden, tevffik Allah'tandır.

Arş. Gör. Osman DURMAZ

Editör

OSMANLI'DA PARA VAKFI UYGULAMASINA GÜÇLÜ BİR İTİRAZ: İMAM BİRGİVİ'NİN PARA VAKFI ALEYHİNDEKİ GÖRÜŞLERİ

A Strong Opposition to Cash Waqf Practice in the Ottoman Empire: Imam Birgivi's Opinions Against Cash Waqfs

Necmeddin GÜNEY

Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku Anabilim Dalı, Konya, Türkiye

*Assist. Prof., Necmettin Erbakan University, Ahmet Kelesoglu Faculty of Theology,
Department of Islamic Law, Konya, Turkey*

necmguney@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-3578-3231>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 05.03.2019

Kabul Tarihi / Accepted: 14.06.2019

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2019

” Atıf / Cite as: Güney, Necmeddin. “Osmanlı'da Para Vakfı Uygulamasına Güçlü Bir İtiraz: İmam Birgivi'nin Para Vakfı Aleyhindeki Görüşleri”. *Mütefekkir* 6/11 (2019): 13-32. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.584338>.

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education,68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

📄 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

OSMANLI'DA PARA VAKFI UYGULAMASINA GÜÇLÜ BİR İTİRAZ: İMAM BİRGİVİ'NİN PARA VAKFI ALEYHİNDEKİ GÖRÜŞLERİ

Öz

Vakıflar, İslam medeniyetinin önemli unsurlarından birini teşkil eden hayır kurumlarıdır. Vakıfların faaliyet alanı tarihi süreç içinde genişlemiş ve özellikle Osmanlı döneminde paranın vakfedilmesi uygulaması kısa sürede yaygınlaşmıştır. İlke olarak, vakfedilen malın gayri menkul/akar olması esastır. Bu sebeple, para vakıfları konusunda ciddi tartışmalar ortaya çıkmış ve özellikle Kanuni döneminde Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) ve Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi (ö. 954/1547) gibi ulemânın karşılıklı olarak kaleme aldığı risalelerde tez ve anti tezler ortaya konularak mesele derinlemesine tartışılmıştır. Tartışmaların yoğun yaşandığı dönemde henüz genç bir medrese talebesi olan Birgivi (ö. 981/1573), 1548'de Kanûnî'nin emriyle konu nihai olarak para vakıfları lehine karara bağlanmasına rağmen, sonraki yıllarda kaleme aldığı eser ve risalelerde paranın vakfının cevazına ve mevcut uygulama biçimine karşı çıkmıştır. Çalışmamız, konunun fihki ve tarihi arka planını, önceki tartışmaların taraflarını muhtasar biçimde ele aldıktan sonra, İmam Birgivi'nin konuyla ilgili görüş ve eleştirilerini, konuya değindiği dört eseri çerçevesinde ortaya koymaya çalışacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Birgivi, Ebüssuûd, Para Vakfı, es-Seyfü's-Sârim.

A Strong Opposition to Cash Waqf Practice in the Ottoman Empire: Imam Birgivi's Opinions Against Cash Waqfs

Abstract

Waqfs are charities that constitute one of the important elements of Islamic civilization. The scope of activities of the foundations expanded in the historical process and the application of cash waqfs in the Ottoman period became widespread in a short time. In principle, a waqf can only be established based on real estate property. For this reason, serious debates arose about cash waqfs especially in the period of Kanuni, the thesis and anti-theses were put forward in the treatises written by the ulema such as Ebüssuûd Efendi (d. 982/1574) and Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi (d. 954/1547). Imam Birgivi (d. 981/1573), was a young madrasa student during the time when the discussions were intense. Although the subject was decided in favor of the cash waqfs with the order of Kanûnî in 1548, he opposed this practice in the works and treaties he wrote in the following years. Our study, after discussing the fiqh related and historical background of the subject, and the parties of the previous debates, will try to put forward the opinions and criticisms of Imam Birgivi on the subject within the frame of his four treatises on this subject.

Keywords: Islamic Law, Birgivi, Ebüssuûd, Cash Waqfs, al-Sayf al-Sarim.

GİRİŞ

Vakıf kurumu, hayır işlerine süreklilik kazandıran önemli bir müessesedir. Hz. Peygamber döneminde başlayan ve yüzyıllar boyunca Müslümanlar arasında devam eden vakıf uygulamaları, Osmanlı devleti döneminde zirveye ulaşmıştır. Camilerin yanı sıra medrese, aşevi, hastane, mi-safirhane, han, hamam, kervansaray, suyolları ve çeşme gibi birçok yapının inşa edilmesi ve sürdürülmesi vakıflar vasıtasıyla mümkün olabilmiştir. Vakıflar, servet ve imkânların toplumun ekonomik olarak alt tabaka-

larına transferini sağladıkları için toplumsal huzura ciddi katkı sağlamışlardır.

İslam tarihi boyunca genellikle gayrimenkuller vakfa konu olmuştur. Paranın vakfa konu olup olamayacağı teorik olarak mezhep imamları döneminde gündeme gelse de, para vakıflarının ilk fiili uygulaması, Osmanlı döneminde ortaya çıkmıştır. Tam olarak ne zaman başladığına dair farklı tarihler verilmekle birlikte,¹ bir görüşe göre bu Fatih Sultan Mehmet dönemidir.²

Makalemizde, para vakfı tartışmasının ve tarafların ileri sürdükleri delillerin oturduğu zeminin daha iyi anlaşılması için, öncelikle mezheplerin vakfedilecek malda aradıkları şartlar ile menkul malların vakfedilmesi hakkındaki ihtihadlarına ana hatlarıyla yer verilecektir. Ardından konunun tarihi arka planına ve Birgivi'nin konuyla ilgili görüşlerine geçilecektir.

1. FIKHÎ ARKA PLAN

Vakf sözcüğü, durdurmak, alıkoymak ve hapsedmek anlamlarına gelir. Hanefi mezhebinde ve Osmanlı uygulamasında esas alınan bu tanıma göre *vakıf, bir aynı, menfaati insanlara ait olmak üzere, Allah'ın mülkü hükümünde kabul ederek temlik ve temellükten ebediyen alıkoymaktır.*³ Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in görüşünü yansıtan bu tanıma göre, bir mal vakfedildikten sonra vakfedenin mülkiyetinden çıkarak ebedi olarak kamu mülkiyetine geçmekte, artık hiçbir şekilde özel mülkiyete konu olmayacak şekilde hükmi bir şahsiyet kazanmakta, bu mülkten sağlanan menfaat ise vakfiyede belirlenen yerlere tahsis edilmektedir.⁴

1.1. Vakfedilen Malda Aranılan Nitelikler

Mezhep imamları ve sonraki İslam hukukçuları, Hz. Peygamber döneminden itibaren Asr-ı saadette kurulan pek çok vakıf örneğinden hareketle vakıf hukukunu oluşturmuşlardır. Bu çerçevede, vakfeden kişide aranılan bazı şartlar olduğu gibi, *vakfedilecek malda da bulunması gerekli bazı nitelikler* gündeme gelmiştir. Müttekavvim (kendisinden yararlanmanın mümkün ve meşru) olması, belirli olması, vakfedenin mülkü olması ve bu mülkiyetin başkalarıyla ortak/hisseli olmaması bunlardandır.⁵

¹ Tahsin Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları: Kanûnî Dönemi Üsküdar Örneği* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003), 11.

² İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: y.y., 1983), 1: 254.

³ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilahât-ı Fikhiyye Kâmûsu* (İstanbul: y.y., ts.), 4: 284.

⁴ Emrullah Dumlu, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Uleması Arasında Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar (Ebussuûd, İbn Kemal - Çivizâde, Birgivi)", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 44/2 (2015): 306.

⁵ Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğni* (Kahire: y.y., 1968), 6: 35; İbn Âbidîn, *Hâşiye Reddû'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-ebşâr* (İstanbul: y.y., 1985), 4: 341; Ömer Hilmi Efendi, *İlhâfû'l-ahlâfi ahkâmî 'l-evkâf* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1307), 17-32.

Mâlikîler dışındaki mezheplerdeki genel görüşe göre, vakıfta devamlılık (te'bîd) aranır. Vakıf ancak sürekli ve ebedî bir statüde kurulabildiği için, vakfın konusu *ayn* olmalıdır. Bu fakihlere göre, geçici süreler için yapılacak vakıf işlemleri de geçersizdir.⁶ Mâlikîler ise vakıfların kurulmasıyla ilgili özel şartlar aramamışlardır. Bu sebeple, menfaatlerin ve bazı hakların da müstakil olarak vakfedilebileceğini, belli bir süreye bağlanan vakıfların da sahih olarak kurulacağını söylemişlerdir.⁷

Bu bağlamda gündeme gelen başka bir konu ise, *menkul malların vakfa konu edilip edilemeyeceği* hususudur. Çünkü para ve veznî/keylî mallar da netice itibarıyla menkul mallardır. Konuyu önce diğer üç mezhep açısından ana hatlarıyla sunduktan sonra Hanefî mezhebindeki detaylara geçilecektir.

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri, menkul malların vakfını caiz görürler; ancak Mâlikîler dışındakiler bu malların fiziki varlığı (*ayn*'ı) tüketilmeden kendisinden devamlı surette yararlanılabilecek türden olmasını şart koşarlar. Yani hayvan, silah, ev eşyası, Kur'an, kitap gibi fiziki varlığı tüketilmeden yararlanılan menkul malların vakfı caizdir. Gıda maddeleri gibi tüketilen malların vakfı ise bu mezheplerdeki genel görüşe göre caiz değildir. Ancak her üç mezhepte de tüketilen malların vakfına da olumlu bakan görüşler mevcuttur.⁸

Hanefilere göre, vakıflar için süreklilik şartı ancak gayrimenkullerde tam olarak gerçekleşir. Bu sebeple, prensip olarak vakfın gayrimenkul cinsinden olması asıldır.⁹ Ebû Hanîfe'nin görüşü bu yöndedir. Ancak Ebû Hanîfe'nin talepleri tarafından bu kaideye bazı istisnalar da getirilmiştir. Buna göre, şu durumlarda menkullerin de vakfedilmesi mümkün hale gelebilir:¹⁰

1. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre, bir gayrimenkule bağlı olan onu tamamlayıcı parçaların (mütemmim cüzler) veya bu akarın işleyiş ve

⁶ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6: 26; İbn Âbidîn, *Hâşiye Reddû'l-muhtâr*, 4: 351.

⁷ Ebu'l-Berekât Sîdî Ahmed b. Muhammed Derdâr, *eş-Şerhu's-sağîr alâ Akrabi'l-mesâlik ilâ mezhebi'l-İmâm Mâlik* (Kahire: el-Bâbî el-Halebî, 1952), 2: 298; Hacı Mehmet Günay, "Vakıf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42: 476-477.

⁸ Ebu'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. İdrîs Karâfî, *ez-Zehîra*, thk. Muhammed Haccî (Beyrut: y.y., 1994) 6: 313; Ebu İshak Cemaleddin İbrahim b. Ali Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, thk. Zekerîyya Umeyrat (Beyrut: y.y., 1995/1416), 2: 322-323; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6: 35; Dumlu, "Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar", 309-310.

⁹ Ömer Hilmi Efendi, *İthâfu'l-ahlâf fî ahkâmî'l-evkâf*, 18, md. 58.

¹⁰ Burhânuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebû Bekir Merğînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübedî (Fethu'l-Kadîr'le birlikte)* (Kahire: y.y., 1389/1970), 6: 216-218; Ebu Bekir Muhammed b. Ebû Sehl Serahsî, *el-Mevsût* (Beyrut: y.y., 1414/1993), 12: 45; Burhâneddin İbrahim b. Musa Trablûsî, *el-İs'âf fî ahkâmî'l-evkâf*, 2. Baskı (Mısır: y.y., 1320), 24-25; "Vakf", *el-Mevsûatü'l-fikhiyye* (Kuveyt: Vezaratu'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmîyye, 2006), 44: 164-165; Hamdi Döndüren, *İslâm Hukukuna Göre Günümüzde Vakıf Meseleleri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 40-41.

devamına hizmet eden menkullerin vakfedilmesi mümkündür. Çünkü aslen caiz olmayan bir şey, asla tâbi olması halinde caiz hale gelebilir.¹¹ Mesela, bir arsayla birlikte üzerindeki binanın, tarım aletlerinin ve bazı hayvanların vakfedilmesi böyledir.

2. Bir menkulün vakfedilebileceği hususunda nass bulunması halinde de bu vakıf geçerlidir. Mesela bir akara tabi olmasa bile, silah, zırh, at ve deve gibi savaş alet ve malzemelerinin vakfedilmesi bu kapsamdadır. Hâlid b. Velîd'in silah ve zırhını vakfettiği bilinmektedir.¹² Ebû Yûsuf, menkulün vakfını 'kıyasa aykırı sabit olan hüküm' kapsamında gördüğü için, bu konudaki istisnaları asr-ı saadetten/sahabeden nakledilen uygulamalarla sınırlı tutmuştur.

3. İmam Muhammed'e göre, vakfedilmesi örf ve teâmül haline gelen (*teâruf*) menkullerin vakfi geçerlidir. İmam Muhammed bu hükme, istihsan yöntemi yoluyla kıyası (konuyla ilgili temel prensibi) terk ederek ulaşmaktadır. İmam Muhammed'e göre, toplumun ihtiyacı neticesinde vakfedilmesi örf haline gelen mushaf, kitap, ev, balta, gelinlik, mutfak eşyası ve bazı kapların vakfi caiz ve geçerlidir.

Osmanlı uygulamasında menkullerin vakfi konusunda İmam Muhammed'in görüşü esas alınmıştır.¹³ Buna göre, çiftçiler için tohumluk buğday vb. hububatlar, süt veren hayvanlar, gelinlik ve süs eşyaları gibi menkul mallar vakfedilerek fakirlerin bunlardan yararlanması sağlanmıştır.

Bazı Hanefi kaynaklarda İmam Muhammed'den, örf bulunmasa da menkul vakfının mutlak olarak caiz olduğu görüşü; Ebû Yûsuf'tan ise örf bulunması durumunda menkul vakfının caiz olacağı görüşü aktarılmıyorsa da, bu nakiller yukarıda zikredilen nakillere göre daha zayıf görülmüştür.¹⁴

Vakfedilen menkul malların kullanımı da akarlarda olduğu gibi vakfın şartnamesine tabidir. Bunlardan ya doğrudan istifade edilip iade edilmesi (iare: kullanım ödücü) ya da bunların işletilmesinden elde edilen gelirin hayır cihetine sarf edilmesi mümkündür. Elbette vakfedilen bu menkullerin kullanımı hususunda, vakıf senedinde belirlenen şekil ve şartlara uygun hareket edilmelidir.

1.2. Para Vakfının Fıkhi Durumu

Fıkhi açıdan üzerinde kısaca durmak istediğimiz diğer bir konu,

¹¹ Mecelle, md. 54: "Bizzat tecviz olunmayan şey bi't-tebe'a tecviz olunabilir."

¹² Buhârî, "Cihad", 89; Müslim, "Zekat", 11.

¹³ İbn Âbidîn, *Hâşiye Reddü'l-muhtâr*, 4: 364; Ömer Hilmi Efendi, *İthâfu'l-ahlâf fi ahkâmî'l-evkâf*, 18, md. 58.

¹⁴ İbn Âbidîn, *Hâşiye Reddü'l-muhtâr*, 4: 363.

menkul vakfının bir alt türü olarak *paranın ve veznî/keylî malların vakfedilmesinin caiz olup olmadığı* meselesidir.

Yukarıda ifade edildiği üzere paranın vakfedilmesi, Osmanlıya özgü bir uygulamadır. Osmanlı uygulamasında genellikle cami, çeşme, medrese vb. müesseseler için vakıflar kurulmakta ve bu vakıfların mal varlıkları içerisinde, kira getiren gayrimenkullerin yanı sıra, işletilmek üzere vakfedilmiş paralar da bulunmaktadır. Ancak gayrimenkulden bağımsız olarak yalnızca paraların vakfedildiği de vakidir. Paraların vakfedilmesindeki amaç, kredi veren bir kurum oluşturmak veya toplumun finansman ihtiyacını karşılamak değildir. Asıl amaç, vakıf kurulurken amaçlanan hizmetin söz konusu paranın işletilmesiyle elde edilen gelirle verilmesi ve sürdürülmesidir. Vakfın yapılarının (bina, çeşme vb.) her türlü bakım ve tamirata da elde edilen bu kârlardan karşılanabilmektedir.

Paranın vakfı konusu, Osmanlı dönemine kadar vakıfla ilgili tartışmaların merkezinde yer almamış, bazı kaynaklarda örnek kabilinden zikredilmiş olsa da detaylandırılmamıştır. Bunun bilinen tek istisnası, aşağıda verilecek olan İmam Züfer'in öğrencisinden nakledilen görüşüdür. Konuyla ilgili olarak eski fıkıh kitaplarında detaylı bir tartışma söz konusu değildir.

Hanefiler dışındaki üç mezhep, yalnızca tüketilmeden kullanılan menkul malların vakfedilmesini tercih etse de, bu mezheplerin kendi içindeki görüşler tümüyle para vakfına karşı değildir. Şâfiîlerde altın ve gümüşten yapılmış süs eşyalarının vakfının caiz olduğu hususunda ittifak vardır. Zira bunlar tüketilmeden kullanılır; diğer menkuller ise ihtilaflıdır. Hanbelîlerde, para, yiyecek, mum gibi aslı bâki kalarak kendisinden yararlanma imkânı olmayan şeylerin vakfı -tercih edilen görüşe göre- sahih görülmesi de¹⁵ mezhepte cevaz görüşü de vardır. Mâlikîlerde ise zaten vakıfta ebedilik gibi ölçüler aranmadığı için paranın vakfedilmesi caiz görülmüştür. Dolayısıyla Mâlikîler'deki mutemet görüş ile Şâfiî ve Hanbelî fakihlerinden bir kısmına göre nakit para vakfı sahih ve caizdir. Yine bu üç mezhep, vakfedilen menkullerin arkasının kesilme ihtimali halinde bunların *istibdâl* yoluyla devamlı gelir getirecek bir akara çevrilmelerini öngörmüşlerdir.¹⁶ Ayrıca orta yaştaki tabiûn uleması arasında önemli bir fakih kabul edilen İbn Şihâb ez-Zührî'ye (ö. 124/742) para vakfı mefhumunu içeren bir soru sorulmuş ve o da bu paradan yenilmesini caiz görmediğini ifade etmiştir.¹⁷

Hanefî mezhebi içindeki görüşlere baktığımızda, öncelikle Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un vakfa konu mallarda aradıkları şartlar açısından,

¹⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6: 34-35.

¹⁶ Döndüren, *Günümüzde Vakıf Meseleleri*, 88; "Vakf", *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*, 44: 167; Günay, "Vakıf", 42: 477.

¹⁷ Buhârî, "Vasâyâ", 31.

paranın vakfedilmesi hiçbir şekilde caiz değildir. İmam Muhammed'in görüşünün esas alındığı klasik dönem Hanefî literatüründe ise, paranın ve keylî/veznî olan mislî malların vakfedilmesi, haklarında nas veya teamül bulunmadığı gerekçesiyle câiz görülmemiştir.¹⁸

Yalnızca İmam Züfer, para ve keylî/veznî mislî malların vakfını mutlak olarak caiz görmüştür. Züfer'in bu görüşünün râvîsi, aynı zamanda öğrencisi olan muhaddis ve kadı Muhammed b. Abdullah el-Ensârî'dir (ö. 215/830). Züfer, vakfedilecek nakit paraların işletilme yöntemlerini de mudârabeye veya bidâa olarak belirlemiş, bunlardan elde edilen kârın vakfın hayır yönüne harcanacağını ifade etmiştir.¹⁹ Hanefî mezhebinde Züfer'in görüşüyle amel edilen az sayıda konu varsa da, Züfer'in bu görüşü klasik dönemde kabul görmemiş, İmam Muhammed'in *teâruf* ölçüsünü esas alan görüşü tercih edilmiştir.

2. TARİHİ ARKA PLAN

Osmanlı para vakfı uygulaması 15-16. yüzyıllarda giderek yaygınlaşmış,²⁰ Yavuz Sultan Selim (ö. 926/1520) döneminde yayınlanan kanunnameyle tanzim edilmiş,²¹ Kanûnî (ö. 973/1566) döneminden itibaren ise oldukça yaygınlaşarak önemli bir finans kaynağı haline gelmiştir. Ayrıca vakfiyelerde belirlenen sabit kâr oranları sebebiyle, Osmanlı ekonomisinin istikrarlı bir yapıya kavuşmasında da para vakıflarının büyük katkısı olduğu bazı araştırmacılar tarafından ifade edilmiştir.²²

Paranın vakfedilmesi yaygınlaştıkça ve genel vakıflar içinde önemli bir orana ulaştıkça, paranın vakfının cevazı konusu da Osmanlı uleması arasında ciddi olarak tartışılmaya başlanmıştır. Bu tartışmalar özellikle 16. yüzyılda zirveye ulaşmıştır. Konuyla ilgili tartışmalar, karşılıklı olarak yazılan risâleler, bunlara karşı yazılan reddiyeler ve mektuplar aracılığıyla, ilmi ciddiyet içinde yürütülmüştür. Osmanlı devletinde resmi mezhep olarak Hanefî mezhebi uygulandığı için tartışmalar daha ziyade Hanefî mezhebi içindeki görüşler ekseninde yürütülmüş ancak diğer mezheplere de atıfta bulunulmuştur.²³

¹⁸ Ebu'l-Hasen Ahmed b. Muhammed Kudûrî, *et-Tecrîd: el-Mevsûatü'l-fikhiyyetü'l-mukârane*, thk. Muhammed Ahmed Sirâc - Ali Cuma (Kâhire: y.y., 2004), 8: 3789; Merğînânî, *el-Hidâye*, 6: 218.

¹⁹ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mani*, thk. Abdulkerîm Sâmi el-Cundî (Beyrut: y.y., 1424/2004), 6: 119; Trablûsî, *el-İs'âf*, 22 - 25; İbn Âbidîn, *Hâşiye Reddül-muhtâr*, 3: 608, 4: 363-364.

²⁰ Para vakıflarının yaygınlaşma süreci için bkz. Mandaville, Jon. "Usurious piety: The Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire". *International Journal of Middle East Studies*, 10/3 (1979): 290-292.

²¹ Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri* (İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1990), 1: 238.

²² Döndüren, *Günümüzde Vakıf Meseleleri*, 87; Konunun ayrıntılı bir tahlili için bk. Bulut, Mehmet - Cem Korkut. "Finansal İstikrar ve Para Vakıfları Etkisi: Rumeli Para Vakıfları Örnekleri". *İslam Ekonomisi ve Finans Dergisi* 2/1 (2016): 55-76.

²³ Para vakıfları literatürüne dair bir değerlendirme için bk. Kaya, Süleyman. "Para Vakıfları Üzerine".

Konuya ilişkin bilinen ilk risâle, Yavuz Sultan Selim döneminde Şeyhülislam olan Kemalpaşazâde'ye (İbnü'l-Kemâl) (ö. 940/1534) aittir. Kısa ve öz şekilde yazılmış bu risalede para vakıflarının caiz olduğu savunulmuştur.²⁴ Konuyla ilgili gerçekleşen çift taraflı ilk tartışma ortamı ise, Sa'dullah Sadi Çelebi'nin Şeyhülislamlığı döneminde, 1537 yılında yaşanmıştır. İkisi de kazaskerlik görevi yürüten Koca Çivizâde Şeyh Mehmed Muhyiddin Efendi (ö. 954/1547) ile Ebüssuûd Efendi arasında ortaya çıkan tartışmada, Ebüssuûd Efendi para vakıflarının meşruiyetini savunmuş, Çivizâde ise *vakf-ı nukûda* karşı çıkmıştır. Ebüssuûd Efendi, yazdığı '*Risâle fi vakfi'l-menkûl ve'n-nukûd*' isimli risalesinde,²⁵ gerekli şartlara uyularak yapılan ve hâkimce karar verilen nakit para vakfının sahih ve bağlayıcı olacağını ifade etmiştir. Çivizâde ise yazdığı reddiyede, bunun aksini iddia etmiştir.²⁶

Bu tartışmalar sadece ilmi boyutta kalmamış, taraflar görüşlerinin Osmanlı devletinde resmîyet kazanması için de çaba göstermişlerdir. Çivizâde'nin azledilerek Ebüssuûd'un 1545'te Şeyhülislam olduğu dönemde, Çivizâde de Rumeli kazaskeri olmuş ve Ebüssuûd'un para vakıfları lehindeki görüşüne rağmen Çivizâde'nin gayretleriyle, Kanûnî para vakfını yasaklayan bir emr-i şerif düzenlemiştir. Bir yanda Şeyhülislam Ebüssuûd'un para vakıfları lehinde görüşe sahip oluşu, diğer yanda Rumeli kazaskerinin görüşünü esas alan Padişahın para vakfını men eden emri, idareciler ve halk nezdinde kafa karışıklığı oluşturmuştur. Bunun üzerine, Sofyalı fakih Bâlî Efendi (ö. 960/1553), Kanûnî'ye, Çivizâde'ye ve Çivizâde'nin talebeliğini yapmış Şah Çelebi'ye paranın vakfına cevaz ve izin verilmesini talep eden mektuplar göndermiştir. Bu mektuplarında Bâlî Efendi, para vakıflarının Rumeli'nin fethinden beri üç yüz yıla yakın süredir var olduğunu, bu uygulamaya genel olarak cevaz verildiğini ifade etmiş, para vakıflarının toplumsal işlevini hatırlatarak, yasaklanması sebebiyle ortaya çıkacak sakıncalara dikkat çekmiştir.²⁷ Benzer şekilde

Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi 1/1 (2003): 189-203.

²⁴ Risalenin içeriği ve çevirisi için bk. Özcan, Tahsin. "İbn Kemal'in Para Vakıflarına Dair Risâlesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 4 (2000): 31-41.

²⁵ Çok sayıda yazma nüshası olan Ebüssuûd'un risalesi farklı isimlerle kaydedilmiştir: *Risâle fi vakfi'l-menkûl ve'n-nukûd*; *Mevkûfu'l-ukûl fi vakfi'l-menkûl* veya *Risâle fi cevâzi vakfi'n-nukûd*. Risâle, Birgivi'nin reddiyesiyle birlikte Osmanlı döneminde İstanbul'da iki defa yayınlanmıştır. Tarihsiz (1280?) taşbasma halinde Birgivi'nin risâleleriyle birlikte; ayrıca Seyyid Alizâde'ye ait *Şerhu Şir'atü'l-İslâm* isimli eserin kenarında Birgivi'nin reddiyesiyle birlikte yayımlanmıştır (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1326, 435-573). Risale hakkında detaylı bilgi için bk. Okur, Kâşif Hamdi. "Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk Düzeni ve Ebüssuûd Efendinin Hukuk Anlayışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7-8 (2005): 33-58.

²⁶ '*Risâle fi vakfi'n-nukûd*' veya '*Risâle fi vakfi'd-derâhîm ve'd-denânîr alâ Risâleti Ebi's-Suûd*' isimli bu risalenin çok sayıda yazma nüshası kütüphanelerde mevcuttur. Üç örnek nüsha: Süleymaniye Kütüphanesi Reşid Efendi Bölümü, 1177: 158b-161a; Laleli, 3720: 112a-116a; Tekelioğlu, 369: 41-56.

²⁷ Ayrıntılı bilgi ve mektupların metinleri için bk. Özcan, Tahsin. "Sofyalı Bâlî Efendi'nin Para Vakıflarıyla İlgili Mektupları". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 3 (1999): 125-155.

Fenârîzâde Muhyiddin Efendi (ö. 954/1548) de Çivizâde'ye para vakıfları üzerindeki yasağın kaldırılması için bir mektup²⁸ yazmıştır.

1547'de Çivizâde vefat ettikten sonra, 1548 yılında para vakfının cevazı ve tescili yönünde emir²⁹ çıkarılmasıyla, para vakıfları resmi ve bağlayıcı bir uygulama haline gelmiş³⁰ ve konu Osmanlı devleti açısından kalıcı bir çözüme kavuşmuştur.³¹ Uygulamada, tenkitlerin bertaraf edilmesi için İmam Züfer'in görüşü esas alınarak vakfiyeler düzenlenmiş, Züfer'in görüşüne göre vakfın sıhhatine; İmameyn'in görüşüne göre de vakfın lüzûmuna karar verilmiştir.³²

Konuyla ilgili tartışmalar 1548'de para vakıfları lehindeki resmi emrin yürürlüğe girmesiyle kapanmış değildir. Birgivi bu tarihte henüz 25 yaşındadır ve muhtemelen Kazasker Abdurrahman Efendi'nin yanında mülâzımlık (mesleki staj) görevini yürütmektedir.³³ Aşağıda görüleceği üzere, Birgivi'nin para vakıflarına karşı çıkacağı ilk risale, bu tarihten en az 12 yıl sonraya tekabül etmektedir. Gerek Birgivi'nin bu konuları çeşitli eserlerinde gündeme getirmiş olması, gerekse de yazdığı risalelerin çok sayıda yazma nüshasının bulunması, konunun teorik düzeyde de olsa sonraki yıllarda hala gündemde olduğunu göstermektedir.

3. BİRGİVİ'NİN KONUYLA İLGİLİ GÖRÜŞLERİ VE İTİRAZLARI

Konumuza geçmeden önce İmam Birgivi'yi çok kısa olarak tanıtıp detayını bu konuda yapılmış çok sayıdaki çalışmaya³⁴ havale etmek istiyoruz:

Asıl adı Takıyyüddin Mehmed'dir. Birgili Mehmed Efendi olarak bilinir. 929/1523'te Balıkesir'de doğmuş ve ilk eğitimini burada müderris olan babası Pir Ali'den almıştır. İstanbul'da medrese tahsilini ve mülâzemetini tamamladıktan sonra Edirne'de bazı medreselerde müderrislik

²⁸ Mehmet Fenari, *Çivizâde'ye Mektup*, Süleymaniye Kütüphanesi Şeyhülislam Esad Efendi Medresesi, nr. 188: 56a. (Tahsin Özcan, "Para Vakıflarıyla İlgili Önemli Bir Belge", *İLAM Araştırma Dergisi*, 3/2 (1998): 112'den naklen.)

²⁹ Bu metin için bk. Özcan, Tahsin. "Para Vakıflarıyla İlgili Önemli Bir Belge". *İLAM Araştırma Dergisi* 3/2 (1998): 107-112.

³⁰ Günay, "Vakıf", 42: 477.

³¹ 1545-1548 yılları arasında gerçekleşen bu tarihi sürece dair detaylı bilgiler için bk. Karataş, Hasan. "The Cash Waqfs Debate of 1545-1548: Anatomy of a Legal Debate at the Age of Süleyman the Lawgiver". *İnsan ve Toplum* 1/1 (2011): 45-66.

³² İsmail Kurt, *Para Vakıfları: Nazariyat ve Tatbikat* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1996), 20-21; Emrullah Dumlu, "Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar (Ebussuûd, İbn Kemal - Çivizâde, Birgivi)", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 44/2 (2015): 323.

³³ Mehmet Özkan, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Âlimi ve Fakihi Muhammed Birgivi'nin Fikhî Meselelere Yaklaşımı* (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 46-48.

³⁴ Birgivi'nin hayatı ve eserlerine dair mesela bk. Özkan, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Âlimi ve Fakihi Muhammed Birgivi'nin Fikhî Meselelere Yaklaşımı*, 27-106; Martı, Huriye. *Birgivi Mehmed Efendi*. Ankara: y.y., 2008; Yüksel, Emrullah. "Birgivi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 191-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

yapmıştır. Vaazlarında insanları bid'atlerden uzaklaştırmak için gösterdiği çabadan yeterli netice alamadığını görmesi üzerine İstanbul'a dönmüş ve Bayramiyye Tarikatına intisap edip inzivaya çekilmiştir. Bir süre sonra, Şeyhi Abdullah Karamânî'nin talebi üzerine, II. Selim'in hocası olan Ataullah Efendi'nin memleketi Birgi'de³⁵ yaptırdığı medreseye müderris olarak tayin edilmiştir. Hayatının uzun bir kısmını burada geçirdikten sonra, 1573 yılında İstanbul'a yaptığı bir yolculuk esnasında vefat etmiş ve Birgi'de defnedilmiştir. Cenaze namazı, kendisine birçok konuda red-diye yazdığı Ebüssuûd Efendi tarafından kıldırılmıştır.

Para vakfı tartışmasına, genç yaşından dolayı gecikmeli olarak dâhil olan Birgîvî, bu konuyu yazdığı birkaç risale ve kitabında gündeme getirmiştir. Önce bu eserler ve içerikleri hakkında bilgi verilecek, ardından konuya dair genel bir değerlendirilmede bulunulacaktır.

3.1. Birgîvî'nin Konuya Yer Verdiği Eserleri

3.1.1. *İnkâzü'l-hâlikîn ve Hâşiyetü İnkâzü'l-hâlikîn*

İnkâzü'l-hâlikîn (إنقاذ المالكين) risalesinin yazılış tarihi, sonundaki ferağ kaydına göre 967/1560'tır.³⁶ 1548'de resmi emir ile para vakıflarına izin verildiği göz önüne alınırsa, bu emirden 12 sene sonra yazıldığı anlaşılmaktadır. Çok sayıda yazması bulunan bu risâle ve hâşiyesi, Osmanlı döneminde başka bir eserin kenarında neşredilmiş,³⁷ Hamdî Abdulmecîd es-Selefi³⁸ ve Hüsameddin b. Mûsa Affâne³⁹ tarafından ise ayrı ayrı yayımlanmıştır.

Eser, niyet ve ihlasın önemi, rıyanın kötülüğü ile ücret karşılığı Kur'an okumanın ve ibadetin caiz olmadığını, bu amaçla para verenin sevap kazanmadığını göstermek amacıyla kaleme alınmıştır. Bazı insanlar geliriyle Kur'an okunup ruhlarına bağışlanması amacıyla para vakfı kurduklarından, 'akçe vakfetmenin' geçersizliği üzerinde de durulmuştur. Risalenin sonunda ek olarak açılan bir başlık (*teznîb*) altında ise, bu amaçla yapılan para vakfının sıkıntılı yönleri ve yol açtığı sorunlar dört madde halinde zikredilmiştir. Buna göre:⁴⁰

a. Dirhem ve dinarların vakfedilmesi, Züfer'den gelen zayıf görüş dışında caiz değildir. Züfer'e göre ise vakıf işlemi bağlayıcı değildir. Kadı'nın

³⁵ Birgi, günümüzde İzmir'in Ödemiş ilçesine bağlı bir kasabadır.

³⁶ Ayrıca bk. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-funûn*, nşr. Şerafettin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge (İstanbul: y.y., 1971), 1: 183.

³⁷ Birgîvî, Muhyiddîn Muhammed b. Pir Ali. *İnkâzü'l-hâlikîn (Şerhu şir'ati'l-İslâm adlı eserin kenarında)*. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1326.

³⁸ Birgîvî, Muhyiddîn Muhammed b. Pir Ali. *İnkâzü'l-hâlikîn (İkâzu'n-nâimin ile birlikte)*. Thk. Hamdi Abdülmedic es-Selefi. Riyad, 1999.

³⁹ Birgîvî, Muhyiddîn Muhammed b. Pir Ali. *İnkâzü'l-hâlikîn*. Thk. Hüsameddin b. Mûsa Affâne. Kudüs, 2002.

⁴⁰ Birgîvî, *İnkâzü'l-hâlikîn*, thk. Hüsameddin b. Mûsa Affâne (Kudüs: y.y., 2002), 124-126.

hüküm vermesiyle de bağlayıcı hale gelmez. Dolayısıyla kişi hayatta iken bu paranın zekatını vermeli, ölünce de bu mal varislerine intikal etmelidir. Bunların hiçbiri gerçekleşmediğine göre, bunun vebali vakfedene kişiye aittir.

b. Bu paralar, sünnette yasaklanan ve Hanefi fıkıh kitaplarında mekruh görülen *îne* yoluyla işletilmektedir.

c. Bu işlemlerle uğraşanların, fıkıh kitaplarında mekruh görülen *îne* şeklini dahi bilmemeleri sebebiyle 'menfaat sağlayan karz' kapsamında bu getiri ribâ olmaktadır ve üstelik elde edilen kâr da vakfedene değil kayyım/mütevelliye ait kabul edilmektedir.

d. Bu amaçla para vakfedenler, din istismarına (*el-eklü bi'd-dîn*) ve Kur'an ile dalga geçilmesine sebep olmaktadır.

Bu risalenin bizzat müellif tarafından yapılmış muhtasar Türkçe çevirisi de mevcuttur. Ancak bu çeviri, asıl metinden daha kısadır ve daha ziyâde hâşiye kısmının çevirisi konumundadır.⁴¹ Müellif, yukarıda bahsettiği para vakfı kaynaklı sorunlara Türkçe çeviride de yer vermiştir. On beş kadar yazma nüshası Türkiye kütüphanelerinde mevcuttur.

3.1.2. *Îkâzü'n-nâimîn ve ifhâmu'l-kâsırîn ile Hâşiyesi*

Îkâzü'n-nâimîn (إيقاظ النائمین) risalesinin yazılış tarihi, sonundaki ferağ kaydına göre 972/1565'tir.⁴² *İnkazü'l-hâlikîn*'den sonra, ibadet niteliğindeki fiiller karşılığında ücret alınması konusunda Ebüssuûd Efendi tarafından kendisine yöneltilen eleştirilere cevap amacıyla kaleme alınmıştır. Bu risâlesinde farklı bir usul takip ederek, 'şayet şöyle dersen, derim ki...' şeklinde soru-cevap yöntemini kullanmıştır. Birgivî, bu risalesi sebebiyle kendisine gelen yeni itirazları da 16 maddede toplayarak cevaplandığı ek bir hâşiye kaleme almıştır. Burada da, ilk risalede olduğu üzere dolaylı olarak para vakfı konusuna değinmiş ve buna karşı çıkmıştır. 1548'deki resmi emirden 17 sene sonra yazıldığı anlaşılmaktadır.

Çok sayıda yazması bulunması sebebiyle vaktiyle rağbet gördüğünü tahmin ettiğimiz bu risale ve hâşiyesi de, Hamdî Abdulmecîd es-Selefi tarafından *İnkazü'l-hâlikîn* ile birlikte yayımlanmıştır.⁴³

3.1.3. *es-Seyfü's-sârim fi ademi cevâzi vakfî'l-menkûl ve'd-derâhim*

es-Seyfü's-sârim (السيف الصارم), Birgivî'nin konuyla ilgili kaleme aldığı en son ve en geniş çalışmadır. Ebüssuûd efendinin para vakfını savunan risalesine reddiye niteliğindedir. Risâlenin sonundaki müellife ait ferağ

⁴¹ Martı, *Birgivî Mehmed Efendi*, 92-93.

⁴² Ayrıca bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1: 214.

⁴³ Birgivî, Muhyiddîn Muhammed b. Pir Ali. *İnkazü'l-Hâlikîn (Îkâzu'n-nâimîn ile birlikte)*. Thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi. Riyad, 1999.

kaydından, 979/1571 yılında tamamladığı anlaşılmaktadır.⁴⁴ Bu tarih, 1548 tarihli emirden 23 yıl sonrasına ve Birgivi'nin 50 yaşındaki vefatından iki yıl öncesine tekabül etmektedir.

Bu risale, Ebüssuûd'un risalesi ve Birgivi'nin diğer iki risalesiyle birlikte Osmanlı son döneminde iki defa yayımlanmıştır. Bunlardan ilki, toplam dokuz risaleyi kapsayan İstanbul 1280 (?) tarihli bir taşbaskıdır. Bu taşbaskıda epeyce yazım hatası mevcuttur.⁴⁵ Diğeri ise, Seyyid Alizâde'ye ait *Şerhu Şir'ati'l-İslâm* isimli eserin kenarında yer almaktadır. İstanbul'da İkdam Matbaası tarafından 1326 tarihinde yayınlanmıştır. Bu baskıda, 435-573. sayfaların kenarda üst kısımda Ebüssuûd'un metni, onun altında ise Birgivi'nin reddiyesi yer almaktadır. Risalenin kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası da mevcuttur.

Birgivi, risalenin girişinde ifade ettiğine göre, Ebüssuûd Efendinin para vakfını caiz gören ve bağlayıcı kabul eden risalesindeki görüşünün hatalı olduğunu insanlara ve yöneticilere açıklaması gerektiğini düşünmüş ve bu sebeple bu risalesini kaleme almıştır. Ona göre, birilerinin bu görüşe karşı çıkması, cehalet, korkaklık veya zayıflık nedeniyle pek muhtemel değildir. Hâlbuki bildiği doğruları gizleyip vebale girmemek ve 'nehyi ani'l-münker' amacıyla kendisi gerek kalemi gerekse de diliyle bu hataya engel olmaya çalışacaktır. Birgivi amacını, söz konusu fetvaya dayanarak sevap kazanmak amacıyla para vakfedilmesini ve aynı fetvaya dayanarak hâkimlerce hüküm verilmesini engellemek olarak açıklamaktadır.⁴⁶

Birgivi, Ebüssuûd'un risalesindeki görüşlerini 'kavlühü' şeklinde aktararak bunları eleştirmektedir. Bazı alıntılarının ve eleştiri noktalarının tam olarak anlaşılması için Ebüssuûd'un metnine de müracaat etmek gerekmektedir. Birgivi, Ebüssuûd ve para vakfını savunanlar için zaman zaman ağır ifadeler de kullanmıştır. Zaten risâlenin Türkçe 'keskin kılıç' anlamına gelen ismi de müellifin üslubuna dair bir fikir vermektedir.

Risalenin sonunda 'tenbih' başlığı altında, paranın vakfedilmesinin batıl olduğunu açıkça ispatladığını belirtmekte ve bu tür vakfın yol açtığı fesâdı altı madde halinde sıralamaktadır.

3.1.4. et-Tarîkatu'l-Muhammediyye

Bu eser, Birgivi Mehmed Efendi'nin kitap ve sünnet çerçevesinde ahlâkî konulara dair kaleme aldığı meşhur eseridir. Telif tarihi, 980/1572'dir. Eser, müellif tarafından üç ana bölüme (bâb), her bölüm de

⁴⁴ Ayrıca bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 1017.

⁴⁵ Elindeki diğer bazı kaynaklarla birlikte, bu nüshanın resimlerini benimle paylaşan Doç. Dr. Emrullah Dumlu'ya teşekkürlerimi ifade etmek isterim.

⁴⁶ Birgivi, *es-Seyfü's-sârim*, 164.

üç alt bölüme (fasıl) ayrılmıştır. Eserin son bâbının son fasılı, “bazı kişilerin Allah’a yakınlık vesilesi konumunda bulunduğunu zannederek öne çıkardığı bid’atler” ile ilgilidir. Birgivî’ye göre, bir kimsenin vefatından sonra kendisine bağışlanması için Kur’an okunması, nâfile namaz kılması, tesbih çekilmesi, kelime-i tevhid ve salavat getirilmesi amacıyla vakıf kurması (özellikle para vakfi) veya bunu vasiyet etmesi bu kapsamdadır. Müellif bu fiillerin günah, bu tür vasiyetlerin bâtil, bunlardan alınan paraların ise haram olduğunu ifade etmiştir. Para vakıflarının geçersizliği konusunda daha detaylı bilgi için okuyucuyu yukarıda zikrettiğimiz risalelerine yönlendirmiştir.⁴⁷

3.2. Birgivî’nin es-Seyfü’s-Sârim’deki Eleştiri ve İtirazları

Birgivî, bu risalesinde Ebüssuûd’dan alıntı yoluyla görüşlerini tek tek ele alarak cevap vermekte, böylece para vakıflarına ve Ebüssuûd’un bu konudaki görüşlerine karşı çıkmaktadır. Bu konuda son derece uzun ve detaylı itiraz ve eleştiriler ortaya koymaktadır. Biz burada başlıca itiraz noktalarına işaret etmek ve Birgivî’nin kendi görüşünü desteklemek için gösterdiği delil ve gerekçelerinden bazılarını özet olarak yer vermek istiyoruz:

1. Birgivî, para vakıflarının cevazına dair zikredilen rivayetlerin sıhhatine ve hükme delaletine itirazlarda bulunur. Mesela Zühri’nin para vakfını sahih gördüğüne dair rivayet, Birgivî’ye göre para vakfına delalet etmez. Zira rivayette geçen *ca’l*, “Allah yolunda” ve “müslümanlara sadaka” lafızları, vakfa işaret etse de hiçbirisi tam olarak vakıf akdini karşılamaz. Hanefi kaynakların da işaret ettiği üzere, söz konusu lafızlardan “adak” anlamını çıkarmak daha uygundur. Buhârî bu rivayete sadaka konusunda da yer vermiştir. İbn Hacer (ö. 852/1449) de burada kastedilenin sadaka olduğunu ifade etmiştir.⁴⁸ Yine Züfer’den tecvize dair nakdedilen rivayet de zayıftır ve öğrencisi Muhammed b. Abdullah el-Ensârî dışında kimseden gelmemiştir. Kaldı ki fıkıh kitaplarında çok sayıda zayıf rivayete de yer verilmiştir. Mezhep imamlarından bunun caiz olmadığına dair güvenilir rivayetler varken bunlara itibar edilmez.⁴⁹

2. Birgivî’nin temel itirazlarından birisi örfün bu konuya etkisi hakkındadır. Ona göre, paranın vakfedilmesinin örf haline gelmesi halinde, İmam Muhammed’in koyduğu *teâruf* kriteri çerçevesinde vakfedilmesinin caiz olacağı iddiası geçersizdir. İmam Muhammed, “mâ” ismi mevsulüyle bütün şeyleri kastetmiş gibi görünse de, aslında bu ifade Hz. Peygamber döneminden kendi zamanına kadar örf haline gelen şeyleri kapsar. İstisnâ akdini örnek olarak vermiş olması da buna işaret eder. Yoksa

⁴⁷ Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, 563.

⁴⁸ Birgivî, *es-Seyfü’s-sârim*, 165 vd.

⁴⁹ Birgivî, *es-Seyfü’s-sârim*, 175.

insanların ileride örf haline getireceği şeyler bu kapsamda değildir çünkü cevaza dair icma/ittifak, ictihad asrından sonra gerçekleşemez. Birgivî bu görüşünü desteklemek için Hanefi kaynaklardan örnekler ve deliller sunar. Mesela kitapların vakfedilebileceği hükmü Hanefi mezhebinde daha sonra gündeme gelmiştir ve ilmi eserlerin vakfedilmesinin “öğrenim, öğretim ve kıraat yönleriyle dini ayakta tutma özelliklerinden dolayı mushafların hükmüne ilhak yoluyla” caiz hale geldiği ifade edilmiştir. Bunlar “dini ayakta tutma konusundaki ortak nitelik” sebebiyle ‘ilhak’ yoluyla mushaflara eklendiğine göre, ilmi kitaplar aslında İmam Muhammed’in ifadesine dâhil değildir. Birgivî, daha önce karşılaşılan menkul vakıf örnekleri üzerinden de bu konuda örfün konumunu sorgular ve kendi görüşünü savunur.⁵⁰

3. Birgivî’nin diğer esaslı bir itirazı da, vakıfta ebedilik (te’bîd) ve vakfedilen malın bekâsı açısındandır. Para vakfının te’bîd şartını sağlamadığını birçok açıdan ispatlamaya çalışır. Te’bîd şartını içeren rivayetlerin Hz. Peygamberden sahih ve müstefiz olarak nakledildiğini söyler. Ona göre, teârufu dayanak olarak kabul etsek bile paranın vakfı caiz olmaz; çünkü paralar te’bîd şartını taşımadığı için bunların vakfı batıldır. Ebû Yûsuf te’bîd şartını nass sebebiyle, İmam Muhammed ise bu şartı belli örneklerde ‘amelî icmaya raci olan külli örf’e dayalı istihsan ile terk etmişlerdir. Parayı bu örneklerle ilhak etme imkânı yoktur. Çünkü nass veya teâmül sadece aslı bâki kalarak yararlanılan şeyler hakkında söz konusu olmuştur. Parayı bunlara kıyaslamak, iki müessir vasıf olan bekâ ve ebedilik vasıflarını yok saymak olacağından *kıyâs ma’al-fârıktır*. Ayrıca Züfer’in para ve mislî malların vakfını kabul ettiğine dair bize gelen rivayet, ebediliği mecaz olarak anladığına karine olsa da, bu görüş Hanefi mezhep imamlarından nakledilmemiştir ve ihtimal üzerine mezhep görüşü sabit olmaz. Birgivî’ye göre, diğer mezhep imamları da, aynı baki kalarak kendisinden faydalanılan menkullerin vakfını caiz görmüşler, paranın vakfını caiz görmemişlerdir. Bu da onlar tarafından da paranın diğer menkul mallarla eşit görülmediğini göstermektedir.

Ebüs-suûd’un paranın hükmü bekâsını ifade etmek üzere yaptığı “mısillerin bekası, aylarının bekası menzilesine tenzil olunur” şeklindeki açıklaması, Birgivî açısından ikna edici değildir. Böyle bir takdir ancak zaruret halinde gündeme gelir, hâlbuki para vakfı konusunda bir zaruret söz konusu değildir. Para ve diğer malların ebedilik açısından benzer olduğu, sadece değişim hızının farklı oluşu üzerinden yapılan savunma zayıftır; çünkü hızın yavaş oluşu te’bîd şartına daha uygundur. Birgivî’ye göre Ebüsuûd, gerçekte var olmayan bir vakfı delillerle ispatlamaya çalışmaktadır.⁵¹

⁵⁰ Birgivî, *es-Seyfû’s-sârim*, 167 vd.

⁵¹ Birgivî, *es-Seyfû’s-sârim*, 170 vd.

4. Birgivî'nin diğer bir itiraz noktası, para vakıflarının tesciline dairdir. Ebüssuûd, mütevellî ve vâkıfın mahkemeye müracaat etmesiyle para vakfının kadı tarafından tescil edileceğini belirterek, bu bağlamda muhtemel bir yargılama olayında Züfer'in görüşüne göre vakfın sıhhatine; İmameyn'in görüşüne göre de vakfın lüzûmuna karar verileceğini ifade etmiştir. Birgivî, böyle bir kararda birbirine zıt iki görüşün tek meselede cem edildiğini ifade etmektedir. Halbûki yargılamaya dair bir meselede farklı görüşlerin cem edilmesi (telfîk) caiz değildir.⁵²

İmam Birgivî *es-Seyfû's-sârim* risalesinin sonunda, "tenbîh" başlığı altında, para vakfının batıl olduğunun böylece ortaya çıktığını söylemekte ve mevcut para vakıfları uygulamasının şu sakıncalarını gündeme getirmektedir:⁵³

1. Nakit paranın vakfı sahih olmadığı halde, bu durum göz önüne alınmadığı için birçok hak ihlali oluşmaktadır. Kişinin mülkünde kalmaya devam ettiği halde, vakıf malı zannedildiği için bu paranın zekâtı verilmez; bu mal hakkındaki miras ve vasiyet hükümleri uygulanmaz. Bu sebeple hak sahiplerine haksızlık yapılmış olur.

2. Vakfedenin pişman olup vakfından dönmek istemesi durumunda veya vâkıf vefat edip de vârislerin vakfa razı olmamaları durumunda, hâkim vakfın feshedilmesine izin vermez. Bu şekilde, mal sahiplerinin malı haksız yere ellerinden alınmış olur. Vakıfta ücretle görevli kişiler başkasının malını haksız yere yemiş olurlar.

3. Parayı vakfeden sonradan fakir duruma düşebilir. Yaptığı vakfın geçersiz olduğunu bilmediği için, parasının olmadığını ve kendisinin kurban, fitır sadakası ve nafaka gibi yükümlülüklerden sorumlu olmadığını; zekât yardımı almasının helal olduğunu zanneder. Böylece büyük günaha düşer.

4. Nakit para vakıflarının işletilmesi, *mudârabe*, *bidâa* veya *muâmele-i şer'iyye* (beyu'l-îne) yoluyla olur. Zamanımızda üçüncü seçenek yaygındır. Oysa bu usul, Hz. Peygamber'in zemmettiği bir usul olup ulema tarafından kerih görülmüştür. "Beyu'l-înenen uzak durun. Zira o lanetlenmiştir." denilmiştir.

5. Mütevellilerin çoğunluğu cahil kimseler olduğu için kitaplarda zikredilen îne satışının meşru şekillerini bilmezler. Vakıf paralarını karz veya satım akdi şeklinde işletirler. Halbuki menfaat sağlayan her karz işlemi ribadır. Bazıları da fasık kişilerdir, umursamadan ribâlî işlemler yaparlar. Bunu da vakıf görevlilerine verirler ve onlar da faiz yemiş olurlar.

⁵² Birgivî, *es-Seyfû's-sârim*, 191 vd.

⁵³ Birgivî, *es-Seyfû's-sârim*, 194-195.

3.3. Genel Değerlendirme

Para vakıflarının cevazı ve bağlayıcılığı konusundaki görüş farklılığı, tarafların geçmiş fakihlerin görüşlerini farklı anlama ve yorumlamadan kaynaklanmıştır. İki taraf da iddialarını çok detaylı delillerle ortaya koymuş ve karşı iddia sahiplerinin görüşünü çürütmeye gayret etmiştir. Tartışma daha ziyade Hanefi mezhebindeki görüş ve rivayetlere dayalı olarak ilerlemiştir. Zaten Hanefi mezhebinin devletin resmi mezhebi olduğu bu dönemlerde, bunun dışında bir seçenek de pek muhtemel değildir.

Birgivî'nin temel eleştiri konularından birisi olan örfün menkul malların vakfını caiz hale getirmesi konusunda, bu örfü mezhep imamları dönemi ve öncesiyle sınırlandırarak örfün fıkha etkisini fazla sınırlı tuttuğu ve değişime açık bu bölgeyi durağan hale getirdiği görülmektedir. Bu anlamda Ebüssuûd Efendi'nin örf anlayışının ve risalesinde yer verdiği örf tasnifinin daha isabetli olduğu söylenebilir.

Birgivî'nin ebedilik ve bekâ şartı konusunda da gereğinden fazla sıkı davrandığı kanaatindeyiz. Hakiki bekâ yerine aslı tüketilip yenisi yerine konan mallarda hükmi/manevi bekâdan bahsetmek pekâlâ mümkündür. İslam'ın vakıf anlayışına ve bu konudaki maksadına aykırı bir durum da söz konusu değildir.

Paranın vakfedilemeyeceğini gösteren kat'î bir delil yoktur. Gerek Hanefi mezhebi içinde gerekse de diğer mezheplerde, olumlu bakan görüşler mevcuttur. Bu durumda, aslında her iki tarafın yorumu da tercihe şayan olabilirdi. Ancak Ebüssuûd'un yorumu ve yaklaşımı toplumsal ihtiyaca dayalı olarak oluşmuş olan toplumsal örf ve âdete mutabık olduğu için uygulama alanı bulmuş, diğer görüş ise azınlıkta kalarak destek bulamamış, ancak entelektüel tarihte yerini alabilmiştir. Gerçekten de, tarihi süreçte para vakfına karşı çıkanların sayısı, para vakfını destekleyenlere nazaran oldukça sınırlı sayıda olmuştur. Birgivî'den sonra bu konuları gündeme getiren hiç kimse de -tespit edebildiğimiz kadarıyla- yoktur.

Ebüssuûd Efendi, para vakfının cevazı konusunda İmam Muhammed'in teâruf anlayışını meşruiyet temeli açısından şahsen yeterli görse de, tenkitlerin bertaraf edilmesi ve ittifaka dayalı bir hüküm oluşturmak için şöyle bir yol önermiştir: İmam Züfer'in görüşü esas alınarak vakfiyeler düzenlenmiş, mahkemeler de gerektiğinde Züfer'in görüşüne göre vakfın sıhhatine; İmâmeyn'in görüşüne göre de vakfın lüzûmuna karar vermiştir.⁵⁴ Yine uygulamada paralar sıklıkla bir akara tabi olarak vakfedilir ve vakıfname her ikisi için birlikte düzenlenirdi. Böylece tebean cevaz görüşünün de kapsamına girilmiş bulunurdu.⁵⁵ Dolayısıyla cevaz imkânı veren birçok şart aynı anda sağlanarak para vakfı uygulamasının

⁵⁴ Kurt, *Para Vakıfları*, 20-21; Dumlu, "Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar", 323.

⁵⁵ Döndüren, *Günümüzde Vakıf Meseleleri*, 89.

meşruiyet temeli güçlü tutulmaya çalışılmıştır.

Kanaatimizce konunun asıl can alıcı kısmı, Birgivî'nin her iki risalesinin sonunda gündeme getirdiği, ancak Ebüssuûd gibi para vakfını savunan ulemanın üzerinde durmadığı husus, para vakıflarının işletilmesi meselesidir. Gördüğümüz kadarıyla, bu yön üzerinde Birgivî dışında duran olmamış, taraflar sürekli para vakfının meşruiyet ve bağlayıcılığı üzerinde imal-i fikirde bulunmuşlardır. Bu konunun yazılı olarak gündeme geldiği tek yer, ilginç bir şekilde, 1548'de para vakıfları yasağını kaldıran fermanıdır. Bu fermanla, vaktiyle Çivizâde'nin delaletiyle para vakıflarının yasaklanmasının üç gerekçesi zikredilmiştir: Bunlar, para vakfına ce vaz veren görüşün zayıf oluşu, tescilinin mümkün olmayışı ve mütevellilerin muamelelerini İslam'a uygun yapmayışları sebebiyle ribâya düşülmesidir.⁵⁶ Elbette bu ferman, söz konusu gerekçeleri yalnızca önceki yasağın gerekçesine işaret etmek için zikretmiş, yoksa yasağın devamı konusunda kayda değer bulmamıştır.

Para vakıflarının işletilme yöntemi olarak teoride, *karz-ı hasen*, *mudârabe* ve *bidâ'a* seçenekleri zikredilse de, pratikte *muâmele-i şer'iyye*, *bey' bi'l-vefâ* ve *bey' bi'l-istiğlâl* büyük yekûnu teşkil etmiştir. 18. yüzyıl Üsküdar para vakıfları üzerine yapılan bir araştırma,⁵⁷ bu vakıflarda büyük oranda *muâmele-i şer'iyye* ve yüksek miktarlardaki ikrazlarda teminat özelliği sebebiyle *bey' bi'l-istiğlâl* yöntemlerinin kullanıldığını göstermiştir. Diğer birçok araştırmadan elde edilen veri de bu bulguyu teyit etmektedir.⁵⁸

Hamdi Döndüren'in de dikkat çektiği üzere, "murâbaha-i şer'iyye" ve "muâmeleyi mer'iyye" yoluyla işletilen para vakıflarının yöntemi, günümüz katılım bankalarının murabaha işlemlerine oldukça benzemektedir.⁵⁹ Gerek kullanılan yöntemin toplam içindeki oranı, gerekse bu yöntemin meşruiyet tartışması açısından ciddi bir benzerlik söz konusudur. Döndüren'e göre, para vakıflarında görülen İslam'a aykırı bazı uygulamaları mütevellilerin iş bilmeyişine hamletmek gerekir. Ayrıca bazı hukuk terimlerinin yanlış anlaşılması ve yorumlanması da bu izlenimde etkili olmuştur.⁶⁰ Muâmele-i şer'iyyenin uygulama biçiminin detayları; bu yöntemin niçin en yoğun kullanılan finansal enstrüman olduğunun tarihi ve iktisadi sebepleri başka araştırmaların kapsamına gireceğinden, bunun üzerinde burada durmayacağız.

Bu tartışmalardan bir asır kadar sonra yaşamış olan Kâtip Çelebi (ö.

⁵⁶ Özcan, "Para Vakıflarıyla İlgili Önemli Bir Belge", 109.

⁵⁷ Süleyman Kaya - Muhammed Emin Durmuş, İsmail Bektaş, "Muhasebe Kayıtları Işığında 18. Yüzyıl Para Vakıflarının Nakit İşletme Yöntemleri", *Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2017): 50-62.

⁵⁸ Bk. Kurt, *Para Vakıfları*, 26-27.

⁵⁹ Döndüren, *Günümüzde Vakıf Meseleleri*, 182-183.

⁶⁰ Döndüren, *Günümüzde Vakıf Meseleleri*, 183-184, 87-88.

1067/1657), *Mîzânü'l-hak* isimli eserinde meselenin toplumsal yönüne vurgu yapmaktadır. Kâtip Çelebi'ye göre Birgivî, son derece muttaki ve müteşerri bir âlim olmakla birlikte, tarih kitaplarını incelememişti, para vakfının tarihi boyutuna ve toplumun içinde bulunduğu şartlara yeterince vakıf değildi. Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'ye ısrarla karşı durmayı tercih etmiş ve aşırıya varan bir tutum sergilemişti. Onun bütün bu gayreti ve katlandığı zorluğa rağmen, toplumun örf ve âdetine karşı çıkması bir fayda sağlamamıştı.⁶¹ Kâtip Çelebi'nin bu tespitine ancak kısmen katılmak mümkündür. Birgivî'nin risalelerine bakıldığında aslında tarih ve toplumu gayet iyi bildiğini ancak yanlış gördüğü hususlara fitratı ve sorumluluk hissi gereği sessiz kalamadığını söylemek daha doğru olacaktır.

SONUÇ

İslam tarihinde ilk defa Osmanlı devletinde uygulandığı bilinen para vakıfları, bir nevi kredi müessesesi gibi çalışmışlardır. Bir taraftan fakirler, esnaflar, büyük tacirler ve çeşitli kamu kuruluşlarının nakit para ve finansman ihtiyacı karşılanırken, aynı zamanda piyasanın canlanmasına da katkıda bulunmuşlardır.

Para vakıfları Osmanlı toplumunda finans ihtiyacını sağladığı ve elde edilen kârlarla çeşitli toplumsal hizmetler görüldüğü için devlet adamları, şeyhülislam ve halk tarafından desteklenmiştir. Osmanlı toplumunda ihtiyaca dayalı olarak yerleşmiş bir geleneğe sahip olması sebebiyle, az sayıda karşı çıkan zatin itirazları bu müesseseyi ortadan kaldırmak için yeterli olmamıştır. Ayrıca bir müessese olarak sağlam hukuki temellere dayandırıldığı ve kayıtları tutulduğu için her zaman denetlenmesi mümkün olmuştur.

Birgivî, para vakfının gerek teorik boyutuna gerekse de Osmanlı'daki işletilme biçimine temelden karşı çıkmış, söz konusu uygulamaların faiz işlemi olduğunu vurgulamış, din adamlarını ve halkı şiddetle uyarmıştır. Birgivî'ye göre para vakıfları hayır amaçlı olarak teveccüh görse de, birçok hak ihlali ve yanlış a yol açmaktadır. Sevap elde etmek amacıyla girilen para vakfetme işlerinin, kişiye günah kazandırması kaçınılmazdır. Birgivî'nin bu ve diğer konularda sert davranmasının ve ısrarının nedeni, bu görevi kendisi açısından emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker kapsamında görmesidir.

Birgivî ve daha önce Çivizâde gibi zâtların şiddetli itirazları, Osmanlı'da paranın vakfedilmesi uygulamasının sona ermesine yol açmamıştır. Devlet ve toplumun finansman ihtiyacını karşılayan ve örf haline gelip

⁶¹ Katip Çelebi, *Mizanü'l-hak fi ihtiyârî'l-ehak (İslam'da tenkit ve tartışma Usulü)*, haz. Süleyman Uludağ - M. Kara, İstanbul, 1990, 133-136, 228-229. (Nakleden: Kâşif Hamdi Okur, "Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk Düzeni ve Ebüssuûd Efendinin Hukuk Anlayışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7-8 (2005): 55-56)

yaygınlaşan bu vakıf uygulamasının terk edilmesi de, dönemin şartları itibariyle pek mümkün olmamıştır. Tespitlerimize göre Birgivî, paranın vakfedilebilmesine karşı çıkan son Osmanlı âlimidir. Kendisinden sonra paranın vakfedebileceğine yapılmış bir itiraz bilinmemektedir. Ancak para vakıflarının *muâmele-i şer'iyye* veya *bey bi'l-istiğlâl* gibi faize benzer yöntemlerle işletilmesi, sonraki dönemlerde de itirazlara konu olmuştur.⁶² Sonraki dönemde tartışılan husus paranın vakfedilebilmesi değil, işletilme biçimidir. Kanaatimizce konu, para vakfı kurmanın cevazı yerine, daha ziyade işletilme yöntemi açısından ele alınabilseydi, belki farklı bir sonuçla karşılaşmak mümkün olabilirdi.

Doğrusunu en iyi Allah bilir.

KAYNAKÇA

- Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*. 9 Cilt. İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1990.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilahât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*. İstanbul: y.y., ts.
- Birgivî, Muhyiddîn Muhammed b. Pir Ali, *Risale li ibtâli vakfi'n-nukûd*, İstanbul, 1240.
- Birgivî, Muhyiddîn Muhammed b. Pir Ali, *es-Seyfû's-sârim fî ademi cevâzi vakfi'l-menkul ve'd-derâhim*, (Taşbaskı dokuz risale kapsamında). İstanbul: y.y., 1280.
- Birgivî, Muhyiddîn Muhammed b. Pir Ali. *İnkâzü'l-hâlikîn*. Thk. Hüsameddin b. Mûsa Affâne. Kudüs: y.y., 2002.
- Birgivî, Muhyiddîn Muhammed b. Pir Ali. *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîratü'l-Ahmediyye*. Thk. Muhammed Rahmetullah Nedvî. Dimeşk: y.y., 1432/2011.
- Burhâneddin el-Buhârî, Burhâneddin (Burhanü's-şeria) Mahmud b. Ahmed Merğînânî. *el-Muhîtu'l-burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'manî*. Thk. Abdulkerîm Sâmi el-Cundî. 9 Cilt. Beyrut: y.y., 1424/2004.
- Derdîr, Ebu'l-Berekât Sîdî Ahmed b. Muhammed. *eş-Şerhu's-sağîr alâ Akrabi'l-mesâlik ilâ mezhebi'l-İmâm Mâlik*. Nşr. Ahmed Sa'd Ali. 2 Cilt. Kahire: el-Bâbî el-Halebî, 1372/1952.
- Döndüren, Hamdi. *İslâm Hukukuna Göre Günümüzde Vakıf Meseleleri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Dumlu, Emrullah. "XVI. Yüzyıl Osmanlı Uleması Arasında Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar (Ebussuûd, İbn Kemal - Çivizâde, Birgivî)". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 44/2 (2015): 303-337.
- Günay, Hacı Mehmet. "Vakıf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 42: 475-479. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer. *Hâşiye Reddû'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-ebşâr*. 8 Cilt. İstanbul, 1985.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. 9 Cilt. Kahire: y.y., 1968.
- İpşirli, Mehmet. "Şeyhülislâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 91-96. İstanbul, TDV Yayınları, 2010.

⁶² Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman Kaya, "17. Yüzyıl Sonlarında Muhallif Bir Metin: Muhammed b. Hamza el-Aydî'nin Bey'u'l-İne Risalesi", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14/26 (2009): 97-112.

- Karâfi, Ebu'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. İdrîs (684/1285). *ez-Zehîra*. Thk. Muhammed Haccî. 14 Cilt. Beyrut: y.y., 1994.
- Karataş, Hasan. "The Cash Waqfs Debate of 1545-1548: Anatomy of a Legal Debate at the Age of Süleyman the Lawgiver". *İnsan ve Toplum* 1/1 (2011): 45-66.
- Kaya, Süleyman - Durmuş, Muhammed Emin - Bektaş, İsmail. "Muhasebe Kayıtları Işığında 18. Yüzyıl Para Vakıflarının Nakit İşletme Yöntemleri". *Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2017): 50-62.
- Kaya, Süleyman. "17. Yüzyıl Sonlarında Muhalif Bir Metin: Muhammed b. Hamza el-Aydî'nin Bey'u'l-İne Risalesi". *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14/26 (2009): 97-112.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah el-İstanbulî (1067/1657). *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-funûn*. Nşr. Şerafettin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge. 2 Cilt. İstanbul: y.y., 1971.
- Kudûrî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Muhammed. *et-Tecrîd: el-Mevsûatü'l-fıkhiyyetü'l-mukârane*. Thk. Muhammed Ahmed Sirâc - Ali Cuma. 12 Cilt. Kâhire: y.y., 2004.
- Kurt, İsmail. *Para Vakıfları: Nazariyat ve Tatbikat*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1996.
- Mandaville, Jon E. "Usurious piety: The Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire". *International Journal of Middle East Studies*, 10/3 (1979): 289-308.
- Martı, Huriye. *Birgivi Mehmed Efendi*. Ankara, 2008.
- Merğînânî, Burhânuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebû Bekir. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (Fethu'l-Kadîr'le birlikte). 9 Cilt. Kahire: y.y., 1389/1970.
- Okur, Kâşif Hamdi. "Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk Düzeni ve Ebüssuûd Efendinin Hukuk Anlayışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7-8, (2005): 33-58.
- Ömer Hilmi Efendi. *İthâfu'l-ahlâf fi ahkâmi'l-evkâf*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1307.
- Özcan, Tahsin. *Osmanlı Para Vakıfları: Kanûnî Dönemi Üsküdar Örneği*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003.
- Özkan, Mehmet. *XVI. Yüzyıl Osmanlı Âlimi ve Fakihi Muhammed Birgivi'nin Fikhî Meselelere Yaklaşımı*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- Serahsî, Ebu Bekir Muhammed b. Ebû Sehl. *el-Mevsûat*. 30 Cilt. Beyrut: y.y., 1414/1993.
- Şimşek, Mehmet. "Osmanlı Cemiyetinde Para Vakıfları Üzerine Münakaşalar". *AÜİFD* 27 (1985): 207-220.
- Şîrâzî, Ebu İshak Cemaleddin İbrahim b. Ali. *el-Mühezzeb*. 3 Cilt. Thk. Zekeriyya Umeyrat. Beyrut: y.y., 1995/1416.
- Trablûsî, Burhâneddin İbrahim b. Musa. *el-İs'âf fi ahkâmi'l-evkâf*. 2. Baskı. Mısır: y.y., 1320.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. 8 Cilt. Ankara: y.y., 1983.
- "Vakf", *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*. 44: 108-222. Kuveyt: Vezaratu'l-Evkaf ve'-ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2006.
- Yüksel, Emrullah. "Birgivi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 191-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

SURE MUKADDİMELERİNDE VERİLEN BİLGİLER ÇERÇEVESİNDE MÜFESSİRLERİN 'SURE BÜTÜNLÜĞÜ'NE YAKLAŞIMLARI (KLASİK-ÇAĞDAŞ KARŞILAŞTIRILMASI)

In the Frame of the Information Given in Surah Muqaddimah, Approaches Towards 'Surah Integrity' (The Comparison of Classical - Contemporary)

Ali KAYA

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Aksaray, Türkiye

Assist. Prof., Aksaray University, Faculty of Islamic Education, Department of Hermeneutics, Aksaray, Turkey

kayaali72@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-3481-9324>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 22.04.2019

Kabul Tarihi / Accepted: 14.06.2019

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2019

” Atıf / Cite as: Kaya, Ali. "Sure Mukaddimelerinde Verilen Bilgiler Çerçevesinde Müfessirlerin 'Sure Bütünlüğü'ne Yaklaşımları (Klasik-Çağdaş Karşılaştırılması)". *Mütefekkir* 6/11 (2019): 33-64. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.584341>.

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

📄 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

SURE MUKADDİMELERİNDE VERİLEN BİLGİLER ÇERÇEVESİNDE MÜFESSİRLERİN 'SURE BÜTÜNLÜĞÜ'NE YAKLAŞIMLARI (KLASİK-ÇAĞDAŞ KARŞILAŞTIRILMASI)

Öz

Kur'an-ı Kerim, insan eseri olan ve konularına göre tasnif edilen kitaplardan birçok yönüyle ayrılır. Onun kendine özgü bir üslubu ve iç düzeni vardır. Kur'an'ın en küçük bölümlerine ayet, ayetlerin oluşturduğu bölümlerine de sure denir. İlk dönemlerden itibaren Kur'an sureleri (isimleri, ayet sayıları, sebab-i nüzulü, konusu, Mekkî-Medenî özelliği, fazileti vb.) hakkında hem müstakil eserler yazılmıştır hem de tefsirlerin sure mukaddimelerinde giriş niteliğinde açıklamalar yapılmıştır. Sureyi birçok açıdan tanıtan bu tür bilgiler, surenin doğru anlaşılmasına yardım ettiği gibi okuyucunun da surenin mesaj ve muhtevasına yoğunlaşmasına katkı sağlamaktadır. Bu çalışma, klasik ve çağdaş tefsirlerin sure mukaddimelerinde yer alan sure kimlikleriyle ilgili bilgiler bağlamında, müfessirlerin sure bütünlüğüne yaklaşımlarını ele almayı, akabinde bu meselede klasik-çağdaş tefsir mukayesesi yapmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Sure, Sure Bütünlüğü, Maksat, Eksen.

In the Frame of the Information Given in Surah Muqaddimah, Approaches Towards 'Surah Integrity' (The Comparison of Classical - Contemporary)

Abstract

The Holy Quran differs in many ways from the books which are human work and classified according to their topics. The Quran has a unique wording style and an internal order. The verse is the smallest part of Quran and the surah is a combination of the verses. From the very early ages, both separated works about surah and the explanations which could be qualified as introduction to surah muqaddimah are composed (names, verse numbers, the reason of stroke, topic, Mekkan-Madinah qualification, merits, etc.). This kind of information help Surah to be understood correctly as well as readers' concentrating on the surah's message and content. This study aims to focus on the approaches of mufassirs to surah integrity in the context of information that is placed in surah muqaddimah and compare both classical and contemporary commentary books.

Keywords: Commentary, Surah, Surah Integrity, Aim, Axis.

GİRİŞ

İslam kültür ve düşünce tarihinde çok erken denebilecek dönemlerde Kur'an'ın doğru anlaşılması ve sağlıklı bir şekilde yorumlanması için çalışmalar yapılmış ve bu çalışmaların sonucunda Tefsir usulü/Kur'an ilimleri başlığı altında bir literatür oluşmuştur. Bu bağlamda Kur'an'ın lafızlarına (*hakikat-mecaz, garibu'l-Kur'an*, vb.), manalarına (*muhkem-müteşabih, müşkilu'l-Kur'an* vb.) ve tarihi olgulara (*esbâb-ı nüzul, nâsih-mensûh* vb.) ilişkin ilimler vücut bulmuştur. Ayrıca bu tür kitaplarda sureleri tanıtan bölümlere yer verilerek onlarla ilgili farklı yorumlara temas edilmiştir.

Kur'an surelerden, sureler de ayetlerden oluşur. Surelerin adları, ter-tibi, birbirini takip eden surelerin arasındaki tenasüp ve insicam, surelerin maksatları ve konuları hakkında başlangıcından beri birçok çalışma

yapılmıştır. Sureler konusunda hem İbn Zübeyr (ö. 708/1308), Bikâî (ö. 885/1480) ve Suyûtî (ö. 911/1505) gibi âlimler tarafından müstakil çalışmalar yapılmıştır hem de klasik ve çağdaş tefsirlerin sure girişlerinde, bahsi geçen surenin kimliği hakkında açıklamalara yer verilmiştir.¹ Diğer taraftan Şâtıbî (ö. 790/1388) ve Fûrûzâbâdî (ö. 817/1415) gibi âlimler de başka alanlarda yazdıkları eserlerin içerisinde sure bütünlüğüyle ilgili değerlendirmelerde bulunmuşlar ve surelerin muhtevaları (konuları ve maksatları) hakkında bilgi vermişlerdir.

Tefsir kitaplarında, her surenin başında ayet sayısı, indiği dönem yani Mekkî-Medenî oluşu, nüzul sebebi, fazileti ve bazen de konusu hakkında sureye giriş niteliğinde açıklamalar yapılmıştır. Bu tür bilgiler, surenin doğru anlaşılmasına yardım eden önemli bir husus olduğu gibi surenin tefsiri öncesinde, okuyucunun sure muhtevasına yoğunlaşmasını sağlayan önemli bir etkidir.

Bu çalışmada, öncelikle klasik ve çağdaş dönemdeki belli başlı tefsirlerin² sure mukaddimelerinde yer alan *sure kimliklerine* dair bilgiler çerçevesinde, müfessirlerin sure algıları ele alınacak, özellikle sure bütünlüğüne nasıl baktıkları belirlenecektir. Bu vesileyle klasik tefsirlerle son dönemlerde kaleme alınan çağdaş tefsirlerin mukayesesi yapılacak, sure bütünlüğü konusunda tefsir tarihinde yaşanan değişim ortaya konulacaktır. Ayrıca bu makalede, sureleri bir bütün olarak kabul etmenin gerekliliği üzerinde duran ve onların maksatlarına yoğunlaşan (tefsirlerin dışındaki) bazı eserlere temas edilecektir. Çünkü söz konusu kitaplardaki sure bütünlüğüne dair yorumlar irdelenmediğinde, klasik dönemin sure algısı tam anlamıyla vuzuha kavuşmayacaktır. Meselenin daha iyi anlaşılması adına “sure” ve “sure bütünlüğü” kavramları ve tefsir çeşitleri hakkında bilgi verildikten sonra konuya geçilecektir.

1. “SURE” VE “SURE BÜTÜNLÜĞÜ” KAVRAMLARI

Temel anlamı “yükselme”³ olan “svr” kökünden türeyen “sûre” kelimesi, “evin bir bölümü veya katı”, “yüksek ve güzel bina”, “yüksek makam”, “konum” ve “şan”, “şeref” anlamlarına gelir. Çoğulu “süver” sözcüğüdür.⁴ Cahiliye dönemi şairlerinden olan Nâbiga ez-Zübeynî (ö. 604), bir

¹ Son dönemlerde de Kur’an surelerini değişik yönlerden inceleyen çalışmalar yapılmıştır. Bk. Abdulmuteâl es-Saîdî, *en-Nazmu'l-fennî fi'l-Kur'ân*, (b.y.: Matbaatun'n-Nemûzeciyye, ts.); Abdullah Mahmûd Şehhâte, *Ehdâf-u külli sûretin ve mekâsîduhâ fi'l-Kur'âni'l-kerîm*, (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyye'l-Âmme li'l-Kitâb, 1976); Mahmût Şeltût, *İle'l-Kur'âni'l-kerîm*, (b.y.: Dâru's-Şurûk, ts.); Muhammed Gazâlî, *Nahve tefsîrin mevdüyyin li-suverî'l-Kur'âni'l-kerîm*, (Kahire: Daru's-Şurûk, 2000); Mustafa İslamoğlu, *Kur'an Surelerinin Kimliği*, (İstanbul: Akabe Vakfı Yayınları, 2012).

² Aynı bir çalışma konusu olması nedeniyle bu makalede Şîî tefsirlere değinilmemiştir.

³ Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Faris, *Mu'cemu el-meşkâyi'si'l-luğa*, thk. Şihabuddin Ebu Amr, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994, 497; Allâme el-Mustafevî, *et-Tahkîk fi kelimâti'l-Kur'âni'l-kerîm*, (Tahran: Merkez-u Neşri el-Allâme el-Mustafevî, 1385), 5: 313

⁴ İbn Fâris, *el-Mekâyis*, s. 497; Ebu Mansur İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihâh (tâcu'l-luğa)*, thk. Muhammed-u Muhammed Tamir v.dğr., (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009), 571; Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn

beytinde sure sözcüğünü “yüksek ve şerefli mevki” anlamında kullanmıştır.⁵ Terim olarak sure, “ayetlerden oluşan ve başı-sonu belli müstakil Kur’an bölümü”⁶ şeklinde tanımlanır. Sure kelimesiyle ilgili bu anlamlar dikkate alındığında, Kur’an’ın ayetlerden oluşan bölümlerine sure denilmesinin sebebi, “birbiriyle ahenkli veya manevi derecesi yüksek parçalardan meydana gelmesi yahut onların her birinin Kur’an binasının bir katını veya bir parçasını teşkil etmesi”⁷ olabilir. “Sure” kelimesinin şehirleri çepeçevre kuşatan “sûr” sözcüğünden alındığı da ifade edilmiştir. Sureler de Kur’an’ın sınırlı ve belirli bölümleri olmaktadır. Şehrin surlarının içindekileri kuşatması gibi sureler de birçok ilim dalını ihtiva ederler.⁸

Sure sözcüğü dokuz yerde tekil bir ayette çoğul olmak üzere Kur’an’da 10 defa kullanılmıştır.⁹ Hem Mekki hem de Medeni surelerde geçen sure sözcüğünün muhtemelen kullanıldığı ilk yer Yûnus, 10/38. ayettir. Söz konusu ayette, müşriklere meydan okunurken onlardan Kur’an’dakine benzer bir surenin getirilmesi istenir. Buradan hareketle Kur’an vahyine ait bölümlerin ayet ve sure şeklinde risaletin ilk yıllarında belirlendiğini söylemek mümkündür.¹⁰

“Sure bütünlüğü” ve “surede konu bütünlüğü” şeklinde Türkçe ifade edilen kavramın Arapça karşılığı “el-vahdetü’l-mevdükiye li’s-sûreti’l-kur’âniyye” ifadesidir. Yakın dönemde bu isimle kitaplar yazılmış ve söz konusu kitaplarda sure ve Kur’an bütünlüğü işlenmiştir.¹¹ Ayrıca surede veya Kur’an’ın tamamında konu bütünlüğü ile ilgili başka kavramlar da kullanılmaktadır. “el-vahdetü’l-udviyye”, “el-vahdetü’l-fikriyye” ve “el-

Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisanu’l-Arap*, (Beyrut: Dâr-u Sadır, ts.), 4: 386; Ebû’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-muhîd*, thk. Mektebet-ü Tahkîki’t-Turâs Fî Müesseseti’r-Risale, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1993), 527; Muhammed Abdülazîm ez-Zerkânî *Mehâhilü’l-irfân fî ulûmi’l-Kur’ân*, (Beyrut: Dâr-u İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1995), 1: 247; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2018), 62; Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü*, (İstanbul: İFAV Yay., 2018), 101-102; Abdülhamit Birişik, “Sûre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2009), 37: 538.

⁵ “Görmüyor musun Allah sana öyle bir mevki vermiş ki o mevkiin altında bütün kralların bocaladıklarını görürsün” (İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arap*, 4: 386; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 62)

⁶ Zerkânî, *Menâhilü’l-irfan*, 1: 247; Adnan Muhammed Zarzur, *Ulûmu’l-Kur’ân ve i’câzühü ve târihu tevsîkihi*, (Amman: Dâru’l-A’lâm, 2005), 162; Demirci, *Tefsir Usulü*, s. 101-102.

⁷ Birişik, “Sûre”, 37: 538.

⁸ Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1941), 2: 128.

⁹ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, “svr”, *el-Mu’cemu’l-müfehres li-elfâzi’l-Kur’âni’l-kerîm*, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1987), 370.

¹⁰ Abdülhamit Birişik, “Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2002), 26: 386-387.

¹¹ Örneğin Hicâzî ve Rifat Fevzî’nin bu adı taşıyan çalışmaları vardır. Bk. Muhammed Mahmud Hicâzî, *el-Vahdetü’l-mevdükiye fî’l-Kur’âni’l-kerîm*, (Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Hadîse, 1970); Rifat Fevzî Abdulttalip, *el-Vahdetü’l-mevdükiye li’s-sûreti’l-Kur’âniyye*, (Beyrut: Dâru’s-Selâm, 1986). Ayrıca Bâvezîr’in bu konuya ilişkin bir yüksek lisans çalışması vardır. Bk. Halûd bint. Hâlid b. Hüseyin Bâvezîr, *el-Vahdetü’l-mevdükiye beyne’l-müeyyidîne ve’l-muârizîne* (Yüksek Lisans Tezi, Câmîiatu Ümmü’l-Kura, Suudi Arabistan 2015).

vahdetü'n-nesakiyye" tamlamalarını bu bağlamda zikretmek mümkündür. Bu kavramların ortak noktası, surede bütünlük konusuna yoğunlaşmak ve surenin bütünlüğe sahip olduğunu ispata çalışmaktır.¹²

Bu ifadelerin yanı sıra, sure bütünlüğüyle ilgili "siyaku's-sûreti" (surenin bağlamı), "ğaradu's-sureti" (surenin maksadı), el-vahdetü's-siya-kiyyetü li's-sureti (surede bağlam/akış bütünlüğü), "mevdûu sûreti'l-âmm" (surenin genel konusu), "umdetü's-sureti" (surenin asıl konusu), "hedefü's-sûreti" (surenin hedefi), "mihverü's-sûreti" (surenin eksenini), "mazzâmü's-sûreti" (surenin muhtevası), "medâr/felekü's-sûreti" (surenin yörüngesi/ekseni), "cevvu's-sûreti" (surenin havası), "şahsiyetü's-sureti" (surenin kimliği) ve "ruhu's-sureti" (surenin ruhu) gibi kavramlar da kullanılmaktadır. Dikkatli bir şekilde incelendiğinde bu kavramların anlamca birbirlerine yakın oldukları ve sure bütünlüğü ile ilgili kullanıldıkları görülür.¹³

"Surede konu bütünlüğü" ifadesini, ilk defa kırklı yıllarda İbn Şehîd Mislûn el-Hatîb'in *Nazratü'l-acelân fi ağrâdi'l-Kur'an* isimli eserinde kullandığı ifade edilir. Ancak "konu bütünlüğü" kavramı, zaman içerisinde sure ile sınırlı kalmamış, Kur'an'ın tamamında konu bütünlüğünü işleyen araştırmalar yapılmıştır.¹⁴ Ancak "sure bütünlüğü" kavramının delaleti konusunda bir görüş birliği olmadığı için onunla ilgili farklı tanımlar yapılmıştır. Fîrûzâbâdî *Besâir*'de, İbn Âşûr (1879-1973) *et-Tahrîr*'de "makâsîdu's-sureti" ifadesini, surenin "konusu" (mevdû) anlamında kullanmışlardır.¹⁵ Aslında bu iki kavram arasında bir anlam ilişkisi ve yakınlık vardır. Ancak iyice düşünüldüğünde mevduât (konular) ve makâsît (maksatlar) arasında temel farkların olduğu görülür. Mevdûât, surenin içerdiği genel manaların toplamı/özetidir. Makâsît ise surenin hedeflediği gayelerdir ve surenin konularının ve manalarının tamamı ona (gayelere) yönelir. Ayrıca "surenin maksadı" ile hitabın hedeflerini bir araya getiren ve surenin etrafında döndüğü maksat kastedilir.¹⁶

Ayrıca bazı araştırmacılara göre *surede konu bütünlüğü*nden kasıt, Kur'an'ın her bir suresinin, muayyen bir konu olarak kabul edilmesi, surelerin kendilerine özgü şahsiyetlerinin olması ve tali konuları ihtiva eden "temel bir konu"yu ele almasıdır. Bazı yazarlar da *surede konu bütünlüğü* ile sure hedeflerinin bir araya getirilmesi veya surede eksen olan

¹² Samir Abdurahman Raşvânî, *Menhecü't-tefsîri'l-mevdû li'l-Kur'ani'l-kerim*, (Halep: Dâru'l-Mültekâ, 2009), 232-236.

¹³ Muhammed b. Abdullah Abdurrahman er-Rabîa, *İlmu mekâsidi's-süver*, (Riyad: y.y., 2011), 9; Şahin Güven, "Tefsir İlminin Bir Alt Disiplini Olarak "Makâsîdu's-Süver", *Bilimname: Düşünce Platformu* 35/1 (2018): 109-110. Ayrıca bk. Raşvânî, *Menhecü't-tefsîr*, 271-319.

¹⁴ Raşvânî, *Menhecü't-tefsîr*, 232. Hicâzî, Kur'an bütünlüğünü merkeze alan bir doktora tezi hazırlamıştır. (Muhammed Mahmud Hicâzî, *el-Vahdetü'l-mevdûiyye fi'l-Kur'âni'l-kerim*, (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, 1970)

¹⁵ Rabîa, *İlmu mekâsidi's-süver*, 8.

¹⁶ Rabîa, *İlmu mekâsidi's-süver*, 8-9.

konunun (el-mihver'ül-kadiyye) ortaya çıkarılması, başka bir ifadeyle Kur'an'ın her bir suresinin muayyen bir konuyu işlemesi ve surenin hedef ve gayelerinin bu konuya yönelmesi kastedilir.¹⁷ Diğer bir görüşe göre *surede konu bütünlüğü* ile kelamın birbirine bağlı olması ve surenin başından sonuna kadar belli bir düzen içerisinde seyr etmesi murat edilir. Buna göre sure mukaddime ile başlar, "surenin konusu"yla uyumlu bir şekilde konular sunulur ve sure sona erer. Başka bir tanıma göre de *surede konu bütünlüğü*, surede bölümlere ayrılmış konuları bir araya getiren ekseni (mihver) bulmaktır.¹⁸

Bu tanımlara ilaveten surede ele alınan konu/konuların belirgin olup olmamasına göre "surede konu bütünlüğü" sınıflandırılmıştır. Buna göre bazı surelerde konu açık ve nettir, işlenen konu sayısı çok değildir, sure sanki belli bir konuyu tartışmak için nazil olmuştur. Mufassal surelerde özellikle kısa olan mufassal surelerde durum böyledir. Ancak bazı surelerdeki konu bütünlüğünü anlamak için de derin düşünme ve araştırmaya ihtiyaç vardır. Gerekirse bu tür surelerde, araştırmacı bölüm bölüm olan surenin konularını bir araya getirerek surenin konu bütünlüğünü/birliğini tespit eder. Tıval, miûn ve mesani ve bir kısım mufassal surede bu durum yaygındır.¹⁹ Şâtıbî de sureleri ihtiva ettikleri konuların az veya çok oluşuna göre temelde iki kısımda değerlendirirken benzer şeyler söylemektedir. Ona göre birinci kısımda mufassal sureler yer alır. Mufassal sureler ve özellikle onların kısa olanları bir konu için indirilmiş ve bir konuyu işlerler. Diğer surelerde ise birden fazla konudan bahsedilir.²⁰ Hicâzî ise mufassal surelerin genelinin tek bir maksat içerdiğini, diğer surelerin de her birinin tek hedefi olmakla birlikte birçok maksadı ve farklı yollarla ele alınan konuları kapsadığını ifade eder ve bu gruba Bakara ve Nisa surelerini örnek verir.²¹

Geçmiş dönemlerde de bazı âlimlerin vurguladığı gibi²² sure/sureler

¹⁷ Bâvezîr, *el-Vahdetü'l-mevdüüyye*, 32-33.

¹⁸ Bâvezîr, *el-Vahdetü'l-mevdüüyye*, 36. Abbâs İvedullah, "konu bütünlüğü" kavramının iki anlamda kullanıldığı belirtir. İlki "tek bir konudan bahsedilen çeşitli ayetler"dir. Bu tanımla, konulu tefsir yöntemiyle Kur'an bütünlüğünde bir konunun araştırılması kastedilir. İkincisi, "Kur'an'ın bir suresi ve surelerinin bir konudan bahsetmesi"dir. Bu tanımla da sure tefsirine geçmeden önce sure girişinde, surenin fazileti, özellikleri, ismi ve bu ismi almasının gerekçesi, sebab-i nüzulü, sonra da surenin esas hedefinden bahsedilmesi murat edilir. Bk. Abbâs İvedullah Abbas, *Muhadarat fi't-tefsiri'l-mevdüü*, (Dimişk: Daru Fikr, 2007), 39-49.

¹⁹ Bâvezîr, *el-Vahdetü'l-mevdüüyye*, 36-38.

²⁰ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, thk. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, (Suudî Arabistan: Dâru İbn Affân, 1997), 4: 266-270.

²¹ Hicâzî, *el-Vahdetü'l-mevdüüyye*, 41-42. Ahmet Bedevî de Kur'an surelerinin bazen tek bir konudan bahsettiğini ve onun dışına çıkmadığını, bazı surelerin ise çeşitli Kur'an maksatlarını ele aldığını ve Kur'an surelerinin genelinin birçok masadı içerdiğini ifade eder. Bk. Ahmed Bedevî, *Min belâğati'l-Kur'an*, (Kahire: Nahdatu Mısır, 2005), 175.

²² Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö.543/1148), ayetlerin birbirleriyle olan irtibatının, manaların uyumu ve cümlelerin intizamı açısından adeta tek bir kelime gibi olduğunu ve bunun da büyük bir ilim olduğunu ifade eder. Bk. Celâluddîn Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, thk. Mustafa

çeşitli konuları ihtiva etse de -aynı meselede bir kısmı bir kısmıyla alakalı cümlelerin olması gibi- sonu baş tarafıyla, başı son tarafıyla bağlantılıdır, bütünüyle tek bir maksada ulaşır. Dolayısıyla surenin nazmını anlamak isteyen kimse, ona bütün olarak bakmak durumundadır.²³ Bazı mufassal surelerin dışında Kur'an sureleri birçok konuyu ihtiva eder. Ancak surede bir araya toplanan bu manaların aralarında ince münasebetler vardır. Her ayet, öncesi ve sonrasıyla (siyak-sibak) tam bir bağlantı halindedir ve anlam yönünden ilişkilidir. Öyle ki surenin genel hedefini gerçekleştirme yolunda, insan vücudunu oluşturan organların bir araya gelmesi gibi ayetlerin hikmetle bir araya getirildiğini görmek mümkündür. Sure muayyen bir hedefe yönelir, bütünü itibariyle onun belli bir maksadının olduğu görülür.²⁴ Maksadı/hedefi farklı ve muhtelif zaman ve mekânlarda nazil olan ayetler, tek surede bir araya getirilmişler ve bunlar tam bir bütünlük oluşturmuşlardır. Bunun da ötesinde her bir surenin kendine özgü bir tınısı ve musikisi vardır.²⁵ Abdullah Diraz'ın (1894-1958) da vurguladığı gibi tablodaki güzelliği görebilmek için geri çekilerek görüş sahasının genişletilmesi ve tablonun bir bütün olarak gözden geçirilmesi gerekmektedir. Kur'an hakkında da isabetli bir hüküm verebilmek için de onun her suresini bu anlayış çerçevesinde değerlendirmek icap eder.²⁶

Görüldüğü gibi "surede bütünlük" meselesinde üzerinde ittifak edilen bir tanım yoktur. Konuyla ilgili "surenin temel konusu", "surenin maksatları/hedefleri" veya "surenin ele alıp tartıştığı maksat", "surenin yöneldiği temel hedef" ve "surenin ekseni" ifadelerinin ön plana çıktığı görülür.²⁷ Dikkatli bir şekilde incelendiğinde bu tanımların hepsinde de "surenin bir bütün olduğu" görüşü hâkimdir. Ayrıca bu tanımlarda, ayet ayet veya ayet grupları halinde sure tefsirine geçmeden önce surenin konu/konuları, ekseni ve maksat/maksatlarını belirtmeye yönelik bir çabanın olduğu görülür. Çünkü girişinde surenin genel konusunu belirlemek, onun doğru bir şekilde tefsirine yardım edeceği²⁸ gibi okuyucunun ilgi ve alakasını celbedecek, surede verilen mesajı doğru anlamasına katkı sağlayacaktır.

Dîb el-Buğâ, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1996), 2: 972. İslam âlimlerinin konuyla ilgili görüşleri için bk. M. Faik Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münasebet*, (Ankara: DİB Yay., 2005), 39-93.

²³ Abdullah Diraz, *En Mühim Mesaj: Kur'an*, trc. Suat Yıldırım, (İzmir: Işık Yay., 2003), 207; Hicâzî, *el-Vahdetü'l-mevdûiyye*, 48.

²⁴ Diraz, *En Mühim Mesaj*, 204; Hicâzî, *el-Vahdetü'l-mevdûiyye*, 112. Ayrıca bk. Abdulmuttalip, *el-Vahdetü'l-mevdûiyye*, 7; Hasan Keskin, "Sûre İç Bütünlüğü Açısından Nûh Sûresi'nin İncelenmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009): 70.

²⁵ Hicâzî, *el-Vahdetü'l-mevdûiyye*, 54.

²⁶ Biri Medenî (Bakara) diğer ikisi Mekkî (Hud ve Yunus) üç sureyi inceleyen Diraz, bu surelerde, bir giriş, bir gelişme ve bir de sonuçtan oluşan belirli ve sınırlı gerçek bir planın mevcut olduğunu ifade eder. (Abdullah Diraz, *Kur'an'a Giriş*, trc. Salih Akdemir, (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 102.). Ayrıca bk. a.mlf., *En Mühim Mesaj*, 208.

²⁷ Raşvânî, *Menhecü't-tefsîr*, 235.

²⁸ Abdulmuttalip, *el-Vahdetü'l-mevdûiyye*, s. 11.

2. KLASİK TEFSİRLER

Kaynakları ve yöntemleri bakımından tefsirler temelde “rivayet ağırlıklı tefsirler” ve “dirayet ağırlıklı tefsirler” şeklinde sınıflandırılabilir. Çünkü rivayet tefsiri sayılan eserlerin genelinde dirâyet usulü kullanılmış, dirâyet kategorisine yerleştirilen tefsirlerde de rivayet usulüne yer verilmiştir.²⁹ Bu bakımdan birçok kaynakta³⁰ ayrı ayrı incelenen luğavî (filolojik), fikhî, işârî, mezhebi ve çağdaş tefsir gibi türlerini dirayet ağırlıklı tefsirler kapsamında değerlendirmek mümkündür.³¹

Me’sûr ve menkûl (naklî) diye de adlandırılan *Rivayet tefsiri* yöntemi, Hz. Peygamber’den, sahabeden ve tâbiûndan nakledilen tefsirlerin yanı sıra, Kur’an’ın bizzat Kur’an ayetleri ışığında açıklamasına dayanır.³² Bu tefsir tazında bir nakletme söz konusudur. Ancak hangi ayetin, hangi ayeti tefsir ettiğine dair Kur’an’da bir açıklama yoktur. Bu nedenle bir ayetin tefsirini başka bir ayetle ilişkilendirmek müfessirin kendi dirayetiyle yaptığı bir iştir ve ulaştığı sonuç da onun bir içtihadıdır.³³

“Re’y” ve “aklî” tefsir diye de ifade edilen *Dirayet tefsiri* ise Kur’an’ı tefsir ederken sadece rivayetlerle yetinmeyen, ayetleri Arap dili ve belagati, edebiyat, mantık, kıyas ve daha pek çok ilme dayanmak suretiyle izah eden tefsir çeşitlerini ifade eden bir kavramdır.³⁴

Tefsirler, tefsir tarihi kitaplarında “rivayet” ve “dirayet” şeklinde iki başlık altında değerlendirilmekle birlikte, son dönemlerde, ayetleri tefsir etme biçimleri, yani Kur’an’a ve surelere bütüncül veya parçacı bakıp bakmadıkları dikkate alınarak yeni bir tasnife tabi tutulmuştur. Buna göre tefsirler temelde “mevziî/tecziî (parçacı)” ve “konulu tefsir” şeklinde iki kısımda incelenmektedir. Aynı zamanda “müsel tefsir” de denilen “mevziî/tecziî” (parçacı) yöntemde, müfessir, Kur’an ayetlerini Mus-haf’taki tertibe göre ayet ayet açıklar. Bu, ilk ayetten son ayete kadar tüm Kur’an metninin sırasıyla açıklamasını içeren tam tefsirdir.³⁵

²⁹ Mehmet Suat Mertoğlu, “Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2011), 40: 291. Ayrıca bk. Zekeriyâ Pak, “Rivayet Ağırlıklı Tefsirler”, *Tefsir el Kitabı*, ed. Mehmet Akif Koç, (Ankara: Grafiker Yay., 2012), 175-186.

³⁰ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, (Beyrut: Daru'l-Erkam, ts.), 1: 105-237; Mennau'l-Kattan, *Mebâhis fi ulumi'l-Kur'an*, (Riyad: Mektebetü'l-Meârif li'n-Neşri ve't-Tevzi, 1996), 358-364; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: Fecr Yay., 1996), 2: 117-310.

³¹ Bk. Fethi Ahmet Polat, “Dirayet Ağırlıklı Tefsirler”, *Tefsir el Kitabı*, Ed. Mehmet Akif Koç, (Ankara: Grafiker Yay., 2012), 189-226.

³² Pak, “Rivayet Ağırlıklı Tefsirler”, 175.

³³ Pak, “Rivayet Ağırlıklı Tefsirler”, 175; Abdulhamit Birişik, “Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2011), 40: 286. Ayrıca bk. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1: 149.

³⁴ Polat, “Dirayet Ağırlıklı Tefsirler”, s. 189.

³⁵ Abdussettar Fethullah Saîd, *el-Medhal İla tefsiri'l-mevdûi*, (b.y.: Mektebetü'l-İman li't-Tibaeti ve'n-Neşri, ve't-Tevzi, 2011), 18; Muhammed Bakır es-Sadr, *el-Medrasatü'l-Kur'âniyye*, thk. Lecnetü't-Tahkîk et-Tâbiati lil-Mu'temeril-Âlem, (b.y.: Dâru'l-Kitâbil-İslâmî, ts.), 8-10; Şahin Güven, “Günümüz Tefsir Çalışmalarında Yeni Bir Yöntem: Konulu Tefsir Metodu”, *Tarihten Günümüze*

İkinci kısım olan Konulu Tefsir (et-tefsîru'l-mevdûî), aynı konuyla ilgili ayetlerin bir araya getirilmesiyle yapılan bir yöntemdir ve bu yöntemde tematik (konusal) bir bakış açısı hâkimdir. Bilindiği gibi Kur'an'ın tertibi tematik değildir. Kur'an'daki sureler, belli konular temelinde sıralanmadığı gibi surelerin içerisindeki ayetler de konularına göre düzenlenmemiştir. Kur'an'ın bu metin yapısından hareketle, çağdaş dönemde farklı ayetlerde işlenen konuları bütünlük içinde anlamak için ilgili ayetleri bir araya getirmenin yararlı olacağı düşünülmüştür.³⁶

Klasik tefsirler ve türleri hakkında giriş niteliğindeki bu bilgilerden sonra onların sure mukaddimelerinde yer verdikleri bilgiler bağlamında sure ve sure bütünlüğüne nasıl baktıklarının tespiti yapılabilir.

2.1. RİVAYET AĞIRLIKLILIK TEFİSİRLERDE SURE MUKADDİMELERİ

Naklî tefsirin en mükemmel ve hacimli örneğini teşkil eden³⁷ Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-beyân* adlı tefsirinde surelerin Mekkî-Medenî, ayet sayısı ve fazileti ilgili bir malumat yoktur. İbrahim suresinden Nas suresine kadar bütün surelerin girişinde *tefsîru sûreti'l-kehfî* (Kehf suresinin tefsiri) ve *tefsîru suret-i tâhâ*³⁸ örneklerinde olduğu gibi sadece sure isimleri zikredilir. *el-Kavlü fi te'vîl-i fâtiheti'l-kitap* (Fatiha suresinin te'vîli hakkındaki görüş) ifadesiyle başlayan Fatiha suresinin dışında, Ra'd suresine kadar olan surelerin baş tarafında ise sure isimleri, o dönemdeki kullanıma uygun olarak dolaylı bir şekilde ifade edilmiştir. Örneğin Nisa suresinde girişinde, "kendisinde kadınların (en-nisâ) zikredildiği surenin tefsiri hakkında bir söz" ve Maide suresinin başında "kendisinde Maide'nin zikredildiği surenin tefsiri" şeklinde kısa açıklamalar görülür.³⁹

Erken dönem tefsirlerinden olan ve rivayet tefsiri tanımlamasını (Suyûtî'nin *ed-Dürü'l-mensûr* isimli eseriyle birlikte) en çok hak eden⁴⁰ bir tefsir olma özelliğine sahip İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*'inde sure başlarında bir bilgi ve açıklama yoktur.⁴¹ Hicri 4.

Kur'an'a Yaklaşımlar, (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010), 447; Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'ın Konulu Tefsiri", *Hikmet Yurdu* 2/3 (2009), 112-113.

³⁶ Esra Gözeler, "Konulu Tefsir", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar-I*, ed. M. Akif Koç-İsmail Albayrak, (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 233. Bu tefsir tarzına aynı zamanda "tevhi'dî" (bütünsel) tefsir nitelemesi de yapılmıştır. (Kasapoğlu, "Kur'an'ın Konulu Tefsiri", 112-113)

³⁷ İsmail Cerrahoğlu, "Câmiu'l-Beyân An Te'vîli Âyi'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul TDV Yay., 1993), 7: 106.

³⁸ Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdî'l-Muhsin et-Türkî, (Kahire: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabîyyeti ve'l-İslâmîyyeti, 2001), 15: 140 ve 16: 5.

³⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6: 339 ve 8: 5.

⁴⁰ Mehmet Suat Mertoğlu, "Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2011), 40: 291.

⁴¹ Bk. Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Razi İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azim*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, (Riyad: Mektebetu Nizar Mustafa el-Bâz, 1997).

asırda Semerkandî (ö. 373/983) tarafından kaleme alınan *Bahru'l-ulûm*'da ise sadece surelerin Mekkî-Medenî durumu ve ayet sayısı hakkında bilgi verilmiş, nadir olarak bazı sure girişlerinde istisna ayetlerin varlığına dikkat çekilmiştir.⁴²

Hicri 5. asırda yazılan rivayet ağırlıklı tefsirlerden ilki Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *el-Keşf ve'l-beyân* isimli tefsiridir. Bu tefsirin sure mukaddimelerinde ilgili surenin Mekkî-Medenî niteliği belirtilmiş; ayet, kelime ve harf sayıları hakkında bilgi verilmiş, akabinde sözü edilen surenin faziletine ilişkin rivayetlere işaret edilmiştir.⁴³ Hicri 5. asırda yazılan diğer önemli tefsir, Vâhidî'ye (ö. 468/1076) aittir. *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd* isimli bu eserde, surelerin Mekkî-Medenî bilgisi ve ayet sayısı ile ilgili kısa bilgiler verilmiş, devamında onların faziletine ilişkin bazen bir tane bazen de birden çok rivayet zikredilmiştir.⁴⁴

Hicri 6. asırda rivayet usulüyle yazılan üç tefsir ön plana çıkmaktadır. Bunlardan ilki *Meâlimü't-tenzîl* adını taşıyan Begâvî'nin (ö. 516/1122) tefsiridir. Begâvî bu tefsirde, Fatıha suresinin tefsirine geçmeden önce onun isimleri ve Mekkî-Medenî oluşuna dair farklı tartışmalara yer vermekle birlikte,⁴⁵ diğer surelerde ayrıntıya girmemiş ve sadece Mekkî-Medenî bilgisiyle yetinmiştir. Hicri 6. yüzyılda yazılan ikinci önemli tefsir, İbn Atıyye'nin (ö. 541/1147) *el-Muharreru'l-vecîz* adlı eseridir. Bu tefsirde surelerin Mekkî-Medenî özelliği ve istisna ayetlerle ilgili detaylı bilgiler verilir ve farklı görüşlere işaret edilir.⁴⁶ İstisna ayetlerin nerede ve hangi olay bağlamında geldiğine işaret edilir. Ayrıca genelde surelerin kaç ayetten ibaret olduğu belirtilmemiş, bazı surelerin başında herhangi bir bilgi verilmemiş, hemen surenin tefsirine geçilmiştir.⁴⁷ Hicri 6. asrın son çeyreğinde İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) tarafından kaleme alınan ve rivayet ağırlıklı tefsirler kategorisinde değerlendirilen *Zâdü'l-mesîr* isimli tefsirde, Fatıha suresi girişinde onun Mekkî-Medenî durumu ve faziletiyle ilgili rivayetlere yer verilmiştir.⁴⁸ Bazı sure mukaddimelerinde "faslun fî faziletihâ" (onun/surenin fazileti hakkında bölüm) ve "faslun fî nuzûlihâ"

⁴² Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavvid v.dğr., (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 2: 181, 2: 228 ve 2: 257.

⁴³ Nisa ve Fil sureleri için bk. Ebû İshâk Ahmed es-Salebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Ebu Muhammed b. Aşûr, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2002), 3: 241 ve 10: 288.

⁴⁴ Bk. Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî en-Nisâbü'rî, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Adil Ahmed Abdü'l-Mevcûd v.dğr., (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1: 413 ve 4: 560.

⁴⁵ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr v.dğr., (Riyad: Dâru Tayyibe, 1989), 1: 49.

⁴⁶ Şuara suresi için bk. Kadî Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atıyye el-Endelüsî. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselâm Abdü's-Şâfi Muhammed. (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 4: 224.

⁴⁷ Nahl ve Müminun sureleri için bk. İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 3: 377 ve 4: 136.

⁴⁸ Ebu'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1984), 1: 11.

(onun nüzulü hakkında bölüm) şeklinde iki başlık açılmış, ilk başlıkta surenin faziletine dair rivayetlere yer verilmiş, ikincisinde de Mekkî-Medenî bilgisi ve istisna ayetler ve görüş sahipleri zikredilmiştir.⁴⁹ Bazen de sadece “faslun fi nuzûlihâ” başlığı kullanılmış,⁵⁰ bir kısım surede ise başlık açılmadan sure hakkında bilgi verilmiştir.⁵¹ Özetle surelerin ayet sayıları hakkında bilgi verilmediği bu tefsirde, Mekkî-Medenî niteliği, surenin ve istisna ayetlerin iniş sebepleriyle ilgili farklı görüşlerin -diğer tefsirlere oranla- ayrıntılı bir şekilde verildiği görülmektedir.⁵²

İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) rivayet usulüyle yazdığı *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* isimli tefsirde sure kimliklerine ilişkin birçok klasik tefsirde olduğu gibi standart bilgilerle yetinilmiştir. Bu çerçevede bazı sure mukaddimelerinde Mekkî-Medenî durumuyla ilgili farklı görüş ve rivayetlere yer verilmiş ve istisna olan ayetlere işaret edilmiştir.⁵³ Bunun yanı sıra girişinde herhangi bir açıklama yapılmayan sureler de bulunmaktadır.⁵⁴

Seâlibî'nin (ö. 875/1471) rivayet yöntemiyle yazdığı *el-Cevâhiru'l-hisân*'da, Bakara suresinin inişinin çeşitli dönemlere yayıldığı, son inen ayetin (Bakara 2/281) bu surede olduğu, büyüklüğü ve güzelliğinden ötürü bu sureye “Fustâtu'l-Kur'an” (Kur'an'ın otağı) dendiği, bu surenin hükümler ve öğütler içerdiği, onda 500 hüküm ve 15 meselin bulunduğu belirtildikten sonra sureyle ilgili rivayetlere yer verilmiştir.⁵⁵ Seâlibî, diğer surelerin girişlerinde genel itibariyle surelerin Mekkî-Medenî niteliği ve istisna ayetlerle ilgili rivayetleri zikretmiştir.⁵⁶

Bütün özellikleri ile tam bir rivayet tefsiri olma özelliğine sahip olan ve ayetleri rivayetlerle tefsir edip başka bir açıklamaya yer vermeyen⁵⁷ Suyûtî'nin *ed-Dürrü'l-mensûr* isimli tefsirinde, surelerin Mekkî-Medenî oluşu (surenin *hangi* şartlarda ve *nasıl* nazil olduğu, bir defada mı yoksa bölümler şeklinde mi, gece mi gündüz mü indirildiği) ve istisna ayetler açıklanmış, ilgili surenin faziletine dair rivayetler zikredilmiştir.⁵⁸

⁴⁹ Bakara suresi için bk. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1: 19-20.

⁵⁰ En'am ve Araf girişleri bk. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 3: 1 ve 3: 164.

⁵¹ Al-i İmran suresinin girişinde bir başlığa yer verilmemiş, tefsircilere göre bu surenin medeni olduğu, baştan seksen küsur ayetin Hz. İsa hakkında tartışan Necran heyeti hakkında geldiği ifade edilmiştir. (İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1: 349)

⁵² Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, (İstanbul: İFAV Yay., 2012), s.145.

⁵³ Ebu'l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed v.dğr., (Kahire: Mektebetu Evlâdi's-Şeyhi li't-Turâsi, 2000), 6: 5.

⁵⁴ Yunus suresinin girişinde bir bilgi yoktur. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 7: 331.

⁵⁵ Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf Ebû Zeyd es-Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'an*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1997), 1: 176-180.

⁵⁶ Örnek olarak A'râf ve İbrahim surelerine bakılabilir. (Seâlibî, *el-Cevâhir*, 3: 5 ve 3: 374)

⁵⁷ Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 151.

⁵⁸ Örnek olarak Âl-i İmran suresine bakılabilir. (Celâluddîn es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr-i bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, (Kahire: Merkezi Hicr li'l-Buhûş ve'd-Dirâsât, 2003), 3: 439-439). Ayrıca Nisa suresi ve Ra'd suresi için bk. Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 4: 208-209

Neticede *rivayet ağırlıklı* klasik tefsirlerde surelerin mukaddimeleri/önsözleri mesabesinde olan bölümlerde, genel itibariyle ilgili surenin Mekkî-Medenî bilgisi ve bununla ilgili farklı görüşler belirtilerek ayet sayısı ve istisna ayetler zikredilmiş, surenin fazileti ve nüzulüne ilişkin rivayetlere yer verilmiştir. *el-Keşf ve'l-beyân* tefsirinde ise bunlara ilaveten surelerin harf ve kelime sayıları da belirtilmiştir. Dikkat edilirse rivayet yöntemiyle yazılan tefsirlerde, surelerin muhtevası, hedefi, ekseni, ana konusu/konuları ve tali konuları hakkında bilgi verilmemiş; ayet ayet veya ayet öbekleri şeklinde tefsiri yapılan “sure”ye bütüncül bir bakış yapılmamıştır. Bu durum, aslında klasik tefsirlerin, Kur’an surelerine yaklaşımlarını, tefsir anlayışlarını ve Kur’an ayetlerini tefsir etme yöntemlerini yansıtan bir durumdur. Çünkü bu tefsirlerde sure ve ayetler, mevcut tertibe göre Fâtiha suresinden Nâs suresine kadar sure sure ve ayet ayet tefsir edilmiş, Kur’an surelerine konusal/tematik ve bütüncül bir bakışla değil, parçacı/mevziî bir yöntemle yaklaşmıştır. Her ne kadar zaman zaman “Kur’an’ın Kur’an’la tefsiri” yöntemi ışığında tefsiri yapılan ayetle ilgili olan başka ayetlere işaret edilmişse de bu durum, sistemli bir şekilde Kur’an’ın tefsirinde konuların esas alındığı, bütüncül yaklaşımla konularla ilgili bütün ayetlerin bir araya getirildiği ve böylece Kur’an’ın o konuyla ilgili bakışının ortaya konulduğu yahut tefsirine geçmeden önce surelerin işlediği konu/konulardan bahsedildiği anlamına gelmemektedir.

2.2. DİRAYET AĞIRLIKLILIK TEFİRLERDE SURE MUKADDİMELERİ

Dirayet ağırlıklı klasik tefsirlerde de sure mukaddimelerinde yer alan sure kimlikleriyle ilgili bilgiler, rivayet ağırlıklı tefsirlerde olduğu gibi standart bir malumatla sınırlıdır. Dirayet usulünün özelliklerini taşıyan ve Kur’an’ın başından sonuna kadar ilk tefsiri olma özelliğine sahip olan⁵⁹ Mukâtil b. Süleyman’ın (ö. 150/767) *et-Tefsîru'l-kebir*’inde, sure başlarında öz bir şekilde tefsiri yapılacak surenin kimliği hakkında kısa açıklama yapılmıştır. Ancak bu bilgiler surenin Mekkî-Medenî oluşu ve ayet sayısı ile sınırlıdır. Bazı surelerde de istisna ayetlere ve surenin gece mi gündüz mü geldiğine işaret edilmiştir.⁶⁰

Dirayet tefsirinin kurucusu kabul edilen⁶¹ Mâturidî’nin (ö. 333/944) *Te’vilât*’ında sure girişlerinde fazla malumatın olmadığı görülür. Surelerin ismi, konusu ve ayet sayısı hakkında bir bilgi yoktur. Genel itibariyle

ve 8: 359.

⁵⁹ Mertoğlu, “Tefsir”, 40: 291.

⁶⁰ el-En’âm suresinin; 20, 91, 93, 114 ve 151. ayetlerin dışında Mekkî olduğu ve bu surenin geceleyin indirildiği ve Kufelilere göre ayet sayısının 165 olduğu ifade edilmiştir. Bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman (et-Tefsîru'l-kebir)*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte, (Beirut: Dâru İhyai’t-Turasi'l-Arabi, 2002), 1: 547-548.

⁶¹ Bekir Topaloğlu, “Te’vilâtü'l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2012), 41: 32

surelerin Mekkî-Medenî veya ilgili surenin tamamının Mekkî veya Medenî olduğu ifade edilmiştir. Bazen de sadece Mekkî surede bulunan Medenî ayet sayısına veya Medenî surede bulunan Mekkî ayet sayısına işaret edilmiş, ancak bu istisna edilen ayetlerin hangileri olduğu belirtilmemiştir.⁶² Birkaç surenin mukaddimesinde “kîle” (söylendi) ve “zükire” (zikredildi) ifadeleri kullanılarak surelerin Mekkî-Medenî oluşuna dair görüşler ifade edilmiştir. Araf suresinin girişinde “bu surenin Mekkî olduğunu söyleyenlerin (kîle) olduğu,⁶³ Ra’d suresinde ise onun Mekkî bir sure olarak zikredildiği (zükire) belirtilmiştir.⁶⁴

Mâverdî’nin (ö. 450/1058) tefsiri *en-Nuket ve’l-uyûn*’da sure girişlerinde, Mekkî-Medenî bilgisi ve istisna ayetler hakkında bilgi verilmiş, ilaveten surenin Mekkî ve Medenî oluşuyla ilgili görüş sahipleri belirtilmiştir.⁶⁵ Bununla birlikte bütün sure girişlerinde sure kimliğine ilişkin bir açıklama yapılmamıştır.⁶⁶

Zemahşerî’nin (ö. 538/1144) dirayet metoduyla yazdığı *el-Keşşâf* isimli tefsirde de sure kimliği ile ilgili sınırlı bilgiler verilmiştir. Fatiha suresinin Mekkî, başka bir görüşe göre hem Mekkî hem de Medenî (bu durumda bir kez Mekke’de bir kez de Medine’de nazil olmuştur) olduğu ifade edilmiş, devamında bu surenin diğer isimleri ve bu isimlerin anlamları izah edilmiştir.⁶⁷ Diğer surelerde genel itibariyle Mekkî-Medenî bilgisi, ayet sayısı, istisna ayetler belirtilmiş, sözü edilen surenin, hangi sureden sonra nazil olduğuna dair kısa bilgilere yer verilmiştir.⁶⁸

Râzî’nin (ö.606/1210) tefsiri *Mefâtîhu’l-gayb*’da, genel itibariyle surelerin Mekkî-Medenî durumu, istisna ayetler ve ayet sayısı hakkında bilgi verilmiş, bazen ilgili surenin hangi sureden sonra indirildiği ifade edilmiştir.⁶⁹ Bazı surelerin girişinde de sebebi nüzule yer verilmiştir.⁷⁰ Râzî, sure kimlikleriyle ilgili bu standart bilgilerin yanı sıra, tefsirinde ayetler ve sureler arasındaki münasebete önem vermiştir.⁷¹ Ancak onun

⁶² Mesela Nahl suresinin üç ayet dışında, tamamının Mekkî olduğu ifade edilmiştir. (Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturidî, *Te’vilât-u ehli’s-sünneti*, thk. Mücdî Bâsellûm, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005), 6: 471).

⁶³ Mâturidî, *Te’vilât*, 4: 345.

⁶⁴ Mâturidî, *Te’vilât*, 6: 301. Ayrıca bk. Mâturidî, *Te’vilât*, 6: 358 ve 6: 419.

⁶⁵ Araf suresi için bk. Ebu’l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb el-Maverdî, *en-Nuket ve’l-uyûn*, nşr. Seyyîd b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1992), 2: 198.

⁶⁶ Örneğin Al-i İmran ve Taha surelerinin Mekkî-Medenî oluşuna dair bir bilgi yoktur. Bk. Maverdî, *en-Nuket*, 1: 368 ve 3: 292.

⁶⁷ Cârullah Ebu’l-Kasım Muhammed b. Ömer ez- Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâik-i ğavâmizî’t-te’vil ve uyûni’l-ekâvil fi vücûhi’t-te’vil*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavvid, (Riyad: Mektebetü’l-Abikân, 1998), 1: 99.

⁶⁸ el-Enfâl suresi için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 549.

⁶⁹ Mesela İsrâ suresinin 110 ayetten oluştuğu, İbn Abbas’dan gelen bir rivayete göre 76, 77, 78, 79 ve 80. ayetler hariç, tamamının Mekkî olduğu ve istisna edilen Medenî ayetlerin Sakîf kabilesi heyeti hakkında geldiği belirtilmiştir. (Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 20: 146.)

⁷⁰ Örnek olarak Abese suresine bakılabilir. (Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 31: 55).

⁷¹ Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirîn*, 1: 209.

takip ettiği bu usul, sureye “külli/bütüncül bir bakış” a odaklanma noktasında değildir. Onun tefsirinde, surelerde mevcut bulunan maksatlar ve genel gayelere yönelik bilinçli bir yaklaşımın olduğu görülür.⁷² Bu çerçevede yer yer sureler arasındaki münasebete işaret edilmiş, bu vesileyle surenin muhtevası hakkında bilgi verilmiştir. Muhammed, Zâriyât, Necd, Vâkıa, Mümtahine, Saf, Talak, Tahrim, Mutaffifin, İnşirah, Zilzal ve Tebbet gibi surelerin tefsiri öncesinde, bu surelerle bir önceki surenin sonu arasındaki münasebete değinilmiştir.⁷³

Bu tefsirin Nisâ ve Burûç surelerinin girişinde, onların muhtevaları hakkında bilgi verilmiştir. Nisâ suresinin ilk ayetinin tefsirinden önce bu surenin birçok sorumluluğu içerdiği ifade edilmiştir. Çünkü Yüce Allah bu surenin başında kadınlara, çocuklara ve yetimlere şefkat göstermelerini, onlara acımalarını, haklarını vermelerini ve onların mallarını korumalarını insanlara emretmiştir. Nitekim son ayette⁷⁴ görüldüğü üzere Nisa suresi, bu mana ile sonlanmıştır. Ayrıca bu surede temizlik, namaz ve müşriklerle savaşmanın emredilmesi gibi başka sorumluluklardan da bahsedilmiştir.⁷⁵

Kurtubî (ö. 671/1273), *el-Câmiu li-Ahkâmî'l-Kur'ân*'da, genel olarak klasik tefsirlerde görüldüğü üzere surenin Mekkî-Medenî bilgisi, istisna ayetler ve (varsa) bu konudaki farklı görüşler ve sahiplerini zikretmiş, bir de ayet sayılarına ilişkin bilgilere yer vermiştir. Kurtubî Bakara suresinin mukaddimesinde, “önce surenin nüzulü, fazileti ve onunla ilgili rivayetler hakkında söze başlayacağını ve rivayet bulunması halinde bütün surelerde aynı usulü takip edeceğini” ifade ederek bu konuda izleyeceği yöntemden bahsetmiştir. Daha sonra Bakara'nın Medine'de nazil olmaya başlayan ilk sure olduğunu, inişinin değişik zamanlara yayıldığını ifade etmiş ve surenin faziletiyle ilgili rivayetlere yer vermiştir.⁷⁶

Beyzâvî (ö. 685/1286) *Envâru't-tenzîl*'de sadece surelerin Mekkî-Medenî niteliği ve ayet sayıları hakkında bilgi vermiştir.⁷⁷ Neseî (ö. 710/1310) tefsirinde, sadece Fatiha suresinin Mekkî-Medenî durumu, ayet sayısı, isimleri ve bu isimlerin anlamları hakkında bilgi verilmiştir.⁷⁸ Diğer surelerle ilgili herhangi tanıtım söz konusu değildir. Ebû Hayyân (ö.

⁷² Raşvânî, *Menhecû't-tefsîr*, 257.

⁷³ Mümtahine suresi ile Haşr suresi arasındaki münasebet ve anlam ilişkisi için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29: 297.

⁷⁴ en-Nisâ 4/176.

⁷⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9: 163. Ayrıca Buruç suresi için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31: 114.

⁷⁶ Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el- Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, thk. Abdullâh Bin Abdulmuhsin et-Türkî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 1: 234-236.

⁷⁷ Örnek olarak Maide suresinin tefsirine bakılabilir. (Nâsirüddîn Ebu'l-Hayr Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 1998), 2: 113).

⁷⁸ Ebu'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmud en-Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 1: 25.

745/1344) *el-Bahru'l-muhîtt'e*, bir kısım kısa surenin Mekkî-Medenî durumu ve ayet sayılarını belirtmiş,⁷⁹ diğer sureler hakkında bir bilgi vermemiştir.

Bikâî (ö. 885/1480) *Nazmu'd-dürer'de*, diğer klasik tefsirlerden farklı bir yöntem takip eder. Tefsirinin mukaddimesinde sureler ve ayetler arasındaki münasebete değineceğini⁸⁰ ve münâsebetü'l-Kur'an ilmi vasıtasıyla "Kur'an bölümlerinin tertibinin illet ve gerekçelerinin bilineceğini"⁸¹ ifade eden Bikâî, sistemli bir şekilde bütün sure mukaddimelelerinde "maksûduhâ" ifadesiyle tefsirini yapacağı surenin öncelikle muhtevası ve konusu hakkında bilgi verir. Fatiha suresinin tefsirinin girişinde, bütün sure isimlerinin, o surenin maksudunun mütercimi olduğunu belirtir. Çünkü her türlü isim, kendisiyle müsemma arasındaki münasebet ve anlam ilişkisini ortaya koymaktadır. Surenin ismi, icmalen müsemma olan tafsilata delalet eder. Bütün surelerin maksudu, ismiyle olan münasebetine götürür. Bikâî devamla bütün surelerin maksudunu zikredeceğini ve maksutla o surenin ismi arasındaki ilişkiyi göstereceğini, sure başlarında yer alan besmeleleri, ilgili surenin maksuduna uygun bir şekilde tefsir edeceğini ifade etmiştir.⁸² Tefsirinin girişinde belirttiği gibi Bikâî, bu yöntemi bütün surelerin tefsirinde uygulamıştır. Bu çerçevede, surenin ismi ile maksudu, başı ile sonu, önceki surenin sonu ile devam eden surenin başı ve sureler arasındaki münasebeti göstermiştir. Bikâî bununla birlikte ayetleri tek tek ele alarak cümle cümle, kelime kelime açıklamış ve aralarında anlam irtibatını göstermiş; ayetin ifadeleri (cümle ve kelimeleri), ayetin baş tarafı ile sonu ve ayetler arasındaki anlam ilişkisine⁸³ işaret etmiştir.⁸⁴

Bikâî tefsirini yazdığı sırada bazı âlimlerin övgüsüne muhatap olmakla birlikte bir kısım âlimin de ayetler ve sureler arasındaki münasebetin gösterilmesi bağlamında eleştirilerine maruz kalmıştır. Bunun üzerine tefsirinin yazımına ara verip *Mesâidu'n-nazar* isimli bir eser kaleme

⁷⁹ ez-Zuhruf suresi için bk. Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *Tefsîru'l-bahru'l-muhîtt*, thk. Adil Ahmed Abdü'l-Mevcûd v.dğr., (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 8: 3.

⁸⁰ Burhânuddîn Ebi'l-Hasan İbrahim b. Ömer el-Bikâî, *Nazmu'd-dürer fi tenâsubi'l-âyâti ve's-süver*, (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 1: 2.

⁸¹ Bikâî, *Nazmu'd-dürer*, 1: 6.

⁸² Bikâî, *Nazmu'd-dürer*, 1: 18-19.

⁸³ Necati Kara, *Burhânuddîn İbrahim b. Ömer el-Bikâî ve Tefsirindeki Metodu* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1981), 98; a.mlf., "Nazmu'd-Dürer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2016), 32: 463; Yılmaz, *Ayetler ve Sureler Arasındaki Münasebet*, s.57; Ayrıca bk. Şahin, "Makâsıdu's-Süver", 111-114.

⁸⁴ Örneğin Hümeze suresinin maksudunun, çokluk yarısının (tekâsür) aldattığı hüsrana uğrayan büyük grubun (el-hizbü'l-ekberi'l-hâsir) açıklaması olduğu, dolayısıyla bu grubun hüsrânının "alçaltan ve yükselten karia (kapı çalan) günü" ortaya çıktığı ifade edilmiştir. Ayrıca Hümeze isminin de buna açık bir şekilde delalet ettiği belirtilmiştir. Devamında besmele surenin maksuduna göre tefsir edilmiş ve Hümeze'nin Asr suresiyle münasebeti açıklanmış, sure kelime kelime ve ayet ayet açıklanarak gerekli istibatlar gösterilmiştir. (Bikâî, *Nazmu'd-Dürer*, 22: 243-244)

almıştır. Söz konusu bu eserde,⁸⁵ Mısır âlimlerinden ileri gelenlerinin *Nazmu'd-dürer'e* ilişkin takrizlerine yer verdikten sonra münasebetle ilgili bazı bilgiler vermiş, 114 sureyi tek tek ele alarak her bir surenin maksudunu, isimle müsemma arasındaki ilişkiyi, surelerin Mekkî-Medenî oluşları, ayet sayıları ve faziletleri ile ilgili hadisleri zikretmiştir.⁸⁶ Yine bu kitapta, her bir surenin başı ve sonuyla etrafında döndüğü bir maksadının olduğunu belirtmiştir.⁸⁷

Celaleyn tefsirinde, Mekkî-Medenî bilgisi, istisna ayetler ve surenin ayet sayısına ilişkin bilgi verilmiştir.⁸⁸ Ebussuûd Efendi (ö. 982/1574) *İrşâdu'l-akli's-selîm*'de surelerin Mekkî-Medenî durumu ve ayet sayıları hakkında kısa birer cümlelik bilgiler vermiştir.⁸⁹ Ayet ve sureler arasındaki münasebete geniş yer veren tefsircilerden biri olan Ebussuûd Efendi, bir surenin diğer bir sure ve bir ayetin takip eden ayet ve ayet gruplarıyla, bir ayetin kendinden önceki ayetlerle anlam ilişkisini ortaya koymaya çalışmıştır.⁹⁰

Şevkânî (ö. 1250/1834) *Fethu'l-kadîr* isimli tefsirinde, tefsiri yapılan surenin önce Mekkî veya Medenî oluşuna dair açıklamalar yapmış, ayet sayısını belirterek nüzul sebebine ve faziletine dair rivayetleri zikretmiş, surenin varsa değişik isimleri, bunların anlamları ve veriliş sebepleri üzerinde durmuştur.⁹¹

Klasik dönemdeki hacimli dirâyet tefsirlerinin son örneklerinden biri kabul edilen⁹² Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) *Rûhu'l-meânî'si*, ayetler ve sureler arasındaki irtibatları gösteren tefsirlerden biridir.⁹³ Âlûsî, sure mukaddimelerinde görüş sahiplerini de belirterek surenin farklı isimleri, Mekkî-Medenî durumu ve sebebi nüzülü ve faziletine ait rivayetlere yer vermiştir.⁹⁴ Bu bilgilere ilaveten sistematik bir şekilde tefsirini yaptığı

⁸⁵ Bk. Burhanuddin İbrahim b. Ömer el-Bikâî, *Mesâidü'n-nazar li'l-işrâfi alâ mekâsidi's-süver*, thk. Abdüssemî' Muhammed Ahmed Hüseyin, (Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 1987).

⁸⁶ Kara, *Bikâî ve Tefsirindeki Metodu*, 81.

⁸⁷ Bikâî, *Mesâidü'n-nazar*, 1: 149. Ayrıca bk. Emine Râbih, *Mekâsidi's-süreti'l-Kur'âniyyeti dirâseten nazariyyeten tatbikiyyeten* (Doktora Tezi, Câmîatu Vahrân, 2013), 56.

⁸⁸ Örnek olarak Enfal ve İsrâ surelerine bakılabilir. (Celâluddîn el-Mahallî ve Celâluddîn es-Suyûtî, *Tefsîr-u celâleyn*, thk. Fahrüddîn Kabâve, (Beyrut: Mektebetu Libnân Nâşirûn, 2003), 188 ve 282)

⁸⁹ Örnek olarak Âl-i İmran ve Nuh surelerine bakılabilir. (Ebussuûd Muhammed el-İmâdî el-Hanefî, *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâye'l-kitâbi'l-kerîm*, thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ, (Riyad: Mektebetü'r-Riyâdî'l-Hadîseti, ts.), 1: 430 ve 5: 395).

⁹⁰ Demirci, *Tefsîr Tarihi*, 178.

⁹¹ Mevlüt Güngör, "Fethu'l-Kadîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1995), 12: 462. Kadir suresinin beş ayetten meydana geldiği ifade ettikten sonra onun Mekkî veya Medenî oluşuna ilişkin farklı görüşlere işaret etmiştir. Bk. Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmiu beyne fenneyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti min ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrahman Amîra, (b.y.: Lecnetü't-Tahkîk ve'l-Bahsi'l-İlmî Bidâri'l-Vefâ, 1994), 5: 633.

⁹² Mertoğlu, "Tefsîr", 40: 291.

⁹³ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1: 256; Ahmet Çelik, "Rûhu'l-Meânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2008), 35: 213.

⁹⁴ Örnek olarak el-Maûn suresine bakılabilir. Burada Maun suresinin aynı zamanda "eraeyte", "ed-dîn" ve "et-tezkîb" şeklinde adlandırıldığı belirtilmiş, cumhura göre Mekkî olduğu, ayrıca İbn

sure ile bir önceki sure arasındaki münasebet ve anlam irtibatına dikkat çekmiştir. Örneğin Kevser suresinin mukaddimesinde, bu surenin diğer ismi (sûretu'n-nahr), Mekkî-Medenî oluşuna dair farklı yorumlara, ayet sayısı ve surenin nüzulüyle ilgili rivayete⁹⁵ işaret ettikten sonra Kevser suresinin bir önceki sure Maun ile olan münasebetini göstermiştir. Bu vesileyle “imam” diye nitelediği Fahrettin Râzî'nin konuyla ilgili yorumunu⁹⁶ aktarmıştır.⁹⁷

Neticede *Rivayet ağırlıklı* tefsirlerde olduğu gibi *dirayet ağırlıklı* tefsirlerde de surelerin mukaddimelerinde ilgili surenin Mekkî-Medenî oluşu, ayet sayısı, nüzul sebebi ve faziletine ilişkin rivayetlere yer verilmiştir. Bazı tefsirlerde ise surenin varsa değişik isimleri, bunların anlamları ve verilmiş sebepleri üzerinde durulmuştur. Bu tür standart bilgilerin yanı sıra Râzî, Ebussuûd Efendi ve Âlûsî gibi müfessirlerin ayetler ve sureler arasındaki münasebete ve anlam ilişkisine dikkate çektikleri görülmekte, bu vesileyle son dönem tefsircileri kadar olmasa da surelerin muhtevaları hakkında bilgi verdikleri anlaşılmaktadır. Ancak bahsi geçen bu müfessirlerin takip ettikleri yöntem de “surelere küllî/bütüncül bakış” noktasında değildir. Diğer bir ifadeyle yapılan şey, “münâsebetü'l-Kur'an” ilmi çerçevesinde surelerin baş tarafı ile sonları ve artarda gelen sure ve ayetlerin arasındaki münasebete işaret etmekten ibarettir.

Dirayet ağırlıklı tefsirler içerisinde, surelerin muhtevalarına yönelik verdiği bilgiler nedeniyle Bikâî'yi ayrı değerlendirmek gerekir. Çünkü Bikâî diğer müfessirlerin aksine hem surelerin başı-sonu ve peş peşe gelen surelerin arasındaki münasebeti göstermiş hem de bütün surelerin girişinde “maksûduhâ” ifadesiyle üzerinde çalıştığı surenin muhtevaları ve konuları hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Ancak o da tefsir tarihinde geliştirdiği bu usulle tek kalmış, klasik dönemde ondan sonra meseleyi bu şekilde sistemli ele alan, sureye bütüncül bakan ve surenin yo-

Abbâs ve İbn Zübeyr'den bu yönde rivayet bulunduğu ifade edilmiştir. İbn Abbas'a atfedilen başka bir görüşe, Katâde ve Dehhâk'a göre de bu surenin Medenî olduğu belirtilmiştir. Müfessir Hibetullah ed-Darîr de surenin ilk yarısının (ilk üç ayetinin) Mekke'de As b. Vâil hakkında, ikinci yarısının da Medine'de münafık Abdullah ibn Übeyy hakkında nazil olduğunu söylemiştir. Bk. Şihâbuddîn es-Seyyid Muhammed el-Âlûsî, *Râhu'l-meânî fî tefsiri'l-Kur'ânî'l-azîm ve seb'i'l-mesânî*, (Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâs'l-Arabî, ts.), 30: 241. Ayrıca Kafirun suresi için bk. Âlûsî, *Râhu'l-meânî*, 30: 249-250.

⁹⁵ Müslim, “Salât”, 53; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 23.)

⁹⁶ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32: 117.

⁹⁷ Buna göre Kevser'le Maun arasında dört konuda mukabele (karşıtlık) şeklinde bir münasebet vardır. Maun suresinde münafık; cimrilik, namazı terk etme, riya ve zekâtı engelleme ile nitelenmiştir. Kevser suresinde cimriliğin mukabili olarak “Şüphesiz biz sana Kevseri verdik.” ayeti yani çok hayır/iyilik, namazı terk etmenin mukabili “salli” (namaz kıl) yani “namaza devam et”, rıyanın mukabili “li-rabbike” (Rabbın için) yani “O'nun rızası için”, zekâtı ve ufak iyiliği (mâûn) engellenmenin mukabili olarak da “venhar” (kurban kes) yani “kurbanların etleriyle tasaddukta bulunma” zikredilmiştir. Bk. Âlûsî, *Râhu'l-meânî*, 30: 244.

ğunlaştığı konu veya konular hakkında açıklamalarda bulunan başka tefsirci gelmemiştir.⁹⁸

Diğer taraftan bazı dirayet ağırlıklı tefsirlerde sureler ve ayetler arasındaki münasebete işaret edilmesi, aslında dirayet ağırlıklı tefsirlerin mantık ve yöntemiyle alakalı bir durumdur. Çünkü ayetler ve sureler arasındaki münasebete işaret eden veya surenin ele aldığı konu hakkında bilgi veren rivayet/ler mevcut olmadığı için bu tip irtibatları kurma konusunda müfessirin akli çabası, dirayeti ve içtihadı devreye girmektedir.

2.3. SURELERLE İLGİLİ YAPILAN DİĞER ÇALIŞMALAR

İslam ilim tarihinde, Kur'an surelerinin muhtevası, yorumlanması ve anlaşılmasına ilişkin tefsirlerin dışındaki kaynaklarda da değerlendirmeler yapılmıştır. İlgili kaynaklarda, sureler arasındaki münasebet, surelerin ana konusu/konuları veya tali konular hususunda önemli hususlara temas edilmiştir. Örneğin İbn Teymiye'nin (ö. 622/1225) sureler konusunda külli bir bakışa sahip olduğu görülmektedir.⁹⁹ İnsan suresiyle ilgili yazdığı risalede, kısa olmasına rağmen bu surenin, insanın yaratılış keyfiyeti ve hidayeti; başlangıcı, ortası ve nihayetine dair bilgiler içerdiğini ifade eder.¹⁰⁰ *Dekâiku't-tefsîr* isimli eserde de bazı surelerin girişinde, bütüncül bir bakışla surenin ele aldığı konu/konular hakkında bilgiler vermiştir. Örneğin Bakara suresinin baş tarafında, bu surenin ele aldığı konuları tek tek sıralamış,¹⁰¹ Maide suresinin de helal kılma (tahlîl)-haram kılma (tahrîm) ve emretme ve yasaklama gibi şeriatın bölümlerini diğer surelerden daha çok içerdiğini ifade etmiştir.¹⁰²

Bu başlık altında işaret edilmesi gereken diğer âlim İbn Zübeyr (ö. 708/1308), Mushaf'taki sıralarına göre sureler arası münasebeti konu edinen bir eser kaleme almıştır. *el-Burhân fî tenâsub-i süveri'l-Kur'an* isimli bu eserde, Hz. Osman'ın imam mushafındaki sure tertibine göre sureler arasındaki münasebeti ele almanın yanında, ayetler arasındaki irtibatlar da gösterilmiştir.¹⁰³ İbn Zübeyr, bu çalışmanın mukaddimesinde ayet ve surelerin birbiri ile irtibatlarını düşündüğünü, Kur'an'ın indirilişinin şahitleri olan bu ilginç bağlantıları imkân ölçüsünce gösterdiğini, bu

⁹⁸ Güven, "Makâsıdu's-Süver", 114.

⁹⁹ Raşvânî, *Menhecû't-tefsîr*, 258.

¹⁰⁰ İbn Teymiyye, "Risâletün Fi'l-Meâni'l-Müstenbetati min Süreti'l-İnsâni", *Câmiu'r-Resâil-I*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, (Cidde: Dâru'l-Medenî, 1984), 66-77.

¹⁰¹ İbn Teymiyye, *Dekâiku't-Tefsîr*, thk. Muhammed es-Seyyid el-Cüleynid, (Dimaşk: Müessesetü Ulumi'l-Kur'an, 1984), 1: 195-199

¹⁰² İbn Teymiyye, *Dekaiku't-tefsîr*, 2: 5.

¹⁰³ Geniş bilgi için bk. Ahmed b. İbrahim b. ez-Zübeyr, *el-Burhân fî tenâsub-i süveri'l-Kur'an*, thk. Saîd b. Cum'a el-Fellâh, (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1428). Ayrıca bk. Burhan Çonkor, "İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî'nin (v. 708/1308) Hayatı ve Surelerin Tertibi Meselesine Yaklaşımı", *Mütefekkir* 3/6 (2016): 255.

konuyla ilgili geçmişte yazılmış herhangi çalışmayı göremediğini, âlimlerin sadece birkaç yerde ayetler arasındaki bağlantılara dikkat çektiklerini ifade etmiştir.¹⁰⁴

Endülüslü âlim Şâtıbî de (ö. 790/1388) Kur'an'ı sahih bir şekilde anlamak için ona bütüncül yaklaşmanın zarureti üzerinde durmaktadır. *el-Muvâfakât* isimli eserinde Şâri'in maksadını doğru bir şekilde yakalamak için sözün sadece başına bakıp sonunu terk etmek ya da bunun aksine sözün sonuna bakıp başını dikkate almamak gibi bir durum içerisinde bulunmanın yanlışlığını vurgular. Ona göre söz, başı ve sonuyla bir bütün halinde ele alınmalı ve sadece parçaları üzerinde kalarak sözün bir kısmıyla yetinip diğer kısım ihmal edilmemelidir.¹⁰⁵ Şâtıbî aynı konuyla ilgili olarak üzerinde durulacak sözün, birçok mufassal surelerde olduğu gibi tek bir konu hakkında olabileceği gibi Bakara, Al-i İmran, Nisa gibi surelerde de birden fazla konu hakkında inmiş olabileceğini ifade eder.¹⁰⁶ Ayrıca ikinci kısımda (birden fazla konu içeren) sureleri iki açıdan değerlendirilmenin söz konusu olduğunu belirtir. Birinci değerlendirme, surenin birden fazla konu içermiş olması açısından yapılır. Buna göre her konu kendi başına ayrı ayrı ele alınır ve bu sözden gözetilen maksat ve fikhî hükümler elde edilmeye çalışılır. İkinci değerlendirme, surenin nazım ve bütünlüğü açısından yapılır. Şâtıbî burada surelerin tertibinin vahye dayandığını belirtir ve bu açıdan bakıldığında bunun birinci kısım ile müştereklik arz ettiğini söyler. Çünkü o (söz/sure), vahiyle ilka edilen (iletilen) bir nazımdır.¹⁰⁷

Tefsirlerin dışında sistemli bir şekilde surelerin kimliği, maksatları ve konuları hakkında bilgi veren âlimlerden biri de Fîrûzâbâdî'dir (ö. 817/1415). *Besâiru zevi't-temyîz* isimli eserinde surenin Mekki-Medenî durumu, ayet sayısı, sureyi oluşturan kelime ve harflerinin sayısı, surenin fasılları, ismi ve bu ismi almasının gerekçesi, farklı isimleri, maksadı ve muhtevası, nâsih-mensûhu, müteşâbihi ve surenin faziletine dair hadislerle ilgili açıklamalara yer vermiştir. Her bir sure için açtığı "maksûdus-sureti" başlığı altında da başından sonuna kadar surede ele alınan konuların tespitini yapmıştır.¹⁰⁸

¹⁰⁴İbn Zübeyr, *el-Burhân*, 76-77.

¹⁰⁵Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4: 266. Ayrıca bk. a.mlf., *el-Muvâfakât (İslamî İlimler Metodolojisi)*, trc. Mehmet Erdoğan, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 3: 398.

¹⁰⁶Şâtıbî devam eden bölümlerde, Kevser suresinin tek bir konu, Alak suresinin iki konu, Müminun suresinin ise -her ne kadar birçok manayı içerse de- tek bir konu için indirildiğini ifade eder. Çünkü bu sure (Müminun), Mekki'dir ve Mekki surelerin genelinde "Allah'a kulluğun Allah'a kulluğa davet etmek" olan "Allah'ın vahdaniyetini ortaya koymak", "Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispat etmek" ve "öldükten sonra dirilme ve ahiret hayatı" şeklinde üç tema işlenir. (Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4: 269-270; Ayrıca bk. a.mlf., *el-Muvâfakât (İslamî İlimler Metodolojisi)*, 3: 400-401)

¹⁰⁷Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4: 266-270: Ayrıca bk. a.mlf., *el-Muvâfakât (İslamî İlimler Metodolojisi)*, 3: 398.

¹⁰⁸Örnek olarak Kadir suresine bakılabilir. (Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Yakup, *Beşâir-u zevi't-temyîz fi letâîfi'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, (Kahire: y.y., 1996), 1: 531)

Sureler arasındaki anlam ilişkisini konu edinen çalışmalardan biri de Suyûtî'ye aittir. *Tenâsuku'd-dürer* isimli eserinin baş tarafında surelerin tertibine yönelik bir bölüm açan ve bu konuyla ilgili farklı görüşleri değerlendirdikten sonra Kur'an surelerinin tertibinin tevkîfî olduğunu beyan¹⁰⁹ eden Suyûtî, yer yer surelerin içerik ve konularından bahsetmekle birlikte,¹¹⁰ esas olarak birbirini takip eden sureler arasındaki anlam ilişkilerini göstermeye çalışmıştır. Suyûtî, *İtkân*'da da bazı son dönem âlimlerin, surenin indiği amacı ve bu amacın muhtaç olduğu mukaddimeleri/sebepleri düşünmek, bu mukaddimelerin yakınlık ve uzaklık durumunu incelemek gibi sureler arasındaki ilişkiyi gösteren genel esaslara vurgu yaptıklarını belirtir.¹¹¹

Sonuç olarak klasik tefsirlerin dışında, Kur'an sureleri hususunda görüş belirten ve onların doğru anlaşılması üzerinde yoğunlaşan ve değerlendirmelerde bulunan eserlerde, surelere bütüncül bir bakışla yaklaşmanın gerekliliği üzerinde durulduğu görülmektedir. Buradan hareketle bahsi geçen eserlerde, modern dönem ürünü olan tefsirler kadar sistemli ve düzenli olmasa da Kur'an'ın doğru anlaşılması adına surelere bütüncül bakmanın lüzumuna dair bir yazma geleneğinin oluşmaya başladığını söylemek mümkündür.

3. ÇAĞDAŞ TEFSİRLERDE SURE MUKADDİMELERİ

“Çağdaş tefsir” kavramı, İslam dünyasında son yüz elli yıllık tefsir çalışmalarını ve akımlarını ifade eder. Diğer bir ifadeyle çağdaş tefsirle son dönemlerde, İslam toplumunun yaşadığı bireysel ve toplumsal sorunlara Kur'an'dan çözümler bulma adına Kur'an'a yaklaşan âlimlerin, yeni bir üslup ve yöntemle kaleme aldıkları tefsirler kastedilmektedir. Çağdaş tefsir hareketi, İslam dünyasının batıyla yüzleşmesi sonucunda bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda Batının saldırı ve düşüncelerine karşı bir tepki niteliği de taşımaktadır. İslam dünyasının batı karşısında gerilemesi ve Batının sömürü ve hegemonyasına maruz kalması, çağdaş İslam düşünürlerini bu gerilemenin sebepleri üzerinde düşünmeye sevk etmiştir. *DÎA*'nın “tefsir” maddesinde de belirtildiği gibi “İslâm dünyasının XIX. yüzyıldan itibaren yaşadığı sürecin ve geçirdiği değişimlerin Kur'an tefsiri alanında da birtakım yansımaları olmuş, tefsir literatüründe gerek

¹⁰⁹Suyûtî, Celâluddîn, *Tenâsuku'd-dürer fi tenâsubu's-süver*, thk. Abdulkadir Ahmed Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 59-61.

¹¹⁰el-Fatihâ suresi ile el-Bakara suresi arasındaki münâsebet bağlamında âlimlerin; Fatihâ'nın, İslam dininde rububiyeti ikrar etme ve ona sığınmayı, Yahudilik ve Hristiyanlık dininden korunmayı, Bakara suresinin dinin kurallarını içerdiği ve Âl-i İmran suresinin de Bakara'nın maksadını tamamladığı, şeklinde görüş belirttiklerini ifade eder. (Suyûtî, *Tenâsuk*, 63.)

¹¹¹Suyûtî, *el-İtkân*, 2: 982.

şekil gerekse muhteva bakımından önemli değişiklikler meydana gelmiştir.”¹¹² Bu dönemde tefsir yeni işlev yüklenmiş, klasik usul ve içerikle tefsir yazanlar olduğu gibi İslam dünyasının yüzleştği sorunlara çözümler getirmek için içeriği ve yöntemi farklı eserler de yazılmıştır. Son iki asırda ortaya çıkan tefsir literatüründe, İslâm’ın inanç esaslarına ve toplumsal düzenlemelerine yönelik eleştirilere cevap amacını taşıyan savunmacı bir üslûbu görmek mümkündür. Ayrıca söz konusu dönemde yazılan tefsirlerde gramer bilgisi ve edebî izahlara az yer verildiği, israiliyyat ve hurafelerden uzaklaşıldığı, genellikle mezhebi kaygıların terk edildiği; akla, mantığa ve çağdaş anlayışlara hitabın öncelendiği görülmektedir.¹¹³ Bilimsel/ilmî, içtimai/sosyal, edebî, konulu vb. tefsir çeşitleriyle tezahür eden çağdaş tefsirin, “tek tek kelimeler üzerinde filolojik araştırmadan uzaklaşarak bütün olarak sureye bakmak veya belli pasajlara daha geniş bir çerçeveden yaklaşılması, Kur’an’ın Kur’an’la tefsirine büyük önem verilmesi ve tefsirin alanının genişlemesi” şeklinde üç temel karakteri öne çıkmıştır.¹¹⁴

Görüldüğü gibi çağdaş tefsirlerde öne çıkan özelliklerden biri, Kur’an’ın, surelerin ve Kur’an’ın belli pasajlarından oluşan bölümlerinin bütüncül bir bakışla tefsir edilmesi, buna bağlı olarak Kur’an’ın tamamını tefsir eden eserlerin yanı sıra, belli ayetlere ve konulara yoğunlaşan tematik/konulu tefsir yönteminin yaygınlaşmasıdır.¹¹⁵ Çağdaş tefsirlerin en önemli özelliklerinden biri de sure mukaddimelerinde, klasik dönem tefsirlerinin sure kimliklerine dair verdikleri standart bilgilerin yanı sıra, düzenli olarak ilgili surenin muhtevası; konusu/konuları ve ekseni hakkında bilgi vermeleridir. Son dönem âlimleri, sure bütünlüğünün önemine dikkat çekmiş ve bunu Kur’an’ın anlaşılması hususunda esas kabul etmişlerdir.¹¹⁶ Muntasir Mir’in de vurguladığı gibi çağdaş tefsir, İslam’ın ilk yıllarından on dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar devam ettiği söylenebilecek olan geleneksel tefsir tarzından belirli bir özelliklerle ayrılmaktadır. Bu özellik ise surelerin bir bütün olduğu görüşüdür.¹¹⁷ Neticede son dö-

¹¹²Mertoğlu, “Tefsir”, 40: 291-292. Ayrıca bk. Şehmus Demir, *Kur’an’ın Yeniden Yorumlanması (Batıyla Münasebetin Kur’an Yorumuna Yansımaları)*, İstanbul: İnsan Yay., 2012, 43-44; Fethi Ahmet Polat, “Tefsirin Güncel Sorunları ve Örnek Türkçe Mealler”, *Tefsir El Kitabı*, ed. Mehmet Akif Koç, (Ankara: Grafiker Yay., 2012, 229-230.

¹¹³Mertoğlu, “Tefsir”, 40: 291-292; İsmail Çalışkan, “Geçmişle Gelecek Arasında Tefsirin Umumi Manzarası”, *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 26/1 (2013): 55-56.

¹¹⁴Çalışkan, “Geçmişle Gelecek Arasında Tefsirin Umumi Manzarası”, s. 56. Ayrıca bk. Orhan Atalay, *20. Yüzyıl Tefsir Akımı (İçtimai Tefsir)*, (İstanbul: Beyan Yay., 2004), 92-93.

¹¹⁵Mertoğlu, “Tefsir”, 40: 291-292.

¹¹⁶Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-karni'r-rabia aşere*, (Riyad: Müessesetü'r-Risâle, Riyad 1997), 718 ve 728.

¹¹⁷Muntasir Mir, “Bir Bütün Olarak Sure: Tefsirde Yirminci Yüzyıl Gelişmesi”, trc. Mustafa Özel, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14 (2001): 267.

nemlerde kaleme alınan tefsir ve araştırmalarda Kur'an surelerine bir bütün olarak bakma eğiliminin baskın olduğu görülmektedir.¹¹⁸

Son dönem müfessir ve araştırmacıların Kur'an surelerine bu açıdan bakmaya iten faktörlerin başında çağın getirdiği şartlar gereği Kur'an'a parçacı değil, bütüncül yaklaşma, ilgi ve ihtiyaçları farklılaşan çağın insanına öncelikle surenin ele aldığı konu/konular hakkında toplu bilgi vermenin gerekliliği gelir. İkinci önemli neden ise müsteşriklerin, Kur'an'ın yirmi üç yıl boyunca ilk muhatap toplumun gidişat ve ihtiyaçlarına binaen tedrici bir şekilde nazil olan sözlü bir metin olduğunu göz ardı ederek Kur'an'ı masa başında bir insan tarafından yazılan kitap gibi algılamaları ve bunun sonucunda da Kur'an'da bir sistem ve bütünlüğün olmadığına dair eleştirilerine cevap verme gayretidir. Çünkü müsteşriklere göre Kur'an uyumsuz olanın bir araya getirilmesi ve karışımı bir kitaptır. Onda konu bütünlüğü yoktur. Kur'an konuyu sunma, tartışma ve hakikatleri ortaya çıkarma bakımından ilmi telif veya teknik bir yöntemi takip etmez. Bilakis sureler birden fazla konuyu içermekte, birçok şeyi seri bir şekilde sunmakta ve içerdikleri arasında bir münasebet gözetmemektedir.¹¹⁹ Ayrıca müsteşrikler, Kur'an'ın konu ve başlıklara ayrılmayışını bir fırsat bilerek Kur'an'ın konu bütünlüğüne sahip olmadığını iddia etmişler, onun tutarsız ve çelişkilerle dolu bir kitap olduğunu dillendirmişlerdir.¹²⁰ Ele aldığı konular arasında ilk anda bir insicam ve tabii bir alaka göremeyen müsteşriklerin bir kısmı da Kur'an-ı Kerim'i, içinde çeşitli fikirlerin mantiki bir bağlantıya lüzum duyulmaksızın dağınık bir şekilde sunulduğu karmakarışık bir kitap olarak görmüşlerdir.¹²¹

Bu iddialara karşılık çağdaş dönemde tefsir ve Kur'an araştırmaları ile temayüz eden Müslüman araştırmacılar, Kur'an surelerinin bütünlüğüne dair çalışmalara imza atmışlar, sure ve Kur'an bütünlüğünü merkeze alan tefsirler yazmışlardır. Birçok konuda olduğu gibi Kur'an bütünlüğü konusunda mesnetsiz ve önyargılı eleştirilerde bulunan müsteşriklere, surelerde var olan bütünlüğü ispat ederek ve ayetler arasındaki anlam ilişkisini göstererek cevap vermişlerdir.¹²²

Çağdaş tefsirle ilgili bu kısa girişten sonra son dönemlerde yazılan belli başlı bazı tefsirlerde sure bütünlüğünün nasıl işlendiği meselesine geçilebilir.

¹¹⁸Şahin, "Makâsıdu's-Süver", 115.

¹¹⁹Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *Menhecü'l-medreseti'l-akliyyeti'l-hadîseti fi't-tefsîr*, (Riyad: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 222-223. Ayrıca bk. Abdullan Mahmud Şehhâte, *Ulûmu'l-Kur'an*, (Kahire: Dâru Garîb, 2002), 289.

¹²⁰Zerkânî, *Menâhîlu'l-irfân*, 1: 63-63; Faruk Tuncer, *Kur'an Bütünlüğü Açısından Surelerin Baş Tarafı ile Sonu Arasındaki Münasebet* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2000), 179.

¹²¹Diraz, *Kur'an'a Giriş*, 101. Ayrıca bk. Mustafa Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*, (Ankara: Kitâbiyât Yay., 2002), 24-25.

¹²²Rûmî, *Menhecü'l-medrese*, 225. Ayrıca bk. Tuncer, *Kur'an Bütünlüğü*, 179-180.

Çağdaş dönemde yazılan ve içtimai/sosyal bir tefsir özelliğine sahip olan¹²³ Menâr tefsirinde, sure mukaddimelerinde ilgili surenin Mekkî-Medenî kimliğine dair görüşlere yer verilmiş; sureler ve ayetler arasındaki münasebete işaret edilmiş, ayetlerin “surenin ana konusu”yla irtibatı, surede konu bütünlüğü ve ayetleri bir araya getiren tek siyak (bağlam) gösterilmiştir.¹²⁴ Aynı zamanda, genelde söz konusu surenin muhtevası, bu çerçevede surenin ele aldığı konular hakkında bilgi verilmiştir.¹²⁵ Örneğin, Bakara suresinin girişinde onun ihtiva ettiği İslam daveti, hükümleri ve kaidelerinden öz olarak bahsedilmiş ve surenin tefsirine geçmeden önce surenin ekseni, konuları hakkında açıklamalara yer verilmiştir.¹²⁶ Nisa suresinin mukaddimesinde, bu surenin Mekkî-Medenî oluşuna dair farklı rivayet ve görüşlere yer verildikten sonra Mekkî-Medenî surelerin genel özelliklerden bahsedilmiş, devamında bu surenin bir Âl-i İmrân ile olan anlam ilişkisine ve kısaca Nisâ suresinde ele alınan konulara işaret edilmiştir.¹²⁷

Cumhuriyetin ilk yıllarında Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942) tarafından kaleme alınan *Hak Dini Kur'an Dili*'nde ayetler ve sureler arasındaki münâsebet ve insicâma büyük önem verilmiştir.¹²⁸ Bu tefsirde bir surenin tefsirine geçmeden önce o surenin ismi, nüzul sebebi, ayet, kelime ve harf sayısı, fâsılası, Mekkî-Medenî oluşu hakkında bilgiler verilmiştir. Bu tür standart bilgilerden sonra tefsiri yapılacak ayetlerin metin ve mealleri yazılarak tefsir bölümüne geçilmiş, ilgili ayetlerin nüzul sebeplerine işaret edilmiş, ayetler arasındaki münasebet ve insicam gösterilmiştir.¹²⁹ Bununla birlikte bu tefsirin sure mukaddimelerinde, konuların tespiti yapılmamış ve surenin hedefi, ekseni ve muhtevasına dair bir açıklamaya yer verilmemiştir.

Çağdaş dönemde “konu bütünlüğü”, “sure şahsiyeti/kimliği” ve “ana eksen” (el-mihveru'l-esâsî) isimleri altında sure bütünlüğüne en fazla önem veren tefsirlerden biri de *fî zilâli'l-Kur'ân*'dır. Seyyid Kutub (1906-1966) bu tefsirinde, sureyi konu yönünden bir bütün olarak kabul eder

¹²³Mehmet Suat Mertoğlu, “Tefsîru'l-Menâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2011), 40: 299; Delâl Kuveyrân Bint Huveymil el-Bakîlî es-Sülemî, *et-Teçdît fi't-tefsîr fi'l-asri'l-hadîs* (Doktora Tezi, Câmiatu Ummi'l-Kurâ, 2014), 89.

¹²⁴Sülemî, *et-Teçdît fi't-tefsîr*, 89; Şehhâte, *Ehdâf*, 4-5. Ayrıca bk. Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münasebet*, s. 74.

¹²⁵Raşvânî, *Menhecû't-tefsîr*, s. 283.

¹²⁶Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm)*, (Kahire: Dârü'l-Menâr, 1947), 1: 105-110.

¹²⁷Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4: 320-322. Ayrıca el-Mâide ve el-En'âm surelerinin mukaddimelerine bakılabilir. (Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 6: 117-118 ve 7: 283-291).

¹²⁸Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münasebet*, s. 76. Geniş bilgi için bk. Yıldırım Yalçın, *Elmalılı'nın “Hak Dini Kur'an Dili” İsimli Tefsirinde Sûreler Arası Tenâsüb ve İnsicam*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009).

¹²⁹Mustafa Bilgin, “Hak Dini Kur'an Dili”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 1997), 15: 154.

ve onun eksenini (mihver) açıklar. Sonra sureyi, belirlenen eksenle iç içe ve irtibatlı bir şekilde konu konu bölümlere ayırır ve tefsir eder. Bu bölümler arasındaki uyum ve anlam ilişkisini gösterir. Bazen de “ana eksen” belirlemeksizin surenin birçok eksen etrafında döndüğü, birçok yönü ve hedefinin olduğundan söz eder. Seyyid Kutub özellikle Mekkî surelerin tek bir hedefinin olduğunu belirtir.¹³⁰ Kamer suresinin girişinde birçok Mekkî surenin aynı muhtevaya sahip olduklarını ve aynı konuları işlediklerini ifade eder.¹³¹ Ayrıca o, surede bütünlük meselesine ilişkin teorik bilgilerle yetinmemiş, bütün surelerin girişinde yaptığı detaylı açıklama ve kurduğu irtibatlarla da bunu göstermiş ender müfessirlerden biridir.¹³²

Seyyid Kutub tefsiri sırasında peş peşe gelen sureler arasındaki anlam ilişkisini gösterdiği gibi surenin bölümleri, bölüm içindeki ayetler, ayetlerin kelime ve cümleleri arasındaki anlam irtibatlarına da dikkat çekmiştir.¹³³ Her sureye geniş bir mukaddime ayırmış ve mukaddimedeki ayetlerin etrafında döndüğü “konu eksenini” (el-mihveru'l-mevdûi) ve ayetlerin çalıştığı hedefi belirlemiştir. Surenin kendine özgü bir şahsiyetinin/kimliğinin olduğunu ve konu bütünlüğüne sahip olduğunu vurgulamıştır. Diğer bir ifadeyle Kur'an'ın her suresinin kendine ait bir kişiliği ve ana hatları, kendine mahsus yöntemi ve belirli bir üslubu olduğunu ifade etmiştir.¹³⁴

Çağdaş dönemde yazılan hacimli tefsirlerden biri olan *et-Tahrîr ve't-tenvîr*'de sistematik olarak surelerin ele aldığı konuların tespiti yapılmıştır. Tefsirin girişinde ayetler arasındaki tenasübü açıklamaya önem verdiği, bunun (tenâsubun) Fahrettin Râzî ve Bikâî'nin itina gösterdiği güzel bir yöntem olduğunu, ancak bu iki âlimin birçok ayette ikna edici münasebetler kurmadıklarını ifade eden¹³⁵ İbn Aşûr (1879-1973), tefsirine geçmeden önce surenin ismi veya isimleriyle ilgili farklı görüş ve rivayetlere değinir. Mekkî-Medenî türü, ayet sayısı hakkında bilgiler verir, nüzul sırası ve nüzul sebebini belirtir ve önceki sureyle olan münasebet yönlerine işaret eder.¹³⁶ İbn Aşûr bu bilgilere ilaveten standart bir şekilde “a'râdu's-sûreti” (surenin maksatları) başlığı altında özet niteliğinde ilgili

¹³⁰Rabîa, *İlmu mekâsıd'ı's-suver*, 36-37; Müslim Âl Cafer ve Muhyî Hilâl es-Serhân, *Menâhıcu'l-müfessirîn*, b.y.: Dâru'l-Ma'rife, 1980), s. 267.

¹³¹Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, (Kahire: Dâru's-Şurûk, 2003), 6: 3424.

¹³²Zarzur, *Ulûmu'l-Kur'ân*, 432.

¹³³Rûmî, *İtticâhâtü't-tefsîr*, 1040.

¹³⁴Seyyid Kutub, *Fî zilâl*, 3/1243; Rûmî, *İtticâhâtü't-tefsîr*, 1040. Ayrıca bk. Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münasebet*, s. 87

¹³⁵Muhammed Tâhir İbn Aşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1984), 1: 8.

¹³⁶Ahmet Coşkun, “et-Tahrîr ve't-Tenvîr”, *Türkiye Diyanet vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2010), 39: 430.

surenin maksatlarını sıralar. Bu vesileyle surenin tefsiri öncesinde surenin bir fotoğrafını çeker, surede işlenen ahkâm ve konuların neler olduğunu belirtir.¹³⁷ Ancak İbn Âşûr, surenin “esas maksadını” belirlemez, sadece surenin içerdiği maksatları tespit eder. Onun tespit ettiği bu maksatları, surenin ele aldığı konular olmaktadır.¹³⁸ İbn Aşûr, tefsirin mukaddimesinde, surenin tanımını yaparken de surelerin sebab-i nüzul ve müna-sebetten çıkartılan tam bir hedefinin olduğunu vurgular.¹³⁹

Pakistanlı âlim Mevdûdî'nin (1903-1979) tefsiri *Tefhîmu'l-Kur'an*'da sure mukaddimelerinde ilgili surenin ismi, nüzul zamanı ve surenin konusu hakkında düzenli bilgilere yer verilmiş, ardından surenin tefsirine geçilmiştir. Sure girişlerindeki bu bilgiler, sureyi bir bütünlük içerisinde anlayabilmek için oldukça önemlidir.¹⁴⁰

Kur'an'ı nüzul sırasına göre tefsir eden İzzet Derveze (1888-1984), düzenli olarak bütün surelerin girişinde, ilgili surenin içerdiği konuları ifade etmiş ve onun Mekkî-Medenî niteliğine ilişkin rivayetlere yer vermiştir. Ayrıca rivayetlerin yanı sıra surenin muhtevası ve üslubuna bakarak surenin nüzul sırası, Mekkî yahut Medenî oluşu hakkında da tercihlerde bulunmuştur. Örneğin Asr suresinde, insanın iman etmek ve salih amel işlemek, hakkı ve sabrı tavsiye etmekten başka kurtuluşunun olmadığı kesin bir şekilde vurgulandığını belirtmiş, akabinde surenin üslubunu dikkatte alarak onun Leyl, A'lâ ve diğerleri gibi ilk indirilen surelerden olduğunu ifade etmiştir.¹⁴¹

Hint Altkıtasında yetişen âlimlerden olan Ferâhî (1863-1930), sure bütünlüğü konusunda kendine özgü kavramlaştırması ile dikkat çekmektedir. Ferâhî, hem Kur'an surelerinin bir iç bütünlüğe sahip olduğuna dair

¹³⁷Faruk Vural, *Tâhir İbn Aşûr ve et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsiri* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2002), 135-137; Sülemî, *et-Tecdît fi't-tefsîr*, 91,

¹³⁸Rabîa, *İlmu mekâsîd's-suver*, 38-39. İhlas suresinin “Allah'ın vahdaniyetini ispatı edilmesi (çünkü ihtiyaç anında ondan başkasına yönelme olmaz), sonradan var edilenlerin özelliklerini taşımaktan tenzih edilmesi, onun çocuk edinmesinin ve Hz. İsa örneğinde olduğu gibi doğmuş birinin ilah olmasının iptal edilmesi” şeklinde konuları işlediğini ifade etmektedir. (İbn Aşûr, *et-Tahrîr*; 30: 612.)

¹³⁹İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 1: 84.

¹⁴⁰Abdülhamit Birışık, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, (İstanbul: İnsan Yay., 2012), 296-297. Tarık suresinin girişinde, onun ismini ilk ayetinde geçen “Tarık” kelimesinden aldığı, üslubu açısından da Mekke'nin ilk dönemlerinde nazil olan surelere benzediği ifade edilmiştir. Bunlara ilaveten Tarık suresinde “insanın ölümden sonra Allah'ın huzurunda bulunacağı”, “Kur'an'ın kesin bir söz olduğu ve kâfirlerin hilelerinin onu engelleyemeyeceği” şeklinde iki konunun işlendiğini belirtilmiştir. Bk. Ebu'l Al'â Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr., (İstanbul: İnsan Yay., 1996), 7: 89.

¹⁴¹Muhammed İzzet Derveze, *Tefsîru'l-hadîs*, (Beyrut: Dârul-Ğarbi'l-İslâmî, 2000), 1: 561

yazdığı *Delâilu'n-nizâm*¹⁴² isimli teorik eserinde hem de bu teorisini uyguladığı başka bir eserinde¹⁴³ “Nazmu'l-Kur'an” diye adlandırdığı yöntemini anlatmış ve uygulamıştır.¹⁴⁴ Ferâhî, her surenin “amûd” adını verdiği bir merkezi konusunun olduğunu söyler. Surenin bütün ayetleri içsel olarak amûd'una bağlanmıştır ve bunların önemi, amûd keşfedildiğinde ve suredeki merkezîyet tanımlandığında ortaya çıkar.¹⁴⁵ Amûdu'l-kelam, hitabın hedeflerinin toplamı, kelamın rotasının döndüğü şey ve sözden kastedilendir. Yoksa surenin art arda sıralanmış parçalarından ibaret değildir. Fakat o, tıpkı ruh gibi kelamda yürüyen şeydir. Ayrıca surenin amudunu belirlemenin, surenin nizamını bilmenin anahtarı olduğunu ifade eder.¹⁴⁶ Ferâhî, *Tefsîru nizâmi'l-Kur'an*¹⁴⁷ ismini taşıyan kitabında sadece on beş kadar kısa surenin tefsirini yazmış ve tasarladığı tefsir metodunu bunlarda başarıyla uygulamıştır.¹⁴⁸

Ferâhî'nin öğrencisi ve Hind Altkitasının önemli âlimlerinden olan Emîn Ahsen Islâhî de (1904-1997) Kur'an'ın doğru anlaşılması için surelere bütüncül bir bakışla yaklaşmanın gerekliliği üzerinde durmuş ve bu doğrultuda *Tedebbür-i Kur'an* isimli bir tefsir kaleme almıştır. Islâhî bu eserin, kendisinin kırk, hocası Hamîdüddin Ferâhî'nin ise otuz-otuz beş yıllık emeği olduğunu ifade etmiştir. Bu tefsirde ayetler, sureler ve sure grupları arasındaki ilgi gösterilmiştir.¹⁴⁹ *Tedebbür-i Kur'an*'ın en önemli özelliği, “nazm” ve tenâsüp” kavramlarına yeni anlam verilmesi ve bu şekilde doğrultusunda hazırlanmış olmasıdır. Islâhî'ye göre Kur'an tertibinin “tesadüfi” olduğu yolundaki bir düşünce, “nazm” prensibini bozacaktır. Bu nedenle Kur'an'ın tertibi, tesadüfi olmayıp Kur'an ve hadislerde yer alan delillerin şahitliği ile İlahî vahyin kontrolündedir, “tevkîfi”dir.¹⁵⁰ O, her surenin kendi içerisinde bir birlik oluşturduğunu ve bir ana konusunun (amûd) olduğunu, surenin diğer ayetlerinin hep bu amûd etrafında dönüp dolaştıklarını ifade eder. Ayrıca sureler kendi aralarına ikişerli eşleşerek küçük gruplar oluşturur, daha sonra bu ikili gruplar bir araya ge-

¹⁴²Bk. Abdulhamîd el-Ferâhî el-Hindî, *Delâilu'n-nizâm*, (Hindistan: el-Matbaatu'l-Hamîdiyye, 1377).

¹⁴³Bk. Abdülhamîd el-Ferâhî, *Tefsîru nizâmi'l-Kur'an ve te'vîlu'l-Kur'âni bi'l-Kur'ân*, (Azamgarh: ed-Dâirerü'l-Hamîdiyye, 2008).

¹⁴⁴Şahin, “Makâsîdu's-Süver”, 115.

¹⁴⁵Mir, “Bir Bütün Olarak Sure”, 273. Ayrıca bk. Raşvânî, *Menhecû't-tefsîr*, 286; Hayrettin Öztürk, “Hamîdüddîn el-Ferâhî'nin Tefsîr Metodu ve Fil Sûresi Yorumu”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/2 (2009): 128-130.

¹⁴⁶Rabîa, *İlmu mekâsîdi's-süver*, 8 ve 27.

¹⁴⁷Ferâhî tefsir ettiği bu kısa surelerin girişinde “amûdu's-sûreti ve rabtuhâ bimâ kablehâ ve bimâ ba'dehâ” (Surenin amudu/temel konusu ve öncesi ve sonrasıyla irtibatı) başlığını altında surenin ana konusunu tespit eder. Bk. Ferâhî, *Tefsîru nizâmi'l-Kur'an*

¹⁴⁸İshityaq Ahmad Zillu, “Hamîdüddin Ferâhî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 1997), 15: 477.

¹⁴⁹Abdülhamit Birışık, “Islâhî, Emîn Ahsen”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 1999), 19: 193.

¹⁵⁰Birışık, *Hind Altkitası*, 330-331. Ayrıca bk. a.mlf., “Kur'an'da İç Bütünlük” 70-71.

lerek yedi ana grup oluşturur. Bu yedi ana gruptan her birinin kendi içerisinde bir “câmi amûd”u vardır. Yedi gruptan her biri, bir ya da daha fazla Mekkî sure ile başlar ve en az bir Medenî sure ile biter.¹⁵¹ Bütünlük arz eden her sözün bir ana konusunun (amûd) olduğunu ve bunun sadece Kur’an’a özgü bir durum olmadığını ifade eden Islâhî, ayrıca “amûd”ün sözün bütün maksatlarının şîrâzesi, hâsılı ve ruhu olduğunu, sözün her bir satırı, her bir kelimesinin bunu açıkladığını, Amûdun küllî bir konu olduğunu, surede amud olmak için çok dikkat çeken bir konu olmasından öte kapsayıcı (câmi) olmasının önemli olduğunu belirtir.¹⁵²

Bu eserlerin yanı sıra son yıllarda kaleme alınan *el-Esâs fi't-tefsîr*, *Safvetü't-tefâsîr* ve *et-Tefsîru'l-münîr* gibi tefsirlerde de sistematik bir şekilde surelerin konusu, hedefi ve ekseni hakkında açıklamalar yapılmıştır.¹⁵³

Neticede çağdaş tefsirlerde genel itibarıyla sure mukaddimelerinde ilgili surenin ele aldığı konu/konular, hedef/hedefler ve ekseni hakkında düzenli bilgiler verilmiştir. Klasik tefsirlerde bir usul olarak sürdürülen sure kimliği hakkında tanıtıcı bilgi verme âdeti, çağdaş tefsirlerde de devam ettirilmiş, ancak bu standart bilgilere ilaveten sure muhtevası ve bütünlüğüne ilişkin düzenli açıklamalara yer verilmiş ve değerlendirmeler yapılmıştır.

SONUÇ

Sure mukaddimelerinde tanıtıcı bilgilere yer verilmesi, tefsirlerin genelinde bir usul olarak devam ettirilmiştir. Surenin doğru anlaşılmasına katkıda bulunan bu tür standart bilgiler, doğrudan olmasa da surenin muhtevası hakkında bilgi veren hususlardan sayılır. Bununla birlikte klasik tefsirlerde, surelerin konusu, gayesi ve eksenini belirlemeye yönelik özel bir çabanın olmadığı görülmektedir. Bu hususu, geleneksel tefsir tarzının, yani Kur’an’ı başından itibaren ayet ayet ve sure sure tefsir etme yönteminin bir yansıması olarak değerlendirmek mümkündür.

Râzî, Ebussuûd Efendi ve Âlûsî gibi dirayet usulünü takip eden müfessirlerin sureler ve ayetler arasındaki münâsebetle işaret etmeleri, münâsebetü'l-Kur’an ilmi çerçevesinde yapılan faaliyetlerden kabul edilebilir. Çünkü bu tefsirlerde, her ne kadar sure ve Kur’an bütünlüğüyle ilgili bir çaba söz konusu ise de yapılan şeyler, surelere sistematik bir şekilde bütüncül bakıldığı, bunun sonucunda surenin konusu, hedefi ve eksenin belirlendiği noktasında değildir.

¹⁵¹Birişik, *Hind Altkıtası*, 331-332. Ayrıca bk. a.mlf., “Kur’an’da İç Bütünlük”, 71-73.

¹⁵²Mesela Nûr süresinde “Allah göklerin ve yerin nurudur...” ayeti (en-Nûr 24/35) bulunduğu halde, surenin amûdu kadınlara iyi muamele edilmesinin öğretilmesidir. (Birişik, “Kur’an’da İç Bütünlük”, 73)

¹⁵³Bk. Saîd Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsîr*, (b.y.: Dâru's-Selâm, 1985); Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, (Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1981); Vehbe ez-Zühaylî, *et-Tefsîru'l-münîr fi'l-akîdeti ve's-şerîati ve'l-menheci*, (Şam: Dâru'l-Fikr, 2009).

Dirayet usulünü takip eden Bikâî ise münâsebetü'l-Kur'an ilmi gereğince surelerin baş tarafı ile sonu ve artarda gelen surelerin arasındaki insicam ve anlam ilişkisine işaret ettiği gibi sure girişlerinde açtığı "maksûduhâ" başlığı altında surenin maksatları ve ele aldığı konuların tespitini yapmıştır. Ancak o da takip ettiği bu usulle tek kalmış ve kendisinden sonra bu usul sürdürülmemiştir.

Klasik dönemde tefsirlerin dışında yazılan eserlerde de sureyi bir bütün kabul etmenin gerekliliği üzerinde durulmuş ve Kur'an ve surelere bütüncül bakmaya dair bir yazma geleneği oluşmaya başlamıştır.

Çağdaş tefsirlerde, sure kimliklerine ilişkin bilgi verme yöntemi devam ettirilmekle birlikte, genelde sure girişlerinde ayrı bir başlık açılarak surelerin muhtevası; ele aldıkları konu/konular, hedef/hedefler ve eklenleri hakkında düzenli bilgiler verilmiştir. Bu durum, aslında sureyi bütün kabul etmenin ve Kur'an'a bütüncül bir bakışın sonucudur. Kısaca çağdaş tefsirlerde, surelerin bir bütün olduğu görüşü daha çok vurgulanmış ve bu teori, aynı zamanda yazılan tefsirlerde uygulanmaya çalışılmıştır.

Diğer taraftan son dönemlerde sure bütünlüğünün daha çok vurgulanması ve bununla ilgili müstakil çalışmaların yapılmasını, temelde iki hususun tetiklediğini ifade etmek mümkündür. Bunlardan ilki, son yüz elli yılda bireysel ve toplumsal hayatla ilgili yeni sorunlarla yüzleşen Müslüman dünyanın, Kur'an'dan çözüm araması, ancak bu problemlerin çözümünün Kur'an'a bütüncül bir bakışla yaklaşıldığında elde edilebileceğinin ortaya çıkmasıdır. İkincisi ise Kur'an'ın kendine özgü bir kitap olduğunu, yani gelişen şartlara göre nazil olan sözlü bir metin olduğunu göz ardı ederek, Kur'an'ın bütünlüğü konusunda önyargılı ve mesnetsiz iddialar ortaya atan müsteşriklerin görüşlerini reddetme ve işin aslını izah etme gayretidir.

Özetle klasik-çağdaş bütün tefsirlerin sure girişlerinde tanıtıcı standart bilgilere yer verilmekle birlikte, çağdaş tefsirlerde bu alan biraz daha geliştirilmiş ve klasik tefsirlerden farklı olarak sure bütünlüğüne ilişkin açıklamalar yapılmıştır. Bu durum, tefsir tarihi açısından bir gelişme ve ilerleme sayılabileceği gibi özelde surelerin, genelde Kur'an'ın doğru anlaşılmasına katkıda bulunması nedeniyle de önemli bir adımdır.

KAYNAKÇA

- Abbâs, İvedullah Abbas. *Muhadarat fi't-tefsiri'l-mevdûi*. Dimesk: Dar-u-Fikr, 2007.
- Abdulmuttalip, Rifat Fevzî. *el-Vahdetü'l-mevdûiyye li's-sûreti'l-Kur'âniyye*. Beyrut: Dâru's-Selâm, 1986.
- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. "svr". *el-Mu'cemu'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1987.
- Âl Cafer, Müslim-Serhân Muhyî Hilâl. *Menâhucu'l-müfessirîn*. b.y.: Dâru'l-Ma'rife, 1980.

- Âlûsî, Şihâbuddîn es-Seyyid Muhammed. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve'seb'î'l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs'l-Arabî, ts.
- Bâvezîr, Halûd bint. Hâlid b. Hüseyin. *el-Vahdetü'l-Mevdüyye beyne'l-müeyyidîne ve'l-muârizîne*. Yüksek Lisans Tezi, Câmîatu Ümmü'l-Kura, 2015.
- Bedevî, AhmEd. *Min belâğati'l-Kur'an*. Kahire: Nahdatu Mısır, 2005.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed. *Meâlimu't-tenzîl*. Thk. Muhammed Abdullah en-Nemr v.dğr. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1989.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envaru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs'l-Arabî, 1998.
- Bikâî, Burhânuddîn Ebi'l-Hasan İbrahim b. Ömer. *Namu'd-dürer fî tenâsubi'l-âyâti ve's-süver*. 22 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Bikâî, Burhânuddîn Ebi'l-Hasan İbrahim b. Ömer. *Mesâidü'n-nazar li'l-İsrâfî alâ mekâsidi's-süver*. Thk. Abdüsse'mî Muhammed Ahmed Hüseyin 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1987.
- Bilgin, Mustafa. "Hak Dini Kur'an Dili". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15: 153-163. İstanbul: TDV Yay., 1997.
- Birişik, Abdulhamit. "Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26:386-387. İstanbul: TDV Yay., 2002.
- Birişik, Abdulhamit. "Sûre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37:537-538. İstanbul: TDV Yay., 2009.
- Birişik, Abdulhamit. "Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40: 281-290. İstanbul: TDV Yay., 2011.
- Birişik, Abdulhamit. *Hind Altkitası Düşünce Ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İnsan Yay., 2012.
- Birişik, Abdulhamit. "İslâhî, Emîn Ahsen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19:191-193. İstanbul: TDV Yay., 1999.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Câmiu'l-Beyân An Te'vîli Âyi'l-Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7:105-1017. İstanbul: TDV Yay., 1993.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. Ankara: Fecr Yay., 1996.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yay., 2018.
- Cevherî, Ebu Mansur İsmail b. Hammad. *es-Sihâh (Tâcu'l-luğa)*. Thk. Muhammedu Muhammed Tamir v.dğr., Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009.
- Coşkun, Ahmet. "et-Tahrîr ve't-Tenvîr". *Türkiye Diyanet vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39:429-430. İstanbul: TDV Yay., 2010.
- Çalışkan, İsmail. "Geçmişle Gelecek Arasında Tefsirin Umumi Manzarası". *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 26/1 (2013): 41-64.
- Çelik, Ahmet. "Rûhu'l-Meânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35:213-214. İstanbul: TDV Yay., 2008.
- Çonkor, Burhan. "İbnü'z-Zübeyr es-Sekaff'nin (v. 708/1308) Hayatı ve Surelerin Tertibi Meselesine Yaklaşımı". *Mütefekkir* 3/6 (2016): 251-271. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.284507>.
- Dağdeviren, Alican. "Âlûsî ve Rûhu'l-Meânî'si". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011): 419-460.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İFAV Yay., 2012.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul: İFAV Yay., 2018.
- Derveze, Muhammed İzzet. *Tefsîru'l-hadîs*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2000.
- Diraz, Abdullah. *En Mühim Mesaj: Kur'an*, Trc. Suat Yıldırım, İzmir: Işık Yay., 2003.
- Diraz, Abdullah. *Kur'an'a Giriş*. Trc. Salih Akdemir, Ankara: Otto Yayınları, 2012.

- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *Tefsîru'l-bahru'l-muhît*. Thk. Adil Ahmed Abdü'l-Mevcûd v.dğr. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Ebussuûd Efendi, Muhammed el-İmâdî el-Hanefî. *İrşâdu'l-akli's-Selîm İlâ mezâyey'l-kitâbi'l-kerîm*. Thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyâdî'l-Hadîseti, ts.
- Esra Gözeler. "Konulu Tefsir". *Tefsire Akademik Yaklaşımlar-I*, Ed. M. Akif Koç-İsmail Albayrak. 1:231-243. Ankara: Otto Yayınları, 2013.
- Ferâhî, Abdulhamîd el-Hindî. *Delâilu'n-nizâm*. Hindistan: el-Matbaatu'l-Hamîdiyye, 1377.
- Ferâhî, Abdulhamîd el-Hindî. *Tefsîru nizâmî'l-Kur'an ve te'vîlu'l-Kur'âni bi'l-Kur'ân*. (Azamgarh: ed-Dâirerü'l-Hamîdiyye, 2008.
- Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Thk. Mektebet-ü Tahkîki't-Turâs fî Müessesetü'r-Risale, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *Beşâiru zevî't-temyîz fî letâîfi'l-kitâbi'l-azîz*. Thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 6 Cilt. Kahire: y.y., 1996.
- Güngör, Mevlüt. "Fethu'l-Kadîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12: 462-463. İstanbul: TDV Yay., 1995.
- Güven, Şahin. "Günümüz Tefsir Çalışmalarında Yeni Bir Yöntem: Konulu Tefsir Metodu". *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*. 53-84. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010.
- Güven, Şahin. "Tefsir İlminin Bir Alt Disiplini Olarak "Makâsıdu's-Süver". *Bilimname: Düşünce Platformu* 35/1 (2018): 97-126.
- Hicâzî, Muhammed Mahmud. *el-Vahdetü'l-mevdüüyye fi'l-Kur'âni'l-kerim*. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse, 1970.
- İbn Aşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Atıyye, Kadî Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. Thk. Abdüsselâm Abdü's-Şâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Razi. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azim*. Thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Riyad: Mektebet-u Nizar Mustafa el-Bâz, 1997.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn AhmEd. *Mu'cemu el-meşkâyi'si'l-luğa*. Thk. Şihabuddin Ebu Amr, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. Thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed v.dğr. 15 Cilt. Kahire: Mektebetu Evlâdî's-Şeyhi li't-Turâsi, 2000.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisanu'l-Arap*. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- İbn Teymiyye. "Risâletün fi'l-meâni'l-müstenbetati min sûreti'l-insâni". *Câmiu'r-Resâil-I*. Thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 1: 61-77. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1984.
- İbn Teymiyye. *Dekâiku't-tefsîr*. Thk. Muhammed es-Seyyid el-Cüleynid. 3 Cilt. Dimişk: Müessesetü Ulumi'l-Kur'an, 1984
- İbn Zübeyr, Ahmed b. İbrahim. *el-Burhân fî tenâsubi süveri'l-Kur'an*. Thk. Saîd b. Cum'a el-Fellâh. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1428.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fî İlmî't-Tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1984.
- Kara, Necati. *Burhânuddîn İbrahim b. Ömer el-Bikâî ve Tefsirindeki Metodu*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1981.

- Kara, Necati. "Nazmü'd-Düer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 463-464. İstanbul: TDV Yay., 2016.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an'ın Konulu Tefsiri". *Hikmet Yurdu* 2/3 (2009): 111-146.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*. Thk. Abdullah Bin Abdulmuhsin et-Türkî. 23 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Kutub, Seyyid. *Fî zilâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2003.
- Mahallî, Celâluddîn-Suyûtî, Celâluddîn. *Tefsîru celâleyn*, Thk. Fahrüddîn Kabâve, Beyrut: Mektebetu Libnân Nâşirîn, 2003.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlât-u ehli's-sünneti*. Thk. Mücdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Maverdî, Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb. *en-Nuket ve'l-uyûn*. Nşr. Seyyîd b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- Mennau'l-Kattan. *Mebâhis fi ulumi'l-Kur'an*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif li'n-Neşri ve't-Tevzi, 1996.
- Mertoğlu, Mehmet Suat. "Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40: 290-294. İstanbul: TDV Yay., 2011.
- Mertoğlu, Mehmet Suat. "Tefsîru'l-Menâr" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40:297-299. İstanbul: TDV Yay., 2011.
- Mevdûdî, Ebu'l Al'â. *Tefhimu'l-Kur'an*. Trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yay., 1996.
- Mir, Muntasir. "Bir Bütün Olarak Sure: Tefsirde Yirminci Yüzyıl Gelişmesi". Trc. Mustafa Özel. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14 (2001): 267-280.
- Mustafevî, Allâme. *et-Tahkîk fi kelimâti'l-Kur'âni'l-kerîm*. Tahran: Merkez-u Neşri el-Allâme el-Mustafevî, 1385.
- Neseffî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Öztürk, Hayrettin. "Hamîdüddîn el-Ferâhî'nin Tefsîr Metodu ve Fil Sûresi Yorumu". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/2 (2009): 37-70.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an Dili ve Retoriği*, Ankara: Kitâbiyât Yay., 2002.
- Pak, Zekeriyâ. "Rivayet Ağırlıklı Tefsirler". *Tefsir el Kitabı*. Ed. Mehmet Akif Koç. 175-186. Ankara: Grafiker Yay., 2012.
- Polat, Fethi Ahmet. "Dirayet Ağırlıklı Tefsirler". *Tefsir el Kitabı*. Ed. Mehmet Akif Koç. 189-226. Ankara: Grafiker Yay., 2012.
- Polat, Fethi Ahmet. "Tefsirin Güncel Sorunları ve Örnek Türkçe Mealler". *Tefsir El Kitabı*. Ed. Mehmet Akif Koç. 229-277. Ankara: Grafiker Yay., 2012.
- Rabîa, Muhammed b. Abdullah Abdurrahman. *İlmu mekâsidi's-süver*. Riyad: y.y., 2011.
- Raşvânî, Samir Abdurahman. *Menhecü't-tefsîri'l-mevdûi li'l-Kur'ani'l-kerim*. Halep: Dâru'l-Mülkâ, 2009.
- Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb*. 32. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1941.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. *Tefsîru'l-menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm)*. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman. *İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-karnî'r-rabia aşere*. Riyad: Müessesetü'r-Risâle, Riyad 1997.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman. *Menhecü'l-medreseti'l-akliyyeti'l-hadîseti fi't-tefsîr*. Riyad: Müessesetü'r-Risâle, 1983.

- Sa'lebî, Ebû İshâk AhmEd. *el-Keşf ve'l-beyân*. Thk. Ebu Muhammed b. Aşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2002.
- Sadr, Muhammed Bakır. *el-Medresetü'l-Kur'âniyye*. Thk. Lecnetü't-Tahkîk et-Tâbiati lil-Mu'temeri'l-Âlem, b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Saîd, Abdüssttar Fethullah. *el-Medhal İla tefsiri'l-mevdûi*. b.y.: Mektebetü'l-İman li't-Tibaeti ve'n-Neşr, ve't-Tevzi, 2011.
- Seâlibî, Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf Ebû Zeyd. *el-Cevâhiru'l-hisân fî tefsiri'l-Kur'ân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1997.
- Semerkanî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim. *Bahru'l-ulûm*. Thk. Ali Muhammed Muavvid v.dğr. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1996.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân. *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsîr-i bi'l-me'sûr*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 16 Cilt. Kahire: Merkezu Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 2003.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân. *Tenâsuku'd-dürrer fî tenâsubu's-süver*. Thk. Abdulkadir Ahmed Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Sülemî, Delâl Kuveyrân bint Huveymil el-Bakîlî. *et-Tecdit fî't-tefsîr fî'l-asri'l-hadis*. Doktora Tezi, Câmîatu Ummi'l-Kurâ, 2014.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed. *el-Muvâfakât*. Thk. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, Suudî Arabistan: Dâru İbn Affân, 1997.
- Şehhâte, Abdullah Mahmûd. *Ehdâf-u külli sûretin ve mekâsiduhâ fî'l-Kur'âni'l-kerîm*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyye'l-Âmme li'l-Kitâb, 1976.
- Şehhâte, Abdullah Mahmûd. *Ulûmu'l-Kur'an*. Kahire: Dâru Garîb, 2002.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadir el-câmiu beyne fenneyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti min ilmi't-tefsîr*, Thk. Abdurrahman Amîra, 5 Cilt. b.y.: Lecnetü't-Tahkîk ve'l-Bahsi'l-İlmî Bidâri'l-Vefâ, 1994.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir. *Câmiü'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'an*. Thk. Abdullah b. Abdi'l-Muhsin et-Türkî. 25 Cilt. Kahire: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabîyyeti ve'l-İslâmiyyeti, 2001.
- Topaloğlu, Bekir. "Te'vilâtü'l-Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41: 32-33. İstanbul: TDV Yay., 2012.
- Tuncer, Faruk. *Kur'an Bütünlüğü Açısından Surelerin Baş Tarafı ile Sonu Arasındaki Münasebet*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2000.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed en-Nisâbûrî. *el-Vâsît fî tefsiri'l-Kur'ani'l-mecîd*. Thk. Adil Ahmed Abdü'l-Mevcûd v.dğr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Vural, Faruk. *Tâhir İbn Aşûr ve et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsiri*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2002.
- Yılmaz, M. Faik. *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münasebet*, Ankara: DİB Yay., 2005.
- Zarzur, Adnan Muhammed. *Ulûmu'l-Kur'an ve i'câzuhû ve târih-u tevsîkihi*. Amman: Dâru'l-A'lâm, 2005.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Beyrut: Daru'l-Erkam, ts.
- Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kasim Muhammed b. Ömer *el-Keşşâf an hakâik-i ğavâmizi't-te'vil ve uyûni'l-eķâvil fî vücûhi't-te'vil*. Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavvid. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Abîkân, 1998.
- Zerkânî, Muhammed Abdülazîm. *Mehâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1995.
- Zıllı, İshiyâq Ahmad. "Hamîdüddin Ferâhî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15: 477-478. İstanbul: TDV Yay., 1997.

EL-FÜKÛK İSİMLİ ESERİ ÇERÇEVESİNDE SADREDDİN KONEVÎ'NİN HADİS KULLANIMI

Sadr al-Din al-Qunawi's Use of Hadith within the Framework of His Work al-Fuquq

Taha ÇELİK

Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi,
Hadis Dalı, Konya, Türkiye

*Assist. Prof., Necmettin Erbakan University, Ahmet Kelesoglu Faculty of Theology,
Department of Hadith, Konya, Turkey*

celik.taha@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-9148-421X>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 24.04.2019

Kabul Tarihi / Accepted: 14.06.2019

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2019

” Atıf / Cite as: Çelik, Taha. “El-Fükûk İsimli Eseri Çerçevesinde Sadreddin Konevî'nin Hadis Kullanımı”. *Mütefekkir* 6/11 (2019): 65-100. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.584343>.

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education,68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

📄 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

EL-FÜKÛK İSİMLİ ESERİ ÇERÇEVESİNDE SADREDDİN KONEVÎ'NİN HADİS KULLANIMI

Öz

Sadreddin Konevî, Anadolu irfânî geleneğinin teşekkülünde kurucu rol üstlenen mutasavvıf âlimlerdendir. Sûfî düşünceye yeni bir boyut kazandıran İbn Arabî'ye uzun süre öğrencilik yapmış, vefatından sonra onun fikirlerinin yerleşmesi, sistemleşmesi ve yayılmasında çok etkin olmuştur. Dönemin önemli âlimlerinin tedrisinden geçen Konevî'nin ilmî yelpazesi geniştir. Tasavvuf literatürüne kazandırdığı başyapıtlar yanında diğer İslâmî ilimlerde telif etmiş olduğu eserleri onun ilmî çeşitliliğini göstermektedir. Konevî'ye dikkatleri celbeden vasfı, tasavvuf ilmindeki yetkinliğine ilaveten özellikle hadisle iştigale geniş vakit ayırmış olmasıdır. Hadis rivayet tarihinin başlangıcına yakın bir milada sahip olan tasavvuf-hadis ilişkisine yönelik tartışmalar hususunda önemli bir yere sahip olan Konevî, hem hadis formasyonu, hem hadis eserleri hem de eserlerinde kullandığı hadislerin otantik değeri açısından derinlemesine tahlil edilmesi gereken bir âlimdir. Konevî'nin hadisçiliği ve kullandığı hadislerle dair akademik çalışmalar bulunmakla birlikte eserlerinin her birine yönelik hadis ilmi çerçevesinde yeni araştırmalara ihtiyaç vardır. Müteahhir dönem tasavvuf fikrinin önemli mimarlarından Konevî'nin kullandığı rivayetleri ele alan çalışmalar, Konevî'nin hadisçiliği hakkındaki kanaatlere katkı sağlayacağı gibi Hadis-tasavvuf ilişkisi hususunda zihinlerde yer alan genel kabullere dair tespitlerde bulunmaya da imkân tanıyacaktır. Bu bağlamda makalede İbn Arabî'nin el-Fusûs isimli eserinin klasik manada olmasa da muhtasar bir şerhi sayılan el-Fukûk, hadis ilmi açısından tahlil edilmekte, hadislerinin sıhhat değeri tespit edilmeye çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Konevî, Fükûk, Tasavvuf, İbn Arabî.

Sadr al-Din al-Qunawi's Use of Hadith within the Framework of His Work al-Fuquq Abstract

Sadr al-din al-Qunawi is one of mystic scholars who had a founding role in the formation of Anatolian mystical tradition. al-Qunawi was a long-time student of Ibn al-Arabi, who brought a new dimension to the Sufi thought. After his death, he became very effective in the settlement, systematization and spreading of Ibn al-Arabi's ideas. The scholarly knowledge of Qunawi who is trained by important scholars of his period, is very diverse. In addition to the masterpieces that he has prepared for the Sufi literature, his works which were written in other Islamic sciences, show his scientific diversity. In addition to his competence in the special sufi knowledge, what attracts particular attention is his being particularly busy with the science of hadith. Hadith has an important place in the debates regarding the relation of mysticism and hadith, a debate that has a birth near the beginning of the hadith narrations. Qunawi is a scholar who should be analyzed in depth in terms of the hadith formation and both the hadith works and the authentic values of the ahadith he used in his works. Considering the authenticity of the narrations he used in his works, will contribute to the determination of his scholarly level in hadith sciences as well as to make assumptions about the relationship of hadith and sufism. In this context, Al-Fuquq, which can be regarded as a kind of summary of Ibn al-Arabi's al-Fusûs, is analyzed from the viewpoint of hadith and the authenticity of the ahadith are tried to be determined.

Keywords: Hadith, al-Qunawi, al-Fuquq, Sufism, İbn al-Arabi.

GİRİŞ: SADREDDİN KONEVÎ VE HADİSÇİLİĞİ

Ekberî gelenek olarak anılan İbnü'l-Arabî düşüncesinin anlaşılması, sistemleşmesi ve yayılması noktasında tasavvuf tarihinde önemli bir yer edinen Sadreddin Konevî; hicrî 605 yahut 606 yılında Malatya'da doğmuş, sonra ailesiyle birlikte Konya'ya yerleşmiş, burada yaşamış ve 673 yılında bu şehirde vefat etmiştir.² İlmî gelenek sahibi ve devlet ricaliyle yakın ilişkileri bulunan bir ailede doğan Konevî'nin yetişmesinde erken yaşta kaybettiği³ babası Mecdüddin İshak'ın (618/1221) belirleyici rolü olmuştur. Mecdüddin İshak, saray erkanına hocalık yapmış, devletin elçilik gibi bazı vazifelerini deruhte etmesi sebebiyle muhtelif beldeleri görme, oraların meşhur alimleriyle tanışma ve bizzat onlardan kendi eserleri yahut başka alimlerin eserlerini edinme imkanı bulmuştur.⁴ Babasının ilişkileri ve edindiği eserler, onun vefatından sonra Konevî'ye tevârüs etmiştir. Konevî'nin ilim hayatının şekillenmesinde büyük pay sahibi olanlardan biri de hem hocası hem de babasının arkadaşı olan İbnü'l-Arabî'dir. Bazı kaynaklarda babasının vefatından sonra üvey babası olduğu da zikredilen Muhyiddin-i Arabî'ye uzun süre öğrencilik yapan Konevî, onunla Suriye, Mısır gibi devrin önemli ilim beldelerini gezmiş ve onun ilmî çevresinden çokça istifade etmiştir. Vefatından sonra hocasının

¹ Bu makale, "3. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu - Tasavvuf, Felsefe ve Din" Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ve herhangi bir yerde basılmamış olan "Sadreddin Konevî'nin Eserlerinde Hadis Kullanımı -El-Fükûk Örneği-" başlıklı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir. This paper is the final version of an earlier announcement called "Using Hadith In Sadr Al-Din Al-Qunawi's Works "The Example Of Al-Fuquq", not previously printed, but orally presented at a symposium called "3rd International Symposium on Sadraddin Qunawi - Sufism, Philosophy and Religion", the content of which has now been developed and partially changed.

² Konevî'nin hayatına ilişkin klasik ricâl kaynaklarında oldukça sınırlı malzeme bulunduğu ve ona dair malumatın kahir ekseriyetinin süfi menâkıb literatüründe geldiği kaydedilmiştir. Ricâl edebiyatı bu bağlamda tarandığı zaman onun hakkında sadece; Şafii mezhebine mensup olduğu, tasavvuf alanında eserler verdiği, Fatiha suresini tefsir ettiği bir eserin bulunduğu, 672 yahut 673'te vefat ettiği, İbn Arabî ile ilişkisi, vefatından sonra onun yanına gömülmek istediğine dair vasiyeti lakin bu vasiyete uyulmadığı ve *Câmiu'l-usûl*'u okuduğu/okuttuğu gibi bilgiler yer almaktadır. Bk. Zehebî, Ebû Abdillah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Tarihu'l-islâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşâr Avvâd (b.y.: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 50: 92; Safedî, Selahaddin Halil, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvud (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000), 2: 141; Sübkî, Taceddin Abdülvehhab b. Takiyyüddin, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, 8: 45; Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Süleyman b. Salih (Suudi Arabistan: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1997), 248; Zirikî, Hayrettin, *el-A'lâm* (Dârü'l-İlmi'l-Melâ'îf, 2002), 6: 30; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî), 9: 43; Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn* (Beyrut: Müessesetü Nüveyhiz, 1988), 2: 491.

³ Osman Ergin, "Sadreddin al-Qunawi ve Eserleri", *Şarkiyat Mecmuası* 2 (1957), 63.

⁴ Ali Osman Koçkuzu, "Sadreddin Konevî'nin Hadisçiliği", *S.Ü.İ.F. Dergisi* 4 (Ocak, 1989), 3; Mecdüddin İshak'ın söz konusu diplomatik seyahatleri esnasında Cizreli meşhur âlimler İbnü'l-Esîr kardeşlerle ve İbnü'l-Cevzî ile görüşüp onlardan bizzat müellif hattı eserlerini yahut başkalarının eserlerini temin ettiği kaydedilmiştir. Mikâil Bayram, "Sadru'd-Din Konevî Kütüphanesi ve Kitapları", *Marife* 1/2 (2001): 4.

çok sayıda eseri de kendisine intikal etmiş⁵ bu sayede Konevî; babasından kalanlarla birlikte, devrin şartları göz önünde bulundurulduğunda oldukça zengin addedilebilecek bir kütüphaneye sahip olmuştur.⁶ Konevî, İbnü'l-Arabî ile birlikte yeni bir boyut kazanan tasavvuf tarihinin en önemli simalarındandır. Özellikle nazarî tasavvuf tarihinin en etkili ismi olduğu kaydedilen⁷ Konevî sûfi literatüre önemli katkılarda bulunmuştur. Eserleri İbnü'l-Arabî sonrası tasavvuf tarihine yön vermiştir.

İslam kültür tarihinde daha çok irfânî geleneğe mensubiyetiyle anılan Konevî, hadisçi kimliğiyle de dikkat çeken bir âlimdir. Zira Konevî, sûfi-hadis ilişkisine dair genel kabuller göz önüne alındığında azımsanamayacak derecede hadisle iştigal etmiş, hadis tedrisine vakit ayırmış ve özellikle ömrünün son döneminde ağırlıklı işi bu olmuştur.⁸ Bizzat kendisi “Allah Teala'nın bir lütfu ve fazlı olarak Hadis ilminden nasibinin çok olduğunu, hadislerin esrarına dalmada maharetinin geniş olduğunu” ifade etmiştir.⁹ Hadise dair doğrudan telifi olan *Şerhu'l-Erbaîn* isimli kırk hadis şerhi ve diğer eserlerinde kullandığı hadisler onun geniş bir hadis müktesebatına sahip olduğunun önemli alametlerindedir. Konevî'nin muhaddisliği konusunda bazı farklı görüşler serdedilmektedir. Sadece “erbaûn şerhi” telif etmesi yahut eserlerinde hadis kullanmış olmasının bu vasıf için yeterli sayılamayacağı ifade edilmiştir.¹⁰ Bununla birlikte, hadis ricaline dair bilgi veren bazı kaynaklarda Konevî'nin de muhaddisler arasında zikredildiği görülmektedir.¹¹

Konevî'nin yaşadığı dönemde Konya'da hadis faaliyetleri yaygın bir şekilde devam etmektedir. Vefatına yakın yahut hemen sonrasında açılan İnce Minare Daru'l-Hadisi bunun en önemli göstergesidir.¹² Nitekim ihtiyaçlar muvacehesinde gelişim gösteren ilmi faaliyetler; mesele olarak gündem olma, ıstılahlaşma, kitaplaşma gibi bir serencam gösterirken, ilmin kurumsallaşması ise artık o bölgede formasyon sahibi entelektüel bir kitlenin bulunduğu önemli bir göstergesidir. Bu açıdan bakılınca devrin Konya'sında önemli boyutta bir hadis tedris faaliyetinin varlığı söylenebilmektedir. Konevî şehrin ilmî geleneğine uygun olarak hocalarından

⁵ Bayram, “Sadru'd-Din Konevî Kütüphanesi ve Kitapları”, 4.

⁶ Konevî'nin kütüphanesindeki eserler için bk. Mustafa Can, “Sadreddin Konevî'nin Eserleri ve Kütüphanesi”, *Selçuk Dergisi* 4 (1989): 113-127.

⁷ Ekrem Demirli: “Sadreddin Konevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yay., 2008), 35: 423.

⁸ Koçkuzu, “Sadreddin Konevî'nin Hadisçiliği”, 5.

⁹ Bk. Hasan Kamil Yılmaz, *Sadreddin Konevî Kırk Hadis Tercümesi ve Şerhi* (İstanbul: Erkam Matbaası, 2010): 18.

¹⁰ Bekir Tatlı, “Sadreddin Konevî'nin Hadisçiliği Meselesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2014): 58.

¹¹ Bk. İbn Abdî'l-Hâdî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Tabakâtü 'Ulemâ'ih-hadis*, Ekrem el-Bûşî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 4: 272.

¹² Muhammet Yılmaz, “Sadreddin Konevî'nin Huzurunda Okunan İbnü'l-Esîr'in Câmi'u'l-Usûl Adlı Eserinin Semâ Kayıtları”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2013): 15.

icazet almış ve birçok öğrencisine de icazet vermiş mutasavvıf bir hadis âlimidir. Oldukça görkemli olduğu ifade edilen evinde devrin alimleri, yöneticileri ve devlet ricaline hadis okutmuştur.¹³ Özellikle onun babası aracılığıyla edindiği ve bizzat icazetine sahip olduğu İbnü'l-Esir'in *Câmiu'l-Usûl*'ünü uzun yıllar okuttuğu ve çok sayıda hadis talibine bu eserin icazetini verdiği kaydedilmiştir.¹⁴ Bu eserin sema kayıtları Konevî'nin hadisçiliği hususunda önemli bilgileri haizdir. Hali hazırda elde bulunan sema kayıtları üzerine yapılan bir çalışmada kaydedildiğine göre, "söz konusu kayıtlarda Konevî'nin, hocasından bu eserle ilgili faydalı bilgiler aldığı, bunun yanında gerek bu eser ve gerekse onun münâvele ve icâzet yoluyla sahip olduğu bütün kitaplarının icâzet hakkına da sahip olduğu bildirilmekte, ayrıca Konevî'nin müderrisi olduğu hadis meclislerine iştirak eden âlimler, dervişler, emîr, sultan, vezîr gibi yöneticiler ile idarî vasfı olan ilim talebeleri isim isim zikredilmektedir."¹⁵

Konevî'nin hadisçiliği noktasında müspet düşünceye sahip olmakla birlikte onu klasik manada bir hadisçi olarak değerlendirmenin zor olduğu da söylenmelidir.¹⁶ Kendisi ile aynı dönemde yaşamış olan, İbn Salâh (643/1245), Münzirî (656/1258) ve Nevevî (676/1277) gibi âlimlerle kıyaslandığı zaman, hadis usulü veya hadisin belli başlı konularına dair, yahut da kendisinden önce telif edilmiş olan hadis eserlerine yönelik çalışmaları olan yani o dönemin hadisçisi diyebileceğimiz vasıfta bir hadis alimi değildir. Bazı tabakat ve tarih eserlerinde kendisine dair malumat verilmesine rağmen hadisçiliğinden hiç söz edilmemesini kimi araştırmacılar bu sebebe dayandırmaktadır.¹⁷ Bununla birlikte onun hadisçiliği hakkında isabetli değerlendirmeler yapabilmek için zaman ve zemin sel şartlar göz ardı edilmemeli, yaşadığı coğrafyada bu ilmin bir buçuk asırlık bir geçmişe sahip olduğu unutulmamalıdır. Tasavvuf tarihine yön veren âlimlerden biri olup da hadise oldukça geniş vakit ayırması ve özellikle ömrünün son dönemlerinde nerdeyse sadece hadis ilmine yoğunlaşmış olması kendi şartlarında bir hadis alimi olarak değerlendirilmesi gerektiği fikrine ağırlık kazandırmaktadır.¹⁸

Konevî, icazet sahibi bir alim olması ile hadis rivayet silsilesine dahil olduğu gibi bir hadis şarihi olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bu hususta malum olduğu üzere müstakil bir "erbeûn şerhi" bulunmakla birlikte o

¹³ Ergin, "Sadreddin al-Qunawi ve Eserleri", 64; Mustafa Can, "Sadreddin Konevî'nin Eserleri ve Kütüphanesi", 3.

¹⁴ Konevî bu eseri bizzat İbnü'l-Esir'in talebesi Hezebânî'den okumuş, Kutbuddin Şirâzî gibi devrin önemli ilim adamlarına bu kitabı okutarak icazet vermiştir. Bk. Safedî, *el-Vâfi*, 2/141.

¹⁵ Yılmaz, "Sadreddin Konevî'nin Huzurunda Okunan İbnü'l-Esir'in Câmi'u'l-Usûl Adlı Eserinin Semâ Kayıtları", 9-12.

¹⁶ Bk. Koçkuzu, "Sadreddin Konevî'nin Hadisçiliği", 74-75.

¹⁷ Konevî'nin meslekten hadisçiliği hususundaki değerlendirmeler için bk. Bk. Koçkuzu, "Sadreddin Konevî'nin Hadisçiliği", 75-77.

¹⁸ Koçkuzu, "Sadreddin Konevî'nin Hadisçiliği", 74.

hemen her eserinde hadislerle genişçe yer vermek ve hadisler hakkında sûfî gelenekte yaygın olduğu şekliyle yorumlarda bulunmak suretiyle hadis şârihliğini sergilemiş olmaktadır. Konevî, hadis şerhinde muhaddislerin klasik şerh sisteminden farklı bir metot benimsemiştir. Bu hususta “kendisinden önceki şarihlerin hadisleri şerh ederken iraba daldıklarını ve çok az bir Arapça bilgisine ve selim fitrata sahip fertlerin dahi kolaylıkla kavrayabilecekleri şerhler yaptıklarını” söylemiş, kendi gayesinin ise “hadislerde Rasulullah’ın kastının ortaya çıkarılması, O’nun kelamının içerdiği hikmet ve esrarı Kur’an ve Sünnet’in desteklediği bir açıklama ile şerh etme” olduğunu ifade etmiştir.¹⁹ Konevî’nin hadis şerhinde benimsemiş olduğu metod; tasavvufî hadis şerhçiliğine dair; “sufî literatürde bazı problemleri rivayetler yer edinmiş olmakla birlikte ekseriyeti sahih yahut hasen yani makbul rivayetler yer almasına rağmen bunların daha çok işârî tarzda yorumlanması suretiyle, zahir âlimlerinden ayrı bir yol tutulmuş olduğu”²⁰ şeklindeki tespiti doğrular niteliktedir. Konevî’nin hadis şerhçiliğini görebileceğimiz önemli teliflerinden bir tanesi de *el-Fükûk* isimli eseridir.

1. EL-FÜKÛK

el-Fükûk, Sadreddin Konevî’nin, İbnü’l-Arabî’nin *Fusûsü’l-Hikem*’i üzerine kaleme almış olduğu bir eserdir. Öncelikle şu ifade edilmelidir ki *Fükûk* her ne kadar *Fusûs* şerhi olarak tanınsa ve ondan *Fusûs*’un en orijinal şerhi olarak bahsedilse²¹ de onun klasik bir şerh kitabı olduğunu söylemek zordur. نص/nassun ve شرحه/şerhuhu şeklinde bir tertip görmek zaten mümkün olmadığı gibi şu ifade şu cümlenin şerhidir şeklinde tespitlerde bulunmak da oldukça güçtür. Bu yönüyle ondan şerh diye bahsetmek yerine ona bizzat müellifin tercih ettiği gibi “*Fusûs*’un fekki” demek daha doğru olacaktır. Mesela *Fusûs*’un ilk fassı, “Âdemî Kelime’deki İlahiyye Hikmetinin Açıklanması” şeklindeyken Konevî onu “Fekkü Hatmi’l-Fassı’l-Âdemî/Ademî Fassın Mührünün Açılması” başlığıyla vermektedir.²² Haddi zatında bu başlıkta ve aynı tarzda koymuş olduğu müteakip 26 başlıkta bile Konevî bu fassı şerh etmeyeceğine işaret etmektedir. Nitekim eserin içinde de *Fusûs*’un şerhine çok fazla dalmadığını bizzat söylemektedir. Onun burada yapmış olduğu *Fusûs*’taki fass’larda tespit etmiş

¹⁹ Hasan Kamil Yılmaz, *Sadreddin Konevî Kırk Hadis Tercümesi ve Şerhi*, 18.

²⁰ Mehmet Eren, “Sadreddin Konevî’nin Tasavvufî Hadis Şerhçiliği ‘Hz. Peygamber’in Rüyada Görülmesi Rivayeti’ Çerçevesinde”, *1. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri* (Konya: Mebkam, 2008), 100.

²¹ Ergin, “Sadreddin al-Qunawi ve Eserleri”, 75.

²² Konevî, *Fusûsü’l-Hikem’in Sırları*, 19.

olduğu mühürlerin çözümlemesidir.²³ Konevî, *Fusûs*'tan küllî manalar çıkarmış ve bunları kısaca şerh etmiştir.²⁴ Yani *Fükûk*, İbnü'l-Arabî dili üzerine yapılan bir semantik çalışmasıdır. Konevî anlaşılması güç ve son derece ağıdalı İbnü'l-Arabî dilindeki anahtar kelimeler üzerinden analitik tahliller yapmaktadır. Bu açıdan bakılınca eserin orijinal bir mahiyeti de vardır. Çünkü *Fusûs*'tan büyük oranda farklılaşmıştır. Konevî'nin bir diğer eseri *Nusus* için dile getirilen "Konevî'nin *Fusûs*'a nazire sadedinde bu eseri telif ettiği şeklindeki düşünce"²⁵ gerçekten ehl-i tasavvuf nezdinde müsellemler bir bilgi değilse Konevî'nin İbnü'l-Arabî'nin eserleri üzerine benimsemiş olduğu telif metodolojisi çerçevesinde tekrar değerlendirilmelidir.

Fükûk, Konevî'nin bir hadis eseri olmadığı için onun bu eserde hadis şerh etme gibi bir gayesi de yoktur. O, ilgili Peygamber'e dair mühür çözümlenmeleri esnasında açıklamalarının sonunda referans olarak hadisleri zikreder. Lakin sözün sonunda bir hadis zikredinceye kadar öncesinde yapmış olduğu yorumlar genellikle hadis şerhi mahiyetindedir. Zahirde onun hadislerle görüşlerini desteklediği gibi bir algı oluşsa da, Konevî'nin hadisleri aktarıırken onları görüşlerine şahit tutmak için zikretmediği bilakis görüşlerini hadisler üzerine bina ettiği görülmektedir. Yani eserde hadisler Konevî'nin görüşlerine şahit değil bizzat onun görüşlerini şekillendirici bir fonksiyona sahiptir.

Konevî'nin hadis şerhinde dikkat çeken en önemli ve en bariz husus birçok sûfî alimde olduğu gibi "işari hadis yorumu"dur. Eserde bunun çok fazla örneği bulunmaktadır. Haddi zatında Konevî, işari dil kullandığını bizzat kendisi de ifade etmektedir. "*Babalarınız üzerine yemin etmeyin*"²⁶ hadisini nakledip sonrasında bunun normal yolla değil ama işaret yoluyla *مَنْ أَضَلَّلَ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ*/Ey Rabbim. *Şüphesiz onlar birçok insanı yoldan çıkardılar. Artık kim bana tabi olursa o bendendir. Kim de bana asi olursa şüphesiz Sen çok bağışlayan ve çok merhamet edensin.*" (İbrahim 14/36) ayetinin manası olduğunu ifade eder.

Bazı yorumlarında zahirden oldukça uzak bir manayı tercih ettiği görülen Konevî, "*(Zemzem) Açlığa gıda, hastalığa şifadır.*"²⁷ rivayetindeki zezemi kader inancı olarak yorumlamış; kadere hakikatiyle iman edenin kederden emin olmak suretiyle hastalıktan kurtulacağını ve dünyevî beklentileri azalacağı için de açlık hissetmeyeceğini ifade etmiştir.

²³ Bayram Dalkılıç, "Sadreddin Konevî'ye Göre Yorum'un İmkânları ve Sınırları-Sınırlılıkları", *1. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri* (Konya: Mebkam, 2010), 67-71.

²⁴ Leyla Abdülkerim Halife, "Hitabu'l-Konevî Beyne't-Teessür bi Hitabi İbn Arabî ve't-Temâyüz anî'l-Fükûk ve'n-Nusus Nemûzecen", *1. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri* (Konya: Mebkam, 2008), 284-285.

²⁵ Ergin, "Sadreddin al-Qunawi ve Eserleri", 65.

²⁶ Bk. 6. rivayet.

²⁷ Bk. 12. rivayet.

Konevî'nin bazen muteber hadis usulü sınırlarını zorlayarak sûfi hadis kriterlerine temas ettiği de görülür: "Emr-i îlâhî'nin; kalemi a'lâ ve levhi mahfuzdan arşa sonra kürsi ve sonrasında da semalara ve makamlara olan seyri" şeklindeki görüşünü hadisle delillendirir. "Emr-i ilahi dünya semasından ayrıldıktan sonra, yeryüzüne varıp kendine has kılınmış yere ulaşınca kadar üç yıl havada kalır."²⁸ şeklinde bir hadis nakleder ve bunun hadis olarak vârid olduğunu söyler; fakat aslı tespit edilemeyen bu rivayetin sonuna da bunun keşfi bir bilgi olduğunu ilâştirir.

Tasavvufî öğretinin temel dinamiklerine yönelik de hadislerden çıkarımlarda bulunan Konevî; "لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى لَا يُقَالَ فِي الْأَرْضِ: اللَّهُ، اللَّهُ، /Yeryüzünde Allah! Allah! dendiği sürece kıyamet kopmaz."²⁹ hadisini ele alır ve buradaki "Allah" diyenin, hakiki manada Allah diyen olduğunu öne sürer. Aksi takdirde ifadenin tekitli gelmesinin bir anlamı olmayacağını söyler. Hatta ona göre hadisteki ibare "yeryüzünde insan-ı kâmil olduğu sürece" şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü yeryüzünün mukimleri yani onu ayakta tutanlar insan-ı kâmillerdir.³⁰

İşâri hadis şerhçiliğine dair önemli örnekleri barındıran *Fükûk*'ta zikredilen rivayetlerin otantik değeri de hadislerle getirilen yorumlar kadar önem arz etmekte olan bir husustur.

2. ESERDE YER ALAN RİVAYETLER

Konevî *Fükûk*'ta yirmi altı başlık altında İbnü'l-Arabî'nin tertibine uygun olarak Peygamberler hakkında çözümlemeler yapmış ve bu esnada 62 adet hadise, hadisten mülhem ifadeye yahut da hadislerden öğrenilen bilgilere yer vermiştir. Eserde şu rivayetler yer almaktadır:

1. "Rasulullah (s) şöyle buyurmuştur: "Bu ilmi her yeni gelen nesilden adil olanlar taşırlar. Aşırıya gidenlerin tahriflerini ve sapkınların hatalarını ondan uzak tutarlar."³¹

Meşhur bir rivayet olmakla birlikte bizzat Konevî'nin aktardığı bu şekliyle kaynaklarda tespit edilememiştir. Hadis kaynaklarında rivayet *عدوله* lafzıyla ve "ينفون عنه تحريف الغالين وتأويل الجاهلین وانتحال المبطلين"³² ifadeleriyle gelmiştir.

²⁸ Bk. 22. rivayet.

²⁹ Bk. 28. Rivayet.

³⁰ Konevî, *Fükûk*, 210.

³¹ Konevî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed, *el-Fükûk*, hzr. Muhammed Havâce (Tahran: İntişârât Mülâ, ty): 153. (*el-Fükûk*'ta tespit edilen rivayetler sırasıyla zikredilecektir. Bu rivayetten sonra kalan altmış bir hadisin eserdeki yerlerine dipnotta atf yapılmayacak, rivayetin sonunda parantez içerisinde eserde yer aldığı sayfa zikredilmekle yetinilecektir.)

³² Bk. Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhalik el-Basrî, *el-Bahrû'z-zehhar müsnedü'l-Bezzâr*, thk. Mahfûzurrahman Zeynullah (Beyrut: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, 1988- Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 2009), 16: 247; Tahavî, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selame el-Ezdî (321/933), *Şerhu müşkili'l-âsar*, thk. Şuayb Arnavût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 10: 17; Ukaylî, Ebu Cafer Muhammed b. Amr b. Musa Mekkî, *ed-Duafâu'l-kebîr*, 1-4: thk. Abdülmu'tî Emin el-Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1984), 1: 9; Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyub, *Müsenedü's-şâmiyyîn*, thk. Hamdi b. Abdülmecid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 1: 344; İbn

“اتصال وتأويل الجاهلین/Cahillerin tevilleri” ifadesini Konevî hiç zikretmezken زبغ kelimesi ile nakletmiştir.

Rivayete eserinde yer veren Bezzâr (292/905), isnaddaki Halid'in münker olduğunu, Süfyân es-Sevrî (161/778) ve başka muhaddislerden kendisine mutabaat edilmeyen hadisler naklettiğini, bu rivayetin de mutabaat edilmeyen hadislerden olduğunu ifade etmiş, nakletme sebebinin bu rivayetin illetine işaret etmek olduğunu belirtmiştir.³³ Heysemî (807/1405), Taberâni (360/971) tarihinde de yer alan Halid b. Amr el-Kuraşi için kezzâb olduğuna dair tespitler bulunduğunu kaydetmiştir.³⁴

Kaynaklarda rivayetin, İbrahim b. Abdurrahman el-Uzrî, Üsâme b. Zeyd, Ebû Hüreyre, Enes b. Mâlik, Abdullah b. Ömer, Ebu Ümâme, Abdullah b. Amr'dan nakledildiği fakat bütün tariklerinin muzdarip olduğu geçmektedir.³⁵ Sehavî'nin (902/1497) *Fethu'l-Muğîs*'te kaydettiğine göre İbn Abdilberr de (463/1071) “Bütün isnatları muzdariptir” demiştir. İsnadlarının çokluğundan dolayı birbirlerini güçlendirip “hasen” seviyesine çıkabileceği ifade edilse de³⁶ İbn Kesir (774/1373); rivayetin sıhhati hususunda ciddi tenkitler bulunduğunu ifade etmiş ve hâkim kanaatin sahih olmadığı yönünde olduğunu belirtmiştir. Bazı tarikleri munkatı olarak nakledilen hadisin çok sayıda sahabiden muttasıl olarak nakledildiğini kaydeden Irâkî (806/1404); “Bu hadis Ali, İbn Ömer, Abdullah b. Amr, Cabir b. Semûra, Ebu Ümame ve Ebû Hüreyre (r.a) tariklerinden muttasıl olarak gelmiş, fakat hiç biri sabit değil hepsi zayıftır, mürsel tarikini de destekleyen bir şey yok.” demiştir.³⁷

Ahmed b. Hanbel'den (241/855) rivayete dair müspet görüş nakledildiği görülmektedir. Kaydedildiğine göre ona “Bu hadis mevzû'ya benziyor” denilince o; “Bilakis sahihtir, çok fazla kişiden işittim demiştir.”³⁸ İbnü'l-Kattân onun bu görüşüne itiraz ederek bu hadisin ravileri hakkında alimlerin bildikleri fakat Ahmed b. Hanbel'e gizli kalmış/ulaşmamış

Adî, *el-Kamil*; Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. İshak İsfahani, *Marifetü's-sahabe*; thk. Adil b. Yusuf (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1998); Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali: *es-Sünenü'l-kebir*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1424/2003), 10: 353; Hatib el-Bağdâdî, Ebu Bekir Ahmed b. Ali, *Şerafu ashâbi'l-hadis*, thk. Mehmed Said Hatiboğlu, Ankara: Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye), 11; Deylemî, *Firdevs*, 5: 537.

³³ Bk. Bezzâr, *Müsned*, 16: 247.

³⁴ Bk. Heysemî, Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman, *Mecmaü'z-zevâid ve menbaü'l-fevâid*, 1-10: thk. Hüsamettin el-Kutsî (Kahire: Mektebetü'l-Kutsî 1414/1994), 1: 140.

³⁵ Bk. Suyûtî, Câmîu'l-Ehâdis, 24: 65, Ali el-Muttakî, Alaüddin Ali b. Abdülmelik b. Kadı Han Müttaki el-Hindî (975/1567), *Kenzü'l-ummâl*, thk. Bekrî Hayyânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981), 10: 176.

³⁶ Kastallânî, Şehabeddin Ahmed b. Muhammed, *İrşadü's-sâri li-şerhi sahihi'l-Buhârî*, 1-10: (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabi: y.y., 1323), 1: 4; Sa'dî b. Sa'dî b. Mehdi el-Hâşimî, *Ebu Zür'a er-Râzî ve cühûdüh fi's-sünneti'n-Nebeviyye* (Medine: y.y., 1982), 1: 9. (1. dipnot)

³⁷ Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed, *Fethu'l-muğîs*, 1-4: thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetü's-Sünne 1424/2003), 2: 16.

³⁸ Suyûtî, *Câmîu'l-ehâdis*, 24: 65, Ali el-Muttakî, *Kenzü'l-ummâl*, 10: 176.

bilgilerin bulunduğunu belirtmiştir.³⁹

Tahavî'nin (321/933) *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*'da yer verdiği rivayeti tahric eden Şuayb Arnavut, hadisin bütün tariklerini tek tek değerlendirmiş ve "zayıf" hükmü vermiştir.⁴⁰

2. "Allah Adem'i kendi suretinde yaratmıştır."⁴¹

Konevî'nin Adem fassında naklettiği rivayetin bizzat aynı lafızla mu-teber hadis kaynaklarında nakledildiği görülmektedir.⁴²

3. (Nakledildiğine göre) Hz. Peygamber (s), Cebrail'e (a.s) "*Rabbin namaz kılar mı?*" diye sormuş, Cebrail (a.s) "Evet" deyince Rasulullah (s) "*O'nun (c.c) namazı nedir?*" demiştir. Cebrail (a.s) "Subbûhun, kuddûsun, sebekat rahmetî ğadabî/Noksan sıfatlardan münezzehim, şanıım çok yü-cedir, Rahmetim gazabımı geçmiştir" (sözleridir)." demiştir.⁴³

Rivayet'e ilk üç asır hadis kaynaklarında rastlanılmamıştır. Küçük lafız farklılıklarıyla sonraki devir eserlerden Taberânî ve Deylemî'nin (509/1115) teliflerinde yer aldığı görülmüştür.⁴⁴ Taberânî bu rivayeti A'meş'ten, Ebû Müslim'den başkasının rivayet etmediğini, onun bu rivayetle fert kaldığını söylemiştir.⁴⁵ Taberânî'nin naklini değerlendiren Heysemî, ravilerinin sika kabul edilen kimselerden olduğunu kaydetmiştir.⁴⁶

Rical kaynaklarında kaydedildiğine göre Ebû Müslim Ubeydullah b. Said'in; A'meş'ten rivayeti sabittir. İbn Hibbân (354/965) onu *Sikât*'ta zikretmiş, "hata eder" demiştir.⁴⁷ Buhârî (256/870) onun hakkında "hadisleri problemlidir" demiş, Ebû Ubeyd el-Âcurrî ve Ebû Dâvûd (275/889) mevzû rivayetleri bulunduğunu kaydetmişlerdir.⁴⁸ Darekutnî (385/995) hadisini nakletmiştir. A'meş'ten ve diğer ravilerden mutabaat edilmeyen rivayetler naklettiği, fahiş hataları olduğu, hafızasından dolayı çok karıştırdığını ifade etmiştir.

³⁹ Sehavî, *Fethu'l-muġis*, 2: 16; Suyûtî, *Câmiu'l-ehâdis*, 24: 65; Ali el-Muttakî, *Kenzü'l-ummâl*, 10: 176.

⁴⁰ Bk. Tahavî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, 10: 17-19.

⁴¹ Konevî, *Fükûk*, 157.

⁴² Müslim, *Birr ve Sila*, 115; Humeydî, *Müsned*, 2: 271; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 12: 275; İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshak b. Huzeyme es-Sülemi, *Kitabü't-tevhid*, thk. Abdülaziz b. İbrahim (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1994), 1: 81; İbn Hibbân, *Sahih*, 12: 420; Taberânî, 8: 25; Begavî, *Şerhu's-sünne*, 10: 266; Abdurrezzak, *Musannef*, 9: 444.

⁴³ Konevî, *Fükûk*, 166.

⁴⁴ Deylemî, Ebû Şüca Şiruye b. Şehredar b. Şiruye, *Firdevs* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 3: 226.

⁴⁵ Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyub, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 1-10, thk. Tarık b. İvadullah (Kahire Dâru'l-Haremeyn, ts.), 1: 42; *el-Mu'cemu's-sagîr*, 1: 48.

⁴⁶ Bk. Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, 10: 213.

⁴⁷ İbn Hibbân, *Sikât*, 7: 147. Elbânî bu hususta İbn Hibbân'ın hata yaptığını ifade etmiştir. Bk. Elbânî, Ebu Abdurrahman Nasıruddin, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daîfe ve'l-mevdûa* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2002), 3: 570.

⁴⁸ Mizzî, Ebu'l-Haccac Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman, *Tehzibü'l-kemal fi nakdi'r-ricâl*, 1-35 (Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 1980), 19: 49; Zehebî, *el-Muġnî*, 2: 415, *Mizan*, 3: 9.

Rivayet bazı kaynaklarda isnadsız temriz sigasıyla zikredilmiş bazı- larında ise Hz. Musa ile İsrailoğulları arasında geçen bir diyalog olarak nakledilmiştir.⁴⁹ Dûlâbî'nin (310/923) nakline göre Atâ b. Yesâr; هُوَ الَّذِي سُبُوْحُ قُدُّوسٌ، سَبَّحْتَ رَحْمَتِي عَظِيمِي“ ayeti hakkında O'nun (c.c) namazı; “sözüdür.” demiştir.⁵¹

Hadise dair değerlendirmelere bakıldığında İbnü'l-Cevzî'nin (597/1201) rivayeti *el-Mevzû'ât*'ta zikrettiği, ravileri için “sika” tespi- tinde bulunduğu görülmektedir. O; Atâ'dan maktu bir rivayet olarak nak- ledildiği için onun bu hadisi güvenilmeyen ravilerden nakletmiş olabile- ceğini söylemiştir.⁵² Fîruzâbâdî (1205/1791) ise İbnü'l-Cevzî'nin hem ha- disî *Mevzû'ât*'ta zikredip hem de ricali sikadır demesinin hayret verici bir durum olduğunu ifade etmiştir.⁵³ İbnü'l-Cevzî'ye, rivayetin başka tarik- lerden maktu' olarak değil Ebû Hüreyre yahut başka sahabelerden mevkuf yahut mevsul olarak nakledilmiş olması ve yine Ebû Hüreyre'den nakle- dilen bir mutabiinin bulunması ve bu tarikin ricalinin *Sahîhayn* ricali olup illetten masum olması ile itiraz edilmiştir. Ayrıca İbnü'l-Cevzî'nin Atâ ri- vayeti için “ricali sikadır” tespitinin de su götürür olduğu çünkü rivayette Muhammed b. Yahyâ el-Haffâr bulunduğu ve onun da *Mizân*'da bilinme- yen bir ravi olarak kaydedildiği ifade edilmiştir.⁵⁴ Zehebî (748/1348), *Mizân*'da Muhammed b. Yahyâ el-Haffâr'ın naklettiği Atâ rivayeti için “münker”dir demiştir.⁵⁵

Elbânî (1999) yukarıda zikri geçen nakillere yer vermiş ve rivayetin her halükarda problemlî olduğunu ifade etmiştir. Ona göre illet olarak Ha- san-ı Basrî'nin (110/728) عن lafzı ile hadisi nakletmiş olması yeterlidir, çünkü Hasan tedlisleriyle bilinen bir ravidir. İbn Cüreyc'in Atâ'dan عن ile nakletmesi de bir illettir, zira İbn Cüreyc zayıf ravilerden tedlis yapmakla meşhurdur. Ahmed b. Hanbel ondan “zayıf ve metruk ravilerden irsalde bulunan, hadisi kimden aldığına dikkat etmeyen bir ravi” olarak bahset- miştir.⁵⁶

Konevî'nin bu rivayeti nakletme sebebi Kuddûs sıfatının rivayetlerde Subbûh sıfatından sonra “Subbûhun Kuddûsun” şeklinde geçtiğine delil

⁴⁹ Abdurrezzak, *Musannef*, 2: 162; Deylemî, *Firdevs*, 3: 226, 431.

⁵⁰ Ahzab, 33/43.

⁵¹ Dûlâbî, Ebû Bişr Muhammed b. Ahmed b. Hammad, *el-Künâ ve'l-esmâ*, Ebû Kuteybe El-Faryâbî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000), 3: 1186.

⁵² İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali, *el-Mevzûât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: Mektebetü's-Selefiyye), 1: 119.

⁵³ Fîruzâbâdî, *es-Silâtu ve'l-Büşer*, 17; Suyûtî, *el-Leâli'l-masnû'a fi'l-ehâdisi'l-mevzû'a*, Ebu Abdurrahman Muhammed b. Salâh (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 1: 27.

⁵⁴ Bk. İbn Arrâk, Nurettin Ali b. Muhammed, *Tenzihu's-serâ'a*, thk. Abdülvehhab Abdüllatif (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1399).

⁵⁵ Bk. Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *el-Muğni fi'd-duafâi'r-ricâl*, thk. Nureddin İtr (b.y.: y.y., ty), 4: 64.

⁵⁶ Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daife ve'l-mevdûa*, 3: 570.

getirmektir. Bu bağlamda zikri geçen rivayeti nakletmiştir fakat rivayetin zayıf olduğu görülmektedir. Bu rivayete hiç gerek bırakmayacak şekilde Rasulullah'ın (s.a) rükû'larında ve secdelerinde "Subbûhun-Kuddûsün" lafzıyla dua okuduğunu haber veren sahih isnadla nakledilmiş rivayetler mevcuttur.⁵⁷

4. "Kıyamet günü yaratılmışlardan ilk giydirilecek olan İbrahim'dir (a.s)."⁵⁸

Rivayet uzun bir hadisten alıntıdır. Rivayetin tam versiyonunda bizzat âdemoğlunun kıyamette yalınayak, çıplak ve sünnetsiz olarak mahşer yerinde toplanılacakları ifade edilmiş ve sonrasında da bu kısım zikredilmiştir.⁵⁹ Konevî'nin taktî' yaptığı görülmektedir.

5. "Hz. Peygamber (s) insanlar içinde İbrahim'e (a.s) en çok benzeyen idi."⁶⁰

Konevî'nin rivayeti tahkiye üslubuyla naklettiği görülmektedir. Hadis merfu olarak bizzat Rasulullah'ın (s.a) ifadesiyle وَأَنَا أَشْبَهُ وَلَدِ إِبْرَاهِيمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بِدِ şeklinde muteber kaynaklarda yer almaktadır.⁶¹

6. Sabit bir hadiste nakledildiğine göre Rasulullah (s) bir gün evinden çıkmış ve Hz. Ömer'in babası üzerine yemin ettiğini işitmiş. Bunun üzerine O (s): "Babalarınız üzerine yemin etmeyiniz. Nefsim kudreti elinde olan Allah'a and olsun ki .ok böceğinin burun delikleriyle yuvarlayıp götürdüğü şey cahiliyede ölmüş atalarınızdan daha hayırlıdır." buyurmuştur.⁶²

Rivayet bizzat bu lafızla kaynaklarda tespit edilememiştir. Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i ve diğer bazı kaynaklarda⁶³ benzer lafızlarla yer alan hadiste لَا تَحْلِفُوا بِآبَائِكُمْ /babalarınız üzerine yemin etmeyin" ifadesi yerine لَا تَفْتَحِرُوا بِآبَائِكُمْ /babalarınızla övünmeyin" lafzı yer almaktadır. Hz. Ömer'in yemin ettiği ve Rasulullah'ın (s.a) bunu işitip atalar üzerine yemin etmekten men ettiğini hikaye eden rivayet muhtelif lafızlarla muteber hadis kaynaklarında geçmektedir.⁶⁴

⁵⁷ Bk. Müslim, Salat, 223; Ebû Dâvûd, Salat, 147; Nesâî, Tatbîk, 11; İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed, *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, 1-8, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 1: 225; Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavud, I. bs (Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 2001), 40: 73.

⁵⁸ Konevî, *Fükûk*, 166.

⁵⁹ Buhârî, Ehadisü'l-Enbiya, 10; Müslim, Cennet ve Sıfât'u Naîmihâ ve Ehlihâ, 58; Tirmizî, Sıfetu'l-Kıyâme, 3; Nesâî, Cenâiz, 118; Dârimî, Rikâk, 80; İbn Mübarek, Ebu Abdurrahman Abdullah b. Mübarek, *ez-Zühed ve'r-rekâik*, thk. Habîbürrahman el-A'zamî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye), 462; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 7: 265; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 418.

⁶⁰ Konevî, *Fükûk*, 169.

⁶¹ Bk. Buhârî, Ehadisü'l-Enbiya, 24, 48; Müslim, İman 272; Tirmizî, Tefsir 18; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 13: 199; İbn Hibbân, Ebu Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî, *Sahîhu İbn Hibbân*, 1-18, thk. Şuab Arnavut (Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 1988), 1: 247.

⁶² Konevî, *Fükûk*, 179.

⁶³ Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 470; Ebû Dâvûd et-Tayalisi, *Müsned*, 4: 402; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 11: 317, *el-Mu'cemu'l-evsat*, 3: 87.

⁶⁴ Buhârî, Edeb, 74, Müslim, Eymân, 3, Ebû Dâvûd, Eymân ve Nüzür, 5; Tirmizî, Eymân ve Nüzür, 8;

Konevî'nin burada hadiseye dair nakledilen ve birbirine oldukça benzer lafızlar içeren iki hadis grubunu birleştirerek naklettiği görülmektedir.

7. “Ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim.”⁶⁵

Bizzat bu lafızla kaynaklarda yer alan bir rivayettir.⁶⁶ İmam Mâlik (179/795) *Muvatta*'nda belağ kaydıyla حَسَنَ الْأَخْلَاقِ lafzıyla nakletmiştir.⁶⁷ Bazı kaynaklarda ise صَالِحَ الْأَخْلَاقِ ibaresiyle yer aldığı görülmektedir.⁶⁸

8. Hz. Peygamber (s) Hz. İbrahim'in makamının burada (7. semada) olduğunu ve O'nun sırtını Beyt-i Ma'mur'a yaslamış halde olduğunu haber vermiştir.⁶⁹

Hz. Peygamber'in Mirac'ını haber veren rivayette O'nun Hz. İbrahim'i yedinci katta ve sırtını Beyt-i Ma'mur'a yaslanmış bir halde gördüğü zikredilmektedir.⁷⁰

9. Konevî Rab isminin mertebesinin yedinci katta olacağına dair şu rivayete yer verir:

“Şüphesiz gökler dürülür. Her gök dürüldükçe onun melekleri iner ve tek bir saf olurlar. İnsanlar o Meleklerle gelerek: “Rabbimiz sizin içinizde mi?” diye sorarlar. Onlar ‘Hayır, O (c.c) gelecek’ derler. Yedinci kat gök dürüldüğü zaman o katın melekleri inerler ve onlar diğer dürülen göklerin meleklerine nazaran en görkemli ve sayı olarak en çok olanlardır. İnsanlar yine onlara sormak için gelir ve “Rabbimiz sizin içinizde mi?” derler. Onlar “Evet. Rabbimiz noksan sıfatlardan münezzehtir” diye cevap verirler.”⁷¹

Bizzat Konevî'nin naklettiği şekliyle rivayet tespit edilememiştir. Konevî'nin çok uzun bir hadisi özetlediği görülmektedir. Kendisi de “kıya-

Muvatta, Nüzür, 4; Ahmed b. Hanbel, 8: 293; İmam Malik, *Muvatta*, Eymân ve'n-Nüzür, 18 (Şeybânî rivayeti); Dârimî, Eymân ve Nüzür, 6.

⁶⁵ Konevî, *Fükûk*, 181.

⁶⁶ Bezzâr, *Müsned*, 15: 364; Hakim et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl*, 2: 312; el-Kuzâî, Ebu Abdullah Muhammed b. Selâme, *Müsned*, thk. Hamdi b. Abdülmeccid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 2: 192; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kebir*, 10: 323.

⁶⁷ Bk. Muvatta, Hüsnü'l-Huluk, 8. İbn Abdilberr Ebü Hüreyre'den muttasıl ve Sahih isnadla nakledildiğini ifade etmiştir. Bk. İbn Abdilber, *İstizkâr*, 8: 280.

⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14: 513. Şuayb Arnavut Ahmed b. Hanbel'in isnadı için “*Sahih*” demiştir. Bk. 1. Dipnot. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6: 324. Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm, *el-Edebu'l-müfred*, thk. Semir b. Emin el-Züheyri (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1998), 104. Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 11: 262; Hâkim en-Nisabûri, Ebu Abdillâh İbnü'l-Beyyî Muhammed, *el-Müstedrek ale's-sahihayn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 2: 670. Hâkim; “Müslim'in şartlarına uygun” demiş, Zehebî de *Telhis*'te onun bu değerlendirmesini onaylamıştır.

⁶⁹ Konevî, *Fükûk*, 181.

⁷⁰ Müslim, İman, 259; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 7: 333; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 19: 487; Bezzâr, *Müsned*, 13: 341; Nesâî, *Sünen-i Kübra*, 10: 273; Ebu Ya'la, Ahmed b. Ali b. el-Müsenna el-Mevsilî, *Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1984), 6: 165.

⁷¹ Konevî, *Fükûk*, 181.

met hadisinde geçtiği üzere” diyerek buna işaret etmektedir. Rivayet mu-teber hadis kaynaklarında bulunmamakla birlikte müteahhir ve müta-keddim dönem bazı hadis kaynaklarında ve çok sayıda tefsir eserinde zik-redilmektedir. Tespit edilebilen kaynaklarda göklerin dürülmesi ve dü-rüldükçe Meleklerin inmesi şeklinde değil de kıyamet günü göğün yarılıp Meleklerin inmesi şeklinde ifadelerin yer aldığı görülmüştür. Konevî'nin Allah Teala'nın makamının yedinci katta bulunduğuna şahit olarak zikret-tiği kısmın ve melekler ile insanlar arasında geçen diyalogun rivayetlerde geçtiği görülmektedir.

Tespit edilebildiği kadarıyla hadis; Hammad b. Seleme- Ali b. Zeyd-Yusuf b. Mihrân- İbn Abbâs tarikiyle gelmektedir.⁷² Rivayete yer veren Hakim (405/1014), Ali b. Zeyd b. Cüd'ân haricinde, isnadındaki ravilerin sika güvenilir olduğunu ifade etmiştir. Zehebî ise *Müstedrek* üzerine yap-mış olduğu *Telhîs*'te “isnadı “kavi”dir” demektedir.⁷³ İbnü'l-Mulakkın (804/1401) *Telhîs*'in *Muhtasar*'ında Ali b. Zeyd'den dolayı rivayetin bu is-nadla zayıf olduğunu ifade etmiştir.⁷⁴

Ali b. Zeyd b. Cüd'ân hakkında rical kaynaklarında nakledilenlere ba-kıldığı zaman; Süfyan-ı Sevrî ve Şu'be'nin ondan hadis naklettiği kayde-dilmiştir.⁷⁵ İclî (261/875) onu *Sikât*'ta zikretmiş ve bir seferinde “hadisi yazılır, çok kuvvetli değil” derken bir seferinde “hadisi itibar için yazıla-bilir” demiştir.⁷⁶ Ebu Zür'a (264/878) onun için “leyse bi kavi” demiştir.⁷⁷ Nevevî muhaddisler nezdinde zayıftır demiştir.⁷⁸ Alimlerin hakkındaki genel kanaati zayıf olduğu, hadislerinin delil olmayacağı sadece itibar için yazılabileceği şeklindedir.⁷⁹ Bununla birlikte çok zayıf bir ravi olmadığı ve birçok muhaddisin kendisinden hadis naklettiği sabittir.

Ebû Hüreyre'den merfu olarak nakledilen tarikte⁸⁰ İsmail b. Râfi' el-Medenî vardır ki zayıf, metruk bir ravi olduğu zikredilmiştir.⁸¹ Aynı tarike

⁷² Ebu Said Osman b. Said Dârimî, *er-Red ale'l-cehmiye*, thk. Bedr b. Abdullah (Kuveyt: Dâru İbni'l-Esîr, 1995), 88; Hâkim, *Müstedrek*, 4: 613.

⁷³ Bk. Hâkim, *Müstedrek*, 4: 613.

⁷⁴ Bk. İbnü'l-Mulakkın, Siracüddin Ebu Hafs Ömer, *Muhtasaru telhîs*, thk. Sa'd b. Abdullah (Riyad: Dâru'l-Asime, 1411), 7: 391.

⁷⁵ Müslim, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisaburi, *el-Künâ ve'l-esmâ*, I-II, thk. Abdurrahim Muhammed el-Kaşkâri (Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1984), 1: 214; İbn Ebî Hatim, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beirut: Dâru İhyâit'- Turasi'l-Arabî, 1952), 6: 186.

⁷⁶ Bk. İclî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdillâh b. Salih, *Ma'rifetü's-sikât* (Dâru'l-Bâz, 1984), 2: 154.

⁷⁷ İbn Ebî Hatim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6: 187.

⁷⁸ Nevevî, Ebu Zekeriyya Muhyiddin Yahya, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty), 1: 344.

⁷⁹ Geniş bilgi için bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 20: 438-439; Zehebî, *el-Muğnî*, 2: 447.

⁸⁰ Ebu's-Şeyh el-İsfahanî, *el-Azame*, 3: 821.

⁸¹ Nesaî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmud İbrahim Zâyid (Halep: Dâru'l-Va'y, 1396), 16; İbn Ebî Hatim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 2: 168; İbn 'Adî, el-Kâmil, 1: 452; Mizzî, *Tehzîb*, 3: 86-89; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1348), *el-Kâşif*, thk. Muhammed Avvâme, Ahmed Muhammed Nemr Hatîb (Cidde:

İshak b. Râhûye de (238/853) *Müsned*'inde yer vermiştir. Yine isnadında İsmail b. Râfi' vardır ayrıca isnadda عن رجل şeklinde müphem lafızlar bulunduğu için daha da zayıf kabul edilmektedir.⁸² Buhârî, İsmail b. Râfi'in bu hadisi için "Mürsel'dir, sahih değildir." değerlendirmesi yapmıştır.⁸³

Hadisin bir diğer tariki ise Avf- Ebû Minhâl- Şehr b. Havşeb- İbn Abbâs şeklindedir.⁸⁴ Abdullah b. Mübârek'in (181/797) *Kitâbü'z-Zühd*'ünde muttasıl olarak naklettiği bu tarik Abdullah b. Abbas'tan mevkuף olarak nakledilmektedir. İsnaddaki ricâlin hadisleriyle ihticâca elverişli raviler olduğu görülmektedir. Her ne kadar *Müstedrek*'teki isnadı zayıf ise de bu tarihin makbul olduğu söylenebilir.

10. "*Kıyamete kadar yarattıklarına dair ilmimi yaz.*"⁸⁵

Rivayet muteber hadis kaynaklarında yer almamaktadır. Konevî'nin naklettiği rivayete en yakın lafızla bazı kaynaklarda İbn Abbâs'tan mevkuף olarak nakledilmiştir.⁸⁶ Şevkânî (1250/1834), Suyutî'nin (911/1505) "ceyyid" bir senetle İbn Abbâs'tan naklettiğini ifade etmiştir.⁸⁷ İsnadında yer alan Abdullah b. Lehîa (174/790) zayıf bir ravidir.⁸⁸ İbn Ebi Zemenîn (399/1008), *Usûlü's-Sünne*'de Vehb b. Münebbih hadislerinden diyerek nakletmiştir.⁸⁹

11. "*Zemzem suyu ne için içilirse ona(şifa)dır.*"⁹⁰

Bizzat bu lafızla kaynaklarda yer alan bir rivayettir.⁹¹ Abdullah b. Müemmil kanalıyla nakledilmektedir. Ondan dolayı zayıftır. Şuayb Arnavut mütabilerinden dolayı "hasen" kabul edilebileceğini kaydetmiştir.⁹² Hâkim, *Müstedrek*'te başka bir tarikle İbn Abbâs'tan nakletmiş ve "Sahih" olduğunu söylemiştir.⁹³

12. "*O açlığa yemek, hastalığa şifadır.*"⁹⁴

Dârü'l-Kible lî's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1992), 1: 245; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1: 295.

⁸² İshak b. Râhûye, Ebu Ya'kub İshak b. İbrâhim b. Mahled (238/853), *Müsnedu İshak b. Râhûye*, I-V, thk. Abdülğafûr b. Abdilhak (Medine: Mektebetü'l-İman, 1991), 1: 84.

⁸³ Bk. Buhârî, *et-Tarihü'l-kebîr*, 1: 260.

⁸⁴ İbn Mübarek, *Zühd*, 2: 101; İbn Ebî Üsâme, Haris b. Muhammed, *Müsned*, thk. Hüseyin Ahmed Salih (Medine: Merkezi Hidmeti'-Sünne, 1992), 2: 1001.

⁸⁵ Konevî, *Fükûk*, 182.

⁸⁶ İbn Ebî Hatim, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, 2: 631; Ebu's-Şeyh, *el-Azame*, 2: 588; Suyuti, *ed-Dürü'l-mensûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr), 8: 471.

⁸⁷ Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-kadîr* (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414), 5: 506.

⁸⁸ Müslim, *el-Esmâ ve'l-künâ*, 1: 519.

⁸⁹ İbn Ebî Zemenîn, *Usûlü's-sünne*, thk. Abdullah b. Muammer Abdurrahim (Medine: Mektebetü'l-Gurabâ el-Eseriyye, 1415), 132.

⁹⁰ Konevî, *Fükûk*, 183.

⁹¹ İbn Mâce, *Menâsik*, 78; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3: 273; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 23: 140; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, 1: 259; Darekutni, *Sünen*, 3: 354; Hâkim, *Müstedrek*, 1: 646; Beyhaki, *es-Sünenü'l-kübra*, 5: 241.

⁹² İbn Mâce, *Menâsik*, 78.

⁹³ Hâkim, *Müstedrek*, 1: 646.

⁹⁴ Konevî, *Fükûk*, 183.

Rivayetin *إِنَّمَا طَعَامٌ طَعِمَ* kısmı muteber kaynaklarda yer almaktadır.⁹⁵ Biz-zat bu lafızla *Kütüb-i Sitte* harici bazı kaynaklarda geçmektedir.⁹⁶

13. “Ben kulumun zannı üzerineyim. Beni dilediği gibi zannetsin.”⁹⁷

Bizzat bu lafızla kaynaklarda yer almaktadır.⁹⁸ Hakim’in naklettiği ta-rik için Zehebî “Sahih” kaydı düşmüştür.⁹⁹ Ahmed b. Hanbel’in yer verdiği tariki değerlendiren Şuayb Arnavut da “Sahih” hükmü vermiştir.¹⁰⁰ Riva-yetin *أَنَا عِنْدَ طَرِّ عَبْدِ بِي* kısmı daha yaygındır.¹⁰¹

14. Enes b. Mâlik şöyle demiştir: “Rasulullah, kendisine hizmet etti-ğim on yıl boyunca yaptığım bir şey için “niye böyle yaptın” yahut yapma-dığım bir şey için “niye yapmadın” demedi. O (s.a) ancak “*Takdir olunsaydı muhakkak olurdu.*” buyururdu.¹⁰²

Enes b. Mâlik’in on yıl Rasulullah’a hizmetini haber veren meşhur bir rivayettir. Muteber hadis kaynaklarında yer almaktadır.¹⁰³ Konevî’nin zikrettiği rivayette farklı olarak son kısmında *لو قدر لكان* /O (s.a) ancak “*Takdir olunsaydı muhakkak olurdu.*” buyururdu.” ibaresi bulun-maktadır ki bazı kaynaklarda hadisin aynen Konevî’nin zikrettiği gibi geç-tiği görülmektedir.¹⁰⁴ Şuayb Arnavut, söz konusu ziyade ile nakledilen metnin “sahih” ve Müslim’in şartlarına uygun olduğunu ifade etmiştir.

15. Rasulullah’tan sabit olduğuna göre O (s.a) mana ile şöyle buyur-muştur: “Yakub (a.s) Yusuf’tan ayrıldıktan sonra Rabbi’ne münacaatta bulunmuş ve Ey Rabbim evladımı, kalbimin reyhanını benden aldın. Onu bana geri getir. Bir kez koklayayım. Sonra bana dilediğini yap.” demiştir. Bunun üzerine Allah (c.c) O’na; “Niye böyle oldu biliyor musun?” diye vahyetmiş O; “Hayır” deyince ona şöyle söylenmiştir: “Sen bir gün güzel bir yemek yiyordun da kapına aç bir dilenci geldi. Sen ona o yemekten vermedin. Sen canının çektiği şeyden o dilenciye nasıl mahrum bıraktıy-san ben de seni sevdiğinden mahrum bıraktım.” Bunun üzerine Yahub (a.s) tövbe etmişti.¹⁰⁵

⁹⁵ Müslim, *Fedâilü’s-Sahabe*; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 35: 416; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 7: 338.

⁹⁶ Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, 1: 364; Abdurrezzak, *Musannef*, 5: 115; Bezzâr, *Müsned*, 9: 361; Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-Asar*, 6: 112; Taberânî, *el-Mucemü’s-Sagîr*, 1: 186; Beyhakî, *es-Sünenü’s-Sagîr*, 2: 203.

⁹⁷ Konevî, *Fükûk*, 183.

⁹⁸ Dârimî, *Rikâk*, 22; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 25: 398; İbn Mübarek, *Zühd ve Rekâik*, 318; İbn Hibbân, *Sahih*, 2: 401; Taberânî, *el-Mucemü’l-kebir*, 22: 87; Hâkim, *Müstedrek*, 4: 268.

⁹⁹ Hâkim, *Müstedrek*, 4: 268.

¹⁰⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 25: 398.

¹⁰¹ Bk. Buhârî, *Tevhid*, 15; Müslim, *Zıkr ve Dua*, 2; Tirmizî, *Zühd*, 51; İbn Mâce, *Edeb*, 58; Ahmed b. Hanbel, 12: 386.

¹⁰² Konevî, *Fükûk*, 183.

¹⁰³ Buhârî, *Vesâya*, 26; Müslim, *Fedail*, 52; Ebû Dâvûd, *Edeb* 1; Tirmizî, *Birr ve Sıla*, 69; Ahmed b. Hanbel, 19: 36; Dârimî, *Delâilü’n-Nübüvve*, 10.

¹⁰⁴ İbn Hibbân, 16: 145; Beyhaki, *Şuabü’l-ıman*, 10: 411.

¹⁰⁵ Konevî, *Fükûk*, 188-189.

Kaynaklarda tespit edilememiştir.

16. Rasulullah'a (s) "Sen Rabbini gördün mü?" diye sorulunca "O (c.c) *nurdur. Nasıl göreyim*" demiştir.¹⁰⁶

Kaynaklarda aynı lafızlarla yer almaktadır.¹⁰⁷

17. İbn Abbâs'a Rasulullah'ın (s) Allah Teala'yı görmesi meselesini sorduklarında Hz. Peygamber'in (s) O'nu (c.c) gördüğünü söylemiştir. Ona Hz. Aişe'nin Rasulullah'tan naklettiği "O'na (s) Rabbi'ni görüp görmediğini sordum. "O (c.c) *nurdur. Nasıl göreyim*" dediği haber verilmiştir. Bir kişi İbn Abbâs'a bu hususu sorunca O; "Sana yazıklar olsun. O Kendi nuruyla tecelli ettiği zamanki nurudur." demiştir.¹⁰⁸

Bizzat bu lafızla tespit edilememiştir. Rivayetin kaynaklarda yer alan versiyonunda hadisi İbn Abbâs'tan nakleden İkrime'nin ona, En'am suresi 103. Ayeti *لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ* ayetini hatırlatınca İbn Abbâs'ın söz konusu kısmı söylediği ifade edilmektedir.¹⁰⁹ Tirmizî rivayet için hasen-garib demiştir.

Konevî'nin naklettiği şekliyle rivayet tespit edilememiştir. İki hadisi birleştirdiği akla gelmektedir.

18. Hz. Peygamber (s) Allah'ın görülmesini, güneşin ve ayın görülmesine benzeterek buna işaret etmiş¹¹⁰ ve Cennet ehlinin Rablerini, Adn cennetinde, aralarında herhangi bir perde olmaksızın, Rab Teala'nın yüzünde Kibriyâ örtüsü olduğu halde göreceklerini haber vermiştir.¹¹¹

Konevî iki hadisi birleştirerek tahkiye üslubuyla nakletmiştir.¹¹²

19. "Allah (c.c) *mahlûkatı karanlıkta yaratmış, sonra onların üzerine nurundan saçmış ve zuhur etmiştir.*"¹¹³

Rivayetlerde *رش عليهم* yerine *الَّتَى عَلَنَهُمْ* ibaresi geçmektedir.¹¹⁴ Tirmizî rivayetin "Hasen" olduğunu söylemiş, Şuayb Arnavut, "İsnadı sahihtir. İsnaddaki Abdullah b. Deylemî haricindeki ravileri şeyhayn ricalidir. Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesai, İbn Mace ondan hadis eserlerine almışlardır. Sika bir ravidir." demiştir.¹¹⁵

¹⁰⁶Konevî, *Fükûk*, 190.

¹⁰⁷Müslim, İman, 291; Tirmizî, Tefsir, 53; Bezzâr, *Müsned*, 9: 362; Taberânî, *el-Mucemü'l-evsat*, 8: 170.

¹⁰⁸Konevî, *Fükûk*, 190.

¹⁰⁹Bk. Tirmizî, Tefsir, 54; İbn Ebî Asım, *Sünnet*, 1: 190; İbn Huzeyme, *Tevhid*, 2: 481;

¹¹⁰Bk. Buhârî, Ezan, 128; Müslim, İman, 299; Ebû Dâvûd, *Sünnet*, 20.

¹¹¹Müslim, İman, 296; Tirmizî, *Sıfetu'l-Cennet*, 3; İbn Mâce, *Mukaddime*, 13; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 32: 460; Dârimî, *Rikâk*, 102; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 7: 46.

¹¹²Konevî, *Fükûk*, 191.

¹¹³Konevî, *Fükûk*, 192.

¹¹⁴Bk. Tirmizî, İman, 18; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11: 220; Ebu Dâvûd et-Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd b. el-Carud el-Fârisî, *Müsned*, 1-4, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Dâru Hicr, 1999), 4: 47.

¹¹⁵Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11: 220.

20. “Rüyası en sadık olanlarınız sözü en doğru olanlarınızdır.”¹¹⁶

Muteber kaynaklarda yer alan bir rivayettir.¹¹⁷ Konevî uzun bir hadisten taktî yapmıştır.

21. “Rüya üç çeşittir: Allah’tan olan rüya, şeytanın üzmesi şeklindeki rüya ve kişiye nefsinin fısıldadığı rüya.”¹¹⁸

Konevî rüyanın çeşitlerini haber veren, meşhur rivayeti naklederken her bir çeşitten sonra kendisi açıklamalarda bulunmaktadır. Rivayet küçük lafız farklılıklarıyla muteber hadis kaynaklarında yer almaktadır.¹¹⁹

22. “Emr-i ilahi dünya semasından ayrıldıktan sonra, yeryüzüne varıp kendine has kılınmış yere ulaşınca kadar üç yıl havada kalır.”¹²⁰

Kaynaklarda tespit edilememiştir.

23. “Allah (c.c) kulunun lisanı ile سمع الله لمن حمده demiştir.”¹²¹

Bizzat bu lafızla İbnü’l-Arabî’nin de (638/1240) *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*’de zikrettiği görülmektedir.¹²² Hadis kaynaklarında لسان عبده ifadesi yerine لسان نبيّه lafızıyla zikredilmiştir.¹²³

24. “Ben onun kulağı, gözü, eli ve ayağı olurum. Benimle işitir, benimle görür, benimle koşar ve benimle dokunur.”¹²⁴

Rivayetin meşhur lafzı şu şekildedir: “Ben onun işittiği kulağı, gördüğü gözü, dokunduğu eli, yürüdüğü ayağı olurum.”¹²⁵

Konevî’nin nakletmiş olduğu lafza en yakın ibareyle Hakim et-Tirmizî’nin (320/932) *Nevâdir*’inde geçmektedir.¹²⁶

25. “Rivayette geldiğine göre Hz. Adem ile Havva’nın muradı kendilerine salih vasıflı, bir erkek evlat verilmesiydi. Şeytan onları kandırdı ve “Eğer çocuğun ismini Abdülhars koymaya söz verirsiniz ben de onun erkek olmasını sağlarım. Ona kulak verdiler ve çocuk yani Şit (a.s) doğunca onda şeytanın bir dahli olduğunu düşündüler. Hak Teala bunu kınama diliyle, zikrettiğimiz ayetin peşi sıra buyurmuştur.”¹²⁷

¹¹⁶Konevî, *Fükûk*, 195.

¹¹⁷Müslim, Ru’ya, 6; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 13: 80; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Evsat*, 1: 123.

¹¹⁸Konevî, *Fükûk*, 195-196.

¹¹⁹Müslim, Ru’ya, 6; Ebû Dâvûd, Edeb, 98; Tirmizî, Ru’yâ, 7; İbn Mâce, Ta’biru’r-Ru’yâ, 3; Dârimî, Ru’yâ, 6; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 16: 347.

¹²⁰Konevî, *Fükûk*, 197.

¹²¹Konevî, *Fükûk*, 201.

¹²²Bk. İbn Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 2: 115.

¹²³Müslim, Salat, 62; Nesâî, Tatbik, 23; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 32: 271.

¹²⁴Konevî, *Fükûk*, 201.

¹²⁵Buhârî, Rikak, 38; İbn Hibbân, *Sahih*, 2: 58; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kebir*, 3: 482.

¹²⁶Hâkim et-Tirmizî, *Nevâdiru’l-usûl*, 1: 382.

¹²⁷Konevî, *Fükûk*, 207.

Konevî'nin burada yine tahkiye üslubuyla rivayeti naklettiği ve naklederken tasarrufta bulunduğu görülüyor. Rivayet kaynaklarda şu şekilde geçmektedir: “Rasulullah (s.a) buyurdu ki: “Havva hamile kaldığında -ki Havva'nın çocukları yaşamıyordu- şeytan onun etrafında dolaşmaya başladı ve ona; “Ona Abdül-haris ismini ver.” dedi. O da onun ismini Abdül-Haris olarak koydu ve çocuk yaşadı. Bu şeytanın bir vahyi ve emri idi.”¹²⁸

Rivayeti nakleden Tirmizî “Hasen-garib bir hadistir. Katâde'den Ömer b. İbrahim'den başkasının naklettiğini bilmiyoruz. Abdüssamed'den merfu olmadan nakledilmiştir.” demiştir.¹²⁹ Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde de aynı tarikle yer alan rivayet için muhakkik Şuayb Arnavut isnaddaki Ömer b. İbrahim'in zayıf olması ve tedlis ile meşhur olan Hasan-ı Basrî'nin عن lafzı ile nakletmiş olması dolayısıyla zayıf olduğu hükümüne varmış ayrıca İbn Kesir'in de *Tefsir*'inde rivayete yer verdiğini ve “üç açıdan bu rivayet illetlidir.” dediğini ifade etmiştir.¹³⁰ Hâkim de *Müstedrek*'te aynı isnadla nakletmiş lakin isnadının sahih olduğunu ifade etmiştir. Zehebî'nin de *Müstedrek* üzerine yapmış olduğu *Telhîs*'te aynı kanaatte olduğu görülmektedir.¹³¹ Lakin Zehebî *Mîzan*'da aynı rivayete yer vermiş ve “Hâkim “Sahih'tir.” demiş ama münker olduğu çok açıktır” kaydı düşmüştür.¹³² Mübarekpûrî (1935) *Tuhfe*'de bu rivayetin İsrailiyât türü haberlerden olduğunun aşıkâr olduğunu ifade etmiş ve tezkib edilmesi yahut ne tezkib ne de tasdik edilmesi gereken gruptan hangisine dahil olduğu konusunda ihtilaf bulunduğunu ifade etmiştir.¹³³

Rivayeti Katâde'den nakleden Ömer b. İbrahim hakkında Yahya b. Maîn (233/848) ve Ahmed b. Hanbel “sika” derken, Ebû Hatîm er-Râzî (277/890) “hadisleri delil olmaz”, İbn Adî; “Katâde'den başka ravilerin nakletmediği hadisleri naklederdi”, İbn Hıbbân; “hadislerini delil olarak almak hoşuma gitmiyor” demişlerdir. Özellikle Katâde'den naklettiği hadislerin problemlili olduğu dile getirilmiştir.¹³⁴

Konevî'nin nakletmiş olduğu lafızla tespit edemediğimiz rivayet mana olarak benzer ifadelerle bazı hadis kaynaklarında yer almakla birlikte İsrailiyât türü rivayetlerden olması kuvvetle muhtemel ve zayıf bir rivayet olduğu görülmektedir.

26. “Hûd, Sâlih, Şuayb, Yûnus ve Lût Arap idiler.”¹³⁵

Kaynaklarda bazı Peygamberlerin Arap olduğuna dair rivayetler

¹²⁸Tirmizî, *Tefsir*, 8; Ahmed b. Hanbel, 33: 305; Bezzâr, *Müsned*, 10: 428; Taberânî, *el-Mucemü'l-kebir*, 7: 215; Hakîm, *el-Müstedrek*, 2: 594.

¹²⁹Tirmizî, *Tefsir*, 8

¹³⁰Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 33: 305.

¹³¹Hakîm, *el-Müstedrek*, 2: 594.

¹³²Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, 3: 179.

¹³³Mübarekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezi*, 8: 370.

¹³⁴Bk. Mizzî, *Tehzîb*, 21: 270-271; İbn Hacer, *Tehzîb*, 7: 425.

¹³⁵Konevî, *Fükûk*, 209.

mevcuttur. Lakin Konevî'nin zikretmiş olduğu bu beş Peygamber'in sıralandığı bir rivayet tespit edilememiştir. Ayrıca Konevî'nin burada muhtelif rivayetlerde geçen isimleri bir araya getirmiş olabileceği ihtimali üzerinde de durulmuş lakin Hz. Yûnus ve Hz. Lût'un Arap olduğuna dair bir rivayete rastlanılmamıştır. Hicrî ilk üç asır hadis eserlerinde bu hususta herhangi bir malumat yer almadığı, müteahhir dönem bazı hadis eserlerinde, tarih kitapları ile tefsir kaynaklarında bulunan bir rivayet olduğu görülmüştür. Söz konusu kaynaklarda geçen rivayetlerde de Hz. Hûd, Hz. Sâlih ve Hz. Şuayb'ın genellikle ilk başta zikredildiği sonrasında ise dördüncü olarak Hz. Peygamber'in (s.a)¹³⁶ yahut dördüncü ve beşinci olarak İsmail (a.s) ve Rasulullah'ın¹³⁷ zikredildiği görülmektedir. Peygamberlere dair çok uzun bir rivayette "Şu dört Peygamber Araptır..." ibaresiyle başlayıp Hûd, Hz. Sâlih, Hz. Şuayb ve Hz. Peygamber'in zikredildiği Ebu Zer rivayeti; isnadındaki İbrahim b. Hişam b. Yahya b. Yahyâ el-Gassânî'den dolayı muteber bir rivayet değildir.¹³⁸ İbrahim b. Hişam rical kaynaklarında uzun Ebu Zer hadisini nakleden ve bu nakilde teferrüd eden ravi olarak zikredilmiştir. İbn Hibban gibi bazı alimler onun hakkında müspet kanaat belirtirken Ebû Hatîm ve Ebu Zür'a'nın onun için "kezzâb" dediği kaydedilmiştir.¹³⁹ Rivayetin yer aldığı bir diğer kaynak olan İbn Vehb'in (197/813) *el-Câmi'*sinde geçen rivayetin isnadında yer alan Abdullah b. Lehîa'dan dolayı o isnad da zayıftır.¹⁴⁰

Hz. Yûnus ve Hz. Lût'un Arap olduğuna dair kaynaklarda herhangi bir rivayet tespit edilememiştir.

27. "*Cesette bir et parçası vardır. O salih olursa tüm ceset salih olur. O fesada uğrarsa tüm beden fesada uğramıştır. Dikkat edin o kalptir.*"¹⁴¹

Rivayet muteber hadis kaynaklarında yer almaktadır.¹⁴²

28. "*Yeryüzünde Allah Allah diyenler bulunduğu sürece kıyamet kopmaz.*"¹⁴³

Rivayetin küçük bir lafız farklılığıyla muteber kaynaklarda yer aldığı

¹³⁶İbn Hibbân, *Sahih*, 2: 77; Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsbahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakatü'l-asfiyâ* (Mısır: y.y., 1974), 1: 167; İbn Asakir, *Tarihu Dimaşk*, 23: 275.

¹³⁷Tefsir kaynaklarında yer alıyor. Bkz: İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, thk. Sami b. Muhammed Selâme (Dâru Taybe, 1999), 2: 470; Sealebî, Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed, *el-Cevahiru'l-hisân*, eş-Şeyh Muhammed Ali Mu'avviz (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418), 3: 48.

¹³⁸Bk. İbn Hibbân, *Sahih*, 2: 77 ve devamı. (Muhakkik Şuayb Arnavut'un notu.)

¹³⁹Zehebî, *Mizan*, 1: 73; İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali, *Lisanü'l-mîzân*, thk. Abdülfettah Ebu Gudde (Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 1: 381.

¹⁴⁰Bk. Zehebî, *Kâşif*, 1: 90; İbn Hacer, *Tehzîb*, 5: 376.

¹⁴¹Konevî, *Fükûk*, 209.

¹⁴²Buhârî, İman 40; Müslim, Talak, 107; İbn Mâce, Fiten 14; Dârimî, Buyû', 1; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 4: 448.

¹⁴³Konevî, *Fükûk*, 210.

görülmetedir.¹⁴⁴

29. Allah Teala'nın ayağına Rasulullah'ın (s) şu hadisinde de işaret vardır: "*Cebbâr olan Allah Teala ayağını üzerine koyuncaya kadar Cehen-nem sürekli "Yok mu daha fazlası" der. Cebbâr Teala ayağını onun üzerine koyunca iç içe geçerek büzüşür ve "Yeter, yeter" der.*"¹⁴⁵

Rivayet nisbî lafız farklılıklarıyla muteber hadis kaynaklarında yer almaktadır.¹⁴⁶

30. "*Gökler adaletle ayakta durur.*"¹⁴⁷

Münavî, Beydavî tefsirine yapmış olduğu tahricinde "Bu hadisi bula-madım." demiştir.¹⁴⁸ Tefsirlerde zikredilen bir rivayettir.¹⁴⁹ Kaynaklarda Hz. Peygamber'in (s.a) Hayber'e gönderdiği Abdullah b. Revâha'nın tak-simi karşısında YaHûdilerin "İşte bu haktır. Yer, gök bununla ayakta du-rur." dedikleri şeklinde bir ibare yer almakta burada adalet kelimesi ye-rine hak kelimesi geçmektedir.¹⁵⁰

31. "*Mizan O'nun (c.c) elindedir. Ölçüyü indirir ve kaldırır.*"¹⁵¹

Konevî'nin muteber kaynaklarda yer alan bir rivayetten takti' yapı-larak bu ibareyi naklettiği görülmektedir.¹⁵²

32. "*Beni ne yerim ne de göğüm sığdırabildi. Beni ancak Mümin kulu-mun kalbi sığdırdı.*"¹⁵³

Konevî'nin *Fükûk* harici eserlerinde de¹⁵⁴ zikretmiş olduğu bu riva-yet hakkında alimlerin menfi kanaatleri bulunduğu görülmektedir. Mana itibariyle İsrâîlî rivayetlerden olduğu izlenimi veren bu haber için Zerkeşî (794/1392); "Bazı alimler bu hadisin İsrâiliyyât'tan olduğunu ve Rasullu-lah'a ulaşan bilinen bir isnadının olmadığını söylüyorlar" demiştir.¹⁵⁵

¹⁴⁴Bk. Müslim, İman, 234; Tirmizî, Fiten, 35; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 19: 100.

¹⁴⁵Konevî, *Fükûk*, 211.

¹⁴⁶Buhârî, İman ve Nüzür, 12; Müslim, Cennet, 37; Tirmizî, Tefsiru'l-Kur'an, 50; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 19: 373; Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübra*, 7: 149.

¹⁴⁷Konevî, *Fükûk*, 213.

¹⁴⁸Münavi, *el-Fethu's-semavî*, 3: 1020.

¹⁴⁹Bk. Razi, *Mefâtihu'l-gayb*, 20: 261; Beydavî, *Envâru't-tenzil*, 5: 170; Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-muhîd*, 6: 587.

¹⁵⁰Bk. Ebû Dâvûd, Buyû', 36; İbn Mâce, Zekat, 18; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 8: 387; Taberânî, *el-Mucemü'l-kebir*, 14: 369.

¹⁵¹Konevî, *Fükûk*, 213.

¹⁵²Bk. Buhârî, Tefsir, 166. (Sad, 38/75) Hud, 7; Müslim, İman, 293; İbn Mâce, Mukaddime, 13; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 16: 299; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7: 154.

¹⁵³Konevî, *Fükûk*, 213.

¹⁵⁴Konevî rivayete Fatıha suresi tefsirinde de yer vermiştir. Bu eserinde yer alan hadislerin tahririni yapan Mehmet Eren'in değerlendirmeleri için bk. Eren, Mehmet, *Sadreddin Konevî'nin Fatıha Tefsiri ve Tasavvufi Hadis Şerhçılığı* (İstanbul: Gelenek yay., 2010), 50.

¹⁵⁵Bk. Zerkeşî, Ebu Abdillâh Bedreddin, *et-Tezkira fi'l-ehâdîsi'l-müştehirâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 135.

Sehâvî (902/1497), İbn Teymiyye'nin (728/1328) de aynı değerlendirmeyi yaptığını nakletmiştir.¹⁵⁶ *İhyâ'* da yer alan hadislerin tahricini yapan Irâkî (806/1404) "Bir aslını tespit edemedim" derken; Münâvî "Asılsızdır." demiş; Aclûnî (1162/1749); "Rasulullah'a ait bir söz değildir, mevzû'dur, İsrâîliyyât'tandır." değerlendirmesi yapmıştır.¹⁵⁷

33. "Allah toprağa, Peygamberlerin cesetlerini yemeyi haram kılmıştır."¹⁵⁸

Bizzat bu lafızla ilk dönem hadis kaynaklarında sahih isnadla yer alan bir rivayettir.¹⁵⁹

34. "Rabbim bana dedi ki:"

Konevî Hz. Peygamber'in (s.a) Allah Teala ile vasitasız olarak görüştüğünü ifade sadedinde bizzat Rasulullah'ın (s.a) bunu ihsas eden ifadeler kullandığını kaydetmiş ve bu rivayetle birlikte takip eden 35 ve 36. rivayetlerin de bu anlamda olduğuna dikkat çekmiştir.¹⁶⁰

Kaynaklarda bizzat bu ibareyle başlayan rivayetlerin bulunduğu görülmektedir.¹⁶¹ İbn Hibban rivayeti için Şuayb Arnavut "ricâli sika kimselelerdir." değerlendirmesi yapmıştır. Heysemî, Bezzâr rivayetinde geçen Saîd b. Sinan'ın zayıf bir ravi olduğunu kaydetmiştir.¹⁶²

35. "Benim Allah (c.c) ile bir vaktim vardır. O anda beni Rabbimden başkası işitemez."¹⁶³

Rivayet buna çok yakın lafızlarla Kelâbâdî'nin (380/990) *Meâni'l-Ahbâr'*ında geçmektedir.¹⁶⁴ Sehâvî, لي وقت لا يسعني فيه غير ربي, lafızıyla *Risâletü'l-Kuşeyrî'*de yer alan ve sufilerin sıklıkla dile getirdikleri bir rivayet olduğunu, mana olarak buna yakın olan ve Rasulullah'ın (s.a) evine geldiğinde vaktini üçe böldüğü ve üçte birini Rabbi'ne ayırdığını haber veren bir rivayetin Tirmizî'nin *Şemâil'i* ile İbn Râhûye'nin *Müsned'*inde yer aldığını ifade etmiştir.¹⁶⁵ Aliyyü'l-Kârî (1014/1605) *el-Mevzû'atu's-Suğra'*da bazı sufilerin zikrettikleri bir rivayettir. Hadis değildir."¹⁶⁶

¹⁵⁶Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed, *el-Mekâsîdu'l-hasene*, Muhammed Osman el-Huş (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1915), 589.

¹⁵⁷Bk. Irakî: Tahrîcu Ehadisil İhya 890; Münavi, *Feyzu'l-kadir*, 2: 496. Acluni, Ebû'l-Fida İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Mektebetü'l-Asriyye, 2000), 2: 116.

¹⁵⁸Konevî, *Fükûk*, 219.

¹⁵⁹Ebû Dâvûd, Salat, 207; Nesâî, Cuma, 5; İbn Mâce, İkâmetü's-Salât, 79; Dârimî, Salat, 306; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 26: 84; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2: 253; İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshak b. Huzeyme es-Sülemi, *Sahih*, 1-4, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1992), 3: 118; İbn Hibbân, *Sahih*, 3: 191.

¹⁶⁰Konevî, *Fükûk*, 222.

¹⁶¹Bk. İbn Hibbân, *Sahih*, 7: 288; Bezzâr, *Müsned*, 12: 18.

¹⁶²Bk. Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, 7: 178.

¹⁶³Konevî, *Fükûk*, 222.

¹⁶⁴Kelâbâdî, Ebû Bekr Muhammed b. İshak, *Meâni'l-ahbâr*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hafs (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 208.

¹⁶⁵Sehâvî, *Mekâsîdu'l-hasene*, 565.

¹⁶⁶Aliyyü'l-Kârî, *el-Mevzû'atu's-Suğra*, 151.

36. “*Rabbim bana geldi.*”

Kaynaklarda *أثاني ربي* ibaresiyle rivayetler mevcuttur.¹⁶⁷ Tirmizî naklettiği rivayet için “hasen-garib” demiştir. İbn Fûrek (406/1015) aynı rivayet için “illetli” değerlendirmesi yapmıştır.¹⁶⁸ Şuayb Arnavut aynı metin için ızdıraptan dolayı zayıftır demiştir.¹⁶⁹ Taberani'nin *el-Mucemü'l-Kebir*'inde geçen farklı bir metnin de illetli olduğunu Heysemî tespit etmiştir.¹⁷⁰

37. Hz. Peygamber (s) kıyamet alametlerini içeren bir rivayette işaret ettiği üzere; İsa (a.s) ve yanındakilerin ruhu Cennet tarafından -diğer bir rivayette Şam tarafından, bir diğerinde Yemen'den- gelen ve onları koltuk altlarından yakalayan bir rüzgarla kabzolunduğu vakit, onlar ölür ve artık yeryüzünde hiç bir Mü'min kalmaz. Sadece insanların en şerlileri kalır ve vahşi eşekler gibi yeryüzünde tepinirler. Helali helal, haramı haram bilmezler. Kıyamet de onların üzerine kopar. Yeryüzünde o esnada hiçbir Mü'min yoktur. Aynı şekilde doğal olarak hiçbir veli de kalmaz ve bu şekilde de Hz. İsa'nın hatmiyyet sıfatı sabit olmuş olur.¹⁷¹

Konevî'nin hadislerden mülhem ifadeleri nakletmeye başlarken, “işaret ettiği üzere” ifadesi, haddi zatında meseleyi naklederken doğrudan bir hadisi nakletmeyip bu hususa dair rivayetlerden umumi bir çerçeve çizeceği hakkında fikir vermektedir. Nitekim ilgili hadiselerle ilişkin rivayetlere bakıldığı zaman, kıyamete yakın bir rüzgarın çıkacağı ve o anda hal-i hazırda hayatta bulunan mü'min kulların canını bu rüzgarla birlikte vereceği bizzat hadislerde zikredilmektedir.¹⁷² Söz konusu rüzgarın Yemen tarafından¹⁷³ yahut Şam tarafından¹⁷⁴ ve Mü'minlerin koltuk altlarından eseceği¹⁷⁵ müstakil rivayetlerde yer almaktadır. Konevî'nin konuya dair nakledilen uzunca bir hadisi¹⁷⁶ merkeze alarak diğer rivayetlerdeki malumatı da eklemek suretiyle naklettiği söylenebilir.

38. Konevî İsa Fassi'nda; Hz. İsa'nın kıyamete yakın yeryüzüne ineceği ve “Lud” kapısında deccâlle mücadele edip onu öldüreceğinden bah-

¹⁶⁷Tirmizî, Tefsir, 39; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 437-438; Bezzâr, *Müsned*, 7: 110; Taberânî, *el-Mucemü'l-kebir*, 8: 290, 20: 102.

¹⁶⁸İbn Fûrek, Muhammed b. el-hasen, *Müşkilü'l-hadis ve beyânuh*, thk. Musa Muhammed Ali (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1985), 77.

¹⁶⁹Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 438.

¹⁷⁰Bk. Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, 2: 288.

¹⁷¹Konevî, *Fükûk*, 225.

¹⁷²Bk. Müslim, Fiten, 52.

¹⁷³Bk. Müslim, İman, 185.

¹⁷⁴Bk. Hâkim, *Müstedrek*, 4: 586.

¹⁷⁵Bk. Müslim, İman, 110; İbn Mâce, Fiten, 33; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 29: 175.

¹⁷⁶Bk. Müslim, Fiten ve Eşrâtu's-Sâ'a, 116; İbn Hibbân, *Sahih*, 16: 349.

seder ve “lud” kelimesinden hareketle bazı değerlendirmelerde bulunur.¹⁷⁷ Hadisten mülhem¹⁷⁸ bu bilgileri naklederken hadis olduğuna dair herhangi bir ifadeye yer vermez.

39. “Allah Teâlâ'nın yüz rahmeti vardır.”¹⁷⁹

Muteber hadis kaynaklarında yer alan bir rivayettir.¹⁸⁰

40. Allah (c.c) Hz. Süleyman'ı ilim, mülk yahut malı seçme hususunda muhayyer bırakmıştır -bir rivayette mal yerine nübüvvet geçmektedir-. Hz. Süleyman ilmi seçince Allah (c.c) O'na bu tercihten dolayı mülk, mal ve nübüvveti de vermiştir.¹⁸¹

Rivayet ilk dönem kaynaklarında tespit edilememiştir. Hicrî beşinci asır ve sonrasında telif edilen bazı eserlerde yer almaktadır.¹⁸² Ali el-Muttâkî (975/1567), Deylemî'nin zayıf bir isnadla İbn Abbâs'tan naklettiğini söylemiştir.¹⁸³ Elbanî, Deylemî'nin bu rivayeti Muhammed b. Temîm, Hafs b. Ömer el-Adenî, Hakem b. Ebân, İkrime, İbn Abbâs kanalıyla naklettiğini ve isnadla yer alan Muhammed b. Temîm'den dolayı hadisin mevzû olduğunu ifade etmiştir.¹⁸⁴ Ricâl kaynaklarında, Muhammed b. Temîm için bir çok alimin “kezzâb” dediği kaydedilmiştir.¹⁸⁵ İbn Asakir'in naklettiği rivayet Hakem b. Eban'ın bir diğer talebesi Hemmâm b. Müslim hakkında İbn Hıbban'ın “sâriku'l-hadistir” dediği, Dârekutnî'nin metruk, Hatib el-Bağdâdî'nin ise meçhul dediği kaydedilmiştir.¹⁸⁶ Rivayetin ilk dönem kaynaklarda yer almaması başlı başına sıhhati açısından problem olmakla birlikte müteahhir eserlerde yer alan isnadlarının da mevzû yahut mevzû'ya çok yakın derecede sorunlu olduğu görülmektedir.

41. Hz. Peygamber'in Davud'un (a.s) yeryüzünün en abid kulu olduğunu haber vermesi.¹⁸⁷

Fusûs'ta da yer alan bu rivayet kaynaklarda tespit edilememiştir.

42. “Adem (a.s) birinci semada, İsa (a.s) ikinci, Yusuf (a.s) üçüncü, Yunus (a.s) dördüncü, Harun (a.s) beşinci, Musa (a.s) altıncı ve İbrahim (a.s)

¹⁷⁷Bk. Konevî, *Fükûk*, 226.

¹⁷⁸Bk. Müslim, *Fiten ve Eşrâtü's-Sâ'a*, 110; Tirmizî, *Fiten*, 59; İbn Mâce, *Fiten*, 33.

¹⁷⁹Konevî, *Fükûk*, 227.

¹⁸⁰Müslim, *Tevbe*, 19; İbn Mâce, *Zühd*, 35; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 15: 373; İbn Hibbân, *Sahih*, 14: 16.

¹⁸¹Konevî, *Fükûk*, 235.

¹⁸²Bk. İbn Abdilberr, Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fadlih*, thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Zübeyrî (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1994), 1: 237; Deylemî, *Firdevs*, 2: 192; İbn Asakir, *Tarihu Dimeşk*, 22: 275; Suyûtî, *el-Câmiu's-sagîr* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty), 250.

¹⁸³Bk. Ali el-Muttakî, *Kenzü'l-ummâl*, 10: 174.

¹⁸⁴Bk. Elbanî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daîfe ve'l-mevdûa*, 8: 82.

¹⁸⁵Bk. Zehebî, *Mizan*, 3: 494; İbn Hacer, *Lisân*, 7: 21.

¹⁸⁶Bk. Zehebî, *Mizân*, 4: 308; İbn Hacer, *Lisân*, 8: 343.

¹⁸⁷Konevî, *Fükûk*, 234.

yedinci semadadır."¹⁸⁸

Yunus Fassi'na Peygamberlerin ulvî alemde mertebelerinin farklı olduğunu ifade ederek giriş yapan Konevî, zikredilen rivayetin de buna işaret ettiğini düşünmektedir. Konevî'nin naklettiği bu lafızla az sayıda kaynakta yer almaktadır.¹⁸⁹ Lakin meşhur miraç hadisinde araya bazı lafızlar girmiş olmakla birlikte Peygamberlerin sıraları aynıyla zikredilmektedir.¹⁹⁰ Konevî'nin söz konusu uzun miraç hadisinde yer alan makamları peş peşe sıralayarak zikretmiş olması ihtimal dâhilindedir.

43. Hadiste manen nakledildiğine göre Yahya (a.s) ve İsa (a.s) bir araya gelince ve Yahya (a.s) İsa'ya (a.s) rahat tavrından dolayı onu ayıplar bir tarzda: "Allah'ın imtihanından ve azabından emin gibisin" demiştir. Bunun üzerine Hz. İsa ona : "Sen de Allah'ın rahmetinden ve fazlından ümidini kesmiş gibisin." demiştir. Bunun üzerine Allah Teala; "Sizden bana en sevimli olanınız benim hakkımda en güzel zannı besleyeninizdir." diye vahyetmiştir.¹⁹¹

Rivayet muteber kaynaklarda tespit edilememiştir. En eski kaynak olarak İbn Ebi'd-Dünya'nın (281/894) *Müdaratü'n-Nas*'ında nakledildiği görülmüştür. Hadisin tespit edildiği müteahhir kaynaklardan Hatib ve İbn Asakir (571/1176) hadisi İbn Ebi'd-Dünya kanalıyla nakletmişlerdir. Bu isnad Muhammed b. Beşîr el-Kindî-Selm b. Sâlim el-Belhî-Ebu Hubeyb el-Mevsilî-Mekhul kanalıyla gelmektedir.¹⁹² Hadisin geçtiği bir diğer kaynak olan Ebu Nuaym'ın *Hilye*'sindeki tarik ise İbn Ebi'd-Dünyâ tariki ile Muhammed b. Beşîr el-Kindî'de birleşmektedir.¹⁹³ Tespit edilebildiği kadarıyla rivayet sadece tabiîn âlimlerinden Mekhul'den (112/730) nakledilmiştir. İsnadında yer alan Muhammed b. Beşîr için Yahya b. Maîn "sika değildir" derken, Dârekutni "hadislerinde kuvvetli bir ravi değildir" değerlendirmesi yapmış; Begavî (516/1122) "sadûk" olduğunu söylemiştir.¹⁹⁴ Selm b. Salim hususunda ise; Yahya b. Maîn, Ahmed b. Hanbel ve Nesâî (303/915) onu zayıf kabul etmiş, Ebu Zür'a "hadisi yazılmaz" demiştir.¹⁹⁵ Rivayetin tespit edebildiğimiz bu tek isnadının zayıf olduğu görülmektedir.

¹⁸⁸Bk. Konevî, *Fükûk*, 238.

¹⁸⁹İbn Hibbân, *Sahih*, 1: 245; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 7: 41.

¹⁹⁰Buhârî, *Bed'ü'l-Halk*, 6; Müslim, *İman*, 259; Nesâî, *Salat*, 1.

¹⁹¹Konevî, *Fükûk*, 245-246.

¹⁹²İbn Ebi'd-Dünya, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd b. Süfyan, *Müdaratü'n-nâs*, thk. Muhammed Hayr ramazan Yusuf (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1998), 63; Hatib el-Bağdâdî, Ebu Bekir Ahmed b. Ali, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, thk. Adil b. Yusuf (Suud: Dâru İbn Cevzî, 1421), 2: 240; İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah (571/1176), *Tarihu Dimesk*, 1-80, thk. Amr b. Ğarâme el-Umrevî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 3: 467.

¹⁹³Ebû Nuaym, *Hilye*, 5: 181.

¹⁹⁴Zehebî, *Mizan*, 3: 491; İbn Hacer, *Lisân*, 7: 15.

¹⁹⁵Zehebî, *Mizan*, 2: 185; İbn Hacer, *Lisân*, 4: 107.

44. “Kul namaza başladığı zaman Allah (c.c) onun karşısında durur.”¹⁹⁶

Lafız farklılıklarıyla kaynaklarda yer alan bir rivayettir. Tirmizî “hasen-sahih-garib” demiştir. Şuayb Arnavut *Müsned*’de yer alan tariki için “hasen”, hadisin metni için “sahih” hükmü vermiştir.¹⁹⁷

45. İhsanı, Cebrail (a.s) “İhsan nedir?” diye Rasulullah’a (s.a) sormuş ve O (s.a): “*İhsan; Allah’ı görüyormuş gibi ona ibadet etmendir.*” diye cevap vermiştir.¹⁹⁸

Konevî’nin meşhur Cibril hadisinden¹⁹⁹ takti’ yaptığı görülmektedir.

46. “*Gözümün nuru namazda kılındı.*”²⁰⁰

Muteber kaynaklarda yer alan bir rivayettir. Hâkim, Müslim’in şartlarına uygun demiş, Zehebî de *Telhîs*’te onaylamıştır. Şuayb Arnavut “Hasen” hükmü vermiştir.²⁰¹

47. “*Namaz nurdur.*”²⁰²

Muteber kaynaklarda yer alan bir rivayettir.²⁰³

48. “Kur’an’ın her ayetinin bir zahiri ve bir batını, bir haddi ve bir muttala’ı vardır. Hatta yediye kadar -bir rivayette yetmişe kadar- batını vardır.”²⁰⁴

Doğrudan bu lafızla tespit edilememiştir. Daha yaygın olarak “Kur’an yedi harf üzere indirilmiştir. Ondan her bir ayetin zahiri ve batını vardır.” lafzıyla nakledilmiştir.²⁰⁵ Her haddin de bir muttala’ı vardır” ziyadesiyle gelmiştir.²⁰⁶ Bazı kaynaklarda ise Konevî’nin lafzına daha yakın olarak “Her ayetin bir zahiri ve bir batını, her harfin bir “had”di ve her haddin de bir “muttala”ı vardır.”²⁰⁷ şeklinde bir rivayet de kaynaklarda yer almak-

¹⁹⁶Konevî, *Fükûk*, 249.

¹⁹⁷Bk. Tirmizî, *Emsal*, 3; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 29: 335; Ma’mer b. Raşid, *el-Câmi’*, thk. Habibü’r-Rahman el-A’zamî (Pakistan: el-Meclisü’l-İlmî, 1403), 11: 339; İbn Huzeyme, *Sahih*, 1: 244.

¹⁹⁸Konevî, *Fükûk*, 250.

¹⁹⁹Bk. Buhârî, *İman*, 36; Müslim, *İman*, 1; Ebû Dâvûd, *Sünnet*, 16; Tirmizî, *İman*, 4; Nesâî, *İman*, 5; İbn Mâce, *İman*, 9.

²⁰⁰Konevî, *Fükûk*, 251.

²⁰¹Nesâî, *İşretü’n-Nisâ*, 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 19: 305; Abdurrezzak, *Musannef*, 4: 321; Ebu Ya’lâ, *Müsned*, 6: 199; Taberânî, *el-Mucemü’l-kebir*, 3: 58; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2: 174.

²⁰²Konevî, *Fükûk*, 251.

²⁰³Müslim, *Salat*, 1; Tirmizî, *De’avât*, 86; Nesâî, *Zekat*, 1; İbn Mâce, *Tahâret*, 5; Dârimî, *Tahâret*, 2.

²⁰⁴Konevî, *Fükûk*, 251.

²⁰⁵Bezzâr, *Müsned*, 5: 441; İbn Hibbân, *Sahih*, 1: 276, Taberânî, *el-Mucemü’l-kebir*, 10: 105.

²⁰⁶Bk. Ebu Ya’lâ, *Müsned*, 9: 80; Tahâvî, *Şerhu Müskilil-Âsâr*, 8: 87; Begavî, Ebu Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mesud, *Şerhu’s-sünne*, 1-15, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: el-Mektebu’l-İslâmî, 1403/1983), 1: 263.

²⁰⁷Abdurrezzâk, Ebu Bekir b. Hemmâm es-San’ânî, *el-Musannef*, 1-11, thk. Habîbürrahmân el-A’zamî (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1403), 3: 358; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 1: 22 (Muhakkik Ahmed Muhammed Şakir rivayetin zayıf iki sinadla geldiğini ifade etmiştir.); Begavî, *Şerhu’s-sünne*, 1: 262; İbn Asakir, *Tarih*, 30: 235.

tadır. Konevî'nin naklettiği lafızla küçük değişiklikler ihtiva eden rivayetin muhtelif tarihlerini değerlendiren muhakkikler tarafından zayıf, hasen yahut sahih hükmü verilmiştir.²⁰⁸

49. "Horasan tarafından gelen siyah sancakları görürseniz sürünerek de olsa onlara geliniz. Zira onların arasında Allah'ın halifesi Mehdi vardır. Zulüm ve eziyetle dolmuş olan yeryüzünü adalet ve eşitlikle doldurur."²⁰⁹

Konevî'nin nakletmiş olduğu bu metne yakın lafızlarla kaynaklarda geçmektedir.²¹⁰ İbnü'l-Cevzî rivayetin uydurma olduğunu söylemiş, İbn Hacer buna itiraz etmiş ve rivayetin uydurma değil zayıf olduğunu ifade etmiştir.²¹¹

50. "Allah (c.c) Tevrat'ı eliyle yazmıştır, Tuba ağacını eliyle dikmiştir, Adn Cennet'ini eliyle ve Adem'i (a.s) elleriyle yaratmıştır."²¹²

Rivayet bizzat bu lafızla hadis kaynaklarında tespit edilememiştir. Allah Teala'nın Tevrat'ı Hz. Musa için yazdığı²¹³ yahut bizzat eliyle yazdığı²¹⁴ muteber kaynaklarda yer verilen rivayetlerde zikredilmektedir. Bazı rivayetlerde sadece Adn Cennet'ini²¹⁵ bazılarında ise Adn Cenneti ve Hz. Adem'i eliyle yarattığı geçmektedir.²¹⁶ İbn Ebi Şeybe'nin (235/849) *Musannef*te naklettiği rivayette Allah Teala'nın Cennet'i ve Adem'i (a.s) eliyle yarattığı Musa (a.s) için de Tevrat'ı yazdığı zikredilmektedir.²¹⁷ Ebu's-Şeyh el-İsbahânî'nin (369/979) *el-Azmâ* isimli eserinde isnadsız bir şekilde zikredilen ve Cennet tasvirlerinin zikredildiği uzun bir rivayette "Allah Tuba ağacını eliyle dikmiş, Adem'i eliyle yaratmış, Adn Cennet'ini eliyle halketmiş ve Musa'ya Tevrat'ı eliyle yazmıştır." şeklinde bir rivayet yer almaktadır.²¹⁸

51. "Allah'ın rahmeti bizim ve Musa'nın üzerine olsun. Keşke sabretseydi de Allah c.c o ikisinin (Musa ve Hızır'ın) haberlerini (daha fazla) bize

²⁰⁸Bk. Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsar*, 8: 87-89 (Muhakkik Şuayb Arnavut'un değerlendirmesi.); Ğumârî, Ahmed b. Muhammed b. Sıddîk, *el-Müdvâvî* (Kahire: Dâru'l-Kütüb, 1996), 3: 80-81.

²⁰⁹Konevî, *Fükûk*, 252.

²¹⁰Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 35: 70; Nuaym b. Hammad, *Kitâbu'l-fiten*, thk. Semir Emin ez-Züheyri, (Kahire: Mektebetü't-Tevhîd, 1412), 1: 311. Şuayb Arnavut; Nuaym tarikinin de Ahmed b. Hanbel tarikinin de "zayıf" olduğunu söylemiştir. Hâkim, *Müstedrek*, 4: 547. Hakim rivayetin sahih olduğunu belirtmiştir.

²¹¹Bk. İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali, *el-Kavlü'l-müsedded fi'z-zebbi ani'l-müsnedi Ahmed* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1401), 42.

²¹²Konevî, *Fükûk*, 254.

²¹³Müslim, Kader, 15.

²¹⁴Buhârî, Kader, 11; Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 9: 93; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 12: 343.

²¹⁵Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 9: 354; Hâkim, *Müstedrek*, 2: 426; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *el-Esmâ ve's-sifât* (Mekke: Mektebetü's-Sevâdî, 1993), 2: 124.

²¹⁶Hakim bu isnad için "Sahih" demiş, Zehebî'de onu onaylamıştır. Bk. Hâkim, *Müstedrek*, 2: 349.

²¹⁷İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 7: 28.

²¹⁸Ebu's-Şeyh el-İsbahânî, *el-Azame*, thk. Rızaullah Muhammed İdris (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1408), 3: 265.

anlatsaydı. Nitekim sıhhati hususunda ittifak bulunan bir rivayette Rasulullah (s.a) şöyle buyurmuştur: “Sabretseydi daha nice acayıplikler görecekti. Lakin sıkma korkusu O’nu arkadaşından ayırdı.”²¹⁹

Musa (a.s) ile Hızır (a.s)’ın kıssalarının anlatıldığı meşhur rivayetlerden Konevî’nin taktî’ yoluyla nakletmiş olduğu her iki rivayet de muteber kaynaklarda yer almaktadır.²²⁰ Konevî’nin daha sahih bir rivayette diyerek Müslim lafzına yer vermesi dikkat çekmektedir.

52. YaHûdiler Hz. Peygamber’e (s.a) şikâyetle bulununca Rasulullah (s.a): “Beni Musa’dan üstün tutmayınız. (Kıyamet günü) Tüm insanlar ruhunu teslim eder. İlk dirilen ise ben olurum. O anda Musa’yı Arş’in direğine yapışmış olarak bulurum ve bilemem Tur’daki bayılması ona yeterli mi görüldü yoksa Allah (c.c) O’nu istisna mı tuttu.”²²¹

لَا تُفَضِّلُوا بَيْنَ أَنْبِيَاءِ اللَّهِ لَا تَحْزُونِي عَلَى مُوسَى /Alah’ın Peygamberlerinden birini diğerine üstün tutmayınız lafızlarıyla başlayan ve lafız itibarıyla küçük farklılıklar içeren rivayetler muteber kaynaklarda yer almaktadır.²²² Tespit edilebildiği kadarıyla bizzat Konevî’nin nakletmiş olduğu bu lafızla Tahâvî’nin *Şerhu Meâni’l-Âsâr*’ında geçmektedir.²²³

53. Hz. Peygamber (s.a) şöyle buyurmuştur: “İsa b. Meryem’e en yakın olan benim. O’nunla aramızda başka Peygamber yoktur.”²²⁴

Kaynaklarda yer alan meşhur bir hadistir.²²⁵

54. “Kıyamet günü bir nebi gelir yanında ona yakın kişi ile, bir nebi gelir yanında iki kişi ile, bir nebi gelir yanında tek bir kişi ile ve bir nebi de gelir yanında hiç kimse yoktur.”²²⁶

Konevî uzunca bir rivayet olan kıyamet hadisinden bir kısmını aktaracağını kendisi de ifade ediyor. Muteber kaynaklarda doğrudan bu şekilde sıralamadan ziyade kıyamet hadisinde benzer ifadelerin geçtiği görülmektedir.²²⁷

²¹⁹Konevî, *Fükûk*, 255.

²²⁰Birinci rivayet için bk. Müslim, Fedail, 172; Ebû Dâvûd, ‘Itak, 1; Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 10: 161; İbn Hibbân, *Sahih*, 3: 268. İkinci rivayeti Konevî *سيرة* ibaresiyle naklederken kaynaklarda وَدِدًا أُمَّ لِيهِ صِدْرٌ ifadesi yer almaktadır. Bk. Buhârî, İlim, 45, Ehâdisü’l-Enbiyâ, 27; Müslim, Fedâil, 170; Tirmizî, Tefsir, Kehf, 19; Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 10: 163; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 35: 45; İbn Hibbân, *Sahih*, 14: 107; Taberânî, *el-Mucemü’l-kebir*, 12: 5.

²²¹Konevî, *Fükûk*, 255.

²²²Bk. Buhârî, Husumat, 1; Müslim, Fedail, 160; Ebû Dâvûd, Sünnet, 14; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 13: 29.

²²³Bk. Tahâvî, *Şerh*, 4: 316.

²²⁴Konevî, *Fükûk*, 256.

²²⁵Buhârî, Ehâdisü’l-Enbiyâ, 48; Müslim, Fedâil, 144; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 12: 497; Ebû Dâvûd et-Tayalisi, *Müsned*, 4: 301; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 7: 499; İbn Hibbân, *Sahih*, 14: 74.

²²⁶Konevî, *Fükûk*, 257.

²²⁷Buhârî, Tıp, 17; Müslim, İman, 374; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 362.

55. “Yeryüzü O’na mescit, toprağı temiz kılınmıştır.”²²⁸

Muteber kaynaklarda yer alan meşhur bir rivayettir.²²⁹

56. “*Kıyamet günü ben arşın sağında, Rabbimin yanında, âlemlerden benden başka hiç kimsenin bulunmadığı bir makamda dururum.*”²³⁰

Kıyametten bahseden Tirmizî rivayetinde nisbî lafız farklılıklarıyla geçmekte olan bir hadistir. Tirmizî “hasen-garib” değerlendirmesi yapmıştır.²³¹ Doğrudan bu lafızla olmamakla birlikte kıyamet günü Rasulul-lah’ın arşın sağ tarafında duracağını haber veren rivayetler de kaynaklarda yer almaktadır.²³²

57. “*Ben kıyamet günü insanların efendisiyim.*”²³³

Muteber kaynaklarda yer alan meşhur bir rivayettir.²³⁴

58. Hz. Peygamber’in miracından bahseden rivayette O’nun günlük namaz vakitlerinin hafifletilmesi duasıyla üç defa gidip gelmesinden bahseden Konevî, hadisi nakletmemiş rivayette geçtiği şekliyle demekle yetinmiştir.²³⁵ Rivayetin muteber kaynaklarda geçtiği görülmektedir.²³⁶

59. “*Üçüncüyü ise, İbrahim de (a.s) dahil olmak üzere tüm insanların bana müracaat edecekleri güne bıraktım.*”²³⁷

Hz. Peygamber’in (s.a) ümmeti için üçüncü istiğfarını kıyamete tehir ettiğini haber veren rivayet muteber kaynaklarda yer almaktadır.²³⁸

60. Rasulullah şöyle haber vermiştir: “*Kıyamet günü insanlar Hz. İbrahim’e gelirlir ve “Ey İbrahim. Sen Halilullah’sın. Bize şefaet et.” derler. İbrahim (a.s) ise “Ben sonra sonra Halil’im der.*”²³⁹

Rivayet küçük lafız farklılıklarıyla Müslim’in *Sahih*’i ve diğer kaynaklarda yer almaktadır.²⁴⁰

61. Rasulullah’ın (s) haber verdiğine göre vefatından beş gün önce Allah (c.c) onu Halil edinmiştir.²⁴¹

²²⁸Konevî, *Fükûk*, 261.

²²⁹Bk. Buhârî, *Teyemmüm*, 1; Müslim, *Mesâcid*, 3, 4; Tirmizî, *Salat*, 124; Nesâî, *Gusl ve Teyemmüm*, 26; İbn Mâce, *Taharet*, 90.

²³⁰Konevî, *Fükûk*, 261.

²³¹Bk. Tirmizî, *Menakıb*, 1.

²³²Bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 7: 265; Ebu Ya’lâ, *Müsned*, 1: 427.

²³³Konevî, *Fükûk*, 261.

²³⁴Buhârî, *Tefsir*, “İsra”, 3; Müslim, *İman*, 327; Tirmizî, *Sıfetu’l-Kıyame*, 10; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 15: 384.

²³⁵Konevî, *Fükûk*, 262.

²³⁶Buhârî, *Salat*, 1; Müslim, *İman*, 263.

²³⁷Konevî, *Fükûk*, 262.

²³⁸Müslim, *Salatü’l-Müsâfirîn*, 273; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 35: 102; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6: 319.

²³⁹Konevî, *Fükûk*, 262.

²⁴⁰Müslim, *İman*, 329; İshak b. Rahuye, *Müsned*, 1: 228; Ebu Ya’lâ, *Müsned*, 11: 79; Bezzâr, *Müsned*, 17: 177; İbn Hibbân, *Sahih*, 14: 382; Hâkim, *Müstedrek*, 4: 631.

²⁴¹Konevî, *Fükûk*, 262.

Rasulullah'ın “Allah (c.c) İbrahim'i dost edindiği gibi beni de dost edindi. Şayet ben de bir dost edinecek olsaydım Ebu Bekir'i dostum olarak seçerdim.” buyurduğunu haber veren ve muteber kaynaklarda yer alan uzun bir rivayette Rasulullah'ın vefatından beş gün önce bunu söylediği, ravi Cündeb tarafından ifade edilmektedir.²⁴²

62. “Allah (c.c) yeryüzünü Kabe'nin altından yaymıştır.”²⁴³

Hadis kaynaklarında tespit edemediğimiz bu rivayet, “Arzı da bundan sonra yaymış/döşemiştir” (en-Nâziât 79/30) ayetinin açıklaması için bazı tefsir kaynaklarında zikredilmektedir.²⁴⁴

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Eserinde çok sayıda hadise yer veren Konevî'nin rivayetleri isnadsız naklettiği görülmektedir. Çok nadir istisnası bulunmakla birlikte sahabe ravisi de dahil olmak üzere tüm isnadları hazf etmiştir. Hal böyle olunca kullandığı hadisler, isnadları açısından tahlil edilememekte, doğrudan şu kaynaktan istifade etmiş şeklinde nokta atışları yapılamamaktadır. Yalnızca hadisin geçtiği eserlerin isnadlarının geneline dair hüküm verilebilmektedir. Yani müstakil bir isnad tahlilinden ziyade “hadis literatüründe ilgili hadisin yeri” tespit edilebilmektedir.

Konevî, eserinde hadislerin büyük çoğunluğunu doğrudan قال صلى الله عليه وسلم قوله صلى نبه ايضا صلى الله عليه وسلم على ما ذكرنا بقوله عليه وآله واما قول النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث عليه وسلم lafızlarıyla hadis olarak nakletmiş ve bir kısmını ise hadis olduğunu ifade etmeden hadisteki bilgiyi kullanmıştır. Konevî'nin, konunun serdedilmesi esnasında ekseriyetle rivayetleri metne adapte ettiği görülmektedir. Lakin bu adaptasyon esnasında bazı tasarruflarda bulunmaktadır. Örneğin o tahrir kısmında sıklıkla temas edildiği üzere hadislerde fazlaca takti' yapmakta yani hadisin tamamını değil yalnızca birkaç kelimesini zikretmek suretiyle hadisten iktibasta bulunmaktadır. Lakin bu, hadisin bazen siyak-sibaktan kopmasına sebep olmaktadır. Uzunca bir hadisin sadece görüşüne mesned teşkil eden kısmı hadisin tümünü yansıtmıyorsa esasında o hadisi referans olarak kullanmış olmamaktadır. Bu açıdan takti' usulü, bazı mahzurları barındırmaktadır. Takti'in tam tersi bir durum olarak bazı rivayetleri naklederken araya kendi kelimelerini dahil edebildiği görülmektedir ki hadislerin tahririni yani esas ve ilk kaynağını bulma hususunda son derece müşkil bu durum, araya eklenen kelimelerin hadisten olduğu intibahı uyandırabilme tehlikesinden dolayı ehl-i hadis nezdinde muteber görülmemektedir.

²⁴²Müslim, Mesacid, 23; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2: 150.

²⁴³Konevî, *Fükûk*, 263.

²⁴⁴Bk. Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, 6: 21; Cürçânî, Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdurrahman Abdülkahir, *Dercü'd-düer*, thk. Talat Salah el-Ferhân-Muhammed Edib Şekûr (Amman: Dâru'l-Fikr, 2009), 2: 688; Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebu Muhammed b. Aşur (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 10: 128.

Konevî, hadisleri bazen mana ile rivayet etmekte, mana ile rivayet ettiğini bizzat kendisi de söylemektedir. Naklettiği hadislerin büyük çoğunluğunda görülen lafız farklılıkları bu hususa delalet etmektedir. Hadislerin ana omurgası aynı olmakla birlikte ekseriyetinde de küçük lafız farklılıkları bulunmaktadır. Lafzen rivayette bulunduğu hissini uyandıran hadislerde bile fazlaca tasarruf dikkat çekerken “mana ile rivayet ediyorum” dediğini tespit etmek neredeyse muhal bir durumdur. Nitekim “mana olarak şöyle söylemişti” lafzıyla naklettiği Hz. Yakub ile ilgili rivayet²⁴⁵ kaynaklarda tespit edilememiştir.

Konevî hadis aktarımında “sabit”, “sahih”, “muttefek aleyh” gibi bazı hadis usulü ıstılahlarını da kullanmaktadır. Bu durum Konevî'nin hadisle iştigaline delalet etmesi açısından önem arz etmekle birlikte onun bunları bazen ıstılah anlamlarıyla değil sözlük anlamlarıyla kullandığı görülmektedir ki bu da sûfî gelenekten gelen mütesahil bir usul benimsediği fikrini akla getirmektedir.

Kütüphanesinde çok sayıda hadis eseri bulunduğu kaydedilen Konevî'nin *Fükûk*'ta yer alan rivayetler hususunda Müslim'in *Sahih*'inden oldukça istifade ettiği düşünülmektedir. Nitekim zikrettiği hadislerin yaklaşık dörtte biri “muttefekun aleyh” yani hem Buhârî hem de Müslim'in eserlerinde rivayet ettikleri hadislerden olmakla birlikte yine neredeyse bir o kadarı sadece Müslim'in *Sahih*'inde geçen rivayetlerdir. Ayrıca yukarıda değindiğimiz gibi Konevî, hadis naklinde çok fazla tasarrufta bulunduğu için bizzat naklettiği lafızlarla hadislerin tesbiti güçtür. Konevî'nin kullandığı lafız için “aynı lafızla hadis kaynaklarında birebir geçiyor” diyebileceğimiz hadislerin büyük kısmı Müslim hadisleri ile örtüşmektedir. Müellif bu eserde hiç kaynak ismi zikretmediği için ipuçlarından böyle bir neticeye varılabilmektedir.

Konevî'nin eserinde 62 rivayetten istifade ettiği görülmüştür. Tespit edilebildiği kadarıyla bu hadislerin yaklaşık %73'ü makbul, %14'ü zayıf, %13'ü ise asılsız, İsrâilîyyât türü rivayet yahut mevzû rivayetlerden oluşmaktadır. Bu tespitler Konevî'nin eserlerinde kullandığı hadislerin sıhhat değeri hususunda önem arz etmektedir. *Fükûk*'ta aslı tespit edilemeyen, uydurma yahut İsrâilî rivayetler yer almakla birlikte bunların oranının makbul olanlara göre oldukça az olduğu yani Konevî'nin eserlerinde çok büyük oranda makbul rivayetleri kullandığı görülmektedir. Konevî'nin hadis formasyonunun büyük etkisi olduğunu düşündüğümüz bu durum sûfî literatüre yönelik “kullanılan rivayetlerin ekserisinin asılsız olduğu”²⁴⁶ şeklindeki genellemenin tekrar gözden geçirilmesi yahut en

²⁴⁵Bk. 15. Hadis.

²⁴⁶Tasavvuf eserlerinde mevzu rivayetlere yer verildiği ve birçok “asl”ın hadis kriterleri açısından muteber görülmemen rivayetler üzerine bina edildiği yadsınamaz bir gerçek olmakla birlikte; Haris el-Muhasibi, Hâkim et-Tirmizî, Ebu Nasr Serrac, Gülâbâdi, Kuşeyrî, Hucvirî, Abdulkadir Geylânî,

azından Konevî için geçerli olmadığı fikrini teyit etmektedir. Nitekim *Fükûk* çerçevesinde yapılan bu tespitlerin Konevî'nin diğer bazı eserlerinde yer alan hadislerle yönelik çalışmalarındaki²⁴⁷ değerlendirmelerle de benzerlik arz etmektedir. Bu bağlamda Konevî'nin *Fükûk* için, Konevî'nin hadisçiliğini tespit açısından temsil gücü yüksek bir çalışma olduğunu söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk, Ebu Bekir b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. I-XI. Thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403.
- Acluni, Ebü'l-Fida İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafâ*. Thk. Abdülhamid Hindâvî. Mektebetü'l-Asriyye 2000.
- Âdil Nüveyhiz. *Mu'cemü'l-Müfessirîn*. Beyrut: Müessesetü Nüveyhiz, 1988.
- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani. *el-Müsned*. Thk. Şuayb Arnavud. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ahmed b. Muhammed. *Tabakatü'l-Müfessirîn*. Thk. Süleyman b. Salih. Suudi Arabistan: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1997.
- Ali el-Muttakî, Ali b. Abdülmelik b. Kadı Han Müttaki el-Hindi 975/1567. *Kenzü'l-Ummâl*. Thk. Bekrî Hayyânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- Aydınlı, Abdullah. *Kırk Hadis Şerhi*. 1. Baskı, İstanbul: İFAV, 2015.
- Koçkuzu, Ali Osman. "Sadreddin Konevî'nin Hadisçiliği". *S.Ü.İ.F. Dergisi* 4 (Ocak, 1989).
- Dalkılıç, Bayram. Sadreddin Konevî'ye Göre Yorum'un İmkânları ve Sınırları-Sınırlılıkları. *1. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*. Konya: Mebkam 2010: 67-76.
- Bayram, Mikâil. "Sadru'd-Din Konevî Kütüphanesi ve Kitapları". *Marife* 1/2 (2001): 179-185.
- Begavî, Ebu Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mesud. *Şerhu's-sünne*. Thk. Şuayb Arnavud. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1983.
- Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *el-Esmâ ve's-sifât*. Mekke: Mektebetü's-Sevâdî, 1993.
- Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *Şuabü'l-iman*. thk. Abdül-'ali Abdülhamit. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-kebir*. Thk. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye 1424/2003.
- Bezzâr, Ebu Bekr Ahmed b. Amr. *el-Bahru'z-zehhâr müsnedü'l-Bezzâr*. Thk.

Sühreverdî, İbn Arabî ve İmam Rabbânî'nin meşhur eserlerinde yer alan hadislerin otantik değerlerinin ele alındığı bir çalışmada; çok zayıf ve asılsız hadislerin %12; mevzuların ise %10'luk bir kısmı teşkil ettiği tespit edilmiş ve "süfi literatürde kullanılan hadislerin ekseriyetinin mevzu olduğu" şeklinde bir yaklaşımın ilmî ve objektif araştırmalarla teyit edilmeyen bir genelleme olduğu ifade edilmiştir. Bk. Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis* (Konya: Yediveren, 2001), 412. Bu hususta şu noktaya da dikkat çekilmelidir: Süfîlerin eserlerinde kullandıkları hadisler ile süfi öğretinin temelini teşkil eden esasların dayandığı hadislerin otantik değerleri arasında bir fark olduğu görülmektedir. Bu hususta bk. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 411-417.

²⁴⁷Bk. Abdullah Aydınlı, *Kırk Hadis Şerhi*, 1. Baskı (İstanbul: İFAV, 2015), 20; Adil Yavuz, "Sadreddin Konevî'nin Miftahu'l-Gayb Adlı Eserindeki Rivayetlerin Sıhhat ve Delalet Açısından Değerlendirilmesi", *Sadreddin Konevî "Tasavvuf, Felsefe Ve Din"*, (Konya 2018), 11-12.

- Mahfûzurrahman Zeynullah. Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 2009.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî. *el-Edebu'l-müfred*. Thk. Semir b. Emin el-Züheyrî. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1998.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî. *et-Tarihu'l-kebir*. 8 Cilt. Haydarabad: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Can, Mustafa. "Sadreddin Konevî'nin Eserleri ve Kütüphanesi". *Selçuk Dergisi* 4 (1989): 113-127.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdurrahman Abdülkahir. *Dercü'd-dürer*. Thk. Talat Salah el-Ferhân-Muhammed Edib Şekûr. Amman: Dâru'l-Fikr, 2009.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed. *Sünenü'd-Dârekutnî*. 5 Cilt. Thk. Şuayb Arnavut, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl. *Sünen*. Thk. Nebil Haşim el-Ğamri. Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 2013.
- Demirli, Ekrem, "Sadreddin Konevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35: 420-425. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Deylemî, Şiruye b. Şehredar. *Firdevs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Dülâbî, Ebû Bişr Muhammed b. Ahmed b. Hammad. *el-Künâ ve'l-esmâ*. Ebu Kuteybe El-Faryâbî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000.
- Ebu Dâvûd et-Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd b. el-Carud el-Fârisî, *Müsned*. 4 Cilt. Thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. b.y.: Dâru Hicr, 1999.
- Ebu Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. İshak İsfahani. *Marifetü's-sahabe*. Thk. Adil b. Yusuf. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1998.
- Ebu Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. İshak İsfahani. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. Mısır: y.y., 1974
- Ebu Said Osman b. Said. *er-Red ale'l-cehmiye*. Thk. Bedr b. Abdullah. Kuveyt: Dâru İbni'l-Esîr, 1995.
- Ebu Ya'la, Ahmed b. Ali b. el-Müsenna el-Mevsilî. *Müsned*. Thk. Hüseyin Selim Esed. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1984.
- Ebu's-Şeyh. *el-Azmâ*. Thk. Rızaullah Muhammed İdris. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1408.
- Elbânî, Ebu Abdurrahman Nasiruddin. *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daîfe ve'l-Mevdûa*. Riyad: Mektebetü'l-eârif, 2002.
- el-Kuzâî, Ebu Abdullah Muhammed b. Selâme. *Müsned*. Thk. Hamdi b. Abdülmecid, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- Eren, Mehmet. *Sadreddin Konevî'nin Fatiha Tefsiri ve Tasavvufî Hadis Şerhçiliği*. İstanbul: Gelenek yay., 2010.
- Eren, Mehmet. "Sadreddin Konevî'nin Tasavvufî Hadis Şerhçiliği 'Hz. Peygamber'in Rüyada Görülmesi Rivayeti' Çerçevesinde". *1. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*. Konya: Mebkam, 2008.
- Ergin, Osman. "Sadreddin al-Qunawi ve Eserleri". *Şarkiyat Mecmuası*. 2 Cilt, 1957.
- Ğumârî, Ahmed b. Muhammed b. Siddîk. *el-Müdvâ*. Kahire: Dâru'l-Kütüb, 1996.
- Hâkim en-Nisabûrî, Ebu Abdillâh İbnü'l-Beyyi Muhammed. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed. *Nevâdirü'l-usûl fi ehâdisi'r-Resûl*. Thk. Abdurrahmân Umeyra. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.
- Hatib el-Bağdâdî, Ebu Bekir Ahmed b. Ali. *el-Fakih ve'l-mütefakkih*. Thk. Adil b. Yusuf. Suud: Dâru İbn Cevzî, 1421.
- Hatib el-Bağdâdî, Ebu Bekir Ahmed b. Ali. *Şerafu ashâbi'l-hadis*. Thk. Mehmed Said Hatiboğlu. Ankara: Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, ts.
- Heysemî, Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman. *Mecmaü'z-zevaid ve menbaü'l-fevâid*. Thk. Hüsamettin el-Kutsî. Kahire: Mektebetü'l-Kutsî, 1414/1994.

- Humeydî, Ebu Bekir Abdullah b. Zübeyr b. İsa. *el-Müsned*. Thk. Hasan Selim Esed. Dımeşk: Dâru's-Sekâ, 1996.
- Iclî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdillâh b. Salih. *Ma'rifetü's-sikât*. b.y.: Dâru'l-Bâz, 1984.
- İbn Adî, Abdullah b. Adî el-Cürcânî. *el-Kamil fî duafâi'r-ricâl*. Thk. Adil Ahmed, Ali Muhammed Muavviz. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Abdi'l-Berr, Ebu Ömer Cemaledin Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed Kurtubî Nemerî. *el-İstizkâr*. Thk. Salim Muhammed Ata - Muhammed Ali Muavviz. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Abdilberr. *Câmiu beyânî'l-İlm ve fadlih*. Thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Zübeyrî. Suudi Arabistan: Dâru İbnî'l-Cevzî, 1994.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Arrâk, Nurettin Ali b. Muhammed. *Tenzihu's-şerîa*. Thk. Abdülvehhab Abdüllatif. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1399.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah 571/1176. *Tarihu Dımeşk*. 80 Cilt. Thk. Amr b. Çarâme el-Umrevî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Ebî Hatim, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris. *el-Cerh ve't-ta'dil*. Beyrut: Dâru İhyâi't- Turasi'l-Arabî, 1952.
- İbn Ebi Şeybe, Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed. *el-Kitâbü'l-musanneffî'l-ehâdis ve'l-âsâr*. I-VII, Thk. Yusuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Ebî Üsâme, Haris b. Muhammed. *Müsned*. Thk. Hüseyin Ahmed Salih. Medine: Merkezu Hidmeti'-Sünne, 1992.
- İbn Ebi Zemenîn. *Usûlü's-sünne*. Thk. Abdullah b. Muammed Abdurrahim. Medine: Mektebetü'l-Gurabâ el-Eseriyye, 1415.
- İbn Ebî'd-Dünya, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed. *Müdaratü'n-nâs*. Thk. Muhammed Hayr ramazan Yusuf. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1998.
- İbn Fûrek, Muhammed b. el-Hasen. *Müşkilü'l-hadis ve beyânüh*. Thk. Musa Muhammed Ali. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1985.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali. *el-Kavlü'l-müsedded fi'z-zebbi ani'l-müsnedi Ahmed*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1401.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali. *Lisanü'l-mizân*. Thk. Abdülfettah Ebu Gudde. Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hibbân, Ebu Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed. *Kitâbu'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâ ve'l-metrûkîn*. Thk. Mahmûd İbrâhim Zayed. Halep: Dâru'l-Va'y, 1396.
- İbn Hibbân, Ebu Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed. *Sahîhu İbn Hibbân*. Thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 1988.
- İbn Huzeyme, Ebu Bekr Muhammed b. İshak b. Huzeyme es-Sülemi. *Sahîh*. 4 Cilt, Thk. Muhammed Mustafa el-'A'zamî. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1992.
- İbn Huzeyme, Ebu Bekr Muhammed b. İshak b. Huzeyme es-Sülemi. *Kitabü't-tevhid*. Thk. Abdülaziz b. İbrahim. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1994.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*. Thk. Sami b. Muhammed Selâme. b.y.: Dâru Taybe, 1999.
- İbn Mübarek, Ebu Abdurrahman Abdullah b. Mübârek. *ez-Zühd ve'r-rekâik*. Thk. Habibürrahman el-'A'zamî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali. *el-Mevzû'ât*. Thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: Mektebetü's-Selefiyye.
- İbnü'l-Mulakkın, Siracüddin Ebu Hafs Ömer. *Muhtasaru't-telhis*. Thk. Sa'd b. Abdullah. Riyad: Dâru'l-Asıme, 1411.
- İshak b. Râhûye, Ebu Ya'kub İshak b. İbrâhim. *Müsnedu İshak b. Râhûye*. 5 Cilt. Thk. Abdülğafûr b. Abdilhak. Medine: Mektebetü'l-İman, 1991.

- Kastallânî, Şehabeddin Ahmed b. Muhammed. *İrşadü's-sâri li-şerhi sahihi'l-Buhârî*. I-X. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1323.
- Kelâbâdî, Ebu Bekr Muhammed b. İshak. *Meâni'l-ahbâr*. Thk. Muhammed Hasan Muhammed Hafs. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Konevî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. İlyâs el-Konevî ed-Dımaşkî. *el-Fükûk*. Haz. Muhammed Havâce. Tahran: İntişârât Mûlâ, ts.
- Konevî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. İlyâs el-Konevî ed-Dımaşkî. *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yay., 2003.
- Leyla Abdülkerim Halife. "Hitabu'l-Konevî Beyne't-Teessür bi Hitabi İbn Arabî ve't-Temâyüz ani'l-Fükûk ve'n-Nusûs Nemûzecen". 1. *Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*. Konya: Mebkam, 2008.
- Ma'mer b. Raşid. *el-Câmî'*, Thk. Habibü'r-Rahman el-A'zamî, Pakistan: el-Meclisü'l-İlmî, 1403.
- Mâlik, Ebu Abdillah Mâlik b. Enes el-Himyerî. *el-Muvatta*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1985.
- Mâlik, Ebu Abdillah Mâlik b. Enes el-Himyerî. *Muvattâ* (Rivâyetü Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî). Thk. Abdülvehhab Abdüllatif. b.y.: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Mizzî, Ebu'l-Haccac Cemaleddin Yusuf b. Abdirrahman. *Tehzîbü'l-kemal fi nakdi'r-ricâl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdür-rauf b. Tacilarifin b. Ali. *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-câmîi's-sagîr*. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1938.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisaburi. *el-Künâ ve'l-esmâ*. 2 Cilt. Thk. Abdurrahim Muhammed el-Kaşkâri. Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1984.
- Nesaî, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. *ed-Duafâ ve'l-metrûkin*. Thk. Mahmud İbrahim Zâyid. Halep: Dâru'l-Va'y, 1396.
- Nesaî, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. *es-Sünenü'l-Kübra*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Nevevî, Ebu Zekerıyya Muhyiddin Yahya. *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Nuaym b. Hammad. *Kitâbu'l-fiten*. Thk. Semir Emin ez-Züheyrî. Kahire: Mektebetü't-Tevhîd, 1412.
- Ömer Rıza Kehhâle. *Mu'cemü'l-Müellifin*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Sa'dî b. Mehdi el-Hâşimî. *Ebu Zür'a er-Râzî ve cühûdüh fi's-sünneti'n-Nebeviyye*. Medine: y.y., 1982.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'ân*. Thk. Ebu Muhammed b. Aşur. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- Safedî, Selahaddin Halil. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Thk. Ahmed el-Arnâvud. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000.
- Sealebî, Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed. *el-Cevahiru'l-hisân*. eş-Şeyh Muhammed Ali Mu'avviz. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.
- Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân. *Fethu'l-muğîs*. 4 Cilt. Thk. Ali Hüseyin Ali. Mısır: Mektebetü's-Sünne 1424/2003.
- Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân. *el-Mekâsıdu'l-hasene*. Muhammed Osman el-Huş. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1915.
- Suyuti, Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-Câmîu's-sagîr*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Suyuti, Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-Leâli'l-masnû'a fi'l-ehâdisi'l-mevzû'a*. Ebu Abdurrahman Muhammed b. Salâh. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

- Şevkani, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-Kadir*. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyub. *el-Mu'cemu'l-kebir*. 25 Cilt. Thk. Hamdi Abdülmecid Selefî, Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, ts.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyub. *el-Mu'cemü'l-evsat*. 10 Cilt, Thk. Tarık b. İvadullah. Kahire Dâru'l-Haremeyn, ts.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyub. *Müsnedü's-şâmiyyîn*. Thk. Hamdi b. Abdülmecid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tahavî, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selame el-Ezdi. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. Thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Tatlı, Bekir. "Sadreddin Konevî'nin Hadisçiliği Meselesi". *Çukurova Üniversitesini İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2014): 39-61.
- Ukaylî, Ebu Cafer Muhammed b. Amr b. Musa Mekkî. *ed-Duafâu'l-kebir*. 4 Cilt. Thk. Abdülmü'tî Emin el-Kal'acî. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1984.
- Uysal, Muhittin. *Tasavvuf Kültüründe Hadis*. Konya: Yediveren, 2001.
- Yavuz, Adil. "Sadreddin Konevî'nin Miftahu'l-Gayb Adlı Eserindeki Rivayetlerin Sihat ve Delalet Açısından Değerlendirilmesi". *Sadreddin Konevî "Tasavvuf, Felsefe ve Din"*. Konya: y.y., 2018.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Sadreddin Konevî Kırk Hadis Tercümesi ve Şerhi*. İstanbul: Erkam Matbaası 2008.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1990.
- Yılmaz, Muhammet. "Sadreddin Konevî'nin Huzurunda Okunan İbnu'l-Esîr'in Câmî'u'l-Usûl Adlı Eserinin Semâ Kayıtları". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2013): 1-19.
- Zehebî, Ebu Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-Kâşif*. Thk. Muhammed Avvâme - Ahmed Muhammed Nemr Hatîb. Cidde: Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1992.
- Zehebî, Ebu Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. Thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife'rife, 1963.
- Zehebî, Ebu Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şuayb Arnaud. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1985.
- Zehebî, Ebu Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tarihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. Thk. Beşşâr Avvâd. b.y.: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Zehebî, Ebu Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-Muğni fî'd-duafâi'r-ricâl*. Thk. Nureddin İtr. b.y.: yy. ts.
- Zerkeşî, Ebu Abdillâh Bedreddin. *et-Tezkira fî'ehâdîsi'l-müştehirâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Ziriklî, Hayrettin. *el-A'lâm*. b.y.: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 2002.

KUR'ÂN ÖNCESİ CAHİLİYE TOPLUMUNUN MELEK İNANCI

Angelic Belief in Jahiliyyah Society in Pre-Quran

Şuayip KARATAŞ

Öğr. Gör. Dr., Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Dalı,
Aksaray, Türkiye

*Lecturer Dr., Aksaray University, Faculty of Islamic Education, Department of Arabic
Language and Rhetorics, Aksaray, Turkey*

suaybk@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-8261-1491>

📌 Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 05.04.2019

Kabul Tarihi / Accepted: 17.06.2019

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2019

📄 Atıf / Cite as: Karataş, Şuayip. "Kur'ân Öncesi Cahiliye Toplumunun Melek İnanç". *Mütefekkir* 6/11 (2019): 101-122. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.584373>.

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

📄 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

KUR'ÂN ÖNCESİ CAHİLİYE TOPLUMUNUN MELEK İNANCI

Öz

Kur'ân-ı Kerîm, indiği dönemdeki muhatap kitlenin bazı düşüncelerine müdahale ederek yeni bir inanç ve düşünce sistemi inşa etmiştir. Buna göre, Kur'ân öncesi Arap toplumunun kendine özgü karakteristik bir yapıya sahip olması ve Kur'ân'ın inzal sürecindeki ilk muhatap toplumunun inanç yapısı, mesajının daha iyi anlaşılması bağlamında önem arz etmektedir. Bu anlamda vahiy öncesi Arap toplumundaki melekle tasavvurunun bilinmesi, Kur'ân-ı Kerîm'in şirk ve küfür konusunda muhataplarına yönelttiği tenkitlerin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bu çalışmada öncelikle cahiliye kavramı ve Kur'ân'da geçme şekli kısaca ele alınacak, ardından cahiliye toplumunun inanç sistemi ve Kur'ân öncesi Arap toplumunun sahip olduğu melek algısı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Melek, Cahiliye, İnanç.

Angelic Belief in Jahiliyyah Society in Pre-Quran

Abstract

Qur'an has built a new belief and thought system by interfering with some of the ideas of the interlocuter/receiving mass in the period it was revealed. According to this, pre-Islamic period Arab society having a characteristic structure and the belief system of the interlocuter mass during the revelation period of the Qur'an is important for a better understanding of the divine message. In this context, the knowledge of the meaning of angel in pre-Islamic Arabic society will contribute to a better understanding of the criticisms Qur'an directs them in the context of shirk and blasphemy. This study primarily looks into the concept of jahiliyyah and how it is used in the Qur'an and then will try to determine the belief system of jahiliyyah society and the perception of angel in the pre-Islamic Arab society.

Keywords: Tafseer, Qur'an, Angel, Jahiliyyah, Belief.

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm'in getirdiği ilahi mesajın doğru olarak anlaşılabilmesi, ilk muhatapın dini anlayışlarının, özellikle de zihin dünyalarında bulunan tasavvurların bilinmesiyle mümkün olacaktır. Bu anlamda Kur'ân'da, Mekkelilerin vahiy gelmezden evvel farklı kaynaklardan edinmiş oldukları inançlara yer yer atıflar yapılır. Onların içerisinde bulunduğu inançlardan, kabullerden bahsedilir, yanlış uygulamalardan müdahale edilmesi gereken yerlere müdahale edilerek, vahiyle tashih edilir veya yerine yeni bir inanç veya uygulama konulmak üzere ilga edilir.

Kur'ân'ın nüzul döneminde, muhataplarda bulunan, özellikle de putlara dair kabuller, inanç ve şartlanmışlıklar, ilahi vahyin konu edildiği, zaman zaman atıfların da yapıldığı konulardan sadece biridir. Bu anlamda o dönem insanının zihninde ve tasavvurunda putların neye tekabül ettiğinin bilinmesi, Kur'ân tarafından yapılan atıfların, günümüz muhatapları tarafından anlaşılmasına katkı sağlaması bakımından önemi haizdir. İşte ilahi vahyin ilk muhatapın zihni muhayyilesindeki duruma yer yer müdahale ettiği bazen de olduğu gibi bıraktığı inanç varlıklarından

biri de meleklerdir. Bu bağlamda nüzul öncesi muhatap toplumun melek inancını, meleklerin onlar için neye tekabül ettiğini bilmek, Kur'ân'ın getirdiği melek inancının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bu nedenle muhatap toplumun içerisinde bulunduğu inanç sistemi üzerinden onların melek algısının ele alınması daha sağlıklı bir tespit yapmaya imkân sağlayacaktır.

Kur'ân'ın ilk muhatap toplumu Arapların sahip oldukları inançları konusunda homojen bir yapıya sahip olduklarını düşünmek, dolayısıyla da sadece belirli bir inanca sahip olduklarına dair bir genelleme yapabilmek mümkün gözükmemektedir.¹ Zira toplum içerisinde YaHûdi, Hristiyan, Mecûsî ve putperest gibi farklı inançlara sahip insanların mevcudiyeti bilinmektedir.² Ayrıca toplum içerisinde kökeni Yemen'e dayanan Himyerîler boyu gibi gök cisimlerine tapanların yanında Maniheistlerin³ de bulunduğu kaydedilmektedir.⁴

İslam öncesi Arap toplumu, içerisinde çok farklı inanç modelini barındırmaktadır. Genel itibarıyla, Allah'a kulluk edilmesi konusunda ortak/eş tanımak, bu manada O'nun benzeri ve şeriki bulunabileceğini iddia etmek olarak tanımlanan⁵ ve Kur'ân'da ilahlık⁶ başta olmak üzere ibadet⁷ ve amel⁸ birlikte üç farklı kapsamından söz edilen şirk unsurlarını taşıyan bir inanç modelinin mevcudiyetinden bahsedilmektedir.⁹ Bu anlamda İslam öncesi Arap toplumunun, inanç olarak yeknesak bir inanca sahip olmadıkları ve bazı farklı inanç türlerini benimsedikleri anlaşılmaktadır. Bu çalışmada bahsi geçen inanç türlerinden sadece putperestliğe ve toplumun şirk inancının keyfiyetine kabaca değinilecek daha sonra ise o toplumun melek inancı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Böylece *Kur'ân'ın Konusu Olarak Melekler* başlıklı doktora çalışmamız öncesinde yaptığımız araştırma ve okumalar neticesinde ulaştığımız; ancak tez çalışmasında yer vermediğimiz bu konuyu detaylı şekilde müstakil olarak sunmuş olacağız.¹⁰

¹ Harun Ögmüş, *Câhiliyye Döneminde Araplar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 271.

² Cevâd 'Ali, *el-Mufassal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm* (b.y., ts.) 6: 34.

³ Maniheizm, ışıkla karanlık arasında mutlak bir düalizme (ikicilik) dayanan gnostik bir din/inanç olarak tanımlanmaktadır. Mani tarafından MS. 3. yy'da kurulan fakat günümüzde müntesibi bulunmayan bu inanç sisteminin İslâm'dan önceki dönemde özellikle Ortadoğu'da yaygın olduğu ifade edilmektedir. Bilgi için ayrıca bk. Şinasi Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri*, 3. Baskı (Ankara: DİB Yayınları, 2010), 493-505.

⁴ Mahmud Şükrî el-Âlûsî, *Bülûğu'l-ereb fî ma'rifeti ahvâli'l-Arab*, tsh. Muhammed Behcet el-Eserî, 2. Baskı (Kahire: el-Mektebetü'l-Ehliyye, ts.), 2: 237-240.

⁵ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), 4: 2249.

⁶ Nisâ 4/36, 48; Mâide 5/72; Tevbe 9/3.

⁷ A'râf 7/190; İbrahim 14/22.

⁸ Kehf 18/110.

⁹ Zekerîya Pak, *Kur'an'da Kulluk* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1999) 13-14.

¹⁰ Bk. Karataş, Şuayip. *Kur'ân'ın Konusu Olarak Melekler*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2018.

1. CAHİLİYE KAVRAMI

Cahiliye kelimesi, sülâsî olarak “c-h-l” kök fiilinden türemiş olup klasik sözlüklerde ilmin yani bilmenin zıt anlamlısı olarak genelde “bilgisizlik” şeklinde açıklanmaktadır.¹¹ Ayrıca kelimenin ilk ve asıl manası “nefsin bilgiden mahrum kalması” olarak ifade edilmekle birlikte “herhangi bir hususta doğru olanın zıddına inanma” ve “herhangi bir konuda yapılması gereken şeyin tersini yapma” olmak üzere üç farklı manasından bahsedilmektedir.¹² Yine cahiliye devrine ait bazı şiirlerde “cehl” ve “hilm” köklerinden türemiş kelimelerin aynı beyit içerisinde birbirine zıt anlamlar olarak kullanıldığı görülmektedir.¹³ Buna göre cahiliyenin, hilm kavramının zıttı olduğu da söylenebilir.

Kaynaklarda, Kur’ân öncesi dönemi ifade etmek için “Cahiliye” (الجاهلية), “el-‘asru’l-câhilî” (العصر الجاهلي) ve “‘Asru mâ kable’l-İslâm” (عصر ما قبل الإسلام) gibi tabirler kullanılmaktadır.¹⁴ Bu ifadelerden özellikle cahiliye ifadesi, bazı âyetlerde¹⁵ ve Hz. Peygamber’in bazı hadislerinde¹⁶ zikredilmektedir. Bu nedenle çalışmada Kur’ân öncesi Arap toplumunu ifade etmek için “cahiliye” ifadesi de kullanılacaktır. Bu anlamda cahiliye kavramı, kaynaklarda tarihsel olarak her ne kadar belli bir dönemi ifade etmek için kullanılmışsa da¹⁷ aslında o, zaman diliminden ziyade kendine özgü inanç ve yaşam tasavvurunu içerisinde barındıran belli bir sosyal anlayış, tasavvur olarak da ifade edilmiştir. Bu yönüyle cahiliye, kendine has bir ahlâk ve zihniyet tarzına sahip, zaman veya mekân fark etmeksizin varlığını hissettirebilecek bir durumdur.¹⁸ Buna göre cahiliye, İslam’dan önceki bir dönemden daha çok genel bir ifadeyle İslâmî olmayı belirten bir kavram olarak da ifade edilebilir.¹⁹ Ayrıca cahiliye ifadesi, insanların İslâm öncesi döneme ait tutum ve davranışlarını İslâmî dönemden ayırmak için de kullanılan bir kavram olarak belirtilebilir.

Kur’ân’da, cahiliye ifadesinin Mekkî dönemde inzal olan âyetlerde

¹¹ Bk. Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu’l-luğa ve sihâhi’l-‘Arabîyye* (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyiyn, 1990), 5: 349; İbn Manzur, *Lisânü’l-‘Arab*, 9: 713; Ebû’l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs min cevâhiri’l-kâmûs* (b.y.: Dâru’l-Hidâye, ts.), 28: 255.

¹² Ebu’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgib el-İsfahani, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Halil Aytânî (Beyrut: Dâru’l-Marife, 2005), 109.

¹³ Bk. Yakup Bıyıkoğlu, “Kur’ân’da Câhiliye Kavramı”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2012): 235.

¹⁴ Bk. Süleyman Tülücü, “Cahiliye Kelimesinin Mana ve Menşei”, *Ankara Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, Ankara 4 (1980): 282.

¹⁵ Âl-i ‘İmrân 3/154; Mâide 5/50; Ahzâb 33/33; Fetih 48/26.

¹⁶ Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 470, 5: 391, 6: 172.

¹⁷ Ahmet İnan, “İlkel Doğa Ortamı Bağlamında Kur’an’daki Cahiliye Kavramını Yeniden Okuma”, *Dini Araştırmalar* 5/13 (2002): 13-16.

¹⁸ Âlûsî, *Bülâgu’l-ereb*, 1: 15-18.

¹⁹ Aydın Temizer, “Kur’ân’a Göre Cahiliye Zihniyetinin Rubûbiyet Anlayışındaki Çelişki”, *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 15-16 (2013): 6.

hiç geçmemiş olmasını dikkate alarak ilgili terimin o dönemde henüz yerleşmemiş bir kavram olduğu düşünülebilir. Çünkü, Mekki âyetlerde geçmeyen kavram, Medenî dönem âyetlerinde dört farklı yerde geçmektedir. Nüzul sıralamasına göre bu ifadenin geçtiği ilk yer olan Âl-i 'İmrân sûresinin 154. âyetidir. Söz konusu âyette “...يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ...” ifadeleriyle münafıkların bazılarının Allah Teâlâ hakkındaki yanlış fikirlerinin “cahiliye zanni”na benzediğine dikkat çekilerek kelime, İslâm’dan önceki döneme işaret eden bir kavram olarak kullanılmıştır. Kavramın geçtiği ikinci âyette ise “...وَلَا تَرْجِعُنَّ نَبِيَّ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى...” ifadeleriyle,²⁰ Hz. Peygamber’in zevceleri, ilk cahiliye âdetindeki gibi açılıp saçılmayın, diye ikaz edilirken burada da diğer âyette olduğu gibi İslâm öncesi döneme işaret edilmektedir. İlgili üçüncü âyette ise “...إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْحَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةَ...” ifadeleriyle Hûdeybiye Antlaşması esnasında müşriklerin ve Müslümanların içerisinde buldukları psikolojik durumları “O zaman inkâr edenler kalplerine taassubu, cahiliye taassubunu yerleştirmişlerdi. Allah da elçisine ve mü’minlere huzur, sükûnet ve güvenini indirdi, onların takva sözüne bağlı kalmalarını sağladı.”²¹ ifadeleriyle anlatılmıştır. İlgili terimin geçtiği dördüncü ve son âyette ise, “Yoksa onlar hâlâ Cahiliye dönemi kurallarıyla mı yönetilmek istiyorlar? Allah’tan daha güzel kim hüküm koyabilir?...”²² şeklindeki ifadelerle yine ilâhi vahiy öncesi döneme ve o dönemin içerisinde bulunduğu yanlış inançlara, uygulamalara ve haksız yönetimlere dikkat çekilmektedir. Görüldüğü üzere Kur’ân’da geçen cahiliye kavramı daha çok İslâm öncesi dönemi ve o dönemde mevcut olan yanlış inanç ve düşünceleri ifade etmek için kullanılan bir tabir olarak kullanılmaktadır.

2. CAHİLİYE TOPLUMUNUN İNANÇ SİSTEMİ

Cahiliye zihniyetinin en belirgin karakteristik özelliklerinden birisi, kendi içerisinde bazı çelişkileri barındırması olarak belirtilir. Doğal olarak bu çelişkiler inanç konusuna da yansımaktadır ki bu nedenle Kur’ân’da bu toplum, eş/şirk koşan anlamında “müşrik” kelimesiyle ifade edilmektedir.²³ Bu anlamda Allah’tan başka bir varlığın, fayda verip, zararı kaldırabilme gücüne veya O’nun yanında yardımcıları ve şefaathçileri olduğuna inanmak,²⁴ aynı zamanda helâl ve haram koyma yetkisini ona vermek ve onun koyduğu hükümleri benimseyerek itaat etmek Kur’ân’a göre şirk tir yani söz konusu varlığı Allah’ın yanında onunla birlikte ilâh olarak kabul etmektir.²⁵

²⁰ Ahzab 33/33.

²¹ Fetih 48/26.

²² Mâide 5/50.

²³ Bk. Bakara 2/105, 221; Tevbe 9/28; Yusuf 12/106; Nahl 16/100; Hac 22/17; Nur 24/3.

²⁴ Yunus 10/18; Zümer 39/3.

²⁵ Nisa 4/60-65; Tevbe 9/31.

Kur'ân'da müşriklerin inanç bakımından içinde buldukları çarpıklıklar pek çok âyette dile getirilerek,²⁶ tasavvurlarında var olan tutarsızlıkları genel bir ifade tarzıyla "...Verdikleri hüküm ne de kötü!"²⁷ şeklindeki ifadelerle eleştirilmektedir.²⁸

Cahiliye Araplarının ağaçtan, taştan veya madeni herhangi bir eşyadan yaptıkları putlara, ayrıca cinlere, Allah'ın kızları olarak nitelendirdikleri meleklerle ve gök cisimlerine ibadet etmek suretiyle Allah'a şirk koştukları belirtilmektedir.²⁹ Bu anlamda tapınılan şeylerin birçok eşyayı ve ruhî güçleri kapsadığı anlaşılmaktadır. Onların, taptıkları bu varlıkları ulûhiyetin bizzat kendi sûreti olarak görmedikleri, tanrının bizzat kendisi olarak da değerlendirmedikleri; fakat bu varlıkların tanrısal gücün ruhunu taşıdıklarına inandıkları ifade edilmektedir.³⁰ Bu durumun doğal sonucu olarak da onlar, Allah'a bu şekliyle de olsa inanmalarına rağmen kendilerini O'na daha çok yaklaştırsın diye³¹ araçlar olarak düşündükleri putlara tapmaya başlamışlardır. Çünkü onlar, sahip oldukları şirk anlayışının tabii sonucu olarak, sahte tanrılara kulluğa öyle odaklanmışlar, zihinlerinde arka plana öteledikleri Allah'ı unutarak O'nu, hem zihinlerinden hem de ibadet hayatlarından silmişler ve böylece kendi icat ettikleri sahte tanrılarına yönelmişlerdir.³²

Cahiliye dönemi Arapları, aslında Allah'ın yaratıcı olduğunu,³³ yağmuru verenin, bu anlamda yeryüzünde yaşayan tüm canlılara hayat verenin Allah olduğunu kabul ediyorlardı.³⁴ Hatta Allah, onlar için en kutsal yeminlerin yapıldığı varlıktı.³⁵ Buna göre Kur'ân'da, ilahi ve aşkın bir varlık olarak tanrının mevcudiyeti konusunda Araplar içerisinde septik, hatta ateist tutum takınanların yanında farklı varlıklara ulûhiyet atfedilenin olduğu da ifade edilmektedir. Bir çok âyet-i kerîmede müşriklerin aslında Allah'ın varlığına inandıkları, kendilerini, semavatı ve yeri yaratan, dünyayı, ayı ve güneşi yöneten, yağmur yağdıran, rızık veren, duyusal olarak duyma ve görme gibi yetenekleri karşılıksız veren, ölüden diriyi, diriden ölüyü çıkaran çok yüce bir ilahi varlık olarak gördüklerini belirtmektedir.³⁶ Aslında inanılan bu ilâh zorda kalındığında hatırlanıp sadece

²⁶ Örnek âyetler için bk. En'âm 6/136; Nahl 16/59; Ankebût 29/4; Câsiye 45/21.

²⁷ Bk. En'âm 6/136; Nahl 16/57-59.

²⁸ Temizer, "Kur'ân'a Göre Cahiliye Zihniyetinin Rubûbiyet Anlayışındaki Çelişki", 8.

²⁹ Cevâd 'Ali, *el-Mufasssal*, 6: 44, 45.

³⁰ Şinasi Gündüz, "Câhiliye Dönemi", *Dinler Tarihi Araştırmaları-I* (Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 1998), 359.

³¹ Zümer 39/3.

³² Pak, *Kur'an'da Kulluk*, 152.

³³ Ankebut 29/61.

³⁴ Ankebut 29/64.

³⁵ Nahl 16/38; Fâtır 35/42.

³⁶ Harun Ögmüş, *Câhiliyye Döneminde Araplar*, 273. Bk. Yunus 10/31; Mü'minûn 23/84-89; Ankebut 29/61, 63; Lokman 31/25; Zümer 39/38; Zuhruf 43/9, 87.

kendisinden yardım istenilen, normal hayata döndüğünde ise bu düşünceden uzaklaşılarak unutulmuş bir ilâhtır. Cahiliye müşriklerinin başka varlıkların eş/ortak koşulduğu bir ilâh algısına da sahip oldukları, tehlike anında dua ettikleri; fakat tehlikenin geçmesiyle birlikte de onun varlığını unuttukları anlaşılmaktadır.³⁷ Buna göre başa gelen herhangi bir sıkıntı halinde muvakkat olarak Allah'a sığınan, fakat sıkıntının geçmesiyle birlikte tekrar O'na ortak koşan müşriklerin bu inançları "Geçici Tektanrıcılık" olarak ifade edilmektedir.³⁸ Bu durum Kur'ân'da sıklıkla dile getirilmekle birlikte³⁹ bazen de "Gemiyle seyahat ederken, dini sadece Allah'a has kılarak içtenlikle O'na yalvarıp yakarırılar. Fakat Allah onları sağ-salim olarak karaya ulaştırınca, bir de bakarsın ki, O'na ortaklar koşmaya başlamışlar."⁴⁰ gibi temsili ifadelerle onların inanç olarak içerisinde buldukları çelişki daha açık bir şekilde beyan edilmektedir.

Yukarıda zikredilen ilgili âyetten de anlaşılacağı üzere cahiliye toplumu, sadece zorluk anında, umutlar tükenip kurtuluş ümidi kalmayınca Allah'a iltica ederek geçici bir süreliğine tevhide müracaat etme gibi bir yanı sıra düşmekteydi. Onlar bu kabullerinden "Allah'tan başka hiçbir şeye kulluk etmeme" sonucuna ulaşamadıkları için Kur'ân bu durumu "...O halde bütün bunları bildikleri halde nasıl (haktan) çevrilip başka varlıklara yönelebiliyor, O'na ortak koşabiliyorlar?",⁴¹ "...Fakat onların çoğu akıllarını kullanmazlar."⁴² ve "...O halde O'nu terk edip başka varlıklara nasıl yöneliyorlar?"⁴³ gibi ifadelerle beyan etmektedir.⁴⁴ Onlara göre yaratıcı olan Allah, insanı yarattıktan sonra serbest bırakmış, insan artık hayatı boyunca dehrin⁴⁵ yani zamanın idaresine geçmiş olup bu dünya hayatı kişinin ölümüyle tamamlanmaktadır. Bu nedenle onların bazıları Kur'ân'da geçtiği şekliyle "..Hayat ancak bu dünyadan müteşekkildir. Bazılarımız ölür, bazılarımız yaşar. (Bu şekilde devam edip gider.) Ve bizi ancak zaman yani dehr yok edebilir."⁴⁶ inancına sahiptiler.⁴⁷

Nüzûl dönemi Araplarının putları, "aracı tanrı" diye ifade edilebile-

³⁷ Şeyh İnyetullah, "İslâm Öncesi Arap Düşüncesi", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, trc. Kürşat Demirci, haz. Mian Muhammed Şerif (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990), 1: 178.

³⁸ Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, 160.

³⁹ Bk. En'âm 6/40, 41; Yunus 10/22; İsrâ 17/67; Ankebut 29/65; Lokman 31/32.

⁴⁰ Ankebut 29/65.

⁴¹ Ankebut 29/61.

⁴² Ankebut 29/63.

⁴³ Zuhruf 43/87.

⁴⁴ Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, 160.

⁴⁵ Dehr, dünyada yaşanan uzun zaman dilimini ifade etmektedir. Buna göre câhiliye Arapları, âlemde olup biten her şeyi zamanın gücüne atfederlerdi, buna bağlı olarak da bu inancı benimseyenler ahiret inancına sahip değillerdi. Detaylı bilgi için bk. Hayrani Altıntaş, "Dehriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9: 107-109.

⁴⁶ Câsiye 45/24.

⁴⁷ Âlûsî, *Bülûgu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-'Arab*, 2: 220-221.

cek bir konumda kabul ettikleri söylenebilir. Bu anlamda onların putlardan beklentileri Allah ile aralarında aracılık etmeleridir. Bu inançlarına göre Allah Teâlâ onları, dünyada yapıp ettiklerinin karşılığının verileceği zaman tanımayabilir ve bu nedenle de kendilerine haksızlık yapabilir, müşfik davranamayabilir. Bu düşüncelerinin sonucu olarak onlar Allah'la kendi aralarında aracı tanrı edinmek istemektedirler. Fakat bu türden inançlar cahiliye Araplarının kendilerince uydurdukları yalan ve iftiralar olarak ifade edilir.⁴⁸ Halbuki Kur'ân'da anlatılan Allah, olan bitenden habersiz bir varlık değildir. Tam aksine O, her şeyi bilen⁴⁹ ve olup biten her şeyden en üst seviyede haberdar olan ilahtır.⁵⁰

Cahiliye Arapları, putlara sadece kendilerini Allah'a yaklaştırmaları için taptıklarını ifade etmektedirler. Aslında bu gerekçeye sahip zihinler, direk olarak, Allah'ın kendisine ulaşılması güç bir varlık olduğunu ve insanların bu şekilde O'na ulaşmalarının mümkün olmadığını kabul etmişlerdir. Oysaki Kur'ân, bu şekilde bir düşüncenin yanlışlığını kesin bir şekilde ortaya koymaktadır.⁵¹

İnsanlık tarihine bakıldığında putperestliğin sadece Kur'ân öncesi müşrik Araplarında bulunmadığı anlaşılmaktadır. Bu manada ilgili bazı kaynaklar, puta tapıcılığın geçmişini Hz. Âdem'in torunlarına kadar götürmektedir. Buna göre Hz. Âdem'in vefatından sonra Şit'in oğulları olan torunları, dedelerini ilk indiği yer olan Hindistan'da bir mağaraya defnediler. Zamanla torunları ona saygı göstermek ve kabirden merhamet dilemek için ara ara dedelerinin mezarını ziyaret ederler. Bu durumun yanı sıra Hz. Âdem'in oğlu Kabil'in evlatlarından biri de kendi kavmine, Şit'in oğullarının ibadet ettikleri bir mabetlerinin olduğunu ve onun etrafında dönerek, ona saygı gösterdiklerini, kendilerinin ise böyle bir mekânlarının, yerlerinin olmadığını hatırlatarak saygı ve hürmet göstermeleri için onlara bir put yaptığı ve böylece tarihte put yapan ilk insanın o olduğu ifade edilmektedir.⁵² Bu inanç tarzını daha sonra, Kur'ân-ı Kerîm'de haber verildiği şekilde⁵³ Hz. Nûh'un,⁵⁴ akabinde de Hz. İbrahim'in,⁵⁵ kavmi sürdürmüştür.⁵⁶ Ayrıca Hz. İsmail'in halkının ilk olarak puta tapmaları, Mekke'den uzak yerlere seyahatlerinde Mekke ve Kâbe'ye olan özlemleri

⁴⁸ Ömer Müftüoğlu, "Nüzul Döneminde Putlar' hakkında bilgi sahibi olmanın Kur'an'ın anlaşılmasına katkısı (Arzın ağırlıkları örneği)", *Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, 2011), 93.

⁴⁹ Bakara 2/29, 32, 95, 115, 127, 137, 158, 171, 215.

⁵⁰ Nisâ 4/35, 94, 128, 135; İsrâ 17/30, 96; Furkan 25/58; Ahzab 33/2, 34; Fetih 48/11.

⁵¹ Bakara 2/186; Araf 7/56; Hûd 11/61; Kaf 50/16; Vâkıa 56/85.

⁵² İbnü'l-Kelbî, *Kitabu'l-Asnâm (Putlar Kitabı)*, trc. Beyzâ Düşüngen (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1969), 47-48.

⁵³ Nûh 71/23.

⁵⁴ İbnü'l-Kelbî, *Kitabu'l-Asnâm (Putlar Kitabı)*, 27.

⁵⁵ Bk. Enbiya 21/52-53.

⁵⁶ İbnü'l-Kelbî, *Kitabu'l-Asnâm (Putlar Kitabı)*, 26-27; Cevâd 'Ali, *el-Mufasssal fi tarihî'l'Arab kable'l-İslâm*, 6: 70.

sebebiyle yanlarına bir taş aldıkları ve gittikleri yerlerde o taşların etrafında tavaf ederek başladığı belirtilmektedir. Böylece puta tapmalarının, Kâbe'ye saygı gösterdiklerini zannederek yanlarında götürdükleri o taşlara hürmet göstermeleriyle başladığı ifade edilmektedir.⁵⁷

Yukarıda kaydedilen bilgilerden başka putperestliğin miladı, İslâm öncesi dönemde Mekke'ye hâkim olan Huzâa kabilesinin lideri Amr b. Luhay el-Huzâî'nin, Suriye'den getirmiş olduğu Hubel ismindeki putu Kâbe'ye koyması olarak da kabul edilmektedir.⁵⁸ Konuyla ilgili daha farklı rivayetler bulunmakla birlikte, genel olarak Araplar arasında putperestliğin bu isim eliyle yayıldığı belirtilmektedir.⁵⁹ Menşei büyük ihtimalle bu şekilde olan puta tapıcılığı Müşrikler zamanla Allah'ın emrettiğini ileri sürmüşler ve eğer Allah istemeseydi kendilerinin müşrik olmayacaklarını iddia etmişlerdir.⁶⁰ Bu şekilde kendilerince uzak ilah olarak gördükleri Allah'ı bırakarak koyu bir şekilde putperestliğe kapılan müşrikler, Allah Teâlâ'nın ulûhiyetini ruhî varlıklara, O'nun isimlerini de putlarına vererek O'nu müşahhas bir hale getirmeye çalışmışlardır.⁶¹ Oysaki Kur'ân-ı Kerîm'de, Mekkelilerin Allah'a eş tuttıkları putlar, hiçbir şeye sahip olmayan,⁶² yaratamayan ve aksine kendileri yaratılmış olan,⁶³ rızık veremeyen, diriltemeyen ve öldüremeyen,⁶⁴ fayda veya zarar veremeyen,⁶⁵ kimseden bir sıkıntıyı gideremeyen,⁶⁶ görmeyen, duymayan,⁶⁷ hepsi bir araya gelseler sinek dahi yaratmaya muktedir olamayan, hatta sinek kendilerinden bir şey kapsa onu tekrar alamayacak derecede âciz⁶⁸ varlıklar şeklinde tanımlanırken, müşriklerin içerisinde buldukları bu inanç ve davranışları da zulüm, iftira ve bağışlanması mümkün olmayan günah olarak nitelendirilmektedir.⁶⁹

Netice itibariyle cahiliye inancına sahip Arap toplumunun tasavvurundaki yaratıcı Allah fikrinin yaşamlarına hiçbir etkisi olmadığı sadece zorda kaldıklarında hatırlarına geldiği bu anlamda zihin dünyalarına etki edecek derecede olmadığı anlaşılmaktadır. Allah'a eş/ortak koştıkları

⁵⁷ İbnü'l-Kelbî, *Kitabu'l-Asnâm (Putlar Kitabı)*, 26.

⁵⁸ İbnü'l-Kelbî, *Kitabu'l-Asnâm (Putlar Kitabı)*, 27; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 6: 338; Cevâd 'Ali, *el-Mufasssal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, 6: 75-76; İhsan Süreyya Sırma, *Müslümanların Tarihi*, 2. Baskı (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 1: 413.

⁵⁹ Cevâd 'Ali, *el-Mufasssal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, 6: 34, 77-81.

⁶⁰ En'âm 6/148.

⁶¹ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. yy.: Müessesetü'r-Risale, 2000, *Câmi'u'l-beyân*, 22: 522.

⁶² Sebe 34/22.

⁶³ Nahl 16/20; A'râf 7/191-192.

⁶⁴ Furkan 25/3.

⁶⁵ A'râf 7/192; Zuhruf 43/86-87.

⁶⁶ İsrâ 17/56.

⁶⁷ A'râf 7/192; Zuhruf 43/86-87.

⁶⁸ Hac 22/73.

⁶⁹ Bk. Nisâ 4/48, 116; En'âm 6/82; A'râf 7/33; Lokman 31/13.

putların kendilerini Allah'a yaklaştırdığını⁷⁰ ve O'nun katında kendileri için şefaathçileri olduklarını⁷¹ ileri süren müşriklerin putperestlikleri şu şekilde özetlenebilir:

Onlar Allah Teâlâ'yı çok uzaklarda, arada araçlar olmadan erişilmesi imkânsız varlık olarak tasavvur etmeleri sebebiyle taptıkları putları, Allah'a kullukta bir araç olarak görüyorlardı ve aynı zamanda günlük yaşantılarında yanlarında bulundurdukları putları Allah'ın yanında kendileri için şefaathçi kabul ediyorlardı. Allah'ı ise büyük tehlike anında, putlardan ümit kestiklerinde hatırlıyorlardı.⁷² Bu şirk durumu hac ibadetlerini yaparken söyledikleri telbiyelerinde de açıkça görülmekteydi. Onlar "Emret! Emret Allah'ım emret! Senin hiçbir şerikin yoktur. Senin şerikin de sana aittir. Sen ona ve onun sahip olduklarına Mâliksin." diye telbiye getiriyorlar,⁷³ telbiyelerinde geçen ortak kelimesiyle putları kastederek, putlar ve sahip oldukları bütün her şeyin aslında Allah diye tanımladıkları ilâhî varlığın elinde bulunduğu da inanıyorlardı.⁷⁴ Her putun Allah'ın emriyle görevlendirilmiş bir şeytanının bulunduğu, eğer bir kimse puta hakkıyla ibadet ederse sıkıntısını ve ihtiyacını bu şeytanın karşılayacağına, aynı şekilde ibadet etmeyene de musibet getireceğine inanıyorlardı. Aynı zamanda bu putları Kâbe gibi kible olarak da tayin ediyorlardı.⁷⁵

3. CAHİLİYE TOPLUMUNUN MELEK İNANCI

Kur'ân'ın ilk muhatapları olan cahiliye müşriklerinin inanç sistemi hakkında verilen bu kısa ve genel bilgilerden sonra meleklerin, Kur'ân öncesi Arap toplumunun inanç dünyalarında nasıl bir konuma sahip olduğunun incelenmesi ve onların zihninde meleklerin neye tekabül ettiğinin belirlenmesi, Kur'ân'ın alternatif olarak getirdiği melek inancının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Müşriklerin, konumlandıkları konum ve nitelikleri itibarıyla melekler hakkında çok farklı ve yanlış inançlara sahip olmakla birlikte onların mevcudiyetinden şüphe etmemeleri, evvelki peygamberlerin tebliğ ve davetleri nedeniyle meleklerin varlığından ve icra ettikleri bazı görevlerinden de haberdar oldukları, hatta onların bazılarının zihninde olağanüstü bir yeri olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁶ Ayrıca bu durumun bir sonucu olarak da onların Hz. İbrahim'den kalan Hanif dininin bozulmuş bir halini

⁷⁰ Zümer 39/3.

⁷¹ Necm 53/26.

⁷² Remzi Kaya, "Vahiy Öncesi Hicaz'da Müşrik Arapların İnanç Esasları", *Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, 2011), 123.

⁷³ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 7: 85; Müslim, "Hac", 22.

⁷⁴ Cevâd 'Ali, *el-Mufasssal fî tarihî'l-Arab kable'l-İslâm*, 6: 105.

⁷⁵ Âlûsî, *Bülûgu'l-ereb fî ma'rifeti ahvâlî'l-Arab*, 2: 197.

⁷⁶ İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, trc. Mehmet Yolcu (İstanbul: Ekin Yayınları, 1999), 1: 336.

yaşadıklarına⁷⁷ ve melekler hakkında sahip oldukları bu inançlarının, Yahûdi ve Hristiyanlarla olan etkileşimlerine de işaret ettiği söylenebilir.⁷⁸ Buna göre Kur'ân öncesi dönem Araplarının melek kelimesini Ehl-i Kitap'tan olduğu gibi aldıkları ve onlar hakkındaki bazı düşüncelerini de benimsedikleri söylenmektedir. Bu durumla ilişkili olarak da Tevrat'ta melekler için Allah'ın oğlu ifadesinin kullanıldığı,⁷⁹ Araplara bu inancın Hicaz Yahûdileri vasıtasıyla geçtiği, fakat onların meleklerle Yahûdilerin aksine Allah'ın oğulları değil Allah'ın kızları dedikleri belirtilmektedir.⁸⁰

Cahiliye Arapları, Yahûdi ve Hristiyanlarda olduğu şekliyle Allah'ın kendileri gibi insan olduğunu düşünerek meleklerin O'nun kızları olduğuna inanıyorlardı.⁸¹ Halbuki melekler ibadet, tesbih ve takdis bakımından Allah'a en yakın varlıklar olsalar da onların Allah ile olan ilişkileri Allah ile maddî ve manevî âlem arasındaki ilişkiden yani yaratıcı ve yaratılmış arasındaki ilişkiden farklı değildir.⁸² İçerisinde buldukları çelişkili inanç nedeniyle Mekke Müşrikleri, erkek evlatlarını sevip, kızları olduğu zaman duydukları utanç sebebiyle kız çocuklarını diri diri toprağa gömmekten çekinmezlerdi. Kız çocuklarının fazlalığından utandıkları hatta besleyememe korkusundan dolayı onları öldürdükleri halde⁸³ aynı zamanda, âyetin ifadesiyle, kendilerine bir kız çocuğu müjdelenince yüzleri kapkara kesilen, bunu utanç sebebi kabul eden müşrikler, meleklerin Allah'ın kızları olduğunu iddia etmişler⁸⁴ ve sevip arzuladıkları erkek evlatları ise kendilerine yakıştırmışlardır.⁸⁵

Cahiliye dönemi ünlü savaşçılarından şair Antere b. Şeddât'ın bir beytinde ölüm meleğini konu edinmiş olması, ölüm meleği inancının o dönemde varlığına delil teşkil etmektedir. Beyit şu şekildedir:

مَلَكُ الْمَوْتِ حَاضِرٌ لَا يَغِيبُ

فَسُبُّنْتُكَ اِنَّ فِي حَدِّ سِنِّي

“O, sana kılıcımın ucunda ölüm meleğinin her zaman hazır olduğunu, hiçbir zaman kaybolmadığını haber verecektir.”⁸⁶

Şair burada Able isimli sevdiği kıza hitap etmektedir. Ölüm meleği inancının Kur'ân'da olması, can çekişme sırasında meleklerin insanların ruhunu nasıl aldıklarını ifade eden âyetler bu bağlamda düşünüldüğünde

⁷⁷ Cevâd 'Ali, *el-Mufasssal fî tarihî'l-Arab kable'l-İslâm*, 6: 36.

⁷⁸ Cevâd 'Ali, *el-Mufasssal fî tarihî'l-Arab kable'l-İslâm*, 6: 738.

⁷⁹ Tekvin 6/1; Eyup, 1/6; 2/1; Daniel 8/13; Kral II, 22/19.

⁸⁰ Bk. Hüseyin Atay, *Kur'an'da İman Esasları* (Ankara: Atay Yayınevi, 1998), 64.

⁸¹ İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis*, 1: 465.

⁸² Muahmmmed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, 3. Baskı (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 232.

⁸³ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 8: 5604.

⁸⁴ Zuhruf 43/19.

⁸⁵ Bk. İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 14: 182-185.

⁸⁶ Bk. Antere b. Şeddât b. Amr el-Absî, *Dîvân-u Antere*, ed. Halil el-Hûrî, 4. Baskı (Beyrut: Matbaatu'l-Adâb, 1983), 13.

ölüm meleği inancının cahiliye düşüncesine de yabancı olmadığı anlaşılmaktadır.⁸⁷

Daha sonra nazil olan bazı âyetlerde de ölüm meleğinin insanların canları çıkacağı zaman gelip ruhlarını nasıl kabzettikleri ve Allah'ın huzuruna çıkardıkları anlatılmaktadır.⁸⁸ Ayrıca müşrikler kendilerine gönderilen beşer peygamber dışında doğru yolu gösterecek, Allah'tan haber getirecek bir peygamber olarak, yarı tanrısal bir varlık olarak gördükleri meleklerin gelmesini istiyorlardı. Bu bağlamda Hz. Peygamber'i bir elçi olarak kabullenmedikleri, onun yerine meleğın gelmesi ya da onun yanında peygamberliğine şahit olacak bir meleğın de kendisiyle beraber gönderilmesi gerektiğı düşüncesine de sahiptiler.⁸⁹

Müşriklerden bazıları, Allah, cin ve melek olmak üzere üçlü bir inanç sistemine sahiptiler. Buna göre onlar, Allah'ın cinlerle evlilik yaptığını ve meleklerin de bu evlilikten doğan kızlar olduğunu iddia ederek Allah ile cinler arasında nesep ilişkisi kurmaya çalışmışlardır.⁹⁰ Kur'ân'da nüzûl dönemi muhatap kitlenin melek algısına dikkat çeken bir âyette "Onlar, cinleri Allah'a eş/ortak koştular. Halbuki cinleri de Allah yaratmıştır. Bir bilgiye dayanmaksızın, aslı esası olmayan şekilde O'na oğullar ve kızlar yakıştırdılar. Hâşâ! O, onların nitelermelerinden uzak ve O, yüceler yücesidir."⁹¹ ifadeleriyle müşriklerin, Allah'ın yarattığı cinleri O'na ortak koştukları, Allah'a evlat isnat ettikleri halbuki Allah'ın onların yaptıkları nitelermelerden berî olduğu vurgulanmaktadır.

Bazı müfessirlere göre âyette geçen "cin" kelimesi melekleri de şamilidir. Ve cahiliye dönemi müşrikleri onlara ibadet ettikleri için "melekler Allah'ın kızlarıdır." demişlerdir. Cinler gibi gözle görülemedikleri için melekleri cin olarak isimlendirdikleri belirtilmektedir.⁹² Nitekim Katâde ve Süddî'nin sözlerinden de cin kelimesinin melekleri de kapsadığı anlaşılmaktadır.⁹³ Buna göre cin kelimesinin lügat anlamının istitâr yani gizlemek ve örtmek olmasından hareketle buradaki cin kelimesiyle kast edilen melekler olduğunu, zira onların da gözden uzak varlıklar olduğunu belirtmişlerdir. Buna göre İblis de cinden sayılmış, meleklerle ve diğer ruhanîlere de cin denilmiştir.⁹⁴

⁸⁷ H. Mehmet Soysaldı, *Kur'ân Semantiğı Açısından İnançla İlgili Temel Kavramlar* (İzmir: Çağlayan Yayınları, 1997), 126.

⁸⁸ En'âm 6/93.

⁸⁹ İlgili bazı âyetler için bk. Hicr 15/6-7; Furkan 25/7-21.

⁹⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21: 120-122.

⁹¹ En'âm 6/100.

⁹² Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1: 315.

⁹³ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 7: 241; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3: 1998.

⁹⁴ Bk. Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1: 315; Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fî meânî't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 6: 38; İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 4: 130; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3: 1998-1999.

Sahip oldukları çarpık inançları sebebiyle müşrikler, meleklerle Allah arasında soy ihdas ederek onların mücerret varlıklarına değil kadın şeklindeki tasavvurlarına ibadet ediyorlardı. Bu durum âyette “Müşrikler, Allah’ı bırakıp (Lât, Menât ve Uzzâ gibi) dişi olarak niteledikleri putlardan istiyorlar, Aslında onlar sadece inatçı ve isyankâr olan şeytana tapıyorlar.”⁹⁵ şeklinde belirtilerek onların meleklerden ziyade aslında şeytana kulluk ettikleri vurgulanmıştır. Ayrıca müşriklerin, cinleri de Allah’ın kızları saydıkları, uçsuz bucaksız çöllerin ve dağların bu varlıklarla dolu olduğunu ve bu varlıkların seslerini işittiklerini iddia ettiklerinden de bahsedilmektedir.⁹⁶

Kaynaklarda cahiliye Araplarının cinlere farklı özelliklere göre verdikleri isimlerden bahsedilmektedir. İnsanlarla birlikte oturduğuna inanılanlarını “âmîr”, çocuklara musallat olanlarını “ervâh”, çirkeflik yapanlarını “şeytan”, çirkin işlerde ve şeytanlık konusunda ileri gidenlerini “mârid”, güçlü ve kuvvetli olanlarını “ifrit”, bütün bu şeytani kirlerden arınmış olanlarını ise “melek” diye isimlendirmişlerdir.⁹⁷ Buna göre cinlerin şeytânî kirlerden arınmışlarını melek diye isimlendirmeleri, ilgili âyette geçen cin kelimesinden maksadın melek olabilme ihtimalini yükseltmektedir.

Mekke müşriklerinden Kureyş kabilesinin, melek ve cinleri korku ve sığınma psikolojisi içerisinde Allah’a ortak koştukları ifade edilmiştir. Buna göre cinlerden korktukları için meleklerle sığınma ihtiyacı duymuşlar ve onları kâinatın idarecileri⁹⁸ ve Allah’ın kızları olarak kabul edip onlara kutsiyet atfetmişlerdir. Dolayısıyla melekleri evrendeki olayların idaresinde Allah’a ortak yapmışlardır.⁹⁹ Bu manada Mekke müşrikleri cinlerden korktukları için gittikleri her yerde cinlerin kötülüklerinden korunmak amacıyla “Vadideki gece cinlerinin şerrinden bu vadinin azizine sığınırım.” şeklinde dualar okudukları ve onlara göre vadinin azizi olarak melekleri kastettikleri belirtilmektedir.¹⁰⁰

Diğer bir âyette yer alan “Allah ile cinler¹⁰¹ arasında da soyca bir bağ olduğunu iddia ettiler. Halbuki cinler de kendilerinin Allah’ın huzuruna

⁹⁵ Nisâ 4/117.

⁹⁶ Neşet Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, 4. Baskı (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982), 103.

⁹⁷ Mahmud Şükrî el-Âlûsî, *Bülûgu'l-ereb fî ma'rifeti ahvâli'l-'Arab*, 2: 351; Cevâd 'Ali, *el-Mufassal fî tarihi'l-'Arab kable'l-İslâm*, 6: 709; Hüseyin Çelik, “İslam Öncesi Mekke’de Ruh ve Cin İnanç”, *Kur’ân’ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur’ân Öncesi Mekke Toplumu* (İstanbul: İBB Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı-Kültür Müdürlüğü, 2011), 320-321.

⁹⁸ Nadim Macit, *Kur’ân ve Hadise Göre Şirk ve Müşrik Toplum* (Konya: Damla Yayınları, 1992), 90.

⁹⁹ Yaşar Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 179-180.

¹⁰⁰ Cevâd 'Ali, *el-Mufassal fî tarihi'l-'Arab kable'l-İslâm*, 6: 720-721.

¹⁰¹ Âyette geçen “el-cinne” ifadesinin şeytanlar, melekler ve cinler manalarına geldiği ifade edilerek bazı meâllerde âyetlerin akışı dikkate alınarak “cin” kelimesine “melek” manası verilmiştir. Bk. Abdulkadir Şener, M. Cemal Sofuoğlu, Mustafa Yıldırım, *Yüce Kur’an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli* (İzmir: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 451.

getirileceklerini iyi bilirler.”¹⁰² ifadeleriyle de müşriklerin Allah ile melekler arasında soy bağı bulunduğunu iddia ettikleri belirtilmektedir. Müşriklerden özellikle Cüheyne, Benî Seleme, Huzâa gibi kabilelerin cinler hakkında Rahmân'ın kızları olduğu görüşüne sahip oldukları ve bu sebeple de Allah'la melekleri arasında bir bağ ve nesep yakınlığı ispatına kalkıştıkları belirtilmektedir.¹⁰³ Ayrıca Kureyş müşriklerinin meleklerin Allah'ın kızları olduğu iddialarını duyan Hz. Ebubekir, onlara “O zaman meleklerin anneleri kimdir?” diye sormuş ve onlardan “Cinlerin en şerefli olan dişileridir.” cevabını almıştır.¹⁰⁴ Hz. Ebubekir ile müşrikler arasında geçen bu diyalog, onların sahip oldukları melek inancında Allah-melek-cin ilişkisine açıklık getirmesi bakımından önemlidir.

İbn Abbâs'a dayandırılan bir rivayete göre müşrikler bu görüşlerini Allah ile İblis'in kardeş olduğu düşüncesiyle ifade etmişlerdir.¹⁰⁵ Diğer bir rivayete göre müşrikler Allah'ın cinlerle evlendiğine ve meleklerin de bu evlilikten olan kızları olduğunu iddia ederek Allah ile cinler arasında nesep bağı bu şekilde kurmaya çalışmışlardır.¹⁰⁶ Buna göre ilgili âyette geçen nesep ile akrabalık bağı kastedilmektedir. Âyetin içeriği de asıl amacın daha çok bu görüş olduğunu göstermektedir. Mücahid (ö. 103/721) ve Süddî'nin (ö. 127/745) anlattıklarına göre Allah ile cinler arasında nesep bağı bulunduğunu söyleyenler Kinâne ve Huzâa kabileleridir. Onların inancına göre Allah cinlerin gözde kızlarıyla evlenmiş ve bu evlilikten melekler doğmuştur. Bu manada onların düşüncelerine göre cinler ateşten yaratılmış varlıklar oldukları için Allah'ın cinle akrabalığı sonucu ateşten yaratılmış varlıklar safiyet kazanarak nârdan nur doğmuş ve melekler olmuştur.¹⁰⁷

İslâm öncesi Araplarda, Allah ile cinler arasında yakınlık kurarak meleklerin meydana geldiği inancı mevcuttu ve onlar Allah'ın âlemin idaresi için meleklerle görevler verdiği ve bu manada âlemin tanzim ve tedbirini meleklerin yaptıklarına inanıyorlar bu sebeple meleklerin suretlerini yaparak onlara tapıyor böylelikle melekî kuvvetlere yakınlaşarak onların şefaathine ulaşmayı umuyorlardı.¹⁰⁸ Buna göre Arapların anlayışında meleklerin hürmet gösterilmeye hatta tapılmaya layık; fakat doğa üstü varlıklar hiyerarşisindeki mevki tam olarak belli olmayan, bir bakıma

¹⁰²Sâffât 37/158.

¹⁰³Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-u Mukâtil*, thk. Ahmed Ferid (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1: 363; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 26: 146.

¹⁰⁴Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21: 121; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 26: 147; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 7: 42; İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 4: 235.

¹⁰⁵Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21: 121.

¹⁰⁶Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21: 121; Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, 7: 63.

¹⁰⁷Süleyman Ateş, *Kur'ân Ansiklopedisi*, 13: 173-174.

¹⁰⁸Elmahlı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 6: 4601-4602; Nadim Macit, *Kur'ân ve Hadise Göre Şirk ve Müşrik Toplum*, 220.

ilâh yahut cin sayılabilecek görünmez manevi bir varlık olduğu anlaşılmaktadır. Bu manada bazen bir melek, üst mertebede bir ilâh ile insan arasında bir şefaathçi veya aracı olarak hürmet görür; fakat çoğu kez bizzat bir kült veya tapınma objesi olarak kabul edilirdi.¹⁰⁹ Tabîinden Dahhâk (ö. 64/684), cahiliye Araplarının melek tasavvurlarını şu sözlerle özetlemektedir:

“Müşrikler şöyle düşündüler: melekler Allah'ın kızlarıdır. Biz de onlara, bizleri Allah'a yaklaştırmaları için ibadet ediyoruz. Ve bundan sonra melekleri rabler edindiler, onları genç kızlar suretinde temsil edip süslediler ve melekleri kastederek “işte bunlar kendilerine taptığımız tanrı kızlarına benziyor.” dediler.¹¹⁰

Çalışmanın bu kısmına kadar müşriklerin melekler hakkındaki inançları genel olarak verilmişken bundan sonra daha çok ön plana çıkarmaları hasebiyle onların meleklerle dişilik isnat ederek melekleri Allah'ın kızları olarak görmeleri, onlara tapınmaları ve putlarını meleklerin yüzündeki suretleri olarak görmeleri ve onlardan şefaath beklemeleri gibi durumlar kısa başlıklar halinde ele alınacaktır.

3.1. Meleklerle Cinsiyet Atfetmeleri

Kur'ân öncesi Arap toplumunun melekleri tasvir ederek somutlaştırma gereği duymaları, insanoğlu için duyularla algılanamayan soyut bir şeye tapmanın güç olmasına, bu nedenle müşahhas yani somutlaştırılmış olana yönelme eğilimine bağlamak mümkün olabilir.¹¹¹ Toplumun, melekleri kızlar olarak Allah'a isnat etmelerinin sebepleri arasında Allah Teâlâ'yı insana benzeterek dişî kabul etmeleri ve melekleri gerçek suretleriyle görmemiş olmaları gibi durumlar belirtilmektedir. Onların inancına göre melekler eğer erkek olsalardı kendilerine görünürlerdi, bu düşüncenin sonucu olarak da onların dişî olduklarına inanıyorlardı.¹¹² Oysa ki Kur'ân'da, onların inandığı şekildeki vasıfları haiz olan varlığın gerçek bir ilah olamayacağına defaatle dikkat çekilmektedir. Buna göre, insana ait olan doğmak-doğurmak gibi durumlar, birine muhtaç olmanın, gelişmenin-değişmenin ve yok olmanın işaretlerini taşımaktadır. Allah ise bu vb. noksan durumlardan münezzehtir.¹¹³ Ayrıca Kur'ân'da semavatta ve yerde bulunan her şeyin Allah'a ait olduğu belirtilerek,¹¹⁴ insanların Allah'ın kulları olduğuna dikkat çekilmesi müşriklerin bu tür iddialarına cevap teşkil etmektedir.¹¹⁵

¹⁰⁹Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, 40.

¹¹⁰İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 2: 414.

¹¹¹Pak, *Kur'an'da Kulluk*, 152.

¹¹²Murat Sarıçık, *İnanç ve Zihniyet Olarak Câhiliye* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2004), 122.

¹¹³Nadim Macit, *Kur'ân ve Hadise Göre Şirk ve Müşrik Toplum*, 92.

¹¹⁴Bakara 2/284.

¹¹⁵Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 2: 223.

Mekke müşriklerinin, Allah'ın tıpkı insanlar gibi bir soyu ve nesli olabileceği düşüncesine sahip olmalarını, teşbih ve müşahhaslaştırma düşünceleri sonucu ortaya çıkan durumlar olarak değerlendirmek mümkündür. Ehl-i Kitab'ın Allah'a oğul isnatları gibi müşrikler de Allah'a kızlar isnat etme hatasına düşmüşlerdir. Buna göre, meleklerin Allah'ın kızları olduğu şeklindeki inancın, kendilerine Ehl-i Kitab'la olan etkileşimleri sonucunda geçmiş olabileceğine de bağlanabilir.¹¹⁶ Bu duruma bağlı olarak, Yahûdiler'in Üzeyir'e, Hristiyanlar'ın ise Hz. İsa'ya Allah'ın oğlu olarak inanmaları gibi Arap müşriklerinin de melekleri O'nun kız evlatları olarak inandıkları anlaşılmaktadır.¹¹⁷

İlgili bazı kaynaklarda müşriklerin melekleri Allah'ın kızları olarak tasavvur ettikleri için taptıkları putların bazılarını melek şeklinde tasvir ettiklerinden bahsedilmektedir.¹¹⁸ Buradan hareketle onların meleklerle tapınırken melekleri maddi bir suretten/şekilden mücerret olarak düşünmedikleri ve onları zihinlerinde bulunan bazı şekillerle tasvir ettikleri anlaşılmaktadır. Ayrıca müşriklerin taptıkları putlarına Lât, Menât ve Uzzâ gibi bayan isimleri koydukları da kaydedilmektedir.¹¹⁹ Buna göre seçtikleri bu adların Allah'ın isimlerinin müennesleri oldukları anlaşılmaktadır ki Allah adının müennesi olarak Lât'ı taptıkları büyük putlardan birine; Azîz isminin müennesi olarak Uzzâ'yı başka bir meşhur putlarına; Mennân isminin müennesi olarak Menât'ı da diğer bir büyük putlarına ad olarak vermişlerdi.¹²⁰ Bu isimler Kur'ân'da zikredilerek,¹²¹ müşrik toplumun aslında yaratıcı olarak da bildikleri Allah Teâlâ'ya şirk koşmaları bir tarafa, kendilerince utanç nedeni olarak gördükleri kız çocuklarını O'na yakıştırmalarının kendi içerisinde tutarsız ve bir o kadar da insafsız bir tutum olduğuna vurgu yapılmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de yedi farklı âyette meleklerin dişi ve Allah'ın kızları olmadıkları kesin ifadelerle vurgulanmaktadır. Bu âyetlerin Mekkî dönemde inzal olması, melekler konusunda ve inanç bağlamında yapılan hitabın ve reddin, vahyin ilk muhatapları olan müşriklere olduğuna işaret etmektedir. Bu anlamda Kur'ân, müşriklerin bu iddialarını, Allah'ın insanda bulunan analık ve babalık gibi nitelermelerden ârî olduğuna dikkat çekerek kesin bir dille reddetmektedir.¹²² Buradan da Kur'ân'ın, Allah'ın çocuk edindiği¹²³ iddialarını, dolayısıyla da meleklerin O'nun kızları olduğu ve meleklerin bir cinsiyetleri olduğu düşüncesini şiddetle reddettiği

¹¹⁶İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 1: 314.

¹¹⁷Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5: 162.

¹¹⁸İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 7: 84.

¹¹⁹İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 1: 322.

¹²⁰Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22: 522; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 7: 455-456; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3: 1469.

¹²¹Necm 53/19-23.

¹²²Bk. Nisâ 4/117; Nahl 16/57-58; Enbiyâ 21/26; Zuhruf 43/15; Necm 53/27.

¹²³Sâffât 37/152; İhlas 112/3.

anlaşılmaktadır.¹²⁴

3.2. Meleklerle Tapınmaları

Kur'ân öncesi Arapların, cinsiyet atfederek melekleri Allah'ın kızları olarak kabul etmelerinin yanında ayrıca onlara tapındıkları da anlaşılmaktadır. İlgili bazı kaynaklarda onlardan özellikle Huzâa, Kinâne ve Cüheyne gibi kabilelerin cinlere ve meleklerle ibadet ettikleri haber verilmektedir.¹²⁵ Üstelik içlerinden bazılarının meleklerin dışında bazı peygamberleri, salihleri, ayı ve güneşi de ibadet edebilecek merci olarak gördükleri zikredilmektedir.¹²⁶ Zira cahiliye anlayışına sahip Araplarda meleklerle tapınma yaygın bir durumdu¹²⁷ ve bu sebeple putların, meleklerin cisim bulmuş suretleri olduğuna inanıyorlardı.¹²⁸

Sahip oldukları inanç şekliyle müşrikler, Allah Teâlâ ile melekler arasında bir soy ilişkisi uydurmanın yanında meleklerin rûhî varlıklarından ziyade kadın suretindeki tasavvurlarına tapıyorlardı. Bu durum Kur'ân'da müşriklerin Allah'ı bırakarak Lât, Menât ve Uzzâ gibi dişilikle nitelendirdikleri putlara tapmakla aslında isyankâr ve inatçı şeytana tapmaları şeklinde ifade bulmaktadır.¹²⁹ Buna göre müşriklerin en çok taptıkları, yalvardıkları ve tanrı mesabesine koydukları varlıkların dişi oldukları anlaşılmaktadır. Zira onların nazarında kendisine kulluk yapılan mabut tasavvuru, bir kadın hayali, tapınmanın en büyük timsali de kadındı. İnançlarına bütünüyle yansıdığı görülen bu durumun, müşriklerin bütün ilhamlarını ve zevklerini kadından aldıklarına işaret ederken, tapındıkları pek çok putu da dişi isimle isimlendirmeleri bir bakıma ruhlarına kadına tapınmanın hâkim olmasının sonucu olarak da ifade edilmektedir.¹³⁰

Mekkeli müşriklerin putlara kadın isimleri vermesinin nedenleri arasında, onların zihin dünyalarında meleklerin, Allah'ın kızları, putların ise meleklerin dünyadaki müşahhas halleri olmaları zikredilmektedir. Bu sebeple müşrikler, putları, melekleri temsil etmesi için kadın isimleriyle isimlendirmişlerdir.¹³¹ Buna göre onlar tapındıkları putların, meleklerin gerçek suretleri olduğu inancına sahiptiler.¹³² Bu sebeple putları kadın suretinde tasvir ederek süslüyor, gerdanlarına takılar takmak suretiyle onları sanki bir kadın gibi düşlüyorlardı. Onlara bu şekilde taptıkları için

¹²⁴Zuhruf 43/19.

¹²⁵Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 14: 309; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 14: 182; Nadim Macit, *Kur'ân ve Hadise Göre Şirk ve Müşrik Toplum*, 90.

¹²⁶İbn Teymiye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 1: 361.

¹²⁷İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 5: 119; İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 19.

¹²⁸İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 7: 84.

¹²⁹Nisâ 4/117.

¹³⁰Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3: 1469.

¹³¹Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4: 39-40.

¹³²İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 7: 84.

de Kur'ân'da geçtiği şekliyle, "inâs" (ٱنٓٓس) diye isimlendiriyorlardı.¹³³ Ayrıca müşrikler âlemin tedbir ve tanziminin melekler tarafından gerçekleştirildiğine inanıyorlardı. Onlara göre Allah Teâlâ'nın görevlendirmesiyle, dünyada gerçekleşen her olayı tertip eden bir melek vardır.¹³⁴ Buna göre onlar, Allah'a yakın olan melekleri, Allah'ın kız evlatları olduğunu düşünerek kendilerini Allah'a yaklaştırmaya vesile olsun diye ibadet ederek onları ilah edindiler. Meleklerin, Tanrının kızlarına benzediklerini iddia ederek, onları genç kızlar olarak temsil ve tasvir ederek onlara tapıyorlardı.¹³⁵

Putperest Araplar, tapındıkları putların meleklerin bu dünyadaki müşahhaslaşmış şekilleri olduğuna inanıyorlardı¹³⁶ ve meleklerle tapma pratiği cahiliye insanında yaygın bir durumdu.¹³⁷ Başka âyetlerde onların bu iddialarını ahirette bizzat meleklerin kendilerini yalanlayacağı "Kıyamet günü Allah, onların tamamını bir araya toplayacak ve meleklerle "Size tapanlar bunlar mıydı?" diye soracak. Onlar da "Rabbimiz, Sen yücesin, Seni tenzih ederiz. Bizim dostumuz onlar değil, Sensin. Onlar cinlere tapıyorlardı ve çoğu onlara inanıyordu." diyecekler."¹³⁸ ifadeleriyle haber vermektedir.

3.3. Meleklerden Şefaath Beklemeleri

Genel bir ifadeyle, bir kimseden, başkası hakkında karar kılınmış bir durumun, zararın kaldırılması veya bir hayrın gerçekleşmesi için istekte bulunma şeklinde tanımlanabilen şefaath kavramı,¹³⁹ meleklerle bağlantılı olarak Kur'ân'da sadece bir yerde geçmektedir. Buna göre göklerde bulunan nice meleklerden beklenen şefaatin kimseye fayda sağlayamayacağı belirtilmektedir.¹⁴⁰ Ayrıca onların şefaatinin Allah'ın izni ve rızası olduğu kişiler hakkında söz konusu olabileceğini haber veren âyette¹⁴¹ ahirette meleklerin insanlar hakkındaki şefaathlerinin bazı özel durumlarda geçerli olabileceği haber verilmektedir.

Zikri geçen âyette Allah Teâlâ'nın şefaate mazhar olmasına izin vermediği kişi için şefaatin söz konusu dahi olamayacağı, bu manada sadece tapındıkları putları değil göklerde bulunan meleklerin bile O'nun izni olmaksızın şefaath edemeyeceklerine vurgu yapılmaktadır. İlgili ifadelerden

¹³³Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 4: 40.

¹³⁴Nadim Macit, *Kur'ân ve Hadise Göre Şirk ve Müşrik Toplum*, 91.

¹³⁵Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 4: 40.

¹³⁶Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 1: 299.

¹³⁷Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, 40.

¹³⁸Sebe 34/40-41.

¹³⁹Bk. Yaşar Düzenli, *Üslub ve Semantik Açısından Kur'ân ve Şefaath*, 2. Baskı (İstanbul: Pınar Yayınları), 2008, 44.

¹⁴⁰Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 17: 104.

¹⁴¹Necm 53/26.

dünyada ve ahirette her konuda yetkinin sadece ve sadece Allah'ta olduğu, meleklerin şefaathlerinden ziyade aslında rızası aranması gereken tek mabudun O olduğu gerçeği de anlatılmaktadır.

Gözle görülmeyen, hissedilemeyen, dokunulamayan mücerret bir varlığa tapınma, müşahhas olana yönelme eğilimi fazla olan insan için gerçekleştirilmesi güç bir eylemdir. Bu nedenle müşrikler meleklerle tapınırken onları tasvir ederek somutlaştırma ihtiyacı duymuşlardı.¹⁴² Bu durumun sonucu olarak da onlara, Allah nezdinde kendileri adına birer şefaathçi olarak gördükleri için tapıyorlardı. Onların içerisinde bulunduğu bu düşünce ve davranış, şirkin meydana gelmesinde en önemli unsurdu.¹⁴³ Onlar, âlemde cereyan eden tüm olayları görevli meleklerin düzenlediğine inanıyorlardı. Sahip oldukların bu inancın sonucu olarak da onların şekillerini yaparak tapınıyorlar ve bu şekilde melekî kuvvetlere yakınlık kazanarak, şefaathlerine ulaşabilmeyi ümit ediyorlardı.¹⁴⁴

Müşriklerin Allah'a eş koşmalarının nedeni inkârden daha ziyade Allah tasavvurlarındaki çelişki ve çarpıklık olarak anlaşılabilir. Bu anlamda onlar Allah'a inanıyor; fakat aynı zamanda uzak olduğunu düşünüyorlardı. Kendilerini Allah'a yaklaştıracak aracı arayışlarına gittiler ve melek-cin gibi görünmeyen latif varlıkların kendilerini Allah'a yaklaştıracaklığı düşüncesine kapıldılar. Böylelikle melekleri Allah'ın kızları veya haremî olarak görmeye başlayan müşrikler, putlara, onları meleklerin yeryüzündeki simgeleri olarak tasavvur ettiklerinden Lât, Menât ve Uzza gibi dişil isimler koymuşlardı. Ayrıca temsillerini yaptıkları melekleri memnun ettikleri takdirde meleklerin de Allah katında şefaathçi olarak onları kayıracaklarına inanıyorlardı.¹⁴⁵

SONUÇ

Kur'ân öncesi Arap toplumunda yaşayan putperestlerin inançlarında Allah ile melek arasında tam bir netlik görülemezdir. Cahiliye toplumunun inancında meleklerin mevcudiyetine inanmak önemli bir husus olmakla birlikte bunun şirk anlayışından da ârî olmadığı anlaşılmaktadır. Buna göre onların melekleri Allah'a yaklaştıran birer vasıta ve şefaathçi olarak görmeleri ve ilahlaştırmaları, kızlar şeklinde sûretlerini yaparak onlara tapınmaları, melekleri Allah'ın kızları olarak addetmeleri gibi sapık ve çarpık inançlarının varlığı ön plana çıkmaktadır.

Bazen meleğe, Allah Teâlâ'da olması gereken vasıflar yakıştırılmakta ve dolayısıyla bu durum onları melekleri ilahlaştırmaya ve hatta onlara

¹⁴²Pak, *Kur'an'da Kulluk*, 152.

¹⁴³Cevâd 'Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*, 7: 161.

¹⁴⁴Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7: 4601-4602.

¹⁴⁵Ekrem Sarıçioğlu, "Kur'an'a Göre Müşrikler ve Putperestler", *İslâmî Araştırmalar* (1986): 27.

ibadete kadar götürmekteydi. Buna göre onlar, kendilerince uzak ilâh olarak tasavvur ettikleri Allah'ı bırakarak koyu bir putperestliğe yönelmişlerdi. İlahlık makamını melekler gibi çeşitli ruhanî varlıklara taksim eden müşrikler, Allah'ı müşahhaslaştırma adına meleklerin tasvirlerini putlar şeklinde yapıp onlara tapınıyorlardı. Ve bunların Allah katında kendileri için şefaatçi olacaklarına inanıyorlardı. Bu bağlamda onların, herhangi bir delile dayanmaksızın sırf zanlarına uyararak ve meleklere dişilik isnat ederek Allah'ın kızları oldukları iddiaları, putları meleklerin sembolü olarak görmeleri, onlara ibadet etmeleri ve onlardan şefaat beklentisi içerisinde bulunmaları gibi çarpık inanç ve iddiaları sahip oldukları anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Ali, Cevâd. *el-Mufasssal fî tarîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*. 9 Cilt. b.y.: y.y., 1993.
- Abdulkadir Şener - M. Cemal Sofuoğlu - Mustafa Yıldırım. *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*. İzmir: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- Absî, Antere b. Şeddât b. Amr. *Dîvân-u Antere*, edit. Halil el-Hürî, 4. Baskı Beyrut: Matbaatu'l-Adâb, 1983.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Thk. Şu'ayb el-Arnâvut. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Altıntaş, Hayrani. "Dehriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9: 107-109. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Âlûsî, Ebu's-Sena Şehabeddîn. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. 30 cilt. Beyrut: Dâr-u İhyâ'it-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an'da İman Esasları*. Ankara: Atay Yayınevi, 1998.
- Ateş, Süleyman. *Kur'an Ansiklopedisi*. 30 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2003.
- Begavî, Muhammed el-Ferrâ. *Me'âlimu't-tenzîl*. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tayyibe li'n-Neşr, 1997.
- Beydâvî, Muhammed el-Ferrâ. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. 2 cilt. Beyrut: Dâru Sader, 2004.
- Bıyıkoğlu, Yakup. "Kur'an'da Câhiliye Kavramı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2012): 233-247.
- Çağatay, Neşet. *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.
- Çelik, Hüseyin. "İslam Öncesi Mekke'de Ruh ve Cin İnancı", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu*. Ed. Mevlüt Güngör. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, 2011.
- Çelikkol, Yaşar. *İslâm Öncesi Mekke*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Derveze, İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2000.
- Derveze, İzzet. *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. Trc. Mehmet Yolcu. 3 Cilt. İstanbul: Ekin Yayınları, 1999.
- Düzenli, Yaşar. *Üslub ve Semantik Açından Kur'an ve Şefaat*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2008.
- Câbirî, Muahmed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. Trc. Hasan Hacak - Ekrem Demirli - Burhan Köroğlu. 3. Baskı. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad. *es-Sihâh tâcu'l-luğâ ve sıhâhi'l-'Arabiyye*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyiyn, 1990.

- Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtu'l-Kur'ân*. Thk. Ahmet Vanlıoğlu. 17 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Gündüz, Şinasi. "Câhiliye Dönemi", *Dinler Tarihi Araştırmaları-1*. Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 1998.
- Gündüz, Şinasi. *Yaşayan Dünya Dinleri*. 3. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Hâzin, Alaaddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağd. *Lübâbü't-te'vil fi meâni't-tenzîl*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn 'Âşûr, Tâhir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâdü'd-Dîn İsmail b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. 8 Cilt. 2. Baskı. b.y.: Dâru Tayyibe li'n-Neşr, 1999.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. 54 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- İbnü'l-Kelbî. *Kıtabu'l-asnâm (Putlar Kitabı)*. Trc. Beyzâ Düşüngen. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1969.
- İnan, Ahmet. "İlkel Doğa Ortamı Bağlamında Kur'an'daki Cahiliye Kavramını Yeniden Okuma", *Dinî Araştırmalar Dergisi* 5/13 (2002): 7-26.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*. Trc. M. Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- Karataş, Şuayip. *Kur'ân'ın Konusu Olarak Melekler*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2018.
- Kaya, Remzi. "Vahiy Öncesi Hicaz'da Müşrik Arapların İnanç Esasları", *Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu*. Ed. Mevlüt Güngör. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, 2011.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*. 20 Cilt. 2. Baskı. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısırî, 1964.
- Kutsal Kitap*, Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil) Yeni Çeviri. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 2014.
- Macit, Nadim. *Kur'ân ve Hadise Göre Şirk ve Müşrik Toplum*. Konya: Damla Yayınları, 1992.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasan b. Beşir. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Thk. Ahmed Ferid. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Müftüoğlu, Ömer. "Nüzul Döneminde Putlar' hakkında bilgi sahibi olmanın Kur'an'ın anlaşılmasına katkısı (Arzın ağırlıkları örneği)". *Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, 2011.
- Öğmüç, Harun. *Câhiliye Döneminde Araplar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Pak, Zekeriya. *Kur'an'da Kulluk*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1999.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2005.
- Râzî, Ebû 'Abdullah Fahreddîn. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Sarıcık, Murat. *İnanç ve Zihniyet Olarak Câhiliye*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2004.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. "Kur'an'a Göre Müşrikler ve Putperestler". *İslâmi Araştırmalar* 1 (1986): 26-32.
- Sırma, İhsan Süreyya. *Müslümanların Tarihi*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Soysaldı, H. Mehmet. *Kur'ân Semantiği Açısından İnançla İlgili Temel Kavramlar*. İzmir: Çağlayan Yayınları, 1997.
- Şükrî, Mahmud. *Bülûgu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-'Arab*. Thk. Muhammed Behcet el-

- Eserî. 4 Cilt. 2. Baskı. Kahire: el-Mektebetü'l-Ehliyye, t.y.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risale, 2000.
- Temizer, Aydın. "Kur'ân'a Göre Cahiliye Zihniyetinin Rubûbiyet Anlayışındaki Çelişki", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 15-16 (2013): 5-22.
- Tülücü, Süleyman. "Cahiliye Kelimesinin Mana ve Menşei" *Ankara Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi Dergisi* 1/4 (1980): 192-197.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Zebîdî, Murtaza Muhammed. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 15 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.

MUHTÂR ES-SEKAFÎ'NİN EHL-İ BEYT VE BENÎ HÂŞİM BİREYLERİ İLE İLİŞKİLERİ

The Relations of Mukhtar al-Thaqafi with the Members of ahl al-Bayt and Banu Hashim

Yasin KURNAZ

Dr. Vaiz, Diyanet İşleri Başkanlığı, Kadınhanı İlçe Müftülüğü, Konya, Türkiye

Dr., Presidency of Religious Affairs, Konya, Turkey

yasinkurnaz@windowslive.com | <http://orcid.org/0000-0003-2958-7813>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 12.11.2018

Kabul Tarihi / Accepted: 04.03.2019

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2019

” Atıf / Cite as: Kurnaz, Yasin. “Muhtâr es-Sekafî'nin Ehl-i Beyt ve Benî Hâşim Bireyleri ile İlişkileri”. *Mütefekkir* 6/11 (2019): 123-144. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.584399>.

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education,68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

📄 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

MUHTÂR ES-SEKAFÎ'NİN EHL-İ BEYT VE BENÎ HÂŞİM BİREYLERİ İLE İLİŞKİLERİ

Öz

Hız. Peygamber'in vefatından sonraki ilk asır siyasî, askerî alanlarda bazı önemli olaylar ve bu olaylarda rol almış önemli simalarla temayüz etmektedir. Muhtâr b. Ebû Ubeyd es-Sekafî (ö. 67/687) Kerbelâ hadisesinden sonra öne çıkan bu isimlerden bir tanesidir. İki yıla yakın süre Kûfe'de Kerbelâ hadisesinde öldürülenlerin intikamını alma söylemi ile iktidar sahibi olmuştur. Kendisinin Ehl-i Beyt ya da Benî Hâşim'le doğrudan bir akrabalık bağı olmamasına rağmen, onlardan bazı isimleri söylemlerinde çokça dillendirmek suretiyle siyasî arenada kendisine yer bulmaya çalışmıştır. Onun tarih sahnesinde önemli roller almaya başlamasından önce de Hız. Ali (ö. 40/661), Hız. Hasan (ö. 49/669) ve Hız. Hüseyin (ö. 61/680) gibi Ehl-i Beyt'in önemli simaları ile zaman zaman aynı kareye girdiği görülmektedir. Ali b. Hüseyin b. Ali (ö. 94/712), Ubeydullah b. Ali (67/687), Ömer b. Ali (ö. 67/687) gibi Benî Hâşim'den bazılarıyla görüşmüş olduğunu bildiren rivayetler bulunmaktadır. Muhammed b. Hanefiyye'yle (ö. 81/700) ismi daha çok anılmakla birlikte Benî Hâşim ve Ehl-i Beyt'ten diğer bireylerle ilişkisi ayrı ayrı değerlendirildiğinde Muhtâr'ın siyasî duruşu ve amaçları daha iyi anlaşılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Muhtâr es-Sekafî, Ehl-i-Beyt, Benî Hâşim, Muhammed b. Hanefiyye.

The Relations of Mukhtar al-Thaqafi with the Members of ahl al-Bayt and Banu Hashim

Abstract

The first century after the death of The Prophet is characterized by some important events in political and military areas and important figures who had taken part in these events. Al-Mukhtar ibn Abi Ubaydah al-Thaqafi was one of the prominent names after the Battle of Karbala. With the rhetoric of the revenge of those who were killed in the Battle of Karbala, he had almost two years of power in Kufa. Although he was not directly related to Ahl al-Bayt or Banu Hashim, he tried to gain ground in the political arena by widely expressing some of their names in his speeches. It's observed that he was seen in the same frame with the important figures of Ahl Al-Bayt such as Ali ibn Abi Talib and Hasan ibn Ali and Husayn ibn Ali even before taking an important role in the stage of history. There are rumors indicating that he met some figures from Banu Hashim such as Ali bin Husayn, Ubeydullah b. Ali and Omar b. Ali. Although his name is mainly mentioned with Muhammad ibn al-Hanafiyyah, if his relationships with the other members of Banu Hashim and Ahl Al-Bayt evaluated separately, the political stance and aims of Mukhtar will be better understood.

Keywords: Islamic History, Mukhtar al-Thaqafi, Ahl al-Bayt, Banu Hashim, Ibn al-Hanafiyyah.

GİRİŞ

Ehl-i Beyt sözcüğü, Hız. Peygamber'in ailesinden olan kimseleri tanımlamak için kullanılmakla maruftur. Ancak Hız. Peygamber'in irtihalinden bir asır bile geçmeden bu masum içeriğini kaybetmiştir. Bu değişimin yaşanmaya başladığı olaylar zincirinin başlangıcı ise çoğu tarihciye göre Kerbelâ hadisesidir. Kerbelâ hadisesi, kendisinden sonra birçok isyana gerekçe gösterilmiştir. Muhtâr b. Ebû Ubeyd hareketi de bunlardan birisidir. Ehl-i Beyt

söylemi üzerine kıyamını inşa eden bir kimse olan Muhtâr'ın Ehl-i Beyt ya da Benî Hâşim bireyleri ile olan münasebetleri, fertler bazında birebir değerlendirilmelidir. Bu makalede Ehl-i Beyt söylemi üzere hareket ettiği iddiasında olan Muhtâr'ın Ehl-i Beyt ve Benî Hâşim bireyleriyle aralarındaki bağın olup olmadığı ve eğer böyle bir bağ varsa bunun kuvveti ortaya konulacaktır.

1. HZ. ALİ İLE İLİŞKİSİ

Muhtâr genç yaşlardan itibaren Medâin topraklarına gelmiş ve burada amcası Sa'd b. Mes'ûd'la birlikte yaşamaya başlamıştır.¹ Cemel'de Hz. Ali safarlarında sancak sahibi olan Sa'd,² aynı zamanda Hz. Ali'nin Medâin valisidir.³ Hz. Ali'nin Muhtâr'ın amcası Urve b. Mes'ûd'un (ö. 9/630) kızı Ümmü Saîd ile bir evlilik yapmasından⁴ dolayı, Muhtâr'ın ailesinin Ali evladı ile erken dönemde akrabalık bağı kurmuş olduğu görülmektedir. Ancak tüm bunlara rağmen Muhtâr'la Hz. Ali'nin karşılaştığını bildiren sadece bir rivayet vardır.

Sa'd'ın Medâin valiliği dönemine rastladığımız yıllarda Muhtâr'ın, Medâin'den Kûfe'ye Hz. Ali'ye vergi-mal nakliyatını sağladığı söylenmektedir. Rivayete göre, bu seferlerden bir tanesinde Muhtâr getirmiş olduğu vergilerin arasından bir miktar para çıkarıp, bu paranın fahişelerin ücreti olduğunu söylemesi üzerine Hz. Ali onu azarlamıştır.⁵ Muhtâr hakkında olumsuz bir kanaatin oluşmasına neden olan bu rivayet, bazı sorunlar barındırmaktadır. Öncelikle, söz konusu rivayet diğer kaynaklarda bulunmamaktadır. Ayrıca o dönemde vergisi toplanan böyle kurumsallaşmış yapı olup olmadığı meselesi gündeme getirilmelidir. Muhtâr'ın hayatı incelendiğinde benzeri bir davranış, hayatı içerisinde bulunmamaktadır. Tüm bunlardan dolayı söz konusu rivayete şüpheyle bakılmalıdır.

Görüldüğü üzere Muhtâr'la Hz. Ali arasında herhangi bir iletişim ya da bağ, kaynaklarda bulunmamaktadır. Dolayısıyla Muhtâr'ın Medine'de yetiştiği ve Hâşimoğulları'na yakınlığıyla bilindiği bilgisi⁶ kabul edilebilir görünmemektedir.

¹ Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eshraf*, thk. Süheyl Zekkâr-Riyad Zirikî (Beirut: Dâru'l-Fikr 1996/1417), 3: 283; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-taberî, Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk* (Beirut: Dâru't-Türâs, 1967/1387), 5: 159; İbnü'l-Esîr, İzzüddîn b. Ebi'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *el-Kâmil fî't-târih*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1997/1417), 3: 5.

² Belâzürî, *Ensâb*, 3: 32; Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd ed-Dîneverî, *el-Ahbâru't-tvâil*, thk. Abdülmün'im Âmir (Kahire: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabî, 1960/), 146.

³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir* (Haydarâbâd: y.y. ts.), 4: 50; Dîneverî, *el-Ahbâru't-tvâil*, 205; Taberî, *Târîh*, 4: 565. İbnü'l-Esîr, Hz. Ali'nin Siffîn'den hemen önce Sa'd'ı Medâin'e atadığını söyler. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2: 632.

⁴ Ebû Abdillâh, Mus'ab b. Abdillâh b. Mus'ab b. Sâbit b. Abdillâh b. ez-Zübeyr ez-Zübeyrî, *Neseb-i Kureys*, thk. Levi Provençal (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 44; Taberî, *Târîh*, 5: 154-155.

⁵ İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddîn Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavviz (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994/1415), 6: 275-276.

⁶ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6: 277.

2. HZ. HASAN İLE İLİŞKİSİ

Muhtâr'ın Hz. Hasan'ın hilafete geçtiği döneme kadar Hz. Hasan'la herhangi bir şekilde görüştüğüne dair bilgi bulunmamaktadır. Halifeliği döneminde amcası Sa'd'la birlikte Hz. Hasan'ın yanında yer alan Muhtâr, bu dönemde Hz. Hasan'la bir arada bulunmuştur.

Hz. Hasan Muâviye'ye (ö. 661/680) karşı mücadelesinde ordusunda gördüğü bazı olumsuz durumlar vb. nedenlerle hilâfet konusunda birlik çağrısında bulunmuş ve taraftarlarınca tartaklanmış hatta yaralanmış ve akabinde Medâin'de vali konağına sığınmıştır.⁷ Hz. Hasan'ın Medâin'de geçirdiği bu dönemde Muhtâr, amcası Sa'd'a gelerek Hz. Hasan'ı Muâviye'ye teslim etmesini teklif etmiş, ancak hem amcasından hem de çevresindeki diğer bazı kişilerden şiddetli tepki görmüştür.⁸ Hz. Hasan'ın Medâin'de 40 gün kaldığı bildirilmektedir.⁹ Bu dönemde Hz. Hasan'ın, Sa'd ve Muhtâr'la bir temas içinde olduğu söylenilebilir.

Ancak hilafeti devretme kararına böylesi sert tepki veren Muhtâr'la, onun bu davranışını sineye çekerek aralarında yakın bir ilişki kurulduğunu iddia etmek mümkün görünmemektedir.

3. HZ. HÜSEYİN İLE İLİŞKİSİ

Hz. Hüseyin'le Muhtâr arasında herhangi bir döneme rastlayan karşılaşma kaynaklarda bulunmamaktadır. Hz. Hüseyin'in kıyam edeceği dönemde Muhtâr'ın Kûfe'de bazı faaliyetleri görülmektedir.

Muâviye'nin vefatının¹⁰ ardından Yezîd'in (ö. 64/684) iktidara gelerek Hz. Hüseyin'e bey'at için baskı uygulaması neticesinde Hz. Hüseyin'in, Yezîd'e bey'at etmeyip Mekke'ye sığınması¹¹ Kûfe halkını harekete geçirdi. Dönemin valisi daha sonraki yıllarda gerekli ve yeterli baskıyı uygulayamadığı gerekçesiyle görevinden azledilecek olan¹² Nu'mân b. Beşîr'di (ö. 64/684).¹³ Kûfe

⁷ İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986/1407), 8: 290; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 5; Taberî, *Târîh*, 5: 159; İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed, *el-Muntazam fî târîhi'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ ve Mustafâ Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1992/1412), 5: 166; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 5; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 14. Hz. Hasan'ın o dönemde bu kararı vermiş olması ile ilgili geniş bilgi için bk. Mehmet Bahaüddin Varol, *Hz. Hasan*, 3. Baskı (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 125-131.

⁸ Belâzürî, *Ensâb*, 3: 283; 6: 376; Taberî, *Târîh*, 5: 159; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 5: 166; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 5; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 14.

⁹ Bağdâdî, Ebü Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb, *Târîhu Bağdâd ve züyühîhi*, thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996/1417), 1: 149.

¹⁰ Belâzürî, *Ensâb*, 2: 77; Taberî, *Târîh*, 5: 351; Nüveyrî, Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed b. Abdiddâim el-Kuraşî, *Nihâyetü'l-ereb fî funûni'l-edeb* (Kahire: Dâru'l-Kütübî ve'l-Vesâiki'l-Kavmî, 2002/1423), 20: 385.

¹¹ Belâzürî, *Ensâb*, 2: 77; Dîneverî, *el-Ahbârü't-tvâl*, 228; Taberî, *Târîh*, 5: 343.

¹² Belâzürî, *Ensâb*, 2: 78; İbnü'l-Esîr, 3: 135; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 20: 385; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 155.

¹³ Belâzürî, *Ensâb*, 2: 77; Dîneverî, *el-Ahbârü't-tvâl*, 231; Taberî, *Târîh*, 5: 347; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, Ebü Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb el-Hâzin, *Tecâribü'l-ümem ve teâkibü'l-*

eşrâfî Hz. Hüseyin'e birçok mektup yazdı. Bu eşraftan bazılarının adı zikredilmekle birlikte aralarında Muhtâr yoktur.¹⁴ Bu yaşananlar üzerine Hz. Hüseyin mevcut durumu görmesi için Müslim b. Akîl'i (ö. 60/680) gönderdi. Müslim'in şehre gelince Muhtâr'ın evine yerleştiği ve burayı bir karargâh olarak kullandığı yönünde rivayetler vardır.¹⁵ Müslim b. Avsece el-Esedî'nin evine yerleştiğine dair rivayetler de bulunmaktadır.¹⁶ Müslim b. Akîl'in, İbn Avsece'nin evinde kaldığı zamanlar olmuş olabilir. Yahut Müslim b Akîl; Muhtâr ve İbn Avsece'nin evlerinde sabit olmadan dolaşmış da olabilir. Müslim bu dönemde 18.000 kişiden bey'at almayı başarmıştır.¹⁷ Bu başarı, Hz. Hüseyin'e Müslim tarafından bildirilmiş, ancak sonraki süreçte gerçekleşen olaylar, Hz. Hüseyin'e karşı Müslim'i yalancı çıkarmıştır.

Müslim'in, Muhtâr'ın evinde kalmasının Muhtâr ile Hz. Hüseyin'in arasında daha önceden bir tanışıklığın olduğuna yahut en azından ikisi arasında bir mazinin olduğuna işaret ettiği söylenir.¹⁸ Ali Hüsnî ise daha ileri giderek ikisinin küçük yaştan itibaren birbirlerine sevgi ile bağlı iki samimi dost olduklarını, Müslim'in; Muhtâr'ın, Şiî ilkelere ve Ehl-i Beyt'e ihlâsla bağlı olduğunu yakînen bildiğini ifade eder.¹⁹ Ancak bunu ispatlayabilecek hiçbir bilgiye rastlanılmamaktadır. Muhtâr'ın, Hz. Hüseyin'i Kûfe'ye çağırın mektuplarda da adı geçmez. Müslim'in şehirde kendisini bekleyen Ehl-i Beyt yanlısı onca eşraftan birine değil de Muhtâr'a gelmesi bizi Muhtâr'ın da Hz. Hüseyin'e yapılan çağrılarda katkı sahibi olduğu kanaatine yönlendirir. Ancak bunlar da, Muhtâr'ın Hz. Hüseyin ile daha önceden bir tanışıklıkları olduğu iddiasını izaha yetmez.

4. ALİ B. HÜSEYİN B. ALİ İLE İLİŞKİLERİ (ALİ EKBER)

Ali Ekber, Hz. Hüseyin'in çocuklarından. Annesi Leylâ bint Ebû Mürre b. Urve b. Mes'ûd'tur. Ashabtan Urve b. Mes'ûd'un torunu olmasından da anlaşılacak üzere Sakîfidir. Urve b. Mes'ûd Muhtâr'ın büyük amcasıdır.²⁰ Leylâ

himem, thk. Ebû'l-Kâsım İmâmî (İran: Serveş, 2000), 2: 40; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 20: 386.

¹⁴ Belâzürî, *Ensâb*, 2: 77; Dîneverî, *el-Ahbâru't-tvâl*, 231; Taberî, *Târîh*, 5: 347, 352; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 5: 325.

¹⁵ Belâzürî, *Ensâb*, 2: 77; Dîneverî, *el-Ahbâru't-tvâl*, 231; Taberî, *Târîh*, 5: 355; İbn A'sem, Ebû Muhammed, Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Kûfî, *el-Fütûh*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1991/1411), 5: 33; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 134; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 20: 387.

¹⁶ Taberî, *Târîh*, 5: 347; Ebû'l-Hasen, Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-ışrâf* (Kahire: y.y. ts.), 1: 372; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 5: 325; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 152.

¹⁷ Belâzürî, *Ensâb*, 2: 80; Dîneverî, *el-Ahbâru't-tvâl*, 231; Taberî, *Târîh*, 5: 368; Ebû'l-Hasen, Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî, *Mürûcu'z-zeheb* (b.y. y.y. ts.), 1: 372; İbn Miskevî, *Tecâribü'l-ümem*, 2: 43; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 152.

¹⁸ Mehmet Mahfuz Söylemez, *Kûfe'nin Siyasi Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 176.

¹⁹ Ali Hüsnî Harputlî, Muhtâr es-Sekafî mir'âtü'l-asri'l-ümevî, 64/684-67/686, A'lâmü'l-Arab (Kahire: y.y. 1962), 63.

²⁰ Belâzürî, *Ensâb*, 3: 146; Zübeyrî, *Nesbe-i Kureys*, 57; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, Ali b. Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî, *Mekâtîlü't-tâlibiyyîn*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakar (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 86.

bint Mürre'nin halasının annesi Meymûne (ö. 51/671) ise Ebû Süfyân'ın kızıdır. Leylâ bint Mürre'nin halası Hz. Ali ile evlenmiştir.²¹ Görüldüğü üzere Muhtâr ile aralarında hısımlık ve akrabalık bağları vardır. Ancak bu bağların ne kadar kuvvetli olduğunu tespit etmekte zordur.

Ali b. Hüseyin'in doğum tarihi hakkında bilgi yoktur. Kendisi ile aynı adı taşıyan küçük kardeşinin Kerbelâ hadisesinde 23 yahut 24 yaşında olduğu kaydedilir.²² Bu durumda Ali b. Hüseyin Kerbelâ'da şehit edildiğinde en az 25 yaşında olduğu kanaati hâsıl olmaktadır. Buradan Ali b. Hüseyin'in doğum tarihinin 37/656 senesinden biraz öncesini olduğu söylenilebilir. Muhtâr'la arasında yaş farkı olduğu göze çarpmaktadır. Muhtâr'la Ali b. Hüseyin arasında kaynaklara yansıyan herhangi bir iletişime rastlanılmamaktadır.

5. ALİ B. HÜSEYİN İLE İLİŞKİLERİ

Ali b. Hüseyin kendisi ile aynı ismi taşıyan abisinden ayırt edilmek üzere Ali Zeynelâbidîn olarak bilinir. Abisinden birkaç yaş küçük olduğu varsayılabilir.²³ Kerbelâ'ya katılmıştır. O gün hasta olduğu için çadırından çıkamamış ve bu yüzden hayatta kalan birkaç kişiden birisi olmuştur.²⁴

Muhtâr'ın kendisi ile birden fazla iletişime geçmek istediği görülür. Rivayete göre ona bir cariyeye göndermiştir. Künyesinin Ümmü Zeyd olmasından anlaşıldığı üzere Zeyd b. Ali b. Hüseyin'in (ö. 122/740) annesidir.²⁵ Muhtâr'ın kendisine 100.000 dirhem gönderdiği kaydedilmektedir. Ancak aynı rivayet, Ali b. Hüseyin'in bu parayı Muhtâr'a iade etmekten korktuğunu söyler. Buna göre, Ali Zeynelâbidîn Muhtâr ölünceye kadar parayı yanında tutmuş, Muhtâr öldürüldükten sonra da Abdülmelik b. Mervân'a (ö. 86/705) para konusunda danışıp, Abdülmelik b. Mervân'ın dilediği gibi davranmasına müsaade etmesinin ardından bu para üzerinde tasarrufta bulunmuştur.²⁶ Ali Zeynelâbidîn b. Hüseyin'in Muhtâr'ın gönderdiği parayı Muhtâr'a iade etmekten neden korkuyor olduğu kapalı kalmaktadır. Zira Muhtâr'ın Hicaz'da siyasî ya da askerî nüfuzu yoktur. Bir başka rivayette bu parayı reddettiği ve Muhtâr'a iade ettiği bildirilir. Vehb b. Cerîr rivayetlerinde ise Muhtâr'ın Kûfe'yi ele geçirdikten sonra Ali Zeynelâbidîn'e bey'at etmek istediği bildirilir. Bu isteğini bildiren mektubunun yanında bir miktar da para gönderir. Ancak Ali Zeynelâbidîn, Muhtâr'ın bu isteğini ve gönderdiği parayı reddeder ve Mekke de halka Muhtâr'ın yalancı olduğunu, onunla herhangi bir bağı olmadığını ilan

²¹ Belâzürî, *Ensâb*, 5: 136; Zübeyrî, *Neseb-i Kureys*, 57.

²² İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa'd el-Hâşimî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990/1410), 5: 171.

²³ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9: 103-104.

²⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9: 104.

²⁵ Ebû'l-Ferec, *Mekâtîlü't-tâlibiyîn*, 124-125.

²⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5: 164; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâti'l-İslâm ve vefeyâti'l-meşâhîri'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993/1413), 6: 434.

eder.²⁷ Rivayet ve ravisi çeşitli şekillerde eleştirilebilir olmakla birlikte Muhtâr'ın Ehl-i Beyt mensuplarına bir şekilde yaklaşma çabasında olduğu her iki rivayette de görülmektedir. Bununla birlikte Ali Zeynelâbidîn b. Hüseyin'in Muhtâr hakkında halkın huzurunda söylediği menfi sözleri, o dönemde var olan Muhtâr hakkındaki olumsuz algının bir ürünü olması ile veya Muhtâr'ın Ali Zeynelâbidîn'i değil de Muhammed b. Hanefiyye'yi lider olarak Kûfe'de dile getirmiş olmasına yönelik hissettiği kıskançlığıyla açıklamak²⁸Şii bakış açısının yansımaları olmalıdır. Ali Zeynelâbidîn'in Muhtâr hakkında yaptığı onu yeren konuşması esnasında Abdullah b. Abbas'ın (ö. 68/687-688) onun yanına gelerek: "Sakin Muhtâr hakkında böylesi sözler söyleme! Sen Abdullah b. Zübeyr'in (ö. 73/692) senin hakkında ne gibi planları olduğunu bilmiyorsun" uyarısında bulunması,²⁹ o dönem Ehl-i Beyt mensuplarının içinde buldukları çaresizliği ortaya koymaktadır. Zira iki ateş arasında kalan Ali evladı söyledikleri sözlerde ve ortaya koyduğu davranışlarda istedikleri özgürlüğe sahip değillerdi. Hayatlarının devamı için kendilerine tehdit oluşturan kimseler arasında denge politikası gütmek zorundaydılar. İbn Abbâs'ın Ali Zeynelâbidîn'e yaptığı uyarı tam olarak bunu işaret etmekteydi. Nitekim Muhammed b. Hanefiyye ve Ehl-i Beyt yanlılarının Abdullah b. Zübeyr'den kurtulmak için Muhtâr'dan yardım istedikleri vakidir. Bununla birlikte Muhtâr ile Ali Zeynelâbidîn b. Hüseyin arasında iletişimin tam olarak kopmuş olduğunu söyleyemeyiz. Muhtâr Ubeydullah b. Ziyâd'ın (ö. 67/686) ve bazı askerlerinin başlarını Hicaz'a gönderdiğinde Ali Zeynelâbidîn b. Hüseyin'in mutluluğu ve Muhtâr'a olan minneti kaydedilmektedir.³⁰

6. UBAYDULLAH B. ALİ VE ÖMER B. ALİ İLE İLİŞKİLERİ

Ubeydullah b. Ali b. Ebû Tâlib'in hangi senede doğduğuna dair bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Annesinin isminin Leylâ bint Mes'ûd b. Hâlid b. Dârim³¹ yahut Ümmü Külsüm bint. Ömer olduğu söylenmektedir.³²

Ubeydullah b. Ali ile Muhtâr'ın bir araya geldiğine dair tek rivayet vardır. Abdullah b. Zübeyr Mekke'de bey'at almaya başladığında Muhammed b. Hanefiyye ve Abdullah b. Ömer'in (ö. 73/692) bey'at etmediği bir ortamda Ubeydullah b. Ali, Abdullah b. Zübeyr'e bey'at etmiştir.³³ Abdullah b. Zübeyr'e

²⁷ Belâzürî, *Ensâb*, 6: 454. Vehb b. Cerîr'in Muhtâr hakkındaki rivayetlerinde olumsuz bir dil kullandığı ve Muhtâr'ın hayatına bütüncül bakıldığında rivayetlerinde bazı problemler barındırdığı hakkında geniş bilgi için bk. Yasin Kurnaz, *Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekafî'nin Hayatı, Siyasî ve Askerî Faaliyetleri* (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2018.)

²⁸ Hind Gassân Ebû's-Şa'r, *Hareketül-Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekafî fi'l-Kûfe* (Amman: Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1983), 216.

²⁹ Belâzürî, *Ensâb*, 6: 454.

³⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5: 74.

³¹ Taberî, *Târîh*, 5: 153-154; Zübeyrî, *Neseb-i Kureys*, 44; Ebül-Ferec, *Mekâtîlü't-tâlibiyyîn*, 123; İbn Sa'd, 5: 88; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî, *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, thk. Komisyon (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983/1403), 38.

³² Belâzürî, *Ensâb*, 2: 190.

³³ Belâzürî, *Ensâb*, 5: 352.

bey'at ettikten sonra Hicaz'ı terk eden Ubeydullah b. Ali Basra'da Mus'ab b. Zübeyr'le (ö. 72/691) birlikte hareket etmiştir. Ubeydullah b. Ali'nin Basra'ya gitmeden önce Kûfe'ye gittiği aktarılır. Buna göre Ubeydullah b. Ali Abdullah b. Zübeyr'e bey'at ettikten sonra Kûfe'ye Muhtâr'ın yanına gelmiştir. Muhtâr'dan davetini kendi ismi üzerine inşa etmesini istemiş ancak Muhtâr ona iltifat etmemiştir.³⁴

Rivayete göre Muhtâr Ubeydullah b. Ali'ye Muhammed b. Hanefiyye'den bir mektup getirip getirmediğini sormuş, Ubeydullah da böyle bir mektup taşımadığını söyleyince Muhtâr Ubeydullah'ı günlerce hapsedmiştir. Daha sonra serbest bırakmıştır.³⁵ Serbest kalan Ubeydullah b. Ali Basra'ya gitmiştir.³⁶ Ubeydullah b. Ali'nin Muhtâr tarafından reddedilmesi meselesi hakkında bazı hadise ve rivayetlerin karıştırılmış olduğu görülmektedir. Muhtâr'ın Ubeydullah b. Ali'nin Muhtâr'dan çağrısını kendi adına icra etmesi talebinden sonra Muhtâr'ın onun hakkında: "Bizim emrimiz olacak kişi öyle bir kimsedir ki hiçbir silah ona zarar vermez. İstersen sana karşı silah kullanalım ve eğer silah sana zarar vermezse sana bey'at edelim" demesi bunlardan biridir.³⁷

Dîneverî (ö. 282/895), Ömer b. Ali b. Ebû Tâlib'in Abdullah b. Zübeyr'in yanından Kûfe'ye geldiğini ve Muhtâr saflarında yer almak istediğini Muhtâr'a söylediğini bildirir. Muhtâr ise ona Muhammed b. Hanefiyye'den bir mektup getirip getirmediğini sormuş, Ömer b. Ali böyle bir mektubun kendisinde olmadığını söylediğinde ise Muhtâr ona: "Dilediğin yere gidebilirsin benim yanımda hiçbir hayrın yok" demiştir. Bunun üzerine Ömer b. Ali Basra'ya gitmiştir.³⁸

Görüldüğü üzere hadise kaynaklar tarandığında tam bir netlik kazanılmaktadır. Ubeydullah b. Ali ya da Ömer b. Ali'nin Kûfe'ye kendi liderliklerinde bir kıyama katılmak istedikleri ancak Muhtâr'ın onlara son derece menfi davrandığı ortak noktasında birleşmektedir. Ubeydullah b. Ali'nin Kûfe'ye gitmiş olmasının sebebi olarak kendi liderliğinde gerçekleştirilecek bir kıyama kurguladığı ancak Muhtâr'ın buna pek de gönüllü olmadığı anlaşılmaktadır. Muhtâr bu iki kişiye de yanlarında bir mektup getirip getirmediklerini sormuştur. Muhtâr'ın Muhammed b. Hanefiyye'nin tam manasıyla vekili olduğu söylenemez iken Muhammed b. Hanefiyye'den ne çeşit bir içeriğe sahip bir mektup beklediği sorgulanmalıdır. Anlaşılan Muhtâr, Muhammed b. Hanefiyye'nin ismi üzerine gerçekleştirdiği kıyamını ancak onun izni ile başka birisine nakledebileceği izlenimi uyandırmaktadır. Muhammed b.

³⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5: 88; Zübeyrî, *Neseb-i Kureys*, 43-44; Ebû'l-Ferec, *Mekâtilü't-tâlibiyyîn*, 123.

³⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5: 88.

³⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5: 88; Zübeyrî, *Neseb-i Kureys*, 43-44; Ebû'l-Ferec, *Mekâtilü't-tâlibiyyîn*, 123.

³⁷ Zübeyrî, *Neseb-i Kureys*, 44.

³⁸ Dîneverî, *el-Ahbâru't-tvâl*, 306-307.

Hanefiyye'nin çok özel konuşmalarda dahi Ehl-i Beyt kıyamına destek verdiğini bildirir söylemleri bulunmazken Muhtâr'a bir mektupla Ubeydullah b. Ali veya Ömer b. Ali'nin liderliğinde bir kıyama tavsiye etmesi beklenmemelidir. Muhtâr'ın kendi etrafında bir Ehl-i Beyt ya da Benî Hâşim mensubu görmek istememesinden hareket edildiğinde rivayetlerin birbiri ile karıştırılmış olduğu göze çarpmaktadır.

Ubeydullah b. Ali veya Ömer b. Ali'nin Abdullah b. Zübeyr'e bey'at ettikten hemen sonra Kûfe'ye gelip Muhtâr'ın kıyamına liderlik etmek istemeleri de dikkat çekmektedir. Muhtâr'dan olumsuz bir cevap aldıktan hemen sonra bir kez daha saf değiştirip Mus'ab b. Zübeyr ordusuna katılmaları da bu hızlı geçişlerin izahını zorlaştırmaktadır. Ubeydullah b. Ali'nin hapse atılması ise Ehl-i Beyt söylemi üzere siyaset yürüten Muhtâr hakkında hem taraftarlarından hem muhaliflerinden bir eleştiri konusu olması gerekirken kaynaklara yansıyan böyle bir eleştiriye rastlanmamaktadır. İsimlerin ve Muhtâr'ın kendilerine vermiş olduğu cevapların başka kişiler hakkında da rivayet ediliyor olması söz konusu bu rivayetler hakkında karar verirken bizi daha tedbirli davranmaya yöneltmektedir. Konu ile ilgili olarak Muhammed b. Hanefiyye ile ilişkileri bağlamında da değerlendirmeler yapılacağı için bu kadarı ile iktila ediyoruz.

Mes'ûdî (ö. 345/956), Ubeydullah b. Ali'nin Kûfe'den ayrılmasını Muhtâr'la anlaşmamış olduğunu söylemekle özetler.³⁹ Ubeydullah b. Ali Basra'ya gittiğinde dayılarının yanında kalmıştır. Ubeydullah b. Ali'nin Basra'ya geldiğini duyan Mus'ab b. Zübeyr, Ubeydullah b. Ali'ye 100.000 dirhem göndermiştir. Buna rağmen, Ubeydullah b. Ali, Mus'ab'ın Muhtâr'a karşı tertip ettiği orduya Basra'da kalarak, katılmamıştır. Ordu şehirden ayrılınca Benî Sa'd'dan bir heyet gelerek kendisinden halife olmasını ve ona bey'at etmek istediklerini söylemişlerdir. Bunun karşılığında da Mus'ab'ın Ubeydullah b. Ali'ye verdiği 100.000 dirhemden pay almak istediklerini beyan etmişlerdir. Ubeydullah b. Ali ise bu konuda acele ettiklerini söyleyerek bey'at konusundaki taleplerini geri çevirmiştir. Şehirde yaşanan bu gelişmeleri bir mektupla haber alan Mus'ab b. Zübeyr derhal Ubeydullah b. Ali'nin dayılarından Nuaym b. Mes'ûd'la konuşmuştur. Bu gelişmelerden haberinin olmadığına yemin eden Nuaym b. Mes'ûd Mus'ab'tan izin isteyerek Basra'ya dönmüş ve hadisenin tahkikatını yürütmüştür. Rivayete göre Nuaym b. Mes'ûd, Benî Sa'd'a verilen paraları geri almış ve yeğeni Ubeydullah b. Ali'yi savaşa katılmak üzere orduya getirmiştir. Muhtâr'la girişilen savaşta en öndeki birlikte yer alan Ubeydullah b. Ali girişilen ilk çarpışmalarda Muhtâr birlikleri tarafından öldürülmüştür.⁴⁰ Mes'ûdî, Ubeydulâh'ın, Mus'ab b. Zübeyr'le anlaşamayıp

³⁹ Mes'ûdî, *Mürûc*, 1: 391.

⁴⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5: 88-89.

kendisine bir zarar vermesinden korktuğu için Mus'ab'ın ordusuna katıldığını ve Muhtâr'la giriştikleri çarpışmada öldüğünü söylemekle yetinir.⁴¹

Dîneverî, Ömer b. Ali'nin Basra yolunda Mus'ab b. Zübeyr tarafından karşılandığını Mus'ab'ın ona 100.000 dirhem verdiğini ve Ömer b. Ali'nin Mus'ab saflarında Muhtâr'a karşı gerçekleştirilen savaşta öldürüldüğünü söyler.⁴² Önce İbn Zübeyr'e bey'at edip sonra Kûfe'de Muhtâr'a katılan ardından tekrar Basra'ya giderek Mus'ab saflarında savaşan bir kimse olarak lanse edilmektedir. Üstelik Mus'ab'ın kendisine verdiği 100.000 dirhemi alıp ordu-suna katılmayan ve o şehirden çıktıktan sonra hilafet tartışmalarının içinde bulunan bir kimse olarak göze çarpmaktadır. Bu durumda onun en öndeki birliklerde savaşırılmasının Mus'ab tarafından bilinçli olarak tasarlandığı düşünülebilir. En önde savaşması sağlanması halinde öldürülme ihtimalinin yüksek tutulması sağlanmıştır. Zira şehirden ayrıldıktan sonra hilafet dedikodularına karışmış olan bir kimseye yeniden güvenmesi zor olacaktır.

Mus'ab'la Muhtâr arasında cereyan eden savaşın ilk çarpışmalarından sonra Muhtâr geri çekilmek zorunda kalırken, Mus'ab ordusu ile Kûfe'ye harekete geçmiştir. Yolda, Mus'ab ve komutanlarından Mühelleb b. Ebû Sufre'nin (ö. 82/702), Ubeydullah b. Ali b. Ebû Tâlib'in öldürülmesine ve bu zafere tanık olamadıklarına dair üzüntülerini dile getirdikleri bir sohbet aktarılmaktadır. Mus'ab ve Mühelleb, Ubeydullah b. Ali'nin kimin eli ile öldürülmüş olduğu konusunda ise: "Ubeydullah b. Ali'yi babasının şîasından olduğunu ileri sürenler öldürdü" diyerek bu garip çelişkiye işaret etmişlerdir.⁴³ Ubeydullah b. Ali'nin öldürülmesi, Muhtâr'ın Ehl-i Beyt hususundaki samimi-yetinin sorgulanmasına neden olmuştur.⁴⁴

7. ABDULLAH B. ABBAS İLE İLİŞKİLERİ

İbn Abbâs'la Muhtâr arasında cereyan eden herhangi bir olay aktarılmamaktadır. Bununla birlikte İbn Abbâs'ın Muhtâr hakkında müspet bir tutum takındığı görülmektedir. İbn Abbâs Muhtâr hakkında: "Muhtâr bizim intikamımızı aldı, borçlarımızı ödedi ve bize infak etti. Biz onun hakkında hayırdan başka bir şey bilmeyiz," demiştir.⁴⁵

İbn Abbâs Muhtâr öldürüldükten sonra, Abdullah b. Zübeyr ile karşılaşmış ve İbn Zübeyr ona: "Sen yalancının öldürüldüğünü haber almadın mı"

⁴¹ Mes'ûdî, *Mürûc*, 1: 391.

⁴² Dîneverî, *el-Ahbâru't-tvâil*, 306-307.

⁴³ İbn A'sem, *el-Fütûh*, 6: 289; Taberî, *Târîh*, 6: 105; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 2: 207; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 335; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 288. Mus'ab'ın Ubeydullah b. Ali'nin en ön safta savaşmasını sağlayarak öldürülmesi ihtimalini yüksek tutması ve bunun neticesinde öldürülen Ubeydullah b. Ali hakkında üzüntüsünü dile getirmesi dönemin siyaseti içerisinde Ehl-i Beyt-Benî Hâşim bireylerinin içinde buldukları konumu hakkında ipucu vermektedir.

⁴⁴ Hüseyin Güneş, "Muhtâr es-Sekâfi Hareketi Karşısında Muhammed İbnü'l-Hanefiyye'nin Yeri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 75 (2015): 196.

⁴⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5: 74,78; Belâzürî, *Ensâb*, 6: 446.

diye sormuştur. İbn Abbâs: “Yalancı dediğin de kim oluyor” deyince İbn Zübeyr ona: “İbn Ebû Ubeyd” demiştir. İbn Abbâs: “Ben Muhtâr’ın öldürüldüğünü duydum” diyerek onun hakkında yalancı sözünün kullanılmasından rahatsız olduğunu belirtmiştir. İbn Zübeyr’e bunun nedenini şu sözlerle açıklamıştır: “Muhtâr bizi öldürenleri öldürdü, intikamımızı istedi ve kalplerimize şifa verdi. Onun bizden görmesi gereken karşılık kendisine hakaret edilmesi ve onun öldürülmesine sevinilmesi değildir” demiştir.⁴⁶ İbn Abbâs’ın Muhtâr’ı yeren ifadeler kullandığı sözünü de aktarılmaktadır. Ancak aynı sözü Abdullah b. Zübeyr’in söylediği bilgisi de kayıtlardadır. Ayrıca İbn Abbâs’ın, yanında Muhtâr’dan bahsedildiğinde: “Kirâmen ve Kâtibîn melekleri ona salat etsin” dediği rivayetler arasındadır.⁴⁷ Muhtâr’ın, İbn Abbâs, İbn Ömer ve Muhammed b. Hanefiyye’ye hediyeler gönderdiği ve onların da bu hediyeleri kabul ettiği belirtilmektedir.⁴⁸

Bilgiler bir araya getirildiğinde İbn Abbâs’ın Muhtâr hakkında Muhtâr’ın kendisine vahiy geldiğini iddia ettiği nakledilince: “Şeytanlara da vahiy gelir” diyerek Muhtâr’ı yediğini bildirir rivayetin aslında İbn Zübeyr’a ait bir söz olduğunu⁴⁹ kabul etmek gerekmektedir.

İbn Abbâs’ın Muhtâr’a karşı müspet bir yaklaşımı olduğu görülmektedir. Sadece kendisi değil etrafındaki bazı kişileri de Muhtâr’a karşı olumsuz bir yaklaşım sergilemekten men etmiştir. İbn Abbâs; Ali b. Hüseyin ve Muhammed b. Hanefiyye’nin Muhtâr’a karşı menfi bir tutum takındıklarını ve Ali b. Hüseyin’in halkın huzuruna çıkararak Muhtâr aleyhinde konuştuklarını duyduğunda ona engel olduğu kaydedilmektedir. İbn Abbâs’ın: “Sakin Muhtâr hakkında böyle sözler söyleme! Sen Abdullah b. Zübeyr’in senin hakkında ne gibi planları olduğunu bilmiyorsun” uyarısında bulunması,⁵⁰ esasında Muhtâr’a duyduğu sempatinin değil mevcut koşullar içerisinde bir denge politikası izlemesinin ürünüdür. Ağırakça, Muhtâr’a yönelik ağır eleştirileri sıraladıktan sonra, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Abbas’ın Muhtâr hakkında müspet bir kanaate sahip olmalarını garipsediğini belirtmektedir.⁵¹

Neticede Muhtâr ile İbn Abbâs arasında bir iletişimden bahsedememekteyiz. Ancak İbn Abbâs’ın Muhtâr aleyhinde olumsuz bir tutum takınmadığını aksine müspet bir dil kullandığını görmekle birlikte İbn Abbâs’ın Muhtâr’ın lehinde bir çalışmaya girdiğini de söylememiz mümkün değildir. Ayrıca Muhammed b. Hanefiyye ve Ali b. Hüseyin’in Muhtâr aleyhinde konuşmalarına verdiği telkinlerde onun bir denge politikası izleme gayreti içerisinde olduğu görülmektedir.

⁴⁶ Belâzürî, *Ensâb*, 6: 445; İbn A’sem, *el-Fütûh*, 6: 294; İbnü'l-Esrîr, *el-Kâmil*, 3: 340.

⁴⁷ Belâzürî, *Ensâb*, 6: 446.

⁴⁸ Belâzürî, *Ensâb*, 6: 451.

⁴⁹ Belâzürî, *Ensâb*, 6: 446.

⁵⁰ Belâzürî, *Ensâb*, 6: 454.

⁵¹ Ahmet Ağırakça, *Emevîler Döneminde Kıyamlar*, 2. Baskı (Şafak Yayınları, 1994), 181.

8. MUHAMMED B. HANEFİYYE İLE İLİŞKİLERİ

Muhammed b. Hanefiyye Hz. Ali'nin Benî Hanîfe'den Havle ismindeki eşinden 16/642'de dünyaya gelmiştir. Hz. Hüseyin'den sonra doğmuştur.⁵²

Muhtâr'ın Muhammed b. Hanefiyye'le ilişkilerini tespit etmek oldukça zordur. Muhtâr'ın Medine'de yetiştiği ve Benî Hâşim'e yakın olmakla bilindiği iddia edilmekle birlikte⁵³ bu iddiayı doğrulayabilecek yeterli bilgiye ve olay örgülerine ulaşılmamaktadır. Muhtâr'ın Muâviye'nin hilafet yıllarında Medâin'de yaşadığı, Medine'ye yolculuklar yaptığı ve Medine'ye geldiği sıralarda Muhammed b. Hanefiyye'ye uğradığı, birlikte sohbet ettikleri söylenmekle birlikte⁵⁴ ilerleyen yıllarda Muhammed b. Hanefiyye'nin Muhtâr'a karşı temkinli tutumuna bakıldığında böylesi bir bilginin müellifin mezhebî görüşleri etkisiyle aktarıldığı anlaşılmaktadır.

Muhtâr'la Muhammed b. Hanefiyye arasında bir bağ olduğu iddialarından biri de Muhtâr'ın Kûfe'den sürüldükten sonrası bir tarihe rastlamaktadır. Bu dönemde Muhtâr'ın Muhammed b. Hanefiyye'ye sık sık uğradığı bununla birlikte Muhammed b. Hanefiyye'nin Muhtâr'dan pek hoşlanmadığı bildirilmektedir.⁵⁵ Muhtâr'la Muhammed b. Hanefiyye'nin arasında bir iletişim olduğu ama Muhammed b. Hanefiyye'nin Muhtâr'ın Kûfe'de kıyam etmesine gönlünün olmadığı görüşmelerinden anlaşılmaktadır. Rivayetlere göre, Muhammed b. Hanefiyye kan dökülmemesi taleplerini her zaman yinelemeye devam etmiştir.⁵⁶

Muhtâr'ın Kûfe hakkında bilgi toplamak için görüştüğü kimselere, Kûfe için planladıklarından söz ettiğinde, bu kişilerin yeterince karışık olan Kûfe'de daha fazla gerginlik çıkarmaması için Muhtâr'a telkinlerde buldukları görülmektedir.⁵⁷ Muhammed b. Hanefiyye'nin hayatında izlediği barış politikası incelendiğinde rivayette ifade edildiği kadarıyla Muhtâr'ın sözlerinden hoşlanmaması temel itibarıyla onun Kûfe'de gerçekleştirmeyi düşündüğü kıyam olmalıdır.

Muhtâr Kûfe hakkında tasarladığı planda Muhammed b. Hanefiyye'ye de bir rol biçmiş ve onun da desteğini almak istemiştir. Muhammed b. Hanefiyye'nin o sırada Abdullah b. Zübeyr'e bey'at etmemiş olmasının Muhtâr'ı Muhammed b. Hanefiyye'ye gitmeye cesaretlendirdiği söylenebilir.⁵⁸ Güneş,

⁵² İbn Hallikân, Ebû'l-Abbas Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâi'z-zemân*, thk. İhsan Abbas (Beirut: Dâr Sâdir, 1994), 4: 172. NesEbî için bk. İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, 66.

⁵³ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6: 277.

⁵⁴ İbn Nemâ, Ca'fer b. Ebû İbrâhîm Muhammed b. Ebi'l-Bekâ Hibetüllâh el-Huliyi, *Risâletü zevbi'n-nüzzâr fi şerhi's-sâr* (b.y. y.y. ts.), 67.

⁵⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî ez-Zehabi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnâût (b.y. Müessesetü'r-Risâle, 1980/1405), 4: 504. Zehabi, *Siyer*, 4: 504.

⁵⁶ Belâzürî, *Ensâb*, 6: 380.

⁵⁷ Taberî, *Târîh*, 5: 578.

⁵⁸ Söylemez, *Kûfe'nin Siyasi Tarihi*, 178

Muhtâr'la Muhammed b. Hanefiyye arasındaki irtibatın, Muhtâr'ın Abdullah b. Zübeyr'den beklentilerinin karşılanacağına dair tüm ümitlerini kesmesinden sonra başladığını iddia eder.⁵⁹

Muhammed b. Hanefiyye'ye Kûfe hakkındaki tasarımlarını anlattığı ve ona Mekke'den ayrıldığını haber verdiğinde, Muhammed b. Hanefiyye onu onaylamış ve Abdullah b. Kâmil'in de (ö. 67/687) kendisi ile birlikte gitmesini söylemiştir. Muhammed b. Hanefiyye İbn Kâmil'e ise Muhtâr'dan sakınmasını ve Muhtâr'ın güvenilir biri olmadığını ifade etmiştir.⁶⁰ Muhammed b. Hanefiyye'nin İbn Kâmil'e söylediği iddia edilen bu söz, birçok çelişkiyi barındırmak suretiyle yorumlara açıktır. İbn Kâmil, Muhtâr'ın çalışmalarının her aşamasında yer almıştır. Muhtâr, İbn Zübeyr'in valisi Abdullah b. Yezîd (ö. 69/688-389) tarafından hapse atıldığında dahi onunla irtibat halinde olmuş ve henüz hapiste iken ona bey'at etmiştir.⁶¹ Muhammed b. Hanefiyye ile yaptığı görüşmelerin hiçbirinde, kendisine Muhtâr'a dikkat etmesi ve ona güvenmemesi gerektiğine dair uyarısına bir hatırlatmada bulunmamıştır.⁶² İbnü'l-Eşter'i Muhtâr'la birlikte hareket etmeye iknaya çalışan heyette yer almıştır. Muhtâr'ın İbnü'l-Eşter'i kendi saflarında savaşması için Muhammed b. Hanefiyye'nin ağzından yazdığı mektubun Muhammed b. Hanefiyye'den geldiğine onun Muhammed b. Hanefiyye'nin veziri ve emini olduğuna herhangi bir yalanlama getirmedeği gibi, bir de bu durumun hakikatine şahitlik etmiştir.⁶³

Neticede Muhammed b. Hanefiyye'nin İbn Kâmil'e Muhtâr'a güvenmesi gerektiği yönündeki telkinini bildiren rivayet birden çok problem barındırmakla birlikte Muhammed b. Hanefiyye'nin hayatında, Muhtâr'a, hareketinin hiçbir aşamasında tam anlamıyla güvendiğini gösterir bir davranışı yoktur.

Bir başka rivayette Muhtâr'ın Muhammed b. Hanefiyye'ye açıkça Kûfe'de Ehl-i Beyt'in intikamını alacağını söylediği, Muhammed b. Hanefiyye'nin de buna sessiz kaldığı⁶⁴ ya da ona kan dökmemesini tavsiye ettiği rivayetler arasındadır.⁶⁵ Muâviye b. Sa'lebe Muhtâr'ın hurucuna iştirak etmek istemeyen bir kimse olarak yine de Muhammed b. Hanefiyye'ye Muhtâr'ın kıyamına katılmasını tavsiye edip etmediğini sormuş Muhammed b. Hanefiyye de ona bu kıyama katılmamasını önermiştir. Muâviye b.

⁵⁹ Hüseyin Güneş, *Dinî, Siyasî ve Sosyal Etkisi Açısından Muhammed b. Hanefiyye ve Hayatı (16/637-81/700)*, (Doktora Tezi: Selçuk Üniversitesi, 2009), 179.

⁶⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5: 72-73.

⁶¹ Taberî, *Târîh*, 6: 6-8; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 2: 136-137; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 264.

⁶² Bk. Belâzürî, *Ensâb*, 6: 384; Taberî, *Târîh*, 6: 14; İbn A'sem, *el-Fütûh*, 6: 228.

⁶³ Belâzürî, *Ensâb*, 6: 385-386; Taberî, *Târîh*, 6: 16-17.

⁶⁴ Belâzürî, *Ensâb*, 6: 380; Taberî, *Târîh*, 6: 75.

⁶⁵ Belâzürî, *Ensâb*, 6: 380.

Sa'lebe'nin zaten bu kıyama katılmaya niyetli olmadığını başta belirttiği kaydedilmektedir.⁶⁶ Muhammed b. Hanefiyye'nin Muhtâr'a yardımcı olunmasına hoş bakmadığı ve bazı kimselere böyle bir yardıma girişmekten uzak durmasını tembihlediği aktarılmaktadır.⁶⁷ İbn Sa'd Vâkıdî'den naklen Muhammed b. Hanefiyye'nin Muhtâr hakkında müspet düşüncelere sahip olmadığını söyler. Muhtâr'ın kendisine gönderdiklerinden dolayı ona karşı herhangi bir memnuniyet yahut teşekkür ifadesi kullanmaktan kaçındığı kaydedilir.⁶⁸

Muhtâr Kûfe'ye geldiğinde Muhammed b. Hanefiyye'den aldığı iddia ettiği bir mektup okuyor ve bu mektupla Muhammed b. Hanefiyye'nin veziri olduğunu iddia ediyordu.⁶⁹ Ancak Muhammed b. Hanefiyye'nin hayatına bakıldığında onun böyle bir mektubu kaleme alması ihtimal dışı kalmaktadır. Buna en önemli delillerden bir tanesi Kûfe'den Muhammed b. Hanefiyye'yi ziyarete gelen heyete karşı son derece genel ifadeler kullanmasıdır. Öyle ki, Muhtâr'ın 66 yılının Muharrem/685 yılının Eylül ayında faaliyetlerini iyice artırdığı⁷⁰ ve taraftarları ile kıyam etme vaktinin geldiğini tartışmaya başladıkları bir dönemde⁷¹ taraftarlarından bazıları Muhtâr hakkında bir şüphe ortaya atmıştır. Muhtâr'ın hakikaten Muhammed b. Hanefiyye tarafından gönderilip gönderilmediği meselesi üzerine tartışmaya başlanılmış ve bizzat Muhammed b. Hanefiyye'nin kendisine sormaya karar verilmiştir.⁷² Toplanan bu grup çok geçmeden yola çıkıp, Muhammed b. Hanefiyye'nin huzuruna gelmişler ve Muhtâr'a tabi olmalarını uygun görüp görmediğini sormuşlardır. Muhammed b. Hanefiyye ise konuşmasında açıklık getirilmesi istenilen konuyu, müphem bırakacak bir cevap vermiştir: "Vallahi ben, elbette ki Allah'ın, yarattığı kimselerden birisi ile düşmanlarımıza karşı bize yardım etmesini isterim. Söyleyeceğim bu kadar."⁷³

Muhammed b. Hanefiyye'nin bu sözlerinden, Muhtâr'ın kıyamına karşı bir duruş bulunmamaktadır. Hatta Hz. Hüseyin'in intikamı alınırsa, bunu yapan kim olursa olsun memnun kalacağını bizzat ikrar etmiştir. Heyette bulunanlardan Esved b. Cerâd el-Kindî (ö. 67/687), Muhammed b. Hanefiyye'nin ifadesini: "Muhammed b. Hanefiyye bize, Muhtâr'a olan bey'atimizde devam etmemize izin verdi. Eğer bundan vazgeçmemizi söyleseydi bize 'yapmayınız!' derdi," sözleriyle yorumladı.⁷⁴ Heyet üyelerinin hepsi, Muhammed b.

⁶⁶ Belâzürî, *Ensâb*, 6: 450.

⁶⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5: 72-73.

⁶⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5: 72, 74.

⁶⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5: 73; Taberî, *Târîh*, 6: 114.

⁷⁰ Belâzürî, *Ensâb*, 6: 384; Taberî, *Târîh*, 6: 12; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 292.

⁷¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 265.

⁷² Belâzürî, *Ensâb*, 6: 384; Taberî, *Târîh*, 6: 12-13; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 3: 292.

⁷³ Belâzürî, *Ensâb*, 6: 384; Taberî, *Târîh*, 6: 13-14; İbn A'sem, *el-Fütûh*, 6: 227-228; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 2: 138-140; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 292; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 265.

⁷⁴ Belâzürî, *Ensâb*, 6: 384; Taberî, *Târîh*, 6: 14; İbn A'sem, *el-Fütûh*, 6: 228; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 2: 139-140; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 292. Watt: "Muhtemelen Muhammed İbnü'l-

Hanefiyye'nin bu konuşmasından aynı şeyi anlamamakla birlikte aynı kararda birleşmişlerdir: Muhammed b. Hanefiyye, Kûfe'de Ehl-i Beyt yanlılarının başlatacakları kıyama karşı değildir.

Bununla beraber aynı konunun aktarımında Urve b. Zübeyr'e (ö. 94/713) ait rivayet, Muhammed b. Hanefiyye'nin yukarıda aktardığımızı ek olarak: "Dünyanın sultasını verseler dahi haksız yere bir mü'minin öldürülmesini istemem. Yalancılardan sakının, kendinizi ve dininizi gözetin ve bundan yüz çevirin" dediğini de söyler.⁷⁵

Esved'in sözüyle Urve'nin verdiği bilgi çelişmektedir. Kanaatimizce biz-zat heyette olan birisinin rivayeti, diğer rivayetlere tercih edilmelidir. Zira Muhammed b. Hanefiyye'nin olumsuz bir cevapla heyeti uğurlaması halinde Kûfe'deki hareketin seyri değişecektir. Ancak heyet Kûfe'ye dönmüş ve Muhammed b. Hanefiyye'nin kendilerine izin verdiğini söylemişlerdir.

Urve rivayetinde geçen "yalancı" ifadesinin karşılığı, karinesi gereğince Muhtâr'dır. Ancak heyetin kendi aralarındaki konuşmalarına bakıldığında da Muhammed b. Hanefiyye'nin bu sözle ne demek istediğine dair bir konuya rastlanılmamaktadır. Muhammed b. Hanefiyye'nin Muhtâr hakkında menfî bir konuşma irâd etmesine engel bir durum bulunmamaktadır. Heyeti çıktıkları bu yoldan engellemek istemesi halinde bunu rahatlıkla dile getirebilecek konumdadır.

Taraftarlarından bazıları Muhtâr'a gelerek kendisi hakkında bir soruşturma yapıldığını bildirince Muhtâr da taraftarlarına, derhal kıyam etme çalışmalarına başlamalarını söylemiş ancak onları ikna edememiştir.⁷⁶ Onun acele etmesi Muhammed b. Hanefiyye'yle aralarında kuvvetli bir bağın olmamasındandır. Bu yüzden Mekke'den gelecek haberlerden emin olamadığı için korkmuş ve endişeye kapılmıştır.⁷⁷

Kûfe'yi ele geçirdikten sonra Muhtâr, Abdullah b. Zübeyr'le girişeceği mücadeleden zafer elde etme ihtimalini az gördüğü için onun hâkimiyeti altında bulunan yerleşim yerlerinin emirliğini alma girişiminde bulunmamıştır.⁷⁸ Hatta o, Abdullah b. Zübeyr ile iletişime geçmeye çalışmıştır. Ona, aralarındaki tansiyonu düşürmeye matuf içerikli mektuplar yazmıştır. Aralarında güven sorunu yaşandığını anladığımız bu mektuplaşmalarda Muhtâr, Kûfe'de otoritesini güçlendirinceye değin zaman kazanma amacındadır.⁷⁹ Abdullah b. Zübeyr'i kendisinden uzak tutmaya çalıştığı bu siyasetin bir süre de olsa

Hanefiyye'nin Muhtâr hareketinin doğuşu ile ilgili yapacak bir şeyi yoktu" demektedir. William M. Watt. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara, 1981), 54.

⁷⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5: 73.

⁷⁶ Belâzürî, *Ensâb*, 6: 384; Taberî, *Târîh*, 6: 14; İbn A'sem, *el-Fütüh*, 6: 228; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 292.

⁷⁷ Taberî, *Târîh*, 6: 14; Mustafa Asım Köksal, *H. Hüseyin ve Kerbelâ Faciası* (İstanbul: Köksal Yayıncılık, ts.), 314.

⁷⁸ H. D. Van Gelder, *Mohtar de valsche profheet* (Leiden: y.y. 1881), 56.

⁷⁹ Taberî, *Târîh*, 6: 71-72; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 316; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 276.

yürüdüğü görülmektedir.⁸⁰ Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân, Vâdi'l-Kurâ'ya birlik gönderince Muhtâr, Abdullah b. Zübeyr'e yazdığı mektupta eğer isterse kendisine yardımcı olabileceğini belirtmiştir. Abdullah b. Zübeyr Muhtâr'ın bu teklifini kabul etmiştir. Muhtâr derhal harekete geçip 3.000 kişilik bir ordu hazırlamış, komutan olarak Şürahbîl b. Vers el-Hemdânî'yi atamıştır. Muhtâr'ın asıl amacının Medine'yi ele geçirmek olduğu anlaşılınca Abdullah b. Zübeyr birlikleri Kûfe'den gelen bu orduya saldırmış ve çoğunu yok etmiştir.⁸¹

Bu yaşananlardan sonra Muhtâr, Muhammed b. Hanefiyye'ye yazdığı mektupta onun gönlünü kazanmaya ve ona yaklaştırmaya çalışarak:⁸² "Ben sana bir ordu gönderdim. Bu ordu senin düşmanlarını yok edecek ve sana boyun eğdirecekti. Ancak bu ordu Medine'ye yaklaştıklarında kendilerine karşı savaş açıldı. İstersen Medine'ye daha kalabalık bir ordu göndereyim. Sen de göndereceğim orduya kendi adamlarından birini gönder ki benim senin emirlerine göre hareket ettiğimi bilsinler. Sana göndereceğim ordu Ehl-i Beyt'in hakkını savunacaktır. Onların, Ehl-i Beyt'e karşı Abdullah b. Zübeyr'den daha şefkatli olduğuna tanık olacaksın. Vesselâm!" diye yazmıştır.

Muhammed b. Hanefiyye'den cevap olarak kendisine gönderilen mektupta yazılanlar ise şöyledir:

"Mektubunu okuyunca hakkımı savunacağını ve benim mutlu olmamı sağlayacak niyetlere sahip olduğunu öğrendim. Ancak benim en sevdiğim iş; Allah'a itaat üzere olduğum iştir. Sen de gücün yettiğince Allah'a itaat üzere işlerle meşgul ol. Eğer benim savaş üzere planlarım olsaydı, insanların derhal etrafımda toplandığını ve yardımcılarımın çok olduğunu görecektim. Fakat sizlerden uzak duruyorum. Allah'ın hükmü gelinceye kadar sabredeceğim. O, hüküm verenlerin en hayırlısıdır."

Daha sonra Muhtâr'a kan dökmekten uzak durmasını tavsiye etmiştir. Muhtâr mektubu okuduktan sonra halka yaptığı konuşmasında: "Ben bütün iyilikleri toplamaya, bütün hainlikleri de atmaya emir aldım" demiştir.⁸³ Görüldüğü üzere Muhtâr iktidarında bulunduğu Kûfe sınırlarından taşmak için ilk fırsatı değerlendirmeye çalışmış ve bunu yine Muhammed b. Hanefiyye ismi üzerinden yapmıştır. Başarısız olduğu bu girişimde, Muhammed b. Hanefiyye'nin kendisine karşı mesafeli tutumu devam etmiş ondan umduğu iltifatı yine görememiştir. Muhtâr'ın yazdığı mektupta Muhammed b. Hanefiyye'den adamlarına kendisinin Muhammed b. Hanefiyye'nin emri ile hareket ettiğini söylemesini istemesi dikkat çekmektedir. Zira Muhtâr'ın Muhammed b. Hanefiyye'den açık bir dille icazet alma çalışmasının devam ettiği anlaşılmaktadır.

⁸⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 317.

⁸¹ Belâzürî, *Ensâb*, 6: 419-421; Taberî, *Târîh*, 6: 72-75; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 317-318.

⁸² Ağırakça, *Emevîler*, 172-173.

⁸³ Belâzürî, *Ensâb*, 6: 419-421; Taberî, *Târîh*, 6: 72-75; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 317-318; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 276-277.

Muhammed b. Hanefiyye ile Muhtâr arasında bir bağın olmadığını ve Muhammed b. Hanefiyye'nin Muhtâr hakkında müspet düşüncelere sahip olmadığını gösteren en önemli hadise Muhtâr'ın Kûfe'yi ele geçirdikten sonra Hz. Hüseyin'in kanına karıştığı açıkça bilinen insanlara karşı herhangi bir eylem gerçekleştirmemesi ve bu eleştirinin bizzat Muhammed b. Hanefiyye'den gelmesidir.

Rivayete göre, Muhtâr'ın adamlarından birisi Hicaz ziyareti esnasında Muhammed b. Hanefiyye'ye uğramıştır. Muhammed b. Hanefiyye ile Muhtâr'ın Ehl-i Beyt'in intikamını alma arzusundan bahsedildiğinde Muhammed b. Hanefiyye: "Muhtâr bizim taraftarlarımız içinde en gevşek olandır. O, bizim şîamızdan olduğunu ileri sürüyor ama Hz. Hüseyin'in katilleri onun yanında koltuklar üzerinde oturup kalkıyor. Yeni yeni şeyler ihdas ediyor," demiştir. Muhammed b. Hanefiyye'nin bu sözleri Muhtâr'a iletildikten sonra Ömer b. Sa'd'ı (ö. 66/686) ve oğlunu öldürmüş ve başlarını Muhammed b. Hanefiyye'ye göndermiştir. Muhtâr'ın Ömer b. Sa'd'ı öldürmek gibi bir gündemi olmadığı, Muhammed b. Hanefiyye'nin bu siteminin kendisine iletilmesinden sonra bu işe kalkışıldığı aktarılmaktadır⁸⁴ ve bu konuda kaynaklarda ittifak vardır.⁸⁵ Hakikaten Muhtâr Kûfe'yi ele geçirirken topluca eman vermiş ve bu emana uymuştur. Ancak bir süre sonra Kûfe eşrâfının kendisine isyan etmesi ve bu isyanı bastırmasından sonra Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'i şehid eden ordu görev alan kişilere karşı bir dizi infaz gerçekleştirilmiştir. Muhammed b. Hanefiyye'nin Muhtâr'a karşı yönelttiği bu eleştiri onun Ömer b. Sa'd'ın öldürülmesini talep ettiği şeklinde anlaşılmaktan ziyade, Muhtâr'ın Ehl-i Beyt'in intikamını alma arzusundaki samimiyetsizliğine bir işaretir.⁸⁶

Muhtâr, Ömer b. Sa'd ve oğlunun başlarını Muhammed b. Hanefiyye'ye göndermiştir. Muhammed b. Hanefiyye'ye bir mektupla birlikte 30.000 dirhem göndermiştir. Mektupta geçen: "Bana görüşünü yaz ki ona uyayım ve ona göre hareket edeyim."⁸⁷ ifadesi dikkat çekmektedir. Ömer ve oğlu Hafs'ın kesik başlarını görünce Muhammed b. Hanefiyye'nin secdeye kapandığı ve başını kaldırdıktan sonra Muhtâr'a dua ettiği, Muhtâr hakkında: "Artık Muhtar için kınanma ve azarlanma yoktur" diyerek, onun Kerbelâ'ya katılanlarla

⁸⁴ Belâzürî, *Ensâb*, 6: 405-406; Taberî, *Târîh*, 6: 62; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 312.

⁸⁵ Belâzürî, *Ensâb*, 6: 405-406; Taberî, *Târîh*, 6: 62; İbn A'sem, *el-Fütûh*, 6: 246-247; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 312.

⁸⁶ İbn A'sem, Muhtâr hakkında İbnü'l-Hanefiyye'nin yaptığı bu eleştirinin zamanı olarak, Muhtâr'ın Ömer b. Sa'd ve oğlu Hafs'ın başlarının İbnü'l-Hanefiyye'ye ulaştığı günü gösterir. Bk İbn A'sem, *el-Fütûh*, 6: 247. Bunun dışında İbn A'sem, onun Muhtâr'ın kız kardeşi ile evli olduğunu iddia eder. Bk. İbn A'sem, *el-Fütûh*, 6: 246. Ancak böyle bir hususluğun hakikatte olması halinde kaynaklarda daha fazla yer bulması gerekeceğini düşünüyoruz. Bu açıdan, Muhtâr'ın Ömer b. Sa'd'ı infaz etmemesine bir gerekçe olarak sunulamayacağı kanaatindeyiz. Belâzürî Fütûhu'l-Büldân isimli eserinde Ömer b. Sa'd'ın Umeyre b. Şihâb b. Mahrez el-Kindî'nin kız kardeşi ile evli olduğunu ve oğlu Hafs'ın da bu kadından dünyaya geldiğini bildirmektedir. Bk. Belâzürî, *Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Dâru ve Mektebetü Hilâl, 1988/1411), 279. Kanaatimizce Belâzürî'nin takdim ettiği bilgi daha muteberdir.

⁸⁷ Taberî, *Târîh*, 6: 62; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 274.

arkadaşlık etmesi hakkında yaptığı eleştiriden vazgeçtiği bildirilmektedir.⁸⁸

İnfaz edilen Ömer b. Sa'd'ın ve oğlunun başları o sırada Medine'de bulunan Muhammed b. Hanefiyye'ye gönderilmiştir.⁸⁹ Muhammed b. Hanefiyye'nin o sıralarda Mekke'de olduğu, gönderilen 30.000 dirhem bir kısmını Mekke'de, diğer kısmını Medine'de Ehl-i Beyt arasında, artanı da muhacir ve ensar çocuklarına dağıttığını da bildirilmektedir.⁹⁰

Muhtâr'la Muhammed b. Hanefiyye'nin arasında herhangi bir samimi iletişimin olmadığını gösteren bir diğer önemli hadise ise, Abdullah b. Zübeyr'in kendisine bey'at etmekte direnen Muhammed b. Hanefiyye'yi hapsedmesi ve hatta onu öldürmekle tehdit etmesinden sonra gerçekleşmiştir. Hadiseye göre, çaresiz kalan Muhammed b. Hanefiyye etrafındaki kişilerin telkinleriyle Muhtâr'dan yardım istemek üzere birkaç adamını Kûfe'ye göndermiş⁹¹ ve onlara: "Kûfe'ye ulaştığımızda Muhtâr'da hoşunuza gidecek davranışlar görürseniz Allah'a hamd ediniz. Onda hoşlanmadığımız davranışlar görürseniz getirdiğiniz mektubu ve bizi içinde bıraktığınız hali (Muhtâr'a değil) insanlara bildiriniz" demiştir.⁹² Söz konusu ifade, Muhtâr ile Muhammed b. Hanefiyye arasında, Muhtâr'ın iddia ettiği o güçlü bağın aslında var olmadığını ispatlamaktadır.

Muhammed b. Hanefiyye Muhtâr'ın önderliğinde Ehl-i Beyt söylemi üzere olan hareket hakkında tam bir bilgi sahibi değildir. Hicaz'da Muhtâr hakkında muhalif olmaktan kaynaklı düşmanca ithamların doğru olup olmadığını bilmemektedir. O yüzden Kûfe'ye gidince durumu değerlendirmek üzere oradaki yaşananların bir süre takip edilmesini istemiştir. Gönderilen bu kişiler, mektubu Muhtâr'a ulaştırmadan, Muhtâr hakkında olumsuz bir kanaat uyanmasına neden olabilecek herhangi bir gözlemde bulunmamışlardır. Buradan Muhtâr hakkındaki ithamların haksız olduğu kanaati büyük ölçüde uyanmakla birlikte, bu kişilerin yeterince zamanı olmadığı bilinmelidir.

Muhtâr mektubu okuduktan sonra derhal ordu sevkiyatına başlamıştır.⁹³ Gönderilen birlikler Muhammed b. Hanefiyye'yi kurtarmayı başarmışlardır.⁹⁴ Hep beraber oradan çıkıp Şi'b-i Ebî Tâlib'e gitmişlerdir. Muhtâr askerlerle birlikte yüklü bir miktar para da göndermiştir. Bu paranın miktarı

⁸⁸ İbn A'sem, *el-Fütûh*, 6: 247; İbn Nemâ, *Risâletü zevbi'n-nüzzâr*, 129-130.

⁸⁹ Belâzürî, *Ensâb*, 6: 406; Dîneverî, *el-Ahbârü't-tvâl*, 301; Taberî, *Târîh*, 6: 62; İbn A'sem, *el-Fütûh*, 6: 246; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 3: 312. A'sâ Hemdân'ın bu konuda kaleme almış olduğu kasidesi için bk. Dîneverî, *el-Ahbârü't-Tivâl*, 301.

⁹⁰ İbn A'sem, *el-Fütûh*, 6: 246-247.

⁹¹ İbnü'l-Hanefiyye'nin mektubu kiminle gönderdiği ve mektubun metni için bk. Belâzürî, *Ensâb*, 3: 282-283; Ahmed b. Ebü Ya'küb b. Ca'fer b. Vehb Ya'kübî, *Târîhu'l-Ya'kübî* (b.y. y.y. t.s.) 214; Taberî, *Târîh*, 6: 76.

⁹² Belâzürî, *Ensâb*, 3: 283.

⁹³ Buhârî, *Târîhu'l-evsât*, 131; İbn Sa'd, 5: 75-76, VI,248; Belâzürî, *Ensâb*, 3: 283-284; Taberî, *Târîh*, 6: 76-77; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 6: 60.

⁹⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kubrâ*, 5: 76; Belâzürî, *Ensâb*, 3: 283-286; Taberî, *Târîh*, 6: 76-77; İbn A'sem, *el-Fütûh*, 6: 251-254.

hakkında 400.000 dirhem rakamı zikredilmektedir. Muhammed b. Hanefiyye bu parayı askerler arasında paylaşmıştır.⁹⁵ İbn Kesîr (ö. 774/1372) ise bu haberlerin doğruluğu hakkında şüphe duyduğunu ifade etmektedir.⁹⁶

Muhammed b. Hanefiyye, İbn Abbâs ve İbn Ömer'in Muhtâr'ın gönderdiği hediyeleri kabul ettiği söylenmekle birlikte,⁹⁷ Muhammed b. Hanefiyye'nin Muhtâr tarafından gönderilen paraları genelde dağıttığı anlaşılmaktadır.

Muhammed b. Hanefiyye, kendisini canlı canlı yakılmaktan kurtaran ve kendisine para gönderen Muhtâr hakkında sessiz kalmayı sürdürmüştür. İbn Abbâs, Muhtâr'ı bu yaptıklarından dolayı takdir etmiş ancak Muhammed b. Hanefiyye susmuş ve lehinde ya da aleyhinde konuşmamıştır.⁹⁸ Bu davranışı, onun Muhtâr hakkında hâlâ şüphe içerisinde olduğuna yorumlanmaktadır.⁹⁹ H. D. Van Gelder, onun daha önceleri de Muhtâr'a güvenmediğini, ancak bunu dile getirmekten sakındığını, onun hakkında sessiz kalması sayesinde İbn Zübeyr'e karşı ondan yardım istemeye yüzü olduğunu söylemektedir.¹⁰⁰

Muhammed b. Hanefiyye her ne kadar Muhtâr'la doğrudan bir iletişim kurmamış ve onu herhangi bir eyleme yönlendirmemiş olsa da, karşılıklı olarak birbirlerinin غيابında kendilerini çeşitli zor durumlardan kurtarabilmeyenin avantajını yaşamışlardır.¹⁰¹ Muhtâr, Kûfe'deki iktidarını kurmakta Muhammed b. Hanefiyye'nin isminden istifade etmiş, Muhammed b. Hanefiyye de Abdullah b. Zübeyr'in baskısından Muhtâr ve adamları sayesinde kurtulmuş ve Muhtâr öldükten sonra da onun eksikliğini hissetmiştir.

SONUÇ

Muhtâr b. Ebû Ubeyd es-Sekafî, Kerbelâ faciasından birkaç sene sonra Ehl-i Beyt'in intikamı sloganı ile halkı etrafında toplayarak Kûfe'de kıyam etmiştir. Hareketini Muhammed b. Hanefiyye'nin veziri olduğunu söyleyerek gerçekleştirmiştir. Bununla beraber kendisinin Ehl-i Beyt'le ve Benî Hâşim'le hakikatte bir yakınlığı olup olmadığı meselesi izaha ihtiyaç duymaktadır.

Muhtâr Hz. Ali ile aynı havayı solmuş olsa da kendisinin Hz. Ali ile kaynaklara yansıyan herhangi bir yakınlığı bulunmamaktadır. Ancak amcası Sa'd b. Mes'ûd'la birlikte Hz. Ali saflarında yer almıştır. Hz. Ali'nin şehit edilmesinden sonra Hz. Hasan'ın yanında yer alan Muhtâr, Hz. Hasan'ın hilâfeti Muâviye'ye devretme fikrine şiddetle tepki göstermiş, hatta amcasına onu

⁹⁵ Belâzürî, *Ensâb*, 3: 285-286; Taberî, *Târîh*, 5: 77.

⁹⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 278.

⁹⁷ Belâzürî, *Ensâb*, 6: 451.

⁹⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5: 78.

⁹⁹ Güneş, *Muhammed b. Hanefiyye*, 189.

¹⁰⁰ Gelder, *Mohtar*, 81.

¹⁰¹ Mehmet Bahaüddin Varol, *Siyasallaşma Sürecinde Ehl-i Beyt* (Konya: Yediveren Yayınları, 2004), 196.

Muâviye'ye teslim etmeyi önerecek kadar ileri gitmiştir. Bu yaşananların öncesinde Hz. Hasan'la yakınlığı olduğunu söylememizi sağlayacak bilgi bulunmamaktadır. Ancak Hz. Hasan'a karşı gösterdiği söz konusu tepkiden sonra aralarının iyi olduğunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Hz. Hüseyin adına Kûfe'de çalışma yürüten Müslim b. Akil'e ev sahipliği yapmış ve ona çalışmalarında yardım etmiş olması Hz. Hüseyin'le yakın olduklarının sanılmasına neden olsa da kaynaklarda bu görüşü ispatlar hiçbir rivayet yoktur. Ali Ekber b. Hüseyin'le annesi cihetinden yakınlıkları olsa da aralarında herhangi bir iletişimin olduğu görülmemektedir. Muhtâr'ın, Ali Zeynelâbidîn b. Hüseyin'e birkaç kez para gönderdiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Ali Zeynelâbidîn'in Muhtâr'a karşı mesafeli durmaya çalıştığı görülmektedir.

Muhtâr'la Benî Hâşim bireyleri arasında da kuvvetli bir bağın olduğunu söylemekte zorlanırsınız. Ubeydullah b. Ali ve Ömer b. Ali'nin Muhtâr'la karşılaşmalarını anlatan rivayetler bulunmaktadır. Ancak rivayetlerdeki benzerlikler hadisenin aktarımındaki sıhate gölge düşürmekte, en azından bir karışıklık olduğunu hissettirmektedir. Muhtâr Ehl-i Beyt sloganları ile Kûfe'de çalışmalar yürütürken, Ubeydullah b. Ali yahut Ömer b. Ali Mus'ab'ın ordusunda Muhtâr'a karşı savaşırken öldürülmüştür.

Muhtâr'ın Abdullah b. Abbas'a birden fazla para gönderdiği, onun da Muhtâr'ın hediyelerini kabul ettiği görülmektedir. İbn Abbâs'ın Muhtâr hakkındaki müspet tutumu, esasında Mekke'de İbn Zübeyr'in kendilerine karşı nasıl bir tutum takınacağından emin olmamasından ibaret bir denge politikasıdır. Nitekim bu politikası gereğince O, Ali Zeynelâbidîn'i ve Muhammed b. Hanefiyye'yi de Muhtâr hakkında teenniye davet etmiş ve onları Muhtâr hakkında olumsuz ifadeler kullanmaktan men etmiştir.

Muhtâr'ın Ehl-i Beyt ve Benî Hâşim bireyleri ile iletişimi değerlendirilirken Muhammed b. Hanefiyye'nin ayrı bir yeri vardır. Bütün kıyamını onun veziri olduğu iddiasıyla gerçekleştirmiş olmasına rağmen Muhammed b. Hanefiyye'nin Kûfe'de olup bitenlerle ilişkisi neredeyse hiç yoktur. Gönderdiği hediyeleri reddetmemekle birlikte genel olarak bu hediye yahut paraları, Muhacir ve Ensar çocukları, Ehl-i Beyt bireyleri ve Ehl-i Beyt taraftarları arasında dağıtmıştır. Muhammed b. Hanefiyye Muhtâr'ın Ehl-i Beyt'in intikamı sloganında samimi olmadığına inanmakta, onu tam anlamıyla tanımamakta, bununla birlikte aleyhinde mümkün mertebe konuşmamaktadır. Nitekim bunun avantajını da tecrübe etmiştir.

Sonuç olarak Muhtâr'ın gerek Ehl-i Beyt gerekse Benî Hâşim bireyleri ile sıkı bağı olmadığını, onlarla zaman zaman iletişime geçmek istese de yeterince ilgi görmediğini, ancak isimleri üzerinden Kûfe'de avantaj sağladığını söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

- Ağırakça, Ahmet. *Emeviler Döneminde Kıyamlar*. 2. Baskı. İstanbul: Şafak Yayınları, 1994.
- Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb. *Târîhu Bağdâd ve züyûlihî*. Thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996/1417.
- Belâzürî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbu'l-esrâf*. Thk. Suheyl Zekkâr-Riyad Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996/1417.
- Belâzürî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Dâru ve Mektebetü Hilâl, 1988/1411.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *es-Sahîh*. 9 Cilt. İstanbul: y.y., 1981.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *et-Târîhu'l-evsât*. Thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyid. Halep: y.y. 1977.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *et-Târîhu'l-kebîr*. 8 Cilt. Haydarâbâd: y.y. ts.
- Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd ed-Dîneverî. *el-Ahbâru't-tvâl*. Thk. Abdülmün'im Âmir. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, 1960.
- Ebü'l-Ferec el-İsfahânî Ali b. Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî. *Mekâtîlü't-tâlibiyyîn*. Thk. es-Seyyid Ahmed Sakar. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Gelder, H. D. Van. *Mohtar de Valsche Propheet*. Leiden: y.y., 1881.
- Güneş, Hüseyin. *Dinî, Siyasî ve Sosyal Hayata Etkisi Açısından Muhammed b. Hanefiyye ve Hayatı (16/637-81/700)*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2009.
- Güneş, Hüseyin. "Muhtâr es-Sekafî Hareketi Karşısında Muhammed b. Hanefiyye'nin Yeri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 75 (2015): 183-199.
- Harpûtî, Ali Hüsnî. *el-Muhtâru's-Sekafî mir'âtü'l-asri'l-Ümevî*. 64/684 - 67/686, *A'lâmü'l-Arab*. Kahire: y.y. 1962.
- Hind Gassân Ebü's-Şa'r. *Hareketü'l-Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekafî fi'l-Kûfe*. Amman: Câmîatü'l-Ürdiniyye, 1983.
- İbn A'sem, Ebû Muhammed, Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Kûfî. *el-Fütüh*. Thk. Ali Şîrî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1991/1411.
- İbn Hacer el-Askalâni, Şihâbüddîn Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed. *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavviz, 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994/1415.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'z-zamân*. Thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Abbas. Beyrut: Dâr Sâdir, 1994.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. *Cemheretü ensâbi'l-Arab*. Thk. Komisyon. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983/1403.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986/1407.
- İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb el-Hâzin. *Tecâribü'l-ümem ve teâkibü'l-himem*. Thk. Ebü'l-Kâsım İmâmî. 7 Cilt. İnan: Serveş, 2000.
- İbn Nemâ, Ca'fer b. Ebû İbrâhîm Muhammed b. Ebü'l-Bekâ Hibetullâh el-Huliyî. *Risâletü zevbî'n-nüzzâri fî şerhi ahzi's-sâr*. b.y.: y.y., ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa'd el-Hâşimî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990/1410.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *el-Muntazam fi târîhi'l-ümem ve'l-mülûk*. Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafâ Abdülkâdir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1992/1412.
- İbnü'l-Esir, İzzüddîn b. Ebi'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1997/1417.

- Kurnaz, Yasin. *Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekaff'nin Hayatı*. Siyasî ve Askerî Faaliyetleri. Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2018.
- Köksal, Mustafa Âsım. *Hz. Hüseyin ve Kerbelâ Faciası*. İstanbul: Köksal Yayıncılık, ts.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen, Ali b. Hüseyin b. Ali. *et-Tenbîh ve'l-işrâf*. Kahire: y.y. ts.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen, Ali b. Hüseyin b. Ali. *Mürûcu'z-zeheb*. b.y.: y.y., ts.
- Nüveyrî, Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed b. Abdiddâim el-Kuraşî. *Nihâyetü'l-ereb fî funûni'l-edeb*. 33 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi ve'l-Vesâiki'l-Kavmî, 2002/1423.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. *Kûfe'nin Siyasi Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayıncılık, 2015.
- Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî, Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Türâs, 1967/1387.
- Varol, Mehmet Bahaüddin. *Hz. Hasan*. 3. Baskı. Ankara: TDV Yayınları, 2014.
- Varol, Mehmet Bahaüddin. *Siyasallaşma Sürecinde Ehl-i Beyt*. Konya: Yediveren Yayınları, 2004.
- Watt, William M. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Trc. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: 1981.
- Ya'kübî, Ahmed b. Ebû Ya'küb b. Ca'fer b. Vehb. *Târîhu'l-Ya'kübî*. b.y.: y.y., ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâti'l-meşâhîri'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdü's-Selâm et-Tedmûrî. 52 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993/1413.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şuayb Arnaûd. 25 Cilt. b.y. Müessesetü'r-Risâle, 1985/1405.
- Zübeyrî, Ebû Abdillâh Mus'ab b. Abdillâh b. Mus'ab b. Sâbit b. Abdillâh b. ez-Zübeyr. *Nesebi Kureys*. Thk. Levi Provençal. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.

TÜRKÇE-ARAPÇA DİLBİLGİSİ ÖĞRETİMİNDE TRANSFERİN PROBLEMLERİN ÇÖZÜMÜNDEKİ KOLAYLAŞTIRICI ETKİSİ

The Facilitator Effect of Transfer in Solving Problems in Teaching Turkish-Arabic Grammar

Hasan UÇAR

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Dalı, Aksaray, Türkiye

Assist. Prof., Aksaray University, Faculty of Islamic Education, Department of Arabic Language and Rhetorics, Aksaray, Turkey

hasanucar@aksaray.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-1995-8414>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 17.02.2019

Kabul Tarihi / Accepted: 14.06.2019

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2019

” Atıf / Cite as: Uçar, Hasan. “Türkçe-Arapça Dilbilgisi Öğretiminde Transferin Problemlerin Çözümündeki Kolaylaştırıcı Etkisi”. *Mütefekkir* 6/11 (2019): 145-162. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.584403>.

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education,68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

📄 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

TÜRKÇE-ARAPÇA DİLBİLGİSİ ÖĞRETİMİNDE TRANSFERİN PROBLEMLERİN ÇÖZÜMÜNDEKİ KOLAYLAŞTIRICI ETKİSİ¹

Öz

Bilgi transferinin öğrenmeyi kolaylaştıran bir faktör olduğu, bütün eğitimciler tarafından kabul edilmektedir. Son yıllarda Türkiye'ye yerleşen Arap göçmenler içerisinde eğitimini ülkemizde sürdürmek veya Arap ülkelerin rağbet etmesiyle eğitimlerini tamamlamak üzere Türkiye'ye gelen Arapların fakültelere yerleşmesi, daha önce İslami ilimler ve ilahiyat fakültelerinin hazırlık sınıfları için söz konusu olan iki dil arasındaki gramer transferinin öğretimdeki önemini bir kez daha göstermiştir. Test tekniğine dayalı bir dil öğretiminin zararlarından kaçınmak için özellikle gramer bilgisinin ve yazma becerisinin gelişmesi konusunda kaynak dil ile hedef dil arasında transferin sağlanması öğrenme hızını olumlu etkilemektedir. Türkçede tam karşılığı bulunmayan bir dilbilgisi konusunun Türk öğrencinin zihninde yer edebilmesi ancak iki dil arasındaki doğru bir transferle mümkündür. Arapçanın tersine Türkçenin cümle yapısında yüklem sona olması, herhangi bir fakülteye kayıt yaptırarak çoğu zaman kaynak dil ve hedef dilin her ikisine vakıf olmayan bir eğitimden ders alan bir Arap öğrencinin, ilk öğrenmesi gereken konulardandır. Zira öğelerin yer değiştirmesi, yaşanan en temel problemdir. Bu çalışmada öncelikle grameri kolaylaştırma çabalarının tarihçesine, ardından her iki dilin öğrencilerinin kaynak dildeki birikimlerinin hedef dile aktarılması ile kolaylaşan problemlere değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Türkçe, Arapça, Dilbilgisi, Kolaylaştırma, Transfer.

The Facilitator Effect of Transfer in Solving Problems in Teaching Turkish-Arabic Grammar

Abstract

All educators accept that the information transfer is a factor which facilitates learning. In the recent years, among Arab immigrants who settled in Turkey, with the Arabs who came to Turkey to continue their education the importance of the grammar transfer between two languages is shown to be very important. This topic had been a question mark for Arabic preparation classes in Islamic Sciences and Faculty of Theology. In order to avoid the damages of teaching the language based on test technique, providing transfer between source language and target language especially in the subject of improving grammatical knowledge and writing skills, positively affects the learning speed. It's not just an ideal target to speed up, conditionally, it may be necessary to get rid of a simple mistake. In order for a Turkish student to fully comprehend a grammatical nuance in Arabic that does not have an equivalent in Turkish grammar, a successful transfer between two languages is crucial. In this study, firstly, the history of the efforts to facilitate grammar and then the problems that are facilitated by transferring the students' knowledge of the two languages to the target language, will be discussed.

Keywords: Turkish, Arabic, Grammar, Facilitation, Transfer.

GİRİŞ

Öğrenme yeteneğimizin sınırlı olduğu düşüncesi öğrenmeyi olumsuz etkilemektedir. Georgi Lozanov'a göre başarısız olma ve öğrenememe

¹ Bu makale, 2018 yılında Paris'te International Conference on New Horizons'da sunulan "Arap Öğrencilere Türkçe Öğretiminde Karşılaşılan Problemlerin Çözümünde Kolaylaştırıcı Etkenler: Aksaray Üniversitesi Türkçem Örneği" adlı bildirinin genişletilmiş halidir. İçerikte yer yer bildiriye atıflar bulunmaktadır.

korkusu kişinin kapasitesini tam olarak kullanmasına engel olmaktadır.² Öğrencinin öğretmene saygı ve güven duyması, sınıf içerisinde yanlılara karşı toleranslı olunması³ ve özverili bir eğitmenin Suggestopedia'nın ilkesi olan eğitimi "öğrencinin kendisini rahat hissettiği bir ortama" taşıması, öğrenim sürecini kısaltan etkenlerdendir.

Bloomfield, Sapir ve Fries gibi dilbilimcilerin kelimelerin ekler yoluyla değil, cümle dizilişi ile ilgili yapısal yükümlülük aldıkları şeklindeki tespitleri, Skinner'in öğrenimin koşullandırmadan (stimulus-response) ibaret olduğunu belirtmesi ve bu bağlamda öğrencilere aynı yapıdaki cümlelerin sürekli tekrarlatıldığı bir yöntemin gelişmesi, Chomsky'nin öğretimsel dilbilgisi (generative grammar) yöntemiyle cümlelerin tek tek ele alınmasını terk eden yaklaşımı⁴ pratikte, makes bulacağı günleri beklemektedir. Chomsky'nin Üretken Dönüşümlü Dilbilgisi teorisiyle sistemleştirdiği diller arasındaki derin yapı ve yüzey yapı ayırımının temelini oluşturan ve aslında tüm dillerin tek bir derin grameri olduğunu teorize eden prensipler ve parametreler yaklaşımı,⁵ dilbilgisi öğretimine ihtiyaç bırakmayacak şekilde henüz "kara kutu"sunu⁶ açmış değildir.

Kuşkusuz eğitim-öğretim uzun bir süreçtir. Bugüne kadar yapılan çalışmalarda belirtilen bütün pozitif adımlar atılsa da süreç gerektiren uygulama hatalarının düzelmesi ciddi bir kararlılık gerektirmektedir.

Gramerin kolaylaştırılması bağlamında tecdîd, islâh, ihyâ, teysîr ve tebsît çalışmaları yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir.⁷ Çağımız insanının uzun saatler alan eğitim programları karşısındaki tahammülsüz tavrı, saha çalışması yapan her eğitmenin takdir edeceği bir gerçektir. Bu bağlamda başlangıçta hedef tespitinin iyi yapılarak, o çerçevede gerekli olan gramer eğitiminin verilmesi büyük önem arz etmektedir.

İlahiyat ve İslami ilimler fakültelerinde okuyan bütün öğrencilerin veya ülkemizde eğitim gören bütün Arap öğrencilerin gramer felsefesi yapmayacakları aşikârdır. Ancak iki dil arasında hızlı ve kolay transfer sağlanması da bir ihtiyaçtır. Göz ardı edilmemesi gereken nokta öğretici gramerinin ilmi gramerden farklı olarak pratiğe yönelik olması, kişisel ve

² Georgi Lozanov, *Suggestology and Outlines of Suggestopedia* (New York: Gordon & Breach Science Publishers, 1978), 64-77.

³ Diane Larsen-Freeman, *Techniques and Principles in Language Teaching* (Oxford: Oxford University Press, 1986), 72-76.

⁴ Soner Gündüzöz, "Arapça Öğretiminde Başvurulacak Bazı Yöntem ve Teknikler Pedagojik Bir Değerlendirme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2010): 38.

⁵ Kerim Demirci, "Derin Yapı ve Yüzey Yapı Kavramlarından Ne Anlıyoruz?", *Turkish Studies International Periodical For the Languages Literature and History of Turkish or Turkic* 5/4 (2010): 301.

⁶ Chomsky'nin kara kutusu ile ilgili olarak bk. Süer Eker, *Çağdaş Türk Dili*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2009), 19-20.

⁷ Şahin Şimşek, *Arap Gramerinin Kolaylaştırılması Bağlamında Yenilikçilik Hareketleri ve Arapça Öğretimine Etkileri*, (Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2018), 50-52.

farklı aşamalarına göre değişiklik arz eden bir yapıya sahip olması gerektirir.⁸

Metin odaklı öğretimin dil eğitiminin kolaylaştırdığı, gramerin metin bilgisi ile paralel gitmesi gerektiği artık izahtan varestedir.⁹ Ancak gramerin de dil öğretiminde küçümsenemeyecek bir yeri vardır. Zira sentaks (nahiv), dilin sistem yapısını ortaya koyan kurallar bütünü olmakla birlikte bir dilin sağlıklı gelişmesinin de temel dayanağıdır.¹⁰ Diyalog kurabilmenin ötesinde detay denilebilecek konularda veya bir dilin yabancıya öğretimi meselesinde problem hâline gelen gramere dayalı dil öğretim metodu, diğer yöntemlerin¹¹ eksileri de göz önüne alındığında farklı boyutlarıyla¹² etkinliğini hâlâ devam ettirmektedir. Zira hiçbir dil öğretim metodunun gramerden bağımsız olması mümkün değildir.

Osmanlı medreselerindeki Arapça öğretimi¹³ ve Araplara Türkçe öğretiminin¹⁴ mazisi çok eskilere dayanmasına rağmen halen her iki dilin öğrencilerine zor gelen yönler bulunmaktadır. Farklı dil ailelerine mensup olan iki dilin öğretiminde -öge dizilimlerinin de tamamen farklı olduğu düşünüldüğünde- her iki dilin gramer yapılarına vukûfiyeti olan eğiticilerin sürece çok büyük katkısı olmaktadır. Bugüne kadar yapılan araştırmalar en önemli problemlerin yöntem, kitap ve öğreticilerden kaynaklandığını¹⁵ ve Arapça dilbilgisi terimleriyle Türkçe grameri öğretmeye çalışmanın öğrenimi zorlaştırdığını göstermektedir.¹⁶

Söz konusu Arap öğrencilerin okul ve yurt ortamı dışına çıkıp sosyal yaşama karışabilme imkânın olması ve televizyon izlemeleri, diğer becerilerine göre konuşma becerisini daha kısa sürede kazanmalarında avantaj sağlamaktadır. Fakülte eğitimine başlamadan önce Türkçe Öğretimi

⁸ Zeynuddîn İbn Musa, "Tarâiku ta'limi'n-nahvi'l-Arabî beyne'l-kadîmi ve'l-hadis", *Mecelletu'l-ulûmi'l-insâniyye* 36 (2011): 54.

⁹ Gündüzöz, "Arapça Öğretiminde Başvurulacak Bazı Yöntem ve Teknikler Pedagojik Bir Değerlendirme", 39.

¹⁰ Zeynep Korkmaz, "Gramer Konularımızla İlgili Bazı Sorunlar", *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi* 2 (1996): 1.

¹¹ Yabancı dil öğretim yöntemleri ile ilgili olarak bk. Candemir Doğan, *Arapça Öğretim Metot ve Teknikleri*, (Ankara, 1989), 26; Mehmet Hengirmen, *Yabancı Dil Öğretim Yöntemleri*, (Ankara: Engin Yayınevi, ty), 17-42; Ömer Demircan, *Yabancı Dil Öğretim Yöntemleri*, (İstanbul: y.y., 1990), 163-280.

¹² Necatiye Nazlı Şaf, *Yabancı Dil Öğretiminde Üç Boyutlu Dilbilgisi Öğretimi*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010), 1-10.

¹³ Dursun Hazer, "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002): 277; Yahya Suzan, "Medreselerde Arapça Öğretimi", *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler (Uluslararası Sempozyum) 29 Haziran - 1 Temmuz 2012* (Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2013), 600.

¹⁴ Mehmet Akkuş, "Araplara Türkçe Öğretimi (Osmanlı Dönemi)", *Diyanet İlmî Dergi* 35/1 (1999): 83-85.

¹⁵ Murat Arif Güney, "Yabancı Dil Öğretimi ve Dünden Bugüne Türkiye'de Arapça Öğretimi", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014): 207.

¹⁶ Candemir Doğan, "Arapça Öğretiminde Yöntem Orijinli Problemler ve Çözüm Önerileri", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* (2006): 80.

Uygulama ve Araştırma Merkezi'nde (TÖMER) eğitim alan Arap öğrencilerin derslerinin Türkçe işlenmesi, derslerde iletişimci yaklaşımın hâkim olması, gramer anlatımının kısıtlı olması, ders dışı etkinliklerin artırılması ve öğrencilerin yaşadıkları ortamlarda zorunlu olarak dil öğrenmeleri gereğinin sağladığı motivasyonun öğrenme sürecini hızlandırdığı ile ilgili çalışmalar¹⁷ olduğu için bu çalışma, Arapça öğrenen Türk öğrencilerle benzer sorunlar yaşayan bu öğrencilerden esinlenerek Arapça ve Türkçe dilbilgisi konularında yaşanan problemlerin çözümünde kolaylaştırıcı pratik konulara değinecektir. Fakat Türkçede anlaşılması zor olmayan, Arapçada ise takdim tehir, iştigal, ihtisas vb. müstakil çalışma gerektiren konulara tekabül eden devrik cümle yapıları kapsam dışı bırakılmıştır. Konu başlıklarında ele alınan problemler ve bu problemlerin çözümündeki kolaylaştırıcı etkenlere geçmeden önce teysîr faaliyetlerinin tarihçesinin ve her konu başlığında ilgili bazı bilgilerin verilmesi faydalı olacaktır.

1. DİLBİLGİSİNİ KOLAYLAŞTIRMA FAALİYETLERİNİN TARİHÇESİ

Kur'ân-ı Kerîm'in tilavetinde yapılan hataların önüne geçmek için fetihlerle birlikte İslam'a giren yeni unsurların Arapça'yı öğrenme ihtiyaçlarının gerekli kıldığı nahiv ilmi daha ilk gramer eseri olan Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb'ıyla* zirveye oynamış, dünya tarihinde başka bir dile nasip olmayan nazım türünde kaleme alınmış olan İbn Mâlik'in *Elfiye'siyle* şaheserler yaratmıştır.

Şerh ve haşiye geleneğinin katkılarıyla gelişip serpilmiş Arap grameri, illetler üzerinden eşsiz bir dil felsefesi geliştirmiştir. Ancak ilmi gramerin farklı milletlere -kendini bu ilme veren dilciler dışında- Arapça öğretimi açısından metodolojik olarak uygun olmaması karşılaşılan problemlere çözüm arayışını da beraberinde getirmiştir. Hacimli ve dil mantığını kavratmaya çalışan eserler belirli örneklerin dışına çıkamadıklarından dil talebesinin pratiğe yönelik ihtiyaçlarını karşılamakta yetersiz kalmıştır.

Bilgisayar programlarıyla simultane tercümenin yapıldığı günümüz dünyasında sorunun Arap dilinin irabından, harflerinden, imlasından veya sayılar, gayr-ı munsarıflar, cem-i teksirler gibi öğrenilmesi zaman alan konularından kaynaklanıp kaynaklanmadığı konusu¹⁸ bir tarafa, sadeleştirme çalışmaları, son dönemde hız kazanmıştır.

Arap dili grameri aslında gelişim evresinde kendi dinamikleri saye-

¹⁷ Ahmet Bostancı, "Ürdün Üniversitelerinde Yabancılar Arapça Öğretimi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (2003): 96-97; Hülya Temizöz, *Yabancı Dil Öğretiminde Dil Bilgisi Çeviri Yöntemi ve İletişimci Yaklaşım Uygulamalarının Öğrencilerin Öğrenme Becerileri Üzerindeki Etkisi* (Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi, 2008), 67-68.

¹⁸ Abdolvâris Mebrûk, *Fî İslâhi'n-nahvi'l-Arabî dirâsetun nakdiyye* (Kuveyt: Dârul-Kalem, 1985), 52.

sinde yenilenmiş bir dildir. el-Cürçânî'nin nahiv ilmini kuru kaideler olmaktan çıkarma çabası,¹⁹ süreç içerisinde metodolojik eleştirilerin yapılması ve İbn Madâ'nın *er-Reddu 'ale'n-nuhât* adlı eserinde yaptığı nahvî eleştiriler bu kabilden çalışmalardır.²⁰ İbn Mâlik, adından da anlaşılacağı üzere *Teshîlu'l-fevâid* adlı eserinde nahiv konularını daha anlaşılır bir üslup ile kaleme alma gayretinde olmuştur. Ayrıca bir müellifin kendi eserine muhtasar yazması da temelde kolaylaştırma gayesine matuftur.

Öğretim metotları bakımından Halefu'l-Ahmar'ın *Mukaddime fi'n-nahv*, İbn Hayyât'ın *el-Mûcez fi'n-nahv*, İbn Cinnî'nin *el-Lüm'a*, İbn Kuteybe'nin *Telkînu'-muteallim*, İbn Hâleveyh'in *el-Mubtedî* adlı eserleri kolaylaştırma faaliyetleri içerisinde değerlendirilebilir.²¹

Teorik anlamda ise nahvi kolaylaştırma ve ıslah faaliyetlerine İbn Hazm, İbn Rüşd, İbn Haldûn, İbnu'l-Esîr gibi âlimler katkı sağlamışlardır.²² İbn Rüşd'ün, döneminde uygulanan metotları eleştirdiği ve öneriler sunduğu eserinde nahiv öğretimi açısından en kolay, en faydalı metodun takip edilmesi gerektiğini ifade etmesi ve kolaylaştırmak için konuları tasnif etmesi²³ İbn Haldûn'un teorik kuralları ezberlemenin değil, uygulama yapılmasının önemini vurgulaması²⁴ bu konudaki duyarlılığın Endülüs'te XII. yüzyıldan beri var olduğunu göstermektedir. İbnu'l-Esîr'in nahvi, çoğunluğu manayı anlamak için ihtiyaç duyulmayan konular şeklinde tanımlaması²⁵ ve İbn Hazm'ın derinlemesine nahiv öğrenmeyi "faydasız iş ve zaman kaybı" olarak nitelemesi de ıslah çalışmalarının gerekçesi niteliğindedir.²⁶

XIX. yüzyılın sonları XX. yüzyılın başlarında ise nahve yönelik sert eleştiriler yapan İbrahim Mustafa gibi dilbilimciler, Avrupa'da eğitim görüp, modern dil bilimleri ile tanışan aynı zamanda Mısır Milli Eğitim Bakanı olan Ali Mübârek ve kolay gramer üzerine yazılan ilk ders kitaplarının yazarı Rifâ'a et-Tahtâvî gibi aydınlar, dilbilgisinin yeni öğretim teknikleriyle öğretilmesi gerektiği konusunda öncü faktör olmuşlardır.²⁷ Bu

¹⁹ Ahmed Atuf Muhammed Kulâb, *Menhecu' İmâm Abdilkâhir el-Curcânî fi ardihi'l-mesâili'n-nahviyye dirasetun tahlîliyye* (Gazze: el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, 2013), 159.

²⁰ Adem Yerde, *Klasik Nahiv Eleştirisi İbn Madâ, el-Kurtubi ve Nahivciliği*, (İstanbul, 2015), 65-68.

²¹ Bu konuda geniş bilgi için bk. Muhtar Bezâviye, *en-Nahvu'l-Arabî ve muhâvelâtu teysîrihi* (Doktora Tezi, Cezayir, 2017), 28.

²² Bezâviye, *en-Nahvu'l-Arabî ve muhâvelâtu teysîrihi*, Önsöz.

²³ Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *ed-Darûri fi sinâ'ati'n-nahv*, thk. Mansur Ali Abdussemi, (Dımaşk, 2010), 97, 106-120.

²⁴ Abdurrahman İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, (Dımaşk: y.y., 2004), 2: 385.

²⁵ Diyâuddîn İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir fi edebi'l-kâtibi ve ş-şâir*, thk. Ahmed el-Hûfi - Bedevî Tabane, (Kahire: Dâru Nehdati Mısır, ts.), 41.

²⁶ Saîd el-Afgânî, *Nazarât fi'l-luga inde İbn Hazm el-Endelusî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1969), 44.

²⁷ İsa Muttakîzâde, "Dirâsâtu'l-muhâvelâti't-teysîriyye fi'n-nahvi'l-Arabî inde'l-muhdesîn", *Mecelletu'l-Lugati'l-Arabiyyeti ve Âdâbihâ* 11 (2011): 101; Yusuf Doğan, "Arap Gramerinde İlk Yenilikçilik Hareketleri ve Etkileri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 8/3 (2008): 204-

amaçla komisyonlar kurulmuş, peşinden pek çok yeni eser yayımlanmıştır.²⁸ Modern dönemde nahiv kolaylaştırılması konusunda kurumsal olarak aktif rolü Mısır Milli Eğitim Bakanlığı ve Kahire Arap Dil Kurumu'nun aldığı söylemek mümkündür. Arap Dil Kurumu'nun 1945 ve 1979 tarihlerinde aldığı kararların ve Kahire Üniversitesi Dâru'l-Ulûm Fakültesi'nin yaklaşımının bu konuda olumlu katkısı olmuştur.

Nahiv dersine çok uzun vakit ayrılmasını eleştiren İbrahim Mustafa, dilbilgisinin konuşma ve yazma becerilerine katkı sağlamadığını ve kuru bilgiden ibaret olduğunu,²⁹ klasik nahiv çalışmalarına muhalif olan bir diğer dilbilimci Temmâm Hassân ise ilk dilcilerin çok fazla kuralcı davranışlarını ve bunun dili hapsedtiğini ifade etmektedirler.³⁰ Bu bağlamda gramer konularına yaptığı yeni tanımlarla sürece destek veren Hüseyin el-Marsifi'nin³¹ *en-Nahvu'l-Vâdih* adlı eseriyle bu gayretleri basitçe somutlaştıran Mustafa Emin ve Ali el-Cârim'in,³² verdiği raporlarla kurumları harekete geçiren Şevki Dayf'ın gramerin kolaylaşmasına verdikleri katkılardan bahsetmek hakkı teslim etmek adına bir gerekliliktir. Bunların dışında Hıfni Nâsif, Ahmet Hasan Zeyyât, Taha Hüseyin, Emîn el-Hûlî, İbrahim Enis vb. müelliflerin de bu sürece küçümsenemez katkıları olmuştur.³³

1960'larda Chomsky ile birlikte dil öğretiminin bir meleke değil bilinçli bir kazanım olduğu düşüncesi hâkim olmaya başlamıştır.³⁴ Bu minvalde yabancılara Türkçe'nin öğretimini daha kısa sürede gerçekleştirmek adına yeni yaklaşım tarzları geliştirilmiş, 1982 yılında Avrupa Konseyi ile ortaklaşa düzenlenen seminerlerde belli başlı yöntemler sınıflandırılarak, üzerinde çalışmalar yapılmıştır.³⁵

Şimdi fakültelerde eğitim gören Türk ve Arap öğrenciler açısından Arapça ve Türkçe arasındaki gramer transferindeki zor yönlerle ve kolaylaştırılabilecek noktalara temas edebiliriz.

2. TEMEL FARKLILIKLARIN TESPİTİ

İlahiyat ve İslami ilimler fakültelerinde eğitim gören öğrencilerin,

206.

²⁸ Bu konuda geniş bilgi için bk. Mebrûk, *Fî İslâhi'n-nahvi'l-Arabî dirâsetun nakdiyye*, 59-75.

²⁹ İbrahim Mustafa, *İhyâu'n-nahv* (Kahire: y.y., 1992), 1.

³⁰ Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabîyyetu ma'nâhâ ve mebnâhâ* (Mağrib: Dâru's-sakâfe, 1994), 9-13; Temmâm Hassân, *el-Lugatu beyne'l-mi'yâriye ve'l-vasfîyye* (Kahire: Âlemu'l-kutub, 2000), 11-13.

³¹ Hüseyin el-Marsifi, *el-Vesîletu'l-edebîyye ile'l-ulûmi'l-Arabîyye*, thk. Abdulaziz ed-Dusûkî (Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 1982), 2: 227.

³² Ali el-Cârim - Mustafa Emin, *en-Nahvu'l-vâdih fi kavâ'idî'l-lugati'l-Arabîyye li'l-merhaleti'l-ibtidâîyye* (Kahire: Dâru'l-ma'ârif, ts.), 1: 3-4.

³³ Geniş bilgi için bk. Bezâviye, *en-Nahvu'l-Arabî ve muhâvelâtu teysîrihî*, 85-95.

³⁴ Ahmet Kocaman, "Yabancı Dil Öğretiminde Yeni Yönelimle", *Türk Dili Dergisi* 47 (1983): 117.

³⁵ Mükerrerem Özdemir, *Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretiminde Edatlar* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2011), 2.

nispeten İmam Hatip Lisesi mezunlarının daha az karşılaştıkları temel zorlukların başında alfabenin faklı olması gelmektedir. Bu durum ülkemizde eğitim görmeye gelen Arap öğrenciler için de geçerlidir.

İsim ve fiillerdeki cinsiyet ayrımı, Arapçada birden fazla çoğul yapısının bulunması, muzari fiilin üç ayrı zaman için kullanılması, temyiz (melhuz ve melfuz) gibi öge bakımından kompleks bazı konuların³⁶ Türkçede karşılığının olmaması, alanda eğitim alan ve veren herkes tarafından bilinmektedir. Kolaylaştırma çalışmalarının doğal olarak dışında kalan bu tür konular haricinde iki dil arasındaki temel farklılıkların sebep olduğu zorluklar ve kolaylaştırıcı faktörler şöyle sıralanabilir.

2.1. Cümle Yapılarının Farklı Olması

Türkçenin cümle yapısı özne, tümleç, yüklem şeklindedir. Arapçada ise fiil cümleleri yüklem (fiil), özne (fail), meful (tümleç) şeklinde Türkçenin tam tersi bile sayılmayacak şekilde farklıyken, isim cümleleri özne (mübteda), yüklem (haber) şeklinde Türkçeye uyumludur. Cümlenin yapısal soyağacında sonda bulunan yüklem, insan zihninin düşünce sisteminin tam tersine Arapçada başta olması ve Arapçanın kelimeleri cümleye dönüştürürken 'merkezkaç' uygulaması³⁷ öğretimde iki dilin öğrencilerinin zorlandığı bir konudur.

Cümlenin yüklemine bekleyen Arap öğrencinin kavrama hızına engel olan yapı farklılığı öğelerin tespitinde sıkıntı yaşandığında daha karmaşık bir hal almaktadır. Haberi isim cümlesi olan isim cümleleri ise özellikle hazırlık sınıfının lisans eğitimine dağıtılmasından dolayı yoğun bir dil eğitimi almayan öğrencilere daha zor gelmektedir. Ancak Arapçada haberi fiil cümlesi olan isim cümlesi, yapı bakımından Türkçeye uygun olduğu ve öğrencilerin zihni öge dizilimiyle meşgul olmadığı için öğretimde kolaylık sağlamaktadır.

2.2. Tamlama Yapılarının Farklı Olması

Kelime dizilimindeki benzer bir zıtlık tamlamalarda da söz konusudur. Lisans dönemine yayılmış olan Arapça eğitiminde, sıfat ve isim tamlamalarının Arapçadaki diziliminin kavranması kolay gibi görünmesine rağmen karşılaşılan en önemli problemlerdendir. Tamlanan ve tamlayanın Arapçaya muzaf ve muzafun ileyh şeklindeki transferinde iki dilin birbirinin tam tersi olduğunun izahı, çapraz işlem yapma gereğinin vurgulanması konunun kavranmasını kolaylaştırmaktadır. Ancak Türkçede isim tamlamasına gelen sıfatın iki isim arasına girmesi diğer handikaptır. Bu handikap Arapçada sıfatın sonda bulunacağı vurgusu ile aşılmakta ve

³⁶ İki dil arasındaki farklılıklarla ilgili geniş bilgi için bkz. Cemal Işık, "Arapça ile Türkçe Arasındaki Temel Farklılıklar", *İğdir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2015): 119-140.

³⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Berke Vardar, *XX. Yüzyıl Dilbilimi (Kuramcılardan Seçmeler)* (Ankara: y.y., 1983), 144.

harekenin, mevsufu tespitinde yeterli olduğunun ifadesi, anlaşılmayı kolaylaştırmaktadır. Örneğin *باب البيت الجديد* ve *باب البيت الجديد* tamlamalarında “yeni” kelimesinin “eve” mi “kapıya” mı ait olduğunu belirleyen harekedir.

Sınav kâğıtlarında öğrencilerin çok kolay olduğunu düşündükleri “Bu öğrenciler çok çalışkan” cümlesindeki işaret sıfatını *هؤلاء طلاب* şeklinde tercüme ettikleri görülmektedir. Marife ve nekra konularının çok iyi kavranması gerektiğini gösteren karşılaştırmalı transferler konunun kavranmasında yardımcı olmaktadır. Örneğin *هؤلاء الطلاب* “Bu öğrenciler” işaret sıfatı iken *هؤلاء طلاب مجتهدون* “Bunlar öğrencidir.” ifadesi bir cümledir. *هؤلاء طلاب مجتهدون* ifadesinde ise yüklem sıfat tamlaması olarak “bunlar çalışkan öğrencilerdir” şeklinde tercüme edilmesi gerekirken *هؤلاء الطلاب المجتهدون* ifadesi henüz cümle olmayan bir tamlamadır. Tamlamalarda çok iyi bir şekilde kavratılması gereken bu konu nahvin ilerleyen konularının anlaşılmasına da yardımcı olmaktadır. Örneğin *رأيت طالبا يجتهد في الصف* cümlesinde nekra olarak kullanılan *طالب* kelimesi, kendisinden sonra sıfat cümlesi alacağı için “sınıfta çalışan bir öğrenci gördüm” şeklinde tercüme edilirken, *رأيت الطالب* *رأيت الطالب* cümlesinde marifeden sonra gelen cümlelerin ifadeye yansımaları hâl cümlesi olduğu için “öğrenciyi sınıfta çalışırken gördüm” şeklinde zarf tümleci olacaktır.

2.3. Öge Eşdeğerliği Problemi

Arapçada beş çeşit meful vardır. Bu mefuller Türkçede tümleç olarak karşılık bulur. Arapçadaki hâl ve temyiz gibi konuların da buna dâhil edilmesiyle bir fiili niteleyen cümle için her iki dil açısından eşdeğerlik, problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Problem hangi ögenin neye karşılık geldiğinin temel ögeler bakımından bilinmemesinin yanı sıra, karşılığı olmayan veya birden fazla karşılığı olan ögelerin olmasıdır.

Türk öğrencilere karmaşık görünen mefullerin, zihinlerinde Türkçedeki karşılıklarını bulması, büyük oranda konuların kavranmasını kolaylaştırmaktadır. Bu bağlamda failin yaptığı işten etkilenen unsur olan düz tümleç, (belirtili nesne ve belirtisiz nesne) mefulun bih sarihe; eylemleri ve eylemsileri zaman yönünden belirten zarf tümleçleri, zarf-ı zamana; yüklemi yönelme ve bulunma bildirerek mekân ve yön açısından açıklayan unsur olan dolaylı tümleçler, zarf-ı mekâna; cümleyi amaç bakımından açıklayan unsur olan edat tümleci ise mefulü lehe karşılık gelmektedir.

Durum belirteçleri olan zarfların Arapçada hâl’e, azlık-çokluk ifade eden yüklem açıklayıcılarının temyize delalet ettiğinin bilinmesi de iki dil arasında dilbilgisi transferi açısından çok büyük kolaylık sağlamaktadır.

Burada söz konusu edilen eşdeğerlik, her açıdan mümkün olmamaktadır. Zira ileri seviyedeki dilbilgisi için iç içe girmiş ögeler yine zorluk

çıkarmaktadır. Örneğin edat tümlecinin kim için ve ne için sorularının yanı sıra kiminle ve neyle sorularına da cevap veriyor olması veya zarf tümlecinin mefulü leh, mefulü mutlak, mefulü meah, hâl ve temyiz gibi öğeleri içine alması meselenin derin tarafıdır.

Örnekleriyle özetlemek gerekirse:

Mefulu bih → *Düz tümleş (belirtili nesne ve belirtisiz nesne)*

Ahmet ödevini yazdı.

كتب أحمد درسه.

Kasım bir kitap satın aldı.

اشترى قاسم كتابا.

Mefulu fih (zarf-ı zaman) → *Zarf tümleci*

Yarın İstanbul'a gideceğiz.

سنذهب إلى إسطنبول غدا.

Mefulu fih (zarf-ı mekân) → *Dolaylı tümleş*

Öğrenci Fakültenin önünde duruyordu.

كان الطالب يقف أمام الكلية.

Mefulu mutlak → *Zarf tümleci*

Öğrenci dersine çok çalıştı.

اجتهد الطالب اجتهادا كثيرا.

Sesini duyunca iki kez secdeye kapandım.

سجدت لله سجدةتين عندما سمعتُ صوتك.

Kadınlar vatanlarını kahramanlar gibi savunu-
yorlar.

تدافع النساء عن أوطانهن دفاع الأبطال.

Mefulu leh → *Edat tümleci, Zarf tümleci*

(Edat tümleci) Başarmak için çok çalışman gerek.

يجب عليك أن تدرس كثيرا للنجاح.

(Zarf tümleci) Zayıflamak için spor yapmaya başla-

بدأت ممارسة الرياضة لأخفف وزني.

Mefulu Meah → *Zarf Tümleci*

Nil boyunca yürüdüm.

مشيت والنيل.

Hâl → *Zarf Tümleci*

Okula yürüyerek gidiyorum.

أذهب إلى المدرسة ماشيا.

Çiftçileri toprağı sürerlerken gördüm.

شاهدت الفلاحين يحرثون الأرض.

Öğrenci üzgün bir şekilde sınıftan çıktı.

خرج الطالب من الصف حزينا.

2.4. Hedef Dilde Mukabil Bir Konu Bulunmaması

Arapçada bazı konular vardır ki bunların Türkçede tam olarak bir karşılığı yoktur. Temyiz konusu buna örnek olarak gösterilebilir. Temyiz çeşitli manalar kastedilmesi mümkün olan bir isimden sonra asıl maksadın ne olduğunu açıklamak üzere zikredilen mansûb ve nekre isme denir.³⁸

Arap öğrenciler için kolay olan bu konu, melhûz ve melfuz ayrımına

³⁸ Mustafa el-Galâynî, *Câmiu'd-durûsi'l-Arabiyye* (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1994), 3: 113.

gidilmesiyle Türk öğrencilerin daha çok kaçındığı bir durum haline gelmektedir. Ancak melhuz temyizinin Türkçeye “bakımından” şeklinde tercüme edilen zarf tümleçleri için geçerli olduğunun izahı öğrencileri rahatlatmaktadır. Örneğin طَابَ الْمَكَانُ هَوَاءً “Mekân, hava bakımından iyi” cümlesinde هَوَاءً kelimesi zarf tümleci olarak Türkçeye “hava bakımından” şeklinde tercüme edilmiştir.

Melfuz temyizi kolaylaştırmak için aslında öğrencinin ağırlık, hacim, alan ve sayıya delâlet eden ismi tespit etmesi yeterlidir. Ancak bu tespit öge transferi için yeterli değildir. Dikkat edilmesi gereken konu bunların Türkçe cümlelerde mümeyyezlerinin irabına göre ögelere ayrılmalarıdır. Yani hacim ölçüsü olarak;

شَرِبَ الْوَلَدُ كُوبًا لَبَنًا. “Çocuk bir bardak süt içti.” örneğinde veya ağırlık birimi olarak;

بِعَثِّ قِنطَارًا حَطْبًا. “Bir kantar odun sattım.” örneğinde mümeyyez mefulü bih olduğu için Türkçeye düz tümleç (belirtisiz nesne) şeklinde tercüme edilmiştir.

فِي الشَّهْرِ ثَلَاثُونَ يَوْمًا. “Bir ayda otuz gün vardır.” Cümlesinde ise sayı ifade eden mümeyyez ile لِ شَيْءٍ أَرْضًا ile “Bir karış yerim var.” cümlesindeki alan ifade eden mümeyyez mübtada olduğu için Türkçeye özne olarak tercüme edilmiştir. كَفَى بِالْمَوْتِ وَأَعْظًا. “Vâiz olarak ölüm yeter.” cümlesinde ise zarf tümleci olmuştur.

Arapçadaki konu tespitinin öge transferi için yeterli olmadığı bir diğer mesele ise şibh cümle (car-mecrur) konusudur. Örneğin:

الْحَمْدُ لِلَّهِ. “Hamd Allah’adır.” cümlesinde car-mecrur haber → yüklem;

كَانَ الْمَالُ فِي جَيْبِي. “Para cebimdeydi.” cümlesinde nakıs fiilin haberi olan şibh cümle car-mecrur → yüklem;

وَجَدْتُ قَلَمًا فِي الدَّرَجِ. “Çekmede bir kalem buldum.” cümlesinde sıfat olan şibh cümle car-mecrur → dolaylı tümleç;

رَأَيْتُ الْعَصْفُورَ عَلَى الشَّجَرَةِ. “Serçeyi ağaçtayken gördüm.” cümlesinde hâl olan şibh cümle car-mecrur → zarf tümlecidir.

Sonuç olarak Arapça ve Türkçe arasındaki söz konusu temel farklılıkların kavranmasında her ne kadar zorluk çekiliyor olsa da bu şekilde dilbilgisi transferinin yapılması her iki dilden birine vakıf olan öğrencinin meseleyi anlamasını kolaylaştırmaktadır.

3. SIFAT FİİL EKLERİNİN KULLANIMI:

Sıfat fiiller, Türk dilinin ek sınıflaması içinde önemli bir yer tutan fiilimsilerin; diğer türleri olan zarf fiil ve isim fiil gibi fiillere getirilen çeşitli

eklerle oluşturulan bir alt türüdür.³⁹ “Eylem kavramı taşıdıkları hâlde, çekilme kabiliyetinden mahrum olan, yan cümleciklerde yüklem görevi alabilen niteleyici kelimelere sıfat fiil denir.”⁴⁰

Türk ve Arap öğrencilerin sıfat fiil eklerinin kullanımında çokça hata yaptığı görülmektedir. Türkçe’de karşılığı olmayan ism-i mevsul konusunun Araplara Türkçe öğreten eğitimci tarafından bilinmesi veya ism-i mevsullerin sıfat fiil ekleriyle tercüme edilmesi gerektiğinin öğretilmesi problemi büyük oranda çözmektedir.

Örnek:

رأيت الرجل الذي يجري في الشارع. “Caddede koşan adamı gördüm.”

احترموا الشهداء الذين قدموا أرواحهم للوطن “Vatan için canlarını vermiş şehitlere saygı gösterin!”

هذا هو القميص الذي سأرتديه في العيد. “İşte bu, bayramda giyeceğim gömlek.”

من هذا الرجل الذي ضربته؟ “Vurduğun bu adam kim?”

Bu örnekler dikkatle incelendiğinde kendisinden sonra muzari fiil gelen ilk örnekte ismi mevsulun, -an, -en eki ile mazi fiilin, -mış, -miş eki ile gelecek zaman ifade eden bir etkenden önce ise -acak, -ecek ile sıfat fiile dönüştüğü görülecektir. Mübtedadan sonra gelen ismi mevsul ise isme -dık, -dik eki ile bağlanmıştır.

Cümlede kendisinden önce herhangi bir isim gelmemiş olan ismi mevsuller ise cümlenin asıl ögesi olurlar. Akıllı varlıklarda “kişi”, akılsız varlıklara delalet eden ما ise “şey” ile tercüme edilmelidir. Öğrencilere çok büyük kolaylık sağlayan bu transfer şu cümleler örnek olarak verilebilir:

سافرت التي كانت عندنا أمس. “Dün yanımızda olan kişi gitti.” (Fail)

صافحت الذي صادفته في الطريق. “Yolda karşılaştığım kişiyle tokalaştım.” (Mefulu bih)

سأشتري ما أحجاجة. “İhtiyacım olan şeyi alacağım.” (Mefulu bih)

4. İSİM TAMLAMASININ İLGİ HÂLİ EKİ VE İYELİK EKİNİ DÜŞÜRME:

İsimler, cümledeki görevlerine göre birtakım ekler alırlar. Bu ekler, ismin ilişkili olduğu kelimenin türüne ve ilişkisine göre değişir.

İsmin hâlleri ismin diğer kelimelerle münasebeti sırasında içinde bulunduğu durumlardır. İsim, bu münasebetleri bazen eksiz olarak fakat çok defa ek alarak ifade eder.

İsimleri çeşitli münasebetler için türlü hâllere, durumlara sokan bu

³⁹ Çiğdem Topçu, *Türkçede Sıfat Fiil Kategorisi* (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2011), 7-10.

⁴⁰ Kaya Bilgegil, *Türkçe Dilbilgisi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1984), 197.

eklere hâl ekleri denir. Hâl ekleri ismi isimlere, edatlara ve özellikle fiillere bağlayarak birçok ilişki kurar ve bu ilişkilerden birçok isim, edat ve fiil grupları ile cümleler doğar.⁴¹ Türkçede ad durumları şöyle sıralanabilir:⁴² “Yalın durum, ilgi durumu, yükleme durumu, yönelme durumu, bulunma durumu, çıkma durumu, vasıta durumu, eşitlik durumu.”⁴³

Arap öğrencilerin en fazla hata ettiği konu budur. Özellikle TÖMER’de hazırlık eğitimi alan öğrenciler “babasının haberi” “piyanonun tuşları” gibi tamlamaların sorulduğu sınavlarda⁴⁴ tamlayandaki ilgi hâli ekini, “müzik yarışması” ve “kapı kolu” tamlamalarında ise tamlanandaki iyelik ekini düşürerek tamlama yapmaktadırlar. Ayrıca Türk öğrencilerde olduğu gibi, Arap öğrenciler de “bir kedinin hikâyesi” ile “kedinin hikâyesi” tamlamaları arasındaki farkı yazıya geçirmede zorlanmaktadırlar.

Arap öğrencilerin tamlamalardaki ilgi hâli ekini ve iyelik ekini düşürmesi sıfat tamlaması gibi düşünmelerinden kaynaklanmaktadır. Aynı durum Türk öğrencilerde isim tamlaması ile sıfat tamlaması arasındaki farkın ayırt edilmesinde yaşanmaktadır. Örneğin “Arap dili” Türkçede isim tamlaması iken, Arapçada اللغة العربية terkihi sıfat tamlamasıdır. Öğrencilere bir tamlamanın sonundaki nispet ya’sının Arapçada sıfat tamlaması eki olduğunun izah edilmesi konunun anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Ayrıca nasıl ki قصة ve قطة kelimelerinin yan yana gelmesi bir tamlama olmasına yetmiyor ve muzafun ileyhin sonunun قطة şeklinde mecrur olması terkihe anlam kazandırıyor ise Türkçede hâl ve iyelik eklerinin aynı işlevi gördüğünün öğrenciye kavratılması gerekmektedir. قصة القطة ile قصة قطة tamlamaları arasındaki farkın izahı da problemin anlaşılması ve çözülmesi gereken diğer bir veçhesidir. Arap bir öğrencinin “bir kedinin hikâyesi” tamlamasında “bir” kelimesini koyamaması veya nereye koyacağını bilememesi, Türk bir öğrencinin ise bu tamlamayı yapmak üzere önce sayıyı düşünüp yazıya geçiriyor olması tamlama terkiбинdeki ortak hatayı işaret etmektedir. Konunun üzerinde hassaten durulması ve marife-nekra kelimelerden müteşekkil tamlama örneklerinden yapılan yoğun transferler konunun kavranmasını kolaylaştırmaktadır.

⁴¹ Muharrem Ergin, *Türk Dil Bilgisi* (İstanbul: Bayrak Yayınları, 1993), 227-228.

⁴² Zeynep Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi)* (Ankara: TDK Yayınları, 2003), 266.

⁴³ Ancak bu isimlendirmeler yazarlar arasında değişiklik göstermektedir. Örneğin Muharrem Ergin, “Nominatif hâli (yalın hâl), genitif hâli (ilgi hâli), akkuzatif hâli (yapma hâli), datif hâli (yaklaşma hâli), lokatif hâli (bulunma hâli), ablatif hâli (uzaklaşma hâli), instrumental hâli (vasıta hâli), ekvatif hâli (eşitlik hâli), direktif hâli (yön gösterme hâli).” şeklinde isimlendirirken Mehmet Hengirmen’e göre ise ad durumları şöyledir: “Yalın durum, belirtme durumu, yönelme durumu, kalma durumu, çıkma durumu.” Hengirmen, eşitlik durumu ve araç durumunu tartışmalı iki durum olarak göstermektedir. Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, 227-228; Hengirmen, *Yabancı Dil Öğretim Yöntemleri*, 12.

⁴⁴ Bk. Hasan Uçar - Abdullah Uçar, “Arap Öğrencilere Türkçe Öğretiminde Karşılaşılan Problemlerin Çözümünde Kolaylaştırıcı Etkenler: Aksaray Üniversitesi Türkçem Örneği”, *International Conference on New Horizons* (Paris, 2018), 217.

5. HÂL EKLERİNİ KAYNAK DİLDEKİ ŞEKLİYLE HEDEF DİLE AKTARMA

Türk öğrencilerin marife isme zamir getirmeleri İlahiyat ve İslami İlimlerin Arapça hazırlık sınıflarında çokça karşılaşılan bir problemdir. Örneğin öğrenciler كتابه “Onun kitabı” terkiibini الكتابة şeklinde yazmaktadırlar. Zamirle marife olan bir kelime için harf-i tarifi gereksizliği aslında Türkçe açısından anlaşılması zor bir konu değildir. Zira أعطاني كتابه “Kitabını bana verdi” ifadesinde “onun” kelimesi, gerek kalmadığı için düşmüştür. Arap öğrencilerin de özellikle belirtme hâli ve bulunma hâline ilişkin yanlışları en fazla sıkıntı yaşadıkları konulardandır. Örneğin öğrenciler ليس لدى أبيه خبر “Babasının haberini yoktu.” cümlesinde belirtme hâli ekini fazladan kullanmaktadırlar. Ayrıca ذهبنا مع الأصدقاء إلى السوق “Akşamda arkadaşlarla çarşıya gittik.” cümlesindeki gibi bulunma hâli ekinin gereksiz kullanımını da konuyla ilgili güzel bir örnektir.

Belirtme hâli ekinin gereksiz kullanımının Arap öğrencilere harf-i tarif ile marife olmuş bir kelimenin sonuna getirilen mecrur muttasıl zamirin (iyelik eki) Arapçada ne kadar gereksiz olduğu örneği ile anlatılması problemin çözümünde kolaylık sağlayacaktır. Öğrencilerin problem yaşadığı ve çözümü zaman gerektiren bu konuda kaynak dildeki zarflara vurgu yapılması gerekmektedir. Zira Arap bir öğrenci “sabahleyin” anlamında في الصباح ifadesini kullanmaktadır. Dolayısıyla Türkçe ifadesine de harf-i cer yansımaktadır.

6. AD DURUM EKLERİNİN KAVRANMASI

Arap öğrencilerin sınavda, “Sıkıntı çözmek için bir yol arıyor.”, “Çocuk piyano görünce çok sevindi.” cümlelerinde belirtme hâli eklerini düşürdükleri görülmüştür. Ayrıca öğrenciler “En sevdiğim sporu yüzmek.” ve “Benim şehrimde namaz vaktinde her yeri kapalı.” cümlelerinde belirtme hâli ekini gereksiz kullanmışlardır. Benzer bir hatayı Türk öğrenciler yazılı anlatım dersinde “Köpeği bahçede gördüm.” cümlesini رأيت في الحديقة كلباً şeklinde tercüme ederek yapmaktadırlar.

Öğrencilerin yaşadığı en önemli problemlerden biri olan bu konunun çözümünde ad durum eklerinin fiillere göre değişeceğinin kavratılması gerektiğinin ve bu konuda zamana ihtiyaç duyulacağına bilinmesi gerekir. Öncelikle nasıl ki Türk öğrenci bir fiili, birlikte kullanıldığı harf-i cer ile öğrenmesi gerekiyorsa Arap öğrenci de fiili öğrenirken ekleriyle birlikte öğrenmelidir. Ancak yukarıda verilen örneklerde olduğu gibi “sıkıntı” “piyano” ve “köpek” kelimelerinin paragraf içerisinde kullanıldığı ve daha önce mevzu bahis olduğu için marife kelime olduklarının hatırlatılması gerekmektedir. Bu bağlamda öğrencilere yaptıkları hataların kendi dillerindeki şeklinin gösterilmesi, basit gibi gördükleri hatayı anla-

malarını sağlamaktadır. Yani cümledeki “bir”in kelimenin nekralığına işaret ettiği, marife kelimenin ise cümle içerisinde ad durum eki alması gerektiği vurgulanmalıdır. “En sevdiğim sporu yüzmek.” cümlesindeki söz konusu ekin fazlalığı, cümlede mübteda durumunda olan kelimenin merfu olduğu, kullanımdaki hatanın ise mansubattan bir tümleş gibi algılanmasından kaynaklandığı ile izah edilmelidir. Nitekim bu açıklama hata oranını düşürmektedir.

7. CÜMLEDE VURGULANAN ÖĞENİN YERİ

Arapçada mefullerin öge diziliminde belirli bir yeri yoktur. Ancak Türkçede vurgulanmak istenilen cümle yüklemden hemen önceki ögedir.

Başlangıç düzeyinde çok önemli görülmeyen cümlede vurgu konusu, çok basit olmasına rağmen Arapçadan Türkçeye tercümelerde problem olmaktadır. Her ne kadar yüklem sırasınca bir kural yoksa da اتصلت بك اتصلت بك الساعة الخامسة للوداع cümlesiyle اتصلت بك الساعة الخامسة للوداع cümlesinin vurgusunda fark vardır. İlkinde aramanın veda etmek için olduğuna, ikincisinde ise saatine vurgu vardır.

Özne ve tümleş arasındaki vurgu da yazma derslerinde hata yapılan konulardandır. Aslında Arapçada vurgulanmak istenilen ögenin takdim edileceği bilgisi tercüme için yeterlidir. Ancak özellikle yıllara serpiştirilen ve yoğun olmayan dil eğitimi modelinde öğrenciler, “Pencereyi Muhammed açtı.” cümlesini فتح محمد النافذة şeklinde tercüme etmektedirler.

SONUÇ

Bu çalışma, Arapça ve Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenen öğrencilerin yapmış oldukları ortak hatalardan hareketle iki dil arasındaki transferde öğrencilerin zorlandıkları bazı problemlerin çözümünü kolaylaştırmayı amaçlamıştır.

Gramer ve yazma derslerinde ortaya çıkan ihtiyaca binaen kolaylık sağladığını düşündüğümüz iki dil arasındaki dilbilgisi transferi, dilbilgisi çeviri yöntemine tepki olarak ortaya çıkmış olan Düzvarım Yönteminin (Direct Method)⁴⁵ ve bu yöntemin temel kuralı olan dört dil becerisini geliştirme gerekliliğinin alternatifi değil, yardımcıdır. Zira yapılan çalışmalar ülkemizdeki fakültelerin gramere ağırlık verdiğini göstermektedir.⁴⁶ Dolayısıyla tamamen terkedilmesi mümkün olmayan gramer konularının kaynak dilin grameriyle bağlantılı olarak transfer edilip pratiğe dökülmesi ve hızlı bir şekilde kavratılmak suretiyle kolaylaştırılması gerekmektedir.

Bu çalışma, TÖMER’lerde Türkçe öğrenimi gören veya fakültelere

⁴⁵ Candemir Doğan, *Arapça Öğrenim ve Öğretim Kılavuzu*, 171-173.

⁴⁶ Mehmet Soysaldı, “Türkiye’deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları”, *Ekev Akademi Dergisi* 14/45 (2010): 274.

yerleşen Arap öğrencilerin hatalarının, ilahiyat ve İslami ilimler fakülterinde Arapça eğitimi alan Türk öğrencilerin yaptıklarına benzeyen hatalarından hareketle hazırlanmıştır. Hataların giderilmesine yönelik derslerin problemlerin çözümündeki kolaylaştırıcı etkenleri tespit edilmiştir.

Arap öğrencilere yönelik derslerin Türkçe olarak işlenmesi, iletişimci yaklaşımın hâkim olması, ders dışı etkinliklerin artırılması ve öğrencilerin yaşadıkları ortamlarda zorunlu olarak dil öğrenmeleri gereğinin sağladığı motivasyon öğrenme sürecini hızlandırmaktadır. Ancak Türk öğrencilerde olduğu gibi Arap öğrenciler de bunca avantaja rağmen dilbilgisi ve yazma derslerinde sıkıntı yaşamaktadırlar. İsim tamlamalarının ilgi hâli eki ve iyelik eki ile ilgili yanlışlıklar, sıfat fiillerin kullanımda yapılan hatalar birkaç konunun izahı ile öğrencilere kavratılabilmektedir.

Bu çalışmada kaynak dile hâkim olmanın hedef dili öğretmeyi kolaylaştırdığı görülmüştür. Ayrıca Arap ve Türk öğrencilerin kaynak dilleriyle hedef dilleri arasında yapılan öge transferiyle konuların zihinlerinde daha güzel yer ettiğine dair dönütler de alınmıştır. Fakat lisans dönemine yayılmış dil eğitimi alan Türk öğrenciler bazı konuları kavramak için zamana ihtiyaç duydukları gibi, Arap öğrencilerin yaptıkları özne yüklem uyumsuzluğu, fiil çekimi, ünlü düşmesi ve yüklemdeki kişi eki yanlışlıkların da ancak ilerleyen seviyelerde, zamanla çözülebilen problemler olduğu sonucuna ulaşmıştır.

KAYNAKÇA

- el-Afgânî, Saîd. *Nazarât fi'l-luga inde İbn Hazm el-Endelusî*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1969.
- Akkuş, Mehmet. "Araplara Türkçe Öğretimi (Osmanlı Dönemi)". *Diyanet İlmî Dergi* 35/1 (1999): 83-96.
- Bilgegil, Kaya. *Türkçe Dilbilgisi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1984.
- Bezâviye, Muhtar. *en-Nahvu'l-Arabî ve muhâvelâtu teysîrihî*. Doktora Tezi, Vahran Üniversitesi, 2017.
- Bostancı, Ahmet. "Ürdün Üniversitelerinde Yabancılara Arapça Öğretimi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (2003): 53-98.
- el-Cârim, Ali - Emin, Mustafa. *en-Nahvu'l-vâdih fi kavâ'idî'l-lugati'l-Arabiyye li'l-merhaletî'l-ibtidâiyye-1*. Kahire: Dâru'l-ma'ârif, ts.
- Demircan, Ömer. *Yabancı Dil Öğretim Yöntemleri*. İstanbul: y.y., 1990.
- Demirci, Kerim. "Derin Yapı ve Yüzey Yapı Kavramlarından Ne Anlıyoruz?". *Turkish Studies International Periodical For the Languages Literature and History of Turkish or Turcic* 5/4 (2010): 291-304. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.1762>.
- Doğan, Candemir. *Arapça Öğretim Metot ve Teknikleri*. Ankara, 1989.
- Doğan, Candemir. "Arapça Öğretiminde Yöntem Orijinli Problemler ve Çözüm Önerileri". *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 6/21 (2006): 69-88.
- Doğan, Yusuf. "Arap Gramerinde İlk Yenilikçilik Hareketleri ve Etkileri". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/3 (2008): 187-213.

- Eker, Süer. *Çağdaş Türk Dili*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2009.
- Ergin, Muharrem. *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Bayrak Yayınları, 1993.
- el-Galâyîni, Mustafa. *Câmiu'd-durûsi'l-Arabiyye*. Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, 1994.
- Güney, Murat Arif. "Yabancı Dil Öğretimi ve Dünden Bugüne Türkiye'de Arapça Öğretimi". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014): 193-211.
- Gündüzöz, Soner. "Arapça Öğretiminde Başvurulacak Bazı Yöntem ve Teknikler Pedagogik Bir Değerlendirme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2010): 35-53.
- Hassân, Temmâm. *el-Lugatu beyne'l-mi'yâriye ve'l-vasfiyye*. Kahire: Âlemu'l-kutub, 2000.
- Hassân, Temmâm. *el-Lugatu'l-Arabiyyetu ma'nâhâ ve mebnâhâ*. Mağrib: Dâru's-sakâfe, 1994.
- Hazer, Dursun. "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002): 274-293.
- Hengirmen, Mehmet. *Yabancı Dil Öğretim Yöntemleri*. Ankara: Engin Yayınevi, ts.
- Işık, Cemal. "Arapça ile Türkçe Arasındaki Temel Farklılıklar". *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2015): 119-146.
- İbn Haldûn, Abdurrahman. *Mukaddime*. Thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dımaşk: y.y., 2004.
- İbn Musa, Zeynuddîn. "Tarâiku ta'lîmi'n-nahvi'l-Arabî beyne'l-kadîmi ve'l-hadîs", *Mecelletu'l-Ulûmi'-İnsâniyye* 36 (2011).
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *ed-Darûrî fî sinâ'ati'n-nahv*, Thk. Mansur Ali Abdusseme. Dımaşk, 2010.
- İbnu'l-Esir, Diyâuddîn. *el-Meselu's-sâir fî edebi'l-kâtibi ve's-şâir*. Thk. Ahmed el-Hûfi - Bedevî Tabane. Kahire: Dâru Nehdati Mısır, ts.
- Kocaman, Ahmet. "Yabancı Dil Öğretiminde Yeni Yönelimler". *Türk Dili Dergisi* 47 (1983).
- Korkmaz, Zeynep. "Gramer Konularımızla İlgili Bazı Sorunlar". *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi* 2 (1996).
- Korkmaz, Zeynep. *Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi)*. Ankara: TDK Yayınları, 2003.
- Kulâb, Ahmed Atif Muhammed. *Menhecû'-İmâm Abdilkâhir el-Curcânî fî ardihi'l-mesâilî'n-nahviyye dirasetun tahlîliyye*. Gazze: el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, 2013.
- Larsen-Freeman, Diane. *Techniques and Principles in Language Teaching*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Lozanov, Georgi. *Suggestology and Outlines of Suggestopedia*. New York: Gordon & Breach Science Publishers, 1978.
- el-Marsifi, Hüseyin. *el-Vesîletu'l-edebiyye ile'l-ulûmi'l-Arabiyye*. Thk. Abdulaziz ed-Dusûkî. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 1982.
- Mebrûk, Abdolvâris. *Fî İslâhi'n-nahvi'l-Arabî dirâsetun nakdiyye*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1985.
- Mustafa, İbrahim, *İhyâ'u'n-nahv*, Kahire: y.y., 1992.
- Muttakîzâde, İsa. "Dirâsâtu'l-muhâvelâti't-teysriyye fî'n-nahvi'l-Arabî inde'l-muhdesîn", *Mecelletu'l-Lugati'l-Arabiyyeti ve Âdâbihâ* 11 (2011).
- Özdemir, Mükerrrem. *Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretiminde Edatlar*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2011.
- Soysaldı, Mehmet. "Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları". *Ekev Akademi Dergisi* 14/45 (2010): 247-279.

- Suzan, Yahya. "Medreselerde Arapça Öğretimi". *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler (Uluslararası Sempozyum) 29 Haziran - 1 Temmuz 2012*. (Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2013), 559-614.
- Şaf, Necatiye Nazlı. *Yabancı Dil Öğretiminde Üç Boyutlu Dilbilgisi Öğretimi*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010.
- Şimşek, Şahin. *Arap Gramerinin Kolaylaştırılması Bağlamında Yenilikçilik Hareketleri ve Arapça Öğretimine Etkileri*. Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2018.
- Temizöz, Hülya. *Yabancı Dil Öğretiminde Dil Bilgisi Çeviri Yöntemi ve İletişimci Yaklaşım Uygulamalarının Öğrencilerin Öğrenme Becerileri Üzerindeki Etkisi*. Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi, 2008.
- Topçu, Çiğdem. *Türkçede Sıfat Fiil Kategorisi*. Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2011.
- Vardar, Berke. *XX. Yüzyıl Dilbilimi (Kuramcılardan Seçmeler)*. Ankara: y.y., 1983.
- Uçar, Hasan - Uçar, Abdullah. "Arap Öğrencilere Türkçe Öğretiminde Karşılaşılan Problemlerin Çözümünde Kolaylaştırıcı Etkenler: Aksaray Üniversitesi Türkçem Örneği". *International Conference on New Horizons*. Paris, 2018, 216-218.
- Yerinde, Âdem. *Klasik Nahiv Eleştirisi İbn Madâ, el-Kurtubi ve Nahivciliği*. İstanbul, 2015.

NEBEVÎ EĞİTİMİN SEMERESİ OLARAK MUS'AB B. UMEYR: HAYATI VE HZ. PEYGAMBER TARAFINDAN EĞİTİLMESİ

As a Result of the Education of Prophet Hz. Mohammad (PBUH) Mus'ab b. Umayr: His Life and Training by the Prophet Hz. Mohammad (PBUH)

Ahmet GÜZEL

Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi, Tarih Eğitimi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye

Assist. Prof., Necmettin Erbakan University, Ahmet Kelesoglu Faculty of Education, Department of History Education, Konya, Turkey

aguzel@erbakan.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-4569-0386>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 30.04.2019

Kabul Tarihi / Accepted: 14.06.2019

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2019

” **Atıf / Cite as:** Güzel, Ahmet. “Nebevî Eğitimin Semeresi Olarak Mus'ab b. Umeyr: Hayatı ve Hz. Peygamber Tarafından Eğitilmesi”. *Mütefekkir* 6/11 (2019): 163-192. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.584410>.

© **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

NEBEVİ EĞİTİMİN SEMERESİ OLARAK MUS'AB B. UMEYR: HAYATI VE HZ. PEYGAMBER TARAFINDAN EĞİTİLMESİ¹

Öz

Mus'ab b. Umeyr, Hz. Peygamber'in risalet mektebinde yetişen, model öğretmen ve örnek tebliğcilerden biridir. Hz. Peygamber, onun özgün kişiliğini, eğitim konusundaki istidadını keşfetmiş ve onu öğretmen olarak Medine'ye göndermiştir. O, kendisine verilen bu görevi lâyıkıyla yerine getirmiştir. Onun bu başarısında şüphesiz, Hz. Peygamber'in ona duyduğu güvenin, onu yönlendirmesinin, ona yetki ve destek vermesinin önemli ölçüde tesiri olmuştur. Ashab-ı Suffe'nin içerisinde ilmi birikimini uygulama ve geliştirme imkânı da bulan Mus'ab; Bedir ve UHûd gibi büyük gazvelerde Hz. Peygamber'in sancağını taşıma şerefine nail olmuş, UHûd Gazvesi'nde kendisini Hz. Peygamber'e kalkan etmiş ve şehitlik mertebesine erişmiştir. Bu yönleriyle onun, İslâm tarihinde öğretmenlik - tebliğcilik ve sancaktarlık konularında ilk akla gelen kişi olduğu söylenebilir. Bu çalışmada Mus'ab b. Umeyr'in hayatı ve Hz. Peygamber tarafından eğitimi ekseninde, "İnsan yetiştirme konusunda Hz. Peygamber'in uyguladığı Nebevî ilkelerin" tespiti yapılmaya çalışılacaktır. **Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Eğitim, Mus'ab b. Umeyr, Darülerkam, Suffe.

As a Result of the Education of Prophet Hz. Mohammad (PBUH) Mus'ab b. Umayr: His Life and Training by the Prophet Hz. Mohammad (PBUH)

Abstract

Mus'ab b. Umayr is one of the model teachers and an exemplary conveyer who grew up in the Prophet's school. The prophet (PBUH) discovered his original personality, his ability for education, and sent him to Medina as a teacher. He has fulfilled this duty properly. Undoubtedly, guidance and trust of Prophet had a significant effect on his success. Mus'ab who had the opportunity to develop his scientific knowledge in Ashab-i Suffe has the honor of carrying the prophet's flag in great wars like Bedir and UHûd. He has shielded himself for the Prophet and has reached the rank of martyrdom. It can be said that he was the first person to come to mind about teaching and flag-bearing in the history of Islam. In this study, it will be tried to determine the "principles applied by the Prophet on human education" in the axis of Mus'ab b. Umayr's life and education by the Prophet. In the study which is a qualitative research, document analysis method will be applied. In order to reach healthy, consistent, reliable results from the sources, the data obtained by this preferred method will be sorted and evaluated.

Keywords: Islamic History, Education, Mus'ab b. Umayr, Darülerkam, Suffe.

GİRİŞ

Tarihte yaşadığı döneme damgasını vurmuş, nice karizmatik şahsiyetler vardır. Bunlar, bazen baskın olan tek bir yönüyle temayüz ederlerken, bazen de birçok özellikleriyle ön plâna çıkmışlardır. Hz. Peygamber'in tebliğ faaliyetlerine başladığı Mekke döneminden itibaren kendisine destek veren, O'nunla aynı safta yer alan kadrosu içinde de söz konusu şahsiyetler mevcut idi. Hz. Peygamber'e aslı görevi olan tebliğ faaliyetlerinde yardım eden bu şahsiyetlerden biri de Mus'ab b. Umeyr'dir. O,

¹ Bu makale, 18 Nisan 2014 tarihinde "2014 Yılı Kutlu Doğum Haftası Sempozyumu Hz. Peygamber ve İnsan Yetiştirme Düzenimiz" konulu Sempozyumda tebliğ olarak sunulmuş, 2015 yılında DİB. Tarafından yayımlanmış "Mus'ab b. Umeyr Örneğinde Hz. Peygamber'in İnsan Yetiştirme Modellemesi" başlıklı tebliğin geliştirilmiş, genişletilmiş, makale formatına getirilmiş hâlidir.

çok yönlü bir kişi olmasına rağmen, esas itibariyle İslâm'ın tebliği konusunda yapmış olduğu faaliyetlerle dikkati çekmiştir. Bu yönüyle o, bir anlamda Hz. Peygamber'in görevlendirdiği "ilk öğretmen" olma vasfını hâzdır. Öte yandan Hz. Peygamber'in, onun kişiliğini, istidadını keşfetmesi, ona sorumluluk bilinci aşılması, güvenmesi, yönlendirmesi, yetki vermesi ve desteklemesi de Hz. Peygamber'in eğitimcilik konusunda ne kadar yetkin olduğunu göstermektedir. Ancak Mus'ab'ın gerek hayatı, gerek Hz. Peygamber'den aldığı ve insanlara uyguladığı eğitim konusunda yapılan çalışmaların tatminkâr düzeyde olduğunu söylemek güçtür. Bu çalışmanın amacı Hz. Peygamber'in özel bir görev verdiği Mus'ab b. Umeyr'in hayatı ekseninde, Hz. Peygamber'den aldığı eğitimi analiz etmektir. Bu bağlamda Mus'ab b. Umeyr'in Mekke ve Medine dönemindeki yaşantısı nasıldı, Hz. Peygamber öğretmen olarak neden onu tercih etti, onu nasıl eğitti ve o aldığı bu eğitimi insanlara nasıl uyguladı, sorularının cevapları aranacaktır. Araştırma nitel bir araştırma olup, doküman analizi metodu uygulanacaktır. Kaynaklardan sağlıklı, tutarlı, güvenilir sonuçlara ulaşmak amacıyla tercih edilen bu yöntemle, elde edilen verilerin tasnifi yapılarak değerlendirilmelerde bulunulacaktır.

1. MUS 'AB B. UMEYR'İN HAYATI

Mus'ab b. Umeyr, Mekke'de doğmuş, çocukluğu ve ilk gençlik yılları Mekke'de geçmiş, İslâm'a girdikten sonra ailesi ve yakın muhitinin baskıları neticesinde Habeşistan'a hicret etmek zorunda kalmış, burada geçen sancılı bir sürecin sonunda Mekke'ye dönmüştür. Fakat Mekke'de fazla ikamet etmemiş, Hz. Peygamber'in görevlendirdiği ilk öğretmen sıfatıyla Medine'ye gitmiştir. Hz. Peygamber'den aldığı eğitimi incelememiz için onun hayatına dair bilgi sahibi olmamız gerekmektedir.

1.1. Mekke Dönemi

Kaynaklar Mus'ab'ın künyesini Ebû Muhammed² veya Ebû Abdillâh³ olarak vermektedir. Şeceresi ise Mus'ab b. Umeyr b. Hâşim b. Abdümenâf b. Abdüddâr b. Kusay⁴ şeklinde nakledilmektedir. O, Kureys'in Abdüddâroğulları'na mensuptur. Câhiliye döneminde Abdüddâroğulları Kureys'in nüfuz sahibi, itibarlı bir kabilesi idi. Geniş nüfuzla sahip olmaları, livâ, sikâye, rifâde ve hicâbe görevlerini deruhte etmeleriyle alâkalıdır. Onların dikkati çeken özelliklerinden biri de Hâşimoğulları ile aralarında

² Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübra* (Beyrut: Dâru Sadr, ts.), 3: 113.

³ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdilberr el-Kurtubî, *el-İstîâb fî marifeti ashâb*, thk. Mustafâ Muhammed (Kahire: y.y., 1939), 3: 401; Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer Şihâbuddîn el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: y.y., 1992), 3: 421.

⁴ Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, 3: 116; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Meârif, 1986), 3: 357; İbn Abdülberr, *el-İstîâb fî marifeti ashâb*, 3: 421; İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fî't-târîh*, thk. Alî Şîrî (Beyrut: y.y., 1989), 1: 511.

geçmişten gelen bir düşmanlığın ve rekabetin olmasıdır. İki kabile arasındaki problemin temel sebebi, Mekke yönetimiyle ilgili görevler konusu idi. Şöyle ki, Kusay'ın oğlu Abdüddâr ölünce onun çocuklarıyla, Kusay'ın diğer oğlu Abdümenâf'ın çocukları arasında ciddi anlamda mücadeleler meydana gelmiştir.⁵

Mus'ab b. Umeyr'in annesi ve babası hakkında nakledilen bilgiler kıstıtlıdır. Babasının soyu beşinci kuşakta Kusay'la, annesinin soyu da onuncu kuşakta Lüey kanalıyla Hz. Peygamber'in dedeleriyle birleşmektedir.⁶ Babası Umeyr b. Hâşim'in zengin olduğu ve oğlunu çok sevdiği belirtilmektedir.⁷ Annesi Hunnâs bt. Mâlik b. el-Muzarrib b. Vehb b. Amr b. Huceyr b. Abd b. Maîs b. Âmir b. Lüeyy'dir.⁸ Hunnâs, çok zengin bir kadındı.⁹ Oğluna aşırı düşkün olan, onu çok seven Hunnâs'ın, sağlam görüşlü, kuvvetli iradeye sahip bir kadın olduğu ifade edilmektedir.¹⁰

Mus'ab'ın doğduğu tarih net olarak verilmemektedir. Ancak Medine'ye tebliğci olarak gönderildiğinde Mus'ab b. Umeyr'in 25 yaşında olduğu¹¹ nakledilmektedir. O, 621 yılında yapılan Akabe Bîati'nden sonra Medine'ye gönderilmişti. Bu hesaba göre, yaklaşık olarak 596 yılında doğduğu söylenebilir. Oysa İbn Sa'd'a göre Mus'ab, UHûd Gazvesi'nde şehit olduğunda yaklaşık 40 yaşındaydı.¹² Bu durumda 625 yılında 40 yaşında vefat eden birisinin doğum yılının 585 olması daha isabetli görünmektedir.

Mus'ab b. Umeyr'in ikisi kız olmak üzere toplam yedi kardeşi vardı. Bunlar; Ebû Azîz, Ebu'r-Rum, Ebû Hâşim, Ümmü Ebân, Hind, Ebû Yezîd ve Ubeyd'dir. Bu kardeşlerden Ebu'r-Rum, Ebû Hâşim ve Ümmü Ebân müslüman olmuşlardır. Ebû Azîz, Ebû Yezîd ve Ubeyd ise müşrik olarak ölmüşlerdir. Fakat Hind'in İslâmiyet'i kabulü ile ilgili olarak herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır.¹³

Müslüman olmadan önce Mus'ab b. Umeyr'in nasıl bir hayat yaşadığı hakkında kaynaklarda tatminkâr bir bilgiyle karşılaşmıyoruz. Kaynaklar bu konuda onun, zengin bir ailede müreffeh bir yaşam sürdüğünü, akran-

⁵ Adnan Demircan, *Ali Muaviye Kavgası* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2002), 16-19.

⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 108; Mehmet Salih Gündüz, "Mus'ab b. Umeyr'in Hayatı Kişiliği ve İslâm Tarihindeki Yeri", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2017): 112-113.

⁷ Muhammed Hasen Büreyğış, *Mus'ab b. Umeyr -ed-Dâiyetü'l-mücahid-* (Beyrut: y.y., 1975), 42.

⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 116.

⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 108.

¹⁰ Muhammed Hasen, *Mus'ab b. Umeyr*, 42.

¹¹ İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 340.

¹² İbn Sa'd, 40 yaşından biraz büyüktü, demektedir. Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 176.

¹³ Gündüz, "Mus'ab b. Umeyr'in Hayatı Kişiliği ve İslâm Tarihindeki Yeri", 113.

larının kendisine gıptayla baktığı bir genç olduğunu; pahalı giysiler giydiğini, pahalı kokular kullandığını, çok nimetlere sahip olduğunu¹⁴ nakletmektedir.

Mus'ab b. Umeyr, Hz. Peygamber'in Dârülerkam'da insanları İslâm'a davet ettiğini öğrenince,¹⁵ O'nun faaliyetlerini araştırmak üzere Dârülerkam'a geldi. Allah Rasûlü bu evde, Müslümanlara inanç konularında bilgiler veriyor, ilk İslâm hareketinin programını çiziyordu.¹⁶ Burada Müslümanlara yönelik yapılan çalışmalarda, İslâm dairesine girenlere tam bir İslâmî anlayış ve ruh kazandırarak davaya sadık birer eleman, kadronun birer ferdi hâline getirme, davetin neşri için çaba gösterecek birer davetçi olarak yetiştirme hedefleniyordu.¹⁷

Dârülerkam'da Hz. Ebû Bekir, Hz. Osman, Bilâl, Yâsir, Zübeyr, Talha, Ebû Ubeyde, Suheyb gibi sâbîkûn-i evvel;¹⁸ ayrıca Hz. Ali, Zeyd b. Hârise, Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, Abdullah b. Mes'ûd, Zeyd b. Sâbit gibi gençler bulunmaktaydı.¹⁹ Buraya Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği İslâm dini hakkında bilgi sahibi olmak amacıyla gelen Mus'ab b. Umeyr, Hz. Peygamber'in kendisini İslâm'a daveti neticesinde Müslüman oldu. Annesinin ve kavminin tepki vereceğinden korktuğu için Müslümanlığını gizlemek, namazlarını gizli bir şekilde kılmak;²⁰ Rasûlullah'ı da gizli gizli ziyaret etmek zorunda kaldı.²¹

Ne var ki kendisini bir noktaya kadar gizleyebildi. Onu namaz kılarken gören akrabası Osman b. Talha, annesini ve yakınlarını durumdan haberdar etti. Bunun üzerine ailesi Mus'ab'a baskı kurdu, Müslümanlardan uzaklaştırmak, dininden döndürmek amacıyla onu hapsetti.²² Müslümanlarla buluşup görüşmesini engelledi; İslâm'dan uzaklaşması, Hz. Peygamber'e tâbi olmaktan vazgeçmesi için çeşitli maddî ve psikolojik müeyyideler uyguladı, türlü baskılar yaptı.²³

Mus'ab b. Umeyr'e gösterilen tepki ve verilen ceza; Câhiliye döneminde etkin bir rol üstlenen ve tebliğinin başlarından itibaren Hz. Pey-

¹⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 116; Hayruddîn Zirikî, *el-A'lâm kâmûsu terâcîm* (Beyrut: y.y., 1953-1959), 7: 151; Muhammed Yusuf Kandehevî, *Hayatü's-sahâbe*, trc. Sıtkı Güllü (İstanbul: Divan Yayınları, 1996), 1: 268-269.

¹⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 116; İbn Abdülberr, *el-İstîâb fî marifeti ashâb*, 3: 401.

¹⁶ Muhammed Hasen, *Mus'ab b. Umeyr*, 85-86.

¹⁷ Ahmet Önkâl, *Rasûlullah'ın İslâm'a Davet Metodu* (Konya: Hibaş Basım Sanayi, 1983), 81.

¹⁸ Muhammed Hasen, *Mus'ab b. Umeyr*, 86.

¹⁹ Mehmet Şeker, *Gençler İçin Hz. Muhammed -Hayatı ve İslâm Esasları-* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2008), 69-72.

²⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 116; İbn Abdülberr, *el-İstîâb fî marifeti ashâb*, 3: 401; Şeker, *Gençler İçin Hz. Muhammed -Hayatı ve İslâm Esasları-*, 212.

²¹ Şeker, *Gençler İçin Hz. Muhammed -Hayatı ve İslâm Esasları-*, 212.

²² İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 116; İbn Abdülberr, *el-İstîâb fî marifeti ashâb*, 3: 401.

²³ Hüseyin Algül, "Mus'ab b. Umeyr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 31: 226.

gamber'in karşısına ciddî bir problem olarak çıkan asabiyet ve kavmiyetçilik olgusunun bir yansıması olarak kabul edilebilir.²⁴

Yapılan baskılar, uygulanan müeyyideler Mus'ab b. Umeyr'i dininden döndürmedi. Ancak o, burada kaldığı sürece dinini yaşama konusunda sınırlar yaşayacağını biliyordu. Bu durumda, dinini özgür bir ortamda yaşayabileceği bir mekân arayışıyla bir yolunu bulup bi'setin beşinci yılı Receb ayında Habeşistan'a hicret eden kafilere katıldı; Habeşistan'a hicret etti.²⁵

Hicret günleri devam ederken Şîb-ı Ebû Talib'deki sosyal ve ekonomik boykotun kaldırılması ve Mekkelilerin Müslüman olduğuna dair şayialar çıkması üzerine Habeşistan'a hicret edenlerden bir kısmı Mekke'ye dönmüşlerdi. Mekke'ye dönen kafilenin içinde Mus'ab da vardı. Onun Habeşistan'dan dönüşü 620 yılına rastlamaktadır.²⁶

Müslümanlar Mekke'ye gelince söylentilerin asılsız olduğunu, ümitlerinin boşa çıktığını, müşriklerin kinlerinin arttığını öğrendiler. Kendilerini himaye edecek kişiler bulup, onların himayelerinde Mekke'ye girebildiler.²⁷ Mus'ab b. Umeyr de, Nadr b. el-Hâris b. Keled'e'nin himayesine girdi.²⁸ Müşriklerin baskılarının devam etmesi üzerine, tekrar Habeşistan'a hicret eden kafilere Mus'ab da katıldı.²⁹ Fakat onun Habeşistan'da ne kadar kaldığı, Mekke'ye ne zaman döndüğü tam olarak bilinmemektedir. Bu konuda bildiğimiz onun Birinci Akabe Bîati'nden önce Mekke'de olduğudur.³⁰

İbn Sa'd'ın (v. 230/844) naklettiği rivayete göre, Mus'ab b. Umeyr, Habeşistan'dan döndüğü zaman harap ve bitap düşmüş, yıpranmış hâldeydi. Önceki zarafeti kaybolmuş, bu hâlini gören annesi de onu kınamaktan, azarlamaktan vazgeçmişti.³¹ Muhtemelen annesi onun yıpranmış, bedbin hâlini ve her şeye rağmen dininden dönmeme konusundaki

²⁴ Geniş bilgi için bk. Demircan, *Ali Muaviye Kavgası*, 16-19; Âdem Apak, "İslâm Öncesi Dönemde Mekke İdare Sistemi ve Siyasetinin Oluşumu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 187-188.

²⁵ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (Kahire: y.y., 1986), 1: 344-345; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1: 204; İbn Abdülberr, *el-İstîâb fî marifeti ashâb*, 3: 401; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târîh*, 1: 496; Ebu'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: y.y., 1861), 3: 98.

²⁶ Taberî, *Târîh*, 3: 337-340; Ebu'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Mearif, ts.), 3: 138; Önkal, "Hicret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 17: 459.

²⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1: 206.

²⁸ Ebu'l-A'lâ el-Mevdüdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber*, trc. N. Ahmet Asrar (Ankara: y.y., 1983), 3: 257.

²⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 117; Kandevlevî, *Hayatü's-sahâbe*, 3: 94; Ebu'l-A'lâ el-Mevdüdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber*, trc. N. Ahmet Asrar (Ankara: Pınar Yayınları, 1983), 3: 260.

³⁰ Muhammed Hasen, *Mus'ab b. Umeyr*, 159.

³¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 116.

kararlılığını anlayınca, ona baskı yapmayacağına dair teminat vermiş, bir yolunu bulup Mekke'ye getirtmiş olmalıdır. Netice itibarıyla Habeşistan hicretlerinin, Allah yolunda mücadele konusunda ona ciddi anlamda tecrübeler yaşattığını, olgunlaştırdığını; gerek dünya nimetlerinden vazgeçme, gerek sabır konularında uygulamalı bir eğitime tâbi tuttuğunu söyleyebiliriz.

1.2. Medine Dönemi

Mus'ab b. Umeyr her ne kadar Habeşistan dönüşünde, ailesi tarafından kendisine uygulanan baskılardan bir nebze olsun kurtulmuşsa da, bu durum onu ailesinin tesiri altına alamamıştır. O, hayatını İslâm'a adanmış bir Müslüman kişiliğiyle, hayatını yönlendirecek rehber olarak Hz. Peygamber'i seçmiştir.

Esasen Hz. Peygamber'in İslâm'ın tebliği konusunda, yeni Müslüman olmuş uzak bölgedeki insanlara dinin temel prensiplerini anlatacak, onlara Kur'ân öğretecek ve aralarındaki sorunları çözecek, bir anlamda onlara rehberlik edecek öğretmenlere ihtiyacı vardı.³² Birinci Akabe Bîati'ne katılanların çalışmaları neticesinde İslâm Medine'de filizlenmeye başlamıştı. Ancak bu yeterli değildi. Müslümanların tam anlamıyla İslâm'a bağlanmaları için, dinlerini çok iyi öğrenmeleri gerekmektedir.³³ Bu sebeple Medine'deki Müslümanlar, Hz. Peygamber'den kendilerine İslâm'ı anlatacak bir öğretmen göndermesini talep ettiler.³⁴ Hz. Peygamber de, İslâm'ı tebliğ edecek bir öğretmen sıfatıyla Mus'ab'ı Medine'ye gönderdi. Bu olay, onun hayatındaki dönüm noktalarından biri olmuştur.

Rivayetlerden anladığımıza göre Mus'ab b. Umeyr'in görev alanının kapsamını; "Halka Kur'ân okumak ve onun talimatını öğretmek, İslâm'ın prensiplerini anlatmak, dinî konularda onları bilgilendirmek, bu dine insanları davet etmek ve namazlarında onlara imamlık yapmak"³⁵ oluştuyordu.

Mus'ab b. Umeyr, Yesrib'e gelince, Es'ad b. Zürâre'nin evine yerleşti

³² Mustafa Fayda, *İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982), 46.

³³ Önkâl, *Rasûlüllah'ın İslâm'a Davet Metodu*, 90.

³⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1: 434; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1: 220; Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 1: 103; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm -es-Sîretü'n-Nebeviyye-*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 294; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1990), 1: 155; Muhammed Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtibü'l-idariyye*, trc. Ahmet Özel (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 1: 124; Kandelevî, *Hayatü's-sahâbe*, 1: 97; Muhammed Âbid el-Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, trc. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997), 176.

³⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1: 220, 234; 3: 604; Taberî, *Târîh*, 3: 357; İbn Abdülberr, *el-İstîâb fî marifeti ashâb*, 3: 402; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 293; Kettânî, *et-Terâtibü'l-idariyye*, 1: 124; Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî- Dinî- Kültürel- Sosyal İslâm Tarihi*, trc. İsmail Yiğit - Sadreddin Gümüş (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1985), 1: 127.

ve tebliğ faaliyetlerini onunla birlikte sürdürdü. O, Es'ad'ın refakatinde bazen evlerde, bazen açık alanlarda toplanarak, bazen de birebir, yüz yüze görüşmelerle İslâm'ı tebliğ etmiştir.³⁶

Tebliğ metotlarından biri olan “muhatapla yüz yüze görüşme” yöntemi, Mus'ab b. Umeyr'in en çok verim elde ettiği yöntem idi. Nitekim o, faaliyetlerini engellemek üzere yanına gelen kabile reisleri Üseyd b. Hûdayr ve Sa'd b. Muâz ile yüz yüze görüşerek tebliğini yapmış, onların Müslüman olmalarına vesile olmuştur.³⁷

Sa'd, Müslüman olduktan sonra kavmine İslâm'ı tebliğ etti ve kavminin tamamı Müslüman oldu. Mus'ab, Es'ad b. Zürâre'nin evinden sonra Sa'd'ın evine yerleşti, burada İslâm'ı tebliğe devam etti. Onun bu tebliği neticesinde, Evs kabilesinden, Benî Ümeyye b. Zeyd, Hatme, Vâil ve Vâkıf'ın evleri dışında Ensâr'dan İslâm'ın ulaşmadığı ev kalmadı.³⁸

Mus'ab b. Umeyr, Medine'de yoğun bir çalışma temposuna girdi, örnek davranışlarıyla ve yüreklere tesir eden etkili Kur'ân tilâvetiyle Müslüman olanların sayısını her geçen gün artırdı.³⁹ Üseyd b. Hûdayr, Sa'd b. Muâz, Abbâd b. Bişr, Muhammed b. Mesleme,⁴⁰ Amr b. Cemûh⁴¹ gibi ileri gelen kişilerin Müslüman olmaları, Mus'ab'ın tebliğinin verimini artıran önemli faktörlerden biridir. İslâm'ın tebliğinde Mus'ab b. Umeyr'e destek veren önemli simalardan birisi de Râfi b. Mâlik el-Ensârî idi. Akabe'de Rasûlullah'la karşılaştığı zaman, Hz. Peygamber, o ana kadar nazil olan ayetleri ona vermiş, Râfi' de Medine'de kavmine o ayetleri okumuştur.⁴²

Mus'ab b. Umeyr, tebliğ faaliyetlerini yaparken Medine toplumunun sosyal, dinî yapısını göz önünde bulundurmuş, toplumun ihtiyaçlarına yönelik çözümler üretmiştir. Nitekim Cuma namazı ile ilgili ilâhî emir gelmeden önce Ensâr haftada bir gün toplu namaz kılmaya karar vermişti. Bu maksat için Yahûdilerin Cumartesi ve Hıristiyanların Pazar günü yerine Cuma gününü seçtiler.⁴³ Mus'ab b. Umeyr, Hz. Peygamber'e bir mektup yazarak Cuma namazı kılmak için izin istedi. Hz. Peygamber cevabî mektupta ona, zevalden sonra iki rekât namaz kıldırmasını, insanlara hutbe okumasını emretti. Mus'ab b. Umeyr, gelen izin üzerine Sa'd b. Hay-

³⁶ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2: 77-78; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1: 420; Taberî, *Târîh*, 3: 357-358; İbnü'l-Esrîr, *el-Kâmil f'it-târih*, 1: 511-512; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 293-296.

³⁷ Bu konuda ayrıntılı rivayetler için bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2: 77-78; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1: 420; Taberî, *Târîh*, 3: 357-359; İbnü'l-Esrîr, *el-Kâmil f'it-târih*, 1: 511-512; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 293-296.

³⁸ Taberî, *Târîh*, 3: 357; İbnü'l-Esrîr, *el-Kâmil f'it-târih*, 1: 512; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 298. Ayrıca bk. Kandehevî, *Hayatü's-sahâbe*, 1: 97.

³⁹ Şeker, *Gençler İçin Hz. Muhammed -Hayatı ve İslâm Esasları-*, 90, 212.

⁴⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 440, 443, 604.

⁴¹ Kandehevî, *Hayatü's-sahâbe*, 1: 208.

⁴² Kettanî, *et-Terâtibü'l-idariyye*, 1: 125. Ayrıca bk. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 154.

⁴³ Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber*, 3: 365.

seme'nin evinde 12 kişilik Ensâr topluluğuna Cuma namazı kıldırdı. Namazdan sonra bir koyun kesip birlikte yediler.⁴⁴

Mus'ab b. Umeyr, 622 yılının Hac mevsiminde ikisi kadın yetmiş beş kişiyle Mekke'ye geldi⁴⁵ ve Rasûlullah'a bir yıl içinde yaptığı tebliğ faaliyetini anlatarak onun takdirini kazandı. İkinci Akabe Bîatî'nin hazırlanması ve gerçekleştirilmesinde önemli görev yapan Mus'ab,⁴⁶ üç ay daha Mekke'de kalıp Medine'ye döndü.⁴⁷

Mus'ab b. Umeyr, Ashâb-ı Suffe'nin seçkinlerinden birisi idi,⁴⁸ hicret sonrasında da ilim halkalarından geri durmadı. Hz. Peygamber Medine'de gerçekleştirdiği muâhat/kardeşleştirme uygulamasında Mus'ab b. Umeyr'le Ebû Eyyûb'ü kardeş ilân etti.⁴⁹ O, daha önce Mekke döneminde Sa'd b. Ebû Vakkâs'la kardeş yapılmıştı.⁵⁰

Hz. Peygamber, Câhiliye döneminde sancaktarlık görevini uhdesinde bulunduran Mus'ab'ın ailesini de taltif etti⁵¹ ve Bedir Gazvesi'nde (2/624) Muhâcirlerin sancağını taşıma görevini Mus'ab b. Umeyr'e verdi.⁵² O, UHûd Gazvesi'nde (3/625) de Hz. Peygamber'in sancaktarlığını yaptı.⁵³ Mus'ab b. Umeyr'in UHûd Gazvesi'nde Ertât b. Abd'i öldürdüğü rivayet edilmektedir.⁵⁴ UHûd Gazvesi'nde İbn Kamie el-Leysî, Hz. Peygamber'e benzeyen Mus'ab b. Umeyr'i -Hz. Peygamber zannederek- şehit etti.⁵⁵ O, şehit oluncaya kadar Rasûlullah'ın önünde savaştı. Şehit olunca, Hz. Peygamber sancağı Hz. Ali'ye verdi.⁵⁶

Mus'ab b. Umeyr şehit olunca, na'şını saracak kefen bulunamadı,

⁴⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 118; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 295. Geniş yorum ve açıklama için bk. Şeker, *Gençler İçin Hz. Muhammed -Hayatı ve İslâm Esasları-*, 113-114.

⁴⁵ Ahmet Cevdet Paşa, *Kisâs-ı Enbiyâ ve Tevârihi Hulefâ*, sad. Ali Arslan (İstanbul: Arslan Yayınları, 1980), 1: 74; Önkâl, *Rasûlullah'ın İslâm'a Davet Metodu*, 90.

⁴⁶ Taberî, *Târîh*, 3: 360; Algül, "Mus'ab b. Umeyr", 31: 226.

⁴⁷ Algül, "Mus'ab b. Umeyr", 31: 226.

⁴⁸ H. Kâmil Yılmaz, "Tasavvufî Açından Ashabı Suffa", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (2001): 19.

⁴⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 484; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3: 339.

⁵⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 139-140; İbn Abdülberr, *el-İstîâb fî marifeti ashâb*, 3: 401.

⁵¹ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 224.

⁵² İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2: 14; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *el-Maârif* (Beyrut: 1987), 90; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî-târîh*, 1: 527; Ahmet Cevdet Paşa, *Kisâs-ı Enbiyâ*, 1: 90. Emile Dermeghem, kaynak göstermeden sancağı Hz. Ali'nin taşıdığını söyler. Bk. Emile Dermeghem, *Hz. Muhammed ve Risâleti*, trc. Ahmet Ağırakça (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 213.

⁵³ Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî, *Târîhu Halîfe b. Hayyât* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1993), 38; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *el-Maârif*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 95; İbn Abdülberr, *el-İstîâb fî marifeti ashâb*, 3: 401.

⁵⁴ Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, 39.

⁵⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 3: 77; İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 94; Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 1: 141; Taberî, *Târîh*, 3: 516.

⁵⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2: 42; Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, 39; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî-târîh*, 1: 552.

açıkta kalan ayaklarına izhîr otu (güzel kokusu olan bir bitki) konuldu.⁵⁷ Hz. Peygamber UHûd'dan dönerken Mus'ab'a dua edip şu âyeti okudu⁵⁸: "Mü'minler içinde Allah'a verdikleri sözde duran nice kişiler vardır. Onlardan bazıları sözünü yerine getirip o yolda canını vermiş, bazıları da -şehitliği- beklemektedir. Onlar hiçbir şekilde -sözlerini- değiştirmemişlerdir" (el-Ahzâb, 33/23), sonra Mus'ab'ın defnedilmesini emretti. Bunun üzerine Mus'ab'ı kabrine kardeşi Ebu'r-Rum b. Umeyr, Âmir b. Rebîa ve Suveybit b. Sa'd indirip defnettiler. Mus'ab şehit edildiği zaman yaklaşık, 40 yaşındaydı.⁵⁹

Mus'ab b. Umeyr, Hamne bt. Cahş'la evliydi. Hamne, Hz. Peygamber'in eşi Zeyneb bt. Cahş'ın kız kardeşidir. Mus'ab b. Umeyr'in Zeyneb adında bir kızı vardı.⁶⁰ Zeyneb bt. Mus'ab, Abdullah b. Abdillâh ile evlendi ve bu evlilikten Mus'ab, Muhammed ve Karîbe adlı çocukları doğdu.⁶¹ Hamne bt. Cahş ise Mus'ab b. Umeyr'in şehadetinden sonra Talha b. Ubeydullah ile evlenmiş, bu evlilikten Muhammed b. Talha doğmuştur.⁶²

Hz. Peygamber ona yaptığı hayırlı işler sebebiyle Mus'abü'l-hayr;⁶³ Medineliler de Kur'ân okuması ve öğretmesi dolayısıyla "Mukrî" lâkabını⁶⁴ vermişlerdir. Mus'ab orta boylu, güzel yüzlü, nazik, ince ve çok naif bir sahâbî idi.⁶⁵ Onun samimi dostlarından Âmir b. Rebîa, Mus'ab'ın ahlâkî yönünü şu sözlerle tezkiye etmiştir: "Mus'ab b. Umeyr, İslâm'a girdiği günden UHûd Gazvesi'nde şehit düştüğü ana kadar benim dostum, arkadaşım. Habeşistan'a yapılan her iki hicrette de beraberdik. O, ahlâkî yönden mükemmel ve son derece mülâyim, uysal birisiydi."⁶⁶

2. MUS'AB B. UMEYR'İN EĞİTİLMESİ VE EĞİTİMCİLİĞİ

Mus'ab b. Umeyr'in Hz. Peygamber tarafından Medine'ye eğitimci olarak gönderilmesinde, elbette Mus'ab'ın karakteristik özellikleri rol oynamıştır. Ancak ondaki meziyetleri tespit etmek, o özellikleri doğrultusunda eğitime tâbi tutmak, yetiştirmek Hz. Peygamber'in başarısıdır. O, bir lider olarak, bir eğitimci olarak Mus'ab'daki cevheri keşfetmiş, onu bir

⁵⁷ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Cenâiz", 27; Müslim b. el-Haccâc Ebu'l- Huseyn el-Kuşeyrî en-Nisâburî, *Sahîhi Müslim*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Cenâiz", 44; Ebû İsa Muhammed et-Tirmîzî, *es-Sünen*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Menâkıb", 54; Ebû Abdurrahman b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Cenâiz", 40.

⁵⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4: 51; Algül, "Mus'ab b. Umeyr", 31: 226.

⁵⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 113.

⁶⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 116; 8: 241.

⁶¹ Muhammed Hasen, *Mus'ab b. Umeyr*, 45.

⁶² İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 116; 8: 241

⁶³ Ziriklî, *el-A'lâm Kâmusu Terâcim*, 7: 151; Muhammed Hasen, *Mus'ab b. Umeyr*, 44.

⁶⁴ Taberî, *Târîh*, 3: 357; Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-Esbahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, thk. Âdil Yûsuf (Riyad: y.y., 1998), 5: 2556.

⁶⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 113.

⁶⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 117; Kandehevî, *Hayatü's-sahâbe*, 3: 94.

kuyumcu hassasiyetiyle işlemiştir. Her ne kadar kaynaklar Mus'ab'ın hayatını anlatırken müstakil bir başlık altında onun eğitilmesini ele almamışlarsa da, gerek Hz. Peygamber'in eğitim anlayışından, gerekse Mus'ab'ın hayatına dair rivayetlerin tahlilinden konuyla ilgili tespitler ve değerlendirmeler yapmak mümkündür.

2.1. Hz. Peygamber Dönemi Eğitime Genel Bakış

Hz. Peygamber'in gönderildiği Câhiliye döneminin, Saadet Asrı'na evrilmesinde en etkili olan amil, şüphesiz O'nun "Ben bir muallim olarak gönderildim"⁶⁷ hadisinde bizzat vurguladığı gibi, eğitimcilik yönüdür. Hz. Âdem'den günümüze kadar tarihe yön veren mihverin bilgi olması, insanların davranışlarını ve stratejilerini sahip oldukları bilgiye göre ayarlaması;⁶⁸ davranışlara yön veren eğitimcinin / öğretmenin bilgi düzeyini gündeme getirmektedir. "Aynı zamanda bir eğitimci olan Hz. Peygamber'de bu bilginin kaynağı, şüphesiz vahiydir. Hz. Peygamber'in yerleştiği vahiy kaynaklı eğitimin yaslandığı tarihsel sosyokültürel bir arka plân ve yöneldiği verili sosyokültürel olgu bulunmaktadır. Eğitim öğretime dair evrensel ilâhî mesaj, Hz. Peygamber tarafından işte bu arka plân ve verili durum hesaba katılarak davranış diline dökülmüş, somutlaştırılmıştır".⁶⁹

Eğitimin değişik tanımları yapılmakla birlikte ülkemizde çoğunlukla Ertürk'ün şu tanımı kabul görmüştür: "Eğitim, bireyin davranışında kendi yaşantısı yoluyla ve kasıtlı olarak istendik değişiklik meydana getirme sürecidir".⁷⁰ İnsanları mükemmellik vasfıyla teçhiz etmek, insanı kendisi ve başkaları için bir saadet vasıtası hâline getirmek ve en iyi hayat şartlarını temin edebilmek gibi gayeleri hedefleyen eğitim; yetişkin nesiller tarafından, sosyal hayata hazır olmayanlara tatbik edilen bir tesirdir.⁷¹ Bireyde davranış değişikliği yapması, her yerde yapılabilir olması⁷² eğitimin en belirgin iki özelliğidir. Bu iki özellik de bariz bir şekilde Hz. Peygamber'in eğitim anlayışında görülmektedir.

İnsanın ruh ve aklını olgunlaştırıp ilerletmesi, kemale erdirdiği insanların sayısını çoğaltması, getirdiği hüküm ve terbiyenin yararlı olup insanların bütün ihtiyacını karşılaması, asırlarca semere vermesi ve insa-

⁶⁷ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân ed-Dârîmî, *es-Sünen*, Nşr. Abdullah Hâşim (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Mukaddime", 32; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Mukaddime", 17.

⁶⁸ Cihan Dura, *Bilgi Toplum* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 88.

⁶⁹ Muhammet Şevki Aydın, *Din Eğitimi Bilimi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 113.

⁷⁰ Selahattin Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme* (Ankara: Meteksan Yayınları, 1994), 12.

⁷¹ Amiran Kurrtkan Bilgiseven, *Eğitim Yoluyla Kalkınmanın Esasları* (İstanbul: Divan Yayınları, 1982), 15-16.

⁷² Özcan Demirel, *Öğretim İlke ve Yöntemleri Öğretme Sanatı* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2015), 10.

noğlunun ona daima muhtaç olması devlet başkanının eğitimcilik görevini tam olarak îfa ettiğinin göstergeleridir.⁷³ Bu zaviyeden bakıldığında, Hz. Peygamber'in eğitimcilik görevini tam anlamıyla yerine getirdiği görülmektedir.

Hz. Peygamber eğitim faaliyetlerini gerçekleştirirken özellikle Mekke'de birtakım güçlüklerle karşılaşmıştır. Mekke'de ciddi eğitim kurumlarının olmaması, Hz. Peygamber'in zorunlu olarak "yaygın eğitim modeli"ni tatbik etmesine sebep olmuştur. Hayat boyu yapılan eğitim süreci diyebileceğimiz yaygın eğitim, örgün eğitim haricindeki her türlü eğitim faaliyetlerinin tümüne verilen genel bir isimdir.⁷⁴ Yaygın eğitim, her yaştaki ve eğitim düzeyindeki kişilere hitap etmekte, kişilerin ihtiyaçları, ilgi, istek ve istidatları doğrultusunda, ihtiyaç duydukları zamanlarda plânlanarak yürütülmektedir. Bu eğitimin bireyin ekonomik, toplumsal ve kültürel gelişimlerini sağlayacak nitelikte olması gerekmektedir.⁷⁵

Mekke döneminde gerçekleşen on üç yıllık tebliğ faaliyetlerinin ilk üç yılında faaliyetler gizlilik içerisinde yürütüldü.⁷⁶ Tebliğin merkez binası olarak Erkâm b. Ebi'l-Erkâm'ın "Dârülerkam" adıyla meşhur evi kullanıldı.⁷⁷ Müslümanlar bu evde gizli gizli toplanırlar, yeni dinin prensiplerini öğrenirler, Kur'ân okurlardı.⁷⁸ Dârülerkam'da Müslümanlara yönelik yapılan çalışmalarda, İslâm dairesine girenlere tam bir İslâmî anlayış ve ruh kazandırarak davaya sadık birer eleman, kadronun birer ferdi hâline getirme, davetin neşri için çaba gösterecek birer davetçi olarak yetiştirme hedefleniyordu.⁷⁹ Burada eğitim görenlerin o günün şartlarında "yük olacak değil, yük alacak, toplum içerisinde etkin kişiliği olan, farklı kabile fertlerinden ve gençlerden"⁸⁰ seçilmesi Hz. Peygamber'in tebliğle görevlendireceği kişilerin tespitinde seçici davrandığını ve onları özel bir eğitime tâbi tuttuğunu göstermektedir.

Dârülerkam'da İslâmî faaliyetlerin temel direği mesabesinde birçok değerli sahâbî yetiştirdi. Çoğu genç olan bu muhataplar, bir anlamda Hz. Peygamber'in tedrisinden ilk geçen kişiler idiler ve O'nun çekirdek kadrosunu oluşturdular. Bunlardan biri olan Mus'ab b. Umeyr, Medîne'ye yapılacak Hicret'in bir anlamda alt yapısını hazırlamış, orada ciddi bir eğitim faaliyeti sürdürmüştür.

⁷³ Saîd Havva, *İslâm'da Yönetim ve Yönetici*, trc. Ahmet Eminoğlu (İstanbul: Petek Yayınevi, 1990), 203.

⁷⁴ Mehmet Kocatepe, *Hz. Muhammed'in Mekke Dönemi'nde Uyguladığı Yaygın Eğitim* (Konya: İttifak Yayınları, 1999), 18-19.

⁷⁵ Yahya Çıkkılı, *Eğitim Bilimine Giriş*, Ed. K. Keskinçelik (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2014), 11.

⁷⁶ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1: 280; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1: 199.

⁷⁷ İbn İshâk, *Sîretü İbn İshak*, thk. M. Hamidullah (Konya: Hayra Hizmet Vakfı Yayınları, 1981), 26.

⁷⁸ Abdullah Özbek, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed* (Konya: Esra Yayınları, 1991), 23.

⁷⁹ Önkâl, *Rasûlüllah'ın İslâm'a Davet Metodu*, 81.

⁸⁰ M. Emin Yıldırım, *Nebevî Eğitim Modeli Darü'l-Erkâm* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 67.

2.2. Hz. Peygamber'in Tebliğci Seçiminde Dikkati Çeken Başlıca Nebevî İlkeler

Hz. Peygamber söz konusu çekirdek kadroyu, bazı ilkeler çerçevesince oluşturmuş ve eğitmiştir. Bu ilkelerin özünü, "muhatabı keşfetmek" oluşturmaktadır. Şöyle ki, yapı itibariyle elmas, yakut, zümrüt, kuvars, ametist... taştır. Fakat bunların nev-i şahsına münhasır özellikleri vardır. Uzman bir el bunları titiz bir şekilde işler, değerli hâle getirir. Dolayısıyla bir eğitimcinin de öncelikli yapması gereken iş, eğiteceği muhatabını keşfetmektir. Hz. Peygamber'in kadro oluşturma sürecinde bu konudaki hassasiyetini görmemiz mümkündür. O, geleceğe yönelik geniş bakış açıları üretirken, birlikte hareket edeceği kadroların pozisyonlarını ve rollerini hakkıyla keşfedebilmiş bir lider idi. Bu başarısında zamandan ve ayrıntılardan yararlanmasının etkisi olmuştur.

2.2.1. Kişiliği Keşfetmek

Gerçek lider, yönetimi altında bulundurduğu kadroyu şahsiyet yönünden çok iyi tanımalıdır. Günümüzde herhangi bir memuriyete müracaatlarda adaydan istenen "özgeçmiş" belgesi, esasen söz konusu kişiyi tanımak amacına yöneliktir. Konuya bu açıdan bakıldığında Hz. Peygamber'in Mus'ab'ın özgeçmişi hakkında yeterli düzeyde bilgi sahibi olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Mus'ab'ın yetişme tarzı, geçmişi ve İslâm'a girişinden itibaren ortaya koyduğu davranışlar, onu bu göreve lâıyk hâle getirmişti.⁸¹ Nitekim Hz. Peygamber Mus'ab'ın geçmişi bildiğini, onun kişiliği konusunda kanaat sahibi olduğunu şu ifadeleriyle belirtmiştir: "Ben onun Mekke'de ana ve babasının yanındayken gördüğüm durumunu hatırlıyorum. Ona çok iyi bakarlar, onu nimet içinde yüzdürürlerdi..."⁸²

2.2.2. Liyakati Keşfetmek

Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, "Allah, gökten bir su indirdi de dereler (kendi ölçüsünce dolu su ile) çağlayıp aktı. Sel de yüze çıkan köpüğü götürdü" (er-Ra'd, 13/ 17) ayetiyle ilgili şu açıklamayı yapmaktadır: Bu ayette, Hz. Peygamber'e vahiyle inen ilim, gökten yağan yağmura benzetilmiştir. İman edenler ise kendi istidat ve kabiliyetlerine göre rahmet yağmurundan payını almış olan dere ve çaylara benzetilmiştir.⁸³ Yani rahmet yağmurundan beslenen dere ve çayların kapasitesi, yağmurdan alınan paya göre tespit edilir. Bu metaforik örnekte de görüldüğü gibi, tebliğ kadrosunun liyakati, ehil olması, gerçekleştirilecek faaliyetin niteliğini artırmaktadır. Hz. Peygamber, kadrosunda yer alan elemanlarını bu doğrultuda

⁸¹ Gündüz, "Mus'ab b. Umeyr'in Hayatı Kişiliği ve İslâm Tarihindeki Yeri", 137.

⁸² İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 117; Kandehlevî, *Hayatü's-sahâbe*, 2: 331. Başka bir varyantta, Mus'ab b. Umeyr'in samimi dostlarından Âmir b. Rebia aynı paralelde bir rivayette bulunur. Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 117; Kandehlevî, *Hayatü's-sahâbe*, 3: 94.

⁸³ Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber*, 1: 98.

tespit etmiştir. Onların içerisinde tevdi edeceği göreve en lâyık kişi olarak Mus'ab'ı seçmesi de tesadüfî değildir. Nitekim ileriye dönük uygulamalarda bu tercihin isabetli bir tercih olduğu bariz bir şekilde görülmektedir. O, kendisine verilen bu hassas görevi "sıfır hata" diyebileceğimiz bir seviyede, yüz akıyla tamamlamıştır.

2.2.3. Temsil Yeteneğini Keşfetmek

Kaynaklar, Mus'ab'ın öğretmen olarak seçilmesi konusunda şu bilgileri nakletmektedirler: "Hz. Peygamber, Kureys'teki Müslümanlar içinde, gerek hitabet yönünden, gerekse yakışıklılık, anlayış ve kabiliyet yönünden en iyileri olan genç sahâbî Mus'ab b. Umeyr'i Yesrib'e gönderdi. Kureys delikanlıları arasında onun gibi yakışıklı ve güzel giyinen yoktu..."⁸⁴

Mus'ab b. Umeyr, sadece hitabet, yakışıklılık, anlayış ve kabiliyet yönünden değil, aynı zamanda sağlam inanç, güzel ahlâk, ihlâs, samimiyet, fedakârlık, çalışkanlık gibi toplumların erdem olarak kabul ettiği hasletlere de sahip bir kişi idi.⁸⁵ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in görevlendirdiği bir öğretmen sıfatıyla Medine'de İslâm'ı tebliğ edebilecek temsil kabiliyetine yeterince sahip idi.

2.2.4. Zekâ Kapasitesini Keşfetmek

Mus'ab b. Umeyr'in derin ilmi, siyasî tecrübesi, geniş ufku; Hz. Peygamber'in Medine'de İslâm'ı yaymak, Müslümanlara Kur'ân okutup dinlerini öğretmek, İslâm adap ve prensiplerini bildirmek üzere onu tercih etmesinde etken rol oynamıştır.⁸⁶ O, Medine'ye gidip tebliğ faaliyetlerine başladığı andan, tebliğinin sonuna kadar nasıl bir strateji izleyeceğini, hedefine nasıl ulaşacağını titizlikle yerine getirmiş ve başarıya da ulaşmıştı. Şüphesiz bu üstün bir zekâ kapasitesinin yardımıyla gerçekleşmiştir.

2.2.5. Sorumluluk Anlayışını Keşfetmek

Sorumluluk, bir görevden, bir işten sorumlu olma durumunu; bu yükümlülüğün kendisi ve karar alma yetkisinin yanı sıra, hesap verme sorumluluğunu da içeren görev, meslek ya da toplumsal konumu ifade etmektedir. Kişinin toplum ya da öteki bireyler karşısında yapıp ettiklerini ya da kendi yetki alanına giren bir olayın sonuçlarını üstlenmesidir.⁸⁷

Mus'ab b. Umeyr'in, ciddi anlamda sorumluluk alması sadece eğitim

⁸⁴ İbn Hişâm, *es-Siret'ü'n-Nebeviyye*, 2: 76; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 117, 120; İbn Abdülberr, *el-İstîâb fî marifeti ashâb*, 3: 402; Kandehlevî, *Hayatü's-sahâbe*, 2: 331.

⁸⁵ Ahmet Güzel, "Mus'ab b. Umeyr Örneğinde Hz. Peygamber'in İnsan Yetiştirme Modellemesi", *DİB. Hz. Peygamber ve İnsan Yetiştirme Düzenimiz Sempozyumu (18-20 Nisan 2014 Erzurum)* (İstanbul: : Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 361.

⁸⁶ Gündüz, "Mus'ab b. Umeyr'in Hayatı Kişiliği ve İslâm Tarihindeki Yeri", 137.

⁸⁷ Hayati Hökelekli, *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsanî Değerler* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2013), 57.

konusunda olmadı. Hz. Peygamber, Bedir Gazvesi'nde (2/624)⁸⁸ ve UHûd Gazvesi'nde (3/625) o kadar sahâbî içerisinde Mus'ab b. Umeyr'e sancaktarlık görevini tevdi etti.⁸⁹ Onun Hz. Peygamber tarafından böylesi önemli görevlere lâıyk görülmesi, kanaatimizce Mus'ab'ın sorumluluk sahibi bir kişi olmasıyla alâkalı bir durumdur.

2.2.6. Güveni keşfetmek

Hz. Peygamber'in onun eğitimine özel ihtimam göstermesinde, temsil yeteneği, zekâsı, kabiliyeti, karakter yapısı gibi vasıflarının yanı sıra, Câhiliye toplumunda mevcut olan "asabiyet olgusunun izâlesine" yönelik bir hedef de göz önünde bulundurulmuş olmalıdır. Toplum içerisine kök salmış asabiyet olgusuna rağmen; Hz. Peygamber'in ataları arasında düşmanlık ve rekabet olan bir kişiye önemli görevler vermesi, ancak Mus'ab'a duyduğu "güven"le izah edilebilir.

Nitekim UHûd Gazvesi'nde Hz. Peygamber, sancaktarlık görevini önce Hz. Ali'ye vermişti. Müşriklerin sancaktarı Mus'ab b. Umeyr'in kardeşi Ebû Azîz idi. Hz. Peygamber bunu öğrenince "Biz vefa konusunda onlardan daha üstünüz," diyerek sancaktarlık görevini Hz. Ali'den alıp, Ebû Azîz'in kardeşi Mus'ab b. Umeyr'e verdi.⁹⁰

2.2.7. Sadakati Keşfetmek

Devlet yönetiminde, lider kritik görevler vereceği kişilerin kendisine sadakatli olmasına özen gösterir. Aksi halde, bir takım muhaliflerin istismarı söz konusu olur ki, bu arzu edilen hedefe ulaşmayı engeller. Hz. Peygamber, güven duyduğu ve davasına sadık olduğuna inandığı Mus'ab'a görev verirken, içi son derece rahattı ve onun en ufak bir ihanetine ihtimal vermiyordu. Mus'ab, davasına sadakat konusunda karşısındaki annesi bile olsa, asla taviz vermedi. Şu örnek konuyla ilgili fikir edinmemize imkân vermektedir: Mus'ab, Medine'deki tebliğ görevini tamamlayıp beraberindeki Medinelilerle Akabe mevkiinde Hz. Peygamber'le buluştu. Annesi onun Mekke'ye geldiğini öğrenince, yanına gelmesi için haber gönderdi. Mus'ab, annesinin yanına gelince, annesi "Mekke'ye geldin de, annene uğramadan Muhammed'in yanına mı gittin?" sözleriyle ona sitem etti. O, annesine; "Hz. Peygamber'e uğramadan hiçbir yere gitmeyeceğini", kesin bir dil ile ifade etti.⁹¹ Bu konuda İslâm tarihinde bir hayli örnek bulmak mümkündür. Benzer bir hadise, Hz. Osman'ın Hûdeybiye'de

⁸⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2: 14; İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 90; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî-târîh*, 1: 527; Ahmet Cevdet Paşa, *Kisâs-ı Enbiyâ*, 1: 90. Dermeghem, kaynak göstermeden sancağı Hz. Ali'nin taşıdığını söyler. Bk. Dermeghem, *Hz. Muhammed ve Risâleti*, 213.

⁸⁹ Halife b. Hayyât, *Târîh*, 38; İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 95; İbn Abdülberr, *el-İstîâb fî marifeti ashâb*, 3, 401.

⁹⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3: 396; 4: 17, 22; Güzel, "Mus'ab b. Umeyr Örneğinde Hz. Peygamber'in İnsan Yetiştirme Modellemesi", 363.

⁹¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 110.

müşriklere elçi olarak gönderildiği, müşriklerin tekliflerine verdiği cevapta da görülmektedir.⁹² Şüphesiz tüm bu örnekler Hz. Peygamber'in kadrosunu oluştururken sadakat keşfi yaptığıının delilleridir.

2.2.8. Samimiyeti Keşfetmek

Gerçek bir hidayet her zaman benliğin en derin noktasına, kişiliğin organize olduğu yere kadar nüfuz eder. Ruhunun derinliği içerisinde bir dine bağlanmaya ya da bütün hayat tarzını dine göre düzenlemeye karar veren insan Allah'la, insanlarla ve dünya ile yeni ittifaka girer.⁹³

Mus'ab b. Umeyr, tüm benliğiyle Hz. Peygamber'e teslim olmuş, "Kim Peygamber'e itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur..." (Nisâ, 4: 80), "De ki: Allah'a itaat edin ve Rasûl'e itaat edin..." (en-Nûr, 24/4) ayetlerinin doğrultusunda hareket etmiş, tabir caizse, bir ölü gibi kendisini Allah ve Rasûlü'ne teslim etmiştir. Hz. Peygamber bizzat şu ifadeleriyle Mus'ab'ın samimiyetini tezkiye etmiştir: "O, Allah'ın rızasını kazanmak, Peygamber'ine yardım etmek gayesiyle Mekke'den çıktı..."⁹⁴

Ashâb-ı Kirâm'dan Habbâb b. Eret de Mus'ab b. Umeyr için şunları söylemiştir: "Biz Hz. Peygamber'le birlikte Medine'ye sadece Allah rızası için hicret ettik. Artık mükâfatını Allah'tan bekleriz. Bazı arkadaşlarımız mükâfat olarak bu dünyada Allah'ın nimetlerinden faydalandılar. Bazı arkadaşlarımız ise bu dünyada mükâfatlarından hiçbir şey yemeden ahirete göç ettiler. Mus'ab b. Umeyr de bunlardan birisiydi."⁹⁵

Mus'ab'ın davasına samimiyeti şu olayda da açıkça görülmektedir. Bedir Gazvesi sonunda esir alınan müşrikler arasında Mus'ab b. Umeyr'in kardeşi Ebû Azîz b. Umeyr de vardı. Ebû Azîz, Ebu'l-Yüsr Muhric b. Nadla'nın esiriydi. Mus'ab, kardeşini görünce, Ebu'l-Yüsr'e: "Onu sıkı tut, anası varlıklı birisidir" dedi. Ebû Azîz: "Kardeşinle ilgili sarf edeceğin sözler bunlar mı olmalıydı?" diyerek sitem etti. Mus'ab b. Umeyr de, Ebu'l-Yüsr'ü göstererek: "Benim kardeşim o; sen değilsin" dedi.⁹⁶ Asabiyet olgusunun yerleşmiş olduğu bir toplumda gerçekleşen bu hâdise, Mus'ab'ın samimiyetinin tescili mahiyetindedir. Onun bu tavrını Buhl şu şekilde değerlendirir: "İslâm dinine ne kadar kuvvetle bağlı bulunduğunu çok sevimli olarak tasvir edilen annesine karşı münasebeti ile bilhassa Bedir Gazvesi'nde esir edilen kardeşine söylemiş olduğu sözleri göstermektedir".⁹⁷

⁹² Hz. Peygamber, amaçlarının umre yapmak olduğunu bildirmek üzere Hz. Osman'ı müşriklere elçi olarak gönderdiği zaman, müşrikler ona: Seni severiz. Sen istediğin kadar Kâ'be'yi ziyaret edebilirsin, ancak Muhammed asla, dediler. Hz. Osman da: Hayır, Hz. Peygamber Kâ'be'yi ziyaret etmeden ben asla ziyaret etmeyeceğim, demişti. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 3: 329.

⁹³ Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 291.

⁹⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 117; Kandehevî, *Hayatü's-sahâbe*, 2: 331; 3: 94.

⁹⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 113.

⁹⁶ Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 5: 2967; Kandehevî, *Hayatü's-sahâbe*, 2: 351-352.

⁹⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2: 287; İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, 5: 694; Fr. Buhl,

2.2.9. Sabrı ve Kanaatkârlığı Keşfetmek

Büyük hedeflere talip olmak, bir anlamda büyük meşakatlere talip olmaktır. Gayeye ulaşmak, mücadelede sebatkâr davranmak da sabrı gerektirir. Firavun'un sarayında yaşayan Hz. Musa, tebliğe başlamadan, Medyen'de ciddi anlamda sabır testine tâbi tutulmuştu. Aynı şekilde Hz. Peygamber de, çocukluğundan itibaren karşılaştığı meşakatler karşısında sabrı kalkan edinmişti. Aristokrat bir ailede yetişen Mus'ab'ın da, karşılaşacağı çile ve meşakatler karşısında sabır testinden geçtiği görülmektedir. Müslüman olduktan sonra ailesi tarafından maruz kaldığı baskılar, sonra Habeşistan'a hicretinde karşılaştığı meşakatler karşısında onun sabırla hareket ettiğini görüyoruz. Bu sabır ona aynı zamanda kanaatkâr bir yaşam sürmesini sağlamıştır. O, müreffeh bir aile yaşantısından sonra, "bir hırka, bir lokma" anlayışıyla hareket etmiş; şehit olduğu zaman da üzerine sarınacak kefedenden mahrum kalmıştır.⁹⁸

2.2.10. Cesareti ve Fedakârlığı Keşfetmek

Elit bir ailenin, lüks içinde yaşamış bir çocuğu olarak Mus'ab'ın acılara, çilelere göğüs germesi çok kolay olmadı. Özellikle Habeşistan'da büyük sıkıntılar çektiğini bizzat arkadaşları nakletmektedirler. İşte zahiren menfi gibi görünen bu duruma rağmen, Hz. Peygamber'in ondaki cesareti keşfetmiş olması da büyük bir din tebliğcisine, işinin ehli bir lidere yakışan tutum olarak karşımıza çıkmaktadır. Esasen Mus'ab'ın, Medine'ye öğretmen olarak gitmesi, son derece tehlikeli bir durumdu. Çünkü Medine'de çoğunluğu henüz Müslüman olamamış bir topluluk vardı. Fakat o üstlendiği görevin bilincindeydi. Bütün tehlikesine rağmen bu görevi yerine getirmeliydi.⁹⁹ Mus'ab'ın Habeşistan hicreti, ona İslâm'ı tebliğ konusunda geniş tecrübeler kazandırmıştı. Mekke'de göğüs germiş olduğu acı tecrübeler ona karşılaştığı güçlüklerle mücadele etmeyi öğretmişti.¹⁰⁰ UHûd Gazvesi'nde şehit olma sebebi de, Hz. Peygamber'e kendisini kalkan etmesiydi. Çünkü Hz. Peygamber, kendisi Mekke'de ateş çemberi içerisindeyken, Müslümanları eziyet görmemeleri için Habeşistan'a göndermiş, fedakârlık örneği sergilemişti.

2.3. Mus'ab b. Umeyr'in Eğitimi

Mus'ab b. Umeyr, Dârülerkam'da Hz. Peygamber'in yetiştirdiği çekirdek kadro içerisinde bizzat Hz. Peygamber tarafından eğitilmiş, yetiştirilmiştir. O burada Kur'ân ve Hz. Peygamber'in mesajlarıyla beslenmiş, öğrendiği bilgileri Habeşistan hicretleriyle pratize etmiş ve seçkin mübelliğlerden olmuştur. Onun eğitimi Medine'de Suffe'de de devam etmiştir.

⁹⁸ "Mus'ab b. Umayr", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1971), 8: 663.

⁹⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 113.

⁹⁹ Gündüz, "Mus'ab b. Umeyr'in Hayatı Kişiliği ve İslâm Tarihindeki Yeri", 137.

¹⁰⁰ Gündüz, "Mus'ab b. Umeyr'in Hayatı Kişiliği ve İslâm Tarihindeki Yeri", 137.

Mekke döneminde eğitim konuları, Hz. Peygamber'e gelen vahiyler doğrultusunda, özellikle Allah'ın varlığına ve birliğine, kendisinin Allah'ın kulu ve elçisi olduğuna ve ahirete imana yöneliktir. İnanç esaslarının, yaratılış ve ölüm konularının işlenmesi sahâbenin imanının pekişmesini sağlıyordu.

2.3.1. Başlıca Eğitim Yöntemleri

Yöntem, bir amaca ulaşmak için takip edilen mantıklı, düzenli yol demektir. Yöntemi oluşturan işlemleri kapsayan teknik ise herhangi bir şeyi yapmak için izlenen veya yeniden bir şeyi oluşturmayı amaçlayan bir yoldur.¹⁰¹ Hz. Peygamber, eğitim öğretimde verimli sonuç alabilmek için birçok yöntem kullanmıştır. Her ne kadar o dönemlerde günümüzdeki gibi isimlenen yöntemler yok ise de muhteva ve uygulama şekillerine baktığımızda, modern dünyada kullanılan eğitim öğretim yöntemlerinden birçoğunun Hz. Peygamber tarafından kullanıldığını görürüz.

2.3.1.1. Bireysel Eğitim

Bir konuyu yaparak ve yaşayarak öğrenme esası üzerine kurulan bu yöntem, uygulama, analiz ve sentez düzeyinde davranışların kazandırılmasında kullanılmaktadır.¹⁰² Toplum içinde bireysel yeteneklerin küçük yaşta tespit edilmesi ve sağlıklı bir eğitim vererek geleceğe yönelik eğitimden geçirilmesi önemli bir husustur. Hz. Peygamber, bireysel eğitimi ihmal etmemiştir. O, bireysel yeteneklerini keşfettiği Mus'ab'a yeterli düzeyde bir eğitim vermiştir. Dârülerkâm'da daha çok verilen teorik eğitimin yanı sıra geleceğe yönelik yetiştirme bağlamında pratik eğitimler de vermiştir. Denilebilir ki, şayet Mus'ab'ın Habeşistan tecrübesi olmasaydı, Medine'deki faaliyetlerinde bir takım güçlüklerle karşılaşması söz konusu olabilirdi.

2.3.1.2. Anlatma (Takrir) Yöntemi

Geçmiş çok eskilere dayanan geleneksel yöntemlerden biri olan anlatım yöntemi, sunuş yoluyla öğretme stratejisine dayanmaktadır. Bu yöntem daha çok, muhatabı güdülemede, bir konunun açıklanmasında, özetlenmesinde ve değerlendirilmesinde kullanılır.¹⁰³

Hz. Peygamber'in, bazen bir vâiz, bir müftü, bir hâkim, bir öğretmen, bir terbiyeci, bir aile reisi, bazen bir diplomat, bir komutan, bir fatih gibi konuşma tarzı olmuştur. O, hangi konumda olursa olsun, ashâbına devamlı surette alçak gönüllü bir kardeş, şefkatli bir öğretmen, merhametli bir baba gibi davranmıştır.¹⁰⁴ Hz. Peygamber: "Ben, Arab'ın en fasihiyim.

¹⁰¹Savaş Büyükkaragöz - Cuma Çivi, *Genel Öğretme Metotları* (Konya: Atlas Kitabevi, 1994), 69-72.

¹⁰²Mehmet Şişman, *Eğitim Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2017), 16

¹⁰³Mehmet Güven, *Eğitim Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2008), 261; Demirel, *Öğretim İlke ve Yöntemleri Öğretme Sanatı*, 78.

¹⁰⁴Ebü İsa Muhammed et-Tirmîzî, *Hadislerle Peygamberimiz'in Özel Hayatı ve Güzel Ahlakı*, haz. M.

Bunu övünmek için söylemiyorum. Ben bu saf dili Benû Sa'd kabilesinden -sütanesi Halime'nin kabilesi- öğrendim"¹⁰⁵ sözleriyle dile hâkimiyetini vurgulamış; "Ben az söyleyerek, çok manalar ifade edici 'cevâmîü'l-kelim' olarak gönderildim"¹⁰⁶ ifadeleriyle anlatım şeklini ortaya koymuştur. Hz. Peygamber'in uygulamalarına baktığımızda, onun her zaman insanlarla iyi bir iletişim kurduğunu görmekteyiz. O, her zaman ağır ağır, tane tane konuşur, yumuşak ve ikna edici bir üslup kullanır, düşmanlarıyla bile konuşarak problemlerini çözmeyi tercih ederdi.¹⁰⁷

Hz. Peygamber'in eğitiminden geçen, Mekke gençleri içerisinde şairliğiyle de dikkati çeken Mus'ab da, son derece yumuşak bir üslûpla, belagatli lehçesiyle, etkili hitap tarzıyla muhataplarını manevî bir atmosfere sokardı.¹⁰⁸ Dengeli ve etkileyici bir şekilde konuşurdu. Tebliğine önce besmeleyle başlar, sonra tatlı bir üslûp ile ayetleri okur, kendisini dinleyen insanları muazzam bir şekilde etkilerdi.¹⁰⁹ Araplar aslında tepkiyi çok kolay gösteren bir huya sahip olmalarına rağmen, Üseyd b. Hûdayr, Kur'ân'ın ayetleri ve Mus'ab b. Umeyr'den duydukları karşısında yeni dinin kaidelerini öğrenerek hemen İslâm'a teslim olmuş,¹¹⁰ aynı şekilde Sa'd b. Muâz gibi bir kabile reisi de farklı amaçla geldiği hâlde, Müslüman olmuştur.

2.3.1.3. Soru - Cevap Yöntemi

Sözel etkileşime dayalı bir yöntem olan Soru-Cevap yöntemi, yaygın olarak kullanılan, düşünme alışkanlıklarını geliştirmeyi hedefleyen bir yöntemdir.¹¹¹ İbn Abbâs'a, sahip olduğun ilmi nasıl elde ettin? diye sordukları zaman o: "Soran bir dil ve kavrayan bir kalple" cevabını vermiştir.¹¹² Mus'ab b. Umeyr'in tebliğini yaparken bu yöntemden yararlandığını görüyoruz. O, Medine'de İslâm'ı tebliğ ederken, halk ondan bir istekte bulundu. Ona YaHûdi ve Hıristiyanlardaki gibi haftalık bir araya toplanabilecekleri bir ibadet günü -ki bu günün Cuma olmasını teklif ettiler- belirlemek istediklerini söylediler. Mus'ab, konuyla ilgili Hz. Peygamber'e bir mektup yazıp, ne yapması gerektiğini sordu. Hz. Peygamber ona yazdığı cevabî mektubunda; güneş zevali biraz geçtikten sonra, iki rekât namaz kılmalarını ve hutbe okumasını emretti. Mus'ab b. Umeyr, gelen izin üzerine Sa'd b. Hayseme'nin evinde 12 kişilik Ensâr topluluğuna Cuma

Raif Efendi (Konya: Konya Kitapçılık, 1997), 86.

¹⁰⁵İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1: 176.

¹⁰⁶Buhârî, "Cihad",122, "Ta'bir", 22.

¹⁰⁷Nesligül Erol, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Drama Yönteminin Kullanılması* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2009), 44.

¹⁰⁸Muhammed Hasen, *Mus'ab b. Umeyr*, 43, 175.

¹⁰⁹Dermenghem, *Hz. Muhammed ve Risâleti*, 33.

¹¹⁰Dermenghem, *Hz. Muhammed ve Risâleti*, 33-34.

¹¹¹Güven, *Eğitim Bilimine Giriş*, 263.

¹¹²Kettânî, *et-Terâtibü'l-idariyye*, 3: 131.

namazı kıldırdı. Bu İslâm'da kılınan ilk Cuma namazıdır.¹¹³ Bu emrin Medine'ye gönderilme sebebi, o sıralarda Mekke'de cemaatle namaz kılmanın mümkün olmaması idi.¹¹⁴ Görüldüğü gibi Mus'ab b. Umeyr, kendisini aşan konularda konuyu Hz. Peygamber'e mektupla sorarak çözüme kavuşturmuştur.

2.3.1.4. Problem Çözme Yöntemi

Problem Çözme yöntemi, arzulanan amaca ulaşmak için etkili ve yararlı olan araç ve davranışları çeşitli imkânlar içinden seçip kullanma yöntemidir.¹¹⁵ Hayatta karşılaşılabilecek problemleri çözme becerisini, cesaretini ve gücünü muhataba kazandırmak, bu yöntemle gerçekleştirilmektedir.¹¹⁶

Hız. Peygamber hayatı boyunca gerek kendisinin, gerek ashâbının karşılaştığı problemlere çözüm üretmiş, şikâyet yerine sorunlara çözüm üretmeyi tercih etmiştir. Mus'ab b. Umeyr'in, hayatının hiçbir döneminde herhangi bir şeyden şikâyetçi olduğuna dair bir rivayetle karşılaşmıyoruz. Mekke'de Arap toplumunda karşılaşılan asabiyet anlayışının Medine'de de mevcut olduğunu görürüz. Ahlâkî tavır ve davranış bakımından İslâm, kan akrabalığına dayanan kabile mensubiyeti yerine dinin manevî mensubiyetini getirmiş bulunmaktadır.¹¹⁷ Akabe Bîati'nden sonra birlikte namaz kılmak isteyen toplulukta Evslilerin imamı Hazrecliler, Hazreclilerin imamı Evsliler için uygun karşılanmadı. Bunun sonucunda bu cemaat, namazları esnasında imamlık yapmak üzere Mus'ab'ın başa geçmesine rıza gösterdiler.¹¹⁸ Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra Evs ve Hazrec'in mensubu olduğu Kahtânîler kendi aralarında ve hatta Muhacirlerin mensubu olduğu Adnânîlerle birleşmişler, kardeş olmuşlardır. Bu oluşumda ilk mübellîğ-muallim Mus'ab b. Umeyr'in oluşturduğu alt yapının etkisi olduğu muhakkaktır.

¹¹³İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 110.

¹¹⁴Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi*, 3: 365. Esasen Cuma namazı Hz. Peygamber'in hicret yolculuğu esnasında Rânûnâ vadisinde farz kılınmıştı. Kafîle, Rânûnâ vadisine gelince, orada konakladı. O gün günlerden Cuma idi. Öğle vakti girince Rasûlullah burada bir hutbe okuyup, Cuma namazını kıldırdı. İslâmiyet'te kılınan ilk Cuma namazı budur. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2: 139; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1: 235-236; Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, çev. Z. Kadiri Ugan, (İstanbul: Maarif Vekâleti Yayınları, 1955), 8. Birbirine tezat gibi görünen bu rivayetleri Mehmet Şeker şöyle telif etmektedir: "Mus'ab b. Umeyr'in Hz. Peygamber'in izniyle başlattığı Cuma namazı, Hz. Muhammed'in Medine'ye gelişine kadar da devam etmiştir. Genel kanaate göre Cuma namazının farz kılınışı, hicretin birinci yılında olmuştur. Ondan önce de bu namaz kılınmakta ise de, henüz farz olarak değil, Hz. Peygamber'in sünneti olarak kılınıyordu." Şeker, *Gençler İçin Hz. Muhammed*, 114.

¹¹⁵Demirel, *Öğretim İlke ve Yöntemleri Öğretme Sanatı*, 83.

¹¹⁶Büyükkaragöz ve Çivi, *Genel Öğretme Metotları*, 87.

¹¹⁷Philip K. Hitti, *Siyâsî-Kültürel İslâm Tarihi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980), 1: 208.

¹¹⁸Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 153; Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 177.

2.3.1.5. Tümdengelim

Konuya göre eğitimde bütünden parçaya, genelden özele giderek yapılan yaklaşımlar, hedefe kolay ulaştırabilmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber, Problem Çözme bağlamında Tümdengelim tekniğine de başvurmuştur. Esasen O'nun inanç, ibadet, ahlâk konularında temel aldığı referans, vahyin kaynağı Kur'ân-ı Kerîm idi. İslâm'ın temel esasları Kur'ân-ı Kerîm'den süzülüp hayata aktarılıyordu. Allah'ın "Bir olduğu" fikri temel alınarak insan kişiliğinin ve sosyal düzenin değiştirilmesini amaç edinen kılavuz bir kitap olarak Kur'ân, Allah'ın her şeyi bilmesi ve her şeye muktedir olmasından yola çıkarak gerçeği açık, doğrudan doğruya ifade edişyle, yol gösterici kılavuz kitap olma gayesine erişir. Dolayısıyla, insan ilişkileri için yollar ve prensipler, İslâm medeniyetinin parametreleri için ise teorik bir çerçeve sunar.¹¹⁹

Bu sebeple Hz. Peygamber, Müslüman olsun, gayrimüslim olsun muhataplarını tebliğde çoğu kez, sadece Kur'ân-ı Kerîm'den ayetler okuyarak mukabelede bulunuyordu. Bu şekilde eğitim metodunu Medine'deki tebliğ faaliyetlerinde Mus'ab da sık sık kullanmış, muhataplarına Kur'ân-ı Kerîm'den konuyla ilgili ayetler okumuştur. Mus'ab b. Umeyr, Kur'ân-ı Kerîm'den o zamana kadar nazil olan ayetleri ezbere biliyor ve tebliğinde muhatabına öncelikle Kur'ân okuyordu. Amr b. Cemûh oğlunun müslüman olduğunu öğrenince, oğlunu çağırıp, o adamdan (Mus'ab'tan) duyduklarını anlat demiş, o, Fatıha sûresini yarısına kadar okumuştur. Mus'ab, Sa'd b. Muâz'a da Zuhurif sûresinin ilk ayetlerini okumuştur.¹²⁰ Öte yandan İslâm'ın özünü oluşturan Tevhit inancı merkeze alınmış ve inanç, ibadet ve ahlâk esasları bu temel üzerine bina edilmişti.

2.3.1.6. Tümevarım

Hz. Peygamber, duruma göre "parçadan bütüne gitmek" şeklinde uygulanan Tümevarım tekniğini de eğitim uygulamalarında kullanmıştır. Hz. Peygamber, Mekke döneminde tebliğini Allah'ın varlığına ve birliğine, Kendisinin Allah'ın kulu ve elçisi olduğuna, ahiret gününe iman etme konularından hareketle, İslâm'ın geneline doğru seyreden bir metot üzerine kurmuştu. Bu yöntemin ulaştığı nokta tevhit inancıydı. O'nun bu uygulaması aynen Medine'de Mus'ab tarafından da uygulanmıştır. Meseleye muhatap açısından baktığımızda, Hz. Peygamber'in bazı sorunları "kabile reisleriyle çözmesine" yönelik uygulamalarının Mus'ab'ın Medine'de kabile reisleri olan Sa'd ve Üseyid'e yaptığı tebliğle örtüşüğünü de görürüz. İbn Hişâm'ın (v. 218/834) naklettiği rivayete göre, Es'ad b. Zürâre ile Mus'ab

¹¹⁹Ziyâüddin Serdar, *İslâm Medeniyeti'nin Geleceği*, trc. Deniz Aydın (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 22.

¹²⁰Kandehlevî, *Hayatü's-Sahâbe*, 1: 108, 171.

b. Umeyr Benî Zafer'e ait bir bahçede insanlara İslâm'ı anlatıyordu. Onların faaliyetlerinden haberdar olan Benî Abdi'l-eşhel'in reislerinden Sa'd b. Muaz ile Üseyd b. Hûdayr onlara engel olmak istediler. Sa'd, Es'ad b. Zürâre'nin teyzesinin oğlu olan Üseyd b. Hûdayr'a: "Es'ad, tezyzenin oğludur. Ona git sorunu tatlılıkla çöz. Yaptıkları faaliyetlerine son versinler. Aksi halde, sonuç iyi olmaz" dedi. Üseyd, süngüsüyle Es'ad'la Mus'ab'ın bulunduğu yere geldi. Onlara: Hayatınızı seviyorsanız, bu faaliyetlerinize son verirsiniz. Yoksa sonuç sizin açınızdan iyi olmaz, dedi. Mus'ab ona: Biraz oturup soluklanın, anlattıklarımızı dinleyin, hoşunuza giderse kabul edersiniz, hoşlanmazsanız, kimseyi zorla bir şeye çağırıyoruz, dedi. Üseyd, oturdu. Mus'ab, Kur'ân'dan ayetler okudu. Dinledikleri karşısında etkilenen Üseyd, Müslüman oldu. Oradan ayrılıp Sa'd b. Muaz'ın yanına geldi, onları anlattı. Sa'd, sinirlendi, süngüsünü alıp bizzat kendisi Es'ad ve Mus'ab'ın bulunduğu yere gitti. Onları tehdit ederek, hemen yaptıkları işe son vermelerini istedi. Onlar, Üseyd'e yaptıkları tebliğin aynısını ona da yaptılar. Sa'd da Müslüman oldu. Hatta kabilesini de durumdan haberdar edip Müslüman olmalarını sağladı.¹²¹

2.3.1.7. Analiz (Çözümleme)

Hz. Peygamber, bazı eğitim ve öğretim uygulamalarında, muhataba kendisinin yokluğunda, kendi ayakları üzerinde durabilmesine yönelik bir teknik de kullanmıştır. Nitekim Câhiliye toplumunun temel sorunlarından biri olan "asabiyet" hastalığının çözümünde, konuyu analiz etme yönteminden yararlanmıştı. O'nun Kâ'be hakemliğinde tatbik ettiği yöntem bu olmuş, O, ciddi ve ani karar verme durumunda herkesin memnun kalacağı bir uygulama gerçekleştirmişti. Aynı şekilde toplumdaki müzmin asabiyet hastalığını çözmek için, kabileleri arasında düşmanlık ve rekabet olduğu hâlde Mus'ab'a sancaktarlık görevini vermişti. Mus'ab b. Umeyr'in Medine toplumunda Evs ve Hazrec kabileleri arasında mevcut olan asabiyet hastalığını, Hz. Peygamber'in yöntemiyle çözdüğünü görmekteyiz. Nitekim Akabe Bîati'nden sonra birlikte namaz kılmak isteyen toplulukta Evsliler'in imamı Hazrecliler, Hazrecliler'in imamı Evsliler için uygun karışılmadı. Bunun sonucunda bu cemaat namazları esnasında imamlık yapmak üzere Mus'ab'ın başa geçmesine rıza gösterdiler.¹²²

2.3.1.8. Sentez (Bireşim)

Ezberci eğitim anlayışlarında karşılaştığımız önemli sorunlardan biri, muhatabın konu üzerinde fikir üretememesi, önce söylenenler üzerine yeni bir şey koyamamasıdır. Bir anlamda "balık pişirip yedirmek" yerine "balık pişirmeyi öğretmek" şeklinde ifade edebileceğimiz bir yöntem

¹²¹İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2: 77-78.

¹²²Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 153; Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 177.

olan "Sentez" yönteminde ezberlemek değil, öğrenmek, hazır bulmak değil üretmek esastır. Hz. Peygamber, bazı konularda net bir açıklama beyan etmemiş, farklı açıklamalar yapmış; bu açıklamaların sentezini yaparak sonuca ulaştırmıştır. Bazen de teşvik sadedinde bir şeyi müphem olarak söylemiş, kalbine daha iyi yerleşeceği ve gereğini yapmaya daha çok şevklendireceği için dinleyenden bunun ne olduğunu ortaya çıkarmasını istemiştir.¹²³ Mus'ab b. Umeyr, eğitim faaliyetlerini sürdürürken öncelikle Kur'ân-ı Kerîm'i kaynak edinmiş, onda bulamadığı hükümleri Hz. Peygamber'e sormuş, Hz. Peygamber de o konuda kendisine bir açıklama yapmadan muhayyer bırakırsa, şahsî görüşleriyle hareket etmiştir. Konuyla ilgili şu örneği verebiliriz: Mus'ab b. Umeyr, Sa'd b. Hayseme'nin evinde 12 kişilik Ensâr topluluğuna namaz kıldırdı. Namazdan sonra da bir koyun kesilip birlikte yediler.¹²⁴ Mus'ab'ın bu uygulaması, Müslümanlar arasındaki ünsiyeti pekiştirmeye yönelik şahsî düşüncesinin mahsulü olmalıdır.

2.3.1.9. Tartışma Yöntemi

Bu yöntem bir konu üzerinde düşünmeye yöneltmeyi, iyi anlaşılmayan noktaları açıklamayı ve verilen bilgileri pekiştirmeyi sağlayan bir yöntemdir.¹²⁵ Etkili bir öğretimde, tartışmanın merkezî bir rolü vardır. Tartışma yöntemi, dinleme, sorgulama, fikir alış veriş ve değerlendirme gibi etkinlikleri içerir. Hem konunun anlaşılıp anlaşılmadığının hem de konuyu pekiştirmenin gerçekleştirilmesinde bu yöntem, etkili bir yöntemdir.¹²⁶ Bir konuya değişik açılardan bakabilme gücünü kazandırması sebebiyle, istişare de bir anlamda tartışma olarak kabul edilmektedir.¹²⁷ Hz. Peygamber, önemli konularda ashâbıyla fikir teatisinde bulunur, yapılan müzakereler, tartışmalar sonucunda kararlarını verirdi. Müşriklerin işkenceleri karşısında yeni bir melce aramak konusunda Hz. Peygamber'in Müslümanlarla istişare ettiğini biliyoruz. Aynı şekilde savaşlara çıkmadan önce de ashâbıyla istişareler yapmıştır. Mus'ab b. Umeyr de Medine'de tartışma metodunu uygulamış, -Cuma günleri ibadet konusunda olduğu gibi- önemli konuları Müslümanlarla tartışarak, istişare ederek çözüme kavuşturmaya çalışmıştır.

2.3.1.10. Örnek Olay Yöntemi

Örnek Olay Yöntemi, gerçek hayatta karşılaşılan problemlerin çözülmesi yoluyla öğrenmenin sağlanmasını hedefleyen,¹²⁸ yakın çevrede veya

¹²³ Abdülfettah Ebû Gude, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed ve Öğretim Metotları*, trc. Enbiya Yıldırım (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2012), 172.

¹²⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 118.

¹²⁵ Demirel, *Öğretim İlke ve Yöntemleri Öğretme Sanatı*, 79.

¹²⁶ Güven, *Eğitim Bilimine Giriş*, 265-266.

¹²⁷ Özbek, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*, 175.

¹²⁸ Demirel, *Öğretim İlke ve Yöntemleri Öğretme Sanatı*, 81.

yüz yüze gelinen sorunların çözümlenmesini esas alan bir yöntemdir.¹²⁹ Birisini örnek alan kimse, uyduğu kişinin her hâlini taklit eder; onun tavır ve tarzına uyar; âdeti onunla aynîleşir. İslâm inancı açısından üsve, yani örneklik ve modellik iyilik, güzellik ve hayırda söz konusudur.¹³⁰

Hz. Peygamber, sabır ve azimde, şefkat ve merhamette, ümit ve istikamette, tevazu ve ahlâkta hep örnek teşkil etmiş, ashâbına ve ümmetine bu hususlara riayet etmesini emretmiştir. O, davetine adam kazanma gayret ve arzusu içerisinde; örnek bir yaşayış ve muhatabına itimat telkin edecek bir endam sahibidir.¹³¹ O, bir şey emrettiğinde bunu ilk önce kendisi yapar, ardından insanlar bunu örnek alır ve onda gördükleri gibi yaparlardı. Nitekim Cenâb-ı Allah şu ayette, onun ahlâkını insanlara numune olarak göstermiştir¹³²: “İçinizden Allah’ın lütfuna ve âhiret gününe umut bağlayanlar, Allah’ı çokça ananlar için hiç şüphe yok ki, Rasûlullah’ta güzel bir örneklik vardır” (el-Ahzâb, 33/21).

İslâm dini sabır eğitimine önem vermiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de sabırla ilgili birçok ayet mevcuttur. “Ey iman edenler! Sabredin, sabır yarısında (düşmanlarınızı) geçin!” (Âl-i İmrân, 3/200) ve “Sizi korku, açlık, mallardan, canlardan ve ürünlerden biraz eksiltmekle elbette deneriz. Sabredenleri müjdele!” (el-Bakara, 2/155) ayetlerinde sabır emredilmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber’in hayatına baktığımızda, öncelikle Müslümanlara model olacak davranışlar sergilediğini görmekteyiz. O, kendisi hayattayken altı çocuğunun ölüm acısını tatmış ve kendisine “ebter/soyu kesik” ifadeleriyle hakaretler edildiği hâlde sabır timsali olmuştur. Kendisine ve inananlarına Mekke döneminde işkence çektirildiğinde, ashâbını Habeşistan’a göndermiş, kendisi ateş çemberinin içinde tebliğine devam etmiştir. Bütün bu ve benzeri olaylarda Hz. Peygamber bizzat yaşayarak ashâbına örnek olmuş, bir anlamda onlara sabır eğitimi vermiştir.

Mus’ab’ın tebliğde takip ettiği çizgi de Hz. Peygamber’in çizgisiyle uyuşmaktaydı. Nitekim o, Habeşistan dönüşünde, kendisini tekrar atalarının dinine dönmeye çağıran annesine, bunun kesinlikle mümkün olmayacağını belirtmiş, hatta bununla da kalmayıp annesini İslâm’a girmeye davet etmiştir.¹³³ Görüldüğü gibi Hz. Peygamber’in davetine öncelikle akrabalarından başlaması, Mus’ab tarafından örnek alınmıştır.

¹²⁹Hacı Ömer Beydoğan, *Öğretimi Planlama ve Değerlendirme* (Erzurum: Eser Ofset, 2001), 76.

¹³⁰Raşit Küçük, “Hz. Peygamber ve Örnekliğinin Mahiyeti” , *TDV. İslâm’ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Kutlu Doğum Sempozyumu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 284.

¹³¹Önkâl, *Rasûlullah’ın İslâm’a Davet Metodu*, 282.

¹³²Ebû Gude, *Bir Eğitimi Olarak Hz. Muhammed ve Öğretim Metotları*, 67.

¹³³İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 3: 110-111.

2.3.1.11. Gösterip Yaptırma Yöntemi

Gösterip Yaptırma Yöntemi, önce gösterip açıklama, sonra da alıştırma ve uygulama yoluyla öğretim yöntemidir.¹³⁴ Bu yöntem, her düzeyde beceri kazandırma etkinliklerinde kullanılır.¹³⁵ Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinden oluşan ve Sünnet denilen uygulamaları Kur'ân'dan sonra İslâm'ın ikinci temel kaynağıdır. Dolayısıyla O'na inananların Hz. Peygamber'in davranış şekillerini somut bir şekilde görüp uygulaması önemli bir husustur. Hz. Peygamber, çoğunlukla dinin uygulamalarını ashâbına gösterip yaptırarak öğretmiştir. Hz. Peygamber, bir bedevîye de abdestin nasıl alınacağı bizzat kendisi abdest alarak göstermiş ve ona abdesti gösterdiği şekilde almasını söylemiştir.¹³⁶ Hakeza O, ashâbın namazı tadili erkâna uygun olarak kılmaları, kendisinden açık bir şekilde görüp öğrenebilmeleri için, hemen arkasında namaza durmalarını istemiştir.¹³⁷ Hz. Peygamber gerek esirleri gerek Medîne'ye gelen heyet mensuplarını, sahâbîlere dağıtmış, bazen Mescid'de misafir etmiş, onların İslâm'ı ve Müslümanları yakından görüp tanımalarını, böylece onların İslâm'a ısınmalarını sağlamıştır.¹³⁸ Hz. Peygamber'in Mekke dışına İslâm'ı anlatmaları için tebliğciler göndermesindeki amaçlarından biri de, bizzat gönderdiği kişinin yöre halkına bizatihi modellik yapmalarını, İslâm'ın temel umdelerini gösterip uygulamalarını sağlamak idi. Mus'ab da bu gayeyle gönderilmişti. Çünkü İslâm salt teori üzerine kurulu bir din değil, aynı zamanda pratikleri de olan bir dindir. Mus'ab, Medine'de Müslümanlara bir Müslümanın sahip olması gereken inanç, ibadet ve ahlâk esaslarını uygulamalı olarak göstermiştir.

2.3.1.12. Yapısalıcı Öğrenme - Öğretme (Uyarıcı - Pekiştirme)

Yapısalıcı Öğrenme - Öğretme yaklaşımı, bireyin daha çok düşünmesini, anlamasını, kendi kendine öğrenme sorumluluğu edinmesini ve davranışlarını kontrol etmesi için birtakım temel bilgi ve becerileri öğrenmesi gerektiğini kabul eder.¹³⁹ Kur'ân-ı Kerîm'de sık sık karşılaştığımız "akletmez misiniz?", "düşünmez misiniz?" (el-Hûd, 11/51; el-Enbiyâ, 21/67; el-Kasas, 28/60; el-Kamer, 54/17) ayetlerinde de vurgulandığı gibi İslâm, muhataba düşünmeyi emretmektedir. Mükellefin sorumluluk taşımasında akıl/baliğ olmayı şart koşar. Hz. Peygamber'in sayısız uygulamalarında da muhatabın düşünmeye yönlendirildiği görülür. Nitekim

¹³⁴Demirel, *Öğretim İlke ve Yöntemleri Öğretim Sanatı*, 82.

¹³⁵Beydoğan, *Öğretimi Planlama ve Değerlendirme*, 77.

¹³⁶Nesâî, "Tahâret", 105.

¹³⁷Buhârî, "Salât", 18; Müslim, "Mesâcid", 44; İbn Mâce, "Salât", 44.

¹³⁸Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "İmâret", 26; Ahmed b. Hanbel el-Bünî, *el-Müsned*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 3: 432; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2: 288.

¹³⁹Beydoğan, *Öğretimi Planlama ve Değerlendirme*, 78.

Hız. Peygamber'in nekâhet döneminde, sahâbeye kendisinden sonra devleti yönetecek kişinin kim olacağını söylemesi için zamanı olduğu hâlde, onlara kendisinden sonra peygambersiz hayata intibak etmeleri için herhangi bir isim zikretmemiş; bu konuyu aralarında tartışarak çözmelerini istemiştir. Medine'ye Mus'ab'ı gönderirken de, ona nasıl davranması gerektiğine dair herhangi bir metin/talimatname vermemiş, içinde bulunduğu şartlara göre Kur'ân ve Sünnet'e uygun bir şekilde, düşünerek çözüm üretmesinin yolunu açmıştır.

2.3.1.13. İşbirlikçi Öğretim Yöntemleri

İşbirlikçi Öğretim yönteminde güdülenme, problem çözme, eleştirel düşünme, işbirliğiyle toplumsal sorun çözme hedeflenmektedir.¹⁴⁰

Bedir savaşından iki ay önce, hicretin 17. ayında¹⁴¹ Hız. Peygamber, Abdullah b. Cahş komutasında sekiz kişilik bir grubu Nahle vadisine gönderdi. Abdullah'ın eline de, iki gün yol aldıktan sonra açıp okuması için bir mektup verdi. Abdullah, iki gün yol aldıktan sonra mektubu açtı.¹⁴² Hız. Peygamber'in bu uygulaması, işbirlikçi yönetime en güzel örneklerden biridir. Bu yöntemle, fertlerin istişare etmesi, birlikte karar vermesi sağlanmaktadır. Aynı uygulamalar Mus'ab'ın eğitilmesinde de karşımıza çıkmaktadır. O, Habeşistan'a bir kabileyle gitmiş, orada grup içerisinde birlikte yaşama sürecine dâhil olmuştur. Burada elde ettiği deneyimleri de Medine'de gerçekleştirdiği tebliğ faaliyetlerinde değerlendirmiştir.

Hız. Peygamber, dışarıdan Medine'ye gelen bazı grupları on beş-yirmi gün kadar Medine'de misafir eder, onlara İslâm'ı uygulamalı olarak anlatırdı. Bir müddet geçince onları ailelerine gönderir, öğrendiklerini ailelerine ve çevrelerine öğretmelerini isterdi.¹⁴³ Bu yöntem, tıpkı bir suya atılan taşın genişleyerek suda halkalar oluşturması gibi, eğitimin kapsam alanını genişletmektedir. Hız. Peygamber'in Medine'ye gönderdiği Mus'ab'ın halka tesiri, Es'ad, Sa'd, Üseyid... gibi kişilerle her geçen gün genişlemiş, bir yıl sonra o, İslâmiyet'i kabul etmiş 75 kişilik bir kabileyle Mekke'ye gelmiştir.

SONUÇ

Mus'ab b. Umeyr, Hız. Peygamber'in yetiştirdiği ilk öğretmen ve aynı zamanda Bedir ve UHûd Gazveleri gibi çok önemli iki gazvede sancaktar olarak görevlendirme şerefine nail olmuş, sayısız meziyetlere sahip, istis-

¹⁴⁰Beydoğan, *Öğretimi Planlama ve Değerlendirme*, 80.

¹⁴¹Ebu'l-Hasan el-Vahidî, *Esbâb-ı Nüzul*, trc. N. Tetik - N. Çasıl (Erzurum: Ketebe Yayınları, 1994), 71.

¹⁴²Muhammed b. Ömer b. Vakâd el-Vakâdî, *Kitâbü'l-Meğâzi*, thk. Heyet (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1984), 1: 13-16; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2: 252; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2: 10; Taberî, *Târîh*, 2: 413; Ebu'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (Beyrut: y.y., ts.), 1: 524-525.

¹⁴³Buhârî, "Ezân", 18.

naî bir sahâbîdir. Aristokrat bir ailenin çocuğu olan Mus'ab, içinde yaşadığı müreffeh hayatı elinin tersiyle itmiş, hayatını İslâm'a vakfetmiş ve bu uğurda canını feda etmekten imtina etmemiştir.

Mus'ab ve benzeri şahsiyetlerdeki mevcut potansiyelleri keşfetme konusunda uzman olan Hz. Peygamber, esasen kendisine gelen insanları anlama, tanıma konusunda emsalsiz bir örneklik sergilemiştir. Şöyle ki O, insanları "kendisine geldiklerinde değil, bizzat kendisi insanlara giderek" tanımış, keşfetmiştir. Çünkü gerek gönderildiği Câhiliye dönemini, gerek muhatap olduğu insanları değiştirmenin yolu da, "yeniden keşif"ten geçiyordu.

Bu bağlamda Hz. Peygamber Mus'ab b. Umeyr'i geleceğin mübelliği ve sancaktarı olarak tespit etmeden önce onun kişiliğini, liyakatini, temsil yeteneğini, zekâ kapasitesini, sorumluluk anlayışını, güven duygusunu, sadakatini, sabır ve kanaatkârlığını, cesaret ve fedakârlığını keşfetmiştir.

Hz. Peygamber, ashâbını eğitirken duruma göre; bireysel eğitim, anlatma(takrir), soru - cevap, problem çözme, tündengelim, tümevarım, analiz, sentez, tartışma, örnekleme, gösterip yaptırma, yapısalcı yaklaşım ve işbirlikçi yaklaşım gibi günümüz modern eğitiminde de kullanılan bir takım yöntemlerden yararlanmıştı. O'nun o devirdeki eğitime yönelik uygulamalarının, günümüz modern eğitim öğretimi uygulamalarından bir eksiği yoktur. Aksine Hz. Peygamber, nerede, hangi yöntemi, nasıl uygulayacağını çok iyi hesap etmiş, hem devrinin insanlarına, hem de çağlar ötesine numune-i imtisal sadedinde modellik etmiştir.

O'nun Mus'ab'ı eğitmesi ve Mus'ab'ın bir öğretmen olarak insanları tebliğ etmesinden şu neticeleri çıkarabiliriz:

Hz. Peygamber eğitimde niceliğe değil, niteliğe ehemmiyet vermiştir. Nitekim oluşturulan az sayıdaki çekirdek kadro gerek Hz. Peygamber döneminde, gerekse ileriki dönemlerde İslâm medeniyetinin oluşumunda söz sahibi olmuştur. Mus'ab da bu kadronun en önemli elemanlarından biridir.

Görev verilecek, kendisinden istifade edilecek kişinin seçiminde, Hz. Peygamber muhatabı çok iyi tanınmış, en ince ayrıntılarına kadar onun özelliklerini keşfetmiştir. Nitekim Hz. Peygamber, defaatle Mus'ab'ı çok iyi tanıdığını ifade etmiştir.

Hz. Peygamber eğitim anlayışında yaşı, akrabalığı değil, liyakati önlemiştir. Mus'ab'ın kabilesi kendi kabilesine düşman olduğu hâlde, Hz. Ebû Bekir gibi daha yaşlı kişilere rağmen Mus'ab'ın Medine'ye öğretmen olarak atanması tesadüfî bir tercih değil, onun yetkinliğiyle ilgili bir husustur.

Oluşturulan kadro elemanları "davaya yük olacak" kişiler değil, "davanın yükünü alacak" kişilerden oluşturulmuştur. Müslüman olduktan

sonra çektiği meşakkatler karşısında en ufak bir bıkkınlık emaresi göstermeyen, hâlinde şikâyetçi olmayan Mus'ab, her türlü fedakârlığı yapmıştır.

Hız. Peygamber, eğittiği, yetiştirdiği kişileri yönlendirmiş, onları temel hedefe odaklamıştır. Mus'ab, Medine'ye geldiği zaman hummalı bir çalışmaya girmiş, kendisini hedefine kilitlemiştir.

Sorumluluk verilen kişiye, yetki de verilmiş; orijinal fikirlerin oluşumuna zemin hazırlanmıştır. Medine'deki faaliyetlerinde karşılaştığı bazı konularda Mus'ab, şahsî kanaatiyle hareket etmiştir. Ancak bu Kur'ân ve Sünnet'in özüne uygun olmuştur.

Sorumluluk ve yetki verdiği kişinin içinden çıkamadığı, çaresiz kaldığı durumlarda, bizzat Hız. Peygamber yerine göre söz veya fiilî anlamda desteğini esirgememiştir. Cuma namazı konusunda Hız. Peygamber Mus'ab'ı aydınlatmış, nasıl hareket edeceğine dair bilgi vermiştir.

Görevlendirdiği eğitimci murakabeye tâbi tutulmuş, kendisinden çalışmalarlarıyla ilgili rapor da istenmiştir. Mus'ab, Medineli Müslümanlarla Akabe mevkiinde Hız. Peygamber'le buluştuğu zaman, O'na faaliyetleriyle ilgili rapor vermiştir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel el-Bünî. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ahmet Cevdet Paşa. *Kısâs-ı enbiyâ ve tevârîhi hulefâ*. Sad. Ali Arslan, İstanbul: Arslan Yayınları, 1980.
- Algül, Hüseyin. "Mus'ab b. Umeyr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 226. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Apak, Âdem. "İslâm Öncesi Dönemde Mekke İdare Sistemi ve Siyasetinin Oluşumu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1, (2001): 177-194.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Din Eğitimi Bilimi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbü'l-eşrâf*, Thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ. *Fütûhu'l-büldân*. çev. Z. Kadiri Ugan, İstanbul: Maarif Vekâleti Yayınları, 1955.
- Beydoğan, Hacı Ömer. *Öğretimi Planlama ve Değerlendirme*. Erzurum: Eser Ofset, 2001.
- Bilgiseven, Amiran Kurtkan. *Eğitim Yoluyla Kalkınmanın Esasları*. İstanbul: Divan Yayınları, 1982.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Buhl, Fr. "Mus'ab b. Umayr". *İslam Ansiklopedisi*. 8: 668. İstanbul: MEB Yayınları, 1971.
- Büyükkaragöz, Savaş. - Çivi, Cuma. *Genel Öğretme Metotları*. Konya: Atlas Kitabevi, 1994.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *İslâm'da Siyasal Akıl*. Trc. Vecdi Akyüz, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.
- Çıkkılı, Yahya. *Eğitim Bilimine Giriş*. Ed. K. Keskinçılık, Ankara: Pegem Akademi

- Yayınları, 2014.
- Dârîmî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân. *es-Sünen*. Nşr. Abdullah Hâşim, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Demircan, Adnan. *Ali Muaviye Kavgası*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2002.
- Demirel, Özcan. *Öğretim İlke ve Yöntemleri Öğretme Sanatı*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2015.
- Dermenghem, Emile. *Hz. Muhammed ve Risâleti*. Trc. Ahmet Ağırakça, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Dura, Cihan. *Bilgi Toplum*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebû Gudde. Abdülfettah. *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed ve Öğretim Metotları*. Trc. Enbiya Yıldırım, İstanbul: Yasin Yayınevi, 2012.
- Erol, Nesligül. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Drama Yönteminin Kullanılması*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2009.
- Ertürk, Selahattin. *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Meteksan Yayınları, 1994.
- Fayda, Mustafa. *İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.
- Gündüz, Mehmet Salih. "Mus'ab b. Umeyr'in Hayatı Kişiliği ve İslâm Tarihindeki Yeri". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2017): 107-142.
- Güven, Mehmet. *Eğitim Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2008.
- Güzel, Ahmet. "Mus'ab b. Umeyr Örneğinde Hz. Peygamber'in İnsan Yetiştirme Modellemesi". *DİB. Hz. Peygamber ve İnsan Yetiştirme Düzenimiz Sempozyumu 18-20 Nisan 2014 Erzurum*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Halife b. Hayyât el-Asferî. *Târîhu Halife b. Hayyât*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1993.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Trc. Salih Tuğ, İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1990.
- Hasan İbrahim Hasan. *Siyasî - Dinî- Kültürel- Sosyal İslâm Tarihi*. Trc. İsmail Yiğit - Sadreddin Gümüş, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1985.
- Hitti, Philip K. *Siyasî-Kültürel İslâm Tarihi*. Trc. Salih Tuğ, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Hökelekli, Hayati. *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsanî Değerler*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2013.
- İbn Abdülberr, Ebû Ömer Yûsuf el-Kurtubî. *el-İstîâb fî marifeti ashâb*. Thk. Mustafa Muhammed, Kahire: y.y., 1939.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*. Thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrut: y.y., 1992.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Kahire: y.y., 1936.
- İbn İshâk, Muhammed. *Sîretü İbn İshak*. Thk. M. Hamidullah, Konya: Hayra Hizmet Vakfı Yayınları, 1981.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, ts.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-Maârif*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Sa'd, Muhammed. *et-Tabakatü'l-kübra*. Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebi'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem. *el-Kâmil fî't-târîh*. Thk. Alî Şîrî, Beyrut: y.y., 1989.

- Kandehlevî, Muhammed Yusuf. *Hayatü's-sahâbe*. Trc. Sıtkı Gülle, İstanbul: Divan Yayınları, 1996.
- Kettânî, M. Abdülhayy. *et-Terâtibü'l-idariyye*. Trc. Ahmet Özel, İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Kocatepe, Mehmet. *H. Muhammed'in Mekke Döneminde Uyguladığı Yaygın Eğitim*. Konya: İttifak Yayınları, 1999.
- Küçük, Raşit. "Hz. Peygamber ve Örneğliğinin Mahiyeti". *TDV. İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Kutlu Doğum Sempozyumu 2001*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber*. Trc. N. Ahmet Asrar, Ankara: Pınar Yayınları, 1983.
- Muhammed Hasen Büreyğış. *Mus'ab b. Umeyr -ed-dâiyetü'l-mücahid-*. Beyrut: y.y., 1975.
- Müslim b. el-Haccâc Ebu'l- Huseyn el-Kuşeyrî en-Nisâburî. *es-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman b. Şuayb. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Önkâl, Ahmet. *Rasûlullah'ın İslâm'a Davet Metodu*. Konya: Hibaş Basım Sanayi, 1983.
- Önkâl, Ahmet. "Hicret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 458-462. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Özbek, Abdullah. *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*. Konya: Esra Yayınları, 1991.
- Said Havva. *İslâm'da Yönetim ve Yönetici*. Trc. Ahmet Eminoğlu, İstanbul: Petek Yayınevi, 1990.
- Sarıçam, İbrahim. *H. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Şeker, Mehmet. *Gençler İçin Hz. Muhammed -Hayatı ve İslâm Esasları-*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2008.
- Şişman, Mehmet. *Eğitim Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2017.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Beyrut: Dâru'l-Meârif, 1986.
- Tirmîzî, Ebû İsa Muhammed. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Tirmîzî, Ebû İsa Muhammed. *Hadislerle Peygamberimiz'in Özel Hayatı ve Güzel Ahlakı*. Haz. M. Raif Efendi, Konya: Konya Kitapçılık, 1997.
- Vahidî, Ebu'l-Hasan. *Esbâb-ı nüzul*. Trc. N. Tetik - N. Çasıl, Erzurum: Ketebe Yayınları, 1994.
- Vakıdî, Muhammed b. Ömer b. Vâkıd. *Kitâbü'l-meğâzî*. Thk. Heyet, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1984.
- Yıldırım, M. Emin. *Nebevî Eğitim Modeli Darü'l-Erkâm*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.
- Yılmaz, H. Kâmil. "Tasavvufi Açından Ashab ı Suffa". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (2001): 8-25.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm- es-Siretü'n-Nebevîyye-*. Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lâm kâmûsu terâcim*. Beyrut: y.y., 1953-1959.
- Ziyaüddin Serdar. *İslâm Medeniyeti'nin Geleceği*. Trc. Deniz Aydın, İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.

İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN MESLEKİ KAYGI DÜZEYLERİNİN ÇEŞİTLİ DEĞİŞKENLERE GÖRE İNCELENMESİ

Examining the Occupational Anxiety Levels of Students of Faculty of Islamic Sciences According to Certain Variables

Ali KUŞÇALI

Arş. Gör., Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı,
Aksaray, Türkiye

*Res. Assist., Aksaray University, Faculty of Islamic Education, Department of Islamic
History, Aksaray, Turkey*

alikuscali@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-3610-4453>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 28.04.2019

Kabul Tarihi / Accepted: 21.06.2019

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2019

” Atıf / Cite as: Kuşçalı, Ali. “İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin Mesleki Kaygı Düzeylerinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi”. *Mütefekkir* 6/11 (2019): 193-210. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.584413>.

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education,68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN MESLEKİ KAYGI DÜZEYLERİNİN ÇEŞİTLİ DEĞİŞKENLERE GÖRE İNCELENMESİ

Öz

Kaygı, bireyin günlük yaşantısında sergileyeceği davranışlar üzerinde negatif etkilere yol açan olumsuzluklara verilen genel isimdir. Kaygı seviyesi yüksek bireylerin huzursuzluk yaşamaması, iletişimlerinde aksamaların ortaya çıkması gibi hususlar söz konusu olabilmektedir. Var olan çeşitli kaygı türleri arasında mesleki kaygı da önemli bir yer tutmaktadır. Mesleki kaygı, bireyin mesleği dolayısıyla sahip olduğu kaygıları anlatmaktadır. Bu çalışma öğretmen adayı olan İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin mesleki kaygılarını ölçmek amacıyla gerçekleştirilmiştir. Araştırmada Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde öğrenim gören 302 katılımcı üzerinde, yüz yüze anket uygulaması gerçekleştirilerek veriler toplanmıştır. Araştırmada elde edilen veriler, kadın katılımcıların erkek katılımcılara göre mesleki kaygılarının daha fazla olduğunu ortaya koymaktadır. Aynı zamanda mesleki kaygı alt faktörlerinden "mesleki yeterlik kaygısı" ile "öğrenci kaygısı" ve "meslektaş kaygısı" ile "öğrenci kaygısı" arasında yüksek düzeyde ilişki olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kaygı, Kaygı Düzeyi, Mesleki Kaygı, Öğrenci Kaygısı, İslami İlimler.

Examining the Occupational Anxiety Levels of Students of Faculty of Islamic Sciences According to Certain Variables

Abstract

Anxiety is a general term used for negativities which affect daily life behaviors of the individual negatively. Individuals with higher anxiety levels may feel uncomfortable and have interruptions in communication. Among various types of anxiety, occupational anxiety has an important place. Occupational anxiety denotes anxieties felt by the individual due to her/his occupation. This study was implemented for the purpose of measuring the occupational anxiety levels of students receiving education in the Faculty of Islamic Sciences, who are considered preservice teachers. In the study, data were collected by applying face-to-face questionnaires to 302 participants receiving education in Aksaray University Faculty of Islamic Sciences. The data acquired in the study reveal that female participants have higher occupational anxiety levels, compared to male participants. Also, there is a high-level correlation between "occupational competence anxiety" and "student anxiety"; "colleague anxiety" and "student anxiety", which are among the sub-factors of occupational anxiety.

Keywords: Anxiety, Anxiety Level, Occupational Anxiety, Student Anxiety, Islamic Sciences.

GİRİŞ

Günlük yaşamın olağan durumunun aksamasının önünde çeşitli unsurlar söz konusu olabilmektedir. Bu negatif durumlardan biri de kaygıdır. Kaygı, zaman zaman bireyin içsel faktörlerinden zaman zaman da dışsal, çevresel faktörlerden kaynaklanmaktadır. Kaynağı ne olursa olsun, kaygı bireyin iletişim ve çevre uyumları üzerinde sorunlar oluşturabilmektedir.

Bu özellikleri dolayısıyla kaygı bireyin huzursuzluk yaşamasına, yaşamın çeşitli evrelerinde belirsizlik duymasına, zorluklarla karşılaşmasına yol açarak uyum süreci ve sosyalleşmeye dair olumsuzlukların kaynağı haline gelebilmektedir.

Günümüzde kentleşmede yaşanan yoğunluk, teknoloji baskın yaşam koşulları, üretimden çok tüketime odaklanan toplumsal yapı ve tüketim anlayışı gibi nedenlerden dolayı insanların kaygı içerisinde yaşadıkları söylenebilir. Ayrıca kentleşme ve teknoloji sebebiyle kalabalıklar içinde gerçekleşen yalnız yaşam ya da bireysel yalnızlaşma ve yabancılaşma kaygı düzeyinde artışa, derinleşmeye yol açmaktadır.

Çeşitli kaygı türleri söz konusudur. Bu kaygı türleri arasında üzerinde en çok durulan kaygı türlerinden biri olan mesleki kaygı bu çalışmanın temel dayanak noktasını oluşturmaktadır. Mesleki kaygı, bireyin mesleki koşullar, ortamlar ve meslektaş grupları gibi bazı alanlarla ilgili sahip olduğu kaygıyı anlatmak için kullanılır. Bireyin günlük yaşantısının süre olarak pek çoğunu kaplayan iş ortamları, bu geniş zaman dilimi dolayısıyla diğer alanlar üzerinde de baskın ve belirleyici olabilmektedir. Diğer bir ifadeyle, kişilerin günlük zamanlarının çoğu iş ortamlarında geçtiğinden mesleki kaygı durumu yaşamın öteki alanlarına da etki etmektedir.

Öğretmenlik mesleği de bu süreçten payını almaktadır. Pek çok öğretmenlik branşında yaşanan kaygı durumu İslami İlimler Fakültesi mezunlarının atanabilecekleri Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği ile Meslek Dersleri Öğretmenliği branşlarında da söz konusu olabilmektedir.

Bu nedenle çalışma, İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin mesleki kaygılarını araştırmak amacıyla gerçekleştirilmiştir. Aksaray Üniversitesi'nde öğrenim gören 302 katılımcı üzerinde yüz yüze anket uygulaması ile elde edilen verilerle katılımcıların mesleki kaygı durumları tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırmada frekans analizlerine ilaveten, değişkenler arasındaki farklılığı göstermek için T Testi, ANOVA testleri, değişkenlerin ilişkilerini test etmek için de korelasyon analizi gerçekleştirilmiştir.

1. MESLEKİ KAYGI

Gündelik hayatta kaygı ve korku kavramları birbirlerinin yerine kullanıldığı görülmektedir. Ancak bu kavramlar arasında bazı farklar vardır. Korku anlık, hemen oluverecek tehlikelere karşı gösterilen bir tepki iken, kaygı ise daha çok gelecekte karşılaşma ihtimali olan tehlikelere karşı gösterilen bir tepkidir.¹ Yine kaygı; kişinin karşılaştığı herhangi bir sebep olmasına rağmen bilinçdışının aktif olmasıyla kişinin yaşadığı tedirginlik, huzursuzluk ve gelecek korkusu şeklinde kendini gösteren evrensel bir olgudur.²

Başka bir tanıma göre kaygı, kişinin yaşamında karşılaştığı olumsuz durumlarda veya kişiyi sıkıntıya sokacak hallerde görülen fiziksel ve zihinsel

¹ Ertuğrul Köroğlu, *Kaygılarımız Korkularımız Nedir? Nasıl Baş Edilir?* (Ankara: HYB Yayıncılık, 2012), 3-4.

² Rasim Bakırcıoğlu, *İlköğretim Ortaöğretim ve Yükseköğretimde Rehberlik ve Psikolojik Danışma* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2005), 124.

belirtileri olan psikolojik bir duygudur. Yani kaygı duygusal bir reflekstir ve gelecek eğilimlidir.³

Gerçek ise kaygıyı, herkesin yaşayabileceği doğal bir his ve kaynağını günlük yaşamdan alarak her bireyin deneyimlediği doğal bir duygu olarak tanımlamaktadır. Duygusal bir konu olan kaygı, belirsizlikten kaynaklanır ve bireyin her döneminde karşısına çıkabilir.⁴

Aktan da, kaygıyı kişide bulunduğu halde tarif edemediği hisler olarak tanımlamaktadır. Tarif edilemeyen bu hisler, kişilerde bir takım ruhsal veya fiziksel işaretlerle kendini belli eder. Ayrıca bu his kişide ruhsal ve fiziksel olarak, içinde bulunduğu hal nedeniyle, memnuniyetsizlik, çevresine karşı kendini iletişime kapama ve bulunduğu ortamdan ayrılma gibi tezahürlerde kendini gösterir. Bu durum bireyin rutin yaşam akışını aksattığı gibi onun, çevresiyle iletişim kurmasında da birtakım endişeleri yaşamasına sebep olur.⁵

Peki kaygıyı ortaya çıkaran nedenler nelerdir? Bu soruya Cüceloğlu şu dört başlıkta cevap vermektedir. 1-Desteğin Çekilmesi: Kişi, alışageldiği çevreden uzaklaşması sonucu kaygı yaşar. Çünkü daha önce hayatı paylaştığı insanlar ve yaşadığı çevre onun hayatının bir parçasıyken, hiç tanımadığı bir çevrede mevcut destekleri yoktur.

2-Olumsuz bir sonucu beklemek: Yeterli hazırlık yapmadan imtihana giren bir kişi, düşük not alacağı kaygısını yaşar.

3-İç çelişki: Bir kimse inandığı ve değer verdiği bir düşünceyle, sergilediği davranış arasında bir çelişki meydana gelince kaygı yaşar. Ve mevcut çelişkiyi ortadan kaldırıncaya kadar, kaygı duymaya devam eder.

4-Belirsizlik: Kişinin gelecekte neyle karşılaşacağı konusundaki belirsizlik, en önemli kaygı sebeplerindendir. Gelecekte olumsuz bir durumla karşılaşma ihtimali bu kaygıyı arttırır. Tam bu noktada yaşanan bu kaygı, kişiye faydalı mıdır yoksa zararlı mıdır? Bu soruyu cevaplayabilmek için kaygının derecesini ve başarılması hedeflenen görevin zorluk derecesini bilmek gerekir. Zor ve karmaşık bir vazifeyi gerçekleştirmede, kaygının kişiye zarar verdiği gözlemlenirken, basit bir işlemi gerektiren durumlarda orta seviyedeki bir kaygı ise vazifeyi tamamlama açısından faydalı bulunmaktadır.⁶

Meslek kavramına gelince, “insanlara yararlı mal ve hizmet üretebilmek ve karşılığında para kazanmak için yapılan, belli bir eğitimle edinilen sistemli bilgi ve becerilere dayalı, kuralları toplumca belirlenmiş etkinlikler bütünü,

³ Veysel Çakmak, *İletişim Kaygısı ve Sosyal Medya* (Konya: Eğitim Yayınevi, 2018), 40-41.

⁴ Merve Gerçek, “Mesleki Kaygı ve Kariyer Uyumluluğu Arasındaki İlişkiler: Öğretmen Adayları Açısından Bir İnceleme”, *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20/2 (2018): 298.

⁵ Ercan Aktan, “Sosyal Medya ve Sosyal Kaygı: Sosyal Medya Kullanıcıları Üzerine Bir Araştırma”, *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademik Dergisi* 11/2 (2018): 35-36.

⁶ Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015), 277-278.

insanların belli bir süre eğitim aldıktan sonra kendi hayatlarını sürdürebilmeleri amacıyla iş yaptıkları uğraşı alanı” olarak tanımlanabilir.⁷

Mesleki kaygı ile alakalı net bir tanım ortaya koymayan Fuller, öğretmen adaylarının mesleğe ilişkin kaygılarını ben-merkezli kaygılar, görev-merkezli kaygılar ve öğrenci-merkezli kaygılar olmak üzere üç ana başlıkta toplamıştır. Ben-merkezli kaygıların odak noktasında, bireyin kendisi varken, Görev-merkezli kaygıların odak noktasında ise, bireyin öğreticilik görevi vardır. Son olarak öğrenci-merkezli kaygıların merkezinde ise, öğrenciler vardır.⁸ Öğretmen adaylarının çoğu eğitim ve öğretim faaliyetlerini gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceği ve öğrencileri etkileyip etkilemeyeceği konusunda doğal olarak endişe yaşarlar. Bazılarında ise bu kaygı hiç görülmebilir. Öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleğinin gereklerini yerine getirebilmeleri için öncelikli olarak kendine, mesleğine ve öğrenciye yönelik duydukları kaygıyı ortadan kaldırılabilmeleri gerekir.

Taşğın’a göre de eğer öğretmenler, mesleklerine karşı hissettikleri mesleki kaygılarından sıyrılabilirlerse asli görevleri olan gelecek nesilleri yetiştirme konusunda yüksek özgüvene, kendilerini her alanda yeterli görerek bunu faaliyetlerine yansıtabilmeye sahip olabilirler, tam olarak mesleklerine başlamaları, mesleklerine karşı hissettikleri mesleki kaygılarından uzaklaşmış olmalarına bağlıdır.⁹

Öğretmen adaylarının meslekle ilgili kaygıları özellikle mezuniyet aşamasında, atanma, Kamu Personeli Seçme Sınavı veya iş bulma zamanlarında zirveye çıkar.¹⁰ Kimi çevreler bu dönemlerde yaşanan kaygıyı olumsuz bir durum olarak değerlendirirken Yeşilyaprak, kaygının başarıyı etkileyen bir faktör olduğunu belirtmektedir. O kişide hiçbir kaygı yaşanmaması durumunda başarıya dair bazı problemlerin yaşanabileceğini vurgularken, başarıya ulaşmak için kişiyi çalışmaya sevk edecek kontrollü bir kaygıyı gerekli görür.¹¹

⁷ Ercan Yılmaz, “Bir Meslek Olarak Öğretmenlik”, *Eğitim Bilimine Giriş*, ed. Emin Karip (Ankara: Pegem Akademi, 2007), 317- 336.

⁸ F.F. Fuller, “Concerns of Teachers: A Developmental Conceptualization”, *American Educational Research Journal* 6 (1969): 207-226; Belirli dönemlerde yoğunlaşan bu kaygılarla ilgili daha geniş bilgi için bk. Türkdoğan, Saniye Can, *Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğini Tercih Etmelerinde Etkili Olan Faktörlere Göre Meslek Kaygıları* (Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi, 2014), 10-14; Ahmet Bozdam, *Öğretmen Adaylarının Mesleki Kaygı Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008), 4-6.

⁹ Özden Taşğın, “Beden Eğitimi ve Spor Yüksekokulunda Okuyan Öğretmen Adaylarının Mesleki Kaygı Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi”, *Kastamonu Eğitim Dergisi* 14/2 (2006): 679-686.

¹⁰ Hasan Atmaca, “Almanca, Fransızca ve İngilizce Öğretmenliği Bölümlerinde Okuyan Öğretmen Adaylarının Mesleki Kaygıları”, *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish and Turkic* 8/10 (2013): 67-76.

¹¹ Binnur Yeşilyaprak, *Eğitimde Rehberlik Hizmetleri: Gelişimsel Yaklaşım* (İstanbul: Nobel Yayınları, 2008), 202-203.

2. LİTERATÜR TARAMASI

Literatür incelendiğinde ülkemizde üniversitelerde eğitim gören çeşitli branşlardaki öğretmen adaylarının farklı kaygılara sahip olduklarının ortaya konulduğu söylenebilir.

Örneğin, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 2010-2011 eğitim-öğretim yılı bahar yarıyılında hazırlık sınıfında öğrenim gören 131'i kız, 65'i erkek toplam 196 öğrenci ile gerçekleştirilen araştırmada İlahiyat Fakültesinde, hazırlık sınıflarında verilen Arapça eğitimi değerlendirilmiştir. Buna göre öğrencilerin yabancı dil yetkinlik beklentilerinin düşük, yabancı dil öğrenme kaygı düzeylerinin ise öğrenmeyi etkileyebilecek düzeyde yüksek olduğu belirlenmiştir.¹²

Kaya ve Varol tarafından On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Durumluk-Sürekli Kaygı Düzeyleri ve kaygı düzeylerine etki eden bazı etmenler 234 kız ve 284 erkek öğrenci olmak üzere toplam 518 öğrenciye uygulanmıştır. Öğrencilerin kaygı düzeyleri sınıf, bölüm, cinsiyet, medeni durum, ekonomik durum, çalışma durumu ve başarı durumu açısından değerlendirilmiştir. Kayda değer sonuçların tespit edildiği çalışmada öğrencilerin sınıflarına göre, bölümlere göre, cinsiyete göre, medeni duruma göre, ekonomik düzeye göre sonuçlar ortaya konulmuştur. Buna göre öğrencilerin sınıflarına göre kaygı düzeyleri arasında önemli bir farklılığa rastlanmamışken kız öğrencilerin kaygı düzeylerinin erkek öğrencilere göre daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Yine ekonomik düzeylerinin düşen katılımcılarda, kaygı düzeylerinin yükseldiği tespit edilmiştir.¹³

Gümrükçü, Bilgici ve Deniz'in okul öncesi öğretmen adaylarının üzerinde yapmış oldukları çalışmalarında adayların ben merkezli kaygı, görev merkezli kaygı, öğrenci merkezli kaygı ve toplam kaygı puanı seviyelerinin "çok az" olduğunu tespit etmişlerdir. Dolayısıyla okul öncesi öğretmen adaylarının gelecek endişelerinin az olduğu sonucuna varılmıştır. Ayrıca kendisinin başarısız olduğunu düşünen okul öncesi öğretmen adaylarının, kendisini başarılı gören adaylara kıyasla öğretmenlik mesleğiyle alakalı daha çok kaygı hissettiklerini belirtmişlerdir.¹⁴

Doğan ve Çoban'ın birlikte eğitim fakültesi öğrencilerinin öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları ve kaygı düzeylerinin belirlenmesi, tutum ve kaygı arasındaki ilişkinin incelenmesi üzerine yaptıkları bir diğer araştırmada, öğrencilerin yaşadıkları kaygıların düşük, tutumların olumlu olduğu

¹² Adem Korukçu - H. Yusuf Acuner, "İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Yabancı Dil Yetkinlik Beklentisi ve Yabancı Dil Öğrenme Kaygısı -Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği-", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012): 191-211.

¹³ Mevlüt Kaya - Kübra Varol, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Durumluk-Sürekli Kaygı Düzeyleri ve Kaygı Nedenleri (Samsun Örneği)", *Ondokuz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2004): 191-211.

¹⁴ Bahar Gümrükçü Bilgici - Ümit Deniz, "Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının Gelecek Kaygılarının İncelenmesi", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 24/5 (2016): 2353-2372.

ifade edilmiştir. Ayrıca tutum ile kaygı arasında düşük düzeyde negatif ve anlamlı bir ilişkinin varlığı tespit edilirken, kaygı düzeyi yüksekliğinin, iş bulma konusunda karamsarlık yaşayanlarda olduğu vurgulanmıştır.¹⁵

Uygun ve arkadaşları tarafından gerçekleştirilen Sosyal Bilgiler öğretmen adaylarının mesleki kaygı düzeylerini ortaya çıkarmak üzere yapılan araştırma sonucunda da cinsiyetin mesleki kaygı üzerinde en etkili faktör olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Kız öğretmen adaylarının, erkek öğretmen adaylarına göre daha az kaygılı oldukları görülmüştür. Ayrıca mesleki kaygı üzerinde ailenin yaşadığı yerleşim yerinin büyüklüğü, ailelerin gelir düzeyi ve eğitim alınan üniversitenin etkili olduğu gözlenmiştir.¹⁶

Yılmaz ise İlahiyat Fakültesinde pedagojik formasyon eğitimi alan öğrencilerin, öğretmenlik mesleğine yaklaşımları ile onların kaygı durumlarına tesir eden etkenleri araştırmıştır. Pedagojik formasyon eğitimi alan öğrencilerde, bu eğitimi almadan önce var olan kimi kaygıların, eğitim aldıktan sonra azaldığı saptanmıştır. Ayrıca öğrencilerin pedagojik formasyon eğitimi alan aday öğretmenlerin bu eğitimle beraber öğrenci merkezli kaygılarını etkilediği, formasyon derslerinin içeriklerinin, öğrencilerdeki öğrenci merkezli kaygılarını azalttığı hatta kaygıları kontrol altına almalarında yardım ettiği sonucuna ulaşmıştır.¹⁷

3.YÖNTEM

Bu araştırmada İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin mesleki kaygı durumlarının çeşitli değişkenler açısından ele alınarak ortaya konulmasını amaçlamaktadır.

3.1. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Kaygı günlük ilişkilerden kurumsal süreçlere kadar geniş bir alanı kapsayan olgudur. Mesleki kaygı da mesleğin bireylerin hayatındaki önemi göz önüne alındığında son derece hayati bir kaygı türü olarak belirmektedir. Geleceğin öğretmenleri arasında yer alacak olan İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin mesleki kaygı düzeylerini ortaya koymak bu çalışmanın temel amacını oluşturmaktadır. Araştırmada Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ile Meslek Dersleri Öğretmenliği adayı olan öğrencilerin kaygı kaynaklarının neler olduğunun tespit edilmesi ve ortadan kaldırılmasına dair varılacak çıkarımlar araştırmanın önemini göstermektedir.

¹⁵ Türkan Doğan - Aysel Esen Çoban, "Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları ile Kaygı Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Eğitim ve Bilim* 34/153 (2009): 157-168.

¹⁶ Kamil Uygun v.dğr., "Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Mesleki Kaygı Düzeylerinin İncelenmesi", *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 11/21 (2016): 417-436.

¹⁷ Macit Yılmaz, "İlahiyat Fakültesi Mezunlarına Verilen Pedagojik Formasyon Eğitiminin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutum ve Kaygı Düzeyleri Üzerindeki Etkileri", *Bilimname* 28/1 (2015): 287-310.

3.2. Araştırmanın Modeli

Bu araştırma genel tarama modeline göre gerçekleştirilmiş, çalışmanın bağımlı ve bağımsız değişkenleri arasında karşılaştırmalı ilişkisel tarama yapılmıştır. Veriler, katılımcıların sosyal ve demografik özellikleri ile mesleki kaygıları arasındaki ilişki ve farklılıklar ortaya konulmak amacıyla toplanmıştır.

3.3. Araştırmanın Örneklem Seçimi ve Veri Toplama Aracı

Araştırma, örnekleme ulaşımın kolay olması nedeniyle Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde hazırlık sınıfı dahil, diğer tüm sınıflarda öğrenim gören 316 öğrenci üzerinde yüz yüze anket uygulanması şeklinde gerçekleştirilmiş, 14 anket formu çeşitli nedenlerle analize tabi tutulmamış, 302 anketin analizi yapılmıştır.

Araştırmada kullanılan ölçek, Uygun vd.'nin, (2016) "Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Mesleki Kaygı Düzeylerinin İncelenmesi" isimli çalışmasında kullandığı Mesleki Kaygı Ölçeği'nden faydalanılarak oluşturulmuştur. 32 soruluk Likert tipi yargılardan oluşan ölçek, 6 alt faktörden oluşmaktadır. "Öğrenci Kaygısı faktörü" 12, "Meslektaş Kaygısı Faktörü" 6, "Mesleki Yeterlik Kaygısı Faktörü" 5, "Belirsizlik Kaygısı Faktörü" 4, "Atanma Kaygısı Faktörü" 3, "Sosyal Kaygı Faktörü" 2 maddeden oluşmaktadır. Ölçekteki ifadeler "1=Kesinlikle Katılmıyorum, 2= Katılmıyorum, 3=Kararsızım, 4=Katılıyorum, 5=Kesinlikle Katılıyorum" biçiminde yöneltilmiştir. Soru formunda ayrıca katılımcılara cinsiyet, sınıf, mezun oldukları lise ile ilgili sorular da yöneltilmiştir.

Faktörler	Özdeğer	Açıklanan Varyans (%)	Güvenilirlik
Öğrenci Kaygısı	12.18	38.06	.929
Meslektaş Kaygısı	2.54	7.94	.796
Mesleki Yeterlik Kaygısı	1.80	5.62	.809
Belirsizlik Kaygısı	1.37	4.29	.677
Atanma Kaygısı	1.27	3.39	.865
Sosyal Kaygı	1.13	3.54	.669
Toplam		63.47	
KMO Örneklem Yeterliğinin Ölçülmesi: .916; Barlett Küresellik Testi: $X^2=4925.638$, $df=496$, $p=.000$			

Tablo 1: Faktör Öz Değerleri, Açıklanan Varyansları ve Güvenilirliği

Ölçeğin faktör gruplarının sınıflandırılma ve değerlendirilmesinde Varimax rotasyonlu tablo dikkate alınmıştır. Faktör analizine tabi tutulan maddelerin özdeğeri 1'den daha büyük ve minimum yükleme büyüklüğü olarak 0.40 kriteri kullanılmıştır. Analiz sonucunda ortaya çıkan altı faktör, toplam varyansın % 63.47'sini açıklamaktadır. Sonuçlara göre öğrenci kaygısı faktörü toplam varyansın % 38.06'sını açıklayan en önemli faktördür. Meslektaş kaygısı faktörü % 7.94, mesleki yeterlik faktörü % 5.62, belirsizlik kaygısı faktörü % 4.29, atanma kaygısı faktörü 3.39, sosyal kaygı faktörü ise 3.54

oranında toplam varyansa katkı yapmaktadır.

MESLEKİ KAYGI ÖLÇEĞİ		\bar{x}	SD	Fak-tör Yük-leri
1= Kesinlikle Katılmıyorum, 2= Katılmıyorum, 3=Kararsızım, 4=Katılıyorum, 5=Kesinlikle Katılıyorum.				
Öğrenci Kaygısı				
1	Öğrencilerimin beni sevmemesinden kaygılıyım.	2.32	1.13	.768
2	Öğrencilerimle empati kuramamaktan kaygılıyım.	2.25	1.18	.760
3	Problemlili öğrenciler ile başa çıkamamaktan kaygılıyım.	2.76	1.23	.731
4	Öğrencilerimden saygı görememekten kaygılıyım.	2.44	1.21	.698
5	Öğrencilerimin sorunlarının farkına varamamaktan kaygılıyım.	2.72	1.21	.692
6	Sınıfta otorite sağlayamamaktan kaygılıyım.	2.25	1.12	.677
7	Sınıfta öğretimi organize edememekten kaygılıyım.	2.37	1.03	.660
8	Öğrencilerimle iletişim kuramamaktan kaygılıyım.	2.39	1.27	.637
9	Öğrencilerimin derse ilgisini çekememekten kaygılıyım.	2.62	1.17	.585
10	Etkin bir sınıf yönetimi için yeterli olamamaktan kaygılıyım.	2.38	1.13	.578
11	Derste bilgi ve becerilerimi öğrencilerime aktaramamaktan kaygılıyım.	2.63	1.20	.482
12	Öğrencilerime etkin değerlendirme yöntemleri uygulamamaktan kaygılıyım.	2.63	1.14	.481
Meslektaş Kaygısı				
13	Meslektaşlarımın alan bilgimi yetersiz bulmalarından kaygılıyım.	2,53	1.14	.746
14	Velilerin beni yetersiz bulmalarından kaygılıyım.	2.44	1.13	.731
15	Sınıfta ders anlatırken kontrol amaçlı (okul müdürü, müfettiş, vs. tarafından) izleniyor olmaktan kaygılıyım.	2.25	1.15	.683
16	Okul yönetiminin bana adil davranmamasından kaygılıyım.	2.83	1.24	.589
17	Okulda öğrenci veya meslektaşlarım tarafından şiddete maruz kalmaktan kaygılıyım.	2.00	1.08	.584
18	Öğrencilerimin bilemeyeceğim bir soruyu sorduklarında panik yaşamaktan kaygılıyım.	2.76	1.25	.493
Mesleki Yeterlik Kaygısı				
19	Öğrenciye iyi bir model olamamaktan kaygılıyım.	2.29	1.24	.734
20	Sıkıcı bir öğretmen olmaktan kaygılıyım.	2.26	1.24	.627
22	Okulda benden mesleğimin gerektirdiği özellikleri taşıyamamaktan kaygılıyım.	2.34	1.21	.603
22	Bilgilerimi öğrenciye aktaramamaktan kaygılıyım.	2.77	1.64	.573
23	Öğrencilerimin mesleki bilgilerimi yetersiz bulmalarından kaygılıyım.	2.81	1.15	.519
Belirsizlik Kaygısı				
24	Derslerimde öğretim yöntem ve tekniklerini yerinde kullanamamaktan kaygılıyım.	2.53	1.11	.703
25	Öğretmenlik mesleğini seçmemde kararsızlık yaşamaktan kaygılıyım.	2.59	1.32	.567
26	Bireysel farklılıkları göz önüne alarak ders işleyememekten kaygılıyım.	2.56	1.09	.560
27	Hazırlıksız derse girmekten kaygılıyım.	2.80	1.20	.467

MESLEKİ KAYGI ÖLÇEĞİ		\bar{x}	SD	Faktör Yük-leri
1= Kesinlikle Katılmıyorum, 2= Katılmıyorum, 3=Kararsızım, 4=Katılıyorum, 5=Kesinlikle Katılıyorum.				
Atanma Kaygısı				
28	Atama sınavı sonucu herhangi bir yere atanamamaktan kaygılıyım.	3.74	1.29	.908
29	Atama sınavından düşük not almaktan kaygılıyım.	3.63	1.27	.895
30	Atama sınavı sonucu istediğim bir yere atanamamaktan kaygılıyım.	3.63	1.29	.832
Sosyal Kaygı				
31	Mesleğimde kendimi geliştireceğim olanakları bulamamaktan kaygılıyım.	2.76	1.26	.764
32	Görev yaptığım çevreye uyum sağlayamamaktan kaygılıyım.	2.50	1.23	.669

Tablo 2: Katılımcıların Sosyal Medya Bağımlılık Eğilimleri

Tablo 2’den elde edilen sonuçlar ışığında katılımcılar, atanma kaygısı faktörü altındaki “Atama sınavı sonucu herhangi bir yere atanamamaktan kaygılıyım” (A.O.=3.74), “Atama sınavından düşük not almaktan kaygılıyım” (A.O.=3.63), “Atama sınavı sonucu istediğim bir yere atanamamaktan kaygılıyım” (A.O.=3.63) yargılarına diğer yargılardan daha fazla katıldıklarını ifade etmiştir. Bu sonuç, katılımcıların mesleki diğer kaygı türleri ile kıyaslandığında, atanmaya dair kaygılarının daha baskın olduğunu göstermektedir. Bir diğer deyişle İslami ilimler fakültesi öğrencilerin mesleki kaygılarına dair en önemli alt faktör atanmaya ilişkin yaşadıkları kaygıdır. Bu kaygının temel bileşenlerini ise sınav kaygısı, istediği yere atanamama gibi algılar oluşturmaktadır. Buna karşın meslektaş kaygısı faktörü altındaki “Okulda öğrenci veya meslektaşlarım tarafından şiddete maruz kalmaktan kaygılıyım.” (A.O.=2.00), aynı faktör altındaki “Sınıfta ders anlatırken kontrol amaçlı (okul müdürü, müfettiş, vs. tarafından) izleniyor olmaktan kaygılıyım.” (A.O.=2.25) ve öğrenci kaygısı faktöründeki “Öğrencilerimle empati kuramamaktan kaygılıyım.” (A.O.=2.25), “Sınıfta otorite sağlayamamaktan kaygılıyım.” (A.O.=2.25), mesleki yeterlik kaygısı faktöründeki “Sıkıcı bir öğretmen olmaktan kaygılıyım.” (A.O.=2.26) yargılarına ortalamanın altında bir katılım sergilendiği görülmektedir. Bu sonuçlar incelendiğinde katılımcıların kendilerinin aktif rol oynayacağını düşündüğü türden eylemlerde kaygı düzeyinin daha düşük olduğu söylenebilir. Bir diğer anlatımla katılımcıların kendilerine dair algıları söz konusu olduğunda yüksek bir motivasyona sahip olduğu görülmektedir. Bu motivasyon sayesinde katılımcıların gerek öğrenci gerekse meslektaşlarıyla iyi bir iletişimde bulunacağına dair güvene sahip oldukları düşünülebilir. Dahası katılımcıların öğrencileriyle empati kurarak, sınıf içerisinde kontrolü sağlayabileceğine dair inanç besledikleri; öğrencisiyle empati kurabilmesi sayesinde sıkıcı bir öğretmen profilinden uzak, duygudaş bir öğretmen olacaklarını düşündüklerini söylemek yerinde olacaktır.

Öğrenci Kaygısı	Betimleyici İstatistikler			Analiz
	N	\bar{x}	SD	
Cinsiyet				T Testi t=-2.31 df=300 p=.030
Erkek	92	2.35	.88	
Kadın	210	2.58	.73	
Öğrenim Görülen Sınıf				ANOVA F=1.00 df=4 p=.403
Hazırlık Sınıfı	18	2.66	.78	
Birinci Sınıf	67	2.57	.79	
İkinci Sınıf	38	2.62	.83	
Üçüncü Sınıf	54	2.56	.70	
Dördüncü Sınıf	125	2.41	.78	
Mezun Olunan Lise				ANOVA F=.416 df=3 p=.741
İmam-Hatip Lisesi	229	2.52	.80	
Düz Lise	48	2.44	.65	
Açık Lise	8	2.73	.71	
Meslek Lisesi	15	2.44	.96	

Tablo 3: Öğrenci Kaygısı Faktörüne Dair Bulgular

Tablo 3'ten elde edilen sonuçlara göre cinsiyet ile öğrenci kaygısı faktörü arasında anlamlı bir ilişki ortaya çıkmıştır. Diğer bir deyişle erkek katılımcılar ile kadın katılımcılar arasında öğrenciye dair hissedilen kaygı baz alındığında anlamlı bir farklılığın varlığı görülmektedir ($t=-2.31$, $df=300$, $p=.030$). Buna göre kadın katılımcıların (A.O.=2.58) erkek katılımcılara göre (A.O.=2.35) daha yüksek öğrenci kaygısına sahip oldukları ortaya çıkmaktadır. Kadınlar ve erkekler arasında görülen yapısal farklılıkların elde edilen sonuç üzerinde temel belirleyici olduğu görüşü ileri sürülebilir. Ayrıca mesleki bakış açısı ve geleceğe dair duyulan bazı korkuların kadınlarda erkeklerde olduğundan daha baskın rol oynamasının da sonuçlar üzerinde belirleyici role sahip olduğu ifade edilebilir.

Buna karşın katılımcıların öğrenim gördükleri sınıf ile öğrenci kaygısı faktörü arasında anlamlı bir farklılık söz konusu değildir. ($F=1.00$, $df=4$, $p=.430$). Benzer şekilde mezun olunan lise ve öğrenci kaygısı faktörü arasında da anlamlı bir farklılık tespit edilememiştir. ($F=.416$, $df=3$, $p=.741$). Buna göre katılımcıların öğrenim gördükleri sınıf ve mezun oldukları lise öğrenci kaygıları üzerinde bir farklılığa yol açmamaktadır.

Meslektaş Kaygısı	Betimleyici İstatistikler			Analiz
	N	\bar{x}	SD	
Cinsiyet				T Testi t=-3.42 df=300 p=.001
Erkek	92	2.28	.91	
Kadın	210	2.63	.78	
Öğrenim Görülen Sınıf				ANOVA F=1.13 df=4 p=.343
Hazırlık Sınıfı	18	2.82	.56	
Birinci Sınıf	67	2.51	.88	
İkinci Sınıf	38	2.57	.95	
Üçüncü Sınıf	54	2.61	.82	
Dördüncü Sınıf	125	2.43	.81	
Mezun Olunan Lise				ANOVA

İmam-Hatip Lisesi	229	2.52	.88	F=.188 df=3 p=.904
Düz Lise	48	2.58	.67	
Açık Lise	8	2.56	.61	
Meslek Lisesi	15	2.40	.81	

Tablo 4: Meslektaş Kaygısı Faktörüne Dair Bulgular

Tablo 4 incelendiğinde cinsiyet değişkeni ile meslektaş kaygısı faktörü arasında anlamlı bir ilişki ortaya çıkmıştır ($t=-3.42$, $df=300$, $p=.001$). Yani erkekler ile kadınlar arasında meslektaşlara dair duyulan kaygı düzeyleri arasında anlamlı fark vardır. Sonuçlar baz alındığında kadınların (A.O.=2.63) erkeklere nazaran (A.O.=2.28) gelecekteki meslektaşlarına dair kaygılarının daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Analiz öğrenim görülen sınıfa göre yapıldığında anlamlı farklılık tespit edilememiştir. Bununla birlikte hazırlık sınıfında öğrenim görenlerin (A.O.=2.82), birinci sınıf (A.O.=2.51), ikinci sınıf (A.O.=2.57), üçüncü sınıf (A.O.=2.61), dördüncü sınıf (A.O.=2.43) öğrencilerine göre daha fazla meslektaş kaygısına sahip oldukları söylenebilir. Hazırlık sınıfı ile dördüncü sınıfta öğrenim görenler arasında ortaya çıkan fark, bu görüşü destekler niteliktedir. Benzer durum mezun olunan lise değişkeninde de söz konusudur. İmam-Hatip Lisesinden mezun olan öğrencilerin (A.O.=2.52), meslek lisesi öğrencileri (A.O.=2.40), ile kıyaslandığında meslektaş kaygısını daha fazla taşıdığı ifade edilebilir.

Meslekî Yeterlik Kaygısı	Betimleyici İstatistikler			Analiz
	N	\bar{x}	SD	
Cinsiyet				T Testi $t=-2.41$ $df=300$ $p=.322$
Erkek	92	2.28	1.11	
Kadın	210	2.58	.91	
Öğrenim Görülen Sınıf				ANOVA $F=1.35$ $df=4$ $p=.251$
Hazırlık Sınıfı	18	2.76	.90	
Birinci Sınıf	67	2.62	1.20	
İkinci Sınıf	38	2.62	.94	
Üçüncü Sınıf	54	2.46	.85	
Dördüncü Sınıf	125	2.36	.93	
Mezun Olunan Lise				ANOVA $F=.205$ $df=3$ $p=.893$
İmam-Hatip Lisesi	229	2.47	1.02	
Düz Lise	48	2.55	.85	
Açık Lise	8	2.70	.51	
Meslek Lisesi	15	2.49	1.06	

Tablo 5: Meslekî Yeterlik Kaygısı Faktörüne Dair Bulgular

Diğer alt faktörlerde olduğu gibi Tablo 5'e göre Meslekî Yeterlik Kaygısında da cinsiyet değişkeni ile anlamlı bir farklılığa rastlanmamıştır. ($t=-2.41$, $df=300$, $p=.322$). Bu verilere göre erkekler ile kadınlar arasında mesleki yeterlik kaygısına dair duyulan kaygı düzeyleri arasında da anlamlı farklılık görülmemiştir. Ancak katılımcıların öğrenim gördükleri sınıf ile mesleki yeterlik kaygısı faktörü arasında anlamlı bir farklılık söz konusu değildir. ($F=1.35$, $df=4$, $p=.251$). Yine, mezun olunan lise ve mesleki yeterlik kaygısı faktörü arasında da anlamlı bir farklılık tespit edilememiştir. ($F=.205$, $df=3$, $p=.893$).

Belirsizlik Kaygısı	Betimleyici İstatistikler			Analiz
	N	\bar{x}	SD	
Cinsiyet				T Testi t=-1.05 df=300 p=.486
Erkek	92	2.54	.89	
Kadın	210	2.65	.82	
Öğrenim Görülen Sınıf				ANOVA F=.210 df=4 p=.933
Hazırlık Sınıfı	18	2.54	.79	
Birinci Sınıf	67	2.61	.90	
İkinci Sınıf	38	2.72	.90	
Üçüncü Sınıf	54	2.64	.79	
Dördüncü Sınıf	125	2.60	.83	
Mezun Olunan Lise				ANOVA F=.456 df=3 p=.714
İmam-Hatip Lisesi	229	2.64	.85	
Düz Lise	48	2.49	.79	
Açık Lise	8	2.71	.41	
Meslek Lisesi	15	2.55	1.02	

Tablo 6: Belirsizlik Kaygısı Faktörüne Dair Bulgular

Diğer alt faktörler ile cinsiyet değişkeni arasında ortaya çıkan durum belirsizlik kaygısı faktöründe gözlenmemektedir. Bir diğer ifadeyle belirsizlik kaygısı ile cinsiyet arasında anlamlı farklılık söz konusu değildir ($t=-1.05$, $df=300$, $p=.486$). Elde edilen verilere göre kadınların (A.O.=2.65) erkeklere göre (A.O.=2.54) belirsizlik kaygılarının daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Değerlendirme öğrenim görülen sınıfa göre yapıldığında, anlamlı farklılığın olmadığı görülmektedir ($F=.210$, $df=4$, $p=.933$). Bununla birlikte ikinci sınıf öğrencilerinin (A.O.=2.72), hazırlık sınıfı (A.O.=2.54), birinci sınıf (A.O.=2.61), üçüncü sınıf (A.O.=2.64), dördüncü sınıf (A.O.=2.60) öğrencilerine göre daha fazla belirsizlik kaygısına sahip oldukları söylenebilir. Mezun olunan lise değişkeni incelendiğinde açık lise mezunu öğrencilerin diğer lise-lerden mezun olan öğrencilerden daha fazla belirsizlik kaygısı hissettiği ortaya çıkmıştır (Tablo 6).

Atanma Kaygısı	Betimleyici İstatistikler			Analiz
	N	\bar{x}	SD	
Cinsiyet				T Testi t=-1.94 df=300 p=.011
Erkek	92	3.47	1.27	
Kadın	210	3.74	1.07	
Öğrenim Görülen Sınıf				ANOVA F=.706 df=4 p=.589
Hazırlık Sınıfı	18	3.71	1.21	
Birinci Sınıf	67	3.56	1.06	
İkinci Sınıf	38	3.44	1.17	
Üçüncü Sınıf	54	3.72	1.09	
Dördüncü Sınıf	125	3.75	1.18	
Mezun Olunan Lise				ANOVA F=.401 df=3 p=.752
İmam-Hatip Lisesi	229	3.67	1.17	
Düz Lise	48	3.72	1.04	
Açık Lise	8	3.25	1.20	
Meslek Lisesi	15	3.68	.98	

Tablo 7: Atanma Kaygısı Faktörüne Dair Bulgular

Tablo 7'ye göre cinsiyet ile atanma kaygısı arasında anlamlı bir ilişkinin varlığı göze çarpmaktadır. Yani kadın katılımcılar ile erkek katılımcılar arasında atanmaya dair hissedilen kaygı dikkate alındığında anlamlı bir farklılığın varlığı görülmektedir ($t=-1.94$, $df=300$, $p=.011$). Bu verilere göre kadın katılımcıların (A.O.=3.74) erkek katılımcılara kıyasla (A.O.=2.47) daha yüksek atanma kaygısına sahip oldukları sonucu dikkati çekmektedir.

Atanma kaygısına dair elde edilen veriler, öğrenim görülen sınıfa göre değerlendirildiğinde anlamlı bir farklılık tespit edilememiştir ($t=.706$, $df=4$, $p=.589$). Sonuçlar incelendiğinde öğrenim hayatına yeni başlayan hazırlık sınıfı öğrencilerinde (A.O.=3.71), birinci sınıf (A.O.=3.56) ve ikinci sınıf (A.O.=3.44) öğrencilerine göre atanma kaygısının görece yüksek olduğu, bir diğer ifadeyle birinci ve ikinci sınıfta kaygı seviyesinin azaldığı görülmektedir. Ancak üçüncü sınıf (A.O.=3.72) ve dördüncü sınıfta (A.O.=3.75) kaygı seviyesinin tekrar arttığı gözlenmektedir. Bu sonuçlar üzerinde hazırlık sınıfı öğrencilerinin fakülte eğitimine yeni başlamalarından dolayı ortaya çıkan belirsizlik kaynaklı kaygı oluşumu gerçekleştiği; bunun aksine üçüncü ve dördüncü sınıf öğrencilerinde ise eğitim hayatının sona erecek olması ile birlikte ortaya çıkacak olan belirsizlik durumundan ötürü yüksek kaygı gerçekleştiği ifade edilebilir. Bağımlı değişken atanma kaygısı ile bağımsız değişken mezun olunan lise arasında anlamlı bir farklılık tespit edilememiştir ($F=.401$, $df=3$, $p=.752$). Atanma kaygısı faktörüne mezun olunan lise değişkeni üzerinden bakıldığında düz lise mezunlarının diğer lise mezunlarına göre kaygı düzeylerinin daha yüksek olduğu söylenebilir (Tablo 7).

Sosyal Kaygı	Betimleyici İstatistikler			Analiz
	N	\bar{x}	SD	
Cinsiyet				T Testi $t=-3.71$ $df=300$ $p=.322$
Erkek	92	2.34	1.14	
Kadın	210	2.77	1.04	
Öğrenim Görülen Sınıf				ANOVA $F=1.54$ $df=4$ $p=.190$
Hazırlık Sınıfı	18	3.25	.97	
Birinci Sınıf	67	2.58	1.04	
İkinci Sınıf	38	2.63	1.11	
Üçüncü Sınıf	54	2.65	1.00	
Dördüncü Sınıf	125	2.58	1.14	
Mezun Olunan Lise				ANOVA $F=.197$ $df=3$ $p=.898$
İmam-Hatip Lisesi	229	2.62	1.10	
Düz Lise	48	2.75	1.00	
Açık Lise	8	2.68	.75	
Meslek Lisesi	15	2.56	1.30	

Tablo 8: Sosyal Kaygı Faktörüne Dair Bulgular

Sosyal kaygı faktörüne ait veriler incelendiğinde cinsiyet, öğrenim görülen sınıf ve mezun olunan lise değişkenleri arasında anlamlı bir farklılığa rastlanmamıştır (Tablo 8).

Buna ilaveten öğrenim görülen sınıf açısından konuya yaklaşıldığında

hazırlık sınıfında öğrenim gören katılımcıların (A.O.=3.25), diğer sınıflarda öğrencilerine göre sosyal kaygılarının yüksek olduğu görülmektedir. Bu durumun kaynağının hazırlık sınıfındaki öğrencilerin öğrenim hayatına yani başlamaları dolayısıyla sosyalleşmelerini henüz gerçekleştirememiş olmalarıdır denilebilir.

Faktörler Arası Korelasyon Analizi	Öğrenci Kaygısı	Meslektaş Kaygısı	Mesleki Yeterlik Kaygısı	Belirsizlik Kaygısı	Atanma Kaygısı	Sosyal Kaygı
Öğrenci Kaygısı	1					
Meslektaş Kaygısı	.729**	1				
Mesleki Yeterlik Kaygısı	.790**	.712**	1			
Belirsizlik Kaygısı	.699**	.571**	.539**	1		
Atanma Kaygısı	.196**	.207**	.136**	.153**	1	
Sosyal Kaygı	.477**	.794**	.423**	.335**	.146*	1

Tablo 9: Alt Faktörler Arası Korelasyon Analizi (pearson r)

** : p<0.01 level

Mesleki kaygı faktörleri arasındaki ilişki durumunu ortaya koyabilmek için korelasyon analizi gerçekleştirilmiştir (Tablo 9). Elde edilen sonuçlar, en yüksek korelasyonun mesleki yeterlik kaygısı ile öğrenci kaygısı arasında olduğu göstermektedir ($r=.729$, $p<0.01$). İki değişken arasında pozitif yönde, anlamlı ve güçlü bir ilişkinin olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Bu sonuç, mesleki yeterlik kaygısının artmasının öğrenciye dönük kaygının da artacağını göstermesi bakımından önemlidir. Aynı zamanda, bir diğer güçlü ilişki meslektaş kaygısı ile öğrenci kaygısı arasında ortaya çıkmaktadır ($r=.729$, $p<0.01$). Bu sonuç da meslektaş kaygısının artmasının öğrenciye dönük kaygıyı da artıracağını göstermektedir denilebilir. Araştırmada elde edilen bulgular çerçevesinde belirsizlik kaygısı ve öğrenci kaygısı arasında orta düzeyde, pozitif ve anlamlı bir ilişki ortaya konulmuştur. Bununla birlikte katılımcıların belirsizlik kaygıları ile meslektaş kaygıları arasında da orta düzeyde güçlü, pozitif ve anlamlı bir ilişkinin varlığı ortaya çıkmaktadır ($r=.571$, $p<0.01$). Bu sonuç da katılımcıların yaşadıkları belirsizlik durumundaki artışın meslektaşları ile yaşayacakları ilişkilerdeki kaygı seviyelerini artıracaklarını göstermektedir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Kaygı, bireysel ilişkilerin ve kişinin kendisi, çevresi, olaylara bakış açısı hususlarıyla ilgili yaşanan olumsuzlukları içermektedir. Kaygı kavramı korkuyu ve endişeyi beraberinde getirmektedir. Bireylerin ihtiyaçlarına bakıldığında temel ihtiyaçlarından sonra bir meslek sahibi olma ve istihdam edilme yer almaktadır. Bu ihtiyacı giderip gidermeme korkusu da mesleki kaygıyı ön plana çıkarmaktadır.

Bahse konu olumsuzluklar bireyin çeşitli düzeylerde belirsizlik, çekinme, uzaklaşma, yalnızlaşma, performans düşüklüğü yaşamasına yol açmaktadır. Dolayısıyla kaygı bireysel potansiyelin yeteri düzeyde sergilene-memesine de neden olmaktadır. Bu yönü ile bakıldığında kaygının bireysel yeteneğin engellenmesi açısından olumsuzluğa sahip olduğu söylenebilir. Yani genç nüfus bireysel yetenekler yerine mesleki kaygı düzeyinin yüksek olması sebebiyle istihdam edileceği alana göre kariyer planlamasını gerçekleştirmektedir. Konuya bu açıdan yaklaşıldığında var olan kaygı düzeyi bireylerin tercihleri üzerinde temel belirleyici olmaktadır.

Dolayısıyla geniş bir yelpazede tesire sahip olan kaygı kişinin aile çevresini etkilediği gibi mesleki alanı da etkilemektedir. Günümüzde üniversiteler insanlara bilgi aktararak onları yönlendirmekte aynı zamanda insanların mesleki eğitimine de önemli katkısı olmaktadır. Bu bakış açısıyla araştırma Aksaray Üniversitesi'nde öğrenim gören İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin mesleki kaygılarını değerlendirmek üzere yapılmıştır.

Araştırmada 302 katılımcıya mesleki kaygı düzeylerini tespit edebilmek amacıyla yöneltilen mesleki kaygı ölçeği ile veriler toplanmıştır. Araştırmada kullanılan ölçek, faktör analizi neticesinde 6 alt boyut üzerinden değerlendirilmiştir. Toplam varyansın en önemli kısmını açıklayan (% 38,06) öğrenci kaygısı, meslektaş kaygısı (%7.94), mesleki yeterlik kaygısı (%5.62), belirsizlik kaygısı (%4.29), atanma kaygısı (%3.39), sosyal kaygı (%3.54) faktörleri ölçekten elde edilen alt boyutları oluşturmaktadır. Araştırmada ortaya konulan analizler bu alt faktörler üzerinden değerlendirmeye alınmıştır.

Elde edilen bulgular çerçevesinde, cinsiyet ile öğrenci kaygısı faktörü arasında anlamlı bir farklılık olduğu gözlenmiştir. Buna göre kadın katılımcılar erkeklere göre, öğrenci bağlamı daha yüksek kaygıya sahiptir. Aynı faktör etrafında öğrenim görülen sınıf ile mezun olunan lise değişkenleri arasında anlamlı bir farklılığa rastlanmamıştır.

Meslektaş kaygısı bağlamında konuya yaklaşıldığında ise yine, kadın katılımcıların erkeklere göre daha yüksek kaygı düzeyine sahip oldukları anlaşılmaktadır. Benzer şekilde öğrenim görülen sınıf ve mezun olunan lise değişkenleri ile meslektaş kaygısı arasında anlamlı bir farklılık ortaya konulmamıştır. Mesleki yeterlik açısından yapılan analizler neticesinde ise cinsiyet, öğrenim görülen sınıf, mezun olunan lise değişkenleri arasında yine anlamlı bir farklılık tespit edilememiştir. Aynı durum, belirsizlik kaygısı faktöründe de elde edilmiştir. Bir diğer deyişle cinsiyet, öğrenim görülen sınıf, mezun olunan lise, değişkenleri ile belirsizlik kaygısı faktörü arasında anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir. Buna karşın atanma kaygısı faktörü ile cinsiyet arasında anlamlı bir farklılık söz konusu iken; öğrenim görülen sınıf ve mezun olunan lise değişkenleri arasında anlamlı bir fark mevcut değildir. Cinsiyet açısından anlamlı farklılığın sebebi kadın katılımcıların erkeklere göre

daha yüksek atanma kaygısına sahip olmalarıdır. Sosyal kaygı faktörü perspektifinden yapılan değerlendirme sonucunda da bağımlı ve bağımsız değişken arasında anlamlı bir farklılık olmadığı anlaşılmıştır.

Bununla birlikte araştırmada mesleki kaygı ölçeği alt faktörleri arasında yapılan korelasyon analizi sonucu en yüksek ilişkinin sosyal kaygı ve meslektaş kaygısı faktörleri arasında olduğu tespit edilmiştir. İki faktör arasında pozitif yönde, anlamlı ve güçlü bir ilişki söz konusudur. İkinci en önemli ilişkinin öğrenci kaygısı ve meslektaş kaygısı faktörleri arasında olduğu ortaya çıkmıştır. İki faktör arasında pozitif yönde anlamlı ve güçlü bir ilişki söz konusudur.

Araştırmada ayrıca katılımcıların çevresel etkenlerden dolayı yaşadığı kaygı düzeyinin daha yüksek olmakla birlikte kendisine dair etkenler söz konusu olduğunda ise kaygı düzeyinin daha düşük seviyede olduğu ortaya konulmuştur.

KAYNAKÇA

- Aktan, Ercan. "Sosyal Medya ve Sosyal Kaygı: Sosyal Medya Kullanıcıları Üzerine Bir Araştırma", *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademik Dergisi* 11/2 (2018): 35-36.
- Atmaca, Hasan. "Almanca, Fransızca ve İngilizce Öğretmenliği Bölümlerinde Okuyan Öğretmen Adaylarının Mesleki Kaygıları", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish and Turkic* 8/10 (2013): 67-76.
- Bakırcıoğlu, Rasim. *İlköğretim Ortaöğretim ve Yükseköğretimde Rehberlik ve Psikolojik Danışma*, Ankara: Anı Yayıncılık, 2005.
- Bozdam, Ahmet. *Öğretmen Adaylarının Mesleki Kaygı Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015.
- Çakmak, Veysel. *İletişim Kaygısı ve Sosyal Medya*. Konya: Eğitim Yayınevi, 2018.
- Doğan, Türkan - Çoban, Aysel Esen. "Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları ile Kaygı Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Eğitim ve Bilim* 34/153 (2009): 157-168.
- Fuller, F. F.. "Concerns of Teachers: A Developmental Conceptualization". *American Educational Research Journal* 6/2 (1969): 207-226 .
- Gerçek, Merve. "Mesleki Kaygı ve Kariyer Uyumluluğu Arasındaki İlişkiler: Öğretmen Adayları Açısından Bir İnceleme". *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20/2 (2018): 297-312.
- Gümrükçü Bilgici, Bahar - Deniz, Ümit. "Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının Gelecek Kaygılarının İncelenmesi". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 24/5 (2016): 2353-2372.
- Kaya, Mevlüt - Varol, Kübra. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Durumluk-Sürekli Kaygı Düzeyleri ve Kaygı Nedenleri (Samsun Örneği)". *Ondokuz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2004): 191-211.
- Korukçu, Adem - Acuner, H. Yusuf. "İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Yabancı Dil Yetkinlik Beklentisi Ve Yabancı Dil Öğrenme Kaygısı -Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği-". *Hitit üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012): 191-211.

- Köroğlu Ertuğrul. “Kaygılarımız Korkularımız Nedir? Nasıl Baş Edilir?”. Ankara: HYB Yayıncılık, 2012.
- Taşğın Özden. “Beden Eğitimi ve Spor Yüksekokulunda Okuyan Öğretmen Adaylarının Mesleki Kaygı Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi”, *Kastamonu Eğitim Dergisi*, *Kastamonu Eğitim Dergisi* 14/2 (2006): 679-686.
- Türkdoğan, Saniye Can. *Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğini Tercih Etmelerinde Etkili Olan Faktörlere Göre Meslek Kaygıları*. Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi, 2014.
- Uygun, Kamil - Avaroğulları, Muhammet - Oran, Mehmet. “Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Mesleki Kaygı Düzeylerinin İncelenmesi”. *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 11/21 (2016): 417-436
- Yeşilyaprak, Binnur. *Eğitimde Rehberlik Hizmetleri: Gelişimsel Yaklaşım*. İstanbul: Nobel Yayınları,, 2008.
- Yılmaz, Ercan. “Bir Meslek Olarak Öğretmenlik”. *Eğitim Bilimine Giriş*. Ed. Emin Karip. Ankara: Pegem Akademi, 2007.
- Yılmaz, Macit. “İlahiyat Fakültesi Mezunlarına Verilen Pedagojik Formasyon Eğitiminin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutum ve Kaygı Düzeyleri Üzerindeki Etkileri”, *Bilimname* 28/1 (2015): 287-310.

mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 6 • sayı / issue: 11 • Haziran / June 2019 • 211-238

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523/mutefekkir.584414

تحقيق الفصل الرابع فيما يتعلق بعلم الأصول من كتاب نقد الأفكار في رد الأنظار للإمام ملا خسرو

Molla Hüsrev'in Nakdu'l-efkâr fî reddi'l-enzâr Adlı Eserinin Usûl İlmiyle İlgili Dördüncü Bölümünün Tahkiki

The Critical Edition of Fourth Chapter on Discipline of Usûl of Mollah Husraw's Nakdu'l-afkar fî raddi'l-anzar

Adel ABED

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Dalı, Aksaray, Türkiye

Assist. Prof., Aksaray University, Faculty of Islamic Education, Department of Arabic Language and Rhetorics, Aksaray, Turkey

adelaltaie75@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-8494-564X>

📌 Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 03.09.2018

Kabul Tarihi / Accepted: 11.05.2019

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2019

📖 **Atıf / Cite as:** Abed, Adel. "The Critical Edition of Fourth Chapter on Discipline of Usûl of Mollah Husraw's Nakdu'l-afkar fî raddi'l-anzar". *Mütefekkir* 6/11 (2019): 211-238. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.584414>.

© **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education,68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

📄 **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

تحقيق الفصل الرابع فيما يتعلق بعلم الأصول من كتاب نقد الأفكار في رد الأنظار للإمام ملا خسرو

الملخص

تناولت في هذا البحث، الفصل الرابع فيما يتعلق بعلم الأصول من كتاب نقد الأفكار في رد الأنظار للإمام ملا خسرو (رحمه الله) دراسة وتحقيق، وهو كتاب جرت فيه ردود ومساجلات بين علماء كبار كسعد الدين التفتازاني وتلامذته، ثم نقدها الملا خسرو، حيث حصلت على خمسة نسخ للمخطوطة وواحدة منها بخط المؤلف، و اعتمدت على النسخة الخطية الأولى والتي رمزت لها (ك) وجعلتها الأم؛ لأنها بخط المؤلف وأقدم، وأدق من الأخريات، أما البقية فهي لا تخلو من التصحيف، والتحريف، واستعنت بها في ضبط النص. عزوت الآراء إلى أصحابها. خُرِجَت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة مع بيان الحكم عليها من خلال أقوال العلماء في ضوء كتب التخریج المعتمدة. ترجمت لبعض الأعلام الوارد ذكرهم في المخطوطة بشيء يسير لمنع الإطالة، مع ذكر المصادر لمن أراد الرجوع إليها والتفصيل، كما بينت بعض المصطلحات، والمفردات، التي وردت. واستخدمت أيضا التقييم الحديث والأقواس وقد بسطت القول في أنواع الأقواس المستخدمة في المنهجية.

مفاتيح البحث: نقد الأفكار، ملا خسرو، أصول الفقه، التحقيق، مناقشات.

Molla Hüsrev'in Nakdu'l-efkâr fi reddi'l-enzâr Adlı Eserinin Usûl İlmiyle İlgili Dördüncü Bölümünün Tahkiki

Öz

Bu araştırmada, Molla Hüsrev'in Nakdu'l-Efkâr fi Reddi'l-Enzâr adlı eserinin dördüncü bölümünde Fıkıh usulü ile ilgili muhakeme ettiği konularla ilgili kısmın tahkiki yapılmış ve bir inceleme yazısı eklenmiştir. Eser et-Taftâzânî ve öğrencileri arasında geçen soru cevaplar ile Molla Hüsrev'in onlara yaptığı hakemliği içermektedir. Eserin tahkikinde, birisi müellif hattı olmak üzere toplam beş yazmadan faydalanılmıştır. Müellif nüshası en titiz ve en eski olduğundan esas alınmış ve ك remzi ile belirtilmiştir. Müellifin alıntı yaptığı eserlerin tespiti yapılmış, ayetler gösterilmiş ve hadisler tahric edilmiştir. Eserde ismi geçen ve meşhur olmayan şahıslar tanıtılmış, açıklanması gereken kelimeler ve eserler dipnotta izah edilmiş, kaynaklara müracat etmek isteyen araştırmacılar için kaynakçaya yer verilmiştir. Giriş bölümünde çalışmanın metodu ve yazar hakkında bilgi verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Molla Hüsrev, Nakdu'l-efkâr, Fıkıh Usulü, Tahkik, Münakaşalar.

The Critical Edition of Fourth Chapter on Discipline of Usûl of Mollah Husraw's Nakdu'l-afkar fi raddi'l-anzar

Abstract

In this research, we dealt with the section of fourth chapter of the book of Imam Mollah Husraw which includes the topics related to usul al-Fiqh and added a review. The book consists of questions and answers between Taftazani and his students and Mollah Husraw's critics to them. Five copies were used during the investigation of the book including one which is in author's handwriting. Due to its date and elaboration the author's handwriting is selected as primary source and signified with ك. Studies that were quoted by the author were detected, verses and ahadith were shown. Non-famous individuals that were in the book were introduced, words and books that are in need of clarification were explained in footnotes and a bibliography was added for researchers who want to reach the sources. In the introduction section information related to the method of the study and the author is available.

Keywords: Mollah Husraw, Naqd al-Afkar, Usûl al-Fiqh, Critical Edition, Discussions.

١. الدراسة

تشرفت بتحقيق كتاب نقد الأفكار في رد الأنظار للعالم الجليل الملا خسرو (رحمه الله)، لِمَا حوى من علوم جليلة وفنون كثيرة، وحوارات ومناقشات بين جهاذة العصر، وهذه الحوارات كانت سائدة في ذلك الزمان ولم يكن الهدف منها التجريح أو التعديل وإنما كانت لإعمال المدارك، والتفكير الذي حثنا القرآن الكريم في أكثر من موضع، وهي دليل رقي حضاري وثقافي، فرحم الله جميع العلماء الذين لهم الفضل والسبق في خدمة هذا الدين، ومن باب البر بمؤلاء العلماء الأفاضل، ورغبة في الاستفادة من علومهم، وإخراجها إلى النور، شرعت بهذا العمل، لإضافة مصدر مهم في الفقه الإسلامي، وأصول الفقه خاصة، وقد يسر الله لي، الحصول على خمسة نسخ، وُجِدَتْ في بلاد الروم، وهي البلاد التي خرج منها المؤلف وخرج منها الكثير من العلماء، ومازالت هذه البلاد راعية للعلم والعلماء، فرضي الله عنهم أجمعين، ووفقهم لِمَا يحب ويرضى، أما خطة البحث، فكما هو معروف في التحقيق، يقسم إلى قسمين: قسم الدراسة، وقسم التحقيق: وقد بسط القول في قسم الدراسة زملائي الذين سبقوني في تحقيق هذا الكتاب، لذا سأتناولها في هذا البحث بصورة مختصرة لعدم التكرار مع تناولي لبعض المسائل بشيء من التفصيل لأهميتها، وكانت كالتالي:

قسم الدراسة وقسم التحقيق وقسم الدراسة فيه:

المبحث الأول: التعريف بالمؤلف ويشمل المطالب الآتية:

المطلب الأول: اسمه ولقبه وكنيته ونسبته.

المطلب الثاني: ولادته ونشأته.

المطلب الثالث: شيوخه وتلاميذه.

المطلب الرابع: مؤلفاته وتصانيفه.

المطلب الخامس: وفاته.

المبحث الثاني: التعريف بالكتاب وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: اسم الكتاب.

المطلب الثاني: نسبه إلى المؤلف.

المطلب الثالث: قيمة الكتاب.

المطلب الرابع: النسخ الخطية.

المطلب الخامس: منهجي في التحقيق، وكان كالتالي:-

١- سرت في تحقيق النص وفق ما جرى به العمل في مركز البحوث الإسلامية (ISAM).

٢- اخترت النسخة الخطية الأولى والتي رمزت لها -ك- وجعلتها (الأم)؛ لأنها نسخة بخط المؤلف وأقدم، وأدق من الأخريات، أما البقية فهي لا تخلو من التصحيف، والتحريف، واستعنت بها في ضبط النص.

٣- عزوت الآراء إلى أصحابها، ومن كتبهم المعتمدة ما تيسر لي ذلك.

٤- خرجت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة مع بيان الحكم عليها من خلال أقوال العلماء في ضوء كتب التخرّيج المعتمدة.

٥- ترجمت لبعض الأعلام الوارد ذكرهم في المخطوطة بشيء يسير، لمنع الإطالة، مع ذكر المصادر لمن أراد الرجوع إليها والتفصيل، كما بينت بعض المصطلحات، والمفردات، التي وردت وهي قليلة جدا، من خلال كتب

اللغة وغريب الكلام وكتب المصطلحات العلمية.

٦- جعلت النص وفق قواعد الإملاء الحديثة، ونسقت البحث بما يتفق وأسلوب الطبع الحديث، واستخدمت أيضاً الترتيب الحديث والأقواس وقد بسطت القول في أنواع الأقواس المستخدمة في المنهجية.

وقد واجهت بعض الصعوبات في البحث منها: لم أستطيع توثيق بعض النصوص؛ لأنّي لم أجدّها، كما هي بالنص، ولكن وجدتها بالمعنى، وفي بعض الأحيان يذكر المؤلف قولاً للتفتازاني، وقد ذكرت المراجع هذا القول دون الإشارة إلى قائل هذا القول، ومن الصعوبات أيضاً، عبارة البحث التي كانت عبارة فلسفية وهذا الأمر طبيعي؛ لكون الكتاب نقداً للأفكار ومحاوراً بين العلماء الأفاضل. وأخيراً فلا أدعي الكمال بهذا البحث، لكن هذا ما لي به طاقة، والله أسأل أن يكون عملي هذا نافعاً لخدمة هذه الشريعة الغراء، وأن يعفو عني فيما صدر مني، من زلل أو خطأ، ولقد أحسن من قال: "إني رأيت أنه لا يكتب إنسان كتاباً في يومه إلا قال في غده: لو غير هذا لكان أحسن، ولو زيد كذا لكان يستحسن، ولو قدم هذا لكان أفضل، ولو ترك هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر".^١

٢. التعريف بالمؤلف وفيه:

اسمه: محمد بن فراهموز بن علي وقيل قراموز،^٢ العلامة الحنفي المشهور في بلاد الروم، صاحب المؤلفات الجليلة في فنون شتى، عاصر الكثير من العلماء، وناظرهم وتميز عن أقرانه؛ بما أودعه الله فيه من إخلاص، وحب للعلم، وعمل الخير.^٣

لقبه: حاز الإمام الألقاب الكثيرة، التي نالها من خلال مسيرته العلمية الحافلة، فُعرف بالقاضي؛ لأنه ولي القضاء لسنين واشتهر بالمولى أو ملاء؛ خسرو، ولقب أيضاً بالبحر الزاخر؛ لغزارة علومه وقوة منظارته وحججه، وحيازته العلوم الثقلية والعقلية التي أخذها عن علماء عصره، كالمولى برهان الدين الهروي، وسمي أيضاً بأبي حنيفة زمانه، لقبه بهذا اللقب السلطان محمد الفاتح لِمَا وجد عنده من سعة وإلمام في الفقه الحنفي.^٤

نسبته: الرومي؛ لأنه سكن بلاد الروم، وقيل أن والده من أمراء الروم وأسلم، وقيل الكردي؛ لأن أباه من أكراد مدينة وارساق، وقيل أيضاً التركماني، وكان أبوه من أمراء وارساق القبيلة التركمانية المشهورة، وهو الراجح.^٥

ولادته ونشأته: ولد الإمام محمد في قرية صغيرة بين مدينة سواس وطوقات، وهي مجاورة أيضاً لمدينتي يوزغات ويزكوي، وهذه من أشهر المدن التركية التي خرج منها الكثير من العلماء، ونشأ الإمام نشأة علمية؛ لكون والده من الأمراء، فاعتنى به كثيراً، ودرس في مدينته، وتحل العلم من علماء زمانه، وله رحلات في طلب العلم، فحصل على الإجازة من شيخه القاضي يوسف بالي بن ملا فناري^٦ القاضي في مدينة بورصة، ثم رحل إلى مدينة أدرنة، وأخذ العلم من تلاميذ سعد الدين التفتازاني، وبعد أن توفي أبوه عاش في كنف زوج أخته، وكان من الأمراء أيضاً، وأهتم به كثيراً، وشجعه على طلب العلم، ومن خلال هذه التقدمة، تبين لنا أن الملا خسرو قد نشأ في عائلة غنية، محبة

١ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، نظم العقبان في أعيان الأعيان (بيروت: المكتبة العلمية، د.ت)، ١: ١٠٩؛ خير الدين بن محمود الزركلي، الأعلام (دار العلم للملايين، د.ت)، ٦: ٣٢٨.

٢ ينظر: الدمشقي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ٧: ٣٤٢.

٣ ينظر: المصادر السابقة.

٤ هو: العالم الفاضل يوسف بالي بن شمس الدين الفناري، القاضي بمدينة بروصة، ينظر: طاش كبرى زادة، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت)، ١: ٢٤٠.

١ هذا القول للعماد الأصفهاني، ذكر في كتاب معجم الأدياء، لياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله، الرومي، الحموي، ص ١ مقدمة الكتاب (بيروت: دارالمستشرق، د.ت).

٢ ينظر: عبد الحي بن أحمد الدمشقي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، ٧: ٣٤١؛ عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين (بغداد: مكتبة المنى، د.ت)، ٤: ٩٩.

٣ ينظر: المصادر السابقة؛ أحمد بن محمد الأدنه وي، طبقات المفسرين (السعودية: مكتبة العلوم والحكم، د.ت)، ١: ٣٤٧.

٤ قد تذكر بعض كتب التراجم (ملا) بدل (ملا)، ينظر:

للعلم، فتعلّم وعلم؛ لأنه بعد ذلك أصبح مدرسا، ثم قاضيا وكان محبا لعمل الخير، فعمر الكثير من المساجد ودرس فيها، ومن خلال ما سبق، تبين لنا كيف ترعرع الملا خسرو في أسرة الأُمراء الغنية، والمحبة للعلم.^٨

شيوخه وتلاميذه: درس المولى خسرو في بلاد الروم، وأخذ العلم عن الكثير من علماء زمانه؛ لكن لم تذكر كتب التراجم الكثير عن شيوخه، وكذا الحال في تلامذته؛ و لكن يمكننا الجزم بأن المولى قد التقى في بلده بالعديد من العلماء، واستقى عنهم الكثير، من خلال مناظراته و مؤلفاته، وتنوعت كتاباته في مجالات شتى كالأدب، والفقه، والتفسير، والنحو، وإذا دققنا في أيّ فن من الفنون التي كتب فيها، نجد قد لمع في هذا الفن وأجاد، وهذا دليل على تنوع المشارب التي نهل منها هذا الشهيد المصفي، فحاز المراتب العليا من جدّه واجتهاده، حينما كان عالما ومتعلّما، فوفقه الله لِمَا يحبّ ويرضى.^٩

شيوخه: بدأ الإمام خسرو في طلب العلم، فأخذ العلم عن أبيه، وأخيه الذي كان يدرس بالمدرسة الحليّة، وبعد وفاته صار ملا خسرو مدرسا فيها، وأخذ العلم عن الكثير من العلماء الذين اشتبهوا في بلاد الروم، وكانت له رحلات في طلب العلم، وتميز الإمام بشدة حرصه على طلب العلم، والاستزادة من العلماء، ومتابعة مجالسهم، ومن خلال ما سبق استطاع أن ينمي علومه، التي ساعدته في تصنيف الكتب القيمة، التي تشهد له بالسعة العلمية، والقدرات العقلية، والمهارة في المناظرة، والحكم في المسائل المختلف فيها، فحذا حذو شيخه سعد الدين التفتازاني؛ لكنه لم يدركه؛ ولكن أدرك تلامذته، ومن هؤلاء:

١- برهان الدين: حيدر بن محمد بن إبراهيم بن الشيرازي الخوافي الرومي الحنفي، المشهور بالصدر الهروي، ولد سنة ٧٨٠هـ، وأخذ علومه عن التفتازاني، صنف العديد من الكتب في علوم اللغة، والبلاغة، والتفسير، والفرائض، توفي سنة ٨٥٤هـ. ١٠

٢- محمد الفناري: زين الدين محمد بن محمد شاه الفناري، أخذ العلم من ابن المُعَرَّف معلم السلطان بايزيد خان، عمل بالقضاء ببلدة تيره، ١١ ثم دمشق، ثم حلب، توفي سنة ٩٢٦هـ. ١٢

٣- يوسف بالي: ابن المولى شمس الدين الفناري الحنفي الرومي، العالم الفاضل، دَرَسَ في المدرسة المزبورة بعد وفاة أخيه، وقرأ عليه الكثير من العلماء في هذه المدرسة، ثم عمل بالقضاء بمدينة بورصة، وتوفي فيها، وهو قاضيهما سنة ٨٤٦هـ. ١٣

تلامذته: للمولى خسرو الكثير من التلاميذ، ولعل السبب في ذلك، كثرة رحلاته، ونبوغه في الكثير من العلوم، وقد ذكرنا بعضا منهم:

١- محمد الفناري: شمس الدين محمد بن حمزة الفناري، أو الفنري الرومي، فأق أقرانه بعلوم العربية والمعاني، وألمّ بالقراءات، دَرَسَ في بلاد الروم، وأخذ العلم من ملا فخر الدين، وملا علي الطوسي وملا خسرو، كما أخذ العلم عن أبيه، قربه ابن عثمان، وأوكل إليه منصبا رفيعا، وفي عهد "بايزيد خان" وليّ قضاء بورصة، له مصنفات كثيرة، كفصول البدائع في أصول الشرائع^{١٤} توفي سنة ٨٨٦هـ. ١٥

^{١٢} ينظر: طاش كبرى زادة، الشقائق النعماني، ١: ٢٣٩؛
الدمشقي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ١٠:
٢٠٣.

^{١٣} ينظر: طاش كبرى زادة، الشقائق النعماني، ١: ٢٤.

^{١٤} وهذا الكتاب مطبوع بطبعات كثيرة، منها (بيروت: دار
الكتب العلمية، د.ت).

^{١٥} ينظر: العسقلاني، أبو الفضل، أحمد بن علي بن حجر،
تبصير المنتبه بتحرير المشته، تحقيق: محمد علي النجار
(بيروت: المكتبة العلمية، د.ت)، ٣: ١١٥٥؛ شمس الدين
محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن
التاسع (بيروت: مكتبة الحياة، د.ت)، ٣: ١٢٨.

^٨ ينظر: الدمشقي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ٧:
٣٤٢، كحالة، معجم المؤلفين، ١١: ١٢٢.

^٩ ينظر المصادر السابقة؛ والزركلي الأعلام، ٦: ٣٢٨.
^{١٠} إسماعيل بن محمد أمين الباباني البغدادي، هدية العارفين أسماء
المؤلفين آثار المصنفين (بيروت: لبنان، دار إحياء التراث
العربي، عن طبعة استانبول ١٩٥١م)، ١: ٣٤١-٣٤٢.

^{١١} تيرة: وهي قلعة حصينة في نواحي قزوين من جهة زنجان،
ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان (بيروت: دار صادر،
د.ط، د.ت)، ٢: ٦٦؛ عبد الحق البغدادي
صفتي الدين الحنبلي، مرآة الاطلاع على أسماء الأُممكتة
والبقياع (بيروت: دار الجيل، د.ت)، ١: ٢٨٥.

٢- سنان الشاعر: سنان الدين يوسف الشاعر، العالم بالأصول والفروع، انكب في طلب العلم، فأخذ العلم عن الكثير من العلماء، ومنهم المولى خسرو، ثم أصبح من أفاضل علماء دولة بايزدخان، اعتنى بكتاب الوقاية ١٦ وشرحه، وقد وضع الله القبول لشرحه هذا، فانكب عليه الطلاب، واشتهر إذ ذاك، توفي سنة ١٧٠٩هـ.

٣- حسن السامسوني: حسن بن عبد الصمد العالم الفاضل الفقيه الأصولي محصل العلوم العقلية والشرعية ألف كتباً مهمة منها حاشية على شرح العضد ١٨ وحواشي على المقدمات الأربع، وشرح المختصر أخذ العلم من علماء عصره آنذاك، ومنهم الملا خسرو، درس في الكثير من المدارس ودرس السلطان محمد خان، ثم ولي القضاء في إسطنبول توفي سنة ١٩٠٩هـ.

مؤلفاته وتصنيفه: صنف الملا خسرو العديد من الكتب والحواشي في فنون شتى، كالبلغة، والحديث، والتفسير، والفقه وأصول الفقه، وقد ترك لنا مؤلفات قيمة ما بين شروح، أو حواشي، أو مناظرات، أو تعقيبات، وقد أضافت هذه المؤلفات الشيء الكثير إلى تراث الأمة، وأزالت الغموض، وفصلت بعض الأمور التي وردت في كتب السابقين مجملة، ورجح الملا خسرو في كتاباته بعض الأمور، بعد أن وصلت إلى ذهنه قرائن تدعوه لهذا الترجيح؛ ولذلك وجدنا مؤلفاته قد تميزت بأمور جليلة، منها سهولة العبارة في بعض الأحيان مع عدم إخلاله بالموضوع، وبعبارة جامعة مانعة، وهذه المصنفات غزيرة الفوائد، جليلة العوائد لاغنى للعلماء عنها، لذا انكب عليها الدارسون من علماء وطلبة العلم بالتدقيق، والتحقيق، ومن أهم هذه الكتب:

المطبوعة:

١- *درر الحكام شرح غرر الأحكام*، طبع في دار إحياء الكتب العربية، وطبع أيضاً في أكثر من دار لأهمية هذا الكتاب.

٢- *مرآة الوصول في شرح مرقاة الأصول*، طبع في دار الطباعة العامرة سنة ١٢٦٢هـ، في عهد السلطان عبد الحميد خان (الأول)، وطبعته دار الطباعة العامرة سنة ١٢٨٢هـ في عهد السلطان عبد العزيز خان، ثم طبع في شركة الصحافة العثمانية سنة ١٣٢١هـ، وحقق الكتاب مجموعة من طلبة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية سنة ٢٠٠٨م.

٣- *مرقاة الوصول إلى علم الأصول في أصول الفقه*، طبع في دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان سنة (٢٠١٢م).

المخطوطة:

وجدت الكثير من المخطوطات للمولى خسرو؛ لكنها لم تنل الاهتمام والرعاية من قبل الباحثين والدارسين، وتأسفت كثيراً؛ لأن أغلب هذه المخطوطات لم تخرج إلى النور، مع أهميتها، ومن هذه المخطوطات:

١. رسالة في أحكام بيت المال، نسخة تامة واضحة التصوير، يوجد بأولها تقييدات، وكذا بأخرها، وأولها بعد

١٦ الوقاية: (وقاية الرواية في مسائل الهداية) وهو مختصر الهداية لتاج الشريعة محمود بن عبيد بن محمود الخبوي (٧٨١ هـ)، وهو من المتون المهمة في المذهب الحنفي عليه شروحات كثيرة، ينظر: عبد العزيز بن إبراهيم، *الدليل إلى المتون العلمية* (الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع، د. ت)، ١/٤٤٧؛ ناجي مبن، ومنهج البحث في التراث الفقهي (دار الكلمة، د. ت. د. ط)، ٤٣.

١٩ ينظر: الغزي، تقى الدين بن عبد القادر التميمي الداري، الطبقات السننية في تراجم الحنفية، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو (القاهرة: الجمهورية العربية المتحدة، المجلس الأعلى للثقافة الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، ١٣٩٠ هـ/١٩٧٠م)، ٣: ٧٥، ١: ٢٣٠. *الدمشقي، سُنَّات السُّنَّاب في أخبار من ذهب*، ١٠: ٨؛ كحالة، معجم المؤلفين، ٣: ٢٣٦.

١٧ ينظر: طاش كبرى زادة، *الشقائق العثمانية*، ١: ١٦٨؛ الزركلي، *الأعلام*، ٣: ١٤١.

١٨ السامسوني، حاشية السامسوني على حاشية المرحاني على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب (مكة: المملكة العربية السعودية، مخطوطة في مركز البحث العلمي وإحياء التراث

البسمة والحمد لوليه والصلاة على نبيه، وبعد فقد ثبت الشرع، وشاع وتقرر في الدين، وذاع من صفوة الأنبياء، والمرسلين، ومن عظماء....، وآخرها، فله التصرف فيه كسائر الأملاك في الرعاية، يفعل ما يشاء فيه.^{٢٠}

٢. الرسالة الخسروية في الولاء.^{٢١}

٣. رسالة في التشبيه التمثيلي.^{٢٢}

٤. كاشفة الشبهات العلاتية.^{٢٣}

٥. حاشية ملا خسرو على أنوار التنزيل للبيضاوي.^{٢٤}

وفاته: بعد هذه الحياة العلمية الفريدة، التي قضها المولى خسرو في التدريس والقضاء، وتعمير المساجد رحل إلى جوار ربه حينما كان في إسطنبول، وحمل إلى بورسا ودفن في مدرسته سنة ٨٨٥هـ فرحمه الله وجزاه الله خير الجزاء، لما قدم للأمة المحمدية من عطاء، وعلم تركه لنا في مؤلفاته، فمازالت هذه المؤلفات شاهداً له بالعلم والخير، ومازال طلاب العلم ينهلون منها الخير الكثير، فنعلم المولى خسرو، لنعم الأمة، طبت حيا وميتاً.^{٢٥}

٣. التعريف بالكتاب وفيه: اسم الكتاب

ذكرت كتب التراجم والمؤلفات هذا الكتاب باسم (نقد الأفكار في رد الأنظار)، ولم أجد خلاف هذه التسمية، حيث قال صاحب كتاب كشف الظنون، وكتاب هدية العارفين (نقد الأفكار في رد الأنظار، أجوبة أسئلة من الفنون، وغير ذلك)، وقال صاحب كشف الظنون أيضاً: رتبته على ستة مباحث، وذكر هذه المباحث، ووجدت على الورقة الأولى من المخطوطة هذه التسمية، وأثبتت هذه التسمية جميع دور المخطوطات، ومن خلال هذا العرض البسيط أستطيع الجزم بهذه التسمية.^{٢٦}

نسبته إلى المؤلف: يمكن لنا إثبات نسبة الكتاب إلى المؤلف من خلال الآتي:

ثبتت نسبة الكتاب إلى المؤلف من خلال المخطوطة، كما ذكرت في المطلب السابق، ومن خلال إثبات ذلك على جلد المخطوطة.^{٢٧}

ولم أجد خلاف هذه النسبة، من خلال بحثي في العديد من الكتب، والآثار الخطية في المكتبات العالمية، كدور المخطوطات في سوريا، ودور المخطوطات، والمكتبات في تركيا، ودور المخطوطات في روسيا، فاتفقت جميع هذه المكتبات ودور المخطوطات على اسم الكتاب ونسبته للمؤلف.^{٢٨}

قيمة الكتاب: حاز هذه الكتاب الإهتمام، والعناية من قبل العلماء قديماً، وحديثاً، والسبب في ذلك لما اشتمل عليه الكتاب من أسئلة علاء الدين، التي أخذها عن الشريف الجرجاني، وسعد الدين التفتازاني، مع الأجوبة، ثم أضاف إليها المولى خسرو الشيء الكثير، فناقشها، ورد بعض الأقوال، فكان ينقل قول الباحث، وقول المجيب، ويناقش الأقوال، ويبين ما يذهب إليه، من ترجيح لقول، أو توضيح، أو انتصار لقول أحد العلماء، من خلال مناقشة الأسئلة، والأجوبة، واشتهر هذا المنهج في ذلك العصر، فكانت المناظرات والمناكفات تقام في المساجد،

٢٠ مخطوطة في مكتبة الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة الملكية العربية السعودية برقم: ١١١١١.

٢١ مخطوطة في دار الكتب المصرية القاهرة، برقم: ٩٨٢٢؛ مركز

الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية الرياض، برقم

٢٢ مخطوطة في دار الكتب المصرية القاهرة، برقم: ٢/٢٠٠.

٢٣ مخطوطة في دار الكتب المصرية القاهرة، برقم: ٦/٢٠٩.

٢٤ مخطوطة في مكتبة الحرم المكي مكة المكرمة برقم: ٣٠.

٢٥ ينظر: طاش كبرى زادة، الشقائق النعمانية، ١: ٧٠ - ٧٢؛

الدمشقي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ٧: ٣٤٢؛

كحالة، معجم المؤلفين، ١١: ١٢٢؛ الأدنه وي، طبقات

المفسرين، ١: ٣٤٧.

٢٦ مخطوطة في دار الكتب المصرية القاهرة، برقم: ٦/٢٠٩.

٢٧ ينظر: للمصادر السابقة.

٢٨ ينظر: مركز الملك فيصل، خزانة التراث فهرس المخطوطات،

٩٩: ٨٦٣؛ مخطوطة في مكتبة كلية الدراسات الشرقية روسيا

برقم: ١٠٠٢٦٤؛ مخطوطة في مكتبة الأسد سوريا برقم:

١٠٦٤٠.

٢٠ مخطوطة في مكتبة الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة الملكية العربية السعودية برقم: ١١١١١.

٢١ مخطوطة في دار الكتب المصرية القاهرة، برقم: ٩٨٢٢؛ مركز

الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية الرياض، برقم

٢٢ مخطوطة في دار الكتب المصرية القاهرة، برقم: ٢/٢٠٠.

٢٣ مخطوطة في دار الكتب المصرية القاهرة، برقم: ٦/٢٠٩.

٢٤ مخطوطة في مكتبة الحرم المكي مكة المكرمة برقم: ٣٠.

٢٥ ينظر: طاش كبرى زادة، الشقائق النعمانية، ١: ٧٠ - ٧٢؛

والمدارس العلمية، وشجع هذا الأمر؛ اهتمام السلاطين بالعلم والعلماء وحرص العلماء على التزود بالعلوم والفنون وإقامة المناظرات العلمية، فكانت تجري بينهم مناقشات علمية، الهدف منها خدمة العلم، والوصول إلى الحقيقة، والتفكير، والتدبر، وهو ما دعا إليه القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ ﴾ (٨٢ النساء) وقوله تعالى: ﴿ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (١٧٦ الأعراف).

النسخ الخطية: بعد التفتيش والتقصي في معظم فهارس المكتبات العلمية، والإنترنت، وفهارس دور المخطوطات في تركيا، عثرنا على خمس نسخ للمخطوطة، وسأذكر نبذة عن كل نسخة وسبب اختيارها وتقديمها على الأخرى، وفق الآتي:

النسخة الأولى وهي الأم (Giresun) وهي من محفوظات المكتبة السلطانية بتركيا، ضمن مجموع تحت رقم (٩٢٨)، وتتألف من (٦٣) ورقة، في كل ورقة وجهان، وفي الوجه (٢٣) سطرا، وفي السطر (١١) كلمة تقريبا، أهل تاريخ النسخ*. ورمزنا لها بالرمز (ك).

النسخة الثانية (Kılıç Ali Paşa) وهي أقل من الأولى جودة؛ لكنها محققة، ذكر ذلك الناسخ في نهاية المخطوطة بعد الفراغ من نسخها، وهي من محفوظات المكتبة السلطانية بتركيا، ضمن مجموع تحت رقم (٥٢٥A)، وتتألف من (٨٢) ورقة، في كل ورقة وجهان، وفي الوجه (٢١) سطرا، وفي السطر (١٢) كلمة تقريبا، تاريخ النسخ (١٨٤٠هـ)*. ورمزنا لها بالرمز (ق).

النسخة الثالثة (Yozgat) وهي جيدة بخط النسخ المعتاد، وهي من محفوظات المكتبة السلطانية بتركيا، ضمن مجموع تحت رقم (٧٨٤)، و تتألف من (١٤٨) ورقة، في كل ورقة وجهان، وفي الوجه (٢٧) سطرا، وفي السطر (١٢) كلمة تقريبا، أهل تاريخ النسخ*. ورمزنا لها بالرمز (ي).

٤. النسخة الرابعة (Bağdat)، وهي بخط واضح، وهي من محفوظات المكتبة السلطانية بتركيا، ضمن مجموع تحت رقم (١٢٠٦٦)، وتتألف من (١٠٨) ورقة، في كل ورقة وجهان، وفي الوجه (٢٤) سطرا، وفي السطر (١٥) كلمة تقريبا، تاريخ النسخ (١٨٩٧هـ)*. ورمزنا لها بالرمز (ب).

٥. النسخة الخامسة (Atıf Efendi)، وهي بخط واضح، لكن فيها تصحيف، وتحريف، وهي من محفوظات المكتبة السلطانية بتركيا، ضمن مجموع تحت رقم (١٢٧٦)، وتتألف من (١٦٢) ورقة، في كل ورقة وجهان، وفي الوجه (٢١) سطرا، وفي السطر (١٤) كلمة تقريبا، تاريخ النسخ (١٨٤٠هـ)*. ورمزنا لها بالرمز (ع).

٤. منهجي في التحقيق

بعد تقديم النسخة الأم على النسخة الأخرى، بما امتازت به هذه النسخة من أمور رجحتها على سائر النسخ منها أنها بخط المؤلف وعليها تعليقات قليلة وبخط جيد وواضح، لذا شرعت بالتحقيق، وفق الآتي:

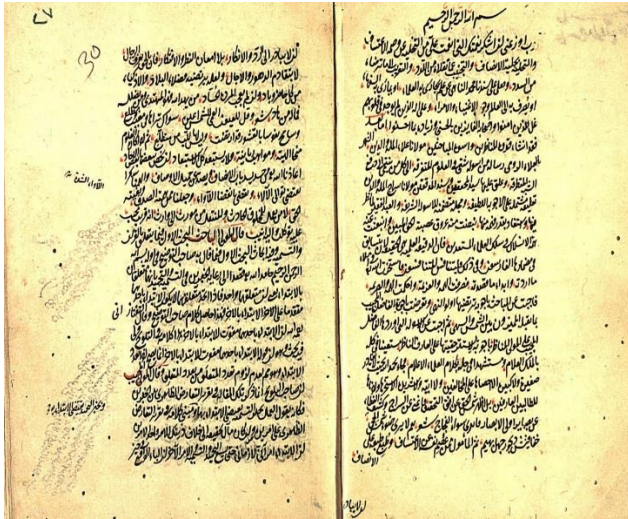
١- حصلت على خمس نسخ لهذه المخطوطة، كما ذكرت سابقا، لذا شرعت بمقابلة النص من خلال النظر في النسخة الأم وبقية النسخ الأخرى، فحاولت اخراج النص على الوجه الذي يرتضيه المؤلف، وأثبتت الفروق بين النسخ في الهامش .

٢- قومت النص من خلال إزالة الغموض والسقط والتصحيف والتحريف، بعد النظر والاستعانة بالنسخ الأخرى.

٣- ضبطت النص وفق الأسس المعتمدة في مركز البحوث الإسلامية (İSAM)، الذي استخدم بعض الرموز المختصر لبيان الزيادة والنقص، فمثلا إذا وردت زيادة من نسخة معينة ذكرت النسخة ثم إشارة (+) ثم العبارة، وكذا إشارة (-) ثم العبارة التي سقطت من النسخة، وإشارة (:) إذا ورد خلاف الكلمة أو العبارة .

- ٤- خرّجت الآيات القرآنية ووضعت رقم الآية في المتن، بعد ورود الآية مباشرة للاختصار .
- ٥- خرّجت الأحاديث النبوية من الكتب الحديثية المعتمدة، وفق المنهج العلمي .
- ٦- ترجمت لبعض الأعلام بصورة مختصرة جدا وذكرت المصادر لمن أراد الاستزادة والتفصيل .
- ٧- بيّنت بعض الكلمات الغامضة والمصطلحات والأماكن الغير المشهورة .
- ٨- استخدمت بعض الحروف للإشارة الى كلمات معينة فمثلا: (أ) وجه الورقة ، (ب) ظهر الورقة، ت تويي، (هـ) هجري، (م) ميلادي.
- ٩- كتبت النص وفق المنهج الحديث في التنقيط والترقيم، وطرق الكتابة الحديثية المعتمدة، وأثبت بعض الكلمات التي ذكرها المؤلف بصورة مختصرة كقوله (المص)، أي المصنف، وهكذا .
- ١٠- أضفت بعض العناوانات للأبواب والمسائل .
- ١١- استخدمت الأقواس لضبط النص، وتميز بعض النصوص عن غيرها، وقد كانت وفق الآتي:
 - * الأقواس المزهرة أو الأقواس العزيزة ﴿﴾ ﴿﴾ لخصر النص القرآني.
 - * الأقواس المعكوفة أو المعكّفة [] لخصر الزيادات الضرورية لاستقامة النص سواء كانت مني أو من النسخ الأخرى.

- * الاقواس () لخصر الحديث النبوي الشريف وكلمات الترحم والترضي.
- * الاقواس (()) لخصر النصوص المقتبسة.
- * أقواس التنصيص الفوقانية" لخصر بعض العبارات وتميزها عن العبارات الأخرى.



٥. النص الخقق

الفصل الرابع فيما يتعلق بعلم الأصول وفيه أبحاث:

[مسألة نسبة الأثرية]

البحث الأول: في الشرح العسدي^{٢٩} من قوله: بل لا نسبة لها إلى ما وضع له إلى آخره، قال التفتازاني (رحمه الله):^{٣٠} فيه بحث؛ لأن عدم التناهي لا ينافي نسبة الأثرية؛ لأن معناها زيادة عدد؛ كما يقال ما فوق العشرة أكثر مما دونه^{٣١}، ولقائل أن يقول: إن هذا الكلام جار مجرى العرف، فإنهم كثيرا ما يسلبون النسبة من أحد الطرفين ويعنون به العلة والحقارة لا حقيقة النسبة، كيف والمقام يقتضيهما^{٣٢} فما وجه ما ذهب إليه التفتازاني؟

[مسألة إضافة الأكثر إلى غير المتناهي]

البحث الثاني: قال التفتازاني: أيضا نعم^{٣٣} لو أضيف الأكثر إلى غير المتناهي مثل أكثر المسميات على ما هو [٢٢/أ] عبارة المتن لم يصح؛ لأن معناها ما فوق النصف^{٣٤} ولا يصدق^{٣٥} لغير المتناهي هذا كلامه فيه بحث؛ لأن لقائل أن يقول: عدم التناهي لا يقتضي عدم النسبة،^{٣٦} كالنصف والرابع وغيرهما، فإن العشرة إذا ضعفت مرات غير متناهية يحصل تضعيف الخمسة في ضمن تضعيفها ضرورة، أن الحاصل من تضعيف الخمسة^{٣٧} نصف الحاصل من تضعيف العشرة مع أنهما غير متناهيين والحاصل من تضعيف الستة في ضمنها مرات غير متناهية زائد على نصفه الحاصل من تضعيف العشرة، وهو ظاهر^{٣٨} وقال المولى الجيب: هذان^{٣٩} البحثان تكلمنا^{٤٠} عليهما^{٤١} مرة^{٤٢}، فاعلم إني أقرر الكلام العسدي أولا، ثم ما قاله التفتازاني ثانيا، ثم ما^{٤٣} قاله الأبحري ثالثا، ثم أفيد ما هو الحق رابعا،^{٤٤} فانظر ماذا ترى، واحكم بين الناس بالحق ولا تشطط،^{٤٥} فنقول قال الشارح عضد الدين (رحمه الله): استدل لو لم يكن^{٤٦} المشترك^{٤٧} واقعا لخلت^{٤٨} المسميات عن الاسم واللازم بطل،^{٤٩} فالملزوم مثله، أما الملازمة فلان المسميات غير^{٥٠} متناهية، وهو ظاهر والألفاظ متناهية لتركبها من الحروف المتناهية، بضم بعضها إلى البعض مرات متناهية، وإذا وضع كل لفظ من الألفاظ وهي المتناهية لمعنى واحد كان الموضوع له متناهيًا ويخلو المعاني الباقية وهي الأكثر، بل لا نسبة لها إلى ما وضع له؛ لعدم تناهيها^{٥١} والشارح التفتازاني (رحمه الله) لما فهم من النسبة المنفية بطريق الإضراب نسبة الأثرية؛ لأنها هي المثبتة في الجملة الأولى المضرب عنها،^{٥٢} لاجرم أورده^{٥٣} عليه أن عدم التناهي لا ينافي نسبة الأثرية، فكانه فهم من النسبة ههنا النسبة^{٥٤} الحكمية في قول الشارح، و^{٥٥} يخلو^{٥٦} المعاني الباقية وهي الأكثر فقوله: وهي الأكثر^{٥٧} يتضمن الحكم بثبوت^{٥٨} نسبة الأثرية على المعاني الباقية. فإن قلت: لما جزم الشارح بثبوت^{٥٩} الأثرية بقوله وهي الأكثر لتلك المعاني الباقية، كيف اضرب عن هذا الجزم الى نقبضه؟ قلت: لمّا نظر إلى عدم

^{٤٢} ق، ي، + (لكون احدهما متصلا بالآخر).

^{٤٣} ب - (ما).

^{٤٤} ب - (رابعا).

^{٤٥} أراد المصنف بهذا الكلام بيان منهجه في عرض الأقوال ثم مناقشة الأقوال والخلوص الى الرأي الراجح، وهو ما سلكه في هذه المخطوطة.

^{٤٦} ب - (يكن).

^{٤٧} ب: (المشتركي).

^{٤٨} ي، ب + (أكثر).

^{٤٩} ي: (باطل).

^{٥٠} ي - (غير).

^{٥١} ينظر: القاضي، شرح مختصر المنتهى، ١: ٥٧٥.

^{٥٢} ينظر: للمصدر السابق، ١: ٤٨٠-٤٨١، ٤٨٩.

^{٥٣} ق، ب: (أورد).

^{٥٤} ي - (النسبة).

^{٥٥} ق - (و).

^{٥٦} ي: (الخلو).

^{٥٧} ب + (لا).

^{٥٨} ي: (لثبوت).

^{٥٩} ب: (ثبوت).

^{٢٩} شرح العضد: لعضد الملة والدين عبد الرحمن الإيجي (ت ٧٥٦هـ) على مختصر المنتهى الأصولي، لابن الحاجب (ت ٦٤٦هـ)، وهو كتاب مطبوع بعدة طبعات منها: ط ١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م).

^{٣٠} ق، ب - (رحمه الله).

^{٣١} ينظر: القاضي عضد الملة والدين عبد الرحمن الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي، كتاب المختصر لابن الحاجب، الشرح للقاضي، ط ١ (بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤)، ١: ٤٧٧.

^{٣٢} ب: (يقضيها).

^{٣٣} ق، ي، ب - (نعم).

^{٣٤} ب: (النصف).

^{٣٥} ق: (ولها ضعف)، ي، ب (ولا نصف).

^{٣٦} ي: (النصف).

^{٣٧} ع - (في ضمن تضعيفها ضرورة، أن الحاصل من تضعيف الخمسة).

^{٣٨} ينظر: القاضي، شرح مختصر المنتهى، ١: ٤٨٦.

^{٣٩} ي: (هنا).

^{٤٠} ي: (كلمنا).

^{٤١} ب: (عليها).

تتأهي تلك المعاني اضرب عن الجزم بثبوت^{٦٠} نسبة الأكثرية إلى نفي تلك النسبة، قائلاً بل لا نسبة لها بالأكثرية [٢٣/ب] إلى ما وضع له؛ لعدم تنأهيا^{٦١} فأورد التفتازاني عليه إن عدم التناهي لا ينافي هذه النسبة الحكمية، وهي نسبة الأكثرية؛ لأن معناها زيادة عدده، كما يقال ما فوق العشرة أكثر مما دونه، وقول^{٦٢} التفتازاني نعم إلى آخره، معناها^{٦٣} أن للفظ الأكثر استعمالاً^{٦٤} بطريق التفضيل، بأن يقال المعاني الباقية من الوضع أكثر من الموضوع له، ولا وجه لمنع نسبة الأكثرية منه^{٦٥} ضرورة صحة زيادة غير المتناهي على المتناهي، واستعمالاً بالإضافة مثل أن يضاف الأكثر إلى غير المتناهي، فيقال: أكثر المسميات فيتأني فيه منع صحة الحكم بالأكثرية؛ لأنها فوق نصف العشرة^{٦٦} فأجاب الأجهري عنه: بأن المراد بالنسبة ههنا النسبة العددية؛ لأن سوق الكلام لبيان تنأهي أعداد الألفاظ وعدم تنأهي أعداد المعاني، وهي عند الحساب تطلق على معنيين: أحدهما: معرفة قدر المنسوب من المنسوب^{٦٧} إليه، والثاني: طلب نصيب^{٦٨} الواحد العام عند تفريق المنسوب على أجزاء^{٦٩} المنسوب^{٧٠} إليه بالتسوية^{٧١}، وإذا علمت معنى النسبة تبين لك أن غير المتناهي ليس له نسبة بشيء^{٧٢} من المعنيين^{٧٣} إلى المتناهي هذا كلام الأجهري^{٧٤}، وتوجيه اندفاع^{٧٥} بحث التفتازاني بما قاله الأجهري^{٧٦} هو أن ثبوت نسبة الأكثرية على ما^{٧٧} فهم التفتازاني^{٧٨}؛ لأنها في انتفائها بالمعنى المراد ههنا، وهي النسبة العددية لتغاير مورد^{٧٩} النفي والإثبات، وأنت خير بأن الشارح المحقق يصدد بيان لزوم خلو أكثر المسميات عن الاسم، فيكون سوق كلامه شاهداً على أن مقصوده إثبات الأكثرية فيما بقي عن الوضع ثم الترفي عنه^{٨٠} بنفي نسبة غير المتناهي إلى المتناهي مطلقاً لا بالأكثرية ولا بغيرها من المعاني الإضافية، بأن يقال المتناهي نصف غير المتناهي^{٨١} أو ثلثه أو ربه إلى غير ذلك، ولما وقع في المتن أكثر المسميات بالإضافة الأكثر إلى المسميات الغير المتناهية، ولا شك أن معنى أكثر الشيء ما^{٨٢} فوق نصفه صح نفي النسبة مطلقاً بحيث اندرج فيه نفي^{٨٣} الأكثرية^{٨٤} أيضاً؛ لعدم معلومية نصف المجموع المضاف إليه الأكثر^{٨٥} فاتضح بما نقدنا [٢٣/أ] من الكلام سقوط كل واحد من بحثي مولانا الباحث، أما الأول: فلأن سلب النسبة عن أحد الطرفين وقصد مجرد العلة والحقارة في أحد الطرفين على ما هو العرف لا ينافي^{٨٦} ثبوت الأكثرية في الطرف الآخر، بل يستلزم العلة من جانب الكثرة في جانب آخر، وفي قولنا لا^{٨٧} نسبة للمتناهي إلى غير المتناهي كما يفهم قلة المتناهي بالنسبة إلى غير المتناهي كذلك يفهم كثرة غير المتناهي بالنسبة إلى المتناهي، وإلا يلزم القول بثبوت أحد المتضايقين مع عدم المضايق^{٨٨} الآخر، وهو^{٨٩} بديهى البطلان، فقول الباحث فما وجه ما ذهب إليه التفتازاني^{٩٠}

٦٠: ي: (لثبوت)، ب: (ثبوت).

٦١: ي + (والشارح والتفتازاني لما فهم من النسبة المفقدة بطريق الاضراب نسبة الأكثرية لأنها هي المثبتة في الجملة الأولى

المضرب عنها).

٦٢: ب: (قوله).

٦٣: ب: (معناه).

٦٤: ق، ي، ب + (بمن).

٦٥: ي: ب: (فيه).

٦٦: ينظر: المصدر نفسه، ١: ٤٨٦.

٦٧: ب - (من المنسوب).

٦٨: ي: (نصيف).

٦٩: ب - (المنسوب على أجزاء).

٧٠: ب: (المنسوب).

٧١: ي: ب: (السوية).

٧٢: ق، ب: (شيء).

٧٣: ب: (المعين).

٧٤: ينظر: المصدر السابق، ١: ٤٨٩؛ الحنفى ابن أمير حاج، التقرير والتحجير في شرح التحجير (بيروت: دار الفكر، د.ت)، ١: ٣٨، ٥٠؛ الحنفى محمد أمين بن محمود البخاري أمير

بادشاه، تيسير التحجير (بيروت: دار الفكر، د.ت)، ١:

٢٣.

٧٥: ي: (انتفاع).

٧٦: ي + (و).

٧٧: ي: (عليها).

٧٨: ب - (بما قاله الأجهري: هو إن ثبوت نسبة الأكثرية على ما

فهم التفتازاني).

٧٩: ي: (مورد).

٨٠: ب - (الترقي عنه).

٨١: ب: (متناهي).

٨٢: ي - (ما).

٨٣: ب - (نفي).

٨٤: ب: (الأكثر).

٨٥: ق: (الأكثرية).

٨٦: ق + (إلى).

٨٧: ي - (لا).

٨٨: ي: (المضاف).

٨٩: ق: (فهو).

٩٠: ق + (في)، ب: (إلى).

طلب توجيه ما هو غير مفقود،^{٩١} واستحصال لبيان^{٩٢} ما^{٩٣} هو مبين من حيث^{٩٤} لا يشعر به، وأما^{٩٥} بحثه^{٩٦} الثاني: فلأن^{٩٧} الكلام في مجموع غير المتناهي الذي أضيف إليه الأكثر فكما أن هذا المضاف لا يمكن الجزم بنصفيته كذلك المضاف إليه؛ لأن نصفيته له يتوقف^{٩٨} على تناهيه^{٩٩} ضرورة، إن تصنيف^{١٠٠} الشيء يوجب تناهي النصفين وإذا تعذر النصف تعذر الأكثر، وما ذكره الباحث من صور النصفية والضعفية وزيادة على النصف فشيء آخر لا ينافي ما ذكره التفتازاني، على أن لقاتل أن يقول قوله بأن الحصول من تضعيف الخمسة نصف الحصول من تضعيف العشرة إن أراد أن جميع الأفراد الغير المتناهية للحصول من تضعيف الخمسة نصف الأفراد الغير^{١٠١} المتناهية للحصول^{١٠٢} من تضعيف^{١٠٣} العشرة، فلا معنى له؛ لأن كون غير المتناهي بعضاً من غير^{١٠٤} المتناهي بديهياً بطلانه^{١٠٥} فضلاً^{١٠٦} كونه نصفاً له، وإن أراد أن^{١٠٧} المتناهي من الحصول الأول نصف^{١٠٨} المتناهي من الحصول الثاني فمسلم، ولكن لا يضرنا ولا يفيدكم؛ لأن كلامنا^{١٠٩} في كون المتناهي نصف غير المتناهي وهو غير لازم واللازم هو كون المتناهي نصف متناهٍ آخر، وهو غير مطلوب، وإن أراد أن^{١١٠} المتناهي من الحصول الأول نصف غير المتناهي من الحصول الثاني فهو أول المسألة، فإن الخصم يقول التصنيف يقتضي التناهي لا محالة، وقس على هذا قوله والحاصل من تضعيف الستة [٢٤/ب] في ضمنها^{١١١} مرات غير متناهية زائد على نصف الحصول من تضعيف العشرة، إن أراد أنه زائد عليه بالنسبة أي^{١١٢} على نصف الحصول من تضعيف العشرة^{١١٣} الذي هو متناهٍ فهو مسلم، ولكن لا يفيد المطلوب، وإن أراد أنه زائد عليه بالنسبة إلى الحصول المذكور الغير المتناهي^{١١٤} فهو أول المسألة، هذا ما سنح لي في^{١١٥} دفع^{١١٦} الأعراس^{١١٧} الذي أورده الباحث على العلامة التفتازاني.^{١١٨}

يقول الفقير: فيه بحث أما أولاً: فلأن ظاهر^{١١٩} قول^{١٢٠} المصنف أكثر^{١٢١} المسميات مجروح لِمَا^{١٢٢} ذكره العلامة التفتازاني، فلا يصلح سوق كلام يتعلق به للشهادة، وإذا^{١٢٣} أول^{١٢٤} بالقدر الزائد على المتناهي^{١٢٥} يكون شاهداً، بأن المراد بالنسبة المنفية النسبة العددية، كما^{١٢٦} ذهب إليه الفاضل الأجهري لا النسبة مطلقاً؛ لثبوت نسبة الأكثرية لغير المتناهي^{١٢٧} حينئذ، فيكون شاهداً على ما قال الجيب،^{١٢٨} كما قال نفسه لا له، وأما ثانياً: فلأن

- ٩١ ب: (منقود).
 ٩٢ ب: (بيان)، ي: لبيانا.
 ٩٣ ي - (ما).
 ٩٤ ي - (من حيث).
 ٩٥ ق، ي، ب: (فأما).
 ٩٦ ي: (بجنا).
 ٩٧ ب: (فان).
 ٩٨ ب: (تعريف).
 ٩٩ ب: (بناهي)، ي: (ماهيته).
 ١٠٠ ي: ب: (تصنيف).
 ١٠١ ي - (الغير).
 ١٠٢ ي + (من تضعيف الخمسة نصف الافراد المتناهي للحصول).
 ١٠٣ ب - (نصف الحصول من تضعيف العشرة إن أراد أن جميع الأفراد الغير المتناهية للحصول من تضعيف الخمسة نصف الأفراد الغير المتناهية للحصول من تضعيف)
 ١٠٤ ي: (للغير)
 ١٠٥ ق، ب: (الطلان).
 ١٠٦ ي، ب + (عن)
 ١٠٧ ي - (أن).
 ١٠٨ ي + (غير).
 ١٠٩ ب + (ههنا).
 ١١٠ ي: (اراد).
 ١١١ ب: (ضمهما).
 ١١٢ ي - (عليه بالنسبة أي).
 ١١٣ ب - (إن أراد أنه زائد عليه بالنسبة أي على نصف الحصول من تضعيف العشرة).
- ١١٤ ب: (المساوي)، ي: (المتناه).
 ١١٥ ب - (في).
 ١١٦ ب: (رفع).
 ١١٧ ق، ي: (الاعتراض).
 ١١٨ ينظر: تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ط ١ (بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٩)، ١: ٣٦٠؛ سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح لمن التقيح في أصول الفقه، ط ١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦)، ١: ٣٠.
 ١١٩ ب - (ظاهر).
 ١٢٠ ي - (قول).
 ١٢١ ق: (أن).
 ١٢٢ ي: (بما).
 ١٢٣ ق، ي: (فإذا).
 ١٢٤ ب - (أول).
 ١٢٥ ق، ب + (كما ذكره الفاضل الأجهري، إن الأكثر في المتناهي هو الزائد على النصف، وفي غيره هو الزائد على المتناهي).
 ١٢٦ ي: (وما)، ب - (كما).
 ١٢٧ ي: (المتناه).
 ١٢٨ ينظر: السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ١: ٣٦٠؛ شمس الدين، محمود بن عبد الرحمن بن أحمد أبو الشاء الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ط ١ (السعودية: دار المدني، ١٩٨٦)، ١: ١٦٨.

قوله ولا شك أن معنى أكثر^{١٢٩} الشيء ما فوق نصفه باطل، لِمَا عرفت آنفاً، إن الأكثر في غير المتناهي هو الزائد على المتناهي وما فوق النصف هو الأكثر في المتناهي، وأما ثالثاً: فلأن النسبة المنفية بقول الشارح المحقق بل لا نسبة لها^{١٣٠} هي النسبة^{١٣١} المستفادة من قوله، وهي الأكثر دون قول المصنف أكثر المسميات، ولو سلم فلا ضير؛ لأنك قد عرفت أن معنى أكثر المسميات الزائد على القدر^{١٣٢} المتناهي منها فمن أين يكون وقوع هذه العبارة في المتن سبباً لصحة نفي النسبة مطلقاً، وأما رابعاً: فلأن حاصل النقد أن المراد بالنسبة المنفية مطلقاً^{١٣٣} لا نسبة الأكثرية كما ذهب إليه العلامة التفتازاني، ولا النسبة العددية كما ذهب إليه الفاضل الأبهري^{١٣٤} وهو زيف؛ لأن ثبوت نسبة الأكثرية لغیر المتناهي بالقياس إلى المتناهي من الضروريات، التي وقع عليها الإطباق،^{١٣٥} فكيف يصح نفيها على الإطلاق،^{١٣٦} وأما خامساً: فلأنه بنى^{١٣٧} اندفاع البحثين^{١٣٨} على ما نقده، وقد عرفت أنه زيف ولو سلم جودته فدفع البحث الأول صلح لا عن رضی الخصمين، أما الباحث فظاهر وأما العلامة التفتازاني فلأنه قائل بثبوت^{١٣٩} [٢٤/أ] نسبة الأكثرية لغیر المتناهي فكيف يرضى بنفي تلك النسبة لتوطئة^{١٤٠} كلامه أما سادساً: فلأن قوله: لأن نصفيته له يتوقف على تناهيه مصادرة على المطلوب^{١٤١} ودعوى الضرورة في مقام المناظرة غير مسموعة لاسيما^{١٤٢} إذا كانت في أصل المدعى، وأما سابعا: فلأن منافاة ما ذكره المولى^{١٤٣} الباحث من صور النصفية والضعفية والزيادة على النصف، لِمَا^{١٤٤} ذكره العلامة التفتازاني في غاية الظهور، فدعوى عدم المنافاة بلا شاهد غير مسموعة، وأما ثامناً: فلأننا نختار الشق الأول من التردد، قوله فلا معنى له، قلنا لا نسلم قوله؛ لأن كون غير المتناهي^{١٤٥} بعضاً من غير المتناهي بديهياً بطلانه إلى آخره، قلنا: هذا عين محل النزاع، وقد سبق أن دعوى الضرورة في مثله^{١٤٦} غير مسموعة، فالصواب في الجواب عن البحث الأول أن يقال المقام استدلالياً يطلب فيه البرهان، فإن^{١٤٧} قوله: بل لا نسبة لها إلى ما وضع له^{١٤٨} من تنمة بيان الملازمة، لا خطأيي يكفي فيه بالأمر العربي^{١٤٩} بقوله: والمقام يقتضيها^{١٥٠} مكابرة وعن الثاني أن من القضايا^{١٥١} المقررة في العلوم العقلية، إن الزيادة على الغير^{١٥٢} المتناهي المتسق^{١٥٣} النظام بمعنى عديم^{١٥٤} الانقطاع في جهة عدم تناهيه محال، وإن توهم^{١٥٥} الزيادة، و^{١٥٦} إنما هو من ملاحظة الانقطاع، أو جهة التناهي فإن زيادة الأيام الغير المتناهية على الأعوام الغير المتناهية و^{١٥٧} العشرة^{١٥٨} المتضاعفة إلى غير النهاية على الخمسة المتضاعفة كذلك،^{١٥٩} وأمثال ذلك إنما هي بأحد هذين الاعتبارين، وهو لا يقتضي نسبة^{١٦٠} النصفية

١٢٩ ب + (وقد).

١٣٠ أ - (لاسيما)، ب: (سيما).

١٣١ ق، ي، ب - (المولى).

١٣٢ أ: ب (بما).

١٣٣ أ: ب (المتناهي).

١٣٤ أ: ب (ببلى).

١٣٥ ق: (ولان).

١٣٦ أ - (له).

١٣٧ أ: ب (القديم).

١٣٨ أ: ب (مقتضيها).

١٣٩ ق: (القضايا).

١٤٠ أ: ب (غير).

١٤١ أ: ب (المشتق).

١٤٢ أ: ب (عليهم).

١٤٣ أ: ب (لوحظ).

١٤٤ أ - (و).

١٤٥ أ - (الغير المتناهية و).

١٤٦ أ: ب (الغير).

١٤٧ أ: ب (لذلك).

١٤٨ أ - (نسبة).

١٢٩: (أن).

١٣٠ أ - (لها).

١٣١ أ + (الحقيقية).

١٣٢ أ: (العدد).

١٣٣ أ - (وأما رابعاً: فلأن حاصل النقد أن المراد بالنسبة المنفية مطلقاً).

١٣٤ أ: ب (أحد هذا الأقوال بالنص، لكن ذكرها الرازي وغيره دون الإشارة إلى كونها قول للتفتازاني أو للأبهري، ينظر: فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر التيمي الرازي خطيب الري، المحصول، تحقيق: طه جابر العلواني، ط ٣ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧م)، ١: ١٩٨؛ الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ١: ١٦٨؛ السبكي، وولده تاج الدين، أبو نصر عبد الوهاب، الامحاج في شرح المنهاج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م)، ١: ٢٤٩؛ السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ١: ٣٦.

١٣٥ أ: ب (الإطناب).

١٣٦ ينظر: المصادر السابقة

١٣٧ أ: ب (نفي).

١٣٨ أ: ب (التحقيق).

١٣٩ أ: ب (ثبوت).

١٤٠ أ: ب (لتوجيه).

أو الأكثرية بين الأمور المذكورة في جهة عدم التناهي فليتأمل^{١٦١}، ثم^{١٦٢} قال المولى المجيب ولتردّفه^{١٦٣} ببحث^{١٦٤} هو كالعلق النفس وحرى بأن تحل محل الرئيس^{١٦٥} وهو ما ذكر^{١٦٦} في أصول ابن الحاجب^{١٦٧} من إيراد النقض بالمشترك على الحكم بأن من علامة المجاز أن^{١٦٨} يتبادر غيره لولا القرينة عكس الحقيقة و^{١٦٩} لتقرير هذا النقض طريق سلكه الأمدى في الإحكام^{١٧٠} وتبعه شرح أصول^{١٧١} ابن الحاجب، وإن كان لا يتم، وطريق سلكه الشارح المحقق وهو صواب موجه، أما الأول فهو أن هذه العلامة تنقض^{١٧٢} بالمشترك فانه حقيقة في [٢٥/ب] مدلولاته مع عدم تبادر شيء منها عند الإطلاق، وأجاب عنه الأمدى بأنه إذا كان بجميع المدلولات^{١٧٣} على العموم فلا إشكال، وإن كان لواحد على سبيل البديل فهو حقيقة فيه لا في الغير،^{١٧٤} فالمعنى الحقيقي أعني الأحد^{١٧٥} الدائر متبادر وغير المتبادر أعني المعين ليس بمعنى حقيقي فلا^{١٧٦} إشكال ويرد على هذا الجواب أنه حينئذ يكون متواطأ^{١٧٧} أي مشتركا معنويا لأن له مفهوما واحدا هو أحد المعينين فلا يكون مشتركا لفظيا.^{١٧٨}

وأما الثاني: فلأنها تنقض^{١٧٩} بالمشترك المستعمل في معناه المجازي، إذ لا يتبادر غيره للتردد بين معانيه، وعدم تبادر شيء منها، وإنه علامة الحقيقة وليس تحقيقه ونظيره العين المستعمل فيها يشبه^{١٨٠} الشمس، فإنه تحقيق فيه علامة الحقيقة، أعني عدم تبادر الغير ولا حقيقة، قال المصنف: فإن أوجب بأنه يتبادر غير معين لزم أن يكون^{١٨١} للمعين مجازا، يعني لو تبادر ذلك عند الإطلاق لصدق^{١٨٢} علامة المجاز على المشترك المستعمل في أحد معنييه على التعيين، لأنه يتبادر غيره^{١٨٣} الذي هو الأحد الدائر، أعني أحد المعينين لا على التعيين،^{١٨٤} وحينئذ يلزم أن يكون مجازا في المعين^{١٨٥} حقيقة في غير المعين، وبصير متواطئا ومشاركا معنويا لا لفظيا، فإن قلت: بين لي ما وجه عدم صحة ذلك التقرير^{١٨٦} حتى عدل العلامة المحقق عضد الدين عنه إلى هذا التقرير^{١٨٧} وما وجه استقامة هذا التقرير [الذي]^{١٨٨} اختاره وارتضاه؟، قلت: مبنى^{١٨٩} ذلك التقرير على [أن]^{١٩٠} المشترك^{١٩١} حقيقة في مدلولاته، مع عدم علامة الحقيقة، وهو التبادر^{١٩٢} فهذا النقض غير موجه؛ لأن العلامة^{١٩٣} لا يجب انعكاسها، فلهذا عدل المحقق عن هذا التقرير، إلى أن المراد الاعتراض بالمشترك المستعمل في معناه المجازي كالمثال المضروب المذكور آنفا فيكون هذا نقضا على طرد علامة الحقيقة يعني قد تتحقق علامة الحقيقة وهو عدم تبادر الغير لولا القرينة مع [عدم]^{١٩٤} تحقق الحقيقة،^{١٩٥} لأنه مستعمل في معناه المجازي [٢٥/أ]، ولما توجه عليه منع عدم تبادر الغير عند الإطلاق، بل

^{١٧٧} ب + (فلاذ).
^{١٧٨} ينظر: الأمدى، الإحكام، ٢: ٢٨١؛ شمس الدين، التقرير والتحرير، ١: ٩٨، ١٢٩.
^{١٧٩} ق: (تنقض).
^{١٨٠} ي: (نسبة).
^{١٨١} ي + (في).
^{١٨٢} ب: (تصدق).
^{١٨٣} ق: (غير).
^{١٨٤} ب - (لا على التعيين).
^{١٨٥} ي - (يعني لو تبادر ذلك عند الإطلاق لصدق علامة المجاز على المشترك المستعمل في أحد معنييه على التعيين، لأنه يتبادر غيره الذي هو الأحد الدائر، أعني أحد المعينين لا على التعيين، وحينئذ يلزم أن يكون مجازا في المعين).
^{١٨٦} ق: (التقدير).
^{١٨٧} ق: (التقدير).
^{١٨٨} ك - (الذي).
^{١٨٩} ب: (معنى).
^{١٩٠} ك - (أن).
^{١٩١} ي + (المسرد).
^{١٩٢} ق: (بالتبادر).
^{١٩٣} ب: (علامة).
^{١٩٤} ك، ي - (عدم).
^{١٩٥} ي - (يعني قد تتحقق علامة الحقيقة وهو عدم تبادر الغير لولا القرينة مع [عدم] تحقق الحقيقة).

^{١٦١} ينظر: الرازي، الحصول، ١: ٢٦٣؛ الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ١: ١٦٨؛ السبكي، تقي الدين، الإجماع في شرح المنهاج، ١: ٢٤٩.
^{١٦٢} ب - (ثم).
^{١٦٣} ي: (واردف).
^{١٦٤} ي - (ببحث).
^{١٦٥} ب: (الرأس).
^{١٦٦} ب: (ذكرنا).
^{١٦٧} أصول ابن الحاجب: كتاب مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والمجلد، وقد اعني به العلماء فشرحوه شروحا كثيرة كالإمام الجاربردي (ت٧٤٦هـ) في كتابه السراج الوهاج، والقاضي عضد الدين (ت٧٥٦هـ)، في كتابه شرح العضد، والأصفهاني (ت٧٤٩هـ) في كتابه بيان المختصر.
^{١٦٨} ي: (المجازات).
^{١٦٩} ب + (لو).
^{١٧٠} هو: الإحكام في أصول الأحكام، لأبي الحسن الأمدى، سيد السنين علي النعلبي، مطبوع بتحقيق: عبد الرزاق عفيفي، بيروت: المكتب الإسلامي.
^{١٧١} ي - (أصول).
^{١٧٢} ي: (تنقض).
^{١٧٣} ق: (مدلولات).
^{١٧٤} ي، ب: (غيره).
^{١٧٥} ي: (الأحد).
^{١٧٦} ب + (استفادة).

تبادر الأحد الدائر، دفعه المصنف، بأنه لو تبادر ذلك عند الإطلاق لزم أن يكون مجازاً في المعين حقيقة في غير المعين، لوجود علامة المجاز في مثل هذا المشترك المستعمل في المعين؛^{١٩٦} لتبادر غيره الذي هو الأحد الدائر، إذ غير المعين، غير المعين، وأجاب المحقق^{١٩٧} عن أصل اعتراض^{١٩٨} المصنف وهو النقض بالمشترك على الوجه الذي حرره، بأنه إنما يصح ذلك لو تبادر أحدهما لا يبيح على أنه المراد واللفظ موضوع للقدر المشترك مستعمل فيه، وأما إذا علم أن المراد أحدهما بعينه إذ اللفظ^{١٩٩} يصلح لهما،^{٢٠٠} وهو مستعمل في أحدهما^{٢٠١} ولا تعلمه فذلك كاف في كون المتبادر غير مجاز فلا يلزم كونه للمعين مجازاً،^{٢٠٢} وصحح الفاضل التفتازاني^{٢٠٣} لفظ المتبادر ههنا على لفظ اسم المفعول، بأن يراد به المعنى المعين الذي تبادر غيره الذي^{٢٠٤} هو أحد المعنيين لا على اليقين^{٢٠٥} عند الإطلاق، يعني أن العلم بأن المراد بالمشترك أحد المعنيين^{٢٠٦} بعينه كاف في كون ذلك^{٢٠٧} المعنى^{٢٠٨} المتبادر غيره^{٢٠٩} غير المجاز؛ لأن غير المعين لم يتبادر على وجه كونه مراداً بل على وجه الحضور فقط، وإذا صدق^{٢١٠} على المعين أنه لا يتبادر الغير على وجه الإرادة كان حقيقة لا مجازاً، ولقائل أن يقول المذكور ههنا هو كون المعنى المعين مجازاً، والمذكور في جواب الجواب فيما قيل هو لزوم كون اللفظ المشترك في المعنى المعين مجازاً، فلم يكن النفي والإثبات واردين على محل واحد، فما وجه هذا الكلام،^{٢١١} يقول الفقير: ما ذكر من وجه عدول الشارح المحقق عن تقرير الأمدي إلى ما اختاره، فقد رده الفاضل الأبهري حيث قال: وما قيل من أن العلامة لا يجب انعكاسها ليس بشيء،^{٢١٢} لأن عدم وجوب الانعكاس في العلامة مطلقاً لا ينافي وجوب^{٢١٣} كون هذه العلامة منعكسة؛^{٢١٤} لأن علامة الشيء وإن كان الغرض منها أن يستدل بوجودها على وجوده،^{٢١٥} لكن القائلين^{٢١٦} بالعلامات [٢٦/ب] المذكورة جعلوا هذه العلامة مطردة منعكسة؛^{٢١٧} ولهذا صرحوا بعدم انعكاس^{٢١٨} ما لم ينعكس منها، ولم يتعرضوا لعدم^{٢١٩} انعكاس هذه،^{٢٢٠} وأما السؤال الذي ذكره بقوله، ولقائل أن يقول إلى آخره، فقد أجاب عنه الفاضل الأبهري بأنه لما استلزم كون المشترك بالنسبة إلى المعنى المعين مجازاً كون المعنى المعين مجازياً، استلزم كون المعنى المعين غير مجازي، كون المشترك بالنسبة إليه غير مجاز، فأطلق المجاز ولو بطريق السلب على المعنى المعين، تسميته للمدلول باسم الدال، والمسبب باسم السبب واستدل بعدم مجازيته على عدم كون المشترك بالنسبة إليه^{٢٢١} مجازاً، وهو قوله فلا يلزم كونه^{٢٢٢} للمعين مجازاً فيتوارد النفي والإثبات على محل واحد.^{٢٢٣}

مسألة الأسماء المستعملة لأهل الشرع

قال المولى الباحث^{٢٢٤} البحث الثالث: قال القاضي في شرحه لمختصر ابن الحاجب: لامناسبة مصححة

محمد، علاء الدين البخاري الحنفي، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (دار الكتاب الإسلامي، ١: ٦٣؛ السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ١: ٣٧٩؛ شرح التلويح على التوضيح، ٢: ٤٤.
^{٢٢٢} ي: (نسي).
^{٢٢٣} ي: - (وجوب).
^{٢٢٤} ب: (منفكة).
^{٢٢٥} ينظر: الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ١: ١٩٧؛ السبكي، الإجماع شرح المنهاج، ١: ٣٢٠.
^{٢٢٦} ي: ب: (العالمين).
^{٢٢٧} ب: (منفكة).
^{٢٢٨} ي: (الانعكاس).
^{٢٢٩} ب: (بعدم).
^{٢٣٠} ق: ي، ع: ب: (العلامة).
^{٢٣١} ب: - (مجازيته على عدم كون المشترك بالنسبة إليه).
^{٢٣٢} ب: (كون).
^{٢٣٣} ينظر: البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، ١/٩٩، والمصادر السابقة.
^{٢٣٤} ب: (المجيب).

^{١٩٦} ي، ب، ع - (حقيقة في غير المعين، لوجود علامة المجاز في مثل هذا المشترك المستعمل في المعين).
^{١٩٧} ي + (العلامة).
^{١٩٨} ب: (الاعتراض).
^{١٩٩} ي - (موضوع للقدر المشترك مستعمل فيه، وأما إذا علم أن المراد أحدهما بعينه إذ اللفظ).
^{٢٠٠} ي: ب - (لهما).
^{٢٠١} ي: (لاحدهما).
^{٢٠٢} ينظر: السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ١: ٣٧٩؛ شمس الدين، التقرير والتحرير، ١: ١٠١.
^{٢٠٣} ب + (إلى).
^{٢٠٤} ي: (الآن).
^{٢٠٥} ق: ي: (التعيين).
^{٢٠٦} ب - (لا على اليقين عند الإطلاق، يعني أن العلم بأن المراد بالمشترك أحد المعنيين).
^{٢٠٧} ي: (تلك).
^{٢٠٨} ي: (المعين).
^{٢٠٩} ي: (عن).
^{٢١٠} ي: (قصد).
^{٢١١} ينظر: الرازي، المحصول، ١: ٣٢٣؛ عبد العزيز بن أحمد بن

بين الإيمان وسائر العبادات واعترض عليه^{٢٢٥} التفتازاني بأن قوله لا مناسبة مصححة بينهما مما يناقش فيه^{٢٢٦} لأن التصديق من أسباب العبادات، ولقائل أن يقول؛ إن تصديق ما جاء به النبي (عليه السلام)^{٢٢٧} من أسباب العبادات وأما التصديق اللغوي الذي هو المراد ههنا وهو الإذعان والقبول لأي شيء كان فلا، إذ بينهما عموم وخصوص ولا^{٢٢٨} يلزم من كون الأخص سببا كون الأعم سببا فما وجه ما ذهب إليه التفتازاني، وقال المولى المجيب: اعلم أن هذا البحث مما^{٢٢٩} تكلم فيه الأجهري أيضا، حيث قال: أما أن التصديق من أسباب العبادات ولوازمها، فإن أريد أنه سبب لحصولها^{٢٣٠} فممنوع، وأن أريد أنه سبب لقبولها فمسلم، ولكن لا يدل على أنه يصح إطلاق المؤمن على من يؤدي الواجبات والإيمان على أدائها وتقرير السؤال هكذا أولى مما ذكره الباحث من أن الكلام في الإيمان والتصديق اللغويين^{٢٣١} بمعنى الإذعان المطلق مع قطع النظر عن تعيين متعلق [أ/٢٦] الإذعان وكون هذا الإذعان المطلق^{٢٣٢} سببا غير مسلم، وإن كان الإذعان المتعلق بجميع ما جاء به النبي^{٢٣٣} (عليه السلام) سببا، وإنما قلنا بأن تقرير الأجهري أولى من هذا التقرير لأن فيه تسليم^{٢٣٤} سببه^{٢٣٥} التصديق المقيد بالعبادات^{٢٣٦} مطلقا من غير تفصيل والحق هو التفصيل كما ذكره الأجهري، كان^{٢٣٧} تصديق ما جاء به النبي (عليه السلام)^{٢٣٨} إذا نسبناه إلى الواجبات فأمره في السببية دائر بين أن يكون بالنسبة إلى حصول العبادات وبين أن يكون بالنسبة إلى قبولها والأول غير مسلم إذ كم من مصدق لما جاء به النبي (عليه السلام) لا يحصل منه العبادات كالفاسق مثلا، فإن قلت لم يرد بالبينة^{٢٣٩} السببية التامة حتى لا يتخلف عنها الحكم بل مجرد الإفضاء إلى المسبب فلم^{٢٤٠} قلت بأن^{٢٤١} الإذعان المطلق لا دخل له في الإفضاء أو أنه ليس بسبب^{٢٤٢} بمعنى الإفضاء غايته أن يكون سببا بعيدا والمقيد قريبا بالنسبة إليه، وقد يناط الحكم بالسبب^{٢٤٣} البعيد أيضا في الشرعيات كالنظر بشهوة أقيم مقام الوطء،^{٢٤٤} والثاني: وهو أن يكون سببها بالنسبة إلى قبول العبادات فمسلم،^{٢٤٥} إن تصديق ما جاء به النبي عليه السلام سبب لقبول العبادات إذا وجدت لكن هذه السببية لا تصحح إطلاق المؤمن على من يؤدي الواجبات والإيمان على أدائها ويمكن أن يقال في دفع أصل هذا السؤال عن الفاضل التفتازاني (رحمه الله) بأننا نختار أن التصديق من أسباب العبادات ولوازمها بمعنى الإفضاء المجرد وذلك يكفي لصحة التجوز، وإن جاز تخلف المسبب^{٢٤٦} عنه كما في التجوز بالسما للنبات كما في قوله: إِذَا نَزَلَ السَّمَاءُ بِأَرْضٍ قَوْمٌ * رَعَيْنَاهُ وَإِنْ كَانُوا غَضَابًا.^{٢٤٧}

مع جواز تخلف النبات عن المطر بأن يحصل المطر ولم ينبت^{٢٤٨} النبات^{٢٤٩} وكما في التجوز بالشراء للملك مع جواز التخلف لمانع شرط الخيار مثلا^{٢٥٠}.^{٢٥١} يقول الفقير: التأثير ولو في الجملة شرط في السببية [ب/٢٧] كما

^{٢٤١} ي: (بانه).

^{٢٤٢} ق، ي: (سبب).

^{٢٤٣} ق، ع: (بالمسبب).

^{٢٤٤} ينظر: الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب،

١: ٢٢٨.

^{٢٤٥} ي، ب، ع: (مسلم).

^{٢٤٦} ق، ي، ب، ع: (الجزاء).

^{٢٤٧} قاله معود الحكماء معاوية بن مالك عم لبيد ينظر: علي بن أبي الفرج البصري، الحماسة البصرية (بيروت: عالم الكتب، د. ط.، دت)، ١/٧٩، وذكر في كتاب العملة أن هذا البيت لجريز بن عطية، لكن المشهور الأول، ينظر: ابن رشيق القيرواني، العملة في محاسن الشعر وآدابه تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، طه (دار الجليل، ١٩٨١)، ١: ٢٦٦.

^{٢٤٨} ي: (بنت).

^{٢٤٩} ينظر: البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البرزوي، ٢:

٦٢.

^{٢٥٠} ي - (مثلا).

^{٢٥١} ينظر: التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، ١: ١٤٢؛

الزركشي، البحر المحيط، ٢: ٦٧.

^{٢٢٥} ي: (على).

^{٢٢٦} ي: (منه).

^{٢٢٧} ق: (التهي).

^{٢٢٨} ق، ي، ب، ع: (فلا).

^{٢٢٩} ب - (ما).

^{٢٣٠} ي: (لحصولها).

^{٢٣١} ي: (اللغوي).

^{٢٣٢} ب - (مع قطع النظر عن تعيين متعلق الإذعان وكون هذا الإذعان المطلق).

^{٢٣٣} ق: (التهي) وما بعدها ساقطة

^{٢٣٤} ي: (سليم).

^{٢٣٥} ي: (سببته).

^{٢٣٦} ي: (للعبادات).

^{٢٣٧} ي: (فان).

^{٢٣٨} ب - (سببا، وإنما قلنا بأن تقرير الأجهري أولى من هذا التقرير؛ لأن فيه تسليم سببه التصديق المقيد بالعبادات مطلقا من غير تفصيل والحق هو التفصيل كما ذكره الأجهري، كان تصديق ما جاء به النبي عليه السلام)

^{٢٣٩} ي: (النسبية).

^{٢٤٠} ي: (فلو).

تقرر في موضعه ولا يخفى على ذي مُسكة^{٢٥٢} أن التصديق اللغوي "لم يظهر من تقرير الشارح"^{٢٥٣} تأثيره في العبادات أصلاً، بخلاف ما ذكر من المتأخرين، فإن التأثير فيهما ظاهر فالجواب الصحيح أن يقال: إن العبادات من الأفعال الاختيارية التي لا يُقدم عليها الفاعل العاقل إلا بالتصديق بفائدة ما، وذلك التصديق من الأسباب الباعثة على الفعل ولوازمه العرفية، فإن قيل الكلام في التصديق المطلق، قلنا المقيد مؤثر قطعاً فالمطلق مؤثر^{٢٥٤} في الجملة كالمطر والشرء في أنهما مؤثران في الجملة فتدبر.^{٢٥٥}

[مسألة الحمل بين الصفات]

قال المولى الباحث *البحث الرابع*: قال التفتازاني: أيضاً في ذلك المحل صحة الحمل بين الصفات يقتضي الاتحاد في المفهوم بين المحمول والموضوع فيه بحث؛ لأن بين الخياطة والصناعة وبين المشي والحركة عموماً وخصوصاً ولا اتحاد بينهما في المفهوم ومع هذا فإن الحمل صحيح فما وجه صحة قوله، قال المولى المحجب الباحث^{٢٥٦}: تكلم في هذا المقام على قول التفتازاني على محاذة^{٢٥٧} قول المعتزلة فالعبادات هو الإيمان، فإن قيل المدعي الإيمان هو العبادات قلنا: صحة الحمل بين الصفات يقتضي^{٢٥٨} اتحاد المفهوم ولهذا^{٢٥٩} لا يصح الكتابة ضحك كما يصح الكاتب ضحك فقولنا العبادات هو الإيمان، والإيمان هو العبادات واحد، وقال فيه بحث؛ لأن بين الخياطة والصناعة التي هي أعم منها وبين المشي والحركة الأعم منه عموماً وخصوصاً ولا اتحاد بينهما في المفهوم ومع هذا فالحمل صحيح فما وجه صحة قوله، قلت: الاستدلال على الاتحاد وليس بمطلق الحمل بين الصفات بل بالحمل على وجه القصر كما في قولهم فمقتضى^{٢٦٠} الحال هو الاعتبار المناسب كذا فيما نحن فيه لم يقل العبادات إيمان بل قيل العبادات هو الإيمان فالحمل في ضمن هذا الأسلوب هو الدال على الاتحاد نعم يتوجه^{٢٦١} الإيراد على التفتازاني على هذا التقدير بأن قوله [٢٧/أ]، ولهذا لا يصح الكتابة ضحك كما يصح الكاتب ضحك يأبي هذا المعنى ويشعر بأن الاستدلال بمطلق الحمل^{٢٦٢} يقول الفقير المولى المحجب سلمه الله^{٢٦٣} خلصنا عن المونة حيث زيف بنفسه جوابه، فالجواب أن يقال أراد العلامة بصحة الحمل بين الصفات صحة الحمل من الطرفين كما نبيء عنه لفظ بين ويدل عليه قوله فقولنا العبادات^{٢٦٤} هو الإيمان، والإيمان هو العبادات واحد وما ذكره الباحث من صورتي النقض فالحمل فيهما من طرف واحد لأن الأخص لا يحمل على الأعم فتدبر، فبا عجا لمن^{٢٦٥} خفي هذا عليه مع غاية وضوحه.^{٢٦٦}

[مسألة التعميم والتكثير]

قال المولى^{٢٦٧} الباحث *البحث الخامس*: قيل في مختصر ابن الحاجب وشرحه لو لم يضعوا لها لطلال في التعميم^{٢٦٨} والتكثير معاً، يعني لو لم يضعوا بإزاء الألفاظ اسماً فأذا أُريد حكم على كل كلمة مثلاً أو بعض^{٢٦٩} الكلمات لا على التعيين احتيج إلى عد جميع الكلمات قوله معاً معناه أن في كل من التعميم^{٢٧٠} والتكثير يلزم

٢٥٢: المسكوة: هي العقل الوافر، ينظر: ابن منظور، لسان العرب، فصل الفاء، ٢: ٦٥، فصل الباء للوحدة، ٤: ٦٠، الفيروز آبادي، القاموس المحيط، فصل الميم، ١: ٩٥٣، الزبيدي، تاج العروس، مادة (بشر)، ١٠: ١٩٤ .
٢٥٣: ي، ب، ع: (على ما ذكره المحجب لم نعلم).
٢٥٤: ي: (مقيد).
٢٥٥: ينظر المصادر السابقة.
٢٥٦: ي - (الباحث).
٢٥٧: ي: (محاذته).
٢٥٨: ي - (بقتضي).
٢٥٩: ي: (هذا).
٢٦٠: ي: (لقتضى الحال).
٢٦١: ق، ي: (يتوجه).
٢٦٢: ينظر: الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ١: ٤٢٨، السبكي، الإجماع في شرح المنهاج، ١: ٤٢٨، السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ١: ٤٠٧.
٢٦٣: ذكر في النسخة ق عبارة (رحمه الله) دلالة على وفاته، وتأخر هذه النسخة عن النسخ البقية.
٢٦٤: ي - (صحة الحمل من الطرفين كما نبيء عنه لفظ بين ويدل عليه قوله فقولنا العبادات).
٢٦٥: ق، ي، ب، ع: (كيف).
٢٦٦: ينظر: السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ١: ٤٠٦، السبكي، الإجماع في شرح المنهاج، ١: ٢٦٢.
٢٦٧: ق + (المحجب).
٢٦٨: ب: (التفهم).
٢٦٩: ي: (نقض).
٢٧٠: ب: (التفهم).

٢٥٢: المسكوة: هي العقل الوافر، ينظر: ابن منظور، لسان العرب، فصل الفاء، ٢: ٦٥، فصل الباء للوحدة، ٤: ٦٠، الفيروز آبادي، القاموس المحيط، فصل الميم، ١: ٩٥٣، الزبيدي، تاج العروس، مادة (بشر)، ١٠: ١٩٤ .
٢٥٣: ي، ب، ع: (على ما ذكره المحجب لم نعلم).
٢٥٤: ي: (مقيد).
٢٥٥: ينظر المصادر السابقة.
٢٥٦: ي - (الباحث).
٢٥٧: ي: (محاذته).
٢٥٨: ي - (بقتضي).
٢٥٩: ي: (هذا).
٢٦٠: ي: (لقتضى الحال).
٢٦١: ق، ي: (يتوجه).
٢٦٢: ينظر: الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ١: ٤٢٨، السبكي، الإجماع في شرح المنهاج، ١: ٤٢٨، السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ١: ٤٠٧.
٢٦٣: ذكر في النسخة ق عبارة (رحمه الله) دلالة على وفاته، وتأخر هذه النسخة عن النسخ البقية.
٢٦٤: ي - (صحة الحمل من الطرفين كما نبيء عنه لفظ بين ويدل عليه قوله فقولنا العبادات).
٢٦٥: ق، ي، ب، ع: (كيف).
٢٦٦: ينظر: السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ١: ٤٠٦، السبكي، الإجماع في شرح المنهاج، ١: ٢٦٢.
٢٦٧: ق + (المحجب).
٢٦٨: ب: (التفهم).
٢٦٩: ي: (نقض).
٢٧٠: ب: (التفهم).

التطويل أي في كل واحد من التعميم والتكثير^{٢٧١} يلزم يعني في التعميم^{٢٧٢} مطلقاً من غير اشتراط اجتماع بينهما وحينئذ يرد عليه ما إذا أريد مع^{٢٧٣} التعميم التخصيص أي خصوصية كل من الألفاظ حيث يحقق التعميم ولا يصدق عليه أن الوضع بإزاء الألفاظ بدفع فساد التطويل إذ لا بد فيه من التعرض لخصوصية كل لفظ بعينه فيطول فما وجهه^{٢٧٤} يقول الفقير: منشأ هذا البحث عدم التفرقة بين حصول الشيء ولزومه، فإن التطويل لازم على تقدير عدم الوضع وحاصل على تقدير إرادة التخصيص مع التعميم وليس بلازم لأن الوضع قد أبطل اللزوم فحصول التطويل على تقدير لاينافي المقصود الذي هو عدم لزومه على تقدير آخر أعني تقدير الوضع^{٢٧٥} فليتأمل ولقد طول الفاضل المحجب ههنا بما لا طائل^{٢٧٦} في نقده ولا^{٢٧٧} رده كما لا يخفى على الناظر فيه.^{٢٧٨}

[مسألة في الاشتراك]

قال المولى الباحث البحث السادس: قال التفتازاني معترضاً على الشرح العضدي: و[الحال]^{٢٧٩} فيه؛ لكن[٢٨/ب] تفسير الشارح إفادة النسبة بإعطاء ما يطلب في النسبة من تعيين أحد طرفيها يعني الإيجاب والسلب مما لا يستقيم في الإنشائيات فيه بحث؛ لأن المراد بطرفي النسبة الثبوت الانتفاء بمعنى نسبة الثبوت^{٢٨٠} أو الانتفاء إلى المخاطب لا الإيجاب والسلب بطرفي^{٢٨١} الإيقاع أو الانتزاع فيتناول الإنشائيات أيضاً فلا يرد عليه خروجها عن الإيقاع، وأضنه كما توهم المعترض؛ لأن اضرب ونحوه يفيد الثبوت ولا تضرب يفيد الانتفاء وهو ظاهر فما وجه ما قاله التفتازاني وقال المولى المحجب: قسم ابن الحاجب اللفظ الموضوع إلى المفرد وللأكب،^{٢٨٢} والمركب^{٢٨٣} إلى الجملة أو غير الجملة وعرف الجملة بما وضع لإفادة نسبة، وفسره المحقق بقوله: أي لإعطاء ما يطلب فيها من تعيين أحد طرفيها بعينه، فقوله هذا أما أن يكون بياناً للجملة الخبرية، أو يكون بياناً للقدر المشترك بين الجملة الخبرية والإنشائية، فإن كان بياناً للقدر المشترك فلا بد أن يضم إلى هذا القدر المشترك قيدان يتحصل بأحدهما النوع الخبري، وبالأخر النوع الإنشائي، فلا بد من أمور ثلاثة أحدهما جنس الآخرين، فعلى ما قاله المحقق في تفسير القدر المشترك بين النوعين لا بد من بيان النسبة المطلقة، وبيان طرفيها ليكون الجملة^{٢٨٤} المطلقة موضوعة لأن يعطى المتكلم بما^{٢٨٥} المخاطب ما يطلبه في تلك النسبة من تعيين أحد ذينك الطرفين، فإن كان النسبة هي النسبة^{٢٨٦} الحكمية التي هي مورد الإيجاب والسلب والطرفان هما الإيجاب والسلب فهو عين ما أورده التفتازاني، وإلا فلا بد من بيان النسبة بين طرفيها وما^{٢٨٧} ذكره الباحث من قوله؛ لأن المراد بطرفي النسبة الثبوت والانتفاء إلى المخاطب قاصراً عن بيان النسبة المطلقة^{٢٨٨} لا يقال هي في قولنا اضرب ولا تضرب، نسبة الضرب إلى المخاطب، بحيث تعين في أحدهما طرق^{٢٨٩} ثبوت هذه النسبة المطلوب تعيينه بالأمر، وفي الآخر طرف انتفائها المطلوب تعيينه بالنهي، فهذا[٢٨/أ] ليس تفسيراً للمطلق^{٢٩٠} بل لما هو في الأمر والنهي، بحيث لا يتناول قولنا أزيد قائم، واضرب زيدا فإن القيام المنسوب إلى زيد،

^{٢٧١} ب - يلزم التطويل أي في كل واحد من التعميم والتكثير).

^{٢٧٢} ب: (التفهم).

^{٢٧٣} في النسخة ج بدفع

^{٢٧٤} ق، ي، ب، ع: (توجيهه).

^{٢٧٥} ب - (وحاصل على تقدير إرادة التخصيص مع التعميم وليس بلازم لأن الوضع قد أبطل اللزوم فحصول التطويل على تقدير لاينافي المقصود الذي هو عدم لزومه على تقدير آخر أعني تقدير الوضع).

^{٢٧٦} ق، ي، ب، ع: (حاصل).

^{٢٧٧} ق، ي، ب، ع + (طائل في).

^{٢٧٨} ينظر: البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البردوي، ١: ٣٥٠؛ شمس الدين، التقرير والتحبير، ١: ٣٣؛ الأصفهاني،

بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ١: ٦٢١.

^{٢٧٩} ك: (قال).

^{٢٨٠} ب - (الانتفاء بمعنى نسبة الثبوت).

^{٢٨١} ي: (بطرف).

^{٢٨٢} ينظر: الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب،

١: ١٥١؛ السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب،

١: ٣٥١؛ الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد

الله بن بشار، البحر المحيط في أصول الفقه (بيروت: دار

الكتب العلمية، ٢٠٠٠م)، ٢: ٢٢٥.

^{٢٨٣} ي - (والمركب).

^{٢٨٤} ق، ي، ب، ع: (النسبة).

^{٢٨٥} ب - (بها).

^{٢٨٦} ي - (من تعيين أحد ذينك الطرفين، فإن كان النسبة هي

النسبة).

^{٢٨٧} ي - (ما).

^{٢٨٨} ي: (المطلوبة).

^{٢٨٩} ي: (طرف).

^{٢٩٠} ب: (المطلق).

والضرب المنسوب إلى المتكلم لا يصدق^{٢٩١} التفسير المذكور، فإن قلت نحن^{٢٩٢} نأخذ المنسوب إليه الذي يقوم النسبة بما مطلقاً، قلت فلا يستقيم إذن^{٢٩٣} قول الباحث نسبة الثبوت أو الانتفاء إلى المخاطب، بل الصواب أن يقال نسبة الثبوت أو الانتفاء إلى من يقوم بها،^{٢٩٤} على أن قول الباحث نسبة الثبوت أو الانتفاء أما أن يكون تفسيراً للنسبة، أو تفسيراً لطرفيها لا سبيل إلى الأول؛ لأنه لم يزد قبيل هذا الكلام على أن قال؛ لأن^{٢٩٥} المراد بطرفي النسبة الثبوت والانتفاء فليس فيه ذكر المراد بالنسبة إجمالاً حتى يفسرها بذلك القول، بل ذكر^{٢٩٦} طرفيها ولا سبيل إلى الثاني أيضاً؛ لأنه يكون تفسيراً للشيء بإعادة لفظه، فإن قلت يحصل^{٢٩٧} التغير بقوله إلى^{٢٩٨} المخاطب قلت قد عرفت فساده، وأيضاً فعلى ذلك التقدير يخلو النسبة المطلقة عن البيان، وفي الجملة ما فعله الباحث ليس يصلح^{٢٩٩} إصلاحاً لكلام المحقق ولا إقامة للأمر^{٣٠٠} والذي فيه، والإنصاف أن عبارة ابن الحاجب وهي قوله فالجملة: ما وضع لإفادة نسبة أوضح في الدلالة على القدر المشترك بين الإخبار والإنشاء، مما فسر^{٣٠١} به المحقق من قوله: باعطاء إلى آخره فإنه على مفهوم القضية^{٣٠٢} أول منه على القدر المشترك. يقول الفقير: لا يخفى على الناظر في هذا الكلام أنه ليس جواباً عن البحث، واصطلاحاً لكلام العلامة التفتازاني بل مناقشة في عبارة الباحث، بطريق آخر فأقول وبالله التوفيق، هذا البحث ماخوذ من كلام الفاضل الأبهري وليس بوراد؛ لأن التفتازاني (رحمه الله) لمّا نظر إلى أن المتبادر المشهور من طرفي النسبة هو الإيجاب والسلب، ولا فائدة في تعميمها بتكلف بحيث يتناولان الأمر والنهي؛ لبقاء باقي الإنشائيات على حالها في الخروج جزء^{٣٠٤} بان المراد بالطرفين الإيجاب والسلب، فاعترض بخروج الإنشائيات عن تعريف مطلق الجملة، والظاهر أن هذا هو وجه ما قاله التفتازاني فلي تأمل. ^{٣٠٥} [٢٩٩/ب]

وقال المولى المحيبي: وَتَنَبَّ^{٣٠٦} بما وعدنا^{٣٠٧} من ختم هذا الكلام ببحث يكون أنفع للمحصل، فنقول ذكر الفاضل الأبهري في هذا المقام أنه قد خرج بقوله: ما وضع لإفادة النسبة، ما يدل على النسبة لا بالوضع بل بالعقل^{٣٠٨} كدلالة اضرب على أي طالب^{٣٠٩} للضرب، أو أنت مطلوب منك الضرب، فإنه لا يكون جملة خبرية بهذا^{٣١٠} الاعتبار؛ لأن دلالة اضرب على^{٣١١} هذه الإفادة ليست بالوضع، فلم يصدق أنه وضع لها فهذا الكلام يدل على^{٣١٢} أن التعريف للجملة الخبرية على زعمه، وإلا فأي^{٣١٣} معنى للتعرض بخروج نوع عن تعريف نوع آخر مندرجين تحت جنس في تعريف ذلك الجنس، فلا بد أن يكون في زعمه أن هذا تعريف للجملة الخبرية، وهو يناقض ما قال به قبيل هذا الكلام، حيث قال كإعطاء قولنا قمت، وقم الثبوت بعينه، وقولنا ما قمت، ولا تتم النفي، و^{٣١٤} هذا هو المراد بقوله في النحو الإسناد نسبة أحد الطرفين إلى الآخر؛ لإفادة المخاطب من غير تقييد لها بصحة السكوت عليها لإخراج التركيب التقييدي، ففي قوله هذا دلالة على أن التعريف لمطلق الجملة حيث ذكر الأمر والنهي في الأمثلة فما التوفيق بين كلامي الفاضل^{٣١٥} يقول الفقير: لا دلالة في كلام الفاضل الأبهري على أن التعريف للجملة

المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ١: ٦٢٨، التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، تحقيق: زكريا عميرات، ط ١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦)، ١: ٢٨٧، ٢٨٨.
٣٠٦: ي: (نفي).
٣٠٧: ي: (وعدها).
٣٠٨: ي: (بالفعل).
٣٠٩: ب: (اطلب).
٣١٠: ي: (لهذا).
٣١١: ب - (على).
٣١٢: ب - (على).
٣١٣: ي: (الأفال).
٣١٤: ق - (و).

٣١٥ ينظر: الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ١: ١٥٥، ٦٢٧، ٦٢٨؛ السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ١: ٣٥٤؛ الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ٢: ٢٣٥.

٢٩١: ق، ب، ع + (عليه).
٢٩٢: ي: (بمن).
٢٩٣: ي: (إذا).
٢٩٤: ق، ي، ب، ع، (به).
٢٩٥: ب - (لأن).
٢٩٦: ي - (ذكر).
٢٩٧: ي - (محصل).
٢٩٨: ي - (إلى).
٢٩٩: ي: (أصلح).
٣٠٠: ب: (للأفراد).
٣٠١: ي: (فسد).
٣٠٢: ب - (القضية).

٣٠٣ ينظر: السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ١: ٢٧٤؛ الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ١: ١٥٥، ١٥٢.

٣٠٤: ي - (جزم).
٣٠٥ ينظر: الرازي، المحصول، ٢: ٢٨٤؛ الأصفهاني، بيان

الخيرية على زعمه قوله، وإلا فأَيّ معنى للتعرض بخروج نوع عن تعريف^{٣١٦} نوع آخر مندرجين تحت جنس في تعريف ذلك الجنس، قلنا: لم يتعرض بخروج نوع عن تعريف نوع آخر بل إنما تعرض بخروجه^{٣١٧} عن تعريف الجنس بحسب اعتبار آخر في ذلك النوع، مانع عن دخوله في تعريف ذلك الجنس بسبب^{٣١٨} قيد فيه، فإن اضرب من حيث كونه موضوعاً لافادة النسبة الانشائية داخل في التعريف، ومن حيث دلالاته على أطلب منك الضرب خارج عنه لاعتبار قيد الوضع في التعريف، وانتفاء الوضع فيه بالنظر إلى ذلك المعنى، حتى لو لم يعتبر فيه ذلك القيد، بل قيل مثلاً^{٣١٩} الجملة ما دل على نسبة لدخل فيه اضرب، مراداً منه^{٣٢٠} ذلك المعنى، فيكون من أفراد مطلق الجملة باعتبار صدق تعريفه عليه، ومن أفراد الجملة الخيرية باعتبار [٢٩/أ] كون أحد مدلوليه مما يحتمل الصدق والكذب ومن أفراد الجملة الانشائية باعتبار كون مدلوله الآخر مما لا يحتملها، فلا منافاة بين كلاميه فتدبر واستقم.^{٣٢١}

[مسألة الوجوب والإيجاب متحدان]

قال المولى الباحث البحث السابع: قال القاضي في شرحه^{٣٢٢} لابن الحاجب، وههنا نكتة وهي أن الوجوب والإيجاب متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار كذا^{٣٢٣} قاله التفتازاني وفيه نظر؛^{٣٢٤} لأن الوجوب على ذلك التقدير قائم بذات الله تعالى لأن الإيجاب قائم بذاته، تعالى^{٣٢٥} فكذا الوجوب على تقدير الاتحاد^{٣٢٦} فحينئذ يلزم أن يكون إطلاق^{٣٢٧} الواجب على الواجبات بأسرها من الصلاة والزكاة وغيرهما لا على سبيل الحقيقة بل يكون الواجب المطلق على الصلاة يجوز سلبه^{٣٢٨} لأنه على ذلك التقدير يكون مجازاً يجوز سلبه، ومن قال به يكفر فكيف هذا الكلام منهما.^{٣٢٩}

يقول الفقير لا يلزم من اتحاد الوجوب والإيجاب بالذات قيام الوجوب بمن يقوم به الإيجاب وإنما يلزم لو لم يكن بينهما تغاير بالاعتبار قال رئيس الحكماء أبو علي في الشفاء: ^{٣٣٠} (التعليم والتعلم بالذات واحد، وبالاعتبار إثنان "فإن شيئاً واحداً"^{٣٣١} وهو انسياق ما إلى اكتساب مجهول معلوم يسمى بالقياس إلى الذي يحصل فيه تعلماً وبالقياس إلى الذي يحصل عنه وهو العلة الفاعلية تعليماً كالتحريك والتحرك^{٣٣٢}) فإذا لم يلزم هذا لم يلزم^{٣٣٣} أن يكون إطلاق الواجب على الواجبات، لا على سبيل الحقيقة وإنما يلزم لو لم يكن بين الوجوب والإيجاب تغاير بالاعتبار، فإذا كان بينهما التغاير يجعل القدر المشترك بالقياس إلى الذي يحصل فيه وجوباً، ويحصل ذلك الشيء واجباً وبالقياس إلى الذي يحصل عنه إيجاباً، ويجعل ذلك الشيء موجباً^{٣٣٥}، وكل من الواجب والموجب^{٣٣٦} حقيقة في معناه المراد به، ولا يصح إطلاقه على الآخر إلا بطريق المجاز، وهذا التقرير عند المصنف^{٣٣٧} أحسن من تقرير الفاضل الحبيب، كما لا يخفى على الناظر فيهما المصيب^{٣٣٨}.

^{٣١٦} ي: (تعريف).
^{٣١٧} ي + (بخروج نوع عن نوع آخر بل إنما تعرض بخروج).
^{٣١٨} ي - (بسبب).
^{٣١٩} ي: (مثل).
^{٣٢٠} ب: (به).
^{٣٢١} ينظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ٦: ٤٧٣؛
والحنفي، أمير ياده شاه، تيسير التحرير، ١: ١٠، ٢: ١٣٥.
^{٣٢٢} كتاب الشفاء، لابن سينا، الحسين بن علي رئيس الحكماء
وقد طبع هذا الكتاب طبعات متعددة منها: (القاهرة: المطبعة
الأميرية، ١٩٥٢م) بمراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، المؤسسة
الجامعية للنشر والتوزيع ١٩٨٨.

^{٣٢٣} ب: (فالشئ الواحد).
^{٣٢٤} ي: (الحركة).
^{٣٢٥} الحسين بن علي ابن سينا رئيس الحكماء، الشفاء (قم: إيران،
مكتبة المرعشي النجفي)، ٣: ٥٧؛ ابن سينا، المنطق، ١:
٣٩٤.

^{٣٢٦} ق، ي، ب، ع - (هذا لم يلزم).
^{٣٢٧} ي - (وبالقياس إلى الذي يحصل عنه إيجاباً، ويجعل ذلك
الشيء موجباً).
^{٣٢٨} ب: (الوجوب).
^{٣٢٩} ي: (المصنف).
^{٣٣٠} ينظر: السرخسي، أصول السرخسي، ١: ١٠٧.

^{٣٣١} ينظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ٦: ٤٧٣؛
البحاري، التقرير والتحبير، ٢: ٣٠٣؛ السبكي، رفع الحاجب
عن مختصر ابن الحاجب، ١: ٣٥٤؛ الأصفهاني، بيان
المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ١: ٦٢٧؛ التفتازاني،
شرح التلويح على التوضيح، ١: ١٣٧، ١٣٩.
^{٣٣٢} ق، ي + (لمختصر).

^{٣٣٣} ق + (ما).
^{٣٣٤} ي - (نظر).
^{٣٣٥} ع - (لأن الإيجاب قائم بذاته، تعالى).
^{٣٣٦} ي: (الإيجاب).
^{٣٣٧} ق: (الإطلاق).
^{٣٣٨} ق: (سلب).

[من آخر العمل مع ظن السلامة]

قال المولى الباحث البحث الثامن: قال القاضي في شرحه لمختصر ابن الحاجب وأما عكسه وهو من أحرَّ مع ظنَّ السلامة ومات^{٣٣٩} فُجأةً، فالتحقيق أنه [٤٠/ب] لا يقتضي^{٣٤٠} لأن التأخير جائز ولا تأثيم بالجائز، لا يقال شرط الجواز سلامة العاقبة؛ لأننا نقول لا يمكن العلم بما فيؤدي إلى تكليف المحال فليبين كيف يلزم تكليف المحال، وقال المولى المحيَّب وبجته هذا من أهون أبحاثه في هذه الرسالة خفف الله عنه كما خفف عنا المؤنة الزائدة، فنقول قول المحقق إذ لا يمكن العلم بما، أي بسلامة^{٣٤١} العاقبة معه مقدمة أخرى مطوية، وهي وكل ما لا يمكن العلم بما^{٣٤٢} فتكليفه تكليف^{٣٤٣} يؤدي إلى تكليف المحال، وطلب البيان بعد ترتيب شكل أول صحيح الصورة والمادة منتج لعين ما هو المطلوب^{٣٤٤} لا يليق لمن له تميز بين الشمس والسهي وبين الليل إذا يغشى والنهار إذا تجلى.^{٣٤٥}

يقول الفقير: الحق أن الفاضل المحيَّب قد أفرط في التشنيع في غير محله، فإن هذا البحث من أصعب^{٣٤٦} أبحاثه^{٣٤٧} في هذه الرسالة بل أصعبها، وما ذكره لدفعه لا يكاد يدفعه، وأمثال هذه التقاريع إنما يروج إذا حُطَّأ الخصم بخطيئة ظاهرة، وما نحن فيه معزل من ذلك فإن ترتيب القياس على ما ذكره هكذا سلامة العاقبة^{٣٤٨} لا يمكن العلم بما، وكل ما لا يمكن العلم بما فتكليفه تكليف يؤدي إلى تكليف المحال، مما لا يستقيم قطعاً؛ لأن التكليف ليس بسلامة العاقبة، بل بحكم من الأحكام، فالصواب أن يقال الضمير في قول الشارح المحقق فيؤدي راجع إلى اشتراط جواز التأخير بسلامة العاقبة ووجه لزوم التكليف بالمحال أن^{٣٤٩} الأمر المقيد للواجب الذي وقته^{٣٥٠} مقيد بجميع الوقت كما صرح به المحقق قبيل هذه المسألة، فالتكليف يمثل هذا الواجب تكليف بالواجب مع جواز تأخيره، ولو اشترط ذلك الجواز بسلامة العاقبة التي لا يمكن العلم بما يلزم التكليف بالمحال، وتحقيقه أن هذا الواجب يلزمه وتبعية^{٣٥١} جواز التأخير وذلك ظاهر، والتكليف بالملزوم تكليف باللازم تبعاً له لا امتناع انفكاكه^{٣٥٢} عنه، فيكون جواز التأخير مكلفاً به تبعاً، وكل مكلف به يجب أن يكون مقدوراً لما تقرر "من امتناع"^{٣٥٣} التكليف بالمحال، فلو اشترط ذلك الجواز بما لا يمكن العلم به يلزم^{٤٠} [أ/] التكليف بالمحال، فليتأمل فيما ذكرته فإنه مع دقته تحقيق لا مزيد عليه وبغير الطبع السليم لا سبيل إليه.^{٣٥٤}

[مسألة العمل بالشاء غير جائز]

قال المولى الباحث: البحث التاسع: قال القاضي: في شرحه لمختصر ابن الحاجب قال أبو حنيفة (رحمه الله): في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ [البقرة ١٩٦] ووجد في مصحف ابن مسعود^{٣٥٥} ثلاثة أيام متتابعات فيجب العمل^{٣٥٦} به، لنا أنه ليس بقران لعدم التواتر، ولا خبراً يصح العمل به؛ لأنه لم ينقل خبراً ولا عبرة

^{٣٣٩} ق: ي - (وتبعية).

^{٣٤٠} ق: ي (انعكاسكه).

^{٣٤١} ق: ي: (عدم وقوع).

^{٣٤٢} ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١: ٢٩١؛ والأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ١: ٣٥٧؛ السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ١: ٥٢٧.

^{٣٤٣} مصحف الصحابي الجليل ابن مسعود (رضي الله عنه) بدأ بمالك يوم الدين ثم البقرة ثم النساء ثم آل عمران، ثم الأتعام ثم السور الأخرى فهو يختلف عن مصحف الصحابي الجليل عثمان بن عفان (رضي الله عنه) في كثير من الأمور. ينظر: ابن كثير، فضائل القرآن، (مكتبة ابن تيمية: ط ١٤١٦ هـ)، ١: ١٤٤؛ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ١ (دار إحياء الكتب العربية: عيسى الباني الحلبي، ١٩٥٧ م)، ١: ٢٥١؛ السيوطي، أسرار ترتيب القرآن (دار الفضيلة: للنشر والتوزيع، د.ت)، ١: ٤١.

^{٣٤٤} ق: (العلم).

^{٣٣٩} ق: (تاب).

^{٣٤٠} في النسخة ب يقضي، ووجدت هذه الكلمة (يعصبي) في كتاب بيان المختصر، ينظر: الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ١: ٣٤٧، وفي كتاب رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ينظر: السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ١: ٥٢٧.

^{٣٤١} ق: (سلامة).

^{٣٤٢} ق: (بهما).

^{٣٤٣} ق: ي - (تكليف).

^{٣٤٤} ق: (المطلوب).

^{٣٤٥} ينظر: الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ١: ٣٥٧، ٣٦٦؛ السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ١: ٥٢٦ - ٥٢٧.

^{٣٤٦} ق: (اتعب).

^{٣٤٧} ق: (الأيجاب)، ق: (الأبحاث)

^{٣٤٨} ق: (العلاقة)

^{٣٤٩} ق: (لأن).

^{٣٥٠} ق: ي + (موسع).

بغيرها، وقال الإمام: أما قرآن أو خبر ورد بيانا، فالجواب المنع لم لا يجوز أن يكون مذهبا، وظاهر الكلام كفر؛ لأنه إلحاق غير القرآن بالقرآن على مذهبه ومعتقده، ولا سبيل إلى إلحاق غير القرآن بالقرآن بوجه من الوجوه، ومن جَوَزَ كَفَرَ فكيف يصح هذا الكلام^{٣٥٧} وقال المولى المجيب: أجاب صاحب الكشف في شرح أصول فخر الإسلام^{٣٥٨} عن اعتراضهم هذا على أبي حنيفة (رحمه الله) بأن قراءة ابن مسعود وإن لم يثبت قرآنا ثبت خبرا مسندا؛ لأن القراءة منقولة عن رسول (الله صلى الله عليه وسلم) والزيادة بالخبر المسند صحيحة، إن كان مشتهدا، ورواية^{٣٥٩} كانت مشتهرة في السلف^{٣٦٠}، حيث كانت يتعلم في المكاتب كذا في الأسرار، وقال الغزالي: هذا ضعيف؛ لأنه إن نقله من القرآن فهو خطأ قطعاً؛ لأنه وجب على الرسول (عليه السلام) تبليغ القرآن إلى جماعة تقوم بالحجة بقولهم، وكان لا يجوز له مناجاة الواحد، وإن لم ينقله من القرآن احتمال "أن يكون^{٣٦١}" ذلك مذهبا^{٣٦٢} له^{٣٦٣}؛ لدليل قد دل عليه واحتمل الخبر، وما تردد بين أن يكون خبرا، أو لا يكون لا يجوز العمل به وإنما يجوز العمل بما يصرح^{٣٦٤} الراوي بسماعه،^{٣٦٥} قلت هذا كلام واهٍ؛ لأن ابن مسعود نقله وحيا متلوا مسموعا^{٣٦٦} من الرسول (عليه السلام) منقولا عنه فكان بمنزلة خبر رواه عنه وقوله وجب على الرسول (عليه السلام) التبليغ إلى جماعة تقوم بالحجة بقولهم مسلّم، ولكن لم قلت أنه لم يبلغ بل بلغ ولكن انساه^{٣٦٧} الله تعالى على القلوب نسخا لتلاوته إلا قلب^{٣٦٨} ابن مسعود إبقاء لحكمه^{٣٦٩} كما قلنا جميعا بنسخ تلاوة^{٣٧٠} ٣٧١

((الشَيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَبَا فَأَرْجُوهُمَا نَكَالًا [٤١/ب] مِنْ اللَّهِ))^{٣٧٢} وبقاء حكمه بهذا الطريق وأنتم قد قبلتم خبر^{٣٧٣} عائشة (رضي الله عنها) أمها قالت: ((أُنزِلَتْ عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَحْرَمَاتٍ فَنَسَخَنَ بِحَمْسٍ))^{٣٧٤} فكان مما يتلى؛ مع أن عائشة (رضي الله عنها) نسبت النظم أيضا فخير ابن مسعود مع حفظ النظم كان أولى بالقبول فكيف يحمل على أنه نقل بناءً على اعتقاده إذ لا يظن بأحد من صغار المؤمنين أنه يزيد حرفا من عند نفسه في كتاب الله تعالى بناءً على اعتقاده ذلك فكيف يظن ذلك ممن هو من كبار الصحابة (رضوان الله عليهم أجمعين)^{٣٧٥} يقول الفقير:

^{٣٥٧} ينظر: أحمد بن علي بن أبي بكر الرازي الجصاص، الفصول في علم الأصول (وزارة الأوقاف الكويتية، ١٩٩٤م)، ٢: ٢٥٤؛ عبد الملك بن عبد الله بن محمد إمام الحرمين الجويني، البرهان في أصول الفقه (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م)، ١: ٢٥٧؛ علي بن محمد البرزوي الحنفي، كنز الوصول إلى معرفة الأصول (أصول البرزوي) (كراتشي: مطبعة جاويد، د.ت)، ١: ٢٢٦؛ شمس الأمانة، محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، أصول السرخسي (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت)، ١: ٢٨١؛ الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ١: ٤٦٢، ٤٧٢.
^{٣٥٨} كشف الأسرار شرح أصول البرزوي، لعبد العزيز بن أحمد علاء الدين البخاري الحنفي (ت. ٧٣٣هـ) مطبوع بطبعات متعددة منها: دار الكتاب الإسلامي.
^{٣٥٩} ق، ي: (قرآته).
^{٣٦٠} ق ب - (صحيحة إن كان مشتهدا ورواية كانت مشتهرة في السلف).
^{٣٦١} ي: (لم يكفر).
^{٣٦٢} ي: (مذهبا).
^{٣٦٣} ق، ي - (له).
^{٣٦٤} ق ب: (صرح).
^{٣٦٥} ينظر: محمد بن محمد الغزالي، المستصفى، ط ١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م)، ١: ٨١؛ الغزالي، المنحول من تعليقات الأصول، (بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، د.ت)، ١: ٣٧٤.
^{٣٦٦} ق، ب، ع: (بسماعه)، ي: (بسماعه).
^{٣٦٧} ي: (انشاء).
^{٣٦٨} ي: (قلت)، وفي كشف الأسرار (سوى قلب). البخاري علاء الدين، كشف الأسرار، ٢: ٢٩٥.

^{٣٦٩} ق: (بحكمه).
^{٣٧٠} ق - (تلاوة).
^{٣٧١} ب - (إلا قلب ابن مسعود إبقاء لحكمه كما قلنا جميعا بنسخ تلاوة).
^{٣٧٢} هذه الآية كانت في القرآن الكريم ونسخ رسمها وقال عمر: والذي نفسي بيده لو لا أن يقول الناس زاد عمر بن الخطاب في كتاب الله لكتبها ((الشَيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَبَا فَأَرْجُوهُمَا بَيِّنَةٌ نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)) فلما قد قرأناها. الأمام مالك بن أنس الأصبجي، الموطأ، تحقيق: محمد الأعظمي (أبوظبي: مؤسسة زايد للأعمال الخيرية والإنسانية، ١، ٢٠٠٤م)، باب ما جاء في الرجم، ٦٣١-٣٠٤٤، و الشافعي، محمد بن ادريس، مسند الشافعي، (بيروت: دار الكتب العلمية، نسخة مصححة على نسخة بولاق الأميرية ونسخة الهند، ١٤٠٠هـ)، باب اختلاف الحديث وترك المعاد منها، ١: ١٦٣، ومسند الإمام أحمد، ط ٢ (مؤسسة الرسالة، ١٩٩٩م)، ٣٥: ١٣٤، ولفظ قريب في صحيح البخاري (ط، ١٤٢٢هـ)، باب الشهادة تكون عند الحاكم في ولايته، .
^{٣٧٣} ق، ب، ع: (خير)، وفي كتاب كشف الأسرار أيضا، ي: (خيرها).
^{٣٧٤} مالك ابن أنس، الموطأ، جامع ما جاء في الرضاعة، ٥٤٠-٢٢٥٣؛ الشافعي، المسند، من كتاب اختلاف مالك والشافعي، ١: ٢٢٠، وأحمد ابن حنبل، المسند، مسند الصديقة عائشة، ٤٣: ٣٤٢؛ بلفظ قريب في صحيح مسلم، باب التحريم بحمس رضعات، ١٤٥١.
^{٣٧٥} علاء الدين البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البرزوي، ٢: ٢٩٥-٢٩٥.

^{٣٥٧} ينظر: أحمد بن علي بن أبي بكر الرازي الجصاص، الفصول في علم الأصول (وزارة الأوقاف الكويتية، ١٩٩٤م)، ٢: ٢٥٤؛ عبد الملك بن عبد الله بن محمد إمام الحرمين الجويني، البرهان في أصول الفقه (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م)، ١: ٢٥٧؛ علي بن محمد البرزوي الحنفي، كنز الوصول إلى معرفة الأصول (أصول البرزوي) (كراتشي: مطبعة جاويد، د.ت)، ١: ٢٢٦؛ شمس الأمانة، محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، أصول السرخسي (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت)، ١: ٢٨١؛ الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ١: ٤٦٢، ٤٧٢.
^{٣٥٨} كشف الأسرار شرح أصول البرزوي، لعبد العزيز بن أحمد علاء الدين البخاري الحنفي (ت. ٧٣٣هـ) مطبوع بطبعات متعددة منها: دار الكتاب الإسلامي.
^{٣٥٩} ق، ي: (قرآته).
^{٣٦٠} ق ب - (صحيحة إن كان مشتهدا ورواية كانت مشتهرة في السلف).
^{٣٦١} ي: (لم يكفر).
^{٣٦٢} ي: (مذهبا).
^{٣٦٣} ق، ي - (له).
^{٣٦٤} ق ب: (صرح).
^{٣٦٥} ينظر: محمد بن محمد الغزالي، المستصفى، ط ١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م)، ١: ٨١؛ الغزالي، المنحول من تعليقات الأصول، (بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، د.ت)، ١: ٣٧٤.
^{٣٦٦} ق، ب، ع: (بسماعه)، ي: (بسماعه).
^{٣٦٧} ي: (انشاء).
^{٣٦٨} ي: (قلت)، وفي كشف الأسرار (سوى قلب). البخاري علاء الدين، كشف الأسرار، ٢: ٢٩٥.

لا يخفى على الناظر في هذا الكلام أنه لا يدفع البحث المذكور بل يقويه فالصواب أن يقال إن إلحاق غير القرآن بالقرآن على وجه القرآنية^{٣٧٦} كفر لكن ما نحن فيه ليس كذلك بل هو إلحاق على وجه البيان والتفسير^{٣٧٧} قوله لا سبيل إلى إلحاق غير القرآن بالقرآن بوجه من الوجوه ومن جوز كفر باطل محض واجترأ على المشايخ بالزور والإفترأ غاية أنه بدعة وضلالة^{٣٧٨} يدل عليه ما قال العلماء^{٣٧٩} الأعلام في ردّ هذا الكلام أن إلحاق ما إجتهد فيه بالقرآن بحيث يُظن كونه قرآناً من عدل مثله بعيد فتأمل.^{٣٨٠}

[مسألة حجية العام قبل التخصيص]

قال المولى الباحث: البحث العاشر: استدلل العلماء على أن العام حجة قطعية في الباقي بأن العام كان متناولاً للباقي قبل التخصيص، وكان حجة مثبتة للحكم فيه، والأصل في الثابت بقاؤه ما لم يقدّم دليل زواله، وههنا لم يقدّم دليل زواله فيتناول العام للباقي وزوال حجتيته^{٣٨١} فيه ممنوع، إذ لم يعرض له إلا إخراج بعض الأفراد، وهي التي غير الباقي^{٣٨٢}، ولاتعلق له بالباقي، والأصل عدم مزيل آخر يبقى تناوله للباقي وحجتيته^{٣٨٣} قطعية فيه على ما كان قبل دخول التخصيص فيه دليل زواله؛ لأنه يوجب جواز إخراج بعض آخر بالقياس عليه، هذا كلام القوم وفيه نظر؛ لأن دخول الباقي تحت العام ظاهر قبل التخصيص وبعده، وإخراج بعض آخر يحتتمل الثبوت والانتفاء على السواء فيكون مشكوكاً فيه، والمشكوك لا يعارض الظاهر^{٣٨٤} فلا يكون دخول التخصيص فيه^{٣٨٥} مزيلاً للأصل، وهو بقاء^{٣٨٦} الباقي تحت العام فما وجه ما ذهب إليه القوم^{٣٨٧}، وذكر في كتب الأصول أنه لو كان السبب مجموع الوقت بعد^{٤١} [أ/] انقضائه بلا أداء لزم أن يصح قضاء العصر وإتيانه في اليوم الثاني في الوقت الناقص؛ لأن سببها الذي هو جميع الوقت ناقص؛ لكون بعضه ناقصاً؛ لأن نقصان الجزء يستلزم نقصان الكل ضرورة، فتصير واجبة في الذمة ناقصة، وإذا وجبت في الذمة ناقصة تصير مقضية^{٣٨٨} بالنقص، فإن قلت أن الوقت الفائت أكثره كامل فيكون الواجب أيضاً كذلك، فلا يصير مقضياً^{٣٨٩} إلا بمثله فلا يجوز قضاؤه في وقت ناقص بكامله، قلت: فحينئذ يلزم أن يجوز قضاؤه في اليوم الثاني في وقت العصر على وجه يقع أكثرها في الوقت الكامل وأقلها في الوقت الناقص، بأن^{٣٩٠} شرع مثلاً في أول الوقت ومدّها إلى^{٣٩١} الآخر، ولكن لا يجوز ذلك فظهر أن جميع الأوقات ناقص، فلا فرق بين الجزء الأخير من العصر وبين كل الأوقات في النقصان، فما فائدة قول القوم: بأن الفعل إن انتقل إلى الجزء الأخير الذي لا يتسع فيه الفعل ينتقل^{٣٩٢} السبب إلى جميع الوقت الذي هو كامل مع أن جميع الوقت ناقص؛ لنقصان جزئه فليتأمل،^{٣٩٣} يقول الفقير: أما البحث الأول، فقد أجاب عنه الفاضل المحيب، بأن العام قبل التخصيص عندنا دليل قطعي كالخاص، والقطع ههنا مفسّر بعدم احتمال النقيض الناشيء عن الدليل بخلاف ما إذا خصّ دليل مستقل موصول فمفسّر أو علل بعلّة، فإن تفسير ذلك المخصص أو تعليقه بعضد ذلك الاحتمال، كتفسير الربا بالأشياء

^{٣٧٦} ب: (القرابة).
^{٣٧٧} ق: ي، ب، ع+ (إذ يجوز نقل الخبر بالمعنى فرمّا اجتهد الصحابي في خبر ورد بيانا وروى معناه بناء على اجتهاده كما يقول من مذهبه أن صيغة الأمر للوجوب أوجب رسول الله صلعم ذلك إذ أورد منه عليه السلام أمره).
^{٣٧٨} ق: ي، ب، ع - (غاية أنه بدعة وضلالة).
^{٣٧٩} ي - (العلماء).
^{٣٨٠} ينظر: أبو الحسين محمد بن علي الطيب البصري، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل ليس (بيروت: دار الكتب العلمية، دت)، ١: ٣٨٧؛ ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الظاهري، الأحكام في أصول الأحكام (القاهرة: دار الحديث، ط١، ١٤٠٤هـ)، ٤: ٥١٠؛ السرخسي، أصول السرخسي، ٢: ٧١؛ منصور بن محمد بن عبد الجبار أبو المظفر المروزي، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م)، ١: ٤٢٧؛ عضد الدين، شرح العضد، ١: ٩٩.

^{٣٨١} ي: (حجته).
^{٣٨٢} ب - (وزوال حجتيته فيه ممنوع، إذ لم يعرض له إلا إخراج بعض الأفراد، وهي التي غير الباقي).
^{٣٨٣} ي: (حجته).
^{٣٨٤} ق: (ظاهراً).
^{٣٨٥} ق: (و).
^{٣٨٦} ي+ (الباقي).
^{٣٨٧} ينظر: السرخسي، أصول السرخسي، ١: ١٤٣.
^{٣٨٨} ي: (مقتضية).
^{٣٨٩} ي: (مقتضياً).
^{٣٩٠} ي: (فان).
^{٣٩١} ب - (الوقت الكامل وأقلها في الوقت الناقص، بأن شرع مثلاً في أول الوقت ومدّها إلى).
^{٣٩٢} ي: (ينقل).
^{٣٩٣} ينظر: الرازي، المحصول، ٣: ٣٧٤؛ التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، ١: ٣٩٩.

السته، وكتعليل تخصيص أهل الذمة عن حكم مقاتلة^{٣٩٤} المشركين بعله أن^{٣٩٥} كفره غير مفض إلى الحراب، حتى خصّ بذلك الاحتمال الجصّ والحديد في الأول وخصّ الصبيان والنسوان والرهبان^{٣٩٦} في الثاني، فقول الباحث: لأن دخول^{٣٩٧} الباقي تحت العام إلى آخره، فيه ثلاث مقدمات،^{٣٩٨} نتكلم على كل واحدة منها الأولى: قوله دخول الباقي تحت العام ظاهر قبل التخصيص وبعده، إن أراد به تسوية الحالتين في الظهور فهو ممنوع فقد ظهر مما قرناه^{٣٩٩} أنفا أن الظهور الذي قبل التخصيص أقوى مما بعده؛ لأن الاحتمال فيه أضعف، وكلما كان احتمال النقيض أضعف [٤٢/ب] كان التصديق بالثبوت أقوى فكلما كان احتمال خروج البعض عن العام أضعف كان الحكم العام أقوى وبالعكس في العكس، وإن أراد تشريك^{٤٠٠} الحالتين في مطلق الظهور فمسلم، ولكن لا يلزم منه بقاء القطعية في الباقي بعد التخصيص لما بيّنا من التفاوت بين الظهورين بحسب بُعد الاحتمال وقُربه،^{٤٠١} الثانية: قوله بأن إخراج بعض آخر يحتمل الثبوت والانتفاء على السواء،^{٤٠٢} وهو ممنوع كيف وقد قوي خروج البعض بتفسير دليل الخصوص أو بتعليله، الثالثة: قوله فلا يكون دخول التخصيص فيه^{٤٠٣} مزيلا للأصل، وهو بقاء الباقي تحت العام، إن أراد ببقاء الباقي تحت العام أن دخول التخصيص لا يكون مزيلا لصفة بقاء الباقي من القطع إلى الظن فلا نسلم وسند المنع قد مرّ، وإن أراد أنه لا يكون مزيلا للأصل بقاء الباقي بحيث لا يكون العام حجة أصلا في الباقي فمسلم أنه لا يكون مزيلا لأصل البقاء، بل يبقى^{٤٠٤} حجة ولكن لا يلزم من منع عدم^{٤٠٥} إزالة الأصل عدم إزالة الوصف، وأما البحث الثاني فجوابه إنّا لا نسلم نقصان جميع الوقت، كيف وقد صرح شمس الأئمة وغيره بأن نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبها بالكفرة، فإذا مضى خاليا من الفعل زالت محلّيته وبقيت سببّيته وكان الوجوب ثابتا^{٤٠٦} بسبب كامل، ولهذا يجب القضاء كاملا على من صار أهلا في آخر العصر، ولو سلّم فالأجزاء الصحيحة أكثر، والأكثر الصحيح راجح على الأقل الفاسد، فالكل في حكم الصحيح الكامل ولهذا اختاروه فليتأمل. ٤٠٧

^{٤٠٨} قال المولى المحيبي: ههنا بحث هو من مطارح الأنظار ومسارح^{٤٠٩} أعين أولي الأبصار، كم حار في بيدها الباب الألباء، وقلمًا فاز بإدراك قعر بحره أذهان الأذكياء، وهو أن نفس الوجوب هل هو مغاير لوجوب الأداء، أم هما متحدان والشفعية قد أطبقوا على أن لا مغايرة بينهما في العبادات البدنية، كالصلاة والصوم، فإن الصوم مثلا إنما هو الإمساك عن قضاء الشهيوتين نهارا لله تعالى، والإمساك فعل العبد [٤٢/أ]، فإذا حصل، حصل^{٤١٠} الأداء، ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا لعلين الإمساك وأداء الإمساك، ومن البين فساده وأما الحنفية فوافقهم بعضهم، منهم الشيخ أبو العيين النسفي صاحب التبصرة،^{٤١١} وبعضهم فرقوا بين نفس الوجوب ووجوب الأداء، منهم فخر الإسلام من السلف، وصاحب التنقيح^{٤١٢} من الخلف، حتى أنه نسب من لم يقل بينهما بالفرق إلى عدم الإدراك، حيث قال: اعلم أن بعض العلماء لا يدركون الفرق بين نفس الوجوب، ووجوب الأداء، ويقولون إن الوجوب لا ينصرف إلا إلى الفعل، وهو الأداء، فبالضرورة تكون نفس الوجوب هي^{٤١٣} نفس وجوب الأداء، فلا تبقى فرق والله

^{٤٠٧} ينظر: المصادر السابقة

^{٤٠٨} ق، ب، ع + (ثم).

^{٤٠٩} ب - (الأنظار، ومسارح).

^{٤١٠} ب - (حصل).

^{٤١١} كتاب تبصرة الأدلة في أصول الدين لأبي المعين، ميمون بن محمد النسفي (ت. ٥٠٨هـ) كتاب مطبوع بتحقيق: الأستاذ الدكتور حسين آتاي، اعتنى بطبعه ونشرته رئاسة الشؤون الدينية التركية عام ١٩٩٣ بانقرة.

^{٤١٢} هو: عبيد الله بن مسعود الجبوي، البخاري، الحنفي (ت. ٧١٩هـ) صاحب كتاب تنقيح الأصول في علم الأصول، مطبوع بتحقيق: إبراهيم المختار (الأزهر الشريف: المطبعة المحمودية التجارية، ١٣٥٦ هـ).

^{٤١٣} ب - (لا ينصرف إلا إلى الفعل، وهو الأداء، فبالضرورة تكون نفس الوجوب هي).

^{٣٩٤} ي: (مقابلة).

^{٣٩٥} ي - (أن).

^{٣٩٦} ينظر: الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب،

٢: ١٤٤.

^{٣٩٧} ي - (دخول).

^{٣٩٨} ق، ي، ب: (مقامات).

^{٣٩٩} ي: (قدرنا).

^{٤٠٠} ب: (شركت).

^{٤٠١} ي: (قوله).

^{٤٠٢} ي + (على السواء).

^{٤٠٣} ب - (فيه).

^{٤٠٤} ي: (ينبغي).

^{٤٠٥} ق: (عدم منع).

^{٤٠٦} ي: (ثابتا).

درّ من^{٤١٤} أبداع الفرق بينهما وما أدق نظره، وما^{٤١٥} أمتن حكمته، وتحقيق ذلك أنه لَمَّا كان الوقت سببا لوجوب الصلاة كان معناه أنه لما حَضَرَ وقت شريف كان لازما أن يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت^{٤١٦} لعبادة الله تعالى، وهي الصلاة فلزوم وجود تلك الهيئة عقيب السبب هو نفس الوجوب، ثم الأداء هو إيقاع تلك الهيئة فوجوب الأداء لزوم إيقاع تلك الهيئة، وقد بسط القول في استيضاح الفرق بسطا لأمزيد عليه لكن الفاضل التفتازاني أورد عليه في تلويحه اشكالاً، بأنه إن أريد بلزم وجوب الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص، كالنائم والمريض مثلاً فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم إيقاعه إياه ليس بمعقول، بل ولزوم الوقوع في تلك الحال^{٤١٧} ليس بمشروع وبعدها، كما يلزم الوقوع يلزم الإيقاع فما المحص عن هذا الإشكال المورد علينا معشر الحنفية فالحنفي الصادق يجب عليه أن ينصر مذهب أبي حنيفة (رحمه الله) تصحيحاً لأصله المسلوك ذبا عنه، حتى يكون علمه هو الصواب، ويظهر أن له الرئي بمن شاق الشراب، وأن ليس علمه مثل لامع السراب، وأنه تميز عنده القشر من اللباب، والمعمر من الخراب.^{٤١٨} يقول الفقير قد نصره بعض الأفاضل من الحنفية، وأجاب عن الإشكال [٤٣/ب]، بأن المراد بنفس الوجود لزوم الوقوع عن ذلك الشخص، وهو لازم الإيقاع في ذلك الوقت؛ لكن وجوب اللازم لا يقتضي وجوب الملزوم، كما في آخر جزء من الوقت ومبناه أن شرط التكليف ليس الاستطاعة، بل القدرة بمعنى سلامة الأسباب والآلات، بل توهمها، ففي المعنى عليه والنائم في جميع الوقت نفي الوجوب متحقق، والآل لم يلزمهما القضاء، وليس ذا بالخطاب؛ لأنه لمن لم يفهم لغو فبالوقت إذ غيرهما ليس سببا بالإجماع، قلت فيه بحث، أما أولاً: فلأن العلامة التفتازاني (رحمه الله) لا ينكر لزوم الوقوع للإيقاع وإنما ينكر عموم اللازم ووجوده بدونه في^{٤١٩} حالة النوم والإغماء، ويدعي الملازمة بينهما بحسب الوجود، وما ذكر لا يفيد العموم؛ لأنه إن أراد بلزوم الوقوع عن^{٤٢٠} ذلك الشخص لزومه عنه في "حالة النوم والإغماء"^{٤٢١} فغير مسلّم، كيف والوقوع عنه^{٤٢٢} "في تلك الحالة ليس بمشروع"^{٤٢٣}، وإن أراد لزومه بعدها فمسلّم؛ لكنه لا يفيد المطلوب؛ لأن الوقوع كما يلزم بعدها يلزم الإيقاع أيضاً فلم يوجد الوقوع بدون الإيقاع، وأما ثانياً فلأننا لانسلم أن ما يلزم بعد الإغماء والنوم قضاء لم لا يجوز أن يكون أداء كما صرح به الشيخ أكمل الدين في شرح أصول فخر الإسلام،^{٤٢٤} حيث قال: بعد بيان قول^{٤٢٥} المصنف، وهو كالنائم والمعنى عليه إذا مر^{٤٢٦} عليهما جميع وقت الصلاة، وجب الأصل وتراخي وجوب الأداء^{٤٢٧} والخطاب عبارة الشيخ ههنا تدل على أن ما يأتي به النائم والمعنى عليه بعد اليقظة والانتباه أداء لا قضاء،^{٤٢٨} وهو المناسب للقواعد، ثم بسط الكلام في تحقيقه وبيانه كما هو اللائق بشأنه، فإذا لم يحصل لهذا^{٤٢٩} الإشكال جواب، فظهر أن علم الشافعية هو الصواب [٤٣/أ].^{٤٣٠} .^{٤٣١}

^{٤١٤} ب: (وبعد زمن).

^{٤١٥} ي: (من).

^{٤١٦} ي: (وصفت).

^{٤١٧} ي: (الحالة).

^{٤١٨} علاء الدين البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البيهقي،

تيسير التحرير، ٢: ١٩٥.

^{٤٢٨} ع: (الاقضاء).

^{٤٢٩} ي: (فهذا).

^{٤٣٠} ق: (والله أعلم).

^{٤٣١} ينظر: التفتازاني، التقرير والتحرير، شرح التلويح على التوضيح

(مكتبة صبيح مصر، د.ت)، ١: ٢٨٢، ٢٨٤؛ علاء الدين

البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البيهقي، (دار الكتاب

الإسلامي، د.ت)، ١: ١١٩، ٢١٦؛ نظام الدين

الشاشي، أصول الشاشي (دار الكتاب العربي بيروت،

د.ت)، ١/٣٦٤؛ إسنيوي، تحفة السؤل شرح منهاج

الأصول، ط ١ (دار الكتب العلمية بيروت، ١٩٩٩)، ١:

٥٤.

^{٤١٤} ب: (وبعد زمن).

^{٤١٥} ي: (من).

^{٤١٦} ي: (وصفت).

^{٤١٧} ي: (الحالة).

^{٤١٨} علاء الدين البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البيهقي،

١: ١٩١.

^{٤٢٨} ع: (في آخر جزء من الوقت).

^{٤٢٩} ي: (من).

^{٤٣٠} ق: (والله أعلم).

^{٤٣١} ينظر: التفتازاني، التقرير والتحرير، شرح التلويح على التوضيح

(مكتبة صبيح مصر، د.ت)، ١: ٢٨٢، ٢٨٤؛ علاء الدين

البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البيهقي، (دار الكتاب

الإسلامي، د.ت)، ١: ١١٩، ٢١٦؛ نظام الدين

الشاشي، أصول الشاشي (دار الكتاب العربي بيروت،

د.ت)، ١/٣٦٤؛ إسنيوي، تحفة السؤل شرح منهاج

الأصول، ط ١ (دار الكتب العلمية بيروت، ١٩٩٩)، ١:

٥٤.

KAYNAKÇA

- Abdulaziz b. İbrahim. *ed-Delil ila'l-mutûni'l-ilmiyye*. Riyad: Dâru's-Sami'î li'n-neşri ve'tevzî', ts.
- Ahmed b. Hanbel. *El-Musned*. Thk. Şuayb el-Arnâvut vd. 52 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 142/2001.
- Alauddin el-Buhârî, Abdulaziz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfu'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-kitabi'l-İslami, ts.
- el-Âmidî, Ebu'l-Hasan Seyiduddin Ali b. Ebî İlliyyîn Muhammed b. Salim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkam*. 4 Cilt Thk. Abdurrazzak. Beyrut: Afîfî, el-Mektebetü'l-İslamî, ts.
- el-Bağdadî, İsmail b. Muhammed Emin el-Babâni. *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin âsârü'l-musannifin*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru ihyai't-türâsi'l-Arabî, 1951.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebu Abdillah. *el-Camiu'l-musnedu's-sahîh* Thk. Muhammed Zühayr b. Nasır en-Nasır. 9 Cilt. Medine: Dâru tevki'n-necât, 1422.
- Celaluddin es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebi Bekir. *Esrâru tertibi'l-Kur'an*. Riyad: Dâru'l-fedile li'n-neşri ve't-Tevzî', ts.
- Celaluddin es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebi Bekir. *Nazmu'l-akayân fî a'yani'l-a'yan*. Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmiyye, ts.
- el-Cessas, Ahmed b. Ali b. Ebî Bekir er-Razî. *el-Fusûl fî ilmi'l-usûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkafî'l-Kuveytiyye, 1994.
- Ebu'l-Hasan el-Basrî, Ali b. Ebî Ferec b. Hasan Sadruddin. Muhtaruddin Ahmed. *el-Hamasetü'l-Basrîyye*. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.
- Ebu'l-Huseyin el-Basrî, Muhammed b. Ali et-Tayyib el-Mu'tezilî. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. Thk. Halil Lemîs. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1403.
- el-Edirnevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Suudi Arabistan: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1997.
- Emir Paşa, Muhammed Emin b. Mahmud el-Buhârî. *Teysiru't-tahrir*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1417/1996.
- el-Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*. Thk. Muhammed Hasan Hitû. Beyrut: Dâru'l-fikri'l-muâsir, 1998.
- el-Gazzâlî, Takkiyyuddin b. Abdilkadir et-Temimî ed-Dârî. *et-Tabakatü's-seniyye fî teracimi'l-Hanefiyye*. Thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulî. 4 Cilt. Kahire: 1970.
- el-Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Mustasfa*. Thk. Muhammed Abdusselam Abdışşafî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1993.
- İbnu Emir el-Hac, Şemsüddin Muhammed b. Muhammed Hanefî. *et-Takrir ve't-tahbir fî şerhi't-Tahrir*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1996.
- İbnu Hacer el-Askalanî. *Tebisretü'l-müntebeh bi-tahriri'l-müştebeh*. Thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmiyye, ts.
- İbnu Hazm el-Endülüsî, Ebu Muhammed b. Ahmed b. Said el-Kurtubî ez-Zahirî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkam*. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-hadîs, 1404.
- Hızanetü't-Turâs. *Fihristu'l-mahtutât*. İsdâru Merkezi'l-Melik Faysal, y.y., ts.
- İbnu'l-İmad, Abdulhay b. Ahmed ed-Dimaşkî. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâr-i men zeheb*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, ts.
- İbnu Mace, Ebu Abdillah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî. *Sunenu İbn Mace*. Thk. Muhammed Fuad Abdilbaki. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyai'l-kütübî'l-Arabiyye, ts.
- İbnu Kesir, Ebu'l-Feda İsmail b. Ömer. *Fedailü'l-Kur'an*. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1416.
- İbnu Reşik el-Kayrevanî, Ebu Ali el-Hasan el-Ezdî. *el-Umdetü fî mehâsini's-şiiir ve âdâbih*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil,

1404/1981.

- İbn Sina. *eş-Şifâ*. 10 Cilt. İran: Mektebetu'l-Mera'sî en-Necefi, ts.
 el-'İcî, 'Adudu'l-Millet-i ve'd-Dîn Abdurrahmân. *Şerhu'l-udad*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000.
- el-İsnevî, Abdurrahman b. el-Huseyn b. Ali. *Nihâyetü's-sûl şerhu Minhâci'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999.
- Katip Çelebî, Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh. *Keşfü'z-zunûn an esâmiyi'l-kütübî ve'l-fünun*. 6 Cilt. Bağdad: Metebetu'l-müsennâ, 1941.
- Kehhâle, Ömer Rıza b. Muhammed Ragîb b. Abdilgani ed-Dimaşkî. *Mu'cemu'l-müellifin*. 3 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Müsennâ, ts.
- Lemin, Nâcî. *Menhecü'l-bahs fi't-türâsi'l-fikhî*. Mısır: Dâru'l-kelime, 2011.
- el-Mahbubî, Abdullâh b. Mesud el-Buharî el-Hanefî. *Tenkîhu'l-usûl fi ilmi'l-usûl*. Thk. İbrahim el-Muhtar. Mısır el-Matbaatu'l-Muhammediyye et-ticariyye fi'l-Ezher eş-şerif 1356.
- Mâlik b. Enes, b. Mâlik b. Âmir el-Asbahî el-Medenî. *el-Muvatta*. Thk. Muhammed el-A'zamî, 8 Cilt. Ebu Dabi: Musessesetu Zâid li'l-a'mâlî'l-hayriyye ve'l-insaniyye, 2004.
- el-Mervezî, Ebu'l-Muzaffer Mensur b. Muhammed b. Abdilcebbar. *Kavâtu'l-edille fi'l-usûl*. Thk. Muhammed Hasan. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999/48.
- Müslim, İbnu Haccâc en-Nisaburî. *el-Cami'us-sahih*. Thk. Muhammed Fuad Abdulkakî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru ihyai't-turâsi'l-'Arabî, ts.
- en-Neseî, Ebu'l-muîn. *Tebşiretu'l-edille*. Thk. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993.
- el-Pezdevî, Ekmeluddin el-Babertî. *et-Takrir şerhu usûli fahri'l-İslam*. No: 409. İstanbul: Ragîp Paşa Kütüphanesi.
- el-Pezdevî, Ekmeluddin el-Babertî. *Usûlü'l-Bezdevî (Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl)*. Karaçi: Matbaatü Cavid, ts.
- er-Razî, Fahrudin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl*. 6 Cilt. Thk. Tahâ Cabir el-Ulvânî. Müessesetu'r-risale, 1997.
- Safiyuddin el-Bağdadî, Abdülmümin b. Abdilhak. *Merâsîdu'l-itlâ' alâ esmâi'l-emkine ve'l-bikâ'*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412.
- es-San'ânî, Ebu Bekir Abdu'r-Razzak b. Hümam b. Nafî el-Humeyrî. *el-Musannef*. Thk. Habibu'r-Rahman el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslamî, 1403.
- es-Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-eimme. *Usûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.
- es-Sübkî, Takiyyu'd-din Ebu'l-Hasan Ali b. Abdi'l-Kafî b. Ali b. Temam b. Hamid b. Yahya ve oğlu, Tacüddin Ebu Nasr Abdulvehhab. *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc (el-müsemma Minhâcü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl li'l-Kadî el-Beydâvî)*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1416/1995.
- es-Sübkî, Tacüddin Abdulvehhab. *Refu'l-hacib an Muhtasarı İbn Hacib*. Thk. Ali Muavvad, Adil Ahmed Abdulmevcud. 4 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-kütüb, 1999/1419.
- eş-Şafî'î, Ebu Abdillâh Muhammed b. İdris. *Müsnedü's-Şafîi*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1400 h.
- eş-Şâşî, Nizâmüddin Ebu Ali Ahmed b. Muhammed b. İshâk. *Usûlu's-Şâşî*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, ts.
- Şemsüddin el-İsfehanî, Mahmud b. Abdirrahman b. Ahmed Ebu's-Senâ. *Beyânü'l-muhtasarı şerhu Muhtasarı İbn Hacib*. Thk. Muhammed Mazher Bekâ. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-medenî, 1986.
- Şemsüddin es-Sehavî, Muhammed b. Abdirrahman b. Muhammed. *ed-Dav'u'l-lami' li-*

- ehli'l-karni't-tasi'*. Beyrut: Mektebetü'l-hayat, ts.
- et-Taftâzânî, Saduddin Mesud b. Ömer. *Şerhu't-Telvîh ala't-Tevzîh*. Thk. Zekeriyya Umeyrât. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1996.
- et-Taftâzânî, Saduddin Mesud b. Ömer. *Şerhu't-Telvîh ala't-Tevzîh*. 2 Cilt. Mısır: Mektebetu Sabîhi, ts.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa Usamuddin. *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabi, ts.
- Yakut el-Hamevî, Şihabüddin Ebu Abdullah. *Mu'cemu'l-buldân*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1995.
- Yakut el-Hamevî, Şihabüddin Ebu Abdullah. *Mu'cemü'l-üdebâ*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Müsteşrik, ts.
- ez-Zerkeşî, Ebu Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Abdillâh. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-kütübî, 1994.
- ez-Zerkeşî, Ebu Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhan fî ulûmi'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Daru İhyai'l-kütübî'l-Arabiyye, 1957.
- ez-Ziriklî, Hayruddin b. Muhmud b. Muhammed. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilmî li'l-melâyîn, 2002.

İDİL (VOLGA) BULGARLARI VE GÖÇEBE DÜNYA

Volga Bulgaria and Nomadic World

Fayaz Şaripoviç HUZİN

Dr., A, Tataristan Bilimler Akademisi, A. Halikov Arkeoloji Enstitüsü, Ortaçağ Arkeolojisi Bölümü, Kazan, Rusya

Dr., Medieval Archaeology Department of the Institute of Archaeology named after A.Kh. Khalikov of the Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation

Zufar Gumaroviç ŞAKİROV

Dr., A. Tataristan Bilimler Akademisi, A. Halikov Arkeoloji Enstitüsü, Ortaçağ Arkeolojisi Bölümü, Kazan, Rusya

Dr., Medieval Archaeology Department of the Institute of Archaeology named after A.Kh. Khalikov of the Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation

Çeviren / Translator:

Selim KARAGÖZ

Arş. Gör., Aksaray Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı, Aksaray, Türkiye

Res. Assist., Aksaray University, Faculty of Science and Letters, Department of Medieval History, Aksaray, Turkey

skaragoz24@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-7044-4027>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Çeviri / Translation

Geliş Tarihi / Received: 15.04.2019

Kabul Tarihi / Accepted: 14.06.2019

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2019

” Atıf / Cite as: Huzin, Fayaz Şaripoviç - Şakirov, Zufar Gumaroviç. “İdil (Volga) Bulgarları ve Göçebe Dünya”. Trc. Selim Karagöz. *Mütefekkir* 6/11 (2019): 239-254. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.584417>.

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education,68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

İDİL (VOLGA) BULGARLARI VE GÖÇEBE DÜNYA¹

Öz

Doğu Avrupa bozkırlarında Hun ordularının bir parçası olarak ortaya çıkan Bulgarlar, İdil (Volga) Bulgarlarının erken tarihi, bölgeyi Orta Moğolistan'dan Kuzey Kazakistan'a kadar işgal eden Ogur kabileleri ile ilişkilendirilir. V. Yüzyılın sonundan başlayarak, Karadeniz-Hazar bozkırlarının ve aynı zamanda Kuzey Kafkasya'daki bozkırların geniş bir kesiminde, Tuna'da ve Balkanlarda Onogur, Utigur ve Kutrigurlardan oluşan Pro-Bulgar ittifakını görüyoruz. Batı Göktürk Kağanlığının bir parçası iken 630'larda bağımsızlıklarını kazandılar ve Han Kubrat önderliğinde kendi devletlerini kurdular.

Bu çalışma, İdil Bulgarlarının güney göçebe halklarıyla temasları meselesini ele almaktadır. Büyük Kubrat Bulgar Devleti'nin yıkılmasının ardından Hazar Kağanlığı idaresi sırasında Orta Volga bölgesine büyük Bulgar göçleri olmuş ve İdil Bulgar devleti teşekkül etmiştir. İdil Bulgarları, Volga bölgesinde ve Urallarda günümüz Tatarının milli kimliklerinin, dillerinin ve kültürlerinin oluşumunda belirleyici bir rol oynayan Peçenekler ve Kuman-Kıpçaklarla yakın ilişki içerisindeydi. Bu çalışmada İdil Bulgarları ile etrafındaki göçebe dünya arasındaki ilişkiler ele alınmaktadır. Yerleşik hayatı benimsemiş, kentlerde yaşayan halklarla konargöçerlerin ilişkilerinde ekonomik faktörlerin etkisi tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arkeoloji, İdil (Volga) Bulgarları, Hunlar, Peçenekler, Kumalar.

Volga Bulgaria and Nomadic World

Abstract

The Bulgarians appeared as part of the Hunnic hordes in the Eastern European steppes. The early history of the Volga Bulgar is usually associated with the Ogur tribes, which occupied the territory from Central Mongolia to Northern Kazakhstan. Starting from the end of the V. Century, we find the Pro-Bulgar alliance, formed into a single nation of Onogurs, Utigurs and Kutrigurs, on the vast expanses of the Black Sea-Caspian steppes, as well as in the North Caucasus, in the Danube and in the Balkans. As part of the Western Turkic Khaganate, by the 630s, they gained independence and created their own state headed by Khan Kubrat - Great Bulgaria. The authors deal with the topic of contacts of the Volga Bulgars with the southern nomadic people. After the collapse of the Great Bulgaria of Khan Kubrat and during the existence of the Khazar Khaganate, there were continuous migrations of Bulgarians to the Middle Volga, where the Volga Bulgaria state was formed. The Volga Bulgars closely contacted the Pechenegs and Kipchaks-Cumans, who played a significant role in the formation of the ethnos, language and culture of the modern Tatars of the Volga region and the Urals.

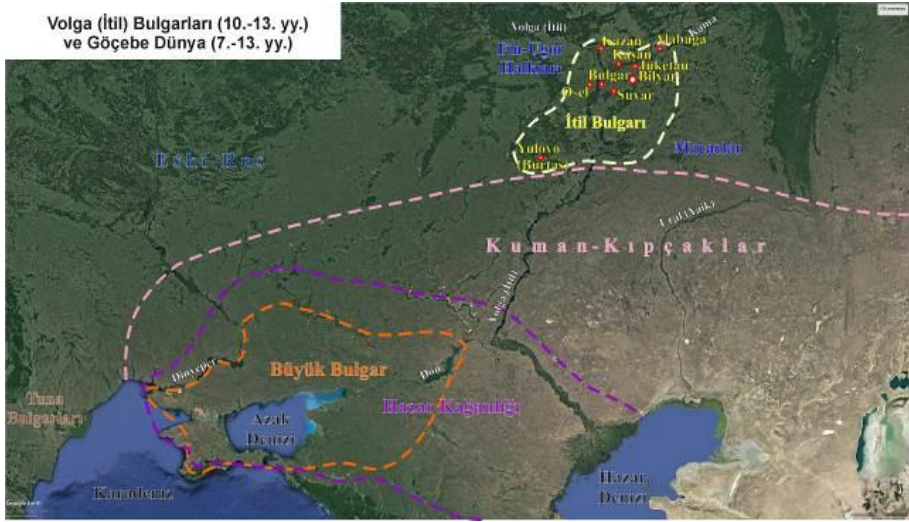
Keywords: Archeology, Volga Bulgaria, Huns, Pechenegs, Cumans.

GİRİŞ

Tarihte Müslüman devletler arasında dünyanın en kuzeyinde vücut bulmuş devlet olan İdil (Volga) Bulgarları, Doğu Avrupa'nın en büyük nehirlerinden ikisi olan İdil ve Kama'nın birleştiği bölgede, IX. yüzyılın sonları ve X.

¹ Fayaz Şaripoviç Huzin, Zufar Gumaroviç Şakirov "ВОЛЖСКИЕ БОЛГАРЫ И КОЧЕВОЙ МИР" (III International Congress of Medieval Archaeology of the Eurasian Steppes: BETWEEN EAST AND WEST: THE MOVEMENT OF CULTURES, TECHNOLOGIES AND EMPIRES, Vladivostok, Dalnauka, 2017).

yüzyılın başlarında kurulmuştur. Devletin kurulduğu bölge, eski zamanlardan beri günümüzdeki Çirmişlerin (Mari El), Mordovyalıların ve Udmurtiyalıların ataları olan Fin-Ugor halklarının yaşadığı engin topraklardır. İdil Bulgarlarının arkeolojik kalıntıları (sayıları neredeyse 2000'e ulaşan kent, köy, mezarlık kalıntıları) çoğunlukla günümüz Tataristan Cumhuriyeti, Ulyanovsk, Samara ve Penza Oblastları ile Çuvaşistan topraklarında yer almaktadır. Perm Krayı, Astrahan Oblastı ve Kırım'da da İdil Bulgarlarına ait yerleşim alanlarının olduğu biliniyor (Fahrutdinov, 1975; Baranov, 1990; Belavin, Kri-lasova, 2008; Samosdelskoye Gorodişe, 2011).



Bulgarlar göçebe bozkır hayatından uzaklaşmışlardı fakat 1236 yılında Moğol-Tatarlar tarafından istilaya uğrayana kadar güney konargöçerleri ile yakın temas halinde olmuşlardır.

Bulgarların en erken tarihi, Orta Moğolistan'dan Kuzey Kazakistan'a kadar olan bölgeye yayılmış olan Ugor kabilelerinden Teleler ile ilişkilendirilir. Bunlar aslen Türk halkıydı ve dilbilimcilerin görüşlerine göre konuştukları dil, Türk dilleri arasından Batı Hun Türk dilleri grubuna mensuptu (Baskakov, 1969, 210).

V. yüzyılda ön Bulgarlar (proto-Bulgarlar) engin Karadeniz-Hazar bozkır coğrafyasına hâkim durumdaydılar. Ayrıca Kuzey Kafkasya, Tuna ve Balkanlar'a da yayılmışlardı. Ancak antik yazarların Bulgar kentinden ilk bahsetmeleri Hunların Avrupa'ya yayılışlarından önceki döneme dayanır (Mar Abas Katina'dan aktaran Horenli Musa, "Ermenistan'ın Erken Tarihi" adlı eserde "Bulgar" olarak; 354 yılına tarihlenen anonim bir eserde ise Vulgares olarak) (Sirotenko, 1961, 14-16). Bazı bilim insanları, Bulgar halkının Kuzey Kafkaslara ve Ermenistan topraklarına yerleştikleri tarihin, Mar Abas Katina'nın söylediklerine dayanılarak kolaylıkla M.Ö. II. yüzyıl olarak kabul edilebileceğini belirtmişlerdir. Diğer bir kısım bilim insanı ise onun eserinde var

olan kronolojik hatalara ve sonraki nüshalara dayanarak verdiği bilgilerin belirsiz olduğunu, Bulgarların bu bölgede böylesine erken bir tarihte görülmelerinin şüpheli bir konu olarak değerlendirilmesi gerektiğini söylemişlerdir.

Ünlü Sovyet bilim adamı Profesör Aleksey Smirnov ve geç Bulgar arkeoloğu Dimitr Dimitrov, antik yazarların eserlerindeki bilgilere dayanarak İdil Bulgarlarının kökeninin Sarmatlara (Sarmato-Alan) dayandığı, bunların Hunlar ve Göktürkler zamanlarında Türkleştikleri görüşünü ileri sürdüler (Smirnov, 1951, 9-12; Dimitrov, 1987, 60). Smirnov'un "yerli, kadim" teorisine karşı çıkan Nikolay Merpert, Bulgarları geniş Hun gruplarının Avrupa'da görülmesinden çok önceleri Hazar Denizinin kuzeyi boyunca Asya'dan gelen Türk dili konuşan halk grubu olarak görmüştür (Merpert, 1957, 32-35). Diğer taraftan Türklerin, özellikle de Bulgarların "yerlilik" teorisi, modern araştırmalar ışığında Profesör Mirfatih Zakiyev ve Ahmad Glaşev tarafından aktif olarak savunulmaktadır (Zakiyev, 2008, 80-82; Glaşev, 2010).

Verdiği bilgiler güvenilir kabul edilen Bizans tarihçisi Priskos, eserinde 463 yılında Kuzey Karadeniz bozkırlarında o zamana kadar tanınmamış Ogur, Onogur ve Saragur kabilelerinin ortaya çıktığından ve sonraları birleşerek Bulgar Kabileler Birliğini kurduklarından bahseder. Antakyalı John ise kroniğinde 480 yılında Bizans İmparatoru Zeno'nun Ostrogotlarla savaşırken Bulgarları yardıma çağırdığını yazar (Sirotenko, 1961, 20). Vladimir Gening haklı olarak "480 yılında Bizans ile birlikte hareket eden adı geçen Bulgarların Balkanlarda zaten daha önce var olduklarına fakat mensubu oldukları Hun birliği genel adı altında anıldıklarına" inanıyordu (Halikov, 1964, 107). Modern tarih yazımında bu görüş hâkimdir. Saygın Hazar araştırmacısı Anatolia Novoseltsev'e göre "Aslen Bulgarlar Türkleşmiş Ugorlardı. Bunlar, günümüz Kazakistan'ının Kuzey bölgelerinde yaşayan kabilelerdi ve Hun akınları sırasında batıya sürüklenmişlerdi" (Novoseltsev, 1990, 72). Profesör Alfred Halikov da buna benzer bir görüş belirtmiş ve Hun-Türk kabileleri arasında M.S. II. yüzyılda Hazar Denizinin kuzey kıyılarında ortaya çıkan Ogur-Ön Bulgar kabilelerinin izini sürmüştür (Halikov, 1989, 59; Halikov, 2011, 162). Doğu Avrupa göçebe toplumları tarihi konusunda en ünlü araştırmacılardan biri olan Svetlana Pletneva, Bulgarları "Özellikle Atilla'nın liderliğindeki imparatorluk yıkıldıktan sonra Hun birliğinin en güçlü etnoenezlerinden biri" olarak adlandırmıştır (Pletneva, 1997, 32).

Ünlü Rus doğu bilimci Profesör Sergey Kliştorni, Bulgarların Doğu Avrupa'da ancak Atilla'nın Pannonia'daki hâkimiyetini kaybettikten sonra ortaya çıktıklarına inanmak eğilimindeydi; yani en erken V. yüzyılın ikinci yarısında. Ona göre; işte bu dönemde bazı Oğuz grupları ana gövdedeki kabileler birliğinden koptular ve "Azov Denizi ya da Batı Kafkaslardaki Onogur kabilelerinin belirleyici etkisiyle Bulgar kabile birliği ortaya çıktı." (Tatar, 2006, 182; Kliştorni, 2010, 167-168; Sultanov, 2009, 169-171).

Görüldüğü üzere bazı araştırmacıların ısrarla iddia ettiği Bulgarların geç Sarmato-Alanlardan, özellikle de İskitlere dayanan otokton kökenleri hipotezini, modern Rus bilim insanlarının çoğu desteklemez. Fakat yine de erken Bulgar kültürünün oluşmasında geç Sarmatların rolü hiçbir şekilde inkâr edilemez. Alfred Halikov'un belirttiği gibi Ogur-Ön Bulgar kabileleri, cenaze merasimleri, mücevher stilleri vb. alanlarda Farsi dil konuşan Sarmatların kültürleri üzerinde ciddi etki bırakmışlardır. Dahası, Sarmat kültürü araştırmacılarının kendileri dahi Sarmat kültüründe "muazzam ve güçlü Hun Birliğinin bir parçası olan ön Türkler de dâhil Sibiryâ, Kazakistan ve Orta Asya kaynaklı müthiş doğu etkisi" tespit etmişlerdir (Smirnov - Popov, 1972, 26). İki kültür -Sarmat ve Hun- arasındaki etkileşim, izleri geniş Ural-Kazak bozkırlarına yayılmış bir sinkretik kültürün ortaya çıkmasına yol açtı (Botalov, 2009, 171-253). Son yıllarda araştırmacılar, erken-Bulgar dönemi halkının kültüründeki Sarmat unsurundan daha çok eminler. Geç Sarmat dönemini Kazanlı Arkeolog Evgenii Kazakov, V. yüzyılın ikinci yarısı ve VI. yüzyıla tarihlenen aşağı Kama (Tataristan Cumhuriyeti) bölgesindeki Kominternovskiy II mezar yerini ve yakın döneme kadar Hun askeri liderlerin anıtı olduğu düşünülen Turaevskiy mezar yerini kazarak açıklığa kavuşturmuştur (Gening, 1976; Kazakov 2006: 156). Sonraki Sarmat-Alan kült malzemeleri ise Tankeyevskiy erken Bulgar gömü alanında bulunmuştur (Kazakov 2006: 157-158). İdil (Volga) Bulgarlarında sürâhi şekilli kapların tasarımında (zoomorfik tutmaçlı) da Sarmat motiflerine rastlanmıştır. Bu arada antropologlar, Sarmatların belirli Bulgar gruplarının oluşumuna iştiraklerini reddetmiyorlar lakin köklerini Erken Demir Çağı Batı Sibiryâ, Kazakistan ve Altay bölgelerine dayandırıyorlar (Yefimova-Konduktorova, 1994, 570).



Resim 1: Zoomorfik tutmaçlı Runik yazı.
Kil. Bilyar yerleşimi.

düğü Bulgarların anavatanlarını Urallar ve Altaylar arasındaki orman-bozkır bölgesi olarak belirledi (Raşev, 2004, 27).

Bolşe Tarhanskij Mezar Alanı buluntuları üzerine yayınladıkları bir monografide V. Gening ve A. Halikov, mezar alanında Ön-Bulgarların erken Demir Çağı Doğu Kazakistan ve Batı Sibiryâ bölgesi halkları arasında köklerinin muhtemel varlığı hipotezinin doğruluğunu ispat etmeye çalışmışlardır (Gening - Halikov, 1964, 133-137). Bu mesele hakkında en önemli uzmanlardan biri olan Bulgaristanlı tarihçi Raşo Raşev, İrani, Ugor ve Türk dil gruplarının ortak yaşam alanı olarak gör-

Doğu Avrupa bozkırlarında erken Bulgarların arkeolojik teşhisi için birçok girişimde bulunuldu. Bu bağlamda, V. Gening ve A. Halikov, 1960'larda Karadeniz kıyılarındaki Gelendzhik yakınlarındaki Borisov Mezar Yeri'nin Bulgarlarla ilişkili olduğunu belirttiler (Gening - Halikov 1964, 122-123). Daha sonra Kuzey Karadeniz bozkırlarında Hun dönemi anıtlarını inceleyen İrina Zasetzkaya, önceleri güçlü Hunların kabile birliğine ait olan ve daha sonra Bulgar Birliği'ni kuran Saragur, Onogur ve Urogu'ya ait kalıntıların kronolojik gruplandırmasını yaptı (Zasetzkaya, 1994, 149-150). Özelliklerini karşılaştırmak amacıyla Tuna Bulgarlarının ve Saltovo-Mayak (Hazar) kültürünün Zlivkin (Bulgar) örneğinin mezar ayinlerini model olarak seçen R. Rashev, 6-7. yüzyıllar erken Bulgarlarının defin alanlarını belirledi. Han Kubrat dönemi Büyük Bulgarya'nın oluşumu ve mevcudiyeti (Raşev, 1998, 65-72; Raşev, 2004, 64-153). Görünen o ki; R. Rashev'in, erken Ortaçağ göçbelerinin etnik kökenlerini araştırmada ortaya attığı "kültürün en mutedil unsuru olarak cenaze merasimlerinin en güvenilir kaynak olduğu" görüşüne katılmak durumundayız. Bu yönde diğer arkeologlar tarafından da ilginç çalışmalar gerçekleştirilmektedir (Komar, 2006, 7-244; Hrisimov, 2009, 942; Keramika, 2011).

Konumuz çerçevesinde ele alacağımız bir sonraki mesele, Bulgarların Orta İdil bölgesindeki güneyden kuzeye olan göç aşamaları ile bağlantılıdır. Tarih yazımı, Bulgarların gelecekteki İdil Bulgarları toprakları olacak bölgeye yapılan birkaç göç dalgasıyla ilgili arkeolojik ve yazılı kaynaklara dayalı bir bakış açısı oluşturdu (Huzin, 2006, 35-42). Unutulmamalıdır ki, bu göç hareketleri Bulgarların Tuna'ya göç etmesi ile zamansal olarak çakışmaktadır.

İlk yerleşim, Kubrat'ın Büyük Bulgarya'sının 660'larda çökmesiyle başladı. Arkeolojik yerleşimler VII. yüzyılın sonu, VIII. yüzyılın ilk yarısına tarihlenen Novinkovo tarzındaki mezarlar Rusya'nın Samara ve Ulyanovsk bölgelerinde incelenmiştir (Matveyeva, 1997; Bagautdinov v.dğr., 1998). Prof. S. Pletneva, Novinkovo tarzında gömülmüş mezarlardaki bu insanların, Hazarlar ve Bulgarlar olduğu görüşünü belirtti "Hazar savaşçılar Bulgarlar ile birlikte buraya gelmişlerdi" (Pletneva, 2000, 201). Bulgarların Orta İdil bölgesinde VII. yüzyılın ortalarında ortaya çıktığının muhtemel olduğunu D. Dimitrov da doğruladı (Dimitrov, 1987, 108). Yazılı kaynaklar ve S. Kliştorni de bu tarihi desteklemektedir (2010, 170).

Bulgarların Don bölgesinden ikinci göç dalgası, Hazar Hanlığının 737'de Araplara karşı uğradığı büyük yenilgi ile ilişkilidir. Orta İdil bölgesindeki arkeolojik anıtlar -Bolşe-Tarhanskiy, Kaibelskiy, Urenskiy ve VIII. yüzyılın ortaları- IX. yüzyılın ilk yarısına ait diğer bazı pagan mezar yerleridir. Bunların cenaze törenleri ve araçları kendilerine en yakın benzerliği Salto-Mayak (Bulgar-Alan) kalıntıları arasında bulmaktadır (Gening - Halikov 1964; Kaza-

kov, 1992, 33 v.dğr.). Ayrıca belirtmek gerekir ki; bu dönemde Orta İdil bölgesinde Güney Urallardan Pannonia'ya yerleşim yolunda erken Macarlar vardı (Halikova - Halikov 1981; Fodor, 1982). Burada kalıp aşağı Kama bölgesinde yaşayan Macarların bir kısmı ile İdil Bulgarları arasındaki kültürel etkileşim hem arkeolojik alanda hem de bu halkların dilleri üzerinde önemli etki bırakmıştır (Fodor, 1982a).

Bulgarların Orta İdil bölgesinde Hazar Kağanlığı topraklarından gerçekleştirdikleri üçüncü göç hareketi IX. yüzyılın ikinci yarısında meydana geldi. S. Pletneva'ya göre, bu yeni göç hareketinin sebebi, kağan tarafından YaHûdi dininin benimsenmesinden sonra başlayan kargaşa idi (Pletneva, 1997, 46). Bu süreçte Bulgarların bir kısmı da Tuna boylarına göç ettiler (Dimitrov, 1987, 262 v.dğr.). Tankeyevsky, Tetyushsky ve diğer bazı mezar alanları bu dönemi temsil eden arkeolojik anıtlardır (Halikova, Kazakov, 1977; Kazakov, 1992, 87 v.dğr.). Bu kalıntılar aynı zamanda Erken Bulgarların Yukarı Kama ve Uralların bir başka güçlü etnik unsuru olan Fin-Ugorlarla olan karışımına şahitlik etmektedirler. Bu bölgelerdeki Ugor nüfusunun bir kısmı muhtemelen bu dönemde Türkleşmişlerdi bile.

Peçeneklerin Hazar Kağanlığına saldırılar düzenleyip şehirleri ve gayri müstahkem yerleşimleri yakıp yıkması, IX. yy'ın sonu, X. yüzyılın başlarındaki dördüncü göç dalgasına neden oldu (Pletneva, 1997, 48). Orta İdil bölgesinin bu döneminin arkeolojik kalıntıları, üzerleri dalgalı desenlerle süslenmiş, gövde boyunca oluklara ve çentiklere sahip mutfak gereçleri ile temsil edilmektedir. Bu tür çanak çömlekler, Don bölgesi ve Azov Denizi civarlarındaki Saltovo-Mayak kültürünün bozkır (Bulgar) ve orman-bozkır (Alan) unsurları için karakteristiktir. Yanlarında desen kesikleri olan tırtıklı ve girintili, bazen de hiç süslemesiz alçıdan mutfak gereçleri özellikle ilgi çekicidir. Bu tür seramikler genellikle İdil Bulgarlarının kentsel yerleşimlerinin X. yüzyıl ve XI. yüzyılın başlarına ait katmanlarında bulunmaktadır. Bunlar, Hazar Kağanlığının çeşitli göçebe kabilelerine, çoğunlukla Peçeneklere ve Guzlara (Türkler) benzer mutfak gereçleridir (Hlebnikova, 1984, 216-217). Bu arada Kiev Knezi Vladimir Svyatoslaviç'in 985'te Bulgarlara düzenlediği sefere katılan Türklerden Rus yıllıklarında bahsedilmektedir (PSRL 1962, t. 1: 65).

Bu bağlamda Orta İdil bölgesi Erken Bulgar yerleşimlerindeki materyaller çoğunlukla seramiklerden oluşuyordu ve bu materyaller, birçok araştırmacıya göre VIII yüzyılın ortalarında Kuzey Kafkaslardan Don bölgesine göç etmiş olan, Hazarların orman-bozkır bölgelerindeki İran dilli Alanlara özgü idi (Afanasyev, 1987, 155 v.dğr.). Bununla bağlantılı olarak okuyucunun dikkatini şu gerçeğe çekmek istiyoruz: Yukarıda belirtildiği gibi, M.S. IV. ve V. yüzyıllardan itibaren Doğu Avrupa'nın bozkır ve kısmen de orman-bozkır bölgelerinin sakinlerinin çoğunluğu Türk dili konuşan halklar ve kabilelerden oluşuyordu: Önce Hunlar, Savirler, Balanjarlar, Barsiller daha sonra

kendi devletlerini kuran Bulgarlar ve Hazarlar. Daha sonra ise Guz/Türkler, Peçenekler ve Kıpçaklar. Böylesine bir etnik ortamda geç Sarmatların torunları Don'un orman-bozkır bölgesinde yaşayan alanların siyasal olarak baskın durumda olan Türk dili konuşan halklar arasında asimile olmaları kaçınılmaz bir durumdu. Neticede, Bronz Çağının başlarından, hatta daha öncelerinden beri Avrasya bozkırlarında İran dili konuşan büyük halk kitleleri arasından sadece biri kalmıştı - Kuzey Kafkaslardaki Osetler (Alanlar). Hazar Kağanlığı bünyesinde dostane bir şekilde yaşayan, ölümlerini yeraltı mezarlarına gömen Dolichocranic (uzun kafalı) Alanlar ile ölümlerini çukur mezarlara gömen Brokisefal Bulgarların farklı dilleri konuştuklarını düşünmek çok zor. Bu iki halk, sadece küçük detaylarla birbirinden ayrılan ortak maddi kültüre sahip olan halklardılar. Bazen bir mezar alanında hem yeraltı mezarlarına hem de çukur mezarlarına ve bunların içinde karışık antropolojik yapılarıdaki insanlara rastlanmaktadır (Pletneva, 2000, 43-44: Yefimova - Konduktorova, 1994, 565 v.dğr.; Balabanova, 2005, 62-63). Arkeolojik buluntular sadece kağanlığın karmaşık etnik yapısını değil, aynı zamanda nihayetinde ortak bir maddi ve manevi kültürün oluşumuna yol açacak olan aktif Alan-Bulgar etno-kültürel bağını ortaya koymaktadır (Krasilnikov, 2001, 320).

Hazar tarihi profesörü, meşhur Sovyet araştırmacısı Prof. Mikhail Artamonov haklı olarak şunları söylemiştir: “Bölgenin yerli Sarmat-Alan halklarının Doğu Avrupa bozkırlarındaki Türk dili konuşan unsurların arasına karışıp asimile olduklarında şüphe yoktur. Dolayısıyla Hazarların bünyesinde yaşayan Alanların fiziksel atalarının da Türkleşmiş olduklarını ve Alan dili değil Türk dili konuştuklarını varsaymak mümkündür.” (Artamonov, 1962, 313). Artamonov, Hazar yerleşimi Sarkel Kalesinde gerçekleştirdiği önceki arkeolojik araştırmaların neticesinde aynı düşünceyi daha kategorik bir şekilde dile getirmişti: “Saltovo kültürü insanları Türk yazı tipinde sadece yazmıyor, aynı zamanda bu dilde konuşuyorlardı da; bu yüzden onlar İran dili konuşan Alanlar değillerdi”, “bu dönemde onlar artık etnik anlamda Alan-Osetinlerden ayrı Bulgar ve Hazarlardı.” (Artamonov, 1940, 162; Artamonov, 1958, 47). Alanların kayda değer orandaki Bulgarlaşma/Türkleşmeleri meselesine Dimitr Dimitrov da değinmiştir (1987, 165). Ahmet Glaşev'in yakın zamanda yayınladığı Karaçay-Balkar halkına armağan ettiği monografide Türk dili konuşan Alanlar meselesi hakkında her zaman tartışmasız olmasa da daha berkemal deliller sunmaktadır (Glaşev, 2010). Antropolojik çalışmalar neticesinde Alan-Osetin konusunda açık bir biçimde şunu görüyoruz ki; bunların tamamen farklı bir antropolojik tipe sahip Alanlarla değil, Kafkas dilleri konuşan halklarla derin genetik benzerlikleri bulunuyor. Akademisyen Valery Alekseev ise şunları söylemiştir: “Osetinler genetik olarak, dillerini aldıkları Ortaçağ İran kökenli insanlarla değil, yerli Kafkas halklarıyla ilişkilidir (Alekseyev - Gohman, 1984, 163).

Hazarların Rus Prensi Svyatoslav'ın seferleri ve yeni göçebe toplulukların istilası sonucu gerçekleşen nihai ölümleri, Bulgarların X. yüzyıldaki yeni göçlerine yol açmıştır. Bazı arkeologlar bu yeni göç dalgasını İdil Bulgarlarının kalıcı yerleşimleri, dolayısıyla şehirleri, ekonomideki köklü değişimleri ve maddi kültür ile ilişkilendiriyorlar (Kazakov, 1992, 304). IX. ve X. Yüzyılın ilk yarısında Orta İdil bölgesindeki “Göçebe Bulgarlar” kavramı oldukça sarkıncalı bir kavramdır. Bu bilim insanlarının Bulgarların Orta İdil bölgesine gelip neredeyse üç yüzyıl boyunca göçebe yaşam sürüp yurtlarda (çadırlarda) yaşadıkları konusundaki savları bir kere mantığa uygun değil. Bu bölgenin doğal-coğrafi ve iklimsel koşulları (karlarla kaplı soğuk kış mevsimleri) bu düşünceyle taban tabana zıt düşmektedir.

İdil Bulgarlarının VII. yüzyılın sonları, VIII. yüzyılın başlarında Orta İdil bölgesinde ortaya çıkışından IX-X. yüzyıllardaki devletlerinin oluşumuna kadar 200 yıllık dönem bilindiği üzere İdil Bulgarları tarihinin Moğol dönemi öncesi pagan ve göçebe dönemi olarak görülmektedir. Nitekim yukarıda gördüğümüz gibi Orta İdil ve Aşağı Kama bölgeleri, güney bozkırlarından gelen göçebe yaşam tarzına sahip nüfus ile dolmuştu. Bununla birlikte “kendilerine vatan bulduktan hemen sonra” iki-üç nesil içinde İdil Bulgarları nüfusunun bir bölümü, özellikle en fakir olanlar kademeli olarak yerleşikliğe geçip tarım ve zanaatla uğraşmaya zorlandılar. Şöyle ilginç bir gerçek de var ki; arkeologlar, Ksinovo-19 (Lipetsk Oblastı, Rusya) yerleşiminde, “bozkırlardan gelip” bölgeye yerleşen Hun dönemine ait (V. yy.) çadır (yurt) tarzı yerleşimlerin kalıntılarını ortaya koydular (Oblomskiy, 2006). Bunun için uygun koşulları mevcutken yerleşik bir yaşam tarzına geçmek için yüzyıllarca beklemeye ihtiyaçları yoktu. Hazar topraklarında nüfusun çoğunluğunu oluşturan Bulgarlarda yoğun “göçebelikten kentliliğe geçiş” süreci devam ediyordu: Müstahkem ve müstahkem olmayan kentler ortaya çıktı, Bulgarlar artık taşınabilir çadırlarda değil, yarı sığınak şeklindeki sabit çadır tarzında inşa edilmiş yerleşimlerde yaşıyor; tarımla ve bağıcılıkla uğraşıyor, farklı zanaat türlerini icra edip ticaret yapıyorlardı (Flerov, 1996; Krasilnikova, 2001; Kravçenko - Davidenko, 2001; Kravçenko v.dğr., 2005). Buradan hareketle Orta İdil bölgesine taşınan Bulgarların göçebe yaşam biçimine döndüğüne inanmak için hiçbir neden yoktur.



Resim 2: Çadır tarzı sabit yerleşim (F. Ş. Huzin'in kazısından) Bilyar yerleşimi.

Arkeolojik araştırmalar ile kanıtlandığı üzere, İdil bölgesine taşınmış olan İdil Bulgarlarının yerleşim izlerine VIII. yüzyılın ilk yarısına ait kalıntılarda da rastlanmaktadır (Matveyeva, 1997, 99). Samarskaya Luka'daki Ser-yukaevskovo II'nin alt tabakasında bulunan materyaller arasında Saltovo-Mayak tarzındaki alçı ve çömlek seramikler, amfora parçaları, değirmen taşları, demir, kemik gibi materyallerden ürünler oldukça kayda değerdir. Yerleşimde kazı yapanlar, Novinkovo tarzı anıtlar bırakmış olan Bulgarlar için "göçebe olarak değil, tarımla uğraşan yerleşik halklar olarak görülmelidirler" şeklinde haklı görüş belirtiyorlar (Yermakov - Matveyeva, 2002, 49). Samara'lı arkeolog Dimitri Staşenkov, Proletarskovo yerleşiminde yaptığı kazılar sonucu buna benzer bir görüş ortaya koymuştur. Bu yerleşimdeki buluntular, "Hazar dönemi göçebelerinin yerleşik hayata geçiş sürecinin başlangıcına işaret eden" ciddi sayıda amfora parçaları ve dairesel Saltovo-Mayak seramiği içermektedir (Staşenkov, 1999, 76). Ulyanovsk Oblastındaki bazı erken Bulgar yerleşimleri Yuri Semikin tarafından çalışılmış ve elde edilen bilgilerden bölge halkının demircilik ve eritme mesleğini icra ettiklerine dair açık deliller elde edilmiştir (Semikin, 2015, 43). Bazı yerleşimlerin kültürel katmanlarında, örneğin Bulgarskovo Gorodişe bölgesinde Nijni Kama civarındaki İzmerskovo yerleşiminde 814, 894/895, 902-908 yıllarına tarihlenen sikkeler bulunmuştur (Huzin, 2010, 121-122).

Yine ayrıca muazzam boyutlardaki pagan mezarlıkları da Bulgar nüfusunun büyük bir bölümünün yerleşik hayata geçişine tanıklık etmektedir: Bolşe-Tarhanskiy ve Tankeyevski mezarlıkları sırasıyla yaklaşık 800 (araştırılan 358) ve 500'den fazla (araştırılan 1200) mezar içermektedir. Ancak göçebeler için genellikle münferit veya girişli mezarlar vardır.

Bulgarların 922'de resmi olarak İslam'a geçişlerinden önce bile Müslü-

man olmuş, tarımla meşgul olan yerleşik yaşamı benimsemiş Bulgarlar hakkında bilgi içeren yazılı kaynaklar da arkeolojik araştırmaların sonuçlarını doğrulamaktadır. Bununla ilgili olarak IX. yüzyılın sonları - X. yüzyılın başlarında Bulgarlar hakkında yazan Arap coğrafyacı ve gezgin Ahmad İbn Rustah'ın söyledikleri ilginçtir. - Bulgarlardan “tarımcı halk” diye bahseden İbn Rustah, Bulgarların köylerinde mescitlerin, bunlarla birlikte müezzinleri ve imamları olan dini okulların olduğunu söyler (Hvolson, 1869, 23). Bağdat'tan Bulgar'a gelen kafilede bulunan Ahmed İbn Fadlan'ın “risalesinde” de Bulgarlar hakkında bunlara paralel bilgiler yer almaktadır (Kovalevskiy, 1956, 136, 138).

Buradan hareketle, mevcut kaynaklara dayanılarak, İdil Bulgarlarının devletleşmeden önceki dönemde de yerleşik yaşamı bildikleri, sabit kırsal yerleşimlere sahip oldukları, ancak doğal olarak aynı zamanda eski göçebe hayatın önemli unsurlarını korudukları neticesine varılabilir. İyi savaşçı-süvariler olan Bulgarlar, baskınlar düzenleyip haraca bağladıkları yerli komşularından aynı zamanda özellikle ağaç ev yapımı, orman kaynaklarının kullanımı, toprağı işleme, iklim koşulları dikkate alınarak tarlaların ekimi ve hasadı ve yeni kullanıma açılan arazilerin toprak özelliklerine dair birçok şeyi öğrendiler.

X. yüzyılın başlarında İdil Bulgar Devletinin gelişimi, erken kentlerin ortaya çıkışı ile abideleşmiştir. Bu kentler arasında İdil Nehri kıyısındaki Bulgar kenti, Küçük Şirmeşen Nehri kıyısındaki Bilyar, Utka Nehri kıyısında Suvar, Samarskaya Luka'da Muromski yerleşimi ve diğerleri yer almaktadır (Huzin, 2001). 902-908 yıllarında Cafer İbn Abdullah adına sikkeler bastırıldı. Devletin ideolojik dayanağı İslam, 922'de devlet din olarak onaylanmış oldu.

İdil Bulgarları tarihinin ilk aşamasında, hemen hemen X. yüzyılın sonlarına kadar göçebe gelenekler, nüfusun hem maddi hem manevi kültür öğelerinde apaçık gözlenmektedir. 922 yılında “Bunların hepsi (Bulgarlar) yurtlarda (çadır) yaşıyorlar” şeklinde yazan İbn Fadlan, “tek fark, hanın çadırının son derece büyük olması; içine bin kişinin sığabileceği çadır, Ermeni kilimleriyle kaplıdır.” şeklinde devam ediyordu (Kovalevskiy, 1956, 141). Bundan bir süre sonra, Al-Balkhi ve İstahri, Bulgarların evlerinin genelde “ağaçtan olduğunu ve kış konutları olarak kullanıldığını; insanların yazları keçe çadırlarda yaşadıklarını” söylemişlerdir.

* * *

Hazar Kağanlığının yıkılışından sonra Doğu Avrupa'nın güney bölgelelerinde yaşayan Bulgarlar ile ilgili bilgiler oldukça az. Hazar Kağanlığında nüfusun önemli bir bölümünü oluşturan Bulgarların iz bırakmadan tarih sahnesinden bir anda silinmiş olamayacakları aşikârdır. Geçmişte en acımasız savaşlar ve en korkunç istilalar zamanlarında bile nüfusun tamamının imha

edildiği bir vakıa yoktur. Yeni etnopolitik koşullarda Bulgarların maddi kültürünün bazı dönüşümlere uğradığını inkar etmek imkansızdır. Etnik veya yakın akraba toplumlar arasında göçler ve asimilasyonlar mümkündür.

Bilindiği üzere, XI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bozkırların efendileri, bir zamanların güçlü halkları Peçenekleri, Guzlari ve aynı zamanda Bulgarlar'ın ve Alanların bir kısmının dağılık ordularını bünyesinde toplayan Kıpçaklardı. S. Pletneva'ya göre, "Kıpçak etnik topluluğunun oluşumunda, Kıpçakların fiziksel görünümündeki değişimde bile rol oynayan yegane bileşen, daha önce Hazar Kağanlığı bünyesinde olan Bulgarlar ve Alanlardı. Bu, özellikle Bulgarlara ve Alanlara özgü cenaze merasim uygulamalarının (ölülerin boylamasına yatırılması, köz ve kireçtaşından yağma vb.) Kıpçaklarda da var olmasından ve VIII-XIII. yüzyıl göçebelerinin birbirlerine yakın antropolojik görünümünden anlaşılmaktadır (Pletneva, 1990, 38). Saf Bulgar nüfusundan muhtemelen küçük bir "adacık" kalmıştır. Yukarıda bahsettiğimiz aşağı İdil bölgesindeki (Astrahan Oblastı, Rusya) Samosdelka yerleşimi buna kanıt teşkil etmektedir. Bu kentin nüfusunun maddi kültürü, Orta İdil bölgesindeki Bilyar, Suvar ve diğer Bulgar anıtlarının kent kültürüne oldukça yakındır (Samosdelskoye Gorodişe, 2011).

Moğol öncesi dönemde İdil Bulgarları bünyesindeki Kıpçaklarla ilgili bilgilerimiz de noksan. 1117 yılında Aepa Han liderliğindeki Don Kıpçaklarının Bulgaristan'a doğru gittikleri biliniyor. Rus yıllıklarına göre bu sırada "Bulgar knezi onlara zehirli bir içecek gönderdi ve Aepa ve diğer tüm deniz knezleri içtiler" (PSRL, 1962, 2: 285). Ayrıca bilindiği üzere Vladimir-Suzdal prensi Vsevolod Büyük Yuva'nın 1183'te Büyük Bulgar şehrine düzenlediği seferine, "Emyakov Kıpçakları" da katılmıştı (PSRL, 1962, 1: 389). 1229 yılında "Saksonlar ve Kıpçaklar Bulgarların üzerine gittiler; gözlemci Bulgar birlikleri bunlarla birleştiler, Tatarlar onları nehir kıyısında mağlup etti, nehrin adı Yaik idi." (PSRL, 1962, 1: 453). Bu demek oluyor ki; Bulgar, Sakson ve Kıpçak birleşik orduları Yaik Nehri (Günümüzde Orenburg Oblastındaki Ural Nehri) kıyısında Moğollar tarafından bozguna uğratıldı.

Dilbilim ile ilgili veriler de oldukça ilginçtir. Bir taraftan Codex Cumanicus'daki bilgilere dayanılarak gerçekleştirilen karşılaştırmalı Tatarca çalışmaları, diğer taraftan Karaim, Karaçay-Balkar, Kumukça, XVI. yüzyıl Kıpçak dili metinleri, Tatar dilinin Batı Mişer diyalekti, Codex Cumanicus'a en yakın olanıdır neticesini ortaya çıkardı. Buradan anlıyoruz ki; bu diyalekt, içerdiği oldukça çok sayıdaki Oğuz unsuruyla beraber eski Kıpçak dili temelinde şekillenmiştir (Mahmutova, 1985, 140-141). Türk dillerinin sınıflandırılmasına göre, İdil-Ural ve Sibirya'nın modern Tatarları, Türk makro etnosunun Kıpçak grubuna mensuptur. Böylece İdil Bulgarları bünyesinde İdil Boyu Tatarlarının etnogenezinde Kıpçakların önemli bir rol oynadığı ileri sürülebilir.

Ne yazık ki; Orta İdil bölgesindeki Kıpçak varlığının arkeolojik izleri, yazılı kaynaklar kadar kıt durumda. Unutulmamalıdır ki, arkeologlara göre

Oğuz-Peçenek ve Kıpçakların X-XIII yüzyıl arası mezar anıtları, İdil Bulgarlarının güney sınırına çok yakın. Bunlara günümüz Orenburg Oblastında ve Başkurtistan Cumhuriyetinde rastlıyoruz (İvanov - Kriger, 1988). Arkeologlara göre Kıpçaklardan kalan Altınordu dönemi mezarları, Balimerski ve Rojdestvenski mezar alanlarında (Tataristan Cumhuriyeti) araştırılmıştır. Yakın zamanlarda, Bulgar seramiklerinde, Moğol dönemi öncesi Kıpçaklarınkine benzer bir seramik grubu keşfedildi. Bu benzerlik özellikle Bilyar ve Jukotin komplekslerinde kendini göstermektedir (Kokorina, 2002, 84, 207-209). Kıpçaklar da dâhil olmak üzere Türk dili konuşan halkların İdil Bulgarları bünyesinde var oluşları, eski konargöçerlere özgü silah teçhizatları ve atların koşum takımlarından da anlaşılabilir. (Kultura Bilyara, 1985, 130 v.dğr.).

Kıpçakların tarihi süreçte Orta İdil bölgesindeki rolleri, Altınordu döneminde, İdil Bulgarları ve Aşağı İdil'in (Deşt-i Kıpçak) bozkır kavimleri Moğolların kurduğu devletin hâkimiyetine girince daha da artmıştır. Günümüz Tatarlarının maddi ve manevi kültürlerinin bu oluşuma katkıları arkeolojik buluntular açısından henüz yeterince araştırılmamıştır. Fakat yazılı ve dilsel kaynaklar, Altınordu dönemini Tatarların etnosunun ve kültürlerinin oluşumu açısından önemli bir etap olarak kabul eden tarihçiler grubunun görüşlerini desteklemektedir. Bu süreçlerde bize göre yabancı "Tatar" grupları değil, Bulgar ve Kıpçak grupları lider konumdaydılar.



Resim 3: Okçu teçhizatından detaylar.
Kemik Bilyar Yerleşimi.

Görüldüğü üzere Güneydoğu Avrupa'nın Türk dili konuşan konargöçerleri, Hunlardan başlayarak yüzyıllar boyunca kuzeye doğru göç etmişlerdir. VIII. yüzyıldan itibaren ise İdil Bulgarları ile devamlı temas halinde olmuşlardır. Bu bağların yoğunluğu, sık sık Avrasya bozkırlarında hareketliliğe yol açmış olan askeri-siyasi vaziyete bağlıydı.

Yüzyıllar boyu göçebe dünya ile yakın ilişki halinde olmuş olan İdil Tatarları (Kazan Türkleri), etnografik anlamda günümüze kadar eski göçebe kültür ve geleneklerini korumuşlardır (Tatarı, 1967, 58 v.dğr.).

KAYNAKÇA

Afanasyev, G.Ye. "Naseleniye lesostepnoy zony basseyna Srednego Dona v VIII-X vv. (alanskiy variant saltovo-mayatskoy kul'tury)". *Arkheologicheskiye otkrytiya na*

- novostroykakh*. Vyp. 2. M., 1987. 200.
- Alekseyev, V.P. Gohman I.I. *Antropologiya Aziatskoy chasti SSSR*. Moscow: Nauka Publ. 1984.
- Artamonov M.I. "Sarkel i nekotoryye drugiye ukrepleniya v severo-zapadnoy Khazarii". *Sovetskaya arkheologiya*. M., 1940. T. VI. S. 130-167.
- Artamonov, M.I. *Istoriya khazar*. L., 1962.
- Artamonov, M.I. "Sarkel - Belaya Vezha". *Trudy Volgo-Donskoy arkheologicheskoy ekspeditsii*. T. 1. M., 1958. 7-84.
- Bagautdinov R.S. - Bogachev A.V., Zubov S.E.. *Prabolgary na Sredney Volge. U istokov tatar Volgo-Kam'ya*. Samara, 1998.
- Balabanova, M.A. "Antropologiya naseleniya Nizhnego Povolzh'ya (konets V - pervaya polovina KH v.) Stepi Yevrazii v epokhu srednevekov'ya". T. 4. *Khazarskoye vremya*. Donetsk, 2005. 55-72.
- Baranov, I.A. *Tavrika v epokhu rannego srednevekov'ya*. Kiyev, 1990.
- Baskakov, N.A. *Vvedeniye v izucheniye tyurkskikh yazykov*. M., 1969.
- Belavin, A.M. - Krilasova, N.B. *Drevnyaya Afkula: arkheologicheskii kompleks u s. Rozhdestvensk*. Perm', 2008.
- Botalov, S.G. *Gunny i tyurki (istoriko-arkheologicheskaya rekonstruktsiya)*. Chelyabinsk, 2009.
- Dimitrov, D. *Prab'lgarite po Severnoto i Zapadnoto Chernomoriye*. Varna, 1987.
- Fahrutdinov, R.G. *Arkheologicheskiye pamyatniki Volzhsko-Kamskoy Bulgarii i yeye territoriya*. Kazan', 1975.
- Flerov, V.S. *Rannesrednevekovyye yurtoobraznyye zhilishcha Vostochnoy Yevropy*. M., 1996.
- Fodor, I. *Die grosse Wanderung der Ungarn vom Ural nach Pannonien*. Budapest, 1982.
- Fodor, I. "On Magyar-Bulgar-Turkish contacts". *Chuvash Studies*. Ed. A.Róna-Tas. Budapest, 1982. 45-81.
- Gening, V.F. "Turayevskiy mogil'nik V v. n.e.". *Iz arkheologii Volgo-Kam'ya*. Otv. red. A.KH. Halikov. Kazan', 1976. 55-108.
- Gening, V.F., - Halikov, A.KH. "Ranniye bolgary na Volge: Bol'she-Tarkhanskiy mogil'nik. M.". *Nauka*, 1964.
- Glaşev, A.A. *Alany i etnogenez karachayevobalkartsev*. M., 2010.
- Halikova, E.A., - Halikov, A.H. "Altungarn an der Kama und im Ural. (Das Gräberfeld von Bolschie Tigani)". *Régészeti Füzetek*, ser. II, No 21. - Budapest: Magyar Nemzeti Múzeum, 1981.132.
- Huzin, Fayaz Şaripoviç. "Istoriya tatar s drevneyshikh vremen". *Volzhskaya Bulgariya i Velikaya step*. T. 2.. Kazan', 2006.
- Ivanov, V.A., - Kriger, V.A. *Kurgany kypchakskogo vremeni na Yuzhnom Urale (XII-XIV vv.)*. M., 1988.
- Kazakov, Ye.P. "K probleme vyyavleniya drevnostey srednevekovykh sarmat Uralo-Povolzh'ya". *Istoriko-arkheologicheskiye issledovaniya Povolzh'ya i Urala*, Otv. red. F.Ş. Huzin. Kazan, 2006. 155-162.
- Kazakov, Ye.P. *Kul'tura ranney Volzhskoy Bulgarii*. M., 1992.
- Bocharov, S.G. - Sitdikov, A.G. *Keramika Khazarskogo kaganata i problema identifikatsii bolgarskoy keramiki v stranakh Prichernomor'ya i Povolzh'ye*. Simferopol, 2011.
- Halikov, A.KH. "Kultura Bilyara. Bulgarskiye orudiya truda i oruzhiye KH-XIII vv.". M. *Nauka*, 1985. 215.
- Halikov, A.KH. *Osnovy etnogeneza narodov Srednego Povolzh'ya i Priural'ya*. Kazan', 2011.

- Halikov, A.KH. *Tatarskiy narod i yego predki*. Kazan', 1989.
- Halikova, E.A. - Kazakov, E.P. "Le cimetiére de Tankeevka // Les Anciens hongrois et les ethnies voisines à l'Est." Ed. by I.Erdélyi / *Studia Archaeologica*. No 6. Budapest, 1977. 21-221.
- Khlebnikova, T.A. *Keramika pamyatnikov Volzhskoy Bolgarii. K voprosu ob etnokul'turnom sostave naseleniya*. M., 1984.
- Hrisimov, N. "Voznesenskiy kompleks: problemy khronologii i interpretatsii // Stepi Yevropy v epokhu srednevekov'ya". T. 7. *Khazarskoye vremya*. Donetsk, 2009. 9-42.
- Huzin, F.Ş. *Bulgarskiy gorod v KH - nachale XIII vv*. Kazan', 2001.
- Huzin, F.Ş. "K voprosu o vremeni vozniknoveniya osedlosti u volzhskikh bulgar". *Nauchnyy Tatarstan*. Kazan', 2010. № 4. 114-126.
- Huzin, F.Ş. "Ranniye bulgary i Volzhskaya Bulgariya. (VIII - nachalo XIII v.)". Kazan', 2006. 583.
- Huzin, F.Ş. "Saltovskiy komponent v kul'ture naseleniya rannego Bulgara (Bilyarskogo gorodishcha)". *Ranniye bulgary v Vostochnoy Yevrope*. Otv. red. A.KH. Halikov. Kazan', 1989. 64-73.
- Hvolson, D.A. "Izvestiya o khozarakh, burtasakh, bolgarakh, mad'yarakh, slavyanakh i russakh Abu-Ali Akhmeda ben Omar Ibn-Dasta, neizvestnogo dosele arabskogo pisatelya nachala KH veka". SPb., 1869. 199.
- Kliaštorni, S.G. *Runicheskiye pamyatniki Uygurskogo kaganata i istoriya yevraziyskikh stepey*. SPb., 2010.
- Kliaštorni, S.G., - Sultanov, T.I. *Gosudarstva i narody yevraziyskikh stepey: ot drevnosti k novomu vremeni*. SPb., 2009.
- Kokorina, N.A.. "Keramika Volzhskoy Bulgarii vtoroy poloviny XI - nachala XV v.". *K probleme preymstvennosti bulgarskoy i bulgaro-tatarskoy kul'tur*. Kazan', 2002. 383.
- Komar, A.V. "Pereshchepinskiy kompleks v kontekste osnovnykh problem istorii i kul'tury kochevnikov Vostochnoy Yevropy VII - nachala VIII v.". *Stepi Yevropy v epokhu srednevekov'ya*. T. 5. Donetsk, 2006. 7-244.
- Kovalevskiy, A.P. "Kniga Akhmeda Ibn Fadlana o yego puteshestvii na Volgu v 921-922 gg. Stat'i, perevody i kommentarii". Khar'kov, 1956. 348.
- Krasilnikov, K.I. "Novyye dannyye ob etnicheskom sostave naseleniya stepnogo Podontsov'ya VIII - nachala KH v. // Stepi Yevropy v epokhu srednevekov'ya". T. 2. Donetsk, 2001. 303-322.
- Krasilnikova, L.I. "Konstruktivnyye priznaki zhilykh postroyek i ikh tipologiya na poseleniyakh stepnogo Srednedonech'ya VIII - nachala KH v.". *Stepi Yevropy v epokhu srednevekov'ya*. T. 2. Donetsk, 2001. 323-332.
- Kravčenko, E.Ye. - Davidenko, V.V. "Sidorovskoye gorodishche // Stepi Yevropy v epokhu srednevekov'ya". T. 2. Donetsk, 2001. 233-322.
- Kravčenko, E.Ye. - Miroshnichenko, V.V. - Petrenko A.N. - Davidenko V.V. "Issledovaniya arkheologicheskogo kompleksa u s. Sidorovo (materialy ekspeditsii 2001-2003 gg.)". *Stepi Yevropy v epokhu srednevekov'ya*. T. 4. Donetsk, 2005. 261-356.
- Mahmutova, L.T. "O nekotorykh tatarsko-kumanskikh paralelyakh (po materialam fonetiki i grammatiki)". *Issledovaniya po istoricheskoy dialektologii tatarskogo yazyka*. Kazan', 1985. 117-142.
- Matveyeva, G.I. *Mogil'niki rannikh bulgar na Samarskoy Luke*. Samara, 1997.
- Merpert, N.YA. *K voprosu o drevneyshikh bulgarskikh plemenakh*. Kazan', 1957.
- Novoseltsev, A.P. *Khazarskoye gosudarstvo i yego rol' v istorii Vostochnoy Yevropy i*

- Kavkaza. M., 1990.
- Oblomskiy, A.M. "Yurtoobraznaya postroyka V veka n.e. na territorii Verkhnego Podon'ya". *Srednevekovaya arkheologiya yevraziyskikh stepey* / Otv. red. I.L. Kyzlasov, YU.A. Zeleneyev. M.; Yoshkar-Ola, 2006. 40-52.
- Pletneva, S.A. "Drevniye bolgary v vostochnoyevropeyskikh stepyakh". *Tatarskaya arkheologiya*. Kazan', 1997. № 1. 31-60.
- Pletneva, S.A. "Ocherki khazarskoy arkheologii". M.; Iyerusalim, 2000. S. 240.
- Pletneva, S.A. "Polovtsy". M. *Nauka*, 1990. 208.
- PSRL - "Polnoye sobraniye russkikh letopisey. T. 1. Lavrent'yevskaya letopis' i Suzdal'skaya letopis' po Akademicheskomu spisku". M., 1962. 580.
- PSRL - "Polnoye sobraniye russkikh letopisey. T. 2. Ipat'yevskaya letopis'". M., 1962. 938.
- Rashev, R. "O vozmozhnosti vydeleniya samykh rannikh arkheologicheskikh pamyatnikov prabolgar v stepyakh Vostochnoy Yevropy". *Tatarskaya arkheologiya*. Kazan', 1998. № 2 (3). 65-72.
- Rashev, R. "Prab"lgarite prez V-VII vek". Sofiya, 2004. 348.
- Semikin, YU.A. "Chernaya metallurgiya i kuznechnoye proizvodstvo Volzhskoy Bulgarii v VIII - nachale XIII vv.". *Arkheologiya yevraziyskikh stepey*. Vyp. 21. Kazan', 2015.
- Sirotenko, V.T. *Osnovnyye teorii proiskhozhdeniya drevnikh bulgar i pis'mennyye istochniki IV-VII vv.* Uchenyye zapiski Permskogo gosudarstvennogo universiteta. 1961.
- Smirnov, A.P. *Volzhskiye bulgary*. M., 1951.
- Smirnov, K.F. - Popov, S.A. "Savromato-sarmatskiye kurgany u s. Lipovka Orenburgskoy oblasti". *Pamyatniki Yuzhnogo Priural'ya i Zapadnoy Sibiri sarmatskogo vremeni*. M., 1972.
- Staşenkov, D.A. "Samarskoye pograniç'ye: k probleme vzaimodeystviya kochevogo i osedlogo mirov v epokhu srednevekov'ya // Nauchnoye naslediyeye A.P. Smirnova i sovremennyye problemy arkheologii Volgo-Kam'ya". Otv. red. I.V. Belotserkovskaya. M. 1999. 75-77.
- Vorob'yev, N.I. - Khisamutdinov, G.M. *Tatari Srednego Povolzh'ya i Priural'ya*, M, 1967.
- Vasil'yev, V.D. *Samosdelskoye gorodishche: voprosy izucheniya i interpretatsii*. Astrakhan', 2011.
- Yefimova S.G. - Konduktorova, T.S. "Naseleniye saltovo-mayatskoy kul'tury Vostochnoy Yevropy po dannym kraniologii" *Materialy po arkheologii, istorii i etnografii Tavrii*. Vyp. IV. Simferopol', 1994. 562-583.
- Yermakov S.F. - Matveyeva G.I. "Sevryukayevskoye selishche". *Voprosy drevney istorii Volgo-Kam'ya*. Otv. red. Ye.P. Kazakov. Kazan', 2002. 46-52.
- Zakhoder, B.N. "Kaspiyskiy svod svedeniy o Vostochnoy Yevrope. T. II. Bulgary, mad'yary, narody Severa, pechenegi, rusy, slavyane". M. *Nauka*, 1967.
- Zakiyev, M.Z. "Istoriya tatarskogo naroda. Etnicheskiye korni, formirovaniye i razvitiye". M., 2008.
- Zasetskaya, I.P. *Kul'tura kochevnikov yuzhnorusskikh stepey v gunnskuyu epokhu (konets IV-V vv.)*. SPb., 1994.

KALVİN'İN ENSTİTÜLERİ'NDE NEGATİF TECRÜBE VE BUNUN SİSTEMATİK SONUÇLARI

Negative Experience in Calvin's Institutes and Its Systematic Consequences

William A. WRIGHT

Doç. Dr., Eureka College, Illinois, Amerika Birleşik Devletleri

Assoc. Prof., Eureka College, Illinois, USA

Çeviren / Translator:

Mahmut TOPTAŞ

Arş. Gör., Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı,
Aksaray, Türkiye

*Res. Assist., Aksaray University, Faculty of Islamic Education, Department of Religious
Sciences, Aksaray, Turkey*

mahmuttoptas@aksaray.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0001-7610-0815>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Çeviri / Translation

Geliş Tarihi / Received: 16.04.2019

Kabul Tarihi / Accepted: 25.06.2019

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2019

” Atıf / Cite as: Wright, William A. “Kalvin'in Enstitüleri'nde Negatif Tecrübe ve Bunun Sistematik Sonuçları”. Trc. Mahmut Toptaş. *Mütefekkir* 6/11 (2019): 255-276. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.584418>.

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education,68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

📄 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

KALVIN'İN ENSTİTÜLERİ'NDE NEGATİF TECRÜBE VE BUNUN SİSTEMATİK SONUÇLARI

Öz

Bu makalede John Calvin'in en önemli eseri olan Hristiyan Dininin Enstitüleri temel alınarak Calvin'in teolojisinde negatif tecrübenin yeri ve buna verdiği cevaplar çerçevesinde teolojisinin sisteminde meydana gelen değişimler ele alınmaya çalışılmıştır. İnsanların hayatları süresince yaşadıkları negatif tecrübelerin imanları üzerindeki etkisi ve imanın çeşitleri üzerine de değinilmiş olup, işaret edilen her nokta Calvin'in Enstitüler kitabından alıntılarla desteklenmiş ve ciddi soru işaretleri oluşturmuştur. Sonuç olarak Calvin'in aynı sorunlara hayatının farklı dönemlerinde ya da kitabının farklı bölümlerinde birbiriyle çelişir gibi görünen açıklamalar yaptığı görülmüştür. Negatif tecrübenin teslis inancı ve üçlemedeki kişilerin görevleriyle ilgili bazı çelişkili açıklamalara sebebiyet verdiği de tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Calvin, Tecrübe, Negatif Tecrübe, Enstitüler, İman.

Negative Experience in Calvin's Institutes and Its Systematic Consequences

Abstract

In this study, the place and importance of the term "negative experience" in Calvin's well-known book "the Institutes of the Christian Religion" is examined as well as the shifts in Calvin's theology as a result of his explanations to this issue. The effects of negative experience on people's belief and the types of belief are also pointed out and every aspect of the issue is discussed within Calvin's Institutes, as a result important question about Calvin's theology occurred. In the end it seemed that Calvin has given different answers that are contrary to each other to the same questions throughout his life span or his book. It is also detected that the issue of negative experience caused some contradictory explanations of the missions of the Persons in Holy Trinity.

Keywords: Calvin, Experience, Negative Experience, The Institutes, Belief.

Çoğu yorumcu, katı rasyonalist olduğuna dair popüler kaniya rağmen John Calvin'in teolojisinin güçlü bir tecrübi boyutunun olduğunu söylemiştir.¹ Calvin'in teolojisinin büyük kısmı Hristiyanların İncil'in temel mesajı olan, günahkârları Cennet'te bir yargılayıcının değil sevgi dolu bir Baba'nın beklediği fikrine alışamadıklarını², bunun gerçekliğini ve kendileri için bir güç olduğunu anlatmakla ilgilidir.³ Daha az ilgi çeken ise Calvin'in sıklıkla

¹ Charles Partee, "Calvin and Experience", *Scottish Journal of Theology* 26 (1973): 169-81; Brian Armstrong, "Duplex cognitio Dei; Or, The Problem and Relation of Structure, Form and Purpose in Calvin's Theology", *Probing the Reformed Tradition: Historical Studies in Honor of Edward A. Dowey, Jr.*, ed. Elsie Anne McKee - Brian Armstrong (Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1989), 138-42.

² John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trc. Ford Lewis Battles, Library of Christian Classics (Philadelphia: Westminster, 1960), cilt 20-21.

³ Daha önce Balke tarafından yazılan "The Word of God and Experientia According to Calvin", *Calvinus Ecclesiae Doctor* (Kampen: Kok, 1979), 19-31. isimli makaleyi takiben Partee, "Calvin and Experience"; Willem Balke, "Revelation and Experience in Calvin's Theology", *Toward the Future of Reformed Theology: Tasks, Topics, Traditions*, ed. David Willis, Michael Welker (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999); Francis Higman, "Calvin et l'expérience", *Expérience, coutume, tradition au temps de la Renaissance*, ed. M. T. Jones-Davies (Paris: Editions Klincksieck, 1992), 245-56. Tecrübenin Kelam ile ilişkisini inceleyen çalışmalardır.

“tecrübe” ve aynı manaya gelen kelimeleri, okuyucuyu, İncil'in temel mesajıyla benzeştirmenin zor olduğu günlük hayatta karşılaşılan sıkıntılı gerçeklere doğru yönlendirmek için kullanmasıdır. Birkaç kişiyle beraber, Willem Balke kendi deyimiyle “negatif tecrübe” dediği şeyin, Calvin'in inancın iniş çıkışları tanımında önemli bir element olduğunu söylemiştir.⁴

Biz, Calvin'in teolojisinde negatif tecrübenin öneminin önceki çalışmaların belirttiğinden çok daha önemli olduğunu düşünüyoruz. Enstitülerin dikkatli bir dil ve içerik çalışması, negatif tecrübenin inatçı halinin Calvin'in teolojisinde, kanun, iman, doğrulama ve kutsama, sebat ve kader gibi konuların içine doğru yol aldığını göstermektedir. Aşağıda önce, Calvin'in iman ve bilgi doktrini üzerine tecrübe merkezli olarak yapılmış çalışmalar hakkında konuşup, İncil'deki iman ile pozitif ve negatif tecrübelerin ilişkisini karakterize eden temel örüntüyü formüle edeceğiz. Bu örüntüyü belirlemek yukarıda bahsedilen konumdaki tekrarını ve gelişmesinin belirlenmesini sağlar. Sonuç olarak, bu örüntünün Calvin'in anlaşılması zor teolojisinin sistematik karakteriyle ilgili çalışmalara bir katkı sağlayacağını savunarak bitireceğiz.⁵ Özellikle, Calvin'in teolojisinin karakterini belirleyen önemli bir faktör, İncil ile negatif tecrübe arasındaki üretici gerginliktir.⁶ Eğer İncil Calvin'in soteri-

⁴ Willem Balke, “Revelation and Experience”, 358. Ayrıca bk. Brian Gerrish, “To the Unknown God: Luther and Calvin on the Hiddenness of God”, *The Old Protestantism and the New: Essays on the Reformation Heritage* (Chicago: University of Chicago, 1982), 144.

⁵ Richard Muller, *The Unaccommodated Calvin* (New York: Oxford University Press, 2000), 101-2. Calvin'in teolojisinin sistematik olup olmadığıyla ilgili güncel ve geçmiş çalışmaları eleştirel şekilde inceler. Calvin'i yapmacık bir sistemci olarak görünmekten kurtarmaya çalışan güncel bir akıma karşı duran Muller Calvin'in gerçekten de bir sistemci olduğunu ancak onun sisteminin yalnızca 16. Yy sistemleri ışığında ve onun teolojik çeşitlerinin farkında olunarak doğru şekilde anlaşılacağı sonucuna varır. Müller'in bu genetik ve bağlamsal yaklaşımı önemli ve yardımcı da olsa, bizim burada gösterdiğimiz yapısal yaklaşıma ya da öncelik olarak Enstitüler'e odaklanmış herhangi bir yaklaşıma bir çözüm getirdiğine inanmıyoruz Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Ft. Worth, TX: TCU Press, 1976), 12-13, 29-30. Yazarın niyetini yeniden ortaya çıkarmaya çalışan bir yaklaşıma karşı yapısal yorum yaklaşımının iyi bir savunmasını yapar. Bizim bu makaledeki yaklaşımımız Calvin'in teolojisini ele alıp var olan gerilimleri belirlemeye çalışan ya da Müller'in tümünden reddettiği Calvin'in teolojisinin diyalektik karakterini belirlemeye uğraşan çalışmalarla ortak yönler taşır. Muller, *Unaccommodated Calvin*, 4, 188. Bk. Hermann Bauke, *Die Probleme der Theologie Calvins* (Leipzig: Hinrichs, 1922); Wilhelm Niesel, *The Theology of John Calvin*, trc. Harold Knight (Philadelphia: Westminster, 1956); Benjamin Charles Milner Jr., *Calvin's Doctrine of the Church* (Leiden: Brill, 1970); Ford Lewis Battles, “Calculus fidei”, *Calvinus ecclesiae doctor*, ed. Wilhelm H. Neuser (Kampen: Kok, 1980), 85-110; Kilian McDonnell, *John Calvin, the Church, and the Eucharist* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967); Mary Potter Engel, *John Calvin's Perspectival Anthropology* (Atlanta: Scholars Press, 1988); Marijn de Kroon, *The Honour of God and Human Salvation*, trc. John Vriend, Lyle D. Bierma (Edinburgh: Clark, 2001). Calvin'in çalışmalarının sadece sistematik karakterinden ziyade onun pratik ve retorik özelliklerini araştıran çalışmalar da konuyla ilgilidir. Serene Jones, *Calvin and the Rhetoric of Piety* (Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1995); William J. Bowsma, “Calvinism as Theologia Rhetorica”, *Articles on Calvin and Calvinism: The Organizational Structure of Calvin's Theology*, ed. Richard Gamble (New York: Garland, 1992), cilt 7.

⁶ Biz temel olarak Dowe'nin Kutsal Metni ayırt edişini takip ediyoruz, “özel vahyin resmi otoritesi”ni İncil'den ya da Tanrı'nın merhametinin kesinliğinden, “imanı kurtarmanın materyali ve imanın bilgisinin uygun amacından” ayırt edişini.; bk. E. A. Dowe, *The Knowledge of God in*

olojisinde temel sistematik tema görevini gören Tanrı'nın merhameti ve sevgisi ise, kişi negatif tecrübenin Calvin'in teolojisinin farklı alanlara yönelten bir karşı-sistematik temayı temsil ettiğini söyleyebilir. Yapısal basitlik pahasına, bu farklılıklar Calvin için görüşlerini iki temel başlığa ayırması için fırsat oluşturmaktadır; düşmüş insan doğasının irrasyonel uzlaşmazlığı ve bildiğimiz İncil'in ötesinde Tanrı'nın iradesinin gizemleri.

Calvin'in teolojisinde "tecrübe"yi tek bir anlam ile tanımlamak zordur. Manasının çeşitliliklerini inceledikten sonra, Francis Higman Calvin'in teolojisinde tecrübenin "istenilen şekle sokulabilecek bir balmumu" (*nose of wax that can be twisted at will*) olduğunu söyler.⁷ Calvin'in bu terimi kullanışı zaman zaman keyfi gibi görünse de Higman'ın vardığı sonuç son derece keskin dir. Calvin'in terimi kullanımında daha büyük bir tutarlılık, tecrübenin farklı kullanımlarını birbirinden ayırırsak ortaya çıkacaktır. Bu yüzden biz "pozitif" ve "negatif" tecrübe arasında bir ayrıma giderek Balke'yi takip ediyoruz. Temelde, pozitif tecrübe imanı onaylarken, negatif tecrübe ona meydan okur.

Tecrübe ile ilgili çalışmasında Willem Balke pozitif tecrübe aracılığıyla imanın tasdiğini ön planda ve merkezde tutar ama aynı zamanda negatif tecrübeyi de dikkate alır: "Calvin tecrübenin ikili bir anlamı olduğu düşüncesine sahiptir. Bir tarafta kurtuluş ve imanın kesinliğine götüren Tanrı'nın Sözü ile bir bağlantı varken, diğer tarafta çaresizlik ve baştan çıkma durumlarında vuku bulan ve kişinin ilk başta imanını uyandıran Söz aracılığıyla, inananın tekrar tekrar içine çekildiği olaylar vardır... Bu gibi negatif tecrübelerde yardımcı olan tek şey Tanrı'nın sözüne verilen kesintisiz dikkattir."⁸ İdeal olarak Söz ve tecrübe, Kutsal Kitap ve yaşam birbirlerine ayna tutacaktır; negatif tecrübe de bu ayna karardığında gerçekleşir. Ancak Calvin hayatın ve kutsal metinlerin bir araya getirilmesindeki belirsizliklerden meydana gelen sınavların bile imanı besleyebileceğine inanır, çünkü iman tecrübe ettiğimiz testlerde bile güçlenebilir ve hatta güçlendirilmek zorundadır.⁹

Calvin's Theology (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 155-63. Ben Dowey'nin Mesih üzerine durmasından ziyade "İncil"i tercih ederim çünkü Calvin'in kendi kullanımından doğar (Institutes, III.ii.29) ve ben Dowey'nin "İncil ve iman", "iman ve mesih" in aynı olduğu kanısına da katılmıyoruz.

⁷ Higman, "Calvin et l'expérience", 255.

⁸ Willem Balke, "Revelation and Experience", 358.

⁹ Barbara Pitkin, *What Pure Eyes Could See: Calvin's Doctrine of Faith in Its Exegetical Context* (New York: Oxford University Press, 1999), 138-39. Bu fikrin orijinalinin izleri.

Calvin'in yazılarındaki tecrübe bahislerinin¹⁰ yanında Balke ve diğerlerinin yaptıkları çalışmalardan¹¹ yola çıkarak, inanç dinamikleri arasında, tecrübenin ikili rolünün makul bir örüntüsü ortaya çıkar. Günah, dünyadaki Tanrı anlayışımızı bozduğu için, Calvin sadece kişinin kendi günahı ve Tanrı'nın lanetini ortaya çıkaran bilgiyi "çıplak tecrübe"yi dışarıda bırakarak kurtarır. Tecrübe yerine kurtuluş, imanda kabul edilmiş Tanrı'nın merhametinin sözüyle başlar.¹² İncil hakkında sadece mental bir kabul yeterli değildir; inanç "insanların deneyimleyip onayladıkları şeylere karşı sahip oldukları gibi tam ve sabit bir kesinlik ister."¹³ İnanç ideal şekilde, inanan kişi Tanrı'nın vaat ettiği merhamet ve yardım, onaylanmış ve içselleştirilmiş pozitif tecrübe olan Söz'ün gerçekliğini deneyimledikçe ilerler ve derinleşir.¹⁴ Bu şekilde Kutsal Ruh inancın gerçekliğini inananların kalbine mühürlemeye çalışır.¹⁵ Gerçekte, kişisel deneyim, çoğunlukla, inancın dayandığı Tanrı'nın bilgisini maskeliyor gibi görünür¹⁶ Dowe'y'nin söylediği gibi, tecrübe, "bazı açılardan inancı tasdik ederken, bazılarında şiddetle teste tabii tutar."¹⁷ Balke'nin düşündüğü şekliyle, negatif tecrübenin sonuçları inananı, tecrübe aracılığıyla

¹⁰ Özellikle Joel 3:17'nin yorumuna bk. *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia* (bundan sonra CO olarak gösterilecek), 59. cilt, ed. Wilhelm Baum, Edward Cunitz, and Edward Reuss, Corpus Reformatorum'un cilt:29-87 (Brunswig: Schwetschke,1848-1900), 42:596, İsaiah'ın yorumuna da bk., CO 36:273 (Zachman, Assurance of Faith, 184-85). İman/pozitif tecrübe ayrımı için bk. CO 31:660 (Mezmurlar 71:17'nin yorumuna bk.), ve CO 44:162 (Balke, "Revelation and Experience", 355'te yer alan Zech 2:9'un yorumuna bk.). Ayrıca bk. CO 31:276 (Mezmurlar 27:9'un yorumu) ve CO 31: 435 (Mezmurlar. 43:2-3'in yorumu). Zachman'ın negatif tecrübeden Kelam'a dönüş Romalılar 4:20'nin yorumunu Assurance of Faith 184. sayfada alıntı yaptığı gibi "gözlerimizi kapatmalı kendimizi ve bizimle alakalı her şey göz ardı etmeliyiz ki hiç bir şey bizi Tanrı'nın gerçek olduğuna inanmaktan alıkoyamasın". İbrahim'le alakalı bu konuda, negatif tecrübe aracılığıyla Kelam'a dönüşün asıl varış noktası olmadığı açık hale gelir. Asıl olarak Calvin "Tanrı'nın yardımının imanımızın onaylanmasına yardımcı olacağı"na inanır. Calvin' s Commentaries: The Epistles of Paul The Apostle to the Romans and to the Thessalonians, trc. Ross MacKensie (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1960), 101.

¹¹ 3. dipnotta verilen çalışmalara ek olarak bk. Dowe'y, *Knowledge of God*; Pitkin, *Pure Eyes*; Walter E.Stuerman, *A Critical Study of Calvin's Concept of Faith* (Ann Arbor, MI: Edwards Brothers,1952); Randall Zachman, *The Assurance of Faith: Conscience in the Theology of Martin Luther and John Calvin* (Minneapolis: Fortress, 1993).

¹² Willem Balke, "Revelation and Experience", 356

¹³ Partee, "Calvin and Experience", 174; Balke, "Revelation and Experience", 356; Pitkin, *Pure Eyes*, 142-62.

¹⁴ Balke ("Revelation and Experience", 356) tecrübenin bu pozitif tarafını yakalar: "Tecrübe Kelam'a yakın yerlerde ortaya çıkar. Doğru ve gerçeklikle ilgilenir. Doğru her zaman gerçekliğe doğru gider. Kutsal metin doğrudur: biz de onu tecrübe edeceğiz."

¹⁵ Balke, "Revelation and Experience", 354. Calvin I.xiii.14'te Kutsal Ruh'u tecrübeyle ilişkilendirir. Kutsal Ruh ve iman ile ilgili olarak bk. Werner Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1957), 235-55.

¹⁶ İsaiah'ı yorumlarken Calvin, Tanrı'nın tecrübelerimizde merhametliden başka şekillerde de belirebileceği sonucuna varır: "Tanrı'nın öfkesinin her taraftan belli olduğu yerlerde ve bedeninin hükmüne göre biz onun öfkeyle dolu olduğuna inanırız, onun lütfu bizim için gizlenmiştir" (CO 36:273, Zachman, Assurance of Faith, 184-85).

¹⁷ Dowe'y, *Knowledge of God*, 196. Dowe'y imanın üç tarafı olduğunu düşünür: Tanrı Kelam'ından gelen imanın bilgiye bağlı temeli, imanın negatif psikolojik yönleri aracılığıyla tecrübe edilen tarafı ve inananın Mesih'le gizemli birliği. Sıralama farkı da olsa bu açıklama benim 3 yönlü tecrübe tasarımıma uyar.

teyit aramaktan, tecrübeden ayrı, objektif olarak Tanrı'nın Kelam'ına dönmeğe götürebilir.¹⁸ Bunlara rağmen, kötü tecrübeden olumlu sonuçlar da çıkabilir. Sadece kötü tecrübe aracılığıyla inançlı kişi, "beden" in (the flesh) gerçeklğini, düşmüş insanın durumunu ve limitlerini kavrayabilir. Bu şekilde, Calvin'in inanç ve bilgi ile ilgili olumsuz deneyimleri dikkate alma isteği aslında kendini bilmenin bir kaynağını açar.

Açık bir şekilde, negatif tecrübe, Calvin'in inanç ve bilgi doktrininde önemli bir rol oynar. Yine de biz negatif tecrübenin öneminin bu alanın ötesine gittiğini de göstereceğiz.¹⁹

Enstitüler'in en başı bize, Tanrı'nın bilgisiyle ilişkili her konunun kitabın sistematik yapısına entegre olacağına dair beklentiye girmemiz için her türlü sebebi vermektedir: "Sahip olduğumuz neredeyse tüm bilgelik ... iki parçadan oluşur; Tanrı'nın ve kendimizin bilgisi". Bilginin bu iki yönü, içerisinde Söz ve tecrübenin ilişkisinin *Enstitüler* aracılığıyla şekilleneceği en geniş matrisi oluşturur.²⁰

DIĞER ALANLARDA NEGATİF TECRÜBE

Calvin'in, onun sayesinde inanç ve bilgi doktrinine deneyimi yerleştirdiği örüntü aslında basittir; inanç, dış Söz ya da İncil'le başlar, pozitif deneyimle onaylanmış benimsemeye doğru ilerler ancak bazen negatif tecrübe tarafından sadece Söz'e dönmek üzere püskürtülür. Şimdi, olumsuz deneyimin daha geniş ve hatta sistematik rolünü kanun, inanç, haklı çıkarma/düzeltilme, takdis, sebat ve seçim gibi çeşitli yerlerin yanında inanç doktrinine uygulayarak incelemeye başlayacağız.²¹

Enstitüler'de negatif tecrübenin ortaya çıktığı ilk yerlerden biri Calvin'in kanunun ilk kullanılışı hakkındaki düşünceleridir.²² Bu kısma verilecek özel dikkat negatif tecrübenin kullanımında aynı genel örüntüyü ortaya çıkarır. İlk kullanımına göre kanun, günahkarları yaptıkları işler aracılığıyla Tanrı'yı memnun edememekten suçlu bulur. Bu hüküm, günahsız azizler fikrini terk

¹⁸ Balke, "Revelation and Experience", 357.

¹⁹ Calvin'in, çağdaşlarının ve seleflerinin önceki yazılarında yer alan tecrübe konseptinin orijinlerini genişletmeye çalışmayacağım.

²⁰ T. H. L. Parker, *Calvin: An Introduction to His Thought* (Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1995), 13-14. bu ayrımın global önemini vurgulayacak şekilde nutuk verir. ("Enstitülerin tamamının teması"), yine de vahiy ve onun tecrübedeki özel algısının ilişkisiyle ilgili olarak bu ayrım elzemdir. Parker'ın aşırılıklarına karşı Dowe'ynin eleştirilerine katılıyorum (Knowledge of God, xv-xvi, 252), ancak Parker ya da Dowe'ynin iki yönlü tanrı (yaratıcı-kurtarıcı) vurgusundan herhangi birini seçmenin bir manası olacağını sanmıyorum. İkisi de Calvin'i anlamaya yarayacak iki yönlü bir anahtar arar (dört yönlü bir mezhepsel organizasyon sorunu da dahildir); onun teolojisinin diyalektik şeklinin Dowe'ynin işaret ettiğinden daha zekice olduğunu düşünüyoruz (Üçlemci tefsirler hakkında kıymet bilen yorumlar için bk. *Willis in Dowe, Knowledge of God, 256-57*). Bizim iki yönlü önerimiz ne Dowe'ynin anladığı şekilde diyalektik ne de yapısal bir prensip olarak üstünlük iddiasındadır.

²¹ Tecrübenin vuku buluşlarının düzenli bir sunumunu elde etmek için, Enstitülerin sekansını takip edip oradaki materyalleri yorumlar ve şerhlerdeki örneklerle destekleyeceğiz.

²² Negatif tecrübenin Enstitüler I.xvi.3'te ilginç bir şekilde ortaya çıkar.

etmeyi gerektirir. Calvin ısrarla şehvet/nefsani duygulara sahip olmayan azizler inancının “hem kutsal kitaba hem de tecrübe kanıtına(*experientiae ratione*)” ters olduğunu söyler.²³ Argümanını desteklemesi için kutsal kitap-tan alıntı da yapar; Calvin'in bu terimlerin modern kullanıcılarının aksine tecrübe ve kutsal kitabı karşılıklı olarak özel kaynaklar şeklinde görmediği açıktır. Aslında, tecrübenin bir bilgi kaynağı olmak yerine kişisel tasdik ile anlamının bir şekli olduğu görülmektedir.

Her ne kadar “tecrübe” kelimesi: “Kendine dürüst bir gözle bakmaya istekli her insan kendisinin şahidi olabilir.” sözündeki gibi kanunu yerine getirmenin imkansızlığını ifade edecek şekilde kullanılmamış olsa da yukarıdaki örnek diğerlerinden ayrılmamıştır.²⁴ Bu ve tartışacağımız diğer pasajlar, Calvin'in tecrübe üzerine görüşlerini belirlemenin basit bir kelime aramasıyla aynı olmadığını göstermektedir. Tecrübe ve özellikle negatif tecrübenin teması genelde kelimenin kullanımıyla ortaya çıkar ancak Calvin hiçbir zaman “tecrübe”yi tanımlamaz ve üslup olarak kullandığı dili çeşitlendirir. Bizim yaklaşımımıza göre onun “tecrübe” kelimesinin kullanımının çalışılması, başlıklar/konularda akan örüntüyü belirlemeye yardımcı olur. Örüntüyü belirlemek ise tecrübe isim olarak geçmediğinde onun yerine kullanılan dili anlayıp belirlememize yardımcı olur.

Eğer tecrübenin içeriği – bu durumda kanunu yerine getirmenin imkansızlığı- Kutsal Kitap'tan bulunabiliyorsa, Calvin neden ayrıyeten tecrübe kelimesinden bahseder? Tahminimize göre burada Calvin'in vurgusu kendimizin negatif manada bilgisi üzerine düşmektedir: insan olarak zayıflığımızı ve yetersizliğimizi kabullenmek zorundayız. Ancak bu başarısızlık mantıklı değildir; Tanrı'nın kanununu yerine getirmemiz gereklidir. Böylece Calvin, kanunun yerine getirilmesinin imkansızlığını olası (zorunlu olmayan) ancak kaçınılmaz bir gerçek olarak sunmaktadır. Kanuna hatasız itaati doğruluk olarak kabul ederken, aynı zamanda “böyle bir doğruluğun herhangi bir yerde var olduğunu reddederiz” demektedir (III.xvii.7). “Ben daha önce olmamış ve Tanrı'nın düzeni ve kararlarının engellediği şeyin 'imkânsız' olduğunu söylüyorum... Ben hiçbir azizin... o sevgi hedefine ulaşmadığını söylüyorum” (II.vii.5). Tecrübeye başvurmak, bu imkansızlığı haklı çıkarmaya ya da açıklamaya çalışmaz ancak kişisel ve özünü yansıttığı bir tasdik durumu aracılığıyla okuyucuyu kanunu yerine getirememenin sorumluluğunu almaya davet eder. Okuyucunun kendi tecrübesine yapılan bu başvuru, kanunun “ayna” göreviyle de uyuşur, öyle ki biz kanunda kendi zayıflığımızı görür ve Tanrı'nın lanetini tecrübe ederiz (II.vii.7). Kanun ilk kullanımına uygun

²³ Institutes II.vii.5; Latince metin için bk. Ioannis Calvini opera selecta (buradan sonra OS olarak adlandırılıp cilt ve sayfası da verilecektir), ed. Peter Barth, Wilhelm Niesel, Dora Scheuner (Munich: Kaiser, 1926-52), iii: 330.

²⁴ Institutes III.xiii.3; krş. III.xiv.9.

olarak, kişiyi kendi günahkarlığı hakkında bizzat doğrulanmış bir bilgiye götürür.

Burada bile kendimizin bilgisi, yukarıda verilen “Tanrı’nın düzeni ve kararları.” Göndermesi tarafından öne sürüldüğü gibi Tanrı’nın bilgisinden ayrılamaz. Yani, tecrübeye başvurmak ampirik bir tümevarım anlamına gelmez; aksine, Tanrı’nın kutsallığı ve mükemmeliyeti faktörlerinin, insanın övgüye değer işler yapmadaki yetersizliğini değerlendirmesi anlamına gelir; “Onun için yıldızların bile yeterince berrak, meleklerin bile yeterince doğru olmadığı o gözler nezdinde böyle bir amel (insanın övgüye değer ameli) nasıl mümkün olabilir?”²⁵ Kişi Tanrı’nın mutlak kutsallığını tanıdığına, davranışlarıyla erdemli şekilde kanunu yerine getirmiş gibi davranamaz. Kendimizin bilgisi, Tanrı’nın bilgisiyle ilişkili olmaya devam eder – Tecrübenin ampirik değil hermenotik olduğunu söyleyebiliriz- vahyedilmiş olan Tanrı’nın bilgisiyse, öz yargılayıcı farkındalık arasındaki ilişki. Günahın sonuçlandırılmış tasdiki hala “negatif tecrübe” olarak isimlendirilebilir çünkü ortaya çıkan ve tasdik edilen şey hala Tanrı’nın Söz’ünün iyiliği için yetersizdir.

İNANÇ

İnsanın kanunu yerine getirmedeki yetersizliği, kişiyi Tanrı’nın laneti hakkında bilinçli hale getirir ve böylece kişiyi doğruluğu (righteousness) kendi sınırları ve amellerinin dışında aramaya iter. Calvin kitabının ikinci bölümünde Mesih’in amellerinin bizden bağımsız olarak kurtuluş imkanını oluşturduğunu gösterir.²⁶ Kendimizden bağımsız (extra nos) kurtuluşu daha sonra kitabın 3. bölümünün 11. kısmında daha da açıklar. Bu kurtuluş bizim yaptığımız herhangi bir şeyi (Kendimizin Bilgisini/Knowledge of ourselves) dikkate almaz, sadece Tanrı’nın Mesih’in kendisinde yaptığı işlerle (Tanrının Bilgisi/Knowledge of God) alakalıdır. Aynı amacı yansıtan şekilde, bizim dışımızdaki temize çıkma (justification) için, Calvin inancı “Tanrı’nın Söz’ünden edinilen, O’nun bizim için olan iradesinin bilgisi” olarak tanımlar (Yani Tanrı’nın Söz’ünde -İsa Mesih- yaptığı işleri bizim için yaptığının farkına varmaktır.) (III.İ.6). Ancak, *kendimizin dışında/extra nos* teması Calvin’in Temize Çıkma / Justification doktrinine, özellikle de konu kutsama ile birleşmeye (conjunction with sanctification) gelince eşit olarak dağılmış değildir. Daha ziyade, birçok yorumcunun bahsettiği gibi, inananın Mesih ile birliği Calvin’in soteriolojisinde dominant prensiptir.²⁷

²⁵ Institutes III.xvii.9, İşler kitabına referansla. bk. Susan Schreiner, *Where Shall Wisdom Be Found? Calvin’s Exegesis of Job from Medieval and Modern Perspectives* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 106.

²⁶ “Eğer Tanrı’nın bizden razı olduğunda emin olursak, gözlerimizi ve aklımızı tamamen Mesih’e kilitlemeliyiz” (Institutes II.xvi.3).

²⁷ bk. diğerlerinin yanında, Charles Partee, “Calvin’s Central Dogma Again”, *Articles on Calvin and Calvinism: The Organizational Structure of Calvin’s Theology*, ed. Richard Gamble (New York: Garland, 1992), cilt 7.

Calvin'in inanç üzerine tartışması, inancın/imanın objektif içeriği üzerinde fazla durmaz, kısa sürede inancın kişisel, tecrübi elementine dönüş yapar. Kişisel element, kendisi tarafından iman bilgisi "kalbimize işlenmiş" olan Kutsal Ruh'un bizim içimizdeki işleriyle uyumludur (III.ii.7). Calvin bunların arkasından imanın esasının "akıldan ziyade kalp, anlamaktan ziyade fitrat (affectus)" (III.ii.8) olduğunu açıkça belirtir. Özellikle zorlu zamanlarda ortaya çıkan, imanın hissedilen boyutu pozitif tecrübenin temel yönlerinden birini oluşturur: Tanrı'nın iyiliği "bizim onun şefkatini gerçekten hissetmemiz ve tecrübe etmemiz (*experiamur in nobis ipsis*)" şüphelerden uzak değildir.²⁸

Buna rağmen aynı zamanda, inanç ile ilgili bölüm, negatif tecrübeden en çok bahseden bölümler arasındadır, neredeyse seçilmişlik (election) kısmında olduğu kadar bahsedilmiştir.²⁹ Negatif tecrübe üzerine daha önce yapılan çalışmalar haklı bir şekilde bu pasajlar üzerine yoğunlaşmıştır. Ancak imani çaba/mücadelelerde negatif tecrübenin rolü, daha geniş bir perspektifte, dört kitap şeklinde 1559'da yayınlanan *Enstitüler*'de incelenmelidir. Calvin, ikinci kitabın konusu olan Mesih'in işleriyle inananlara kurtuluşun tahsis edilmesiyle ilgili üçüncü kitapta konuşurken hem pozitif hem de negatif tecrübeyi devamlı gösterir. Böylelikle Calvin üçüncü kitabın açılış kısmında yan yana iki yeni temayı tanıtır. Bunlardan biri "Mesih'in sahip olduğu her şey, biz onunla tek beden haline gelene kadar bizim için hiçbir şey ifade etmez," sözleriyle kişisel olarak tahsis etmeyi (ya da iman konusunda verilen sözleri içten bir şekilde kabul etmeyi) ve böylelikle pozitif, tasdik edici tecrübeyi öne çıkarır. Bunun aksine diğer tema, yine üçüncü kitaba özgün bir şekilde, Kutsal Ruh'un işleriyle ilgili farklı bir iddiadır: "herkesin istisnasız Mesih'i benimsemediğini gördüğümüz için... aklın kendisi bize daha yukarılara tırmanıp Ruh'un gizli enerjisini incelememizi öğretir" (III.i.1).³⁰ Bununla birlikte Calvin negatif tecrübenin önemli Teslisci sonucunu ortaya çıkarır: Tanrı'nın iradesi açık bir şekilde Mesih'te bilinirken, Kutsal Ruh'un buradaki (dünya) işlerinde kısmen gizlenmiştir ve yalnızca tecrübe aracılığıyla anlamlandırılabilir. Üçüncü kitapta Calvin aynı anda pozitif ve negatif tecrübeye sürekli değinir; bu işlem boyunca hem Tanrı'nın Kelam'ının tasdikini hem de daha dar anlamda Kelam'ın (İncil gibi) ötesine geçiş buluruz.

ŞÜPHE

İnanç bahsinde negatif tecrübenin kullanımları iki konuyu ilgilendirir, bir derecede: şüphe ve yargılamanın inananlar tarafından tecrübe edilmesi

²⁸ Institutes III.ii.15 (OS iv, 26).

²⁹ Emin olmak için, Katolikler ve Socinus'da dahil olmak üzere Calvin karşıtları onu kutsal metinlerdeki argümanlara işaret etmeye zorlamıştır. Bu sebeple Calvin kutsal metinlerde yer alan ve inananların teste tabii tutuldukları olayları kabul eder.

³⁰ Ben buradaki videmus ("biz görürüz") ve "aklın kendisi"ni negatif tecrübenin ekstra işaretçileri olarak kabul ediyorum. Bu sözler tamamen Kelam'a dayanmayan, kişinin kendi tecrübe ettiği şeylerin üzerine düşünmesiyle bir sonuca vardığı bir bilme çeşidine işaret ediyor.

ve bazı insanların bir süreliğine inanca girmiş gibi görünmelerine ancak sonrasında sonsuz lanete düşmelerinin tecrübesi. Aşağıda ele alınan ikinci kısım, tecrübe ve seçilmişlik/seçim konusunda tartışmalara yönlendirecektir. İlk kısımla ilgili olarak Calvin, şüphe ve Tanrı'nın merhametli olmadığını düşünmeyi üçüncü kitabın ikinci kısmı boyunca el alır.³¹ Calvin'in cevabının asıl noktası, Tanrı'nın kelamıyla kuşanmış ve devamlı olarak Tanrı'ya yakarmaya devam eden inancın her türlü sınavın üstesinden geleceğini teyit etmektir. Bir başka deyişle, iman pozitif tecrübenin zaferine güvenmek demektir.³² İnancın nasıl pozitif ve Tanrı'nın iyiliğinin kendini onaylayan tecrübesini içermesi gerektiğini söyleyen III.ii.15'teki argümana dikkat çektik. Bu kalben hissedilen kesinlik, sadece bazı zamanlarda hissedilmez, Calvin onun "kesin bir hüküm" olduğu (III.ii.16) ve "inancın kökünün, dindar bir kalpten asla koparılamayacağı" (III.ii.21) konusunda ısrar eder. Calvin özgüven ve inançsızlığın akılda değişeceği fikrini özellikle reddeder (III.ii.24).

Yine de Calvin'in III.ii17-18 ve 37-38'i de dahil olmak üzere, "tecrübe"ye başvurduğu pasajlarda –sonraki iki (37-38) kısım Kutsal Ruh'un işleri çerçevesinde işlenmiştir- inanan kişinin hayatına dair betimlemeleri daha az neselidir. "İnananların sürekli bir teminattan çok uzak şeyler tecrübe ettikleri"ne dair görüşü ortaya atanlara cevap verirken Calvin, "her ne kadar inancın kesin ve emin olması gerektiğini öğretsekte... inananların inançsızlıkla sürekli bir çatışma içerisinde olduğunu söyleriz" der (III.ii.17). O kurtuluşu sadece Tanrı'nın bilinmesine değil aynı zamanda pozitif tecrübeye de bağladığı için Calvin için şüphenin tecrübesi potansiyel bir problem yaratır. 1559 basması bu probleme daha direkt bir yaklaşım olduğuna dair belirtiler gösterir, belki de aynı zamanda Tanrı'nın gizlenmişliğiyle yüzleşme konusunda bir artış da yansıtır.³³Güven ve inançsızlığın değişmesine karşı III.ii.24'teki argümanı oluşturduktan 16 yıl sonra Calvin, açıkça zıt bir görüşe yer verir, "İnançta kesintiler meydana gelir... öyle ki ayartmanın zifiri karanlığında

³¹ Dowey ve Stuerman Calvin'in doktrinlerinde şüphe ve baştan çıkmanın tecrübelerini uzun uzadıya incelemişlerdir. Bu incelemelerde "resmi" ya da "sistematik" anlatımlar ve "psikolojik" ya da "gerçekçi" tanımlamaları ön plana çıkarmışlardır; bkz Dowey, *Knowledge of God*, 192-97; Stuerman, *Calvin's Concept of Faith*, 236-58. Stuerman'a göre, Calvin'in tecrübe üzerine söylemi Calvin "metafizik ve telojik çıkarımlar"ı dayanabilecekken iman doktrini için "tümevarımcı bir realizm kaynağı" olarak görev görmektedir. Bu terimler anlamlarının dışına çıkarılmıştır; ancak Stuerman'ın negatif tecrübenin sistematik içgüdüyle gerilim halinde bulunduğunu söylemesi ve buna örnek olarak açık bir uyuma olan isteği(382) vermesi benim vardığım sonuçla alakalıdır. Geçici iman ve imanda şüphe hakkında ayr. bk. Zachman, *Assurance of Faith*, 181-87; Randall Zachman, "Crying to God on the Brink of Despair: The Assurance of Faith Revisited", *Calvinus Praeceptor Ecclesiae: Papers of the International Congress of Calvin Research*, ed. Herman J. Selderhuis (Geneva: Librairie Droz, 2004), 351-58.

³² Zachman, "Crying to God" Enstitüler III.ii.20-21'de olduğu gibi Calvin'in Mezmurlar üzerine yorumlarında da bulunan bu temaya katılır.

³³ Schreiner, *Where Shall Wisdom Be Found?*, 104, Calvin'in Job kitabı üzerine vaazlarında (1554'te başlayarak) konunun ahlaki bozulmaya teşvik değil Tanrı'nın tarihteki gizlenmişliğinin yarattığı ruhsal çaresizlik olduğunu belirtir.

onun ışığı yok olur gider". Bu deneyimler kişinin Calvin'in bahsettiği en sonunda tüm o zorluklara galip gelen kesin, devamlı ve sarsılmaz imanı (III.ii.17) tecrübe etmesinin mümkün olup olmadığı sorusunu ortaya çıkarır.

Calvin kitabının farklı yerlerinde imanın gerçekte her zaman öyle olmasa da kesin ve güvende olması gerektiğini söylemesi, yine onun iman doktrininin iki yönünü- ki bunlar, imanın Tanrı'nın merhametinin ani ve devamlı şefkatine nail olma ve tecrübenin bunun tam tersi durumları da içermesidir- birleştirme çabası önemli bir retorik kaymaya yol açar. "Elbette, her ne kadar biz imanın kesin ve güvenli olması gerektiğini vaaz etsek de şüphe ile çınlamayan bir iman tahayyül edemeyiz."³⁴ Daha farklı şekilde ifade edilirse: "Tanrı'nın Kelamı'nın bu çıplak ve görülür kanıtı imanı meydana getirmek için oldukça yeterli olmalıydı ancak bizim körlüğümüz ve sapkınlığımız bunu engelledi."³⁵ Negatif tecrübenin, imanı doğrulamanın ya da Tanrı'nın Kelamıyla beraber bize iletilen gerçekliklerin kesinliğini, "gerekli" ye çeviren bir yönü vardır. Kesinden gerekliye olan bu geçiş tecrübe ile sağlanıp başka metinlerde de ortaya çıkar.³⁶

DOĞRULANMA VE KUTSANMA

Buraya kadar, Calvin'in sistematik teolojisinde negatif tecrübenin görünen genel etkisine bakarsak O'nun teolojik konseptlerde iman ve şüphe arasında olduğu gibi daha büyük ayrımlar ve gerilimler olduğunu kabul ettiğini görürüz. Önceki örneklerde Calvin'in imana güçlü bağlılığı tarafından kısıtlanan bu etki O'nun doğrulama ve kutsama arasındaki ilişkiyi tasvirinde artırılmıştır. Özellikle de Osiander'in bu iki doktrini açık şekilde birleştirmesine tepki verirken. Calvin, "Osiander'in kötü olmaya devam eden kişilerin Tanrı tarafından yine de kabul göreceği düşüncesinin Tanrı'nın doğasına aykırı ve O'na bir hakaret olacağını söyler. Buna karşın, bizim az evvel söylediğimiz sözleri akılda tutmak gerekir, her ne kadar özlerinde farklı şeyler olsalar da Tanrı tarafından kabul görmeyen lütfu, yeniden oluşmaktan ayrı değildir. Ancak tecrübeyle sabittir ki, günahın izleri erdemli insanlarda kalmaya devam eder, Tanrı tarafından kabul görmek/doğrulanmak için benliklerinden farklı olmak zorundadırlar."³⁷ Başka bir deyişle doğrulanma ve kutsanma arasındaki farkın boyutu, günahkarın Tanrı tarafından kabul görmesi ve bu sebeple değişmiş olan kutsal bir yaşam yalnızca kişi imana girdikten sonra günaha devam ederse bilinebilir. Calvin'e göre Osiander'in problemi doğrulanma (justification) içerisinde, biri Tanrı tarafından deklare edilen diğeri de inana-

³⁴ Institutes III.ii.17 (OS iv, 27).

³⁵ Institutes III.ii.33 (OS iv, 44). Ayrıca bk. Institutes III.ii.38: "Ancak imanın son derece basit ve serbest bir vaatle uyumlu olması gerektiği için, şüphe etmeye yer kalmaz."

³⁶ Sonraki bölüme bakın. "-meli" negatif tecrübe için önemli bir metin olan Joel 3:17 üstüne yapılan yorumlarda belirir (CO 42:596): "Onun sözü en dehşetli kötülükler içinde olan bizler için yeterli olmalıdır."

³⁷ Institutes III.xi.11 (OS iv, 193), tercümede değişiklik yapılmıştır.

nın Mesih ile birleşmesi sonucu oluşan erdemliliğin iki formunu birleştirmeye çalışmasıdır. Calvin bu "iki katlı erdemliliğin" kavramsal olarak ayrılmasında ısrar eder; ilki doğrulanma ikincisi ise kutsanma. Bu bölümde Calvin genel olarak Osiander'in Mesih'in insani ve ilahi yönlerini, İsa'da ilahi olanla insani olanı ve bunun sonucu olarak Kutsal Ruh tarafından aracılığının yapıldığı inananlar arasındaki bağı ve doğrulanma ile kutsanmayı birleştirme çabalarına karşılık farklılık ve ayrımları vurgular.

Doğrulanma ve kutsanmanın lütfunu düzgün şekilde anlamak Calvin'in teolojisinin ayırt edici özelliğidir. Başka bir yerde O doğrulanma ile kutsanmanın yakın bir birlikteliğini varsayar.³⁸ Yine de Calvin'in çoğunlukla tecrübeye atıfta bulunarak onların ayrımını vurgulaması Osiander'e karşıt bir duruştur. Calvin Pavlus'un Romalılar 7:24'te kendi günahkarlığını haykırmasını tartışır. Pavlus'un günahkâr oluşunun farkında olması ve buna rağmen Mesih'te doğrulanmayı yakaladığına dair güvenini Calvin şöyle yorumlar: "Bu çeşitlilik, haksızlık ve günahın yükü altında ezilen ancak sonunda tüm korkulara galip gelen bir güvene sahip tüm azizler tarafından bilinir."³⁹ Negatif tecrübenin bahsi burada yine görülmektedir. Calvin tecrübenin bir önceki kullanımıyla neredeyse aynı olan bir söylemi kullanarak, kutsal kitapta bulunan bedeninin gerçekliğini onaylaması ve içselleştirmesi için seyircinin kendi tecrübesine başvurur.

İdeal olarak, kutsanma doğrulanmayı takip eder. Negatif tecrübe kişinin karşısına çıkarak bu idealin gerçekleşmemesine sebep olur. "Gerekliklik" boşluğu doldurmak için geri gelir: "Tanrı günahlar için bağışlanma teklif ettiğinde, genel olarak bizden karşılığında pişmanlık ve tövbe ister böylelikle onun merhametinin insanın tövbe etmesi için bir sebep olması gerektiğini ima eder."⁴⁰ "Tanrı'nın yardımseverliği bizi onun iyiliğini sevmek ve ona itibar etmeye yöneltmeliydi."⁴¹ Ancak aslında, tecrübe tarafından gösterildiği gibi, bu nedensel silsile gerekli olmaktan çok uzaktır. Eğer kişi Tanrı'nın Kelam'ına ve Mesih'e bakarsa, Kutsal Ruh aracılığıyla Mesih'le bir olmanın pozitif tecrübesine nail olursa, doğrulanma ve kutsanmayı herhangi bir ayırım olmadan tecrübe edebilir. Yine de bu birlik, her ne kadar bir şart olması gerekse de negatif tecrübeye ortaya koyulan derin yozlaşma ve günah yüzünden bir istisna haline gelmiştir. Balke tarafından söylenmiş bir şeyi tekrar etmek için, bu negatif tecrübe yüzünden, inananlar genellikle doğrulanmaya rücu ederler, öyle ki Tanrı günahlarımızı sürekli olarak affetmekle bizi beraata erdirir (III.xiv.10).

³⁸ İkiside Mesih tarafından onaylanmış ve iman aracılığıyla elde edilmiştir. (Institutes III.iii.1). Onları ayırmak Mesih'i parçalara bölmek demektir. (Institutes III.xvi.1). Doğrulanma ve Kutsanma "aynı anda [simul]" meydana gelir. (Institutes III.ii.8, iii.19, xi.6, xiv.9, ve hepsinden ziyade, xvi.1).

³⁹ Institutes II.xi.11.

⁴⁰ Institutes III.iii.20 (OS iv, 77).

⁴¹ Institutes III.viii.5 (OS iv, 165).

GEÇİCİ İMAN

Buraya kadar, tecrübenin örnekleri insanın durumuyla ilgili bağımlı ancak reddedilemez gerçeklere işaret etti. Bunlar, insan bedeninin kanun, iman ve kutsanma karşısındaki zayıflığıdır. Bu bilgi kutsal metinlerde var olmakla birlikte, sadece tecrübe etmek onu gerçek anlamında açığa çıkarır çünkü insanın zayıflığı hakkındaki gerçek kişi tarafından bilinmek zorundadır. Negatif tecrübe tarafından kazandırılan bu bilgi, bu dünyanın ve insanın kendisinin sınırlarını pratik ve gerçekçi bir şekilde anlamaları ve inançlarını yaşayabilmeleri için gereklidir. Geri kalan örneklerde Calvin okuyucuyu negatif tecrübe yoluyla Tanrı'nın iradesinin gizemlerine yönlendiriyor. İçerikteki önemli değişime rağmen, sıradaki örnekler, insan bedenini ifşa eden negatif tecrübe örneklerine benzer bir yapı ortaya koyar.

Öncelikle, iman bölümüne geri dönüp, geçici imanın negatif tecrübesini tekrar inceleyeceğiz. Bu durumda, inananlar gerçek anlamda imanı bulup sonrasında kaybeden insanları görür. Ana kaynaklar 1559'da eklenen ve Calvin'in Socinus'a olan mektuplarından harfiyen alınmış III.ii.11-12 bölümleridir.⁴² Bir önceki bölüm olan ve 1536 ve 1539 baskılarına dayanan 10. Bölüm, Calvin'in Simon Magnus'a atıfla yanlış imanın en iyi örneği olan "Şekilsiz İman"ı eleştirisini içerir. 1559'daki eklemeler geçici iman konusunu ayrıntılandırır. Yukarıda belirtildiği gibi, kalbe işleyen iman kişiye Tanrı'nın merhametinin ani ve kendini doğrulayan bir tecrübesini verir ve bu tecrübeye binaen seçilmişliğin ve kurtuluşun kesinliği sabitlenir. Ancak tecrübe her zaman çok açık değildir: "Sadece kurtuluşa erecekleri önceden belirlenmişler imanın nuruna nail olurlar ve İncil'in gücünü gerçek manada hissederler. Ancak tecrübe, bazen seçilmemişlerin/ahlaksızların da seçilmişlerle aynı duyguları yaşadıklarını söyler. Öyle ki onların kendi değerlendirmelerine göre seçilmişlerle aralarında fark görmezler."⁴³ Tecrübenin benzer bir kullanımı, 12. Bölümde ortaya çıkar: "her ne kadar kutsal metnin öğretilerinde ve günlük tecrübelerde kötü/seçilmemişlerin de ilahi lütfun farkındalığına varabilecekleri" söylene de onlar sevginin Ruh'una sahip değillerdir.⁴⁴

Calvin için çok nadir olmayan, imanını kaybedenlerin tecrübeleri, yukarıda verilen belirsizliği, inanan kişide şüphe deneyimi ile birleştirir. Eğer ben şüpheyi tecrübe ediyorsam ve imanım her zaman eşit şekilde sağlam değilse ve başkaları imanlarının durumunu bu şekilde açıkladıktan sonra onu tamamen kaybettilerse seçilip seçilmediğimi nereden bileceğim?⁴⁵ Ya da Calvin'in

⁴² Bk. E. David Willis, "The Influence of Laelius Socinus on Calvin's Doctrines of the Merits of Christ and the Assurance of Faith", *Italian Reformation Studies in Honor of Laelius Socinus*, ed. John A. Tedeschi (Florence: le Monnier, 1965), 231-34. Socinus'un bu cevapları doğuran orijinal sorusuna sahip değiliz.

⁴³ Institutes III.ii.11 (OS iv, 20).

⁴⁴ Institutes III.ii.12 (OS iv, 22).

⁴⁵ Bk. Krusche, *Wirken*, 249-51.

varsaydığı gibi “birinin buna karşı geldiğini düşünelim, o halde inanan kişilerin doğrulandıklarına dair kendilerini temin edecek herhangi bir şey kalmaz.” Calvin bu zorluğun kolayca çözülebileceğini söyler ve bu cevabını imanını kaybedenlerin aslında hiçbir zaman asli bir imani tecrübe yaşamadığını söyler. Tüm bu pasaj gergin ve karışıktır çünkü Calvin tecrübenin gri bir alan önerdiği sınırları belli bir çizgi çizmeye gayret eder.⁴⁶ Problemin karmaşıklığına ek olarak, Tanrı olaya dahildir ve bazı insanlara geçici iman ya da imanının bir kısmını vererek onları daha kesin ve affedilmez hale getirir. Böylelikle Calvin, inanmayanların Kutsal Ruh’un alt kademe işlerine nail olmak suretiyle Tanrı’nın merhametinden bir parçanın bilgisine ulaştıklarını açıklar.⁴⁷ Yine de Calvin, bu insanların imanını tecrübelerinin gerçek inananların imanına göre daha aşağıda mı yoksa en sonundaki başarısızlığından ötürü gerçek iman olmadığı mı konusunda net bir duruş sergilemez.⁴⁸ Kafa karışıklığına ek olarak, bu pasajın devamında Calvin “bedenin kendine güveni yavaşça imanının eminliğinin yerini alması” diye birdenbire inananlara kendilerini kontrol etmelerini hatırlatır. Bu uyarı her ne kadar gerçekçi olsa da inananları bir kez elde ettikleri imanın elden gitmeyeceği konusunda rahatlatmaz.⁴⁹ Açıkça, tecrübenin tanımlanması, açıklaması zor kutsal metin pasajlarıyla bir araya gelince, daha önceden açık olan imanının tanımını kapalı hale getirmiştir. Calvin yine de bu karmaşık tartışmanın içerisinde bu tanımları tekrar dile getirir; “bize karşı olan ilahi ihsanın/iyiliğin bilgisi ve onun gerçekliğinden emin olmaktır” (III.ii.12).

DEVAMLILIK

Calvin’in niyetine karşı olarak, bazılarının imanını kaybetme tecrübesi kişiyi imanla doğrulanma ve seçilmişliğin devamı fenomenlerinin bağlantılarında bir kopukluk olduğu görüşüne götürebilir. Tecrübe dünyası sonuçta,

⁴⁶ Örneğin, Calvin, imanı Kutsal Ruh’tan ayırmaya gönülsüz olarak, Kutsal metindeki pasajlara “Çünkü Tanrı, onları daha mahkûm ve mazeretsiz hale getirmek için akıllarına girer ve kendi iyiliğini Kutsal Ruh’un kabulü olmadan onlara tattırır” (Institutes III.ii.1.1) gibi cümleleri açıklamak için geçici iman gibi zorlama yorumlar getirmek zorunda kalır (İbr. 6:4-6, Luke 8:13).

⁴⁷ Institutes III.ii.11 (OS iv, 21). Bu ifadeyle ima edilen problem, Kutsal Ruh’un iki tür işi olduğunu savunmasıdır: biri Kelam ile birlik içinde diğeri ise derece olarak daha aşağıda bir iş. Sonuç olarak negatif tecrübenin Calvin’in Teslis doktrinine dair önemli sorular oluşturmaktadır.

⁴⁸ Bu sebeple, seçilmişle seçilmemişin tecrübeleri arasında kesin bir ayrım yaptıktan sonra, Calvin şunu da ekler, “Seçilmemişler/imansızlar gerçekten inanarak Tanrı’nın kendilerine merhametli olduğunu söyleseler de onlar sadece uzlaşma hediyesini elde etmişlerdir ve bu yeterli değildir” (Institutes III. ii.11). Burada ve takip eden cümlelerde tecrübe ne kadar kirlenirse Calvin o kadar keskin çizgiler çizmeye çalışır.

⁴⁹ Bununla birlikte, Calvin sürekli olarak gerçek imanı kendini kontrol etme, tövbe ve sıkıntılara sabretmek yoluyla “imanda yükselmek” ile ilişkilendirir; Bk. Institutes III.ii.12, 40. O hiç bir zaman imanının sakın ve sürekli keyifli olduğunu iddia etmez. Zachman (Assurance of Faith, 181-82) Calvin’in gerçek ve geçici iman, öncekinin Tanrı’nın günahlar için azabının farkında olmasıyla onun Merhametinden de emin olması ile ayırdığı konusunda haklıdır. Yine de ortaya çıkan sorular gösteriyor ki, fenomenal olarak bakıldığında, inananların imanı tecrübesi her an, huzurdan, Tanrı’nın öfkesini hissetmelerine kadar değişiklik gösterebilir. Bu tecrübe değişkenleri, imanının “Tanrı’nın iyiliğinin kesin ve sağlam bilgisi” (Institutes III.ii.7) şeklindeki tanımıyla uzlaştırmak zor bir iş olmalı devam ediyor.

gerçekten imanı bulanların da geçici imana sahip olanların da kendilerini kandıranların da örneklerine yer verir. Kurtuluşun devamlılığıyla ilgili temel öğretisi, Katolik inancın inananların kurtuluşun kesin sonucunu bilemeyecekleri görüşünün aksine imanla beraber kurtuluşun devamlılığının da sağlandığı olsa da seçilmişlikle ilgili tartışmalarda Calvin'in bu sıkı bağlantıyı gevşettiğini görürüz.⁵⁰ Burada, inananın çağrısına dönerken, Calvin öncelikle Mesih'e çağrılmanın Tanrı'nın onu kurtarılmışların arasına aldığını bilmesinin bir yolu olduğunu ileri sürer. Bu çağrı iki kısımdır: hem Tanrı Kelamının vaaz edilmesi hem de Ruh'un içsel aydınlanması (III.xxiv.2) ya da yine aynı şeye çıkacak şekilde hem herkese yapılan genel çağrı hem de Ruh'un kendilerinde Tanrı Kelamı'nı efektif hale getirdiği kişilere yapılan özel çağrı (III.xxiv.8). Çağrı öncelikle Tanrı Kelamı'nın açıkça vaaz edilmesiyle başlar (III.xxiv.2) ve Kutsal Ruh'un gizli işleriyle tamamlanır (III.xxiv.13). Her ne kadar Calvin kararlı iç sesin bizi yoldan çıkaramayacağını vurgulasa da (III.xxiv.2), sonrasında tecrübenin kutsal metinden bazı pasajlarla beraber başka bir şey söylediğini kabul eder: "Sonunda bizler bu tecrübenin kendisi aracılığıyla öğrendik ki çağrı ve iman devamlılık eklenmediği sürece aslında küçük birer olaydır; ve bu devamlılık herkese nasip olan bir şey değildir."⁵¹ Bu istisnai pasaj Ruh'un içsel aydınlanmasının devamlılık hediyesi olmadan yeterli olmadığını ileri sürer.⁵² Negatif tecrübe Calvin'i iman ve devamlılığın birleşik olduğuna dair var olan görüşten uzaklaştırmış gibi görünmektedir.

Calvin bu durumunun yaratması muhtemel gerginliğin farkındadır ve bu sebeple kutsal metinden pek çok alıntı yapıp inananları "Mesih'in inananları endişeden kurtardı"na dair temin etmeye çalışır. Ancak yine de negatif tecrübe ile ilgili konuşmaya geri döner: "yine de Mesih'in inananları gibi görünenler yine yoldan çıkarlar..."⁵³ diyerek daha önce III.ii.II de söylediği Kutsal Ruh'un alt kademe işleri atfını (inferior working of the Spirit) tekrarlayarak inanmayanların da bazen seçilmişlerinkine benzer çağrılar alabileceği ve Kutsal ruh tarafından belli bir süre için aydınlanabileceğini söyler(III.xxiv.8). Ancak yine de son tahlilde bu gibi kişilerle kurtuluşlarına kalpten inanmış gerçek inananlar arasında hissedilebilir bir fark olduğunu savunur. Bu şekilde istisnai bir nitelik, iman ve devamlılığın birliğini korumak için gerekli

⁵⁰ Calvin'in "Tanrı'nın Önceden Belirlediği Kader" konusu hakkındaki tutumu O'nun Augustine'in devamlılık sorununu tamamen önceden belirlenmiş kadere bıraktığı yazısına olan minnettarlığını gösterir. Bk. John Calvin, *Concerning the Eternal Predestination of God*, trc. J. K. S. Reid (Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1961), 66 (CO 36:268). Devamlılık konusunda bk. Jurgen Moltmann, *Pradestination und Perseveranz: Geschichte und Bedeutung der Reformierten Lehre "de Perseverantia Sanctorum"* (Neukirchen: Neukirchener, 1961).

⁵¹ Institutes III.xxiv.6 (OS iv, 417). Bağlam takip eden pasaja işaret eder, Rom. 11:21-23: "Çünkü Tanrı asıl dalları esirgemediyse, seni de esirgemeyecektir."

⁵² Bk. Institutes II.iii.11, Calvin'in Augustine'i alıntıladiğı yer, devamlılık lütfunun takip eden lütuflarla birliğini açıklama çabasıdır.

⁵³ Institutes III.xxiv.7 (OS iv, 418); karşılaştır. "quotidiano usu" Institutes III.ii.12, yukarıda alıntılandı.

görülmektedir. Ancak bu tecrübeye güven şüpheli görüldüğünde Calvin İncil'e geri döner, tıpkı inananları İncil'in sözlerinde olduğu gibi "seçilmişliğin kesinliğini aramaya" (III.xxiv.7) yönlendirmesinde -burada kastedilen Mesih'in bir kez kendisiyle birleşen inananı sonsuza kadar yanında tutacağı inancındır- olduğu gibi.⁵⁴

Genel örüntü şimdiye kadar oldukça tanıdık hale gelmiş olmalıdır: Tanrı Kelamı'nın dışsal çağrısı Kutsal Ruh'un içsel çağrısıyla onaylanır, ama yine de bu içsel kesinlik, devamlılığın Kutsal Ruh'un gizemli işlerine bağlı olduğunu ileri süren negatif tecrübelerle karşı korunmasız kalmaya devam eder. Bu iç kesinlik arayışına katılan şüphenin varlığı, inananı dışsal Kelam'ın temellerine geri götürüp döngüyü tamamlar. Bu örüntü inanç bölümünde gördüğümüz şeye paraleldir: İnanç İncil'in sözlerinde kurulur, Mesih'le bir olmanın tecrübesiyle beraber Kutsal Ruh tarafından mühürlenir ancak yine de ara sıra meydana gelen şüphenin tecrübesiyle istikrarı bozulur. Benzer bir döngü doğrulanma ve kutsanmanın ilişkisinde de ortaya çıkmıştır: devam eden günahın tecrübesi doğrulanma ile kutsanma arasındaki farkını ve günahlardan sürekli olarak bir bağışlanmanın gereğini ortaya çıkarır. Her durumda, tecrübe ön kabul olmuş olan, inanan Kelam'ın dışsal çağrısından onun içsel kabulüne doğru olgunlaşırken kurtuluşun onaylanıp devamlı hale geldiği düşüncesinin istisnalarını çizer.⁵⁵

SEÇİLMİŞLİK

Dışsal/yaygın Kelam ile Kutsal Ruh'un gizli işlerinin arasındaki ayırım Calvin'in seçilmişlik üzerine düşüncelerini incelerken çok keskin hale gelir. Tecrübe burada diğer yerlerde olduğundan çok daha fazla şekilde, Tanrı'nın gizli yollarına dikkatli bir şekilde bakan bir bilgelik getirir.⁵⁶ Seçilmişliğe gelince, Calvin ilk cümleden beri konuyu tecrübeyi tekrarlayarak takdim eder: "Aslında, hayat ahdi/vaadi tüm insanlara eşit olarak verilmedi ve kendilerine hayat ahdi/vaadi verilen kişiler arasında da aynı kabulü ne devamlılık ne de derece bakımından sağlamaz."⁵⁷ O herkesin İncil'in vaazına erişmediğini III.xxi.5-7'de ve İncil'i her duyanın onu kabul etmediğini de III.xxiv.1-3'de ele alır. Her iki durumda da tecrübe tarafından karşılaşılan temel prensip, eşitli-

⁵⁴ İlahi Kurtuluşun teminatını destekleyebilmek için Calvin, ayrıca sözde syllogismus practicus(pratik) denen şeye dikkat çeker, örneğin, güzel amellerin seçilmişliğin işareti olarak kullanılması. Bk. Institutes III.xiv.18.

⁵⁵ Bu örüntü Partee'nin bir gözlemini açıklar ("Calvin and Experience", 174): "Calvin bazen Kutsal Metin ve tecrübeyi karşıt olarak kullanır, bazen de birbirini tamamlayıcı olarak."

⁵⁶ Tecrübe ayrıca şuralarda da yer alır; Calvin, *Predestination of God*, 57, 96, 104, 158, 185 (CO 36:260, 292, 303, 344, 366). Calvin'de Tanrı'nın gizliliği hakkında bk. Gerrish, "To the Unknown God", 144. ayr. bk. McNeil-Battles basımı cilt: II, 932 n: 4.

⁵⁷ Institutes III.xxi.1 (OS iv, 368); ayr. bk. III.i.1.

ğin yokluğu ve çeşitliliğin gerçekliği; ya da diğer bir deyişle, Tanrı'nın lütfunda evrensellik olmaması ve onun seçici oluşu gerçeğidir.⁵⁸ "Tanrı'nın düzeni kendi eşitliğine sahiptir."⁵⁹

İncil'in kabulündeki çeşitlilik üzerinde durursak, tecrübe yine Kelam ve Kutsal Ruh'un her zaman orantılı olmadığını öğretir. Emin olmak için Calvin, Kutsal Ruh'un kutsal metnin yazarı olduğunu tekrar doğrular (III.xxi.3); ancak o "Kelam" dediği her seferinde kutsal metni kastetmez. Daha ziyade o, Baba'nın seçtiklerine "Kutsal Ruh'un benimsemesi" hediyesine zıt olarak "İncil'in öğretileri"dir.⁶⁰ Dışsal Kelam Calvin'in III.ii.7'de imanın temeli olarak izole ettiği ilk Kelam ile aynıdır.⁶¹ Bu o olmaksızın Kelam'ın etkisi olmayacağı içsel çağrıdaki Kutsal Ruh'un işlerinden ayrılmak için bu şekilde tanımlanmıştır. Bu ayırım alışagelmedik bir metaforla anlatılır: "Dışsal Kelam'ında, Tanrı bize gizli lütfunu yeterli kadar gösterebilir, içerisinden içmemiz için bol bol su akan musluğu bize verir ve kaynağına hürmeten o sudan içmemizi engellemez."⁶² Calvin'in dışsal Kelam'a yaklaşımları değişiklik gösterir, bu pasajda daha az önemli rolünü vurgularken Kelam yine de kurtuluş için gerekli bir şart olmaya devam eder.⁶³

Bir yandan iman aracılığıyla doğrulanma ile ilgili olarak sadece Kelam'ın yeterliliğinin önemini belirtmesi, diğer yandan seçilmişlik doktrini içerisinde geliştirilmiş bir tema olarak Kelam'ın Kutsal Ruh'un gizli işleriyle desteklenmesi gerektiğini belirtmesi Calvin'in görüşlerinde -tam olarak çelişki olmasa da- tutarsız bir geçiş olduğunu göstermektedir.⁶⁴ Kutsal Ruh'un gizli işlerine katılmak "daha yukarı tırmanmayı" içerir (III.i.1, III.xxiv.3). Aslında, Kutsal Metin Kutsal Ruh'un gizli işleri hakkında bilgi verir, Ancak Calvin, Tanrı'nın bu bilgisine, Tanrı'nın Kelam aracılığıyla Mesih'te inananların sıkı ve kesin bir tutuşla yakalayabilecekleri bir evrensel merhamet çağrısının bilgisinden farklı bir statü atfeder. Seçilmişlikte ise aksine, Tanrı "Kelamıyla, iradesinin sırlarını ortaya koyar" ki bu sırlar "bize aslında nedenini anlatmadan hürmet etmemizi sağlayabileceği sırlardır. Bu sebeple bizi hayranlıkla doldurur" (III.xxi.1).

Kelamın bu açık bilgisi ve Kutsal Ruh'un gizli bilgisi arasındaki bu tezat,

⁵⁸ Enstitülerin takip eden bölümlerinde tecrübenin çeşitlilik gerçeğiyle alakasını dikkate alın; Institutes III.xxi. 6-7, xxii.1, xxiv.12, 15; ayr. bk. I.xvi.3. Eşitsizlik ve eksiksizlik, tam aksi şekilde tecrübenin lafının bile geçmediği III.xxii.10- 11'in ikili temasıdır. Bunun sebebi sanıyorum ki, Calvin'in burada kendisine katılanlara hitap etmeyip O'na karşı olanlara cevap veriyor oluşudur. Bu sebeple de kendini sadece Kutsal metinle ilgili argümanlarla kısıtlamıştır.

⁵⁹ Institutes III.xxiii.9 (OS iv, 403).

⁶⁰ Institutes III.xxiv.1. ayr. bk. III.xxii.10: "İncil'in sesi herkesi çağırır da iman hediyesi nadirdir."

⁶¹ "Baba'nın merhamet sahibi olduğu bize kanıtlanması için, biz lütfü vadedine muhtacız."

⁶² Institutes III.xxiv.3 (OS iv, 414).

⁶³ Institutes III.ii.6 with ii.33'te Kelam'ın merkezi rolünü karşılaştırmın ("Kutsal Ruh'un aydınlatması olmadan, Kelam hiç bir şey yapamaz").

⁶⁴ Tanrı'nın ya da Kutsal Ruh'un "gizli" işleriyle ilgili bk. Institutes III.xxi.1, 3, 6; xxiii.8, 12; xxiv.3, 13.

Tanrı'nın lütfunun herkese mi yoksa sadece bazı kişilere mi verildiği soruna da sebebiyet verir. Calvin "Öğretmenin doğru sırası"⁶⁵ Metodunu kullanarak bu konu hakkında karar vermeyi seçilmişlik doktrinine gelene kadar erteler. Orada Melancton ve diğerlerinin önerdiği cevaba olumsuz karşılık vermektedir: "Bazıları Tanrı evrensel olarak herkesi kendine davet edip sadece birkaç kişiyi seçilmiş olarak kabul ederse kendisiyle çelişmiş olur der... Bazı ılımlı kişiler bu sebeple gerçeği zapt etmek ve çetrefilli sorular sormaktan uzak konuşur" (III.xxii.10). Calvin bunu "övgüye değer bir niyet" olarak adlandırır ancak yine de bunu Kutsal Metin'den Tanrı'nın özgürlüğünü destekleyen bölümlerden birçoğuyla reddeder. Kuşkusuz bu ılımlı kişilerin görüşü Calvin'in III.ii'de takdir ettiği "İman ve Kelam arasındaki ortak bir anlaşmayı" destekler. Ancak iman ile kazanılmış evrensel kurtuluş önerisiyle, kurtuluşun sadece belli bir kesime özel olmasını gerektiren Tanrı'nın iradesi fikirleri arasında seçim yapmak zorunda kaldığında Calvin Tanrı'nın seçimine öncelik verir: "şüphesiz ki inanç seçilmişlikle son derece uyumludur, ancak ikinci planda olursa". Genel görüşü hemen anlaşılmaz ve daha uzun bir incelemeyi gerektirir. Calvin kutsal metin ve Augustine'i alıntılararak, İncil'den gibi gördüğü doktrine getirilen eleştirilere cevap vermek için seçilmişlik konusunda tek fikirli bir pozisyon almaya meyillidir.

Öğretimin doğru sırası fikriyle uyumlu olarak, Calvin öncekinin ontolojik önceliğine rağmen nadiren seçilmişlik öğretisini doğrulanma doktrininin üzerine koyar⁶⁶ Öte yandan o hiçbir zaman Tanrı'nın merhametinin evrensel olduğunu söylemez. Tam aksine, seçilmişlik doktrini içerisinde Calvin Tanrı'nın merhametinin evrenselliğini savunanlara karşı Tanrı'nın iradesinin seçiciliğine direkt vurgu yapar. Tahmin edilebileceği gibi, tecrübe kutsal metinden yaptığı alıntılarının yanında ortaya çıkar: "Ancak tecrübe, Tanrı'nın başka kimsenin kalplerine dokunmadığı gibi kendisine çağırdıklarının tövbe edip pişmanlık duymalarını istediğini öğretir."⁶⁷

MAHALDEN TEOLOJİK YAPIYA

Büyük bir titizlikle ele aldığı kutsal metinlerdeki çeşitlilikten yola çıkarak Calvin, bizim iman ve bilgi doktrininde saptadığımız örüntüyü onaylayacak şekilde, İncil Kelamı ve tecrübeyle ilgili tutarlı bir yapı meydana getirdi.

⁶⁵ Recto ordo docendi kavramıyla ilgili olarak bk. Muller, *Unaccommodated Calvin*, bölüm: 7.

⁶⁶ "Şüphesiz ki Tanrı herkesin dine girmesini istediğini dile getirir ve uyarılarını herkese iletir. Ancak bunun etkinliği Kutsal Ruh'un yeniden şekillendirmesine bağlıdır o da Tanrı kime isterse ona bahşedilir." Seçilmişliğin bu nadir önceden ima edilişi Institutes III.iii.21'de tövbe doktrininin altında vücut bulur, doğrulanma doktrininin değil. Hatırdta tutulmalıdır ki, Öğretmenin sırası Enstitülerin önceki basımlarında değişiklik gösterir. Kader mevzusu daha önce ele alınmıştı, takdiri ilahiyeye beraber düşünüldüğünde tüm bu problemleri bambaşka bir şekilde ortaya koyar.

⁶⁷ Institutes III.xxiv.15 (OS iv, 427). Tanrı "tüm insanların kurtulmasını irade eder" (1 Tim. 2:3-4) sözünü açıklamadaki zorluklara rağmen Calvin'in bu mesajın doğrulanma için hazırlık sürecinde yararlı olduğunu belirtmesi de ilginçtir. "Kendilerine iman da verilmiş olsa günahkarlar arasında bir fark olmadığını anladıklarında, dindarın vicdanı daha güvenli bir biçimde dinlenebilir" (III.xxiv.17).

Gözden geçirecek olursak, negatif tecrübenin ilk etkisi Kelamın kanun ya da yasa olarak eksiksiz uygulanmasının imkansızlığını kanıtlamaktı. Bu durum, inananı iman aracılığıyla Mesih'le bir olmanın pozitif tecrübesini tüm kalbiyle kabullenmiş olarak İncil Kelam'ında Mesih'in erdemini aramaya iter. Tecrübenin ikinci etkisi, her ne kadar kurtuluşun kesinliği Mesih'e imanla güvence altına alınmalıysa da şüphenin imanı zedelediği gerçeğini kabul ettirmektir. İman bu sebeple –bizden başka olarak- İncil Kelam'ında temellendirilmeli ve sözün yerine getirilebilmesi için umutla birleşmelidir. Tecrübenin üçüncü etkisi, her ne kadar kutsanma ve doğrulanma inananların imanda kendisi aracılığıyla birleştiği Mesih'te bir araya gelen iki lütuf olsa da doğrulanmanın hemen kutsanmaya götürmeyeceğini kabul ettirmektir. Böylelikle iman af ve uzlaşma sözlerini benimsemek zorundayken, inanan tövbeyi gerçekleştirmek için çok fazla günaha batmış durumda olmaya devam eder. Tecrübenin dördüncü etkisi mevcut imanın sonsuza kadar sürüp sürmeyeceğini görünürde belirsiz hale sokmaktır. Devamlılık İncil'de söz verilmiştir; ancak imanını kaybedenleri incelediğimizde, negatif tecrübe iman ve devamlılık arasındaki bağı gölge düşürür. Devamlılık sorunu tecrübenin beşinci etkisine götürür, bu da İncil'in insan ırkı arasında nasıl eşitsizce dağıtıldığı ve kabul gördüğünü gözler önüne sermektedir. İnsanlar bu çeşitlilik için suçlanamayacakları gibi bunda herhangi bir rol de oynamadıkları için, bu çeşitlilik Tanrı'nın seçimi ve Kutsal Ruh'un gizli işlerine atfedilmek zorundadır.

Tamamen formal bir seviyede, kişi bu beş etkinin her biriyle *usor, satis notum est, videmus, quotidie or quotidianus, debere, comperitur* gibi diğer benzer terimlerle beraber büyük çoğunlukla da *experientia* gibi metin işaretçileri bulur. Dahası Calvin, tecrübe konularıyla ilgili, onlar adına tartışmaktan ziyade onlar hakkında ısrar eder. Kişi tecrübenin öğretilerinin yüce bir prensipten mahrum olduğunu ya da açıklanamaz olduğunu söyleyebilir. Negatif tecrübenin gerçekleri, mahkûm etme gücünün tanınmasına ve kişisel olarak içselleştirilmesine bağlıdır; bu gerçekler kişinin kendisi tarafından bilinip onaylanmalıdır.

Maddi yönden, negatif tecrübe Calvin'in teolojisinde bir arada dokunmuş ve yalnızca analitik olarak ayrılmaları mümkün iki ipliği ortaya çıkarır - bu da Calvin'in teolojisinin anatomik yapısını takdir etmekten onun otopsisini yapmaya dönebilir-. Ben birinci ipliği Kutsal Metin'deki duyuruları, Mesih'in bizleri kurtarmak için kendini feda etmesi ve Tanrı'nın herkese af sunmasını temsilen "İncil" olarak adlandırdım. Kişi Calvin'de bu merhamet duyurusunu, kurtuluşun takip etmesi gerektiğini gözlemleyebilir. Kutsal Ruh ile birlik içerisinde çalışarak İncil herkese vaaz edilip herkes tarafından tövbe ve sevinçle kabul görmüştür. Herkes inananlar haline gelir, Tanrı'nın merhametinin rahatlığını hisseder ve aynı zamanda yenilenmiş hayatlarıyla karşılık verirler. Onlar şimdi etraflarında bulunan Tanrı'nın tüm iyiliklerinin pozitif

tecrübelerinin keyfini çıkarabilirler. Tüm sınavlara rağmen Kutsal Ruh sayesinde bu imanın devamlılığını hiçbir efor sarf etmeden yaşarlar. İncilden Kutsal Ruh'a doğru engelsiz bir şekilde akan iman bu varsayımsal yaşantısı dünyanın nasıl olması gerektiğidir. İncil, lütfun yüceltmesiyle Calvin'in Enstitüleri'ni bir arada tutan ana ipliği temsil eder. Aynı iplik aynı zamanda Kutsal Üçleme'nin ahenkli bir şeklini temsil eder: İncil Baba'nın Kutsal Ruh tarafından evrensel ve varyasyonsuz olarak etkili merhametini ortaya koyar. Baba, Oğul ve Kutsal Ruh açıkça birlik olmuş bir işi paylaşır (I.xiii.18). Calvin'in asla desteklemeyeceğini varsayarak biz, Kutsal Üçleme'nin bu birlik olmuş işini Tanrı'nın nasıl hareket etmesi gerektiği şekli olarak söyleyebiliriz.

Negatif tecrübe bir bakıma ilk iplikle beraber dokunan ikinci bir ipliktir ama aynı zamanda ana ipliği yıpratıp onu çözüp boşluklar oluşturan ve sapsalmalara sebep olan zıt bir elementi de temsil eder. Her ne kadar Calvin her zaman negatif tecrübeye hâkim görünmese de biz negatif tecrübeye İncil Kelamı'nın "kontrollü yıkımı" diyebiliriz. "Aslında", "her gün olduğu şekliyle", "her şeye rağmen tecrübe öğretir ki" gibi negatif tecrübenin rastlantısallığıyla dolup taşan söylemlerde gösterildiği gibi Calvin diğer gerçekleri tanıır: İncil herkes tarafından eşit şekilde kabul görmez; onu kabul edenler de sadakatlerini istikrarlı şekilde devam ettiremez ya da hayatlarını yapmaları gerektiği gibi yeniden düzenlemezler. Onlar iman da devamlılık sağlamazlar, çünkü onlar -o halde herhangi birinin gerçekten iman ettiğini nasıl bileceğiz sorusunu ortaya çıkaracak şekilde- sadece İncil'i kabul etmiş gibi görünürler. Negatif tecrübe Calvin'in Kutsal Üçleme doktrini hakkında da ileri incelemeleri gerektirecek önemli sorular oluşturur, çünkü o yukarıda ahenkli bir birliğe sahip ilahi kişilerle ilgili birlikteliklerindeki sıkıntılara ima da bulunur. Negatif tecrübe, Tanrı'nın merhametinin açık çağrısı, Kutsal Ruh'un gizli işleri ve Baba'nın gizli iradesi arasında bir uyum eksikliği olduğunu öne sürer.

Her ne kadar Richard Muller Calvin'in tarihi örnekler ve gününün endişeleriyle ilgili olarak sistemine nasıl ulaştığıyla ilgili tam bir yol çizmiş olsa da çalışması kendinden önce Calvin'in teolojisinin yapısını tanımlamaya çalışmış olan Bauke, Niesel, Dowe ve Parker gibi isimlerin çalışmalarının önüne geçmemiştir. Calvin'in teolojisinin iki iplikten oluşan -biri birlik ve devamlılık sağlayan diğeri ise İncil'den ayrılan ve onu boşluklar ve karışıqlarla güç durumda bırakan- yukarıdaki analizi Calvin'in teolojisinin karmaşık sistematik karakterine yaklaşırken kullanılacak oldukça elverişli bir alet haline gelmiştir. Yine de onun teolojisinin sanatı -onun kendi teolojik ve pastoral maharetlerinin diğeri reformcuların katkılarıyla birleşmesinden, daha geniş bir teolojik gelenekten ve Kutsal Metin'in çoğulcu yapısından kaynaklı- kendisini bu iplikleri birlikte dokuyuşunda gösterir. O halde, negatif tecrübe, İncil'i bölmez ya da yapısını bozmaz, ancak yapıcı ve üretken bir biçimde İncil Kelam'ını, dünyanın değişmez düşmüşlüğü'nün ve yaşayan Tanrı'nın gizemli hareketlerinin tamamlayıcı gerçeklerine açar.

KAYNAKÇA

- Armstrong, Brian. "Duplex cognitio Dei; Or, The Problem and Relation of Structure, Form and Purpose in Calvin's Theology". *Probing the Reformed Tradition: Historical Studies in Honor of Edward A. Dowey, Jr.*. Ed. Elsie Anne McKee - Brian Armstrong. Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1989.
- Balke, Willem. "Revelation and Experience in Calvin's Theology". *Toward the Future of Reformed Theology: Tasks, Topics, Traditions*. Ed. David Willis -Michael Welker. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.
- Balke, Willem. "The Word of God and Experientia According to Calvin". *Calvinus Ecclesiae Doctor*. Kampen: Kok, 1979.
- Battles, Ford Lewis. "Calculus fidei", *Calvinus ecclesiae doctor*. Ed. Wilhelm H. Neuser. Kampen: Kok, 1980.
- Bauke, Hermann. *Die Probleme der Theologie Calvins*. Leipzig: Hinrichs, 1922.
- Bowsma, William J.. "Calvinism as Theologia Rhetorica". *Articles on Calvin and Calvinism: The Organizational Structure of Calvin's Theology*. Ed. Richard Gamble. 7. Cilt. New York: Garland, 1992.
- Calvin, John. *Concerning the Eternal Predestination of God, Trc. J. K. S. Reid*. Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1961.
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. Ed. John T. McNeill. Trc. Ford Lewis Battles. Library of Christian Classics. Philadelphia: Westminster, 1960).
- Dowey, E. A.. *The Knowledge of God in Calvin's Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.
- Engel, Mary Potter. *John Calvin's Perspectival Anthropology*. Atlanta: Scholars Press, 1988.
- Gerrish, Brian. "To the Unknown God: Luther and Calvin on the Hiddenness of God". *The Old Protestantism and the New: Essays on the Reformation Heritage*. Chicago: University of Chicago, 1982.
- Higman, Francis. "Calvin et l'expérience". *Expérience, coutume, tradition au temps de la Renaissance*. Ed. M. T. Jones-Davies. Paris: Editions Klincksieck, 1992.
- Jones, Serene. *Calvin and the Rhetoric of Piety*. Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1995.
- Kroon, Marijn de. *The Honour of God and Human Salvation*. Trc. John Vriend - Lyle D. Bierma. Edinburgh: Clark, 2001.
- Krusche, Werner. *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1957.
- McDonnell, Kilian. *John Calvin, the Church, and the Eucharist*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967.
- Milner Jr., Benjamin Charles. *Calvin's Doctrine of the Church*. Leiden: Brill, 1970.
- Moltmann, Jurgen. *Pradestination und Perseveranz: Geschichte und Bedeutung der Reformierten Lehre "de Perseverantia Sanctorum"*. Neukirchen: Neukirchener, 1961.
- Muller, Richard. *The Unaccommodated Calvin*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Niesel, Wilhelm. *The Theology of John Calvin*. Trc. Harold Knight. Philadelphia: Westminster, 1956.
- Parker, T. H. L.. *Calvin: An Introduction to His Thought*. Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1995.
- Partee, Charles. "Calvin and Experience". *Scottish Journal of Theology* 26 (1973): 169-181.
- Partee, Charles. "Calvin's Central Dogma Again". *Articles on Calvin and Calvinism: The*

- Organizational Structure of Calvin's Theology*. Ed. Richard Gamble. 7. Cilt. New York: Garland, 1992.
- Pitkin, Barbara. *What Pure Eyes Could See: Calvin's Doctrine of Faith in Its Exegetical Context*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Ricoeur, Paul. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Ft. Worth, TX: TCU Press, 1976.
- Schreiner, Susan. *Where Shall Wisdom Be Found? Calvin's Exegesis of Job from Medieval and Modern Perspectives*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Sturman, Walter E.. *A Critical Study of Calvin's Concept of Faith*. Ann Arbor, MI: Edwards Brothers, 1952.
- Willis, E. David. "The Influence of Laelius Socinus on Calvin's Doctrines of the Merits of Christ and the Assurance of Faith". *Italian Reformation Studies in Honor of Laelius Socinus*. Ed. John A. Tedeschi. Florence: le Monnier, 1965.
- Zachman, Randall. "Crying to God on the Brink of Despair: The Assurance of Faith Revisited". *Calvinus Praeceptor Ecclesiae: Papers of the International Congress of Calvin Research*. Ed. Herman J. Selderhuis. Geneva: Librairie Droz, 2004.
- Zachman, Randall. *The Assurance of Faith: Conscience in the Theology of Martin Luther and John Calvin*. Minneapolis: Fortress, 1993.

EL-İMAM EL-MÂTÜRÎDÎ VE MENHECU EHLİ'S-SÜNNE FÎ TEFSİRİ'L-KUR'AN, AHMET SA'D ED-DEMENHÛRÎ

Al-İmam al-Mâtürîdî ve manhacu ahli's-sunnah fi tafseer al-Qur'an, Ahmed Sa'd ed-Damanhurî

Süleyman NAROL

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Konya, Türkiye

Assist. Prof. Dr., Selcuk University, Faculty of Islamic Education, Department of Hermeneutics, Konya, Turkey

snarol@selcuk.edu.tr | <http://orcid.org/0000-0003-0828-6819>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı / Book Review

Geliş Tarihi / Received: 24.04.2019

Kabul Tarihi / Accepted: 14.06.2019

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2019

” Atıf / Cite as: Narol, Süleyman. “El-İmam el-Mâtürîdî ve Menhucu Ehli's-Sünne fi Tefsiri'l-Kur'an, Ahmet Sa'd ed-Demenhûrî”. *Mütefekkir* 6/11 (2019): 277-286. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.584350>.

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education,68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

EL-İMAM EL-MÂTÜRÎDÎ VE MENHECU EHLİ'S-SÜNNE FÎ TEFSİRİ'L-KUR'AN, AHMET SA'D ED-DEMENHÛRÎ¹

Öz

Ehl-i sünnet'in Kur'an yorumunun şekillenmesinde önemli bir yeri olan Mâtürîdî, yaşadığı dönem itibarıyla oldukça erken sayılabilecek bir dönemde yaşamıştır. Son dönemde İslam dünyasında özellikle onun *Kitâbü't-tevhîd* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân/Te'vîlâtü Ehlî's-Sünne* isimli eserlerinin tercüme edilmesi ve tahkikli baskılarının neşredilmesi ile birlikte, Mâtürîdî'ye olan ilginin ve eserleri üzerine yapılan çalışmaların arttığı görülmektedir. Kelamcı kişiliğinin ağır bastığı *Te'vîlâtü'l-Kur'an* isimli eseriyle de erken dönemin önemli müfessirlerinden birisi olarak kabul edilen Mâtürîdî'nin bu tefsiri üzerine ülkemizde ve Arap dünyasında onu farklı yönleriyle ele alan pek çok akademik çalışma yapılmış yapılmaya da devam etmektedir. Bunlardan birisi de onun tefsir anlayışını pek çok açıdan inceleyen ve son yıllarda yapılmış en hacimli çalışmalardan biri olan Ahmet Sa'd ed-Demenhûrî'nin kaleme aldığı *el-İmam el-Mâtürîdî ve Menhecu Ehlî's-Sünne fî tefsîri'l-Kur'an* isimli eserdir. Bu çalışmada söz konusu müellifin bu eseri değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Mâtürîdî, Ahmed Sa'd ed-Demenhûrî, Te'vîlât, Ehl-i Sünnet.

Al-İmam al-Mâtürîdî ve manhacu ahli's-sunnah fi tafseer al-Qur'an, Ahmed Sa'd ed-Damanhurî

Abstract

Mâtürîdî, who has an important place in formation of Qur'anic interpretation of Ahl Sunnah, lived in a considerably early period of Islamic thought. Especially after the publication of the translation of his books *Kitâb at-Tevhîd* and *Te'vîlât al-Qur'ân/Te'vîlâtü Ahl al-Sunnah*, recently in Islamic world interest in Mâtürîdî and studies on his works has increased. In respect to his *Te'vîlât al-Kur'an* that reflects mainly theologian side of him he is regarded as one of the most esteemed mufasssîrîn of early period, Mâtürîdî has been object to, both in Arabic world and in our country, numerous academical works that studies him with respect to his different aspects. One of these works is Ahmet Sa'd ed-Demenhûrî's *el-İmam el-Mâtürîdî ve Manhacu Ahl al-Sunnah fî Tafsîri al-Qur'an* in which he studied Mâtürîdî's exegetical opinions in many aspects and which is one of the most voluminous recent works. In this paper we will discuss his aforementioned work.

Keywords: Exegesis, Mâtürîdî, Ahmed Sa'd ed-Demenhûrî, Te'vîlât, Ahl al-Sunnah.

Kritiğini yapamaya çalıştığımız bu eser 2015 yılında Kahire'de Usuliddîn Fakültesi Tefsir ve Kur'an İlimleri Bölümü'nde yapılmış bir doktora çalışmasıdır. Bir doktora çalışmasına göre oldukça hacimli olan bu eser 815 sayfadan oluşmaktadır. Eser, önsöz, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Kitabın sonunda ise muhtevasına uygun bir hacimde yaklaşık 100 sayfadan oluşan bir indeks yer almaktadır.

Bu eserin tanıtım ve kritiğinin yapılmasına bizi sevk eden en önemli amil, eserin, sahasında oldukça zengin bir muhtevaya sahip olmasının yanında, Mâtürîdî özelinde Ehl-i sünnet'in tefsir metoduna da kısmen değinen bir eser olması ve çalışmanın, 2018 yılında basılarak ilim dünyasına kazandırılmış olan güncel bir eser olmasıdır.

¹ ed-Demenhûrî, Ahmet Sa'd. *el-İmam el-Mâtürîdî ve Menhecu Ehlî's-Sünne fî Tefsîri'l-Kur'an*. Ürdün: Dâru'n-Nûr, 2018.

Müellif, eserin önsözünde çalışmanın kapsamı hakkında bilgi vererek şöyle der: “Bu çalışma Ehl-i sünnet ve'l-cemaatin imamı Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü Ehlî's-Sünne* isimli tefsirini konu edinmektedir. Söz konusu çalışmada olanca gayretle güç yetirilebildiği kadar onun bu eserinin unsurları ve kapsamını içermektedir.” (9)

Önsözde metot kavramının tanımını yapan ve tanımda geçen unsurlar hakkında bilgi veren müellif, daha sonra bu çalışmanın önemine vurgu yapar. Yazar bu araştırmayı seçmesinin gerekçesi olarak, Mâtürîdî'nin hayatı ve eserleri hakkında pek çok çalışma bulunmasına rağmen onun tefsirci kimliğini ve tefsir metodunu ele alan müstakil bir çalışmanın az olmasını göstermektedir.² (12-13)

Yazar önsözün son kısmında ise bu çalışmanın üzerinde durduğu hipotezin dayandığı gerekçeleri ve ulaşmaya çalıştığı sonuçları belirtir. (16) Ayrıca bu çalışmayı yaparken karşılaştığı zorluklardan bahseder. (17-19) Eseri baştan sona eleştirel bir bakışla okuyarak işe başladığını söyleyen yazar, çalışmanın metodu ve takip ettiği diğer yöntemler hakkında okuyucuya bilgi verir. (20-24)

Giriş bölümünde “İmam Mâtürîdî ve Tefsiri” ve “Tefsîru't-Te'vîlât (genel değerlendirme)” şeklinde iki başlığa yer veren müellif birinci başlık altında dört bölümde Mâtürîdî'nin künyesi, tefsir ve Kur'an ilimleri ile ilgili eserleri, yaşadığı dönemdeki tefsir ilminin ve Kur'an ilimlerinin durumu hakkında bazı bilgiler verir. (28-50). Mâtürîdî'nin tefsir ve Kur'an ilimleri alanında yazılan iki eseri olduğunu, bunlardan birisinin *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, diğerinin ise *Evkâfü'l-küfr* ya da *Risâle fîmâ lâ yecûzu el-vakfu 'aleyhi fi'l-Kur'an* olduğunu belirtir. (30)

Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde tefsir ilminin durumundan bahseden yazar, onun yaşadığı dönemdeki tefsirle ilgili fikri yapının oluşmasında etkili olan tefsirleri Ehl-i sünnet dışındakiler ve Ehl-i sünnet düşüncesi ekseninde olanlar üzere ikiye ayırır. Ehl-i Sünnet dışında bu dönemde yazılan tefsirleri on yedi maddede müellifleriyle birlikte kısaca tanıtır. Yazar, daha sonra Ehl-i sünnet âlimleri içerisinde tefsir yazarları da sekiz maddede kısaca tanıtır. (32-43)

Giriş bölümünde “Tefsîrul- İmam el-Mâtürîdî (genel değerlendirme)” başlığı altında ise yazar, altı başlıkta Mâtürîdî'nin tefsirinin ismindeki *Te'vîlâtü'l-Kur'an* ve *Te'vîlâtü Ehlî's-Sünne* şeklinde farklı isimlendirmeler üzerinde durarak eserin doğru isimlendirmesinin hangisi olduğu sorusunun

² Bu alanda ülkemizde ilk eserlerden olup Talip Özdeş tarafından yazılan ve bir doktora çalışmasının ürünü olan *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı* isimli eser 2003 yılında İnsan yayınları tarafından basılmıştır. Söz konusu eser 319 sayfa olup Yakup Bıyıkoğlu tarafından kritiği yapılarak ilim camiasına tanıtılmıştır. Eserin tanıtımı için bk.: Yakup Bıyıkoğlu, “Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı”, *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık 2017): 365-374.

cevabını bulmaya çalışır. (55-56) Eserin her iki isminin de doğru olma ihtimalinin eşit oranda olduğunun söylenemeyeceğini belirten yazar, bu görüşüne, Mâtürîdî'nin tefsirinin yazmalarının çoğunlukla *Te'vilâtü'l-Kur'an* şeklinde isimlendirilmesini ve Mâtürîdîlerin kitaplarında da *Te'vilâtü'l-Kur'an* isminin kullanımlarını gerekçe göstererek *Te'vilâtü'l-Kur'an* isminin doğru olma ihtimalini daha olası görür ve buna dair başka deliller ileri sürer. (58-59)

Mâtürîdî'nin bu tefsirini sünî anlayışa göre Kur'an'ı tefsir etmek için kaleme aldığını belirten yazar, söz konusu tefsirin Mâtürîdî'nin şifahi olarak yaptığı tefsir dersleri esnasında öğrencileri tarafından yazıldığını, tefsirinde zaman zaman bazı yerleri tekrar etmesinin gerekçesinin de bu olduğunu örneklerle açıklar. (62-63) Müellifin bu eseri ömrünün sonlarına doğru kaleme almış olduğu kanaatine varan yazar, tam bir tarih vermemekle birlikte *Te'vilât*'ın h. 4. asrın ilk üçte birlik bölümünde kaleme alındığına dair kanaatini ifade eder. (65-66)

Müellif, *Te'vilât*'ta Mâtürîdî'nin sözlerinin dışında talebelerinin bazı yorumlarının bulunup bulunmadığı sorusunun cevabına ulaşmaya çalışır. Tefsirin bizzat Mâtürîdî'ye ait olması hususunda herhangi bir şüphe olmadığını belirten Demenhûrî, tespit ettiği iki hususu gerekçe göstererek *Te'vilât*'ta yer alan bazı ifadelerin öğrencileri tarafından sonradan yazıldığı kanaatindedir. Bunlardan birincisi tefsir konusunda dilbilimcilerden nakil yoluyla bazı bilgileri aktarması ile ilgili meselelerdir. İkincisi ise eserde Mâtürîdî'ye aidiyetinin kabul edilmesi mümkün olmayan "İmam rahimehullâh şöyle dedi" ve "Şeyh rahimehullâh dedi ki" şeklindeki ifadelerin Mâtürîdî'nin kendisi tarafından değil de eseri istinsah edenler ya da öğrencileri tarafından ilave edilmiş olabileceğini belirtmesidir. (71-72)

Yazar, *Te'vilât*'ın genel özelliklerini 24 maddede açıklamaya çalışır ve Mâtürîdî'nin tefsirinde ele aldığı konuları on bir maddede özetler. (76-81)

Birinci bölüm: Mâtürîdî'nin tefsir metodu; 1-Tefsirinde kullandığı ıstılahlar, 2-Tefsirinin kaynakları.

Yazar, Mâtürîdî'nin tefsirinde bir metot olarak dayandığı iki önemli unsurdan birincisinin ıstılahlar, ikincisinin de istifade ettiği kaynaklar olduğunu ifade eder. Her iki unsuru da müstakil fasıllarda detaylı bir şekilde ele alan yazar, "birinci fasıl: Mâtürîdî'nin kullandığı ıstılahlar" başlığı altında Mâtürîdî'nin tefsir ve te'vil kavramına yüklediği anlamlara yer verirken onun, tefsir kavramının lügavi anlamına yer vermediğini, te'vil kelimesini ise Yûnus suresi 10/39. ayetin³ tefsirinde "te'vilin aslı; işin sonucunun kendisine döndüğü şeye bakmaktır/dikkate almaktır."⁴ şeklinde tanımladığını, Yûsuf

³ "بَلَّغْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلَمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ" / "Hayır. Onlar bilgileriyle kavrayamadıkları, te'vili de kendilerine hiç gelmemiş olan bir şeyi yalan saydılar"

⁴ أصل التأويل: هو النظر إلى ما تتول عاقبة الأمر. Bk. Muhammed b. Muhammed Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Tevilâtü*

suresi 12/36. ayetin tefsirinde de benzer bir tanım yaptığını ifade eder. (91)

Mâtürîdî'nin ıstılahi açıdan te'vil ve tefsir kavramlarına yaklaşımını, "tefsir sahabenin, te'vil ise fukahânın yorumudur" şeklinde kısaca özetleyen yazar, Mâtürîdî'ye göre, Kur'an yorumu konusunda kesin konuşmanın sadece sahabeye has olduğunu, buna da tefsir dendiğini, fakihlerin ise kesin konuşamayacağını bunun da te'vil olduğu hususuna değinir. (97-101) Demenhûrî, Mâtürîdî'nin Kur'an yorumu konusunda kesin konuşma ile ilgili bu görüşünü burada tartışmaya açar. (101-102)

Demenhûrî, Mâtürîdî'nin te'vil kelimesinin yerine ona işaret eden "Yüşbihü, câizün, kîle ve el-ihimâl" gibi bazı lafızlar kullandığını belirtir. (102-104)

"İkinci Fasıl: Mâtürîdî'nin tefsirinde kullandığı kaynaklar" başlığı altında ise Mâtürîdî'nin tefsirinde kullandığı kaynaklara; 1-Yararlandığı eserler ve 2-Yararlandığı âlimler şeklinde genel bir bakışla yer verdiğini söyler. Mâtürîdî'nin kendisinden istifade ettiği eserleri İmam Azam'ın *el-Âlim ve'l-müte'allim*, Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî'nin *ez-Ziyâdât*'ı olarak sıralayan yazar, Mâtürîdî'nin tefsirinde *el-Vâdih* isimli bir eserden istifade ettiğini, bu eserin müellifinin kim olduğunun ise belirtilmediğini ancak kendi kanaatine göre bunun Ebû Bekir Kâsım b. Beşşâr b. el-Enbârî olduğunu söyleyerek bu görüşünün doğruluğuna dair birtakım gerekçeler sıralar. (111-113) Kendisinden istifade ettiği âlimleri ise "a-Kurrâ, b-Dilciler, c-Muhelif kişiler ve d-Mübhem kimseler" olarak dört başlıkta ele alan yazar bu başlıklarda yer verdiği isimleri detaylı bilgiler vererek vefat tarihlerine göre kronolojik olarak sıralar. (114-160)

İkinci bölüm: Mâtürîdî'nin tefsir metodunun esasları ve kaideleri.

Müellif, Mâtürîdî'nin tefsir metodunun temel unsurlarının (asıl) ise; Rivayet ve dirayet tefsirini bir arada kullanması (dirayet yönü ağır basmakla birlikte), zorlama yorumlarda bulunmama ve maksatları gözetmek ve tefsirin mertebelerini ayırmak/ortaya koymak olduğunu belirtir. (161)

Bu esasların üç asla dayandığını söyleyen müellif, bu esaslar ile Mâtürîdî'nin tefsirini diğerlerinden farklı kılan temel unsurları kastettiğini söyler. (163) Mâtürîdî'nin tefsirinin bu üç ana unsurunu tek tek fasıl şeklinde başlıklar açarak ele alır ve örnekler vererek açıklar.

Yazar, birinci aslın en önemli unsuru olan rivayet ve dirayet metodlarını bir arada kullanmasını Kur'an'ı Kur'an'la tefsiri,⁵ Kur'an'ı sünnetle tefsiri, Kur'an'ı rivayetlerle tefsiri ve Kur'an'ı kendi icthadı ile tefsiri şeklinde dört ayrı fasıl açarak detaylıca inceler. (175-359)

Ehlî's-Sünne, thk. Mecdi Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 6: 44.

⁵ Mâtürîdî'nin Kur'an'ı Kur'anla tefsiri hakkında detaylı bilgi için bk.: Ali Karataş, *İmâm Mâtürîdî: Kur'an'ın Kur'an'la Te'vili (İmâm Mâtürîdî'nin Kur'an Anlayışı ve Kur'an'ı Kur'an'la Te'vil Yöntemi)* (İstanbul: Yesevi Yayıncılık, 2014.)

Müellif, birinci bölümde ele aldığı ikinci asıl olan “zorlama yorumlarda bulunmama ve ayetlerin maksatlarını gözetmek/عدم التكلف و اعتبار المقاصد” konusunu; Mâtürîdî'nin zorlama yorumlarda bulunmama ve ayetlerin maksatlarını gözetme nazariyesi, Mâtürîdî tefsirinde zorlama yorumlarda bulunmadığına dair bazı uygulamalı örnekler ve Mâtürîdî tefsirinde ayetlerin maksatlarını gözetmesine dair bazı uygulama örnekleri şeklinde üç fasılda ele alır. (361)

Bu başlıklardan önce onun benimsediği bu metodun fikri temellerine dair bir giriş yapan müellif, konuyu onun eşyanın hakikatine ve mahiyetine dair bilgi edinmede aklın ve naklin fonksiyonu ile Allah'ın fillerindeki hikmeti bilme konusundaki kelami görüşleri açısından ve fıkıh usulünde rivayetler, bunların çeşitleri ve bunların delil olması konusuna yaklaşımı açısından ele alır. Demenhûrî, bu bölümde, Mâtürîdî'nin aklın bir şeyin güzel veya çirkin olduğunu tespit etmede yetkin olduğunu savunmasına ve naklin yardımıyla da eşyanın hakikatine ve mahiyetine ulaşılabilmesine işaret eder. Buradan hareketle Allah Teâlâ'nın sözlerindeki maksadının anlaşılmasında ve idrak edilmesinde aklın başrol oynadığını dile getirir. (363-365) Ancak aklın eşyanın hakikatlerini ve mahiyetlerini her zaman bilemeyeceğini bu durumda da naklin yardımına ihtiyaç olduğunu nakilde de bir bilgi bulunmaması durumunda zorlama yorumda bulunmama ilkesini (ademü't-tekellüf) benimsediğini söyler. (363) Bu aslı engelleyici sebepler ve kaideler olarak iki ayrı bahiste ele alır. (368)

“Engelleyici sebepler” başlığında Mâtürîdî'nin tefsirinde yer verdiği bu sebeplerin üç maddede özetlenebileceğini söyledikten sonra bu sebepleri; imani, risalet ve tebliğe yönelik (dea'vî) ve amelî olarak açıklar. Müellif bir ayetin yorumu hakkında ortaya konulan aklî ve naklî kesin bir bilgi olmaması durumunda zorlama yoruma gitmemenin gerekçelerinden olan imanî sebeplerin, Allah hakkında yalan söyleme korkusu ve Allah'ın Kur'an'ın bildirdiği bazı haberler hakkında soru sorulmamasını istediği bu emre muhalefet etme korkusu olduğunu söyleyerek bunları Şuarâ 36/51, Mücadile 58/8 ve Kehf 18/17 ayetlerini örnek vererek açıklar. (369-370) Risalet ve tebliğe yönelik (dea'vî) olanı ise, müfessirlerin akıl ve vahiy tarafından ortaya konmuş kesin bir bilgi olmadığı zaman zorlama yorumlar yapmalarının neticesinde hata etmelerinin Kur'an'ın aleyhine delil olarak kullanılacağını ve nübüvvetin/peygamberin risaletinde yalanlanmasına neden olacağı şeklinde açıklar. Amelî olanı ise; avamı, gaybi konulara dalmaktan korumak ve bilinmesinde fayda olmayan bu bilgilere ihtiyaç olmama gerekçesi şeklinde açıklar. (371-372)

Demenhûrî, “Kaideler” başlığında ise Mâtürîdî'nin zorlama yorumlarda bulunmama ve ayetlerin maksatlarını gözetme nazariyesinin üzerine inşa edildiği esasları ve kaideleri ele alır. Bu kaideleri altı başlıkta detaylı olarak örnekler vererek açıklar. (373-386)

Birinci bölümde ele aldığı ikinci aslın ikinci ve üçüncü başlıklarında ise

Demenhûrî, Mâtürîdî'nin tefsirinde zorlama yorumlarda bulunmama ilkesini ve onun tefsirinde ayetlerin maksatlarını gözettiğine dair bazı uygulama örneklerini, kendi içinde kategorize ettiği alt başlıklarda detaylı olarak açıklar. (387-472)

Birinci bölümde ele aldığı üçüncü asıl olan: “Kur'an tefsirinin mertebelerinin arasını ayırma” konusunu “1-Mâtürîdî'nin Kur'an tefsirinin mertebelerinin arasını ayırma metodu” ve “2-Bu aslı uygularken takip ettiği yollar” şeklinde iki ayrı başlıkta ele alan müellif, Mâtürîdî'nin, ayetlerin tefsirinde kesin olarak söylenmesi mümkün olanlar ve mümkün olmayanlar şeklindeki yaklaşımına dair ele aldığı bu konuyu üç bahiste toplar. (489) Birinci bahiste bu metodu özet bir şekilde (engelleyici) sebepler ve kaideler şeklinde ele alır. (491) Demenhûrî, Mâtürîdî'nin, tefsirinin çok yerde zannî olan meseleler hakkında kesin konuşmanın tehlikelerine dikkat çektiğini söyler. Zan ifade eden şeylerde kesin konuşmaktan alıkoyan sebeplerin neler olduğuna dair *Te'vilât*'tan yaptığı tespitleri iki maddede örneklerle açıklar. (493-494) Demenhûrî, “Küllî kaide” başlığı altında ise Mâtürîdî'nin tefsirinde tespit ettiği hususları maddeler halinde sunar. Ancak öncesinde onun genel bir ilkesi olan eğer “Kur'an lafızları yine Kur'an tarafından açıklanmamışsa yani “müfesser” bir lafız değilse bu durumda bu lafzın anlamı ya Hz. Peygamber tarafından açıklanmıştır ya da açıklanmamıştır.” diyerek alt maddeler halinde bu iki hususa dair detaylı açıklamalar yapar. (495-498) Yazar, oldukça ilgi çekici ve konuyu anlaşılır kılan bir şemaya yer vererek ayetlerin yorumunda hangi durumlarda kesin (kat'î) konuşulup hangi durumlarda konuşulmayacağına dair hususları bu şemada okuyucuya aktarır. (499) Kur'an yorumundaki ihtilafın sahabe dışındaki ihtilaflardan olması durumunda izlenmesi gereken yöntemi ikinci bir şemada ortaya koyan müellif, yorumu yapılan nassın bütün yorumları içermesi veya bazılarını içermesi durumunda hangi hususların gündeme geldiğini ve ulaşılabilecek sonuçlara yer verir. (500)

İkinci konu başlığında Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ta kesin (kat'î) yorumlar yaptığı ya da kesin konuşmadığı (zannî) yerleri iki başlıkta tafsilatlı bir şekilde ele alan Demenhûrî, her iki konuya dair örnekleri sınıflandırarak ayrıntılı bir şekilde okuyucuya açıklar. (501-525) Üçüncü konu olarak ise kat'î ve zannî yorum alanlarının sınırlarını ele alan Demenhûrî, bu kısımda söz konusu iki yorum şeklini birbirinden ayıran sınırları ele alır. Kesin konuşmanın daha geniş bir alan olduğunu, ona bir sınır çizmenin ise kesin bilgiye ulaşmayı kolaylaştıracağını söyleyen yazar, bu sınırları Mâtürîdî'nin tefsirinden tespit ettiğini ifade ettiği: “1- Kendisine icthad yoluyla ulaşılan her bilgi zannîdir. 2- Zahir batından, hakikat mecazdan evla değildir” şeklindeki kurallarla sistematize eder ve buna dair örnekler verir. (529-534)

Yazar, “Üçüncü aslın ikinci faslı” olan “2-Bu aslı uygularken takip ettiği yollar” başlığı altında ise, Mâtürîdî'nin Kur'an yorumundaki kat'î ve zannî yorumları uygularken “tercih yolu ve red yolu” olmak üzere iki yöntem takip

ettiğini belirtir. (535) Daha sonra “tercih” ve “red” kavramlarının anlamları üzerinde kısaca duran müellif, Mâtürîdî'nin *Te'vîlât*'ta farklı görüşler arasında tercihte bulunurken kullandığı önemli lafızları kategorize ederek aktarır. (537-543) Ayrıca, Mâtürîdî'nin bu görüşler arasında tercihlere bulunurken dayanak olarak kullandığı unsurları şöyle sıralar: 1-Kur'an, 2-Kıraatler, 3-İcma, 4-Sünnet, 5-Rivayetler, 6-Lügat, 7- Akıl ve 8-Herhangi bir dayanağı olmayan tercih. (545) Ardından bu unsurları başlıklar halinde ele alan müellif, Mâtürîdî'nin farklı görüşler arasında tercihte bulunurken kıstas olarak kullandığı bu unsurları kendi içinde sınıflandırır ve her birine dair örnekler verir. (547-557) Bu konunun ikinci unsuru olan “red” yolunu ise on bir başlık altında Ehl-i sünnet dışındaki grup ve fırkaların Kur'an yorumunda ortaya koyduğu yaklaşımlara Mâtürîdî'nin verdiği cevapları ve onların kendi kelâmî çizgisine uymayan yorumlarını reddetmesini ele alan Demenhûrî, *Te'vîlât*'tan örnekler vererek Mu'tezile başta olmak üzere bu grup ve fırkalara Mâtürîdî'nin itirazlarını ve verdiği cevapları aktarır. (559-633)

Demenhûrî, çalışmanın üçüncü bölümünde “İmam Mâtürîdî'nin Tefsirinin İlmî Değeri” başlığı altında “1- Etkilendiği ve etkilediği kimseler” ve “2-Tefsirinin Kur'an yorumunda takip ettiği metot bakımından değeri” şeklinde iki alt başlığa yer verir. Daha sonra her iki başlıkta yer alan konuları örnekler vererek detaylıca açıklar. (539-656)

Bu bölümün sonunda Demenhûrî, Mâtürîdî tefsirini metodu bakımından bir değerlendirmeye tabi tutar. Müellif, Mâtürîdî'nin kelâmî konularda Ehl-i sünnet doktrinini savunduğunu, fikhî konularda ise Hanefî mezhebinin görüşlerini eserinde benimsediğini ve savunduğunu söyler. Malumun ilamı olan bu iki tespitten sonra, Mâtürîdî'nin tefsirinde takip ettiği metotları on maddede okuyucuya aktarır. (659-664)

Demenhûrî, Mâtürîdî'nin tefsirinde tespit ettiği eksiklikleri yirmi maddede ortaya koyar. (665-668) Çalışmanın en sonunda ise genelde herkese, özelde de tefsir ilmi ile meşgul olan öğrencilere bir takım teklifler ve öneriler sunar.

Mâtürîdî akaidinin yeniden canlandırılması ve yaygınlaştırılmasını, bunun için de bu konudaki yazmaların keşfedilip ilim camiasına kazandırılması, Mâtürîdî'nin eserlerinin araştırılması ve şerh edilmesi, özellikle *Te'vîlât*'ın pek çok yere ulaştırılması ve tanıtılması noktasında üzerinde şerh ve haşiyeler yazılmasının ihtiyaç ve gerekliliği üzerinde durur. (668) Ayrıca, Ehl-i sünnet âlimlerinin bütün bilgilerinde ve ilimlerinde dayandıkları, aşırılıktan uzak ve orta çizgide bir metodun yeniden ihya edilmesi gerektiğini söyler. Bunun da İmam Mâtürîdî'nin de aralarında bulunduğu ilk dönem Ehl-i sünnet âlimlerinin ilimleri ve bilgiyi inşa ettikleri ve öncüsü oldukları metotlarının benimsenmesiyle olacağını vurgular. Zorlama yorumlara gitmeme ve Kur'an'dan özellikle akait konularında akli delillerle birtakım çıkarımlar yaparken Mâtürîdî'nin yaptığını dikkate almak gerektiğini de bir öneri olarak

sunar. Müellif yaptığı çalışmanın metodunu başka tefsir kaynaklarına uygulayan yeni çalışmalar yapılması çağrısında da bulunur. (668-669)

Kitabın sonunda ise muhtevasına uygun bir hacimde yaklaşık 100 sayfadan oluşan bir indeks yer alır. Bu indekste *Mâtürîdî'nin Tevîlâtü'l-Kur'an*'da istifade ettiği kaynakları kategorize eden müellif, sahabe döneminden başlayarak sırasıyla, tabiûn dönemi Mekke, Medine ve Irak medreselerinde yetişen müfessirler ve diğer tabiun ve etbâü't-tâbiîn dönemi müfessirlerine yer verir. Sonrasında ise dilci müfessirler, kelimciler, fakihler ve kıraat âlimlerine yer veren müellif en sonda da müphem bazı kaynaklar başlığıyla indeksi tamamlar. (673-768) Demenhûrî ardından bu çalışmasında referans aldığı eserlere ait 37 sayfadan oluşan bir kaynakçaya yer verir (769-808).

Kitap hakkında sonuç olarak şunlar söylenebilir: Titiz bir çalışmanın ürünü olan bu eser Mâtürîdî ve Ehl-i sünnet'in Kur'an yorumu hakkında yapılmış en kapsamlı çalışmalardan birisi olması nedeniyle önemlidir.

Eserin başlığı ve içeriği uyumludur. Mâtürîdî'nin Kur'an yorumunda takip ettiği metoda ilişkin bilgilere sistematik bir şekilde yer verilmiştir. Bununla birlikte başlıkta yer alan "ve Menhecü ehli's-sünne fî tefsîri'l-Kur'an/Ehl-i sünnet'in Kur'an tefsirinde takip ettiği metot" başlığı için aynı tespitte bulunmak zor görünmektedir. Çünkü ilk bakışta eserin isminin okuyucuda, eserde, Ehl-i sünnet âlimlerinin Kur'an'ı tefsir etme biçimi ile ilgili bilgilerin de var olduğu beklentisini oluşturmaktadır. Ancak çalışmanın içeriğine bakıldığında -muhtelif yerlerde farklı konularla ilgili Ehl-i sünnet âlimlerinin görüşlerine yer vermesi istisna edilirse- kitabın muhtevası bu beklentiye yeterince karşılamamaktadır. Çünkü eserde bu konuyla ilgili müstakil bir başlığa yer verilmemiştir. Bazı yerler dışında Mâtürîdî'nin benimsediği tefsir metodunu benimseyen veya onunla benzer ya da farklı düşünceye sahip Ehl-i sünnet müfessirlerinden bahsedilmemiş ve buna dair örnekler verilmemiştir. Bu nedenle başlığın "Mâtürîdî özelinde Ehl-i sünnet'in tefsir metodu/Menhecü ehli's-sünne fî tefsîri'l-Kur'an- el-Mâtürîdî ünmûzen/nemûzen-" vb. şeklinde olması kanaatimizce daha isabetli olurdu.

Demenhûrî, yaptığı bu çalışmayla Mâtürîdî'nin tefsir metodunu iyice kavradığını ve *Te'vîlât'ül-Kur'an*'ı baştan sona defalarca tetkik ederek Mâtürîdî'nin düşünce sistemini iyi analiz ettiğini ve esere hâkim olduğu izlenimini verdiği çok sayıda örnek ve yaptığı tespitlerle okuyucuya fazlasıyla hissettirmektedir. Yazar eserde geçen şahıs ve eser isimleri hakkında dipnotta bilgi verdiği gibi hadislerin sıhhatine dair bilgiler vermeyi de ihmal etmemektedir. Her konuyla ilgili imkân buldukça örnekler veren yazar, aktarma imkânı bulamadığı örneklerle dipnotta işaret ederek çalışmayı zenginleştirmiştir.

Demenhûrî, Mâtürîdî'nin tefsir metodunu ortaya koyarken zaman za-

man Ehl-i sünnet'in iki önemli kelimelik ekolü olan Eş'ariler ve Mâtürîdîlerin kelami konulardaki farklı yaklaşımlarına dikkat çeker. Her ne kadar bu çalışma bir tefsir tezi olsa da, yazarın aynı zamanda Ehl-i sünnet kelamı hakkında okuyucuya bilgi vermesi açısından oldukça faydalıdır. Çünkü müfessirin benimsediği kelami paradigma onun Kur'an yorumunun şekillenmesinde etkili unsurlardan birisidir.

Özellikle kitabın ikinci bölümünde Mâtürîdî'nin tefsirinin en belirgin özelliği ve onun tevil ile tefsir ayrımının bir yansıması olan "zorlama yorumlarda bulunmama" ilkesine dair yapılan tespitler ve tefsirinden verilen örnekler, günümüz tefsir anlayışında aşırı yorum olarak da ifade edebileceğimiz birtakım yaklaşımlara Mâtürîdî ekseninde karşı cevap niteliğindedir. Yazarın bu konudaki tespitleri ve çalışmanın sonunda konuyla ilgili tavsiyeleri orijinal ve güncel bir bakış açısını yansıtması bakımından önemlidir.

Yazar emek mahsulü ve alanına katkı sağlayan bu çalışmaya müstakil bir sonuç bölümü yazmak yerine üçüncü bölümün sonuna eklediği bir alt başlıkta elde ettiği sonuçlara yer vermektedir.

Müellif, eserin en sonunda yer verdiği yaklaşık 100 sayfalık indekste sadece Mâtürîdî'nin tefsirinde yararlandığı kaynaklara dair isimlere yer vermiş olup, tefsirindeki konu ve kavramlara indekste yer vermemiştir. Eğer tefsirde geçen konu ve kavramların geçtiği yerleri gösteren bir indeks de buna ilave edilmiş olsaydı Mâtürîdî tefsirinin fihristi mahiyetinde oldukça faydalı bir hizmet olurdu. Eserin sonunda, yazarın kendi çalışmasının içeriğine ait bir indeks de bulunmamaktadır. Daha dar kapsamlı pek çok çalışmada bile bu tür indekslere yer verildiği dikkate alınırca böyle hacimli bir çalışmada, eserde geçen şahıs, konu ve kavramlara ait bir indeksin yer almaması dikkatimizi çeken bir başka konudur.

KAYNAKÇA

- Bıyıkoğlu, Yakup. "Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı Talip Özdeş, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, ss. 319.". *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (NKUIFD)* 3/2 (Aralık 2017): 365-374.
- Karataş, Ali. *İmâm Mâtürîdî: Kur'an'ı Kur'an'la Te'vili (İmâm Mâtürîdî'nin Kur'an Anlayışı ve Kur'an'ı Kur'an'la Te'vil Yöntemi)*. İstanbul: Yesevi Yayıncılık, 2014.
- Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed Ebû Mansûr. *Tevîlâtü Ehlî's-Sünne*. Thk. Mecdi Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Özdeş, Talip. *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE DEĞERLER METAFİZİĞİ, İBRAHİM ÇETİNDAS

Metaphysics of Values in Islamic Thought, İbrahim Çetindaş

Aysel BENGİ

Öğretmen, Milliği Eğitim Bakanlığı, Gaziantep, Türkiye

Teacher, Ministry of National Education, Gaziantep, Turkey

ebrar29735@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-3077-7094>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı / Book Review

Geliş Tarihi / Received: 13.05.2019

Kabul Tarihi / Accepted: 12.06.2019

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2019

” Atıf / Cite as: Bengi, Aysel. “İslam Düşüncesinde Değerler Metafiziği, İbrahim Çetindaş”. *Mütefekkir* 6/11 (2019): 287-292. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.575807>.

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education,68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

📄 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE DEĞERLER METAFİZİĞİ, İBRAHİM ÇETİNDAS¹

İnsan, dünya âleminde ilk belirlediği andan itibaren varlığı okuma, anlama, değerlendirme ve anlamlandırma süresinin en önemli aktörü olagelmıştır. İnsanın önünde duran varlık düzeninde, kendine özgü aksiyolojik (değersel) bir karakteri ve bunun üzerinde kendini gösteren özgün, açık ve anlaşılabilir bir dili mevcuttur. Etikten estetiğe, teknikten sanata, kültürden siyasete kadar hemen her değersel nitelik, varlığın fark edilen veya keşfedilen yeni bir yüzü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Müslümanların değer veya değersellik olgusunu bu genel perspektife vurduğumuz zaman görülecektir ki varlık, aynı varlık ve hatta bunun bir parçası olan insan da türsel olarak aynı insandır. Teoriden pratiğe, türsel olan insandan güncel ve tarihsel olana geçtiğimiz zaman, orada işin renk ve mahiyeti büyük ölçüde değişmektedir.

Müslümanların varlıkla ilişkilerini düzenleyen aksiyolojik kapasiteleri teorik bakımdan kusursuz görünmesine karşın, bunun yaşanan hayata aynı oranda yansıdığını söylemek hayli güç görünmektedir.

Felsefi düşüncenin ana ekseninde gittikçe teoriden pratiğe kaydığı günümüz dünyasında Müslümanların, bütün boyutlarıyla varlığı anlama ve buraya dayalı özgün değerler üretme sürecini behemehâl başlatmaları artık ötelenemez bir zaruret hali olarak kendini hissettirmektedir. İşte yazar eserinde bu yöndeki ihtiyaca bir katkı sunmak amacıyla gerek varlık gerek bunu değerlendiren insan ve gerekse bu değerlendirme biçimlerinin mahiyet ve sonuçlarını görmek üzere İslam kültüründe var olan genel değersel birikimi, metafizik temellere yoğunlaşarak anlamaya ve bunu diğer insanlar için de görünür kılmaya çalışmıştır.

Çalışmanın özünü oluşturan etik ve estetik değerler metafiziğin iki boyutunu oluşturur. Bu anlamda iyi/iyilik veya kötü/kötülük, etik değer, güzel/güzellik ya da çirkin/çirkinlik ise, estetik değerın ifadesidir.

İnsan hayatının özellikle duysal ihtiyaçlarının kolaylıkla temin edilebildiği, ancak ruhsal veya aşkın boyutunun büyük ölçüde göz ardı edilerek, yok sayma eğilimlerinin gittikçe güç kazandığı günümüz dünyasında, insanlığın geleceğini tümenden etkileyebilecek, noktalar bağlamında endişe uyandırıcı güçlü sinyaller gelmektedir. Tabiatıyla bu ve benzeri çalışmalarla insanın varlık içerisindeki konumu, onunla kurduğu çok yönlü ilişki biçimi ve bunun neticesi olarak ortaya çıkan fiillerin niteliği gibi insanın, insan olarak kendi varoluşsal geleceğini ilgilendiren bu sorunlar üzerine yoğunlaşması, bugün itibarıyla bir seçenek olmaktan çıkıp bir zaruret haline dönüşmüş durumdadır.

¹ Çetindaş, İbrahim. *İslam Düşüncesinde Değerler Metafiziği*. Ankara: Elis Yayıncılık, 2014.

Yazar bu çalışmanın birinci bölümünde, değer ne olduğu, kökeni, değerlendirme süreci veya bunun yapısal karakterinin nasıl oluştuğu gibi konular üzerinden bir temellendirme yapmaya çalışmıştır.

Değer veya değerselliğin, insanın varlıkla kurduğu ilişki neticesi oluştuğuna ve buna bağlı olarak etik, estetik ve epistemoloji gibi değersel kategorilerin ortaya çıktığına işaret eden Samuel Alexander'ın, *Space, Time And Diety* adlı çalışması, yazarın görüşlerinin şekillenmesine ışık tutmuştur.

Yazar, iyi, güzel ve doğrunun ölçüsü kişisel değerlendirmelere indergenmektedir demiş ve bunun kaygısını yaşadığını belirtmiştir. Tarihte bunun örnekleri var mı varsa o zamanda bulunan ve bu zamanda eksikliği ortaya çıkan bu özelliklerin sebebi nedir? Ne oldu da insan değer ve değersellik özelliğini yitirmeye başladı? Bu soruların cevabı okuru daha da aydınlatacaktır. Yazarın ele aldığı iyi, güzel kavramlarını örneklerle güçlendirmesi de eseri daha hacimli kılacaktır.

Felsefenin genel tasnifi içerisinde ontoloji ve epistemoloji karşısında aksiyoloji veya değer ilmi, kendine mahsus metodolojisiyle, özgün ilmi bir disiplin olarak ayrı bir araştırma alanı şeklinde karşımıza çıkmaktadır. İnsan hem düşünen, hem eyleyen veya hem tasavvur/tahayyül eden hem de bunu gerçekleştiren bütünsel bir varlık hüviyeti taşımaktadır. Öyleyse o, sadece teorik, spekülâtif veya bilişsel (cognitive) bir varlık değil, aynı zamanda düşündüklerini yapan, pratikleştiren, üreten veya var kılan değersel bir varlıktır. Değer veya değersellik, insanın varlıkla kurduğu çok yönlü ilişki veya ilişkiler neticesi bir anlamda varlığın, insana yönelttiği soruların cevaplarından oluşmaktadır. İster maddi isterse manevi değerler olsun, bunların hepsini ortaya çıkaran belirli koşullar mevcuttur. Zira madde olmasa teknik, yine madde, bitki ve diğer canlı kategoriler olmasa sanatsal, insanlar arası ilişkiler olmasa etik, insanın aşkın âlemle zorunlu ilişkisi olmasa dini, varlığa ait kavramlar olmasa epistemolojik veya fikri değerler olmaz ya da oluşmazdı. Bütün bunlardan 'anlaşılır ki, değerler âlemi varlık âlemine, değer problemi varlık problemine bağlıdır. Öyle ise, bir değerler ontolojisi' veya kısaca aksiyolojik bir ontolojiden bahsetmek mümkündür. İnsan, varlıkla kurduğu ilişki sonucu, bu alana kendinde olanı katarak veya onda var olanı alarak değer, değersellik veya değerlendirme sürecinin en temel aktörü haline gelmektedir.

İnsanın duyuşsal, rasyonel veya ruhsal güç ve fonksiyonları, değer veya değerselliğin birer mihrakı olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanın akli yönü, onu fenomen âlemin üzerine çıkarır ve oradan gelen kanun hükmündeki ahlak yasasının sesini işittirir.

Eserin ana omurgasını oluşturan İslam düşüncesinde de, gerek Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî ekol dahil filozoflar, gerekse Gazzâlî, Sühreverdî, İbnü'l-A'râbî ve hatta Mevlânâ gibi İshrâkî ve irfani düşünceye sahip mutasav-

vıf filozoflarda, değersel niteliklerin kökeni aşkın aleme dayanmaktadır. Yaşadığımız aleme bu özgün kimliğini kazandıran varlık aşkın veya müteal varlıktır. Değerler, güncel veya tarihsel kişiliklere özgü koşullarla birlikte ortaya çıkmakta, bunların yaşamsal sürecinin konusu olmakta ve bu nedenle de sadece bu kişi veya kişilikleri bağlamaktadır. İyi, güzel veya doğrunun ölçüsü, kişisel değerlendirmelere indirgenmektedir.

Bütün bunlardan hareketle yazar öncelikle etik ve estetik metafiziğinin arka planını anlama niyetinde olduğundan ikinci bölüme İslam Düşüncesinde Değerler Metafiziğinin Temelleri ana başlığını koyarak bu bölümü Varlık ve İnsan şeklinde iki kısma ayırmıştır. Birinci kısımda, genel varlık veya ontoloji metafiziğine işaret etmiş; bu kısımda varlığın değersel karakteri üzerinde durmuş onu inşa edip özgün kimliğini kazandıran değer ontolojisinin kendini dışa vuran metafizik temellerin altını çizmeye çalışmıştır.

Varoluş ile değersel varoluş arasında özsel bir ilişki söz konusudur. Varlık hiyerarşisinin tepesinde bulunan Zorunlu Varlık veya Allah, aynı zamanda bütün varlığın kendisinden çıktığı ilk varlık, hiçbir varlığın kendisine benze-yip, ortaklık içerisinde olmadığı bir, bütün iyilik düzeninin yine kendisinden taşıdığı iyi ya da alemdeki uyum, ahenk, güzellik, hoşluk ve sevginin kaynağı olan Aşk'tır. Öyleyse Zorunlu Varlık, sadece varlık veren değil, aynı zamanda "sırf güzellik ve iyilik sahibi" bir varlıktır.

Kitabın ikinci bölümünde yer alan Varlığın Kemal'i kısmında varlık düzenindeki her bir varlığın kemali, Mutlak Kemal'in özünün bir yansıması olan doğasındaki amaçsallığı fiilleştirmesidir. Maddeye göre form, kuvveye göre fiil, olabilirlik imkanına göre oluş, ide veya fikre göre eylem hep birer kemal veya yetkinlik haline işaret etmektedir. İyilik, mutluluk ve kemal kavramları arasında varoluşsal bir ilişki söz konusudur. Tabiatıyla varlığın iyiliği, mutluluğu anlamına gelmekte, bu ise onun yetkinlik veya kemal halini göstermektedir.

Kitabın Nefsin Mahiyeti kısmında yazar; "Nefsin varlık ve canlılığını meydana getiren ilke cismani ve duysusal değil, akli veya ilahi alemden gelmektedir" demektedir. Onun fiilleri, cismin fiilleriyle uyuşmadığı gibi, ondan birbirine karşıt fiiller de ortaya çıkabilmektedir. Nefs, ne cisim, ne cismin parçası, ne de arazdır. Cismani varlıklar gibi tekamül edip değişmektedir. Bu nedenle ona yorgunluk, yaşlılık, zayıflık veya eksiklik gibi duysusal özellikleri ilişmemektedir.

Değer veya değersellik bağlamında insan varlık, bir yandan varlık aleminin merkezinde yer alan bir değer varlığı, diğer yandan da bütün bu değer veya değersellik olgusu ya da beşeri birikimin kaynak, inşai güç veya faili olarak değerlerin mihrakı konumundadır. İnsan, bir değer varlığı veya değerlerin mihrakı olarak aksiyoloji tarihinin en belirleyici faktörüdür. İnsan, nitel

karakteri bakımından İlahi Varlık'ın yeryüzündeki yansıması, fiilleşme olgusu açısından ise onun taklitçisi durumundadır.

Eserde zorunlu olan aşkın varlıktan bahsedilmiştir. Bu aşkın varlığın bütün Kemal özelliklerini içinde bulundurduğu ve yaratılmış varlıklara da bu Kemal'i nasıl verdiği üzerinde durulmuştur. Gazzâlî, İbn Rüşd, Fârâbî, İbn Sînâ, Sühreverdî ve Meşşâîlerin bu aşkın varlıktan alemin ve kemal sahibi olması gereken insanın var oluş sürecine dair görüşlerine değinerek bu konuda okurları aydınlatmıştır. Çünkü bu görüşler akıl sahibi insanın nasıl değer sahibi olacağı hakkında bize ipuçları vermektedir. Nefs ile ilgili bilgi verdikten sonra insanın bu varlık mahiyetindeki değeri, değer olgusuna katkısı ve akli melekesiyle bütün değerlerin mihrakı oluşuna değinilmiştir. Yazar değer, değersellik, etik ve estetiği örneklerle ele almıştır. Burada yine İbn Sînâ ve Sühreverdî'nin eserlerinden ve görüşlerinden faydalanmış, gaye varlık olan insanın değersel anlamda nasıl olduğunu ve olması gerektiğini ortaya koymuştur.

Üçüncü bölümü yazar Ahlak Metafiziği olarak isimlendirmiştir. Ahlaki değerlerin ifadesi olan iyi ve iyilik olgusu, kökeni ve bunun dünya alemiyle ilişkisi gibi hususlar üzerinde durmuştur. Bununla birlikte bu bölümde, ahlaki bir değer varlığı olan insanın fiillerini ortaya çıkaran kökenler, temeli Aristo'ya kadar uzanan, ancak İslam'da salt bir alanla sınırlı kalmayıp genel bir yaşam biçimine dönüşen orta yol (itidal) ahlak anlayışı ile birlikte, insani fiillerin ortaya çıkmasında vicdanın yeri ve yine fiillerin icrasında irade veya özgürlüğün rolü gibi meta-etik konulara yoğunlaşmıştır.

Vicdan güç kazandıkça, insanlık da güç kazanmakta ya da vicdan zayıfladıkça insanlık da değersel olarak zayıflatılmaktadır. Bu bağlamda Hz. Peygambere atfedilen "Her ne kadar sana fetva verseler de, bir kere de kalbinden fetva al!" şeklindeki ifade, vicdanın görevi ile ilgili daha basit, yalın ve dolambaçsız bir anlayış biçimi sunmaktadır. Vicdani sorumluluğun doğması için irade hürriyeti şarttır. İnsanın, fiillerinde dinen hür olması, sınırsız bir özgürlük alanının var olduğu anlamına gelmez. Aksine, İslam veya diğer dinler, en genel olarak iyi ve kötünün ne olduğunu tanımlar ve insana bu konularda yol göstererek uyarılarda bulunur.

Ahlak Metafiziğini ayrı bir başlıkta ele alan yazar bunu diğer başlıklar arasında da eritebilirdi ancak değerleri ayrı ayrı ortaya koymaya çalışacağı için bu şekilde ele almayı uygun görmüş ki bizce de gayet isabetli olmuştur. Çünkü doktorluk, sanatkarlık, mimarlık gibi değersel nitelikler insanın ruhuna ayrı güzellikler katar. Çünkü her insan kendi değer dünyasına uygun niteliklerle anılır. Bu nitelikler hayatın her alanını etkiler. Bu bölümde Fârâbî'nin eserlerinden ve İhvânî's-Safâ Risaleleri'nden faydalanmıştır. Vicdanın insanlık üzerindeki etkilerine değinen yazar vicdani hürriyetin önemini ortaya koymuştur. Bu konuda değerli tespitlerde bulunmuştur. Akseki'nin görüşlerinin de burada etkili olduğu görülmektedir. Bu konuda akla

gelebilecek soruları da cevaplamaya çalışan yazar örneklerle de konuyu zenginleştirmiştir ancak örnekler daha geniş tutularak konunun daha zenginleştirilebilmesi de mümkündür.

Son olarak dördüncü bölümü yazar İslam Düşüncesinde Meta-Estetik olarak belirlemiştir. Bu bölümde iyi veya iyilik konusunda izlenen usule benzer şekilde, öncelikli olarak estetik değeri ortaya çıkaran metafizik kökenlere inilmeye çalışılmıştır. Burada güzel, güzellik kavramları, bunların ilahi ya da müteal alemle olan ilişkisinin sağlanması, ayrıca bu estetik değer teorik ve pratik olgularla dünya alemine yansıma biçimi gibi, meta-estetik muhtelif boyutları Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî ve Sühreverdî gibi filozofların eserlerinden yararlanılarak ele alınmıştır. Fârâbî ve İbni Sînâ gibi sudürücü filozofların düşüncesine göre Allah, alemdeki iyilik düzeniyle birlikte, estetik değerlerin ifadesi olan güzellik düzeninin de mihrakı veya kaynağıdır. Aşkın alemde içkin aleme uzanan bütün varlık kategorilerinde zuhur eden estetik değer ifadesi olan güzellik ontolojisi varlığını, özü aynı zamanda Sırf Güzel (cemil) olan Allah'a borçludur. Bu nedenle ilk varlık, sadece genel olarak varlık düzeninin değil, aynı zamanda hem varlıktaki güzellik değerinin, hem de bu değer hareketlere geçirdiği sevgi ve aşkın da zorunlu sebebi veya varoluşsal ilkesidir.

Meta-estetik bölümünde yazar öncelikle bu konunun nereye kadar uzandığına değinmiştir. İlk varlık olan aşkın varlığın sırf iyilik, mükemmel güzellik ve letafet sahibi olduğuna değinmiştir. Yani yazar bütün güzelliklerin ilkesinin İlk Varlık olduğunu Akıl aleminin elde ettiği mutluluğun Allah'ı düşünürken elde ettikleri mutluluk olduğunu, bütün alemleri saran aşk görüşünü, Yunus'un ve İslam filozoflarının eserlerine de yer vererek anlatmıştır. Bu kıssadaki yorumların arttırılması eseri daha güçlü hale getirecektir.

Bu eser Müslümanların teoride olan ahlak anlayışının nasıl pratiğe dönüşeceği, eksiklerimizin neler olduğu ve tekrar bu nitelikleri kazanmak için nasıl öze döneceğimiz noktasında bize rehberlik etmektedir. Varlığı okuyarak değerler üretip özsel niteliklerimizi koruyup teorik bilgilerimizi pratiğe dökmek yazarın da ifade ettiği gibi yeni bir dirilişin başlangıcı olacaktır.

Bilim dünyasında üzerinde durulması gereken bu konuya yazarın değinip böyle bir eser ortaya koyması ve eserin yeni kaynaklık vazifesi görmesi takdir edilmesi gereken bir durumdur. Eserde kullanılan kaynakların zenginliği ve yazarın kendi görüşleri göze çarpmaktadır. Eser araştırma ve muhteva açısından yeterli zenginliğe ulaşmış, sade bir anlatımla anlaşılması kolay hale getirilmiştir. Kanaatimizce örneklerle daha da zenginleştirilip hacimleştirilmesi mümkündür. Eserde konu hakkında gereksiz ayrıntılara yer verilmiş, konular sade ve yalın bir şekilde ele alınmıştır.



mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

Genel İlkeler

- Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi *Mütefekkir*, dini araştırmalar, İslam araştırmaları ve sosyal bilimler alanlarında uluslararası bilimsel, akademik ve hakemli bir dergi olup, Haziran ve Aralık aylarında yılda iki sayı yayımlanır.
- *Mütefekkir*'in tüm dillerdeki kısaltması **Mütefekkir** şeklinde verilmelidir.
- *Mütefekkir*, öncelikle dini araştırmalar olmak üzere sosyal bilimler alanında, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların özgün makale ve çeviri makaleleri yanı sıra editöre mektup, özet, kitap kritiği ile sempozyum ve konferans tanıtımlarını içerir. Bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açık olan dergide, söz konusu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Gönderilen tüm çalışmalar, editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.
- Gönderilen yazılar, ulusal ve uluslararası geçerli bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olmalıdır.
- Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Derginin yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapça olup diğer dillerdeki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
- Yazısı *Mütefekkir*'de yayımlanan yazar(lar), telif hakkının süresiz olarak *Mütefekkir*'e ait olduğunu kabul etmiş sayılır.
- Yazılar, mutefekkir.aksaray.edu.tr internet adresindeki online makale gönderme ve takip etme sistemi aracılığıyla, e-posta adresi ve parolayla girilen kişisel sayfadan gönderildikten sonra, aynı sayfadan hakem süreci takip edilebilir.

Yayın İlkeleri

- *Mütefekkir*'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, özgün ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmemiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.

- *Mütefekkir*'e gönderilen araştırmalar, editörler tarafından genel olarak şekil ve içerik yönünden incelenerek dergide yayınlanmaya değer olup olmadığına karar verilir. Uygun araştırmalar daha sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi “Hakem Değerlendirme Raporu”yla editörler kuruluna bildirir.
- Bir araştırmanın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri “Yayımlanabilir”, “Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” ve “Yayımlanamaz” seçenekleriyle sunulan görüşleriyle karara bağlanır.
- Bir araştırmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin değerlendirmesinin olumlu olması gerekir.
- İki hakem tarafından “yayımlanamaz” görüşü bildirilen yazılar yayımlanmaz.
- Bir olumlu bir olumsuz hakem değerlendirmesi durumunda üçüncü hakeme başvurulur.
- “Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” seçenekli durumlarda araştırma müellifin tasihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.

Yazım İlkeleri

- Yazılar, Microsoft Word programında yazılarak (eviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir.
- Yazının herhangi bir yerinde yazar adı, unvanı, görev yaptığı kurum ve kendisine ulaşabilecek telefon ve e-posta adresi gibi bilgilere yer verilmemelidir. Bu bilgiler, yazılar hakem sürecinden geçtikten sonra, yazıya editör tarafından eklenecektir. Dolayısıyla yazılar sisteme girilirken, gözden getirilip, yazara ait herhangi bir bilginin yer almadığından emin olunmalıdır. Bu husus, kör hakemlik için zorunludur.
- Gövde metinleri (kaynakça, resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla yirmi beş (25) sayfa, Microsoft Office Word programında ‘Cambria’ fontu ile metin içinde 11 punto büyüklüğünde; tek satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş yazılmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 2, sol 2,5 ve alt 2,5 cm olarak ayarlanmalıdır. Kâğıt boyutu; Genişlik 16,5, Yükseklik 24 cm olmalıdır. Paragraf boşlukları, Önce 3 nk, Sonra 0 nk olmalıdır. Satır başları 0,75 cm olarak ayarlanmalıdır.
- Dipnotlar, 8,5 punto ‘Cambria’, tek satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş olmalıdır.
- Arapça metinlerin tümü metin içinde ‘Traditional Arabic’ fontu, 12 punto; dipnotlarda ise 10 punto olmalıdır.
- Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.
- Makaleler 150-250 kelimelik Türkçe özü ve bu özün (abstract) İngilizce evirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özleri verilmelidir.
- Beş (5) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir.

- Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.
- Editör, yazıların imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu'nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.
- Şahıs ve eser isimleri ile terimleşmiş kavramlar, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'*nde yer alan madde başlığı ve imlâ kuralları esas alınarak yazılmalıdır.
- İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında tutarlı olunmalıdır.
- Makalenin sonunda "kaynakça" verilmelidir.

Atıf Sistemi

- *Mütefekkir'*de atıf sistemi olarak "İSNAD Atıf Sistemi" kullanılmaktadır. Makalelerin yazımlarıyla ilgili tüm ayrıntılar 'İSNAD Atıf Sistemi'ne göre düzenlendiği için bu atıf sistemine uygun olmayan çalışmalar kabul edilmemektedir. İSNAD Atıf Sistemi ile ilgili ayrıntılı bilgi için www.isnadsistemi.org sayfasını ziyaret ediniz.



mütefekkir

Journal of Aksaray University Faculty of Islamic Education

PUBLISHING AND WRITING PRINCIPLES

General Principles

- Journal of Aksaray University Faculty of Islamic Education, *Mütefekkir* is a scientific, academic and peer-reviewed journal on religious studies, Islamic studies, social sciences. It is published twice a year, in June and December.
- The abbreviation of the journal should be referred as **Mütefekkir** in all languages.
- *Mütefekkir*, accepts authentic and translated articles by scholars contributing whether from Turkey or abroad in the field of social sciences with priority to religious studies, *Mütefekkir* contains letter to the editor, summary, book review, introductions of symposiums and conferences on religious studies. Within the journal, open to all the scholars working on these fields, the editorial board decides on the publishing of the materials out of these fields.
- All the manuscripts sent to the journal are published following the approval of the editorial board.
- Manuscripts should be in accordance with the scientific research and publication ethics valid nationally and internationally.
- Scientific, legal and linguistic responsibilities of the published articles belong to the author.
- Publication language of the journal are Turkish, English and Arabic; however, editorial board decides on the publication of the manuscripts in other languages. The manuscripts which haven't been published in the journal are not sent back to the author.
- The authors whose manuscripts are published in *Mütefekkir* are considered to have accepted that the copyright belongs to *Mütefekkir*.
- Reviewing process of the articles can be traced after submitting to the website with authors e-mail address through online article submitting and tracing system on the website mufefekkir.aksaray.edu.tr.

Publication Principles

- Articles submitted for consideration of publication in *Mütefekkir* must be academic, original and make contributions to the concerning area. Articles published anywhere in

any form or greatly extracted from any published materials are not taken into consideration. For the manuscripts presented in a scientific event and not being published yet, the name, place and date of the event should be included.

- Articles submitted for consideration of publication are subject to review of the editor in terms of technical and academic criteria. Following the decision of editorial board, the appropriate articles are then sent to two referees known for their academic reputation in their respective areas. The referees send their scientific and technical evaluation reports to the editorial board by Article Evaluation Form.
- The publication of the article is decided upon the choices "Issuable", "Non-issuable" and "Issuable after Correction"
- In order an article to be published, two referees must deliver positive reports. If one of them delivers a negative report, the article is sent to a third referee and his/her report, whether positive or negative, will determine the result.
- In the situations of "Issuable after the correction", the study is introduced to the revision of the author and the editorial board decides whether the article will be published or not.
- If the editorial board considers it necessary, it can apply to the opinion of a fourth referee.
- If the referee wants to see the final revision of the article, it is sent to him/her once more.

Writing Principles

- Articles should be written via Microsoft Word and sent to the Editor (Translations alongside with original texts, including pictures, schemas and charts).
- Under the title of the article, there should not be information about the name of the author, his/her institution, phone number and email address etc. Since the system administrator can already see the author of an article, the information about the author will be added to the article after the referee process. Thus, while adding an article to the system, the authors must be sure that there is no information about him/her. This is especially important for the referees who will examine the article to work independently.
- Articles should not be longer than twenty-five (25) pages including the bibliography and appendix such as pictures, charts and maps. Texts should be written via Microsoft Office Word with 'Cambria' font style in 11 font size, single spaced, justified. Margins should be; top 2.5, right 2, left 2.5 and bottom 2.5 cm. Paper sizes should be 16.5 cm width, 24 cm in height. Paragraph spaces should be 3nk before and 0nk for after. Indents should be set to 0.75cm.
- Footnotes should be in 'Cambria' font style, 8.5 in size, single spaced, justified and spelt.
- All of the Arabic texts should be written with "Traditional Arabic" font, Maîn texts should be 12 in size, footnotes should be 10 in size.
- Articles in Turkish language must include 150 to 250 words of abstract and its English

translation. Articles in English language must include both English and Turkish abstracts.

- Editor has got the right to do minor changes in terms of spelling etc. Spelling book of the Turkish Language Council should be the Maın reference for spelling and punctuation unless there are special situations of the article.
- Author should be consistent in using diacritical letters and words with transcripts.
- Original title of a translated article and its bibliographic information should be stated with a footnote attached to the Maın title.
- There should be a bibliography at the end of the manuscript.

Notes and Bibliography

- The "ISNAD Citation Style" is used as citation style in the *Mütefekkir*.
- Since all the details for writing the articles are set according to ISNAD Citation Style, articles that are not written with this style will not be accepted.

For more information about the ISNAD Citation Style, visit www.isnadsistemi.org