

İLÂHIYAT

ALANINDA ULUSLARARASI
TEORİ, ARAŞTIRMA VE DERLEMELER

Ekim 2023

EDİTÖR

PROF. DR. ABDURRAHMAN KASAPOĞLU

Genel Yayın Yönetmeni / Editor in Chief • C. Cansın Selin Temana

Kapak & İç Tasarım / Cover & Interior Design • Serüven Yayınevi

Birinci Basım / First Edition • © Ekim 2023

ISBN • 978-625-6760-04-2

© copyright

Bu kitabın yayın hakkı Serüven Yayınevi'ne aittir.

Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin almadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

The right to publish this book belongs to Serüven Publishing. Citation can not be shown without the source, reproduced in any way without permission.

Serüven Yayınevi / Serüven Publishing

Türkiye Adres / Turkey Address: Kızılay Mah. Fevzi Çakmak 1. Sokak

Ümit Apt No: 22/A Çankaya/ANKARA

Telefon / Phone: 05437675765

web: www.seruvenyayinevi.com

e-mail: seruvenyayinevi@gmail.com

Baskı & Cilt / Printing & Volume

Sertifika / Certificate No: 47083

İLÂHÎYAT

Alanında Uluslararası Teori, Araştırma ve Derlemeler

Ekim 2023

Editör

Prof. Dr. ABDURRAHMAN KASAPOĞLU

İÇİNDEKİLER

Bölüm 1

ARAP DİLİNDE KASR USLUBÜ: CEMÂLEDDİN AKSARAYİ ÖRNEKLİĞİNDE

Zahit KAPLANGÖZ 1

Bölüm 2

HADİS EDEBİYATINDA RİYA KAVRAMI VE MAHİYETİ

Hızır YAĞCI..... 17

Bölüm 3

KÂDÎ BEYZÂVÎ VE MANTIK

Adem EVMEŞ 47

Bölüm 4

DİN EĞİTİMİ VE BİLİM İLİŞKİSİNDE DİNİ BİLGİYİ ETKİLEYEN FAKTÖRLER: KAPSAMLI İNCELEME

Osman Kamil ÇORBACI..... 61

Bölüm 5

ŞUÛNÂT VE İLÂHÎ TECELLÎDEKİ YERLERİ

Abdulvehap ERİN 81

Bölüm 6

ZAMAN KAVRAMLARI AÇISINDAN KUR'ÂN-I KERÎM

Yakup UZUN..... 93

Bölüm 7

TEKVÎR SÛRESİNDE GEÇEN KİYAMETLE İLGİLİ ÜÇ FİİL ÖZELİNDE LEKSİKOLOJİK KAVRAM ANALİZİ DENEMESİ

Yaşar Seracettin BAYTAR..... 119

Bölüm 8

ÇOCUKLARDA VE GENÇLERDE İSLÂMÎ KİMLİK İNŞASI BAĞLAMINDA SERRÂC'IN EL-LÜMA' ADLI ESERİNDE GEÇEN KISSALARIN TAHLİLİ

Mesut YİĞİT 139

Bölüm 9

FITRAT KAVRAMI VE KUR'AN'DA DİN-FITRAT UYUMU

Ali BİNOL..... 159

Bölüm 10

MİRKÂT VE MECÂMÎ' ADLI ESERLERDE OSMANLI DÖNEMİ İÇTİHAT ANLAYIŞI İZ SÜRÜMÜ

Hasan ÖZKET 189

Bölüm 11

ABBÂSÎLER DÖNEMİNDE TAYİN EDİLEN TÜRK HAC EMİRLERİ VE FAALİYETLERİ

Hacı ATAŞ..... 205

Bölüm 12

İBÂZİYYE'NİN TEMEL GÖRÜŞLERİ VE KUR'ÂNDAKİ REFERANSLARI -SAİD B. AHMED EL-KİNDÎ ÖRNEĞİ-

Hanefi ŞOLA 225

Bölüm 13

MUHAMMED EBÛ'L-FAZL SİNCÂRÎ'NİN "KİTÂB-I KA'BE-NÂMEİ'Ş- ŞERİFE" ADLI MENSUR FAZİLETNÂMESİ

Ahmet Serdar ERKAN 241

Bölüm 14

TEKLİFİ HÜKÜMLER BAĞLAMINDA EL-HUDARÎ'NİN USULÜ'L- FIKH ADLI ESERİNDE HANEFİ METODUNDAN ALINTI VE YORUMLARI

Hasan ÖZKET 287

Bölüm 1

ARAP DİLİNDE KASR USLUBÜ: CEMÂLEDDİN AKSARAYİ ÖRNEKLİĞİNDE

Zahit KAPLANGÖZ¹

¹ Arş. Gör. Dr. Zahit Kaplangöz, Aksaray Üniversitesi, Orcid No: 0000-0003-3789-0951,
zahitkaplangoz@aksaray.edu.tr

I. Giriş

Yerinde ve düzgün bir şekilde söz söylemenin usul ve kaidelerini inceleyen (Kaçar, 2007, p. 15; Kılıç) dolayısıyla dilsel yapılarının yanında edebi zevke göre de şekillenen belagat ilmi insanın doğuştan sahip olduğu bir meleke olarak kabul edilmektedir. (Bulut, 2014, p. 45; Dayf, 1987, 9, 10) Ancak mezkur ilim Arap Dil ve Belâgatı ilimleri arasında en geç bağımsızlığa kavuşan ilimlerden biridir. (Kılıç) Bu durumu kişilerin dil zevklerinin nispeten daha geç oluşması ile irtibatlandırmak mümkündür. Yani nasıl bir insan gelişim aşamasında öncelikle dilin temel yapısını öğrenir ancak ondan sonra edebi zevkini geliştirir, dil çalışmalarında da durum benzerlik arz etmektedir.

İslam öncesi belâgat çalışmalarını gelenekselleşmiş Ukaz, Micenne gibi panayırlardaki şiir ve hitabet yarışmalarında görmek mümkündür. (Dayf, 1987, pp. 9–12; Kılıç; Saraç, 2007, p. 18) Çünkü burada söylenen şiir ve hitablar edebi zevke sahip kimseler tarafından tenkid edilir ve içlerindeki en başarılı olanlara ödüller verilirdi. Bu durum Kuran'ın nüzulünden sonra Kuran ayetlerinin daha iyi anlaşılması ve sahip olduğu edebi değerleri ortaya çıkarma çalışmalarına evrilmişti. (Dayf, 1987, pp. 13–32) Nitekim Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) Me'âni'l-Kur'ân, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın (ö. 209/824 [?]) Mecâzü'l-Kurân, İ'râbü'l-Kur'ân ve Me'âni'l-Kur'ân, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) Tevilü müşkilî'l-Kur'ân'ı, Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın (ö. 311/923) İ'râbü'l-Kur'ân adlı eserleri adlarında da görüleceği üzere Kuran'la alakalı eserlerdir.

Ayrıca bu dönemde yaşamış ilk bağımsız belagat eseri el-Beyan ve't-tebyin müellifi Câhiz (ö. 255/869), bu eserinde teşbih, mecaz ve kinaye gibi belagatın bir bölümünü teşkil eden beyan ilminin önemli unsurlarını ele aldığı görülmektedir. (Dayf, 1987, pp. 45–58; Hüseyin, 2001, pp. 81–91) Sonrasında Müberred (ö. 286/900), el-Kâmil'de ve Kudame b. Cafer (ö. 337/948 [?]) Nakdu's-şiir adlı eserlerinde kendilerinden önceki ilmi birikim ışığında belagata dair konulara yer vermişlerdir. (Dayf, 1987, pp. 58–61; Saraç, 2007, p. 19) Belagatla ilgili çalışmalar farklı dil bilginlerinin çalışmalarında bu minvalde devam ederken Abdulkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078-79), Delalilü'l-İcaz ve Esrârü'l-Belâga adlı eserleri ile belagate yeni bir soluk gelmiş ve belagatın beyan kısmından sonraki meani kısmı da bağımsız bir şekilde ele alınmaya başlanmıştır.

(Dayf, 1987, pp. 160–189; Kaçar, 2007, p. 27; Saraç, 2007, p. 23) Cürcânî'den sonra gelen Sekkâkî (ö. 626/1229) ise Miftahu'l-ulûm adlı eserinde beyan ve meani kısımlarının yanında belagat ilminin son kısmını oluşturan bedii kısmını bağımsız bir biçimde ele almış ve günümüzde incelenen belagat ilminin büyük bir kısmı tam manasıyla teşekkül etmiştir. (Hacımüftüoğlu)

Sekkâkî sonrası belagat çalışmaları ise artık sözü edilen eserlerin şerh ve haşiyeleri şeklinde devama edegelmıştır. Bu bağlamda Hatîb el-Kazvînî'nin (ö. 739/1338) Telhîsu'l-Miftâh adlı eseri büyük önem arz etmektedir. Bu eserde Kazvînî, Sekkâkî'nin Miftâh adlı eserini özetlemiş ve zor olan kısımlara açıklamalar getirmiştir. Telhîs'in gereğinden fazla kısa olduğunu gören Kazvînî daha sonrasında İzâh adlı bir eser yazmış ve Telhîs'deki kısa yerleri açıklamaya çalışmıştır. (Dayf, 1987, pp. 347–352)

Telhîs ve İzâh adlı eserler üzerine pek çok şerh ve haşiye yazılmış tabiri caizse sonraki dönemlerde mezkur eserler belagat çalışmalarının odak noktasını oluşturmuş, Osmanlı medreselerinde yüzlerce yıl ders kitabı olarak okutulmuştur. (Durmuş) Kazvînî'nin İzah adlı eserini ilk şerh eden kimseler arasında ise Cemâleddin Aksarâyî (ö. 791/1388-89 [?]) bulunmaktadır. Onun İzâhu'l-izâh adlı çalışmasının yazma nüshalarının Anadolu'nun pek çok bölgesinde bulunması (Albayrak, 2018, p. 57) bu eserin mezkur bölgede çokça okutulduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Bilindiği üzere Aksarâyî, Telhîse'de bir şerh yazmış ancak bu eser günümüze ulaşmamıştır. (Albayrak, 2018, p. 59) Aksarâyî'nin belagata dair düşüncülerinin bu sebepten ötürü İzâhu'l-izâh'ta bulunması da söz konusu eseri daha önemli hale getirmektedir. Eser'in meani kısmı 2018 yılında Erdoğan Albayrak tarafından doktora tezi olarak tahkik edilmiştir. Müellif Aksarâyî'nin hayatı çeşitli çalışmalarda bahsedildiği için bu çalışmada direk olarak onun kasr konusu hakkındaki görüşleri değerlendirilecektir.

II. Kasr ve Kısımları Hakkındaki Görüşleri

Sözlükte engellemek, hapsetmek, daraltmak gibi anlamlara gelen kasr, (Cevherî, 1984, 793, 794; Ferâhîdî, 2003, "ksr", 3/394) terim olarak bir şeyi başka bir şeye belirli yollarla tahsis etmek/özelleştirmektir. (Durmuş; Meydani, 2013, 1/523; Teftâzânî, 2010, 1/345, 346) Yani genel bir anlamı ifade eden kelimeyi özel bir kelimeye tahsis etmektir. لا إله إلا الله “Allahtan

başka ilah yoktur” cümlesini incelendiğinde “ilah” kelimesi anlam açısından pek çok varlığı kapsamaktadır. Ancak ilahlık sözü edilen varlıklardan sadece bir tanesine yani Allah’a tahsis edilmiştir. Buna göre “ilah” maksur yani tahsise uğrayan kelime olurken “Allah” lafzı ise maksurun aleyh yani kendisine tahsis edilen kelimedir.

Kazvîni İzah’ta kasrın tarifini yapmadan doğrudan çeşitlerini anlatmaya başlamış, Aksarâyî ise ileride işlenecek olan kasrın kısımlardan kasrın tarifinin anlaşılabacağı için ilk başta böyle bir tarife Kazvîni’nin gerek duymadığını ifade etmiştir. (Aksarâyî, 2018, p. 560) Her ne kadar Kazvîni de kasrın mutlak bir tarifi bulunmasa da onu şerh eden Aksarâyî’nin de böyle bir tarifi yapmaması bir eksiklik olarak değerlendirilebilir.

III. Gerçeklik Açısından Kasr

Gerçeklik açısından kasr ikiye ayrılmaktadır. Şayet maksur gerçekte sadece maksurun aleyhte bulunur ve ona tahsis edilirse bu tür kasra “hakiki kasr” denilmektedir. (Aksarâyî, 2018, p. 561) Hakiki kasra خاتم الرسول إلا ما محمد “Peygamberlerin sonuncusu ancak Muhammed’dir” sözü örnek olarak gösterilebilir. Son peygamber olma durumu pek çok kimsede vuku bulabilecekken bu söz ile peygamberlik sadece Hz. Muhammed’e hasr kılınmıştır ki hakikatte de durum böyledir.

Gerçeklik açısından kasrın ikinci türü ise hakiki olmayan kasrdır. Bu ise hakikatte göre olmayıp maksurun, maksurun aleyhin en belirgin vasfı olduğunu ifade etmede kullanılır. Bu tür kasra aynı zamanda izafi kasr da denir. (Aksarâyî, 2018, p. 560) ما زيد إلا شاعر “Zeyd sadece şairdir” ifadesinde Zeyd için iki durumu da mümkün gören yani yazar ve şair olduğunu düşünen bir kimseye bunların arasında sadece şair olmakla nitelendiğini belirtmek için yapılan kasırlardır. Yoksa hakikatte şairlikten başka bir vasfı yoktur anlamında değil. Böylece her iki kasr çeşidi arasındaki temel fark ortaya çıkmaktadır. Aksarâyî’nin de dediği gibi izafi kasrda muhatabın düşüncesi önemlidir. Çünkü Zeyd’in şair olduğunu ifade eden cümle muhatabın Zeyd hakkındaki yanlış bir düşüncesine itiraz mahiyetinde yer alır. Oysa hakiki kasr da muhatabın düşüncesinden ziyade söylenen durumun hakikatte olup olmaması önemlidir. (Aksarâyî, 2018, p. 561)

Kazvîni, Sekkâkî’nin hakiki kasra hiç değinmediğini belirterek onu eleştirmiştir. (Hatîb Kazvîni, t.y., 3/20) Bu eleştiriye doğru bulmayan Teftâzânî ise Sakkaki’yi savunmuştur. Sekkâkî kasrın tanımını تخصيص

الموصوف عند السامع بوصف دون ثان / bir mevsufu işitenin onu ikincisi olmayacak şekilde bir sıfat üzere tahsis etmesi/anlamasıdır şeklinde tanımlamaktadır. (Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî, 1987, p. 288) Taftazani bu ifadenin aynı zamanda hakiki kasr içinde geçerli olabileceğini belirtir. Çünkü “ikincisi olmaması” ifadesinin iki veya ikiden fazla muhtemel bütün sıfatlar için geçerli olabileceğini iddia eder ki bu durumda hakiki kasra ulaşılmış olur. Aynı zamanda hakiki kasra dair örneklerin oldukça sınırlı olması Sekkâkî’nin buna yönelik örnekler vermemesine sebep olmuştur diyerek iddiasını kuvvetlendirmeye çalışır. Aksarâyî ise Teftâzânî’nin söz konusu savunmasını eleştirmektedir. Bu eleştirileri iki grup altında toplamak mümkündür.

a- Sekkâkî’nin yukarıdaki tanımından öncelikle izafi kasr anlaşılmaktadır. Çünkü ona göre kasrı doğru ve yanlış hükmü birbirine karıştırmış muhatapın görüşünü düzeltmek için kullanılmalıdır. Ki hakiki kasrda böyle bir şart aranmaz.

b- Kasrı tarif ettikten sonra kasrın iki çeşidi olan kalp ve ifraddan bahsetmiştir. Oysa mezkur kısımlar hakiki olanın değil izafi kasrın kısımlarıdır. (Aksarâyî, 2018, 565, 566)

Sekkâkî’nin eseri mütalaa edildiği takdirde Aksarâyî ve Teftâzânî arasındaki ihtilafta Aksarâyî’nin daha isabetli olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Sekkâkî söz konusu tarifi yaptıktan sonra aynı Aksarâyî’nin yanlış düşüncüye inanan muhatap örneğini vermekte ardından kasrı, kalp ve ifrad olarak ikiye ayırmaktadır. Ayrıca hakiki kasrın nadir kullanıldığına dair Teftâzânî’nin iddiasını da yanlış bulan Aksarâyî sıfatın mevsufa hakiki olarak kasrının dilde sıklıkla yapıldığını belirtir.

Hakiki kasrın tanımından kaynaklanan bir problem söz konusudur. Bir şeyi mutlak olarak başka bir şeye tahsis etmek ancak izafet ile gerçekleşir denilmektedir. Örneğin babalık olgusu bir oğlun varlığına izafetle gerçekleşmektedir. Buna göre hakiki izafetten bahsedilemez. Çünkü hakiki kasrda başkasına izafet yoktur. Teftâzânî söz konusu itirazda bahsedilen tahsisin mutlak olduğunu ancak burada bahsedilen tahsisin mutlak bir tahsis olmadığını belirtmektedir. (Teftâzânî, 2010, 1/347) Yani buradaki hakikat ile kendi dışındakilerden bağımsız bir gerçeklik değil de kendisine nispet edilebilecek bütün durumlardan sadece bir tanesine tahsis edilme kastedilmektedir. Bununla birlikte Aksarâyî hakiki kasrın

tanımında tahsis ifadesinden kaçınmakta ve onun yerine aşmak/تجاوز fiilini kullanmaktadır. Böylece hakiki kasrı “maksurun hakikatte maksuru aleyhin dışına aşmadığı” kasr şeklinde tanımlamaktadır. (Aksarâyî, 2018, p. 560) Bu şekildeki bir tanımla muhtemel problemlere sebep olabilecek tahsis ifadesinden kaçınmıştır denilebilir.

IV. Tarafların Durumuna Göre Kasr

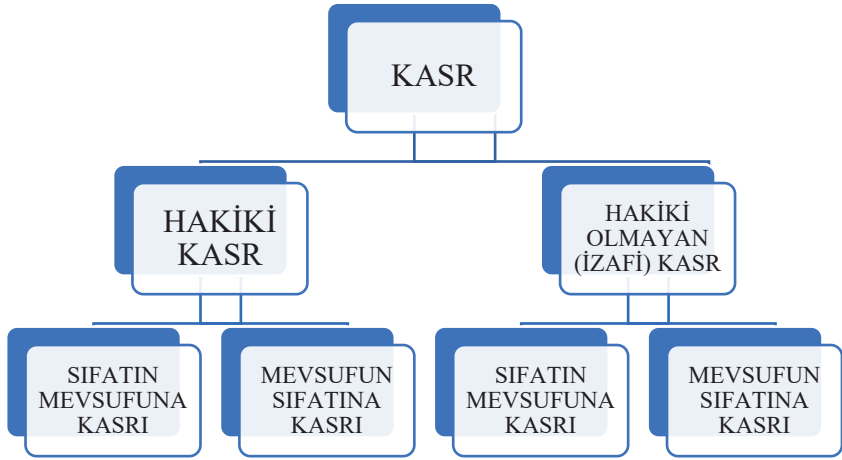
Kasrın taraflarını oluşturan maksur ve maksurun aleyh belagat alimleri tarafından sıfat ve mevsuf olma durumlarına göre değerlendirilmişlerdir. Ancak burada kastedilen sıfat mevsufunu niteleyen ve ona tabi olan lafız türü değildir. Buradaki sıfat, kendisi dışındaki bir şey için kullanılan yazma, okuma gibi sıfatı manevidir. (Aksarâyî, 2018, p. 561) Yani “Ali yazandır” cümlesinde “yazandır” ifadesi Ali’nin durumunu nitelemektedir. Buna göre hakiki kasırda maksur sıfat, maksuru aleyh mevsuf veya bunun tam tersi olacaktır. Aynı durum izafî kasr için de geçerlidir. Böylece bu kısım dört bölümden oluşmuştur. (Aksarâyî, 2018, p. 562) ما عاكف إلا شاعر “Akif ancak şairdir” sözünde Akif mevsuf, şairlik ise onu niteleyen yani sıfatı konumundadır. Bu örnekle şayet Akif’in başka bir vasfının olmayıp sadece şairlik özelliğinin bulunduğu kastediliyorsa ve hakikatte de durum böyle ise bu kasr mevsufun sıfata hakiki olarak kasr edildiği bir sözdür. Ancak burada da görüleceği üzere söz konusu durumun yani Akif’in sadece bir sıfatla nitelenip hakikatte başka hiçbir sıfatla nitelenmesi mümkün olmayacağı için bu çeşit kasrlar gerçek anlamda neredeyse bulunmazlar. Çünkü bir mevsufun sıfatın tamamını ihata edebilmesi oldukça zor bir durumdur. (Aksarâyî, 2018, p. 561) Bununla birlikte bir sıfatın hakikatte mevsufu ihata edebilmesi sıklıkla karşılaşılabilen bir durumdur. ما في الدار إلا زيد “Evde sadece Zeyd vardır” sözünde evde olma durumu hakikatte de sadece Zeyd’e mahsus bir durum olabilmektedir.

Kazvîni hakiki kasırda mübalağa yapılabileceğini ifade etmiştir. Bu sözleri açıklayan Aksarâyî, ما زيد إلا كاتب “Zeyd sadece yazardır” cümlesi Zeyd’in burada zikredilmeyen vasıfları yok hükmündedir şeklinde yani Zeyd’in yazarlık özelliği kamil seviyeye ulaşmış ancak diğer özellikleri bu seviyeye ulaşmamış anlamında söylenmiş ise bu ve benzeri kasrlar hakiki iddiai kasr olacağını belirtir. (Aksarâyî, 2018, p. 561)

ما في الدار إلا زيد “Evde sadece Zeyd vardır” ifadesi hem izafî hem de hakiki iddiai kasr anlamında söylenebilir. Taftazani söz konusu

yaklaşımlar arasındaki farkı şayet bu söz izafi kasr anlamında söylenmişse Zeyd'in dışında evde Amr ve Bekir'in de bulunabileceğinin anlaşılmasına; hakiki iddiai kasr anlamında ise diğerlerinin olsalar bile yok hükmünde olacağına işaret etmektedir. (Teftâzânî, 2010, 1/350) Aksarâyî'nin izafi kasrın hakiki kasr ile arasındaki “muhatapın düşüncesi” farkı dikkate alındığında söz konusu problemin daha anlaşılır bir şekilde çözüleceği iddia edilebilir. (Aksarâyî, 2018, p. 563) Şöyle ki bir kimse evde bulunan kimseler hakkındaki genel düşüncesini ifade etmek için bu sözü söylerse evde başkaları bile bulunsu bu söz hakiki iddiai kasra hamledilirken evde Amr'ın bulunduğunu iddia eden bir muhatapa durumun doğrusunu ifade etmek için bu söz söylenirse izafi kasr olarak hamledilmesi daha uygun olmaktadır.

Kazvîni izafi kasrı *تخصيص أمر بصفة دون أخرى* “bir mevsufun diğerini hariçte bırakan bir sığa tahsis edilmesidir” şeklinde tarif etmiştir. (Hatîb Kazvîni, t.y., 3/12) Teftâzânî mezkur sözlerden ihtimal dahilinde olan iki sığattan sadece birisine kasr yapılacağı ve böyle bir durumda ortaya bazı sorunlar çıkacağını ifade etmiştir. Örneğin *ما كاتب إلا زيد* “katip sadece Zeyd'dir” sözünü katibin Zeyd, Amr ve Bekir olduğuna inanan bir kimseye söylenmesi durumunda bu ifadenin yukarıdaki tanımların dışında kalacağını belirtir. Çünkü izafi kasrdaki *دون أخرى* diğerini hariçte bırakır ifadesinden iki durum anlaşıldığını buradaki durumun ise ikiden fazla kimse için geçerli olduğunu dolayısıyla izafi kasra dahil olamayacağını; şayet bu ifadeyi genel durumlar olarak düşünülürse bu sefer hakiki kasrın izafiye dahil olacağını belirterek soruna açıklık getirir. (Teftâzânî, 2010, 1/352, 353) Mezkur problemi aktaran Aksarâyî ise hakiki kasrın izafi kasrın içerisinde dahil olabilmesi için muhatapın önceden bu durumu hakiki olarak bilmesi gerektiğini belirtir. Yani muhatap gerçekten Zeyd, Amr ve Bekir'in şair başka hiç kimsenin şair olmadığını düşünmesi gerekiyor ki buradaki kasr hakiki olsun, ancak burada kastedilen muhatapın işittiği bir haberi duyurması ile alakalı olduğunu belirterek cevap vermeye çalışmaktadır. (Aksarâyî, 2018, p. 562) Dolayısıyla bu örnekte hakiki kasr bulunmayıp izafi kasr meydana gelmektedir. Buna göre kasrın kısımlarını aşağıdaki şemada gösterebiliriz:



ŞEKİL 1

V. Muhatabın Durumuna Göre Kasr

Kasr üslubu muhatabın durumuna göre de kullanılabilir. Ancak bu durumda yapılan kasr hakiki olmayıp izafî olacaktır. Çünkü hakiki kasrda muhatap değil vakıya uygunluk itibar alınmalıdır. (Aksarâyî, 2018, p. 563) Bu kısım üç gruba ayrılmaktadır.

a- Kasr-ı ifrad

Muhatabın bir mevsufta iki sıfatın ortak olduğu veya iki mevsufta bir sıfatın ortak olduğunu düşündüğü ve konuşanın bu ortaklığı ortadan kaldırdığı kasr ifadesidir. *إنما الله إله واحد* “Allah ancak tek ilahdır” sözü hem Allah’ı hem de Hz. İsa’yı ilah olarak kabul eden muhatabın düşüncesindeki ortak ilah kavramını bitirmek için söylenmesi gibi. (Bulut, 2014, p. 131)

Kasr-ı ifrad hakkında Aksarâyî muhatabın sözü edilen ortaklığın hakikatte değil de kendi düşüncesinde bulunması gerektiğine işaret eder. (Aksarâyî, 2018, p. 563)

b- Kasr-ı kalb

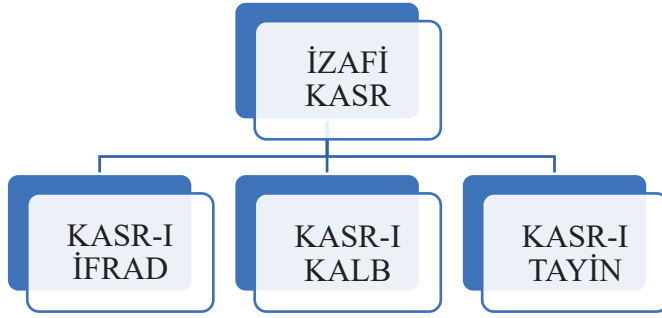
Muhatabın bir kişinin sahip olduğu sıfatın tersine bir sıfatı bilmesi ve konuşanın onu düzeltmek için yaptığı kasr şeklidir. *ما سافر إلا علي* “Seyahate ancak Ali çıktı” cümlesi Ali’nin yerine Ahmed’in yolculuğa çıktığını zanneden muhatabın bu düşüncesini düzeltmek için söylenen sözdür. (Aksarâyî, 2018, p. 563)

c-Kasr- Tayin

Herhangi bir durum hakkında şüphesi bulunan muhatabın söz konusu şüpheyi gidermek için kullanılan kasrdır. “الشاعر زيد لا عمر” “Şair Zeyd’dir, Amr değil” ifadesi Zeyd ya da Amr’dan birisinin şair olduğunu bilip de hangisinde şairlik vasfı bulunduğunu kesin olarak bilemeyen bir muhataba söylenen kasrdır.

Kasrı tayin in konumu tartışılmıştır. Sekkâkî de kasrı tayin kasrı ifrad ile zikredilmiştir. Oysa Kazvîni kasrı kalpte ele almıştır. Teftâzânîye göre aslında bu kısım her ikisinin de içerisinde yer alabilmektedir. (Teftâzânî, 2010, 1/359) Aksarâyî ise böyle bir tartışmaya dahil olmamış o daha çok tayinin kalbe dahil olmasının zahirde bir problem gibi görülebileceğine işaret etmiştir. Çünkü kalpte bir itikattan başka bir itikada geçiş varken tayinde itikattan ziyade iki ihtimal söz konusudur. Aksarâyî söz konusu problemin lafzi olduğu kanaatini taşımakta ve itikat ifadesinin ihtimale indirgenmesiyle söz konusu problemin aşılabacağı görüşündedir.

Kazvîni kasr-ı kalb için iki zıt vasfın olması şartını koşturmuştur. Yani muhatap Ali’nin ayakta durduğunu zannedecek ki konuşan “Ali ancak oturandır” sözünü kullanacaktır. Ancak Ali’nin yazar değil de şair olduğunu düşünen bir kimseye Ali ancak şairdir sözünü söyleyen bir kimsenin kasr-ı kalb yapamayacağını iddia ederek itiraz edilmiştir. Çünkü yazarlık, şairliğin zıttı değildir. Nitekim Taftazani böyle bir şartın doğru olmadığını, Sekkâkî’nin de böyle bir şartı ortaya koymadığını ifade etmiştir. Ayrıca böyle bir durumun zıtlıktan değil de kasrın gereğinden meydana geldiğini ifade etmiştir. (Teftâzânî, 2010, 1/358) Aksarâyî ise bunun çoğunlukla böyle olduğunu nadir de olsa birbirine zıt olmayan sıfatlar içinde geçerli olabileceğini belirtmektedir. Ayrıca istikrai olarak izafi kasrın ancak bu üç şekilde olduğunu dolayısıyla musannıfa 3 kısım haricinde de başkası olabileceği itiraz yapılmayacağını ifade eder. İkinci bir önerisi ise zat itibarıyla farklı olan şeylerinde zıt olarak kabul edilebileceğini ifade etmektedir. Ancak ilkinin daha doğru olduğunu belirtir. (Aksarâyî, 2018, p. 564) Muhatabın durumuna göre kasr aşağıdaki grafikte gösterilmiştir:



ŞEKİL 2

VI. Kasrın Yolları

Dilde kasr pek çok yolla yapılmaktadır. Ancak genel olarak bu dört ana başlık altında incelenmiştir. Bunlar: Atıf ile yapılan kasr, nefy ve istisna ile yapılan kasr, زید ile yapılan kasr ve takdim ile yapılan kasırdır. (Aksarâyî, 2018, p. 567)

a- Atıf: Bu kasr türü “لا” ve “بل” harfleriyle gerçekleşir. Mevsufun sıfata veya sıfatın mevsufa kasrı şeklinde ya ifrad veya kalb şeklindedir. Mevsufun sıfata ifrad ile kasr olması زید شاعر لا كاتب “Zeyd şairdir, yazar değil” cümlesindeki gibidir. Mevsufun sıfata kalb ile kasr olması ما زید قاعد بل قائم “Zeyd oturan değil ayakta olandır” cümlesinde olduğu gibidir. Sıfatın mevsufa ifrad veya kalb ile kasr olması زید قائم لا عمرو “Ayakta duran Zeyd’dir, Amr değil” şeklinde gerçekleşir. Buradaki ifrad veya kalb olması muhatapın düşüncesine göre belirlenir. (Aksarâyî, 2018, p. 567; Sekkâkî, 1987, p. 288; Teftâzânî, 1971, p. 388)

b- Nefy ve istisna ile yapılan kasr: Bu tür kasr cümlede nefy ve istisna harflerinin bir arada bulunmasıyla gerçekleşir. Mevsufun sıfata kasr edilmesine ما زید إلا قائم “Zeyd ancak ayaktadır” veya ما زید إلا شاعر “Zeyd ancak şairdir” sözü örnek olarak verilebilir. Şayet muhatap Zeyd’in hem şair hem de katip olduğunu düşünüyor ve ikinci cümle ile buna itiraz ediliyorsa bu kasr-ı ifrada örnek olur. Eğer muhatap Zeyd’in oturduğunu düşünüyor ve ilk cümle ile buna itiraz ediliyorsa bu kasr-ı kalbe örnek olur. (Sekkâkî, 1987, p. 289)

Genel olarak nefy ve istisna ile yapılan kasra örnek olarak kalb ve ifrad türleri örnek olarak verilmiştir. Ancak وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا { أَنْتُمْ } { أَنْتُمْ } { أَنْتُمْ } “Siz de ancak bizim gibi birer insansınız. Rahman da bir şey indirmemiştir. Sadece yalan söylüyorsunuz” dediler. (Yasin 36/15) ayeti ile

alakalı kasrın hangi kısmına dahil olduğuna dair bir farklılık bulunmaktadır. (Sekkâkî, 1987, p. 290) Sekkâkî bu ayeti kasr-ı ifrada örnek olarak kullanmıştır. Ona göre buradaki sözler ile kasr-ı ifrad şu şekilde anlaşılmaktadır: Genel olarak bir şeye çağırın kimseler evvel emirde doğru veya yalan arasında bir konumda bulunmaktadır. Ancak bu sözü söyleyen kimseler nezdinde muhatapları bütün iddialarında yalan söylemektedir. Buna göre bu kasr ile doğruluk ve yalan söylemek gibi muhtemel ihtimallerden sadece bir tanesi gerçekleşmiş olmaktadır. Bu ise kasr-ı ifraddır. Ancak bu ayeti Kazvîni kasr-ı tayine örnek olarak vermekte ve yukarıdaki açıklamanın benzerini ifade etmektedir. (Hatîb Kazvîni, t.y., 3/7) Söz konusu ayetin zahirinden kasr-ı kalbe örnek olduğunu iddia eden Aksarâyî ise Kazvîni'nin bu açıklamasını müşkil bulmuştur. Buradaki sorun bu ifadenin kasr-ı tayin olabilmesi için bu sözü söyleyenlere göre muhataplarının doğru ve yalan söyledikleri hakkında şüphe içerisinde olmaları gerektiğidir. Ancak bu sözü söyleyenlere göre muhataplarının durumu nettir. Dolayısıyla Kazvîni'nin ifadelerini tevil etmiştir. Aksarâyî'nin yorumuna göre kasr-ı tayin muhatapın şüphesini izale etmek için yapılmaktadır. Burada sözün muhataplarının, normalde iddia sahiplerinde bulunması gereken doğruluk ve yalan söyleme halleri arasında bulunması gerekliliğini öncelikle şüpheye indirgendığını sonrasında sözün sahiplerinin muhatapları hakkında sadece yalan söylediklerini ifade ederek şüpheyi izale ettiklerini belirtir. Bu açıklamayı yaptıktan sonra söz konusu açıklamanın zorlama olduğunu da ifade eder. (Aksarâyî, 2018, 567, 568) Bu üç yorumdan doğruya en yakın olanları Sekkâkî ve Aksarâyî'nin görüşleridir. Kazvîni'nin kasr-ı tayin yorumu zahirde şüphe olmadığı için Aksarâyî'nin de dediği gibi zorlama tevellere ihtiyacı vardır. Bu kasırla Sekkâkî'nin ifade ettiği gibi sadece tek bir vasıf amaçlanmış olabileceği gibi Aksarâyî'nin ifade ettiği gibi yanlış düşünülen bir durumda doğruyu ortaya çıkarma amacıyla yani kasr-ı kalbe de örnek olarak zikredilebilir.

c- إنما edatı ile yapılan kasr: إنما edatının kasr ifade etmesi nefy ve istisna ile meydana gelen anlamı kapsamassından kaynaklanmaktadır. (Hatîb Kazvîni, t.y., 3/25; Sekkâkî, 1987, p. 291) Nefy ve istisnanın yani ما- لا kalıbının kasr ifade ettiği sabittir. Bu durumda إنما edatının bu kalıba benzediği durumlardan bahsetmek gerekir. Kazvîni bu hususta üç tane delil ortaya koymuştur. İlki حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ “Şüphesiz size ölü hayvan etini, kanı ... haram kılmıştır” (Bakara 2/173) ayetinde إنما edatından sonra

الميتة ve الدم ifadelerinin merfu okunmasıdır. Buna göre anlam “sadece ölü hayvan eti ve kanı ... haram kıldı” şeklinde olacaktır. Bu yorum genel kabul gördüğü için hüccet durumundadır. Buna göre إنما edatındaki ما harfi mevsul ve aynı zamanda إن nin ismi konumunda olup, الميتة ve الدم lafızları إن nin haberi olacaktır. (Aksarâyî, 2018, p. 570; Hatîb Kazvînî, t.y., 3/25, 26) Ancak başka bir kıraatte حرم lafzı malum الميتة ve الدم lafızları mansub olarak okunmaktadır. Buna göre söz konusu ayette bulunan إنما edatındaki ما harfinin durumu hakkında bir tartışma bulunmaktadır. Aksarâyî şayet حرم fiil malum olarak okunur ve الميتة ile الدم lafızları fethalı okunursa ما harfinin mâ-i kâffe olması gerektiğini mevsul mâsı olamayacağını ifade eder. Mevsul mâsının olmama sebebi bu takdirde إن nin haberinin bulunmaması olacaktır. Ancak bu durumda da الميتة ve الدم lafızlarının iki amili olacak ve bu durumda tenâzu ortaya çıkacaktır. (Aksarâyî, 2018, p. 570) Aksarâyî ile benzer açıklamalarda bulunan Teftâzânî ise tenâzu durumuna değinmemiştir. (Teftâzânî, 1971, p. 389)

Kazvînî’nin ikinci delili ise إنما nın kendisinden sonra zikredilen lafzı ispat bunun dışındakileri ise nefyetmesidir. (Hatîb Kazvînî, t.y., 3/26) Bu ifadeyi açıklayan Aksarâyî, söz konusu sözün nahiv alimleri tarafından kabul edildiğini bu sebepten ötürü hüccet kabul edilmesi gerektiğini ifade eder. (Aksarâyî, 2018, p. 571)

Kazvînî’nin üçüncü delili ise إنما edatı ile munfasıl zamirin kullanılmasıdır. (Hatîb Kazvînî, t.y., 3/26) Bu delili açıklayan Aksarâyî, munfasıl zamirin ancak özel durumlarda kullanıldığına dikkat çekmiş ve bu durumların sınırlı olduğunu ifade etmiştir. Söz konusu sınırlı durumları üç durumda açıklayan Aksarâyî bu durumlar hakkında bilgi verir. Bu durumlardan ilki fiil ve failin لا harfi ile ayrılmasıdır. Yani ما يضرب إلا أنا “Sadece ben vurdum” ifadesinde fiil ve failden sonra gelen meful لا harfi ile ayrılmıştır. İkinci durum ise fiilin failinin karışacağı durumlara engel olmak için munfasıl zamirin kullanılmasıdır. زيد وعمرو يضربه هو “Zeyd Amr’a vurdu” cümlesinde şayet munfasıl zamir kullanılmasaydı failin belirsizliği ortaya çıkacaktı. Bunu engellemek için munfasıl zamir kullanılmıştır. Üçüncü kullanılan yer ise amilin önüne geçtiği yerlerde kullanılır. إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ “Ancak Sana kulluk eder ve yalnız Senden yardım dileriz” (Fatiha 1/5) ayetinde olduğu gibi. إنما يضرب أنا “Sadece ben vurdum” cümlesine bakıldığında yukarıda sayılan amilin önüne geçmesi ve fiilin failinin karışması gibi bir duruma benzemediği açıktır. Buna göre إنما nın munfasıl zamirle birlikte kullanılması anlam olarak ما-إلا kalıbına

benzediği içindir. (Aksarâyî, 2018, p. 571) Bu bağlamda Kazvînî aynı zamanda Sekkâkî'nin de kullandığı şu iki şiiri şahit olarak göstermiştir: (Hatîb Kazvînî, t.y., 3/28; Sekkâkî, 1987, p. 292)

أَنَا الذَّائِدُ الْحَامِي الدِّمَارَ وَإِنَّمَا يُدَافِعُ عَنْ أَحْسَابِهِمْ أَنَا أَوْ مِثْلِي

“Korunması gerekenleri koruyan ancak benim. Onların şereflerini ancak ben veya benim gibiler korur.”

قَدْ عَلِمْتُ سَلْمَى وَجَارَاتِهَا مَا قَطَّرَ الْقَارِسَ إِلَّا أَنَا

“Selma ve arkadaşları süvariye alaşağı edenin benden başkası olmadığını bilir.”

Yukarıdaki ilk beyitte إنما ikinci beyitte ما-إلا kalıbı kullanılarak benzer anlamlar verilmiştir. Aksarâyî ise normalde beyitte geçen يدافع ve قطر fiillerinin gaib şahsa vaz’ olunmalarına rağmen failin nasıl mütekellime dönüştüğü üzerinde durmaktadır. Buna göre aslında قطر fiili mütekellim şahsa isnad olmamıştır. O kendisinden istisna yapılana isnad olmuştur. Buna göre cümle إنما أنا ما قطر أحد إلا أنا şeklinde olmalıdır. Benzer bir durum إنما إنما cümlesinde de geçerlidir. Bazıları إنما يدافع أنا cümlesinde tevîl yapılmasına gerek olmadığını düşünürler. Onlara göre أنا munfasıl zamir olduğu için zahir isim hükmündedir. Bu açıklamayı doğru bulmayan Aksarâyî ilk görüşün daha doğru olduğunu belirtir. (Aksarâyî, 2018, p. 572)

d- Takdim üslubuyla yapılan kasr: Takdim şekliyle yapılan kasr sıfatın mevsufuna ve mevsufun sifata kasrı şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Mevsufun sifata ifrad yoluyla kasrına örnek muhatabın bahsedilen kimse için şair veya katip olarak düşündüğü kimse için شاعر هو “şairdir o” şeklinde yapılan kasrdır. Mevsufun sifata kalb yoluyla yapılması ise bir kimsenin oturduğunu düşünen muhataba قاعد هو “oturan odur” denilmesidir. Sıfatın mevsufa kasrının ifrad yoluyla yapılması ise seninle birlikte başka birisinin de işi yapacağını düşünen muhataba أَنَا كُفَيْتُ مَهْمَكَ “senin işine ben yeterim” sözünün söylenmesidir. Sıfatın mevsufuna kalb yoluyla kasrı ise senin değil de başkasının işi yapacağını düşünen muhataba أَنَا كُفَيْتُ مَهْمَكَ “senin işine ben yeterim” sözünün söylenmesidir. (Hatîb Kazvînî, t.y., 3/29) Aksarâyî أَنَا كُفَيْتُ مَهْمَكَ “senin işine ben yeterim” sözünün zahirinde takdim görüldüğünü belirterek bu örneğin neden zikredildiğini açıklamıştır. Buna göre örneğin sahibi Kazvînî’ye göre takdimin zahirde gerçekleşmesi şart değildir. Takdim ile amaçlanan şey seninle birlikte başkasının veya senin dışındaki bir kimsenin işi yapacağını düşünen

muhababın sahip olduğu fikri tahsise uğratarak değıştirmek ameliyesidir. Ancak Sekkâkî bu sözün أنا كفت شكلinde tevil edilmesi gerektiğini düşünmektedir. (Aksarâyî, 2018, p. 574; Sekkâkî, 1987, 231, 232) Böylece Aksarâyî örneğinde kasr konusuna dair genel bilgiler verilmiştir. Buradaki konuların şeması şu şekilde olmalıdır:



ŞEKİL 3

VII. Sonuç

Kasr bir üslup olarak konuşanın zihin dünyasındaki bir olguya ait nitelemeyi tek bir duruma veya kişiye indirgeyerek ifade etme şeklidir. Aksarâyî'nin kasr üslubu hakkındaki düşüncesini Kazvî'nin İzah adlı eserine yazmış olduğu şerhte görmek mümkündür. Kazvî'nin kasr üslubunu onun çeşitlerini sıralayarak ve her çeşide dair örnekler vererek açıklamaya çalışmıştır. Aksarâyî ise bu şerhte Kazvî'nin özet olarak geçtiği bazı ifadeleri derinlemesine açıkladığı görülmektedir. Ayrıca kasr konusunda Aksarâyî'nin Kazvî'nin haricinde Sekkâkî ve Teftâzânî'nin görüşlerini de irdelediği anlaşılmaktadır.

Aksarâyî'nin kasr üslubuna dair görüşleri genel itibarla döneminin kasr üslubu hakkındaki görüşlerle benzetmekle birlikte tarih içinde meydana gelen fikir ayrılıklarında kendi tarafını açık bir şekilde ortaya koyduğu ve gerekçelerini uygun bir şekilde aktardığı görülmektedir. Kasr konusu hakkında Kazvî'nin, Sekkâkî'nin hakiki kasrı ihmal ettiğine dair iddiası önemlidir. Bu hususta Teftâzânî daha çok Sekkâkî'yi desteklerken Aksarâyî ise Kazvî'nin görüşlerini desteklemiştir. Sekkâkî'nin eserine müracaat edildiğinde Kazvî ve Aksarâyî'nin daha tutarlı yaklaşıtları görülmektedir. Ayrıca Teftâzânî bazı hususlarda Kazvî'yi eleştirmiş Aksarâyî ise eleştirilen noktaların tevil edilebileceğini belirtmiştir.

KAYNAKÇA

- Aksarâyî, C. (2018). İzâhu'l-izâh. In E. Albayrak (Ed.), *Cemâlüddîn Aksarâyî'nin "İzâhu'l-izâh" Adlı Eserinin Meânî Bölümünün Tahkik ve Tahlili. Tahlil.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Albayrak, E. (Ed.) (2018). *Cemâlüddîn Aksarâyî'nin "İzâhu'l-izâh" Adlı Eserinin Meânî Bölümünün Tahkik ve Tahlili. Tahlil.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Bulut, A. (2014). *Belâgat, Meânî, Beyân, Bedî*. İstanbul: İFAV Yayınları.
- Cevherî, İ. b. H. - (1984). *es-Sıhâh Tâcü'l-lüğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye.* Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn.
- Dayf, Ş. (1987). *el-Belâğa tetavvür ve tarih.* Kahire: Maarif Yayınları.
- Durmuş, İ. Hasr. Retrieved from <https://islamansiklopedisi.org.tr/hasr--belagat>
- Ferâhidî, H. b. A. (2003). *Kitâbu'l-'Ayn.* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye.
- Hacımüftüoğlu, N. Bedî. Retrieved from <https://islamansiklopedisi.org.tr/bedi--belagat>
- Hatib Kazvîni, E.-M. C. M. b. A. b. Ö. b. A. (t.y.). *el-İzâh fî ulûmi'l-belâğa.* Beyrut: Dâru'l-ceyl.
- Hüseyn, A. (2001). *el-Muhtasar fî târihi'l-belâğa.* Kahire: Dârun Garîbun.
- Kaçar, H. İ. (2007). *Edebî Yönden Hazîf Üslûbu.* İstanbul: Ocak Yayıncılık.
- Kılıç, H. Belâgat. Retrieved from <https://islamansiklopedisi.org.tr/belagat>
- Meydani, A. H. H. - (2013). *el-Belâgatü'l-Arabiyye : üsûsühâ ve ulûmuhâ ve fûnûnuhâ.* Dimeşk: Dâru'l-kalem.
- Saraç, M. A. Y. (2007). *Klâsik Edebiyat Bilgisi.* İstanbul: 3F Yayınevi.
- Sekkâkî, E. Y. S. Y. b. E. B. b. M. b. A. -H. (1987). *Miftâhu'l-ulûm.* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye.
- Teftâzânî, S. M. b. F. Ö. b. B. A. (1971). *el-Mutavvel.* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye.

Bölüm 2

HADİS EDEBİYATINDA RİYA KAVRAMI VE MAHİYETİ

Hızır YAĞCI¹

¹ Dr. Öğretim Üyesi, TNKÜ İlahiyat Fakültesi, ORCID: 0000-0003-3394-7797,
hyagci@nku.edu.tr

Giriş

İnsanı en güzel şekilde yaratan Allah (c.c.), ona kötülük ve iyilik yapma kabiliyetini vermiş ve nefsinin kötülüklerden arındırılmasını kurtuluşa ereceğini müjdelemiştir (eş-Şems, 91/8-9). İnsanın, aklını ve düşüncesini kullanarak iyilik yapma bilincine ulaşması mümkün ise de Allah (c.c.) lütfunun bir gereği olarak ona rehberlik edecek peygamberler göndermiştir. Bu peygamberlerin sonuncusu olan Hz. Muhammed, “Ben, güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim” (Ahmed b. Hanbel, 2001: 2/381) buyurarak peygamberlik misyonunu adeta ahlâkî güzelliklerin uygulayıcısı olarak tanımlamış, bu misyonu gerçekleştirebilmek için “Allah’ım! Yaratılışımı güzel yaptığın gibi ahlâkımı da güzelleştir” (Ahmed b. Hanbel, 2001: 1/403) şeklinde rabbine dua etmiştir. Ahlâkî güzellikler konusunda insanlığa örneklik yaparken, çirkin huylardan da onları arındırmaya çalışmıştır. Getirdiği evrensel mesaj, dini yalnız Allah’a has kılmayı emrederken (el-Beyyine, 98/5), gösteriş amacı taşıyan hiçbir davranışın yaratıcı karşısında değeri olmadığını bildirmiştir (el-Bakara, 2/264). İçinde yaşadığı putperest toplumu bu sapkın inançlarından kurtarıp tevhidin yerleşmesini sağlayan Allah resulü, kendisinden sonra insanların puta tapmalarından endişe etmemiş, ancak onları bekleyen tehlikenin amellerine riya karıştırmak olacağını, bu şekilde yapılacak davranışların ise sahibine ahirette bir şey kazandırmayacağını bildirmiş (Nesâî, “Cihâd”,24), insanı ahirette mahcup edecek riya hastalığının mahiyetini ve riyadan kurtuluş reçetelerini ümmetine öğretmiştir. Bu çalışmada riyanın tanımının yanı sıra ayet ve hadislerle mahiyetinden bahsedildikten sonra küçük şirk sayılan riya/gösteriş amaçlı yapılan amellerin neticesiz kalacağı, Resulullah’ın (s.a.v.) riyakâr davranışlar karşısındaki tutumu ve riyadan koruyan nebevî tavsiyeler ele alınmıştır.

1. Riyanın Tanımı ve Mahiyeti

Arapça da “görmek” anlamına gelen re’y kökünden türeyen riya, Türkçe sözlüklerde “ikiyüzlülük” şeklinde çevrilmiştir (Şemseddin Sâmî,

1996: 677). Hadislerde genellikle süm‘a/şöhret peşinde olma kelimesi ile birlikte kullanılan riya (Ebû Dâvûd, “Edeb”, 35, 40; Dârimî, “Rikâk”, 35; Tirmizî, “Nikâh”, 10), kişinin Allah için eda etmesi gereken bir kulluk görevini insanlara gösteriş amacıyla yapmasıdır. Süm‘a, سُمْعَة fiilinden türemiştir. Riya ile süm‘a/şöhret tutkusu arasındaki fark; riya fiillerde olurken; süm‘a’nın sözde olmasıdır (Tehânevî, 1996: 1/900). “Câh” kavramı da insanların gönlünde yer edinmeyi istemektir, ancak riya ibadetlerde gerçekleşirken; “câh” ibadetler dışında da gerçekleşebilmektedir (Gazzâlî, ts: 3/297). Lakin şunu da ifade etmek gerekir ki insanların övgüsüne sebep olan her hayırlı amel riya anlamına gelmez. Ebû Zer el-Gıfârî’nin (ö. 32/653) anlattığına göre, Resulullah’a (s.a.v.) bir kimse, bir hayır yapar da halk bu sebeple ona övgüde bulunursa, buna ne buyurursunuz? dediler. O da: “Bu, mümin için peşin bir müjdedir” (Müslim, “Birr”, 166) buyurdu. Buna göre kişi, hayırlı ameli yapmadan önce halkın övgüsünü kazanmayı amaçlarsa riya yapmış olur. Tâvûs b. Keysân’ın (ö.106/725) naklettiğine göre, bir adam Hz. Peygamber’e gelmiş ve şöyle demişti: Ey Allah’ın elçisi! Adam sadaka veriyor buna mukabil övülmek ve karşılık görmek istiyor. Hz. Peygamber, “*Kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa yararlı bir iş yapsın ve Rabbine ibadette kimseyi ortak koşmasın*” (el-Kehf, 18/110) ayeti ininceye kadar sustu ve cevap vermedi (Muhâsibî, ts:164). İbadetlerden elde edilecek sevabı yok edecek kadar vahim bir sonuç doğurduğu için riyaı öğrenmenin farz olduğu (İbn Âbidîn, 1992: 1/42) söylenmiştir. Ancak riya amacı taşımaksızın bir kişi niyetine ganimet elde etmek gibi başka bir şey karıştırırsa bu yaptığı cihadın ecrini tamamen ortadan kaldırmaz, ecrini eksiltir. Çünkü bu konuda Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Gaziler bir ganimet elde ettikleri zaman, ecirlerinin üçte ikisini peşin olarak almış olurlar. Bir ganimet elde edemezlerse ecirlerini ahirette tam olarak alırlar”(Müslim, “İmâre”, 153; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 13; Nesâî, “Cihâd”, 15).

Riya ile ilgili birçok kavramdan söz edilebilir. Özellikle ihlâs (İbn Manzûr, 1994: 7/26) ve sıdk (Çağrı, 2008: 35/137) kavramları riyanın zıddı olarak tanımlanmıştır. Buna göre riyanın bulunduğu kalpte ihlâs ve sıdk; ikisinin bulunduğu yerde ise riya olmaz. İbadet ve iyilikleri riyadan ve çıkar

endişesinden arındırıp sadece Allah için yapmak (Ateş, 2000: 21/535) anlamına gelen ihlâs, Kur’ân-ı Kerîm’de peygamberlerin niteliklerinden sayılmış (Yûsuf, 12/24; Meryem 19/51; es-Sâd, 38/45-46), insanlara kulluk görevlerini ihlâsla yapmaları emredilmiştir (ez-Zümer, 39/2-3). İnsanın ihlâsa ulaşabilmesi için kalbini şirk ve riyadan arındırması gerekir. Bu sebeple Hz. Peygamber, “Allah’ım! kalbimi nifaktan, göğsümü kin ve nefretten, amelimi riyadan, dilimi yalandan temizle” (İbn Ebû Şeybe, 2009: 9/536) diye dua etmiştir. Doğrusu riyadan kurtulup ihlâsa ulaşmak oldukça zordur. Yusuf b. Hüseyin er-Râzî (ö. 304/917) der ki: Dünyada en değerli şey ihlâstır. Riyayı kalbimden söküp atmak için ne kadar uğraşıyorum da sanki başka bir renkle tekrar kalbimde bitiyor (Ali b. Nâyif eş-Şehûd, ts: 6). Râgıb el-İsfahânî’nin (ö. V./XI. Yüzyılın ilk çeyreği), evrenin varlık sebeplerinin en önemlilerinden biri olarak kabul ettiği sıdk ise niyette dürüstlük, söz ve davranışların doğru ve gerçeğe uygun olması anlamına gelmektedir (Çağrı, 2009: 37/98). Allah resulü, “Size sıdkı/doğruluğu öğütlerim; çünkü doğruluk iyiliğe, iyilik de cennete götürür. Kişi doğru söyleye söyleye nihayet Allah katında sıddık/dosdoğru diye yazılır. Yalan söylemekten sakının; çünkü yalan söylemek kötülüğe, kötülük de cehenneme götürür. Kişi yalan söyleye söyleye nihayet Allah katında kezzâb/yalancı diye yazılır” (Buhârî, “Edeb”, 69; Müslim, “Birr”, 103-105) buyurarak cennete giden yolun doğruluktan geçtiğini bildirmektedir. Yüce Allah’ın, “*Allah’a ve Peygamberlerine iman edenler var ya, işte onlar sıddıklar (sözü özü doğru kimseler) ve Allah katında şahitlerdir*” (el-Hadîd, 57/19) buyruğu gereği inanan insanın sıddık olması gerekir. Peygamberlerin ortak niteliği olan sıdk, rıyanın da zıddıdır. İkisinin aynı insanda meleke haline gelmesi düşünülemez.

Riya niyetle de yakından ilişkilidir. Çünkü ameller niyetlere göre değer kazanırlar (Buhârî, “Bed’ü’l-vaḥy”, 1; Müslim, “İmâre”, 155). Hâlbuki riya bir niyet bozukluğudur. Bu sebeple riyakârın ameli daha başlarken sonuçsuz kalmaya mahkûmdur. Hz. Peygamber, rıyayı şirki çağrıştıran bir tehlike olarak görüp, kurtuluşun riyadan kaçınmakla gerçekleşeceğine dikkat çektiğinden (Buhârî, “Megâzî”, 77; Müslim, “Vaşıyyet”, 5) bu konuda *Rıyanın Gizli Şirk Sayılması* başlığında ayrıca bahsedilecektir.

Riya ile ilgili kavramlardan biri de nifaktır. Nifak, küfürde ısrarcı olmakla birlikte, imanlı görünmektir. Münafığın yaptığı, yuvasında biri açık, diğeri sıkıştığında çıkacağı iki kapı açan aktavşanın yaptığına benzetilmiştir. Riya ise, Allah’tan sevap beklemek amacıyla değil, insanların övgüsünü kazanmak arzusuyla güzel fiilleri göstermektir. Aralarındaki benzerlikten dolayı biri diğerrinin yerine kullanılsa da riya hiçbir şekilde nifak değildir (Askerî, 1997: 228-229). Bu sebeple nifak sahibini dinden çıkarır, riya ise sahibini dinden çıkarmaz, ancak haram olduğu için günahkâr yapar ve gösteriş için yaptığı amelin karşılığını alamaz. Münafık kişilerin durumu Kur’an’da şöyle anlatılır: *“Onları gördüğün zaman kalıpları hoşuna gider. Konuşurlarsa sözlerine kulak verirsin. Onlar sanki elbise giydirilmiş kereste gibidirler. Her kuvvetli sesi kendi aleyhlerine sanırlar. Onlar düşmandır, onlardan sakın! Allah onları kahretsin! Nasıl da (haktan) çevriliyorlar!”* (el-Münâfikûn, 63/4). Samimiyetten nasiplenmemiş bu kişilerin, yegâne yönelişleri dünya olduğu için, geçici menfaatler için her kalıba girerler. İkiyüzlülük onların en temel karakteridir. Abdullâh b. Mes’ûd’un (ö. 32/652-53) anlattığına göre, sadakayı emreden ayet nazil olduğunda ashab hamallık yapıp sadaka vermeye çalışırdı. Bir gün Abdurrahmân b. Avf (ö.32/652) çok miktarda sadaka getirmişti. Münafıklar, “Bu adam gösterişçidir” dediler. Ebû Akîl el-Ensârî (ö. 12/633) adlı sahâbî de az miktarda sadaka getirince bu kez, “Allah’ın buna (bir sa‘ sadakaya) ihtiyacı yoktur” dediler. Bu hadise üzerine, *“Sadakalar hususunda gönüllü bağışta bulunan müminlerle, güçlerinin yettiğinden başkasını bulamayanları çekiştirip onlarla alay edenler var ya; işte Allah asıl onları maskaraya çevirmiştir. Onlar için elem dolu bir azap vardır”* (et-Tevbe, 9/29) ayeti nazil olmuştur (Buhârî, “Zekât”, 10; İbn Hacer, 1998: 3/346).

Riyanın dereceleri olsa da genelde iki türlü riyaadan söz etmek mümkündür. Kişinin Allah rızasını gözetmeksizin, ibadet ederken yalnızca kulları murad etmesi büyük riyaadır. Cesur desinler diye savaşılan, âlim desinler diye ilim tahsil eden ve cömert desinler diye infak edenler (Müslim, “İmâre”, 152), bu kısımda mütalaa edilmektedir. İkincisi ise, İbadetleri hem Allah için, hem de insanların övgüsünü kazanmak için yapmaktır. Bu da Allah resulünün

gizli şirk olarak tanımladığı (İbn Mâce, “Zühd”, 21) riya’dır. Günah bakımından farklı dereceleri olsa da Hz. Peygamber, “Allah sadece samimi bir şekilde ve kendi rızası gözetilerek yapılan amelleri kabul eder” (Nesâî, “Cihâd”, 24) buyurarak gösteriş için yapılan amellerin Allah katında kabul görmeyeceğini haber vermiştir. Ancak bir kimse yaptığı amele başlangıçta riya karıştırmadan Allah rızasını gözeterek yapmış, daha sonra da riya bulaştırmışsa hatırladığı anda kendini riyadan kurtarabilirse sonradan arız olan bu durum ameline zarar vermez. Amele sonradan bulaşan bu riya ile kişinin amelinin boşa gitmeyeceğini savunanlar olmuştur. Onlar Ebû Dâvûd’un (ö. 275/889) naklettiği şu rivayeti delil göstermişlerdir. Bir adam Resulullah’a (s.a.v.) gelerek şöyle demişti. Ey Allah’ın resulü! Seleme oğullarının hepsi savaşa katıldılar. Bunlar arasında dünyalık için savaşan, yardım etmek için savaşan ve sırf Allah rızası için savaşanlar var. Bunların hangisi şehittir? Allah resulü, “Eğer asıl maksatları Allah’ın ismini yüceltmek ise hepsi de şehittir” (Ebû Dâvûd, 2009: 183; İbn Receb el-Hanbelî, 2015: 1/68-69) buyurdu.

Riya başka açılardan da ele alınmıştır. Kişiyi eyleme sevk eden riya, açık riya olarak nitelenmiştir. Kapalı riya kişiyi eyleme sevk etmese de eylemi kolaylaştırır. Mesela, geceleyin güçlükle teheccüde kalkan bir kimsenin, misafirin yanında daha rahat ve kolay bir şekilde kalkması kapalı riya’dır. Böyle bir kişi misafirin görmesi için namaza kalkmıyorsa da misafirin onu görmesi namaza kalkmasını motive etmekte ve namaza kalkmasını kolaylaştırmaktadır (Ateş, ts: 385).

Riya görünüşte ibadet, aslında aldatmadır. Bir tarafta kâinatın sırlarına vakıf olan, yeryüzünde kendisinden habersiz yaprak kıpırdamayan ve insana şah damarından daha yakın olan Allah’ı aldatmaya cüret etmek gibi bir cürüm işleme tehlikesi varken (en-Nisâ, 4/142-143), diğer tarafta kişinin niyetine muhalif olan ameliyle insanları aldatma amacı taşımaktadır. Hz. Peygamber, “Bizi aldatan bizden değildir” (Müslim, “İmân”, 164; Dârimî, “Büyü”, 10) buyurmuş, Enes b. Mâlik’e, “Yavrucuğum! Kalbinde herhangi bir kimseye karşı bir aldatma bulunmadan sabahlayabilecek ya da

akşamlayabileceksen, bunu yap! Yavrucuğum işte bu benim sünnetimdendir. Kim benim sünnetimi yaşatırsa, şüphesiz ki o beni sevmiştir. Kim de beni severse cennette benimle beraber olur” (Tirmizî, “İlim”, 16) şeklinde nasihatte bulunmuştur.

Riya konusunda sûfiler üzerinde derin izler bırakan Hâris el-Muhâsibî (ö.243/857), riyaya sebep olan ve onu besleyen davranışlardan şu şekilde bahsetmektedir.

1. Riyâset: Baş olma tutkusu
2. Mübâhât: Gururlanma
3. Tefâhür: Övünme
4. Tehasüd: Hasedleşme
5. Hübbü'l-ğalebe: Üstünlük sevgisi (Muhâsibî, ts: 223-227).

2. Kur'ân-ı Kerîm'de Riya Kavramı

Kur'an insanların etnik kökenlerini ve renklerini kıymet ölçüsü olarak görmemiş, fitratlarına uygun hareket edip etmediğine göre değerlendirmiştir. Nifak ve münafıklık ise Allah'ın (c.c.) yarattığı tabiatı bozmaktır. Yani nifakın tabiatı tabii olmamaktır. Bireysel boyutu ile nifak, zihinsel bir şüphe ve kararsızlık ve parçalanmış bir hayattır. Nifak bazen kurumsallaşarak toplumsal bir nitelik kazanabilir. (Görmez, 2014: 175-176).

Yüce Allah, Kur'ân'ı-Kerîm'de müminlere hitap ederek gösteriş tutkusunun inanmayanların niteliği olduğunu ve bu amaçla yapılan işlerin sonuçsuz kalacağını şöyle bir benzetme ile anlatmaktadır: *“Ey iman edenler! Allah'a ve ahiret gününe inanmadığı hâlde insanlara gösteriş olsun diye malını harcayan kimse gibi, sadakalarımızı başa kakmak ve gönül kırmak suretiyle boşa çıkarmayın. Böylesinin durumu, üzerinde biraz toprak bulunan ve maruz kaldığı şiddetli yağmurun kendisini çıplak bıraktığı bir kayanın durumu*

gibidir. Onlar kazandıklarından hiçbir şey elde edemezler. Allah, kâfirler topluluğunu hidayete erdirmez” (el-Bakara, 2/264). Hâlbuki ihlâslı müminlerin bu konudaki davranışını anlatan ayetlerde şöyle buyrulur: “*Onlar kendilerinin canları çektiği halde yemeği yoksula, yetime ve esire yedirirler ve derler ki: Biz size sırf Allah rızası için yediriyoruz, sizden bir karşılık ve teşekkür beklemiyoruz*”(el-İnsan, 76/8-9). Yüce Allah, Mekke’li müşriklerin Bedir Savaşı’na hareket ederken içinde bulundukları ruh halini anlatırken, onların şımarıklıklarından, kibirlerinden ve gösteriş içindeki durumlarından bahsederek (el-Enfâl, 8/47) müminleri bu çirkin ahlâkî davranışlara karşı uyarmıştır. Başka bir ayeti kerimede ise bu nitelik münafıklar için kullanılır. “*Münafıklar, Allah’ı aldatmaya çalışırlar. Allah da onların bu çabalarını başlarına geçirir. Onlar, namaza kalktıkları zaman tembel tembel kalkarlar, insanlara gösteriş yaparlar ve Allah’ı pek az anarlar*” (en-Nisâ, 4/142). Mâ’ûn sûresindeki, “*Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki, onlar namazlarını ciddiye almazlar, (namazlarıyla) gösteriş yaparlar. Ufacık bir şeyi bile ödünç vermezler*” (el-Mâ’ûn, 107/4-7) ayetlerinin münafıklar hakkında nazil olduğuna dair bilgileri dikkate aldığımızda (Mukâtil b. Süleymân, 2000: 24/631; Begavî, 1997: 8/552), Kur’an’ın gösterişi, inkârcıların karakteristik özelliği olarak ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Bu konuda Kârûn örneği de hatırlanmalıdır. Yüce Allah onu, ilâhî otoriteye baş kaldıran mal ve servet sahibi olduğu kadar gösteriş tutkusu kendini kuşatmış biri olarak tanıtmaktadır (el-Kasas, 76-81).

3. Hadislerde Riya

Kur’ân-ı Kerîm’de dinin yalnızca kendine has kılınmasını emreden Yüce Allah (el-Beyyine, 98/5), kullarından ibadetlerinde kendisine hiç kimseyi ortak edinmemelerini istemektedir (el-A’râf, 7/19; er-Rûm, 30/43-47). Bu sebeple bütün peygamberler yeryüzünde tevhidin yerleşmesi için çaba sarfetmişlerdir. Hz. Peygamber, “Peygamberler anneleri ayrı, babaları bir kardeşlerdir, dinleri de birdir” (Buhârî, “Enbiyâ”, 48) buyurarak bu hakikate dikkat çekmiştir. İnsanlığa örnek olarak gönderilmesi sebebiyle tevhide zarar verecek söz ve davranışlardan uzak durmuş ve ümmetini de uzak tutmaya

çalışmıştır. Hedefini gerçekleştirmek için sürekli ilahî yardıma başvurarak amellerini riyaadan temizlemesi için rabbine niyazda bulunmuştur (İbn Ebû Şeybe, el-Muşannef, 9/536). Çünkü o, kendisinden sonra insanların putlara tapınarak Allah’a (c.c.) eş koşmalarından endişe etmemiş, ancak amellerine riya karıştırmak suretiyle küçük şirke saplanmalarından endişelenmiştir. Gösterişin her çeşidinin sevimsizliğini ifade eden Hz. Peygamber, samimiyeti her şeyde ölçü almış, insanları etkilemek için yapmacık söz söyleyenleri, gösteriş için ağzını eğip bükerek konuşanları Allah’ın sevmediğini haber vermiştir (Tirmizî, “Edeb”, 72). Giyim kuşam konusunda da aşırılıklardan uzak durulmasını istemiş, kibir ve gösteriş görüntüsü verecek şekilde giyinmeyi hoş görmemiştir (Buhârî, “Libâs”, 1). İnsana ancak riya karışmayan, ihlâsla yapacağı amelin dünya ve ahirette fayda vereceğini haber vererek şöyle buyurmuştur. “Sizden önce yaşayanlardan üç kişi yola çıkar; geceyi geçirmek için bir mağaraya girerler. Derken dağdan bir taş düşer ve mağaranın ağzını kapatır. Bunun üzerine “Bizi buradan iyi amellerimizi hatırlayarak dua etmekten başka hiçbir şey kurtaramaz” derler. İçlerinden birisi: Allah’ım benim ihtiyar bir annem ve babam vardı. Akşam, onlardan evvel ne çocuklarımı doyurur, ne de hayvanlarıma bakardım. Günün birinde odun toplamak için uzaklara gitmiştim. Fakat geldiğimde onları uyumuş buldum. Onları uyandırmayı ve onlardan evvel ailece süt içmeyi hoş görmedim. Çanak elimde olduğu halde uyanmalarını bekledim. Nihayet sabah oldu. Çocuklarım ayaklarının altında açlıktan ağılıyorlardı. Derken annem babam uyandılar ve sütlerini içtiler. Allah’ım, eğer ben bu işi senin rızan için yapmışsam, bu taş yüzünden başımıza gelen sıkıntıyı bizden uzaklaştır, der. Taş bir parça açılır, ancak çıkılacak gibi değildir. İkincisi şöyle der: Allah’ım amcamın bir kızı vardı ve ben onu herkesten çok seviyordum. (Bir rivayete göre, bir erkek bir kadını ne kadar sevebilirse ben de o kadar seviyordum.) onunla birlikte olmak istedim, ne var ki teklifimi kabul etmedi. Bir kıtlık senesi zorda kalınca bana başvurdu; kendisini bana teslim etmesi şartıyla ona yüz yirmi altın verdim. Kabul etti. Bu fırsatı elde edince (diğer bir rivayete göre; cinsi münasebete başlamak üzere iken), “Allah’tan kork da haksız yere mührümü bozma, dedi. Ben de (Allah’tan korkarak) bu çok sevdiğim kızdı uzaklaştım; verdiğim altınları da ona bıraktım. Allah’ım, eğer ben bu işi sırf senin rızanı kazanmak

için yapmış isem içinde bulunduğumuz sıkıntıyı üzerimizden defet, diye yalvarır. Mağaranın girişindeki taş bir parça daha açılır; fakat yine çıkabilecek gibi değildir. Üçüncü şahıs ta şöyle der: Allah'ım ücretle işçiler tuttum ve ücretlerini verdim, yalnız biri ücretini almadan bırakıp gitti. Onun ücretini çalıştırdım; onun hesabına ayırdığım mal çoğaldı. Bir müddet sonra o adam yanıma gelerek: Ey Allah'ın kulu! ücretimi ver, dedi. Ben de: Şu gördüğün develer, öküzler, koyunlar ve köleler senin alman gereken ücretten çoğalmıştır; hepsini al götür, dedim. O da Ey Allah'ın kulu! benimle alay etme, dedi. Ben: Seninle alay etmiyorum (hakikati söylüyorum), dedim. Bunun üzerine malları aldı ve hepsini sürüp götürdü; geriye hiçbir şey bırakmadı. Alalh'ım! eğer bunu ben senin rızan için yapmışsam, içinde bulunduğumuz sıkıntıyı üzerimizden defet, der. Taş mağaranın ağzından kayar ve onlar da çıkıp giderler (Buhârî, "İcâre", 11; Müslim, "Rikâk", 100).

3. 1. Riyanın Gizli Şirk Sayılması

Sözlükte "ortak olmak" ve "ortaklık"; "ortak koşmak" anlamındaki işrâk kelimesinden türeyen şirk, terim olarak "Allah'ın zatında, sıfatlarında, fiillerinde veya O'na ibadet edilmesinde ortağı, dengi yahut benzerinin bulunduğu inanma" (Sinanoğlu, 2010: 39/193) anlamına gelmektedir. Yüce Allah, kendisine ortak koşanlara, kendisi ile birlikte başkalarına tapanlara, *"Allah, size kendinizden şöyle bir örnek getirdi: Kölelerinizden, verdiğimiz rızıklarda sizinle eşit haklara sahip olan ve birbirinizden çekindiğiniz gibi kendilerinden çekindiğiniz ortaklarınız var mı? Düşünen bir topluluk için ayetleri böyle ayrı ayrı açıklıyoruz"* (er-Rûm 30/28) şeklinde hitap ederek şirkten münezzeh olduğunu hatırlatmaktadır (el-En'âm 6/100-101). Kur'an'a göre büyük bir zulüm (Lokmân 31/13) ve bağışlanmayacak bir günah sayılan şirk (en-Nisâ, 4/48, 116), hadislerde de en büyük günah olarak nitelendirilmiştir (Buhârî, "Edeb", 6; Müslim, "İmân", 141-145; Tirmizî, "Tefsîrül-Kur'ân", 18/7; Nesâî, "Taḥrîm", 4). Ayrıca amellerine Allah'tan başkasını ortak eden kişinin şirkiyle baş başa kalacağı (Müslim, "Zühd", 46), yüce yaratıcının kulları üzerindeki hakkının şirk koşmadan sadece O'na ibadet etmekten ibaret olduğu üzerinde durulmuştur (Müslim, "İmân", 49, 50).

Kur'an ve Sünnetten anlaşılan, Allah'tan başka en çok saygı gösterilecek varlık Hz. Muhammed'dir. Zira o yüce bir ahlâka sahiptir (el-Kalem 68/4) ve kesintisiz bir ecirle mükâfatlandırılmıştır (el-Kalem 68/3). Ona itaat etmenin Allah'a (c.c.) itaat etme anlamına geldiği (en-Nisâ 4/80), Allah'ın affına mazhar olmanın ona uymaktan geçtiği (Âl-i İmrân 3/31-32) ilgili ayetlerde bildirilmiş, ancak kendisinde hiçbir ilâhî vasfın bulunmadığı özellikle belirtilmiştir (Âl-i İmrân 3/79-80; el-Mâide 5/116-117; el-Kehf 18/110). Hz. Peygamber'in sancaktarlarından ve ensarın ileri gelenlerinden biri olan Kays b. Sa'd (ö. 60/680), Hîreliler'in kendi liderlerine secde ettiklerine tanık olunca, Allah resulünün secde edilmeye daha lâyık olduğu düşüncesiyle kendisine secde edilmesini teklif etmiş, o da Allah'tan başkasına secde edilemeyeceğini belirterek bunu kesin bir dille yasaklamıştır (Ebû Dâvûd, "Nikâh", 40). Bu konuda başkalarının yapmış oldukları yanlışlıklara düşülmemesi için, "Hristiyanların Meryem oğlu İsa'yı insanüstü niteliklerle övdüğü gibi siz de beni övmeyin. Ben sadece Allah'ın bir kuluyum. Benim için Allah'ın kulu ve resulü deyin" (Buhârî, "Enbiyâ", 48; Dârimî, "Rikâk", 68) şeklinde uyarıda bulunmuştur. Bütün bu uyarılarına rağmen Allah resulünün bu ümmetin doğrudan şirke düşmesinden değil (Müslim, "Fezâ'il", 30), ibadet yaparken başkalarına hoş görünmekten ibaret olan gizli şirkten korkmuştur. (Ahmed b. Hanbel, 2001: IV, 403; V, 428; İbn Mâce, "Zühd", 21. Ayrıca bk. Sinanoğlu, 2010/39/ 193-198).

Bu sebeple kalbin hastalıklarından biri olan riyanın en tehlikeli yanı Resulüallah (s.a.v.) tarafından gizli şirk olarak nitelenmesidir. Ebû Saîd el-Hudrî'nin (ö. 74/694) anlattığına göre, sahâbilerle birlikte *el-mesihu'd-deccâl* hakkında müzakere ederlerken Resulüallah (s.a.v.) yanlarına gelmiş ve "Bence sizin için *el-mesihu'd-deccâl*'den daha korkunç olan şeyi size haber vereyim mi?" buyurmuştu. Onlarda buyur deyince Resulüallah (s.a.v.) şöyle dedi: "Gizli şirktir ki, adamın namaza durup da başkasının kendisine bakmasından dolayı namazını güzelleştirmesidir" (İbn Mâce, "Zühd", 21). Başka bir hadislerinde ise, "Ümmetim için en çok korktuğum şey Allah'a ortak koşmaktır. Ama ben onlar güneşe, aya veya puta tapacaklar demiyorum. Fakat bir takım ibadetleri Allah'tan başkası için işleyecekler ve gizli bir şehvet arzulayacaklardır (İbn

Mâce, “Zühd”, 21). Bu sebeple Allah’a itaat ediyor gibi görünmekle birlikte aslında kulların gönlüne girmeyi amaçlamak, dünyevî çıkarları gözeterek ibadet yapmak, insanlara gösteriş olsun diye iyilikte bulunmak, riyanın en tehlikeli olanıdır. Bu da ibadete bir nevi şirk karıştırmaktır. Çünkü Yüce Allah, “De ki: ‘Ben de ancak sizin gibi bir insanım. (Ne var ki) bana, ‘Sizin ilah’ınız ancak bir tek ilahtır’ diye vahyolunuyor. Kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa yararlı bir iş yapsın ve Rabbine ibadette kimseyi ortak koşmasın” (el-Kehf, 69/110) buyurarak, kulluğa şirk karıştırılmasını, amelde gösteriş yapılmasını yasaklamış, amelin sadece Allah rızası için yapılmasını ve ibadetin halis muhlis bir şekilde kendisine tahsis edilmesini emretmiştir. Bu ayetin Cündeb b. Züheyr hakkında indiği nakledilmiştir. Bu kişi Hz. Peygamber’e “Ben amelimi Allah için yapıyorum, ama yaptığım ameller insanlar tarafından öğrenildiğinde de bu hoşuma gidiyor” demişti. Peygamber (s.a.v.), “Allah kendisine ortak koşulan şeyi kabul etmez!” buyurdu. Bir rivayete göre de Resulüallah (s.a.v.) “Senin için iki sevap var; biri ameli görünür olarak yapmanın sevabı, diğeri ise gizli yapmanın sevabı” (İbn Mâce, “Zühd”, 26) buyurmuştur. Tabii bu durum, insanın amelini açıktan yaparken başkalarına örnek olmayı amaçlaması durumunda söz konusudur (Zemahşerî, 1987: 2/750-751). Bir adam Hz. Peygamber’e gelerek, “Bir kimse hamiyet/şerefini korumak için savaşıyor, diğeri cesaret gösterisi için savaşıyor veya riya ve ikiyüzlülükten dolayı savaşıyor. Bunların hangisi Allah yolundadır? diye sorunca, Efendimiz, Kim Allah’ın sözü (tevhid inancı) yücelip hâkim olsun diye savaşırsa o, Allah yolundadır” (Buhârî, “Tevhid”, 28) şeklindeki rivayete Buhârî’nin tevhid kitabında yer vermesi, Allah rızasını gözetmeyen davranışların başka hangi amaçla yapılırsa yapılsın tevhid ilkesine zarar vereceğini ifade etme amacı taşıdığını göstermektedir.

3.2. Riya İçin Yapılan Amellerin Sonuçsuz Kalması

Yüce Allah, gönderdiği mesajı beğenmeyenlerin (Muhammed, 47/9) ve mallarını gösteriş için harcayanların durumunu şöyle anlatmıştır: “Ey iman edenler! Allah’a ve ahiret gününe inanmadığı halde malını insanlara gösteriş yapmak için harcayan kimse gibi sadakalarınızı başa kakmak ve incitmek

suretiyle boşa çıkarmayın. O kimsenin misali, üzerinde toprak bulunan düzgün ve yalçın bir kayadır; kayanın üzerine şiddetli bir yağmur yağmış, onu çıplak halde bırakmıştır. Bu gibilerin kazandıkları hiçbir şeyden istifadeleri olmaz ve Allah, inkârcı topluluğa hidayet vermez” (el-Bakara, 2/264). Buhâri zekât kitabında *sadaka verirken gösteriş/riya yapmak* şeklinde bir bab açmış ve bab başlığına bu ayeti alarak muhtemelen riyanın sadakayı boşa çıkardığına vurgu yapmak istemiştir (Buhârî, “Zekât”, 6). Her ne kadar ayette Allah’a ve ahiret gününe inanmayanlardan bahsedilse de amellerini gösteriş için yapanlar da bu nasipsizlikten paylarını alacaklar, işledikleri günahların yüreklerinde bıraktığı ağır yükün yanı sıra riya ile yaptıkları amelleri sonuçsuz kalacaktır. Çünkü Hz. Peygamber, ümmetinden herhangi birisinin Allah rızası için yapılması gereken bir ameli dünyevî maksatlarla yapması halinde o amelden ahirette herhangi bir karşılık elde edemeyeceğine dair uyarılarda bulunmuştur (Ahmed b. Hanbel, 2001: 5/134). Resulüllah (s.a.v.), üç kişinin mahşer gününde Yüce Allah’ın huzurunda nasıl hesaba çekileceğini şöyle tasvir etmektedir. Bu kişilerden ilki Allah yolunda canını veren kişidir. Allah’ın huzuruna getirilince önce kendisine verilen nimetlerden bahsedilir ve bu nimetlere karşılık ne yaptığı sorulur. O da Allah yolunda savaştığını ve şehit olduğunu söyler. Allah da onun asıl niyetini ortaya çıkararak, onun yalan söylediğini, insanlar cesur desin diye savaştığını ve bu dileğinin de dünyada gerçekleştiğini söyler. Böylece şehitlik sevabı beklerken cehenneme atılır. Diğeri ise ilim tahsil edip başkasıyla paylaşan aynı zamanda çokça Kur’an okuyan kişidir. Allah (c.c.) ona da ikram ettiği nimetleri hatırlattıktan sonra bunca nimete karşılık ne yaptığını sorar. O da Allah için ilim tahsil ederek başkasıyla paylaştığını ve çokça Kur’an okuduğunu söyler. Allah o kişinin de gerçek niyetini ortaya çıkarır. Riyakârlığını yüzüne vurarak yalan söylediğini, gerçekte kendisine âlim desinler diye ilim tahsil ettiğini, ne güzel Kur’an okuyor desinler diye okuduğunu, bu beklentisinin de dünyada gerçekleştiğini hatırlattıktan sonra bu kişi de cehenneme atılır. Sonuncusu ise servet sahibi kişidir. Allah ona da ihsan ettiği nimetleri hatırlatıp bu nimetlere karşılık ne yaptığını sorar. Adam infakta bulunduğunu söyleyince Allah (c.c.), onun da samimiyezsizliğini, infak etmedeki amacını ortaya koyduktan sonra meleklerle emreder ve adam sürüklenerek cehenneme atılır (Müslim, “İmâre”, 152;

Tirmizî, “Zühûd”, 48; Nesâî, “Cihad”, 22). Allah resulünün bu ifadeleri, rıyanın amelleri değersizleştirdiğini, hatta yok ettiğini anlatmaktadır. Çünkü ahiret ameli dünyaya için yapanların ahirette hiçbir payı olmayacak (Hâkim en-Nîsâbûrî, 1990: 4/346) kıyamet gününde insanlara amellerinin karşılığı verildiği zaman, riyakârlara amellerinizin karşılığını dünyada iken riyakârlık yaptığınız kişilerin yanında arayınız (Beyhakî, 1989: 9/154), denilecektir. Buhârî’nin *Sahîh*’inin tefsir bölümünde *يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ* “/Baldırların açılacağı gün gelecek ve secdeye davet edilecekler fakat secde etmeye güçleri yetmeyecektir” (el-Kalem, 68/42) ayetinin tefsirinde Ebû Saîd el-Hudrî’den nakledilen şöyle bir merfû rivayete yer verilmiştir:

حَدَّثَنَا آدَمُ، حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، عَنْ خَالِدِ بْنِ زَيْدٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي هِلَالٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: “يُكْشَفُ رِئَا عَنْ سَاقِهِ، فَيَسْجُدُ لَهُ كُلُّ مُؤْمِنٍ وَمُؤْمِنَةٍ، فَيَبْقَى كُلُّ مَنْ كَانَ يَسْجُدُ فِي الدُّنْيَا رِيَاءً وَتَمَعَةً، فَيَذْهَبَ لِيَسْجُدَ، فَيَعُودُ ظَهْرُهُ طَبَقًا وَاحِدًا”

“Rabbimiz sâkını açar. Bütün inanan kadınlar ve erkekler hemen O’nun için secdeye kapanırlar. Dünyada görsünler ve duysunlar diye secde edenler ise secde edemezler. Secde etmeye teşebbüs ederler ama bellerini bir türlü eğemezler” (Buhârî, “Tefsîru’l-Kur’an”, 68/2). Hadisten de sarahaten anlaşıldığı gibi sadece kâfirler değil, dünyada riya ve süm’a amacıyla secde edenler ahirette Allah’ın huzurunda secde etmekten, O’na saygı göstermekten men edileceklerdir. Zemahşerî (ö. 538/1144) ayette geçen “*Baldırların açılacağı gün*” ifadesi, “Durumun şiddetlendiği, iyice kötüleştiği zaman” anlamında olduğunu savunmuştur. Elleri olmayan cimri bir adam için “elleri bağlı” demen gibi. Çünkü orta da el ve bağ yok iken söylenen bu sözle cimrilik anlatılmaktadır (Zemahşerî, 1987: 4/594). سَاقٍ/sâk kelimesi ayeti kerimede bir isme veya zamire muzaf olmadan nekra olarak kullanılmıştır. Hadiste ise “*يُكْشَفُ رِئَا عَنْ سَاقِهِ*/Rabbimiz baldırını açar” şeklinde zamirli olarak geçmektedir. İbn Hacer, bu hadisin Ebû Bekir el-İsmâîlî (ö. 371/982) tarafından tahrir edilen bir tarîkında “*يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ*/Baldır açılır” şeklinde zamirsiz olarak rivayet edildiğini söylemiştir ki bu rivayetin ayete uygun düştüğü için daha sahîh olduğunu aynı zamanda teşbih düşüncesini de ortadan kaldırdığını belirtmiştir (İbn Hacer, 1998: 8/817).

3.3. Allah'ın (c.c.) Riyakâr Kimseyi Teşhir etmesi

Yüce Allah, insana ait bütün sırların ortaya döküleceği bir gün geleceği konusunda insanları uyarmış (et-Târik, 86/9) ve o günde insanın ayıplarının, kusurlarının, yaptıklarının ve yapması gerekirken yapmadıklarının hesabını Allah'ın huzurunda ve bütün insanlığın önünde vereceğine dikkat çekmiştir (ez-Zilzâl, 99/7-8; ez-Zümer, 39/71-74). Böyle zorlu bir akıbetten korunmak için tavsiye ve uyarılarda bulunan Hz. Peygamber, “Dünyada bir insanın kusurunu örten kişinin kusurunu, Allah da kıyamet gününde örter” (Müslim, “Birr”, 71-72) buyurmuştur. Yüce Allah, ayıp ve kusurları örten ve günahları bağışlayandır, ancak günahı çekinmeden aşikâr işleyen ve yaptığı çirkin işleri bizzat kendisi deşifre edenler bunun dışındadır. Nitekim Hz. Peygamber bu konuda “Ümmetimin hepsi ilahi affa erişir. Ancak günahları açıktan açığa işleyenler bunun dışındadır. Bir adam geceleyin (kötü) bir iş yapıp sonra Allah onun (günahını) örtmüş iken sabah olunca, ‘Ey falan, ben dün şöyle şöyle yaptım’, demesi de kötülüğün açıkça işlenmesi kabilindendir. Böyle bir kişi, rabbi kusurlarını örttüğü halde geceyi geçirmiş iken, sabah olunca Allah'ın örtüsünü açar” (Buhârî, “Edeb”, 60; Müslim, “Zühd”, 52) buyurmuştur. Başkalarının işitmesi ve duyması için hayırlı ameller yapan kimseler için de “مَنْ سَمِعَ سَمِعَ اللَّهُ بِهِ، وَمَنْ يَرَانِي يَرَانِي اللَّهُ بِهِ” / Kim (yaptığı hayırlı bir ameli) herkese duyurursa, Allah da onun (iç yüzünü) herkese duyurur. Kim (yaptığını) teşhir ederse, Allah da onun (kusurlarını) teşhir eder” (Buhârî, “Rikâk”, 36; Müslim, “Zühd”, 48) buyuran Hz. Peygamber, riyakâr bir tavırla yapılan amellerin insan için yüz karası olacağını haber vermiştir. Hattâbî'ye (ö. 388/988) göre bu hadis, kim ihlâssız bir amel yapar ve o amelle sadece insanların duymasını ve görmesini hedeflerse, Allah da onun iç yüzünü teşhir eder, gizli niyetlerini ortaya çıkarır (Hattâbî, 1988: 3/2257), anlamına gelmektedir. Ancak Buhârî'nin naklettiği bir başka rivayette “يوم القيامة” /kıyamet günü” kaydı geçmektedir (Buhârî, “Ahkâm”, 9) Buna göre Allah (c.c.), insanlar görsünler ve duysunlar diye hayırlı amel yapanların niyetlerini kıyamet günü ortaya çıkaracak onları rezil rûsva edecektir.

3. 4. Hz. Peygamber'in Riyakâr Davranışlar Karşısındaki Tutumu

Hz. Peygamber, zaman zaman ashabının davranışlarını düzeltme ihtiyacı hissetmiştir. Bunu yaparken genelde hatalı davranışı yapan kişiyi hedef almamış, “Bazılarına ne oluyor ki şöyle şöyle yapıyorlar”, “İnsanlara ne oluyor ki” şeklinde ifadeler kullanmıştır. Hz. Aişe'nin anlattığına göre, Resulüllah (s.a.v.) yaptığı bir davranışta ruhsatı tercih etmişti, ancak ashaptan bazıları onun gibi yapmamıştı. Hz. Peygamber bu durumdan haberdar olunca, “Bazılarına ne oluyor ki benim yaptığım şeyden kaçınıyorlar? Allah’a yemin olsun ki ben Allah’ı onlardan daha iyi biliyorum ve Allah’tan korkum onlardan çok daha fazladır” buyurmuştu. Ancak Allah resulünün hoşlanmadığı durumlarda tepkisi her zaman böyle olmamıştır. Abdullah b. Huzâfe es-Sehmî (ö. 35/656), Resulüllah’ın (s.a.v.) yanında namaza kalkmıştı. Sesli bir şekilde okumaya başlayınca Hz. Peygamber, “Ey Huzâfe’nin oğlu, bana duyurma, azîz ve celîl olan Allah’a duyur!” (Ahmed b. Hanbel, 2001: 14/72) buyurarak riya tehlikesi gördüğü davranıştan dolayı Abdullah b. Huzâfe’yi bizzat ikaz etmiştir. Bu konuda İbnü’l-Edra’ da Hz. Peygamber’le arasında geçen şöyle bir hadise nakletmiştir. “Bir gece Hz. Peygamber’i koruma amaçlı nöbet tutuyordum. Bir ihtiyacı için çıkınca beni gördü. Kolumdan tuttu ve birlikte yürümeye başladık. Kıraatini açıktan yaparak namaz kılan bir adamla karşılaştığımızda, ‘Belki de adam riyakârlık yapıyor’, buyurdu. Ey Allah’ın resülü! Adam açıktan Kur’an okuyarak namaz kılıyor, dediğimde elimi bıraktı ve ‘Böyle abartılı bir şekilde sesinizi yükselterek amacınıza ulaşamazsınız’ buyurdu” (Ahmed b. Hanbel, 2001:31/306).

Hz. Peygamber, Arapların Câhiliye döneminden tevarüs ettikleri ahde vefa ve cömertlik gibi bazı ahlâkî güzellikleri yaşatmalarını teşvik etmiş hatta bu kavramlara uhrevî bir boyut kazandırmıştır. Meselâ, Araplar, sözünde durmayan kimseyi teşhir etmek amacıyla pazarlarda sancak dikerlerdi (Nevevî, 1972: 12/43). Resulüllah (s.a.v.) bunun sadece dünyevi bir mahcubiyet olarak kalmayacağını, ahiret boyutunun varlığına da dikkat çekerek şöyle buyurmuştur. “Kıyamet gününde her vefasız için vefasızlığı kadar sancak çekilir” (Müslim, “Cihâd ve’s-siyer”, 16). İnsanların en cömerdi

olan Allah resulü, Câhiliye döneminin de iyi ahlâk örneklerinden olan cömertliği teşvik etmiş, “Cömert kimse, Allah’a yakın, cennete yakın, insanlara yakın, ama cehennemden uzaktır” (Tirmizî, “Birr”, 40) buyurmuştur. Ancak Câhiliye döneminden kalan ve Allah rızası taşımayan, davranışları yasaklamıştır. Nitekim bu dönemde cömertlik gösterisi olarak iki kişi deve kesme yarışına girer, yarışı kazanan en cömert kişi ilan edilirdi. Burada Allah rızası bulunmadığı ve gösteriş amaçlı yapıldığı için Abdullah b. Abbas’ın (ö. 68/688) bildirdiğine göre Resulullah bu âdeti yasaklamıştır (Ebû Dâvûd, “Edâhi”, 13).

Hız. Peygamber, iki yüzölölükte başı çeken münafıklara karşı her zaman dikkatli davranmış, toplumsal huzuru bozmalarına fırsat tanımamıştır. Onların durumu hakkında bilgi sahibi olmasına rağmen (Muhammed, 47/30) gelişen herhangi bir olay karşısında ani kararlar vermemiş, çıkan herhangi bir problemi zamana yaymış, durumlarını herkese ifşa edecek ilahî bilgiyi bekledikten sonra en sert şekilde müdahale etmiştir. Münafıkların Kubâ mescidinin karşısında yaptıkları mescid-i dırar bunun örneğidir. Kötü emellerine hizmet etmek amacıyla inşa ettikleri bu mescidin açılışını yapması için Hız. Peygamber’e gittiler. Beş kişiden oluşan bu heyet, yağmurlu ve soğuk kış gecelerinde hasta ve özürlülerin namaz kılması için bir mescid inşa ettiklerini ifade ederek masum gerekçeler sunmuşlardı. Allah resulü bu sırada Tebük Seferi’nin hazırlıklarını yapmakta idi ve bunun sefer dönüşü ancak mümkün olabileceğini ifade ederek erteledi. Resulullah (s.a.v.) dönüşte ordusuyla birlikte Züevan’da konakladığında bir grup münafık Hız. Peygamber’e gelerek mescidlerinin açılışını yapmasını istediler. Bu sırada, *“Bir de zararlı faaliyetlerde bulunmak, küfre yardım etmek, müminler arasına ayrılık sokmak için ve öteden beri Allah ve Resulüne karşı savaşanlara üs olsun diye bir mescit yapanlar vardır. Bunlar, ‘Bizim iyilikten başka hiçbir kasdımız yok’ diye de mutlaka yemin ederler. Ama Allah şahitlik eder ki bunlar mutlaka yalancılardır. Onun içinde asla namaz kılma. İlk günden temeli takva (Allah’a karşı gelmekten sakınmak) üzerine kurulan mescit (Kubâ mescidi), içinde namaz kılmana elbette daha layıktır. Orada temizlenmeyi seven adamlar vardır. Allah da tertemiz olanları sever. Binasını takva (Allah’a karşı gelmekten*

sakınmak) ve O'nun rızasını kazanmak temeli üzerine kuran kimse mi daha hayırlıdır, yoksa binasını çökmeye yüz tutmuş bir yarın kenarına kurup, onunla birlikte kendisi de cehennem ateşine yuvarlanan kimse mi? Allah, zalimler topluluğunu doğru yola erdirmez. Kurmuş oldukları binaları, (ölüp de) kalpleri paramparça olmadıkça yüreklerinde sürekli bir kuşku olarak kalmaya devam edecektir. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir” (et-Tevbe, 9/107-110) ayetleri inip onların niyet ve amaçlarını ortaya çıkarınca Allah resulü, bu mescidi yıktırmıştır (İbn Hişâm, 1995: 5/212, 242; İbn Kesîr, 1997: 7/187).

3. 5. Riyadan Koruyan Nebvî Tavsiyeler

Ahret amelini dünya için yapan bir kimsenin ahirette hiçbir nasibi olmayacağını bildiren Hz. Peygamber, riyadan koruyacak birtakım tavsiyelerde bulunmuştur.

3.5.1. İlâhî Denetim Altında Bulunma Bilinci: Şüphesiz ki Allah’a hiçbir şey gizli kalmaz (Âl-i İmrân, 3/5) O, kullarının her halini gözetleyen (en-Nisâ, 4/1; el-Ahzâb, 33/52; el-Fecr, 89/14) ve yaptıkları her şeyden haberdar olandır (el-Haşr, 59/18). O’nun isimlerinden biri de rakîb/gözetleyip kontrol edendir. Bu sebeple Hz. Peygamber ihsanı tanımlarken, “Allah’ı görür gibi ibadet etmendir. Sen O’nu görmüyor olsan da O seni görmektedir” (Buhârî, “Tefsîr”, (Lokman), 2) buyurmakta, hatta sırların saklandığı kalbimize nazar ettiğini haber vermektedir (İbn Mace, “Zühd”, 9). Her yöneldiği yerde Allah’ın (c.c.) kendisiyle olduğunu bilen kimse hiçbir himayenin bulunmadığı günde Allah’ın (c.c.) korumasında olur (Taberânî, 1994: 8/240) buyuran Hz. Peygamber, “Mümin namaza durduğunda Rabb’i ile konuşuyor demektir” (Buhârî, “Salât”, 33; Müslim, “Mesâcid”, 54; Nesaî, “Tahâret”, 193) ifadeleriyle ibadetleri Allah’ı görüyormuş gibi yapmanın önemine dikkat çekmiştir. Yapılan her davranışta bu bilinçle hareket edilmesini isteyen Hz. Peygamber, İbn Abbas’a şu nasihatte bulunmuştur: “Delikanlı! Sana bazı şeyler öğreteceğim. Allah’ı gözet ki Allah da seni gözetsin. Allah’ı gözet ki O’nu daima yanında bulasın. Bir şey istediğinde Allah’tan iste! Yardıma muhtaç olduğunda Allah’tan yardım dile! Şunu

bil ki bütün insanlar sana fayda vermek için toplansa Allah'ın takdiri dışında sana faydalı olamazlar; bütün insanlar sana zarar vermek için toplansa Allah'ın takdiri dışında sana hiçbir zarar veremezler. Bu konuda kalemler kaldırılmış sayfalar kurumuştur (ilâhî hüküm kesinleşmiştir)" (Ahmed b. Hanbel, 2001: 4/409).

3.5.2. Kullukta Samimiyet: Allah ve resulünü her şeyden çok seven, sevdiğini sadece Allah rızası için seven ve Allah'ın kendisini kurtardıktan sonra tekrar inkârcılığa dönmekten ateşe atılmaktan kaçındığı gibi kaçınanları Hz. Peygamber imanın tadını alanlar arasında saymıştır (Müslim, "Îmân", 67). Allah rızasını gözeten bu insanların amellerini değerli kılan samimiyetleridir. Dinde esas olan da samimiyettir. Çünkü Hz. Peygamber "Din nasihattir/samimiyettir" (Müslim, "Îmân", 95) buyurmuştur. Nasihat/samimiyet kelimesinin zıt anlamı ise ikiyüzlü davranmak ve aldatmaktır (Görmez, 2003: 335). Riyakârlıkta hem aldatma hem de ikiyüzlülük vardır. Bu hastalıktan kurtulmanın yolu Allah'a, kitabına, resulüne, müslümanların (meşrû) idarecilerine ve bütün müslümanlara karşı samimi olmaktan geçmektedir (Müslim, "Îmân", 95). Çünkü Allah (c.c.), ancak samimi olan ve sadece kendi rızasını gözetenlerin amellerini kabul eder (Nesâî, "Cihâd", 24). Farz olan ibadetlerle sınırlı olsa bile kulluk görevlerini samimiyetle yerine getiren insan için kurtuluş vesilesi olabileceğini şu hadise anlatmaktadır. Necid ahalisinden bir kimse İslâm'ı öğrenmek için Hz. Peygamber'e gelmişti. Allah resulü, günde beş vakit namaz kılmaktır. Adam, kılmam gereken başka namaz var mı? diye sorunca, Hayır, ama nafile kılabilirsin. Bir de ramazan ayında oruç tutmaktır, buyurdu. Adam tutmam gereken başka oruç var mı? sordu. Hz. Peygamber, Hayır, ama nafile oruç tutabilirsin, buyurdu. Daha sonra Peygamberimiz (s.a.v.) o adama zekât vermekten bahsetti. Adam, vermem gereken başka bir şey var mı? dedi. Allah resulü hayır, ama sadaka verebilirsin, buyurdu. Adam sonunda, "Vallahi, bundan ne fazla, ne de eksik yapacağım" diyerek Hz. Peygamber'in yanından ayrıldı. Bunun üzerine Resulüllah (s.a.v.), "Eğer sözünde durursa kurtuluşa erdi" (Buhârî, "Îmân", 3; Müslim, "Îmân", 8-9; Mâlik b. Enes, *el-Muvaţta'*, "Sefer", 94) buyurdu.

3.5.3. Halis/Katıksız Bir Niyet: Niyet, Allah rızasına ulaşma arzusu ve O'nun verdiği hükme uymak amacıyla fiile yönelen iradedir (Dönmez, 2007: 33/169). Riya bir niyet bozukluğu olduğu için amelleri heba eder. Hâlbuki ameller niyetle değerlenir. Başka bir ifadeyle amellerin değer ölçüsü o ameli yapanın niyetine göre değişir. Hicret esnasında Ümmü Kays adında biriyle evlenebilmek için muhacirlerle birlikte Medine'ye göç eden bir kişi vardı. Amacı hicret olmayıp bir kadınla evlenmek olduğu için muhacirler tarafından “Ümmü Kays muhaciri” şeklinde anılmakta idi. Bu kişinin durumu Hz. Peygamber'e sorulunca Hz. Peygamber, “Ameller niyetlere göredir. Herkes sadece niyetinin karşılığını alır. Kim Allah ve resulü için niyet ederse hicreti Allah ve resulünedir. Kim de erişeceği bir dünyalık veya evleneceği bir kadından dolayı hicret ederse hicreti, hicretine sebep olan şeyedir” (Müslim, “İmâre”, 155) buyurdu. Ebû Hüreyre'nin naklettiğine göre, Resulüllah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “İzzet ve celâl sahibi Allah şöyle buyurmuştur: “Kulum iyi bir iş yapmaya niyet eder de yapmazsa ona bir iyilik sevabı yazarım. Ama niyet ettiği şeyi yaparsa on katından yedi yüz katına kadar iyilik sevabı yazarım. Eğer kulum bir kötülük yapmaya niyet eder de yapmazsa onu günah olarak yazmam. Fakat onu yaparsa ona bir kötülük olarak yazarım” (Müslim, “İmân”, 204). İşte bu, müminin niyetinin amelinden üstün olduğunu (Kudâî, 1986: 1/119) göstermektedir. Asrısaadette bir kişi zekâtını (fakirlere vermesi için) bir kimseye teslim etmişti. Zekâtını bırakan kişinin oğlu gelip onu aldı. Babası durumu öğrenince, mesele dava konusu olarak Hz. Peygamber'e ulaştırıldı. Adam oğluna, ben zekâtımı sana vermeye niyet etmemiştim, dedi. Hz. Peygamber zekâtı verene, “Sen niyetinin karşılığını kazandın” zekâtı alan kişiye “Sen de aldığın zekâtı hak ettin” (Buhârî, “Zekât”, 15) buyurdu. Halis niyetle yapılan ameller, ahirette karşılık bulacağı gibi daha dünyada iken insanın sıkıntılarının ortadan kalkmasına da vesile olabilmektedir (Buhârî, “İcâre”, 11; Müslim, “Rikâk”, 100). Bu sebeple amellere riya karışmaması için niyeti halis tutmalı, ‘niyeti hayır olanın akıbeti de hayır olur’ fehvasınca hareket edilmelidir. Nitekim Hz. Âişe, Resulüllah'ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu nakletmiştir: “Bir ordu Kâbe'ye saldırmak üzere yola çıkacak; bir çöle geldiklerinde baştan sona bütün ordu yere batacaktır.” Bunun üzerine söze girip, Ey Allah'ın resulü! içlerinde ticaret amacıyla yola çıkan ve kötü

niyetli olmayanlar varken niçin hepsi birden yere batacaktır? dedim. Hz. Peygamber, “Hepsi birden yere batacak, ahirette yeniden diriltilip niyetlerine göre hesaba çekileceklerdir” (Buhârî, “Büyû” 49; Müslim, “Fiten” 4-8) buyurdu. Bu sebeple kalbin düzelmesi amelin düzelmesi ile amelin düzelmesi de niyetin düzelmesi ile mümkündür. Nice küçük işler vardır ki niyet onları yüceltir, nice büyük işler de vardır ki niyet onları küçültür (İbn Receb el-Hanbelî, trc. Ali Kaya, 2015: 1/50).

3.5.4. Kullukta İhlâs: Riya ihlâsı terk etmek olduğuna göre (Cürcânî, 1983: 113) amellerde ihlâsı yakalamak riyadan kurtulmak anlamına gelmektedir. Kulun bütün söz ve davranışlarında Allah’ın rızasını gözetmesi anlamına gelen ihlâs (Ateş, 2000: 21/535), peygamberlerin özelliklerinden sayılmış (Yûsuf, 12/24; Meryem, 19/51; es-Sâd, 38/45-46), ihlâslı kişilerden övgüyle bahsedilerek kurtuluşa erecekleri müjdelenmiştir (en-Nisâ, 4/146; el-Bakara, 2/112; es-Sâffât, 37/39-40). Bu sebeple ihlâs, amellerin kabulü için gerekli olduğu gibi riyadan kurtulmak da ihlâs sahibi olmakla mümkündür. Çünkü Yüce Allah, *“Hâlbuki onlara, ancak dini Allah’a has kılarak, hakka yönelen kimseler olarak O’na kulluk etmeleri, namazı kılmaları ve zekâtı vermeleri emredilmişti. İşte bu dosdoğru dindir”* (el-Beyyine, 98/5) buyurmaktadır.

3.5.5. Nafile İbadetleri Gizli Yapmak: Hadislerde riya endişesinden kurtulmak için özellikle nafile ibadetlerin gizli yapılması tavsiye edilmiştir. İbn Hacer ilgili hadislerden (Buhârî, “Rikâk”, 36) salih ameli gizlemenin müstehab olduğunun anlaşıldığını, ancak toplumda önder konumunda olan kişilerin kendisine uyulması arzusu ile yapmış oldukları amelleri insanların göreceği biçimde yapmalarının da müstehab olabileceğini ifade etmiştir. Nitekim İbn Ömer, İbn Mes’ûd, ve seleften bir grup teheccüd namazlarını mescidde kıyıyor insanlar kendilerine tabi olsun diye güzel amellerini insanların göreceği şekilde yapıyorlardı (İbn Hacer, 1998: 11/394-395). Ancak salih amele riya karışması söz konusu ise o takdirde gizli yapılmasının vacip olduğu söylenmiştir (Emîr es-San‘ânî, 2011: 10/266). Nitekim Allah’ın korumasından başka hiçbir koruyucunun bulunmadığı kıyamet gününde, O’nun

himayesinde olacak yedi sınıf insandan bahseden bir hadiste şöyle buyrulur: “Yedi sınıf insanı Allah (c.c.), hiçbir gölgenin bulunmadığı kıyamet gününde kendi gölgesine/himayesine alacaktır.

1. Adil yönetici.
2. Azîz ve celîl olan Allah’a ibadetle yetişen genç.
3. Kalbi mescitlere bağlı insan ki mescitten çıktıktan sonra bile tekrar oraya dönünceye kadar aklı mescitte olur.
4. Allah için birbirini seven; bu sevgi ile bir araya gelen ve bu sevgi ile birbirinden ayrılan iki insan.
5. Güzel ve mevki sahibi bir kadın kendisini davet edince, “Ben Allah’tan korkarım” diyen adam.
6. Sağ eliyle verdiğini sol eli bilmeyecek kadar gizli sadaka veren kişi.
7. Issız yerlerde Allah’ı zikredip gözleri yaşaran adam (Buhârî, “Ezân”, 36; “Zekât”, 16; Müslim, “Zekât”, 91; Tirmizî, “Zühd”, 51; Nesâî, “Kudât”, 2).

Nafile amellerde esas olan gizliliklerdir. Çünkü gizlilik ihlâslı olmayı ve riyadan kurtulmayı sağlar. Nitekim Hz. Zekeriya’nın gizlice rabbine seslenmesi övülmüştür. Zekeriya (a.s.) gizli gizli dua etmekle Allah’a kulluğun sünnetini gözetmiştir. Çünkü duayı açık veya gizli yapmak Allah nezdinde eşittir, ama gizli dua daha evladır. Çünkü gizli dua riyadan daha uzak, ihlâsa daha yakındır. Nitekim Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Zekeriya’nın duasını “riyasız bir nida” olarak tefsir etmiştir (Zemahşerî, 1987: 3/3). Ancak amelleri açıktan yapmanın sakıncasının bulunmadığı, hatta faydalı olduğu durumlar da vardır. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de “Sadakaları aşikâre verirsiniz bu ne güzel! Eğer yoksullara gizlice verirsiniz bu sizin için daha hayırlıdır” (el-Bakara, 2/271) buyrulmuştur. Hac, cihat ve cuma namazı gibi gizlenmesi mümkün olmayan ameller de vardır. Namaz, oruç ve sadaka gibi gizlice yapılabilen amellerin insanlara örnek olup onları da hayırlı faaliyetlere teşvik

etmek amacıyla açıktan yapılması mümkündür. Öte yandan amel açıktan yapılabilirse de gösteriş tehlikesinden kaygı duyulduğu durumlarda gizliliğin daha faziletli olduğunda ittifak edilmiştir. Sufiler, ayrıca amellerden önce, amel esnasında ve amellerden sonra riya duygusuna kapılmanın ibadetlerin kabul edilip edilmemesini ne ölçüde etkileyeceği konusu üzerinde uzunca durmuşlardır.

3.5.6. Riyadan Allah’a Sığınmak: Hz. Peygamber’in hayatında dua ve sığınma önemli yer tutmaktadır. Çünkü Allah (c.c.), şeytandan ve her türlü kötülükten kendisine sığınılmasını emretmiştir (Fâtır, 35/36; Fussilet, 41/36; el-Mü’minûn, 23/97-98; el-Felâk, 113/1-5; en-Nâs, 114/1-6). Bu sebeple Hz. Peygamber, hem sıkıntılı zamanlarında hem de mutlu ve ferah zamanlarında Allah’a sığınmayı yaşam tarzı haline getirmiş ve bunlardan birinde Rabbine şu niyazda bulunmuştur. “Allah’ım! Âcizlikten, tembellikten, cimrilikten, korkaklıktan, ihtiyarlıktan, kabir azabından sana sığınırım. Allah’ım! Nefsime takvasını nasip et ve onu arındır; onu en iyi arındıracak olan sensin. Onun dostu ve velisi sensin. Allah’ım! Huşû duymayan kalpten, doymayan nefisten, fayda vermeyen ilimden ve kabul olunmayan duadan sana sığınırım” (Müslim, “Zikir”, 73; Nesâî, “İstiâze”, 13). Fenalığın her çeşidinden Allah’a (c.c.) sığınan Allah resulü, Hz. Ebû Bekir’e hitaben, “Bu canı bu tende tutan Allah’a yemin ederim ki gerçekten şirk, karıncanın deprenişinden daha gizlidir. Sana, söylediğin zaman şirkin azını ve çoğunu senden giderecek bir şey söyleyeyim mi? De ki, “Allah’ım! Bildiğim halde şirk koştuktan sana sığınırım, bilmeden şirk koştuydum senden mağfiret dilerim” (Buhârî, 1989: 250) buyurarak gizli şirkten Allah’a sığınmasını öğütlemiştir. Namaz niyetiyle evinden çıkan kimsenin şu duayı okuması halinde meleklerin ona mağfiret edeceğini ve namazı bitinceye kadar Allah’ın (c.c.) yüzünü ona doğru çevireceğini haber vermiştir. “Allah’ım! Şüphesiz sen bilmektesin ki ne kibir, ne şımarıklık, ne riya ve ne de şöret beni evimden çıkardı. Günahlarımdan kaçıp sana sığınarak, rahmetini umarak ve azabından korkarak evimden çıktım. Gazabından sakınarak, rızanı umarak çıktım. Senden beni, rahmetinle cehennem azabından kurtarmanı istiyorum” (İbn Mâce, “Mesâcid”, 14). Hac ibadetine niyet ederken, riyasız ve gösterişsiz

bir hac yapmayı dilemiş (İbn Mâce, “Menâsik”, 4), bütün hayatını ve ibadetlerini kuşatacak şekilde, “Allah’ım! kalbimi nifaktan, göğsümü kin ve nefretten amellerimi de riyadan temizle” (İbn Mâce, “Menâsik”, 4) şeklindeki ifadeleriyle gösteriş ve riyakârlıktan Allah’a (c.c.) sığınmıştır.

Sonuç

Ahlâkî güzellikleri şahsında toplayarak insanlara örnek olan Hz. Peygamber, aynı zamanda çirkin ahlâkî davranışlardan insanları arındırma sorumluluğunu üstlenmiştir. Onun insanları arındırmaya çalıştığı olumsuz tutumlardan biri de insanın hem dinini hem de karakterini zaafa uğratan riyakâr davranışlar ve gösteriş tutkusudur. Hadislerde genellikle süm’a/şöhret peşinde olma kelimesi ile birlikte kullanılan riya, kişinin Allah için eda etmesi gereken bir kulluk görevini insanlara gösteriş amacıyla yapmasıdır. Bu sebeple riyada bir yandan insanları aldatma, diğer yandan ise Allah’ı aldatmaya cüret etme şeklinde iki yönlü bir hıyanet söz konusudur. İhlâs ve sıdk kavramları rıyanın zıddıdır. Buna göre rıyanın bulunduğu kalpte ihlâs ve sıdk bulunmazken; ihlâs ve sıdkın bulunduğu kalpte ise riya olmaz demektir. İbadet ve iyilikleri riyadan ve çıkar endişesinden arındırıp sadece Allah için yapmak anlamına gelen ihlâs, Kur’ân-ı Kerîm’de peygamberlerin niteliklerinden sayılmış, insanlara kulluk görevlerini ihlâsla yapmaları emredilmiştir. Niyette dürüstlük, söz ve davranışların doğru ve gerçeğe uygun olması anlamına gelen sıdk ise adeta evrenin varlık sebebi sayılmıştır. Bu sebeple riya ile sıdk ve ihlâs aynı karede yer almazlar. Ameller niyetlere göre değer kazanırlar. Hâlbuki riya bir niyet bozukluğudur. Bu sebeple riyakârın ameli daha başlarken sonuçsuz kalmaya mahkûmdur. Riya ile nifak arasında bir ilişki bulunsa da nifak, küfürde ısrarcı olmakla birlikte, imanlı görünmektir. Riya ise, Allah’tan sevap beklemek amacıyla değil, insanların övgüsünü kazanmak arzusuyla güzel fiilleri göstermektir. Aralarındaki benzerlikten dolayı biri diğerinin yerine kullanılsa da riya hiçbir şekilde nifak değildir. Bu sebeple nifak sahibini dinden çıkarır, riya ise sahibini dinden çıkarmaz, ancak haram olduğu için günahkâr yapar ve gösteriş için yaptığı amelin karşılığını alamaz.

Genelde iki türlü riyadan söz edilmektedir. Kişinin Allah rızasını gözetmeksizin, ibadet ederken yalnızca kulları murad etmesi büyük riyadır. İkincisi ise, İbadetleri hem Allah için, hem de insanların övgüsünü kazanmak için yapmaktır. Bu da Allah resulünün gizli şirk olarak tanımlayarak sakındırdığı riyadır. İkiyüzlülük ve gösteriş tutkusu, Kur’ân-ı Kerîm’de inanmayanların niteliği olarak ele alınmış, müslümanlar bu davranışlardan sakındırılmıştır. Bütün peygamberlerin olduğu gibi hayatı tevhid mücadelesi ile geçen Allah resulü, kendisinden sonra insanların putlara tapınarak Allah’a (c.c.) eş koşmalarından endişe etmemiş, ancak amellerine riya karıştırmak suretiyle küçük şirke saplanmalarından endişelenmiştir. Nitekim adamın birinin Hz. Peygamber’e gelip “Bir kimse hamiyet/şerefini korumak için savaşıyor, diğeri cesaret gösterisi için savaşıyor veya riya ve ikiyüzlülükten dolayı savaşıyor. Bunların hangisi Allah yolundadır? diye sorması üzerine, Efendimizin, Kim Allah’ın sözü (tevhid inancı) yücelip hâkim olsun diye savaşırsa o, Allah yolundadır” şeklinde verdiği cevaba, Buhârî’nin tevhid kitabında yer vermesi, Allah rızasını gözetmeyen davranışların başka hangi amaçla yapılırsa yapılsın tevhid ilkesine zarar vereceğini ifade etme amacı taşıdığını göstermektedir. Bu sebeple Allah resulü, samimiyeti her şeyde ölçü almış, insanları etkilemek için yapmacık söz söyleyenleri, gösteriş için ağzını eğip bükerek konuşanları Allah’ın sevmediğini haber vererek gösterişin her çeşidinin sevimsizliğine dikkat çekmiştir. Kalbin hastalıklarından biri olan riyanın en tehlikeli yanı Resulüllah (s.a.v.) tarafından gizli şirk olarak nitelenmesidir. Bu sebeple Allah’a itaat ediyor gibi görünmekle birlikte aslında kulların gönlüne girmeyi amaçlamak, dünyevî çıkarları gözeterek ibadet yapmak, insanlara gösteriş olsun diye iyilikte bulunmak, ibadete bir nevi şirk karıştırmaktır. Bu niyetle ibadet edenlerin yaptıkları ibadetler sonuçsuz kalacak, kazandıkları günah ise kalplerinde ağır hasar bırakacaktır. Çünkü Hz. Peygamber, ümmetinden herhangi birisinin Allah rızası için yapılması gereken bir ameli dünyevî maksatlarla yapması halinde o amelden ahirette herhangi bir karşılık elde edemeyeceğine dair uyarılarda bulunmuştur.

Bu sebeple Hz. Peygamber riyadan korunmak için tavsiyelerde bulunmuş; başta ibadetlerimiz olmak üzere yaptığımız her davranışımızda

Allah'ın gözetiminde olduğumuzu bilerek kulluk görevlerimizi yapmamız gerektiğini özenle vurgulamış, söz ve davranışlarımızda samimi olmamız halinde iman tadını alacağımızı ve bu olgunluğa eren kişilerin Allah'ın rızasından başka bir şeyi gözetmeyeceğini bildirmiştir. Riyadan arınmanın ihlâs sahibi olmakla mümkün olacağını belirten Allah resulü, özellikle nafîle ibadetlerin gizli yapılmasını tavsiye etmiş, riyadan kurtulmanın bütün sebeplerine sarıldıktan sonra kendisini riyadan koruması için Allah'a sığınmış, O'na dua etmiştir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ali b. Nâyif eş-Şehûd. "Beyne ehli'l-imi ve'l-cihâd". *Mevsûatü'l-buhûs ve'l-makâlâtü'l-ilmiyye*. ts.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Furûku'l-luğaviyye*. thk. Muhammed İbrâhîm Selîm. Kahire: Dârü'l-İlm ve's-Sekâfe. 1997.
- Ateş, Süleyman. *İslâm Tasavvufu*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat. ts.
- Ateş, Süleyman. "İhlâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. 2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi. *el-Câmi 'u's-şâhih*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları. 2. Basım. 1992.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi. *el-Edebü'l-müfred*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye. 3. Basım. 1989.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Taybe. 4. Basım. 1997.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Şu'abü'l-îmân*. thk. Muhammed es-Saîd Besyûnî Zağlûl. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Alî el-Hanefî. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Çağrı, Mustafa. "Riya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. 2008.
- Çağrı, Mustafa. "Sıdk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. 2009.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları. 1992.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Niyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. 2007.
- Ebû Dâvûd. *el-Merâsîl*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle. 3. Basım.
- Emir es-San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâîl. *et-Tenvîr şerhu Câmi'i's-şâğir*. thk. Muhammed İshak Muhammed İbrahim. 11 Cilt. Riyad: Mektebetü Dâri's-Selâm, 2011.

- Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife. ts.
- Görmez, Mehmet. *Kalbin Erbaini*. Ankara: Otto Yayınları. 2. Basım. 2014.
- Görmez, Mehmet. "Hz. Peygamber'in Bir Din Tanımı-Bir Hadisin Semantik Tahlili". *Diyanet İlmi Dergi*. Özel Sayı. (2003), 335.
- Hâkim en-Nisâbüri. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed, *el-Müstedrek 'ale's-Şaḥîḥayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye. 1990.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Hattâbî el-Büstî. *A'lâmü'l-ḥadîs fî şerḥi Şaḥîḥi'l-Buḥârî*. thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahman Âl-i Suûd. 4 Cilt. Mekke: Câmi'âtü Ümmi'l-Kurâ, 1988.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddû'l-muḥtâr 'ale'd-Dürri'l-muḥtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr. 2. Basım. 1992.
- İbn Ebû Şeybe. Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Muşanneffî'l-eḥâdîs ve'l-âsâr*. thk. Üsâme İbrahim. 13 Cilt. Mısır: Dârü'l-Fârûk, 2009.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerḥi Şaḥîḥi'l-Buḥârî*. thk. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz&Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 14 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1998.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî. *es-Siretü'n-nebeviyye*. thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd. 36 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil. 1991.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed Dımaşkî eş-Şâfiî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Beyrut: Dâru Hicr, 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. Beyrut: er-Risâletü'l-Âlemiyye. 2010.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr. 3. Basım. 1994.
- İbn Receb el-Hanbelî. *Câmi'u'l-'ulûm ve'l-ḥikem*. trc. Ali Kaya. 3 Cilt. İstanbul: Semerkand yayınları. 9. Basım. 2015.
- Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer. *Müsnedü's-Şihâb*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle. 2. Basım. 1986.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları. 2. Basım. 1992.

- Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Anezî. *er-Ri'âye li-hukûkîllâh*. thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye. 4. Basım. ts.
- Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Müslim, b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi 'u's-şâhih*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları. 2. Basım. 1992.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle. 2001.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc fî şerhi Şâhihi Müslim b. Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ-i Tûrâsî'l-Arâbî. 2. Basım. 1972.
- Parlatır, İsmail. *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Yargı Yayınevi. 5. Basım. 2012.
- Sâmi, Şemseddin. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları. 7. Basım. 1996.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye. 2. Basım. 1994.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî. *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. İstanbul: Çağrı Yayınları. 1992.

Bölüm 3

KÂDÎ BEYZÂVÎ VE MANTIK

Adem EVMEŞ¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, ademevmes_71@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-6934-4221>

Giriş

Şiraz yakınlarında bulunan Beyzâ kasabasında dünyaya gelmiş olan Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî'nin (öl. 685/1286) doğum yılı tam olarak bilinmemektedir. Babasının Fars atabeyi Ebû Bekir b. Sa'd tarafından Şiraz baş kadılığına tayin edilmesinden sonra çocukluğunun geçtiği Beyzâ'dan Şiraz'a ailesiyle birlikte gitmiştir. Babasının vefatından sonra Şiraz baş kadılığına atanan Beyzâvî, bir yandan kadılık görevini getirirken diğer yandan öğrenciler yetiştirmiştir. Kemâleddin el-Merâgî, Abdurrahman b. Ahmed el-İsfahânî, Çârberdî ve Zeynüddin el-Henki bilinen öğrencilerinden- dir. Baş kadılık görevinden ayrıldıktan sonra Tebriz'e giden Beyzâvî, tasavvuf yoluna girip ömrünün geri kalanını eserler yazmakla geçirmiştir. Beyzâvî'nin vefat tarihi konusunda 641 (1243) ile 716 (1316) yılları arasında değişen farklı tarihler verilmesine rağmen kaynakların çoğunda 685 (1286) yılında Tebriz'de vefat ettiği ifade edilmektedir. (Kâdî Beyzâvî, 2014, s. 13; Yavuz, 1992, s. 100) Tefsir, kelâm, fıkıh usulü, Arap dili ve mantık alanlarında eser kaleme alan Beyzâvî, eserlerinde dirayet yöntemini başarılı bir şekilde tatbik etmiştir. Önemli eserleri arasında *Envârü't-tenzîl*, *Minhâcû'l-vüsûl*, *el-Gâyetü'l-kusvâ*, *Lübbü'l-elbâb fî 'ilmi'l-i'râb*, *Münteha'l-münâ fî şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*'sı ve kelâma dair *Tavâliu'l-envâr*'ı ve *Mişbâhu'l-ervâh* yer alır.(Çelebi, 2017, s. 107; Yavuz, 1992, s. 102)

Aristoteles mantığının fizik ve metafizik ile bağlarının kopması veya zayıflamasıyla birlikte özellikle fıkıh, kelam, gramer ve hitabet ile yeni bağlar geliştirmiştir. Fıkıh ve kelam üzerine yazılan eserler, mantıktan alınan terim ve argümanları kullanmıştır. Bu kitaplardan bazıları sözgelimi İbnü'l-Hâcib'in (öl. 646/1249) *Muhtaşarü'l-Müntehâ* adlı fıkıh usulü eseri ve Kâdî Beyzâvî'nin (öl. 691/1292) *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr* adlı felsefi-kelam eserinin giriş bölümü mantık konularını içerir.(Rouayheb, 2019, s. 16, 2022, s. 16) Kâdî Beyzâvî'nin bütün eserlerinde ana işlevi usulü'd-dîn ile fıkıh usulü; naslarla Arap dili ve edebiyatını, kelâm ile felsefe ve mantığın arasını mezcetmek olmuştur. Kâdî Beyzâvî'nin kelam ilmine dair en önemli eseri *Tavâliu'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*, uzun dönem medrese müfredatında ders kitabı olarak okutulmuştur. Kelâm ile felsefenin mezcedildiği müteahhirîn dönemi kelâm eserlerinin önemli bir örneği olan *Tavâliu'l-envâr*, Fahreddin er-Râzî ve Seyfeddin el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) başlatmış olduğu felsefe ile birleştirilmiş kelâm yöntemini en üst ulaştırarak kendisinden sonraki dönemlerde yazılan *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Makâsıd* gibi eserlere örnek teşkil etmiştir. *Tavâliu'l-envâr*, mukaddime ve üç kitaptan meydana gelmektedir. Mukaddimedede mantık konuları fasıllar şeklinde özetlenmiştir. Birinci fasılda mantık ilminin temel ilkeleri ele alınmıştır. İkinci fasılda tarif, üçüncü fasılda ise deliller incelenmiştir. Son olarak dördüncü fasılda akıl yürütme konusu ile mukaddime konuları sona ermektedir. (bk. Çelebi, 2017, ss. 108-109) *Tavâliu'l-envâr* üzerine birçok şerh ve hâşiye yazılmıştır. Bu eser üzerine

yazılan en bilinen şerh Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî'nin (öl. 749/1349) yazdığı *Metâliu'l-enzâr alâ Tavâli'l-envâr*'dır.¹ *Metâliu'l-enzâr, Tavâliu'l-envâr*'ın konu ve problemlerinin anlaşılması hususunda önemli ve vazgeçilmez bir eserdir. Medrese müfredatında önemli bir yer tutan bu şerh, *Tavâliu'l-envâr* ile birlikte okutulmuştur. (Diğer şerhler için bk. Çelebi, 2017, ss. 109-110)

1. Bilgi Teorisi

Kâdî Beyzâvî'nin mantıkla ilgili görüşlerini ortaya koyarken tasavvur-tasdik ayrımından yola çıkmaktadır. Ona göre bir şey hakkında herhangi bir hüküm vermeden zihinde ortaya çıkması tasavvur; olumsuz veya olumlu yargıda bulunmayı ise tasdik olur. (Kâdî Beyzâvî, 1991, s. 55, 2007, s. 52, 2014, s. 26) Şemsüddîn el-İsfahânî (ö. 749/1349) ise bir şeyin idrak edilmesinin maddi eklentilerden soyutlanması olarak ifade ederek, idrakin dört mertebelerinin olduğunu bildirir. Bunlar; 1- Duyum (ihşâs), 2-Hayal gücü (tahayyül), 3-Tevehhüm, 4-Akletme (taakkül). (el-İsfahânî, 1393, s. 173)

Zihin tasavvur ve tasdiklerin hepsine doğuştan sahip değildir. Bunların bir kısmı insan zihninde kendiliğinden mevcut (*bedihî*) iken, bir kısmı ise zihinsel çaba sonucunda (*kesbî*) elde edilmektedir. Varlık ve yokluğun tasavvur edilmesi ve iki zıt şeyin bir arada bulunmayacağına dair sahip olduğumuz bir tasdik bedihîdir. Bu tür tasavvur ve tasdikler zihinsel çaba olmadan elde edilir. Zihinsel çabaya ve düşünmeye ihtiyaç duyan tasavvur ve tasdikler ise kesbîdir. Örneğin, melek ve cinlerin tasavvur edilmesi, âlemin meydana gelişini ve Yaratıcının ezeli olduğunu bilme akıl yürütme sonucu elde edilmektedir. (Kâdî Beyzâvî, 2014, s. 26)

Söz konusu tasavvur ve tasdiklerin tamamı zorunlu veya tamamı zihinsel çaba sonucunda kazanılmış olsaydı insan zihninin bilgiye ulaşması mümkün olmazdı. Zira kazanılmış olan bilgiler, daha önce bilinen bilgilere dayanmaktadır. İnsan zihni kazanılmış bilgilere dayalı olarak yeni bir bilgiye ulaşmak istediğinde mantık açısından imkansız olan teselsül ve kısır döngüye (*devr*) düşmüş olurdu. (Kâdî Beyzâvî, 2014, s. 26)

İbn Sînâ düşünmeyi (*fıkr*), insan zihninde hazır olan bilgilerden hazır olmayan bilgilere geçme kararlılığı olarak ifade etmektedir. (İbn Sînâ, 2013, s. 2) Kâdî Beyzâvî de İbn Sînâ'da olduğu gibi düşünmeyi (*nazar*), bilinmeyenlere ulaşmak için bilinen şeylerin tertip edilmesi olarak tarif etmektedir. (Kâdî Beyzâvî, 2007, s. 52, 2014, s. 26) Tasavvurî bilinmeyenlerin bilgisine ulaştırana "muarrif" ve "kavl-i şârih"; tasdikî bilinmeyenlerin bilgisine ulaştırana ise "hüccet" ve "delil" adı verilmektedir. (Kâdî Beyzâvî, 1991, s. 55, 2014, s. 26)

1 Bu şerh Nature, Man and God in Medieval Islam ismiyle İngilizceye tercüme edilmiştir. bk. (Edwin Elliott Calverley & James Wilson Pollock, 2002)

2. Beş Tümel

Porphyrus (öl. 304) Aristoteles'in *Kategoriler* kitabının doğru anlaşılabilmesi için *İsagoci* adlı eserinde beş tümel konusunu detaylı bir şekilde incelemektedir. Beş tümel konusu kategorilerin anlaşılmasının yanında tanım konusu açısından da önemlidir.(Bolay, 1992, s. 545; Çapak, 2016, s. 262) Kâdî Beyzâvî, birer müfret mana olan beş tümeli ele almadan önce tümel (*küllî*) ve tikel (*cüz'î*) kavramlarını tanımlar. Tümel, sadece tasavvur edilmesi (*nefsu't-tasavvur*) kendisinde ortaklığa engel olmayan iken, tikel ise kendisinde ortaklığın meydana gelmesine engel olandır.(Kâdî Beyzâvî, 2007, s. 53)

Kâdî Beyzâvî tümeleri, hariçteki varlıkları açısından bölümlere ayırmaktadır. Söz konusu tümelerin hariçte varlığı ya mümkün ya da imkânsız olur. Hariçte varlığı mümkün olanların ise ya dış dünyada ferdi vardır ya da yoktur. Son olarak dış dünyada birden fazla olan tümeler, sonlu ve sonsuz ferdi olanlar olarak sınıflandırılır. (Kâdî Beyzâvî, 2007, ss. 53-54) Söz konusu tümeler, mahiyetin kendisi, mahiyetin bir parçası veya mahiyetin hariçinde olur.(Semerkandî, 2014, s. 116) Tümel mahiyetin tamamı ise “hakikî tür (*en-nev'u'-hakikiyyu*)” adını alır. Ortak parçanın tamamı olursa cins olur. Cins, nedir? sorusunun cevabında hakikatleri farklı olan çoklar üzerine söylenen şeklinde tanımlanır. Tümel zatı, ortak olduğu şeylerden ayırt ediyorsan “fasıl” adını alır. Fasıl, zatında hangi şeydir? sorusunun cevabında söylenen tümel olarak tanımlanır.(Kâdî Beyzâvî, 2007, s. 54)

Kâdî Beyzâvî, mahiyetin haricinde olan tümeleri “hâssa” ve “ilinti (*araz-ı âmm*)” olarak ikiye ayırır. Mahiyetin haricinde olup, tek bir türe özgü olanlara hâssa; tek bir türe özgü olmayan tümelere ise ilinti denilir. Hâssa ve ilintinin her biri “kuşatıcı (*şâmil*)”, “kuşatıcı olmayan (*gayr-ı şâmil*)”, “ayrılmayan (*lâzım*)” ve “ayrılabilen (*mufârik*)” olarak alt türlere ayrılır.(Kâdî Beyzâvî, 2007, s. 54)

Kâdî Beyzâvî beş tümel konusunda son olarak, cinsin mertebeleri hakkında bilgiler vermektedir. Söz konusu cinsi, yüksek (*âli*), düşük (*sâfil*), orta (*mütevassıt*) ve müfret olmak üzere dört derecesi vardır. Yüksek cinse “cinslerin cinsi (*cinsü'l-ecnâs*)” alt türe ise “türlerin türü (*nev'ul-enva*)” adı verilir. (Kâdî Beyzâvî, 2007, s. 55)

3. Tarif Teorisi

Kâdî Beyzâvî'ye göre tarif (muarrif), tarif edilen şeyi bilmeyi gerektir-melidir. Dolayısıyla tarif edenin, tarif edilen önce bilinmesi gerekir.(Kâdî Beyzâvî, 2014, s. 28) Şemsüddîn el-İsfahânî, *Me'tâlî'u'l-enzâr*'da tarif edilen şeyin bilgisinin had ve betim yoluyla yapılan tariftten elde edilen bilgiden daha genel ve kapsayıcı olduğunu zikreder.(el-İsfahânî, 1393, s. 186)

3.1. Tarifin Şartları

Genel olarak mantık kitaplarında tarif konusu ele alındığında tarifte uyulması gereken şartlara yer verilmektedir. Kâdî Beyzâvî, tarifte uyulması gereken şartları şu şekilde sıralamaktadır:

1- Bir şeyin tarifinin bilgisi, tarif edilenin bilgisinden önce gelmesi gerekir. Çünkü tarif edenin bilinmesi, tarif edilenin bilinmesinin neden olmakta yani tarif edeni sebep tarif edileni müsebbip kılmaktadır.

2- Bir şeyi tarif ederken, tarif edenin tarif edilenden daha açık olması gerekir. Dolayısıyla tarif eden ile tarif edilen, açıklık ve kapalılık açısından eşit olmamalıdır. “Çift, tek olmayan sayıdır.” örneğinde “çift” ile “tek” ifadeleri açıklık ve kapalılık açısından birbirlerine eşittir.(el-İsfahânî, 1393, s. 189; Kâdî Beyzâvî, 2014, s. 28)

3- “Hareket intikaldır.” ve “İnsan canlı beşerdir.” örneklerinde olduğu gibi bir şey bizzat kendisi ile tarif edilmemelidir.

4- Bir şey kendisinden daha kapalı (*ahfâ*) şeyle de tarif edilmemelidir. Kâdî Beyzâvî, tarifte kapalılığın “Güneş, bir gündüz yıldızıdır. Gündüz ise güneşin doğduğu zamandır.” tarifinde olduğu gibi bilinmesi tek bir mertebedeki bilgiye dayalı da olabileceğini ifade eder. “İki, ilk çift sayıdır.” tarifiinden sonra çiftin de “iki eşit parçaya ayrılabilir.” şeklinde tarif edilmesi ve iki eşit parçanın ise “iki şey” ile tarif edilmesi, sonra onların da “iki olarak tarif edilmesi” ifadelerinde olduğu gibi birçok mertebedeki bilgiye dayalı da olabilir.(Kâdî Beyzâvî, 2014, s. 28) İsfahânî, bu şekilde yapılan tariflerde kısır döngü meydana geldiğini söyler. Kısırdöngü tek bir aşamada olursa “açık kısırdöngü”; birden fazla aşamada olursa “kapalı kısırdöngü” adını alır.(el-İsfahânî, 1393, s. 190) Kâdî Beyzâvî son olarak tarifte kapalılığın “Ateş nefse benzeyen bir unsurdur.” örneğinde olduğu gibi herhangi bir bilgiye bağlı olmadan ortaya çıkacağını belirtir. Nefis, akıl nezdinde ateşten daha kapalı olmasına rağmen nefsin bilgisi ateşin bilgisine bağlı değildir.(el-İsfahânî, 1393, s. 190; Kâdî Beyzâvî, 2014, s. 28)

5- Tarifte, şöhret ve açıklığından dolayı daha genel olanın öne alınması gerekir. “Sayı, birlerden oluşan çokluktur.” ve “İnsan, konuşan cismânî bir canlıdır.” örneklerinde olduğu gibi daha genel olan öne alınmıştır. Zira akıl önce genel olanı idrak eder daha sonra daha özel olana geçiş yapar.

6- Tariflerde alışılmadık (*garîb*), mecâzî lafızlardan ve tekrarlardan kaçınılması gerekir. Kâdî Beyzâvî, zorunluluk ve ihtiyaç durumunda tarifte tekrarların olabileceğini belirtir. Söz konusu “Baba, sperminden kendi türünden başka bir şahıs doğan canlıdır.” ifadesinde olduğu gibi görelilerin tarifinde zorunluluk; “basık burun” örneğinde olduğu gibi ihtiyaç halinde tekrar olabilir.(el-İsfahânî, 1393, ss. 193-194; Kâdî Beyzâvî, 2014, s. 28)

3.2. Tarifin Kısımları

Kâdî Beyzâvî, tarifin bütün fertleri kapsamayı ve tarif edilen şeyi başkalarından ayırt etmesi gerektiğini belirtir. Dolayısıyla tarif eden ile tarif edilenin genellik (umûm) ve özellik (husus) açısından eşit olmalıdır (müsâvât). (Kâdî Beyzâvî, 2007, s. 56, 2014, s. 28) Dolayısıyla tarifin, efrâdını câmi‘, ağıyârını mâni olması” gerekir. Bu şekilde tarifte bulunması gerekenlerin tarife dahil edilirken, tarifin dışında olanlar ise dışarıda bırakılır. (Türker, 2011, s. 28)

Aristocu mantık geleneğinde tarifin kısımları beş tümele göre ele alınır. Beş tümele göre tarif, “tam tarif (*hadd-i tâm*)”, “eksik tarif (*hadd-i nâkıs*)”, “tam resim (*resm-i tâm*)” ve “eksik resim (*resm-i nâkıs*)” olmak üzere dört şekilde meydana gelir. Kâdî Beyzâvî benzer şekilde *Tavâli ‘u’l-envâr* ve *Miş-bâhu’l-ervâh* eserlerinde tarif çeşitlerine yer verir. Söz konusu tarif, tarif edileni meydana getiren bütün parçaları içeriyorsa *tam tarif* (*hadd-i tâm*); bütün parçaları içermiyorsa *eksik tarif* (*hadd-i nâkıs*) olarak adlandırılır. Başka bir ifadeyle tarifte ayırt edici nitelik (*mümeyyiz*) kendisine dâhil olursa *eksik tarif* olur. Eğer tarif, cins ve kuşatıcı olan (*şâmile*) hâssadan meydana gelirse *tam betim* (*resm-i tâm*); tarif edilenin parçaları, tarif edene dahil olmasa yani haricinde olursa *eksik betim* (*resm-i nâkıs*) olarak adlandırılır. (Kâdî Beyzâvî, 2007, ss. 56-57, 2014, ss. 28-30)

Fahreddin Râzî sonrası birçok düşünürün ilgili kitaplarında tarif konusundaki problemlere yer verdikleri ve problemleri çürütmek amacıyla bir takım deliller ileri sürdükleri görülmektedir. (bk. Hünecî, 1389, ss. 66-67) Benzer şekilde Kâdî Beyzâvî de Fahreddin Râzî’nin tarif konusuyla ilgili eleştirilerini ele alarak, karşı argümanlar getirmektedir. Fahreddin Râzî’ye göre mahiyetin, tam tanımının yapılması mümkün değildir. Çünkü bir şeyin parçalarının toplamı, o şeyin kendisini meydana getirir. Tanımlanacak nesnenin, kendisini oluşturan bütün parçalarının bilinmesi durumunda tanımlı yapılabilir. Tanımlanacak nesnenin parçası ya bütünü parçası olur. Bu durumda birşeyin kendisiyle tanımlanmaması şartı ihlal edilmiş olur. Söz konusu tanımlanacak nesneye ait parça, mahiyetin dışında bir şey olursa, bu durumda mahiyetin dışındaki nesneye ait özelliklerin bilinmesi gerekir. Bu durumda da sınırsız özelliklerin bilinmesi gibi imkânsız bir duruma sebep olur. Râzî’nin diğer bir eleştirisine göre tanımlanmak istenen şey, bilinen bir şey ise bu durumda onun talep edilmesi mümkün değildir. Eğer tanımlanmak istenen şey bilinmeyen bir şey ise yine onun tanımlanması mümkün değildir. (bk. Fahreddin Râzî, 1381, s. 102; Hünecî, 1389, s. 62; Kâdî Beyzâvî, 2014, s. 30)

Kâdî Beyzâvî, parçalar müstakil olarak bilinmektedir. Tarif ise tanımlanana uygun bir formun zihinde meydana gelmesiyle tanımlananın bütün olarak zihinde yer almasıdır. Tanımlanan nesne bileşik olduğunda betim de bileşik olur. Diğer yandan Kâdî Beyzâvî’ye göre tanımın bilinen şeyleri yöne-

lik olması da imkân dâhilindedir. Söz konusu mahiyetler bileşik veya basittir. Yapılan tanım bileşik olanlara ait ise “tam betim (*resm-i tâm*), hem basit hem de bileşik olanları içerirse “eksik betim (*resm-i nâkıs*)” olur. (Kâdî Beyzâvî, 2007, ss. 57-58, 2014, ss. 30-32)

4. Önermeler Teorisi

Bu başlık altında Kâdî Beyzâvî’nin ele aldığı önerme sınıflarını ele alacağız. Kâdî Beyzâvî, İslam mantık geleneğinde olduğu gibi önermeleri “yüklemlî (hamliyye)” ve “şartlı (şartiyye)” olmak üzere iki şekilde incelemektedir. Kâdî Beyzâvî, yüklemlî önermeyi bağ kaldırıldığında iki müfret lafza (tekil) ayrılan olarak ifade etmektedir. Yüklemlî önermeler, “konu yüklemidir.” şeklinde olumlu veya “konu yüklem değildir.” şeklinde olumsuz olarak meydana gelir. Olumsuzluk edatının yükleme bitişmesi durumunda ise önerme “ma’dûle” haline gelir. Olumsuzluk edatının yükleme bitişmediği durumlarda önerme olumlu ise “muhasal”; olumsuz ise “basîte” adını alır. Konusu belirli bir ferdi gösteren önermeler “tekil (mahsûse)” hükmün niceliği ihmal edilmiş önermeler ise “belirsiz önerme (mühmele)” olarak isimlendirilir. Kâdî Beyzâvî, belirsiz önermelerin tikel alınması gerektiği görüşündedir. Eğer önermenin konusu olan terimin niceliği açıkça açıklanmışsa “niceliği belirli (*mahsûre, müsevvre*)” adı verilir. Önermenin fertlerinin niceliğini ifade eden lafızlar, niceleme edatlarıdır. Niceleme edatları, “her/bütün”, “hiçbir”, “bazı”, “bazısı değil” vb. lafızlardır. Yüklemlî önermelerde niceleme edatı, yükleme bitişmesi durumunda önerme “munharife” olarak adlandırılır. (Kâdî Beyzâvî, 2007, ss. 59-61)

4.1. Modal Önermeler

Mutlak zorunluluk (*ez-zarûriyyetü’l-mutlaka*): Konunun zatı var olduğu sürece yüklem konuya zorunlu olarak yüklendiği önermelerdir. Genel şartlı (*meşrûta-i âmme*): Vasıf şartına bağlı olarak konunun yüklem için zorunlu olarak yüklendiği önermedir. Özel örfî (*el-urfiyyetü’l-hâsse*): Özel örfî önermeler, zât bakımından (*bi-hasebi’z-zât*) sürekliliği kaldırılmış (*lâ devâm*) olan önermelerdir. Vaktiyye: Konunun var olduğu belirli bir vakitte, zat bakımından devamlı olmama kaydıyla beraber yüklem konuya için zorunlu olarak yüklendiği önermelerdir. Müntesîre: Konunun var olduğu belirli olmayan bir vakitte, zat bakımından devamlı olmama kaydıyla beraber yüklem konuya için zorunlu olarak yüklendiği önermelerdir. Mutlak sürekli (*ed-dâime-tü’l-mutlaka*): Konunun zatının devamı nedeniyle yüklem konuya yüklendiği önermedir. Genel örfî (*el-urfiyyetü’l-âmme*): Önermenin konusuna ait niteliğin sürekliliğiyle hükmedilen önermedir. Özel mümkün (*el-Mümkine-tü’l-hâssa*): Hem varlık hem de yokluk yönünden, iki taraflı olarak zât bakımından (*bi-hasebi’z-zât*) zorunluluğu kaldırılmış önermelerdir. Vücûdiyye-i lâ zarûriyye: Zat bakımından “zorunlu olmama” kaydıyla birlikte, yüklem konuya için bilfiil yüklendiği önermelerdir. Vücûdiyye-i lâ dâime: En az bir defa

hükmün gerçekleştiği ve kendilerinden sürekliliğin kaldırıldığı yalın önermelerdir.(Kâdî Beyzâvî, 2007, ss. 61-62)

4.2. Şartlı Önermeler

Kâdî Beyzâvî, şartlı önermenin, aralarında bağ bulunan iki yüklemli önermeden meydana geldiğini ifade eder. Şartlı önermelerin ilk unsuruna “önbitişen (*mukaddem*)”; ikinci unsuruna ise “artbitişen (*tâlî*)” adı verilir. Şartlı önermeler, bitişik (*muttasıl*) ve ayrık (*munfasıl*) olmak üzere ikiye ayrılır. Bitişik şartlı önermelerde önbitişen ile artbitişen birbirlerine “..şayet..”, “...ise...” ve benzeri şart edatlarıyla olumlu veya olumsuz şekilde bitişir. Ayrık şartlı önermelerde ise önbitişen ile artbitişen birbirlerinden “ya”, “ya da” gibi ifadelerle olumlu veya olumsuz şekilde ayrıştır.(Kâdî Beyzâvî, 2007, ss. 62-63) Tümel olumlu bitişik şartlı önermelerin niceleme edatı “ne zaman”, “her ne zaman”; tümel olumlu ayrık şartlı önermelerin ise “daima”; tümel olumsuz şartlı önermelerin niceleme edatı “asla değildir (*leyse elbette*)”; tikel olumsuzunun edatı “bazen (*kad yekûnu*)”, tikel olumsuz önermelerin ise “bazen... değildir (*kad lâ yekûnu*)” niceleme edatıdır.(Kâdî Beyzâvî, 2007, ss. 63-64) Kâdî Beyzâvî, bitişik şartlı önermeleri *lüzûmiyye* ve *ittifâkiyye*; ayrık şartlı önermeleri ise *hakikiyye*, *mâniatü'l-cem'* ve *mâniatü'l-hulû'* olarak incelemektedir. (Kâdî Beyzâvî, 2007, s. 63)

4.3. Önermelerin Çelişigi Ve Döndürmesi

Mantığın önermeler arası başlığı altında karşıt, alt karşıt, çelişki ve döndürme konuları incelenmektedir. Kâdî Beyzâvî çelişkiyi, iki önermenin birinin doğru diğerinin yanlış olmasını zâtı nedeniyle gerektirecek şekilde olumluluk ve olumsuzluk bakımından birbirinden farklı olması, şeklinde tanımlamaktadır. İki önerme arasında çelişkinin gerçekleşebilmesi için nitelik, nicelik ve modalite (*cihet*) hallerinde farklılık olması gerekirken; konu, yüklem, şart, bütün (*küll*), parça (*cüz'*), kuvve, fiil, izafet, mekân ve zaman hallerinde ise eşitlik olması gerekir.(Kâdî Beyzâvî, 2007, s. 66)

Önermelerde döndürme konusuna giriş yapmadan önce, döndürmenin düz döndürme (*aksü'l-müstevî*) ve ters döndürme (*aksü'n-nakîz*) olmak üzere ikiye ayrıldığını ifade etmemiz gerekir. Kâdî Beyzâvî döndürmeyi, “önermenin niteliğini ve doğruluk değerini muhafaza ederek, önermenin taraflarının değiştirilmesi (*tahvîl*)” şeklinde tarif etmektedir. Tümel olumsuz *zorunlu* (*zarûriyye*) ve *sürekli* (*dâime*) önermeler kendileri gibi döndürülür. Tümel olumsuz modal önermelerden *vaktiyye-i mutlaka*, *müntezire-i mutlaka*, *mutlaka-i âmme*, *mümkine-i âmme*, *vücûdiyye-i lâ dâime*, *vücûdiyye-i lâ zarûriyye* ve *mümkine-i hâsse* düz döndürülemezler. Tümel olumlu önermelerin ise tikel olumlu olarak döndürülmesi gerekir. Son olarak Kâdî Beyzâvî ters döndürmeyi ise “önermenin taraflarının diğerinin çelişigiyle değiştirilmesi (*tebdîl*)”(Kâdî Beyzâvî, 2007, s. 67) olarak tarif eder.

5. Akıl Yürütme Teorisi

Kâdî Beyzâvî delili, bilinmesi başka bir şeyin bilinmesini gerektiren şey olarak tarif etmektedir.(Kâdî Beyzâvî, 2014, s. 32) Kâdî Beyzâvî, mantığın amacına uygun olarak delili (kanıt) kıyas, tümevarım ve analogi olarak üçe ayrılır. Akıl yürütme tümelden tikele (Kâdî Beyzâvî, 2007, s. 68) yahut tümelden tümele doğru olursa kıyas olarak isimlendirilir. Tikelden tümel doğru yapılan bir akıl yürütme ise tümevarım (*istikrâ*) olur. Tümevarım bütünü tikellerinin tamamını içeriyorsa “tam tümevarım (*istirâ-i tâm*)”; bütünü kapsamındaki tikellerin bir kısmını içeriyorsa “eksik tümevarım (*istirâ-i nâ-kıs*)” olarak adlandırılır.(Kâdî Beyzâvî, 2014, s. 32) Analogi (*temsîl*) ise tikelden tikele yapılan akıl yürütmedir. Fakihler analogiyi, kıyas olarak adlandırırlar. Analogideki ilk unsura “asıl”; ikinci unsura “fer’; bu ikisi arasında bulunan ortak olan illete ise “câmia” denir. Ortak olan illetin etkisi deverân, sebr (şıkları eleme) yöntemi ve bu ikisinden başka bir yöntemle bilinir.(Kâdî Beyzâvî, 2007, s. 68, 2014, s. 32)

5.1. Kıyas Ve Sınıfları

Kâdî Beyzâvî kıyası, kabul edilmiş önermelere bağlı olarak başka bir önermenin sonuç olarak ortaya çıktığı söz olarak tanımlar. Kıyaslar kesin (*iktirânî*) ve seçmeli (*istisnâî*) olarak iki sınıfa ayrılır. Kesin kıyas, sonucun kendisi (*bilfiil*) veya çelişği (*nakizî*) öncüllerde açıkça ifade edilmeyen kıyastır. Seçmeli kıyas ise sonucun kendisi (*bilfiil*) veya çelişği (*nakizî*) öncüllerde açıkça ifade edilen kıyastır.(Kâdî Beyzâvî, 2007, s. 68, 2014, s. 34)

Yüklemli kesin kıyaslar, büyük, küçük ve orta terimden oluşur. Büyük terim ile küçük terim arasında bağ kuran ve sonuç öncülünde bulunmayana “orta terim”; sonuçta konu olan terim “küçük terim”; sonuçta yüklem olan terim “büyük terim” olarak isimlendirilir. Küçük terimin bulunduğu öncül “küçük öncül”; büyük terimin bulunduğu öncül “büyük öncül” olur.(Kâdî Beyzâvî, 2007, s. 69, 2014, s. 34)

Yüklemli kesin kıyaslarda orta terimin öncüllerdeki konumuna göre şekiller meydana gelir. Söz konusu orta terim öncüllerde konu-yüklem, yüklem-yüklem, konu-konu veya yüklem-konu şeklinde yer alır. Orta terim, büyük öncülde konu, küçük öncülde yüklem olursa “*birinci şekil*” olur. Birinci şeklin sonuç verebilmesi için küçük öncül olumlu, büyük öncül ise tümel olmalıdır. Birinci şeklin sonuç veren dört modu vardır. Orta terim her iki öncülde yüklem olursa “*ikinci şekil*” olur. İkinci şeklin sonuç verebilmesi için iki öncülden birinin olumlu diğerinin olumsuz olması gerekir ve büyük öncülün tümel olması gerekir. İkinci şeklin sonuç veren dört modu vardır. İkinci şekil kıyaslarda birinci modda büyük öncül olumlu, küçük öncül ise tümel olumsuz ve sonuç tümel olumsuz olur. İkinci mod ise büyük öncül olumsuz, küçük öncül ise tümel olumlu ve sonuç tümel olumsuz olur. Üçüncü modda, büyük

öncül tümel olumsuz, küçük öncül tikel olumlu ve sonuç tikel olumsuz olur. Dördüncü mod ise büyük öncül tümel olumlu, küçük öncül tikel olumsuz ve sonuç tikel olumsuz olur. Orta terim her iki öncülde konu olursa “*üçüncü şekil*” olur. Üçüncü şeklin sonuç verebilmesi için küçük öncülün olumlu olması gerekir. Üçüncü şeklin sonuç veren altı modu vardır. Üçüncü şekil kıyaslarda sonuç veren modların üç tanesi olumlu öncüllerden, geriye kalan üç öncül ise olumlu ve olumsuz öncüllerden meydana gelir. Orta terim, büyük öncülde yüklem, küçük öncülde konu olursa “*dördüncü şekil*” olur. Dördüncü şekil kıyasın sonuç verebilmesi için olumsuz modlarda büyük öncülün tümel; büyük öncül olumlu ise küçük öncülün tümel veya küçük öncül olumlu ise sonuç daima tikel olması gerekir. Dördüncü şeklin sonuç veren beş modu vardır.(Emiroğlu, 2009, ss. 152-164; İmamoğlu, 2018, ss. 38-56; Kâdî Beyzâvî, 2007, ss. 69-73, 2014, ss. 36-38)

Seçmeli kıyas, sonucun kendisi (*bilfiil*) veya çelişği (*nakizî*) öncüllerde açıkça ifade edilen kıyastır. Seçmeli kıyaslarda melzûmun varlığı, lazımın varlığını; lazımın yokluğu melzûmun yokluğunu gerektirir. Diğer yandan birbirine karşıt olan iki durumda da birinin varlığı diğerinin yokluğunu veya birinin yokluğu diğerinin varlığı da gerektirir. Dolayısıyla seçmeli kıyaslar, bitişik şartlı önermelerden meydana geldiği gibi ayrıık şartlı önermelerden de meydana gelebilir.(Kâdî Beyzâvî, 2014, s. 34)

6. Delil Ve Tasdik Çeşitleri

Kâdî Beyzâvî delilleri (*hüccet*) aklî ve naklî olarak ikiye ayırır. Hüccet, aklî ve naklî olarak ikiye ayrılır. Öncülleri kesin olan aklî delillere “burhan” ve “delil”, öncülleri zannî veya meşhur olanlar “hatâbe” ve “emâre”, ikisinden birine benzeyenlere ise “muğalata” olarak ifade edilir.(Kâdî Beyzâvî, 2007, s. 77, 2014, s. 38) Kâdî Beyzâvî, naklî delili ise “doğru söyledikleri aklen bilinen kişilerden yani peygamberlerden nakledilen sahih olan haber” şeklinde tanımlamaktadır. Peygamberlerden nakledilen bu haberlerin tevâtür derecesine ulaşması, nakledilen haberin râvilerinin bu konudaki ismetlerinin ve nakledilen bilgide aklî bir engelinin olmadığını bilmesi durumunda yakîn bilgi ifade edeceğini kaydetmektedir.²

Kıyasın bir formu/suret bir de içeriği/maddesi vardır. Kıyasın maddeleri oluşturan önermeler, yakînî ve gayri yakînî olarak ikiye ayrılır; bunların il-kine yakîniyyât/zarûriyyât, ikincisine zanniyyât denir.(Çağrı, 2013b, s. 146) Kâdî Beyzâvî kıyasın maddesini oluşturan öncülleri kesinlik ifade eden ilkel-er (*el-mebâdiü'l-yakîniyye*) ve zanniyyât olarak ikiye ayırarak incelemektedir. Kesinlik ifade eden ilkeleri (*el-mebâdiü'l-yakîniyye*) şu şekilde ele almak-tadır: **1- Bedîhiyyât ve Evveliyât:** Aklın, sadece iki kavramı tasavvur et-mesiyle ulaştığı kesin hükümlerdir. **2- Kıyasları kendisiyle birlikte bulunan**

2 Kâdî Beyzâvî, *Ṭavâli 'u'l-envâr*, 2014, 40; Kâdî Beyzâvî, *Mişbâhu'l-ervâh*, 78-79; bk. Çelebi, “Kâdî Beyzâvî'nin Kelam Sistemi”, 121.

önergeler (kadâyâ kıyâsâtüha ma'ahâ): Fitriyyât³ olarak ifade edilen bu önergelerde zihnînin konu ve yüklemi tasavvur ettiğinde zihinde bulunan orta terim aracılığıyla kesin hükümlerdir. Örneğin, zihnînin “Dört çifttir.” hükmüne ulaşması bu türden ifadelerdir. **3- Müşâhedât/Hissiyyât:** Aklın duyarlar aracılığıyla nesneleri tasavvur etmesiyle ulaştığı kesin hükümlerdir. **4- Mütevâtirât:** Aklın akıl ve işitme yoluyla ulaştığı kesin hükümlerdir. Örneğin aklın yalan üzere birleşmelerini imkânsız gördüğü birçok topluluğun vermiş olduğu haberlere dayanarak hüküm vermesi “mütevâtirât” olarak adlandırılır. **5- Mücerrebât:** Bir şeyin başka bir şeye dayandığının birçok defa müşâhede edilmesi suretiyle gizli bir kıyas aracılığıyla aklın tesadüfle ulaşmadığına kesin bir şekilde hükmetmesidir. Çünkü tesadüfen olsaydı, aynı hükme sürekli veya çoğunlukla ulaşması beklenmezdi. Örneğin, “Sakamonya içmek ishale neden olur.” şeklinde verilen hüküm tecrübelerle dayanır. Bu tür önermeler tecrübelerle dayandığından “tecrübiyyât” olarak da adlandırılır.(Çağrııcı, 2013b, ss. 146-147; Kâdî Beyzâvî, 2007, s. 78, 2014, s. 38) **6- Hadsîyyât:** Sezgi yoluyla aklın ulaştığı önergelerdir.(Çağrııcı, 2013b, s. 147) Aklın müşâhede yoluyla ay üzerine yapmış olduğu gözlemlerden ayın ışığını güneşten aldığı hükmüne ulaşmak “hadsîyyât” olarak ifade edilir.(Kâdî Beyzâvî, 2014, s. 38)

Mantık, felsefe, kelâm ilimlerinde yakîniyyâtın mukabili olarak, kesinlik ifade etmeyip, zan ifade eden önergeler “mukaddimâtü’z-zanniyye” veya “zanniyyât” olarak adlandırılır.(Çağrııcı, 2013a, s. 124) Kâdî Beyzâvî zanniyyâtı aklın, çelişigini mümkün gördüğü önergelerdir. Meşhûrât ise çoğunluğun genel maslahat, özel neden ve koruma maksadıyla kabullendiği önermelerdir. Örneğin, “Adaletin iyi, zulmün kötü görülmesi”; “Avret mahallini açmanın kınanması” veya “Fakirleri gözetmenin övülmesi” meşhur öncüllerdendir. Muğalatalı kıyasların meydana geldiği öncüllere “vehmiyyât” denir. Vehmiyyât, aklın hissedilmeyen bir şey hakkında hissedilen bir şeye bakarak ve genelleme yaparak meydana getirdiği önermelerdir. Örneğin, “Her var olan ya cisimdir ya da cisme hulûl etmiştir.” şeklinde elde edilen bir önerme vehmiyyât türünden öncüllerdendir. Muhayyelât ise nefsi bir şeye teşvik etmek veya bir şeyden uzaklaştırmak için kullanılan önermelerdir. Beş sanat içerisinde ele alınan şiir, muhayyelât türünden öncüllerden meydana gelir. (Kâdî Beyzâvî, 2014, s. 40)

7. Akıl Yürütme İle İlgili Meseleler

Bu başlık altında Kâdî Beyzâvî’nin Sümeniyye, İsmailiyye ve Mutezîle’ye karşı akıl yürütme konusundaki itirazlarını ele alacağız. Sümeniyye, doğru akıl yürütmeyle bilgiye ulaşamayacağını mutlak manada reddederken; mühendisler ise yalnızca ilâhiyat bahislerinde reddetmişlerdir. Kâdî Beyzâvî, bir kimse bir şeyin bir şey için gerekli olduğunu bilmesi durumunda onunla beraber melzûmun varlığını veya lâzımın yokluğunu bilse, melzûmun varlığın-

3 bk. (Çağrııcı, 2013b, s. 147)

dan lâzımın varlığını, lâzımın yokluğundan melzûmun yokluğunu da bileceğini belirtir. Benzer şekilde Kâdî Beyzâvî, âlemin mümkün olduğunun ve her mümkünün bir sebebinin olduğunun bilinmesi durumunda, âlemin de bir sebebinin olduğunu kesin olarak bileceğini ifade etmektedir.(Kâdî Beyzâvî, 2007, s. 79, 2014, ss. 40-42)

Sümeniyye'ye göre akıl yürütme sonucunda elde edilen bilgi, zorunlu ise nazarî bilgi elde edilmezdi. Nazarî bilginin elde edilmesi durumunda ise tetselsülün meydana geleceğini iddia etmektedir. Diğer bir iddiaya göre talep edilenin önceden bilinmesi durumunda, tekrardan talep edilmesine gerek olmadığı yönündedir. Son olarak Sümeniyye'ye göre insan zihni, iki öncülü aynı anda düşünme konusunda yetersizdir. Kâdî Beyzâvî, Sümeniyye'nin bu iddialarına şu şekilde cevap verir: Söz konusu talep edilenin bilgisi ve iki öncülün özel bir tertibi zorunludur. Doğru akıl yürütme ile zihnin hataya düşmesi engellenmiştir. Diğer yandan konu ve yüklem açık bir şekilde bilinirken, aralarındaki ilişki bilinmemektedir. Talep edilerek aradaki ilişki bilinir kılınmaktadır. Son olarak insan zihni, şartlı önermelerin taraflarını birlikte tasavvur ettiği gibi öncülleri de bir arada tasavvur eder ve aralarındaki gerektirme (*mülâzemet*) ya da ayrışma (*muâne*) durumuna göre hüküm verir. (Kâdî Beyzâvî, 2007, s. 79, 2014, s. 42)

Kâdî Beyzâvî, Allah'ın varlığı konusunda akıl yürütmenin yeterli olabileceğini söyleyerek, bu konuda bir öğretmene ihtiyaç olduğunu iddia eden İsmâiliyye'ye karşı, mârifetullah için akıl yürütmenin yeterli olduğunu, bu konuda ayrıca bir muallime ihtiyaç bulunmadığını savunmaktadır.(Çelebi, 2017, s. 117) İsmâiliyye'ye göre akıl erbâbı arasında ihtilâf ve tartışmaların devam etmekte, aklın yeterli olması durumunda bunun böyle olmayacağını; benzer şekilde en basit konularda bile insanlar yetersiz olurken, en zoru olan Allah'ın varlığı konusunda da yeterli olmayacaklardır. Dolayısıyla bu konu da bir öğretmene ihtiyaç duymaktadırlar. Kâdî Beyzâvî'ye göre ihtilâf, doğru olmayan akıl yürütmeden kaynaklanmaktadır. Kâdî Beyzâvî, Allah'ın varlığını bilmenin zorluğunu kabul ederek, bu konuda ilkeleri (*mebâdî*) ve delilleri öğreten, şüphe ve tereddütleri gideren bir öğretmenin bulunmasının daha doğru olduğunu söylemektedir.(Kâdî Beyzâvî, 2014, ss. 44-46)

Kâdî Beyzâvî, mârifetullah için akıl yürütme vâcip olduğunu ifade ederek, Kur'an'dan "De ki: "Göklerde ve yerde neler var, bir baksanıza." Fakat âyetler ve uyarılar, inanmayan bir topluma hiçbir fayda sağlamaz." (Yunus 11/101) ayetini delil olarak getirir.

Mu'tezile de mârifetullahın aklen vâcip olduğunu ifade ederek, Allah'ın varlığının bilgisinin ancak akıl yürütme ile elde edileceğini belirtir. Mutlak vâcibi tamamlayan şey de vâciptir.(Kâdî Beyzâvî, 2014, s. 46) Kâdî Beyzâvî, bu yaklaşımıyla Eş'ariyye'den daha çok Mu'tezile'ye yakın durmaktadır. Söz konusu bu görüşe, dayanağının aklın hükmü olması, nazar olmaksızın mâri-

fetullahın mümkün olamayacağı ve muhali teklif etmenin imkânsızlığı gibi gerekçelerle itiraz edilmiştir.(Çelebi, 2017, s. 118)

Sonuç

Kâdî Beyzâvî, kelam ve fıkıh eserlerinde mantık konularına yer veren önemli bir düşünürdür. Kendisi *Tavâliu'l-envâr* eserinin girişinde mantık konularına yer vermiştir. Genel olarak mantık geleneğinde olduğu gibi mantık konularına yer vermiştir. *Tavâliu'l-envâr*'da mantığın konularını tasavvur-tasdik ayırımından yola çıkarak incelemiştir. Beş tümel konusuna *Mișbâhu'l-ervâh*'ta yer verirken *Tavâliu'l-envâr*'da ise bu konulara yer vermemektedir. Tarif konusunu da İslam mantık geleneğinde olduğu gibi ilk olarak tarif yapılırken uyulması gereken şartlara, beş tümele göre tarif çeşitlerini ele almaktadır. Tarif konusunda son olarak hemen hemen her mantık kitabında göreceğimiz Fahreddin Râzî'nin eleştirilerini ele alarak karşı argümanlar getirmiştir.

Önergeler konusunda yüklemli ve şartlı önergeleri incelemektedir. Burada özellikle modal önergeleri ele alması dikkat çekicidir. Modal önergeleri kısaca tanımlayarak eserlerinde yer vermiştir. Çelişki ve döndürme konusuna da kısaca değinmektedir. Akıl yürütme konusunda kıyasa yer vererek beş sanatı meydana getiren öncülleri de ele almıştır. Son olarak Sümeniyye, İsmailiyye ve Mutezile'nin akıl yürütme konusundaki itirazlarını incelemiştir.

KAYNAKÇA

- Bolay, M. N. (1992). *Beş Külli*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
- Çağrı, M. (2013a). *Zannıyyât*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
- Çağrı, M. (2013b). *Zarûriyyât*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
- Çapak, İ. (2016). *Düşünce Gelenegimizde Mantık*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Çelebi, İ. (2017). Kâdî Beyzâvî'nin Kelam Sistemi. İçinde Müstakim Arıcı (Ed.), *İslâm İlim ve Düşünce Geleneginde Kâdî Beyzâvî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Edwin Elliott Calverley, & James Wilson Pollock (Ed.). (2002). *Nature, Man and God in Medieval Islam*. Leiden/Boston: Brill.
- el-İsfahânî, E.-S. Ş. M. b. A. b. A. (1393). *Me'tâli 'u'l-enzâr fî şerhi tavâli 'u'l-envâr (Tavâli 'u'l-envâr içerisinde)* (C. 1). Kum: İntişârât-ı Râid.
- Emiroğlu, İ. (2009). *Klasik Mantığa Giriş* (5. bs). Ankara: Elis Yayınları.
- Fahreddin Râzî. (1381). *Mantıku'l-mulahhas*. Tahran: Dânişgâh-ı İmam Sâdık.
- Hûnecî, E. (1389). *Keşfü'l-esrâr 'an gavâmizi'l-efkâr*. Tahran: Iranian Institute of Philosophy and Institute of Islamic Studies Free University of Berlin.
- İmamoğlul, H. (2018). *Klasik Mantıkta Akıl Yürütme -İstidlal-*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Kâdî Beyzâvî. (1991). *Ṭavâli 'u'l-envâr min me'tâli 'i'l-enzâr*. Beyrut: Daru'l-ceyl.
- Kâdî Beyzâvî. (2007). *Mişbâhu'l-ervâh fî usûli'd-dîn*. Dimaşk: Darü'l-Beyruti.
- Kâdî Beyzâvî. (2014). *Ṭavâli 'u'l-envâr min me'tâli 'i'l-enzâr* (İlyas Çelebi & Mahmut Çınar, Çev.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Rouayheb, K. (2019). *The Development Of Arabic Logic*. Basel: Schwabe Verlag.
- Rouayheb, K. (2022). *İslam Mantığının Gelişimi (1200-1800)* (Yusuf Daşdemir, Çev.). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Semerkindî, Ş. (2014). *Kıstâsu'l-Efkâr-Düşüncenin Kıstası-* (1. bs; Necmettin Pehlivan, Çev.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Türker, Ö. (2011). *Tarîf*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
- Yavuz, Y. Ş. (1992). Beyzâvî. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 6, ss. 100-103). İstanbul: TDV Yayınları.

Bölüm 4

DİN EĞİTİMİ VE BİLİM İLİŞKİSİNDE DİNİ BİLGİYİ ETKİLEYEN FAKTÖRLER: KAPSAMLI İNCELEME

Osman Kamil ÇORBACI¹

¹ Dr., Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, osmann@gmail.com,
<https://orcid.org/0000-0002-7608-068X>

1. Giriş

Bilgi, terminolojik ve epistemolojik açıdan ele alındığında doğruluğu kesin olarak kanıtlanmış önermelere atıfta bulunan bir kavramdır. Ancak dini bilgi bu tanımın ötesine geçerek, kanıt gerekliliğine bağlı olmaksızın kabul edilen ve inançları içeren önermeleri içermektedir. Dolayısıyla dini bilgi, diğer alanlardaki bilgilerle karşılaştırıldığında daha yüksek bir güven düzeyine sahip hatta iki dünya saadeti için kurtuluş reçetesi olarak görülen bilgiyi ifade eder (Erkuş, 2009:27). “Peki bu ekstra güvenilen dini bilgi, birbirinden farklı hatta zıt önermeler içeriyorsa bu güven nasıl oluşacaktır? İnanan birey için bu bilgiyi seçmede etkili olan faktörler nelerdir? İnsanoğlu bilgi tercihinde ihtiyacına göre olanı mı alır yoksa maruz kaldığını mı? Dini bilgiyi seçme ve benimseme noktasında felsefi, psikolojik ve sosyal şartlardan hangisi daha etkilidir? Dini bilginin sosyal temelleri ve etkileri nelerdir?” gibi sorulara yanıt aramak amacıyla din eğitimi ve etkileşim içinde olduğu sosyal olgularla ilgili literatür taraması yapılmıştır (Yıldırım ve Şimşek, 2018:83,94).

Araştırmanın amacı din eğitiminde dini bilgiyi oluşturan ve etkileyen sosyal olguları incelemek, bunların din eğitimi içerik ve muhtevası üzerindeki yansımalarını ortaya koymaktır. Böylece dinin ve ortaya koymuş olduğu bilginin farklı yorum ve anlayış biçimlerini anlamaya çalışmaktır. Bilginin oluşum sürecindeki nedenler ve sonuçlar bilginin içeriği hakkında bize yol göstermektedir (Dawson, 2015: 19). Bu çalışmanın ikinci amacı da din eğitimi içinde sunulan dini bilginin, özellikle öğrencilerin güncel ihtiyaçları ve beklentileriyle ne derece uyumlu olduğunu araştırmak ve bu uyum eksikliklerine dair öneriler geliştirmektir. Bu bağlamda, din eğitiminde sunulan dini bilginin ele alındığı araştırma, dini bilginin toplumsal bağlamını anlamak için dini bilginin oluşum koşullarını da göz önünde bulundurmaya amaçlamaktadır. Din, her ne kadar tercih itibarıyla bireysel bir durum olarak ele alınsa da uygulanması neticesinde toplumsal bir olguya dönüşmektedir. Bu bağlamda dini bilginin, toplumsal şartlardan bağımsız olduğu ya da oluştuğu düşünülemez (Bal, 2016:18,24).

Dini bilgi sosyal koşullarla etkileşim halinde bulunarak hem bu koşulları etkileyen bir faktör hem de karşılıklı bir etkileşim ve evrim süreci içinde şekillenmiştir. İnsanlar ve toplumlar, doğası gereği değişimin sürekli bir parçasıdır. Bu değişim, farklı yönlerde, farklı hızlarda ve farklı etkilerle ortaya çıksa da nihayetinde değişmeyen bir gerçeklik olarak varlığını sürdürmektedir. İnsanlar ve toplumlar sürekli evrildiği için eğitim içeriği olarak sunulan dini bilginin sabit kalması beklentisi gerçekçi olamaz. Üstelik bu bilgi hem tarihsel değişimlere hem de değişimi şekillendiren faktörlere etki eden bir katalizör görevi üstleniyorsa, dinamik bir niteliğe sahiptir. Dolayısıyla, dini bilginin tarih boyunca hem değişen hem de değişmeyen yönleri mevcuttur. Çalışma kapsamında bu noktaları dini bilgi üzerinden belirlemek ve bu durumu etkileyen sosyal olgulara dikkat çekmeyi amaçlanmaktadır. Bu araştırma

din eğitimi ve öğretimi çalışmalarına bilimsel katkı sağlayacağı gibi ilgili tartışma ve projelerin önyargılı tutumlar yerine objektif ve toplum gerçeklerini göz önüne alan bütüncül yaklaşımlarla yapılmasına da yardımcı olacaktır. Yine bu araştırma yapılmış diğer araştırmaların verileriyle karşılaştırılarak genelleme yapılmasına katkı sağlayacak ve yapılacak yeni çalışmalara bilimsel bir zemin hazırlayacağı düşünülmektedir.

2. Genel Bilgiler

2.1. Bilgiye Dair: Bilginin Anatomisi

İnsanın en dikkate değer özelliklerinden biri bilgiyi toplamak, aktarmak, kullanmak, geliştirmek ve yeni bilgi üretmek yeteneğine sahip olmasıdır. Bu yetenek, insanların yaşamını daha sürdürülebilir ve etkili kılmalarına olanak tanır ayrıca geçmiş nesillerin deneyimlediği aşamaları tekrar yaşamadan bilimsel olarak ilerlemelerini sağlar (Erkuş, 2009: 21). Bilgi, insanlığın özgün bir niteliğidir ve bu nitelik sayesinde insanlar kendilerini, toplumlarını, gereksinimlerini anlama ve yorumlama yeteneğine sahip olmuşlar, sorunlara çözüm üretmişlerdir. Zaman içinde biriken bu bilgi, aynı zamanda kültürel kimliklerin oluşmasına katkıda bulunarak bir aidiyet duygusu yaratmış ve gelecek kuşaklara aktarılmıştır. Bilgi, belirli disiplinler ve alanlar aracılığıyla organizasyonlu bir şekilde biriktirilen ve paylaşılan bilimlere haline gelmiştir ve bu bilimler, insan hayatının temel unsurları haline gelmiştir. Bilgi kavramı ve edinme yöntemleri üzerine yüzyıllar boyunca felsefi düşünceler geliştirilmiş, “bilgi nedir” sorusuna yanıt aranmış ve varlıklarla fenomenler arasındaki ilişkilere dair açıklamalar getirilmeye çalışılmıştır. Bilgiye olan ilgi, antik çağlardan beri var olsa da, özellikle Aydınlanma Çağı olarak bilinen 18. yüzyılda bu ilgi doruk noktasına ulaşmıştır (Çetin, 2012: 14-15). Bilgi, sadece insan merakını tatmin etmekle kalmamış aynı zamanda yaşantımızı yönlendiren önemli gelişmelere de öncülük etmiştir. Hayatımızın birçok yönünü etkileyen ve belirleyen kararlarımızı alırken nasıl değerlendireceğimize dair yol gösteren temel unsur, bilgidir. İnsanın kendi kaderini şekillendiren tercihlerinden başlayarak bu tercihlerin bilgiye dayandığı ve bilgiye dayanmadan doğru bir tercihin mümkün olmadığı gerçeği ortaya çıkmaktadır. Aynı şekilde insanlar hürriyet kavramını ve önemini ancak kavram hakkında bilgi sahibi olduktan sonra anlarlar ve bu kavrama ihtiyaç duyarlar. Dolayısıyla bireyler ve toplumlar bilgi sınırlarını genişlettikçe aynı zamanda hürriyet alanlarını da genişletme eğilimindedirler (Korlaelçi, 2009: 17).

Bilgi kavramı, üzerinde 400’den fazla tanım yapılan ve oldukça karmaşık bir yapıya sahip bir olgudur. Bu karmaşıklık, bilginin çok yönlü ve çok boyutlu bir olgu olması gerçeğiyle ilişkilidir. Bu nedenle herkesin kabul edebileceği tek bir tanımın oluşturulmasının mümkün olmadığını ifade etmek mümkündür (Uçak, 2000: 143). Bilgi, var olanı algılama, anlama ve gerçeği arama sürecini ifade eder (Korlaelçi, 2019: 11-12; Topçu, 2011: 28-29). Bu bağlamda,

bilgi kavramı genellikle üç temel unsur üzerine kurulan tanımlarla ele alınır. Bu unsurlar özne, nesne ve bu ikisi arasındaki ilişkidir. Ancak tüm bu unsurları içeren bir koşullu bilgi anlayışını öneren Platon, bilgiyi «gerekçelendirilmiş doğru inanç» olarak tanımlar. Bu tanım dikkate değerdir çünkü bir şeyin bilgi olarak kabul edilmesi için karşılanması gereken temel şartları belirtir. Bu şartlar güven, doğruluk ve delillendirmeyi içerir (Cevizci, 2009: 14-16).

2.1.1. Bilginin Kaynakları ve Kuramları

Bilgi oluşturulmasında temel bir rol oynayan iki temel yeti, algılama ve düşünme yetileridir. Algılama süreci, bireylerin iç ve dış dünyayı anlamalarını sağlar. Algılama iki temel kategoride değerlendirilebilir: iç algılar ve dış algılar. Dış algılar, beş duyu organı (görme, işitme, dokunma, tatma ve koku alma) aracılığıyla elde edilen dış dünya verilerini içerir. İç algılar ise bireyin bilinci aracılığıyla oluşan zihinsel bir faaliyettir. Her iki algı türü de temel olarak fizyolojik bir sürecin sonucudur. Duyu organları, dış dünyadan gelen bilgileri algılamada önemli bir rol oynarlar; ancak bu bilgilerin yorumlanması ve anlaşılması, içsel algılar ve zihinsel süreçler aracılığıyla gerçekleşir. Yani algılama süreci sadece dış dünyadan gelen duyusal bilgilere dayanmaz aynı zamanda bireyin içsel bilincine ve zihinsel faaliyetlerine de bağlıdır. Duygu, hem fiziksel hem de zihinsel bir boyut içeren karmaşık bir olgudur. Bu, duygusal deneyimlerin hem fizyolojik tepkilere (örneğin kalp hızı, terleme) hem de zihinsel tepkilere (örneğin hissetme, düşünme) sahip olduğu gerçeğiyle açıklanabilir (Kenny, 2018: 213-215). Duygusal deneyimler, bireyin zihinsel bilincinin temel bileşenlerindendir ve aynı zamanda kişinin kimliğini ve vicdanını inşa eden önemli unsurlardır. Hem duyusal (algısal) hem de sezgisel deneyimler, bireyin iç dünyasında bazı düşünce ve fikirlerin ortaya çıkmasına yol açarlar.

Bilgi, kökenleri bakımından oldukça çeşitlilik arz eder. Temel kaynaklar arasında gelenekler, otoriteler ve bireysel deneyimler öne çıkar (Sarı, 2012: 47). Ancak bilgi ve din ilişkisini daha derinlemesine anlamak istediğimizde bu kaynakların sınırları daha da genişler. Çünkü evren ve insan varoluşu basit kavramlar ve tanımlarla ele alınabilecek kadar yalın değildir. Bu bağlamda bilginin kaynaklarını sadece belirli bir dizi kavramla sınırlamak, gerçeğe ulaşma çabasını karmaşıktırabilir ve kanıtlama sürecini zorlaştırabilir. Evren ve içindekilerin karmaşıklığı, onları anlamak ve yorumlamak için tek bir kavram, kaynak veya yöntemin yetersiz olduğunu göstermektedir (Demir, 2015: 98)

Bilgi edinimiyle ilgili süreç incelendiğinde doğruluk ve kesinlik meselesi, bilginin evrimi açısından devam eden bir zorluk olmuştur. Bu zorluklara yanıt ararken geliştirilen teoriler ve kuramlar bilimin ilerlemesine katkıda bulunmuştur. Bilgiyle ilgili yaşanan tarihsel zorlukların çoğu öznenin ve nesnenin ilişkisine odaklanılmasından kaynaklanmaktadır. Bu iki unsurdan

birini diğerine üstün kılma eğilimi birçok bilgi kuramının oluşmasına yol açmıştır. Bu kuramları iki ana kategori altında incelememiz mümkündür. Birinci kategori, özneyi veya nesneyi vurgulayan idealizm ve materyalizm gibi kuramları içerirken ikinci kategori, algılar, deneyler ve akıl yoluyla bilgiyi vurgulayan sezgicilik, pozitivism, ampirizm ve rasyonalizm gibi unsurlara odaklanan kuramları içerir (Çetin, 2012:15). Ancak bunların ötesinde bu iki kategori arasında bir sentez oluşturan üçüncü bir grup da mevcuttur. Bu gruplar, deney ve akıl kullanımının birleştiği sentetik ve yapılandırmacı yaklaşımları temsil eder (Arslan, 2012: 146-148).

2.1.2. Bilgi Türleri

Düşünürler, bilginin doğası ve kaynağıyla ilgili derinlemesine bir anlayış geliştirmek amacıyla bilgiyi farklı türlerde sınıflandırmışlardır. Bu sınıflandırma, bilgiyi değerli kılmak, doğrulanabilirliğini artırmak ve bilimsel ilerlemeyi teşvik etmek için geliştirilen sistemlerin temelini atmıştır. Bilgi kaynağına göre sınıflandırıldığında, temel olarak şu kategorileri görmekteyiz: zorunlu bilgi, olumsal bilgi, apriori bilgi (deneyim öncesi ve bağımsız), aposteriori bilgi (deneyime dayalı), sezgisel bilgi ve dolayımı/diskürsif bilgidir. Bertrand Russell, “Felsefe Sorunları” adlı eserinde bilgi türlerini iki ana grupta ele almıştır. İlk grup, nesnel gerçekliğin temsilcileri olan olgusal bilgileri içerir ve bu bilgiler, doğru veya yanlış olabilen ifadeleri temsil eder. İkinci grup ise bireyin deneyimleri yoluyla elde ettiği bilgilere dayalıdır ve bu tür bilgiler kişisel deneyimlerden türetilir (Cevizci, 2009: 19-21).

Araştırmanın merkezine yerleştirilen dini bilgi, sosyolojik ve tarihsel incelemelere göre insanlığın sahip olduğu en yaygın ve köklü bilgi türlerinden biridir. Bu, çünkü insan, çevresini ve kendi varlığını anlamak ve yorumlamak amacıyla başlangıçta dini kaynaklara başvurmuştur. Dini bilgi, temelde ilahi bir kaynaktan türemiş olduğu için değişmez ve mutlak bir bilgi olarak kabul edilir. Bu kabul elbette dini inançlara sahip olanları içerir. Kaynağı bakımından sınırsız olsa da, alıcısı olarak sınırlı bir varlık olan insan aracılığıyla ifade edilir ve bu bağlamda şekillenir. Nihâyetinde insan kabiliyeti ölçüsünde bu bilgiye vakıf olur. İnsanın erişebildiği dini bilgi, emir ve yasakların yanında vahiyden anladığı yani dinin kişisel yorumudur. Bu yorum, ilahi bilgi gibi mutlak değil, nispeten sınırlı, göreceli veya kısmi bir doğrulukla ilişkilendirilebilir (Öner, 2005:56; Korlaelçi, 2009: 30).

2.2. Din Toplum İlişkisine Dair: Din Gerçekliği

Din, bireylerin davranışları, tutumları, sosyal yaşamları ve ilişkileri üzerinde derin etkileri olan temel bir kurumdur. Bu nedenle, her dönemde sosyal bilimciler ve düşünürlerin dikkatini çekmiştir. Dinler tarihçisi Mircea Eliade, “Anlamlı bir dünyanın sadece kutsalın keşfiyle mümkün olabileceğini” iddia etmiş ve ilk insanının “dindar insan” olduğunu ileri sürmüştür. Emile Durkheim, dini, “evrensel bir toplumsal fenomen” olarak tanımlamıştır. Çünkü

insan ve toplumu doğru bir şekilde anlamının koşullarından biri dinin doğru bir şekilde anlaşılmasıdır. Din, toplumsal bir olgu olarak incelendiğinde, hem mevcut sosyo-kültürel yapıyı etkilemiş hem de bu yapıdan etkilenmiştir. Bu bağlamda, aynı dini inancın farklı sosyo-kültürel ve coğrafi bölgelerde farklı yorumlara ve uygulamalara sahip olduğunu görmek mümkündür. (Çetin, 2012: 18).

Din, insanlara homojen bir karakter sunmakla birlikte gerçekçi bir motivasyonla sosyalleştiren bir sistemdir. Böylece insan varoluşunun temel kavramlarını formüle eder. Kişiyi bütüncül olarak kuşatan din, aynı zamanda emrettiği ritüellerle onu sosyalleştirir ve inşa eder. Dinler toplumda bütünlendirici işleve sahip olduğu gibi farklılaşmayı meşrulaştırıcı işleve de sahiptir (Aktı, 2008:24). Gerçekliğe uygun bir şekilde yasallaştırma yapmakla beraber, sosyal değişime karşı koyan yönleri de vardır. Her din, kutsalına saygı duyulmasını ister. Din, hem hayata anlam katma hem de toplumsal birlik ve beraberliği sağlama noktasında işlevseldir. Ancak geçmişten günümüze dinin en önemli özelliği olarak karşımıza meşrulaştırma çıkmaktadır. Tarih boyunca toplumsal farklılığı, siyaseti veya siyasi liderleri meşrulaştırma görevi görmüştür. Dolayısıyla halkın üzerinde bir güç olarak hem din adamları hem siyasiler tarafından önemli bir materyal olarak faydalanılmıştır (Öztürk, 2010:54-55; Acarlıoğlu, 2019: 227).

Din, bir kurum ve sosyolojinin alt dalı olarak kabul edilir ve toplumsal değerlerin önemli bir kaynağı olmuştur. Din, insanları, devletleri ve dönemleri kutsal bir çerçevede birleştiren etkili bir güç olarak işlev görmüştür. Bu açıdan bakıldığında, din tüm değerlerin merkezi bir hedefi olarak kabul edilebilir. Tolstoy dini, insanın davranışlarında yol gösteren bir bütün olarak ele almış bu şekilde insanın hayatında çok önemli bir yere sahip olduğunu belirtmiştir (Bulut, 2020; 195). Din, ağacın bir dalı değil tamamen gövdesi olarak kabul edildiğinde dini olmayan değerleri de içerecek şekilde kutsal bir çerçevede şekillendirdiği anlatılmış olur. Böylece, her şeyi kutsal olarak gören ve aşkın nitelikleri önemseyen din tanımları ortaya çıkar (Tosun, 2020; 62).

2.1. Din Eğitimi

Din eğitimi bağlamında uzun bir dönem boyunca, içeriğin din biliminin perspektifinden mi yoksa eğitim biliminin çerçevesinden mi ele alınması gerektiği konusunda devam eden ve derinlemesine düşünülmesi gereken tartışmalar yaşanmıştır (Tosun, 2020:45). Bu tartışmanın temelini, din eğitiminin amacı ve kapsamı oluşturur. İnanç veya iman, bireyin Tanrı'ya olan kişisel ilişkisini ifade eder. Bu ilişki, en yüksek varlıkla bir bağ kurma ve O'na ulaşma isteğiyle ortaya çıkan bir tercihtir. Bu bağlanma, insanın dini gelişiminde daha yüksek bir seviyeye ulaşmak için atmış olduğu bir adımdır. Bu gelişimi desteklemek için, eksikliklerin ve ihtiyaçların farkına varmak son derece önemlidir. Bu nedenle, din eğitimi, öncelikle bireyin kendisini ve sahip ol-

duğu ihtiyaçları anlamalı ve bu anlayışa dayalı olarak eğitim programlarını şekillendirmelidir (Demir, 2017: 96).

Günümüz gençlerinin dini inançlarına dair gözlemler, genellikle ibadet ritüellerine karşı soğuk bir tavır sergilediklerini, dinin daha çok ahlaki, bilgi temelli ve duygusal yönlerine odaklandıklarını, dini konulara ilgi gösterdiklerini ancak bu ilgiyi genellikle internet üzerinden tatmin ettiklerini ortaya koymaktadır. Bu durum, çağın gerekliliklerine uygun din eğitimi planlamalarının yapılması gerektiğini vurgulamaktadır (Tekin, 2021: 204). Bireylerin din eğitimine olan ihtiyaçları, yaşları ve yaşadıkları koşullara bağlı olarak değişkenlik göstermektedir. Ancak dönemsel farklılıkların yanı sıra bireylerin kişisel farklılıklarını da kapsayabilen bir din eğitimi, bireylerin gelişimlerine katkıda bulunabilir. Din eğitimi, bireylerin kendilerini, evreni ve yaşadıkları olayları anlama ve yorumlama yeteneklerini geliştirmelerine yardımcı olmalıdır. Bu aynı zamanda olgunlaşma süreci ve kâmil bir mü'min olma yolunda ilerlemeyi içerir. Din eğitimi, inançlarla yakından ilişkilidir ve bu nedenle bireylerin kişisel inançlarına bağlanma süreçlerini etkiler. Bu bağlamda, din eğitimi programlarının felsefi temellere, öğretim yöntemlerine ve tekniklerine, ayrıca öğrencilere duygusal motivasyon ve tatmin sağlama kapasitelerine dikkat etmesi önemlidir (Bilecik, 2019: 322).

2.1.3. Din Eğitiminin Toplumsal İşlevi

Birey, doğası gereği öğrenmeye, keşfetmeye ve araştırmaya ilgi ve ihtiyaç duyar. Bireyin öğrenme ve yeteneğini geliştirme ihtiyacı temel haklarından- dır. Din ve eğitimin ortak noktası da bu haktan yola çıkarak bireyin kendini ve yeteneklerini tanıyarak öğrenme ihtiyacını gidermesidir. Eğitim öğretim ortamının planlı programlı olması sayesinde bireyin yeteneklerini ortaya çıkarabileceği bir ortam oluşmuş olur. Bu bağlamda eğitim ve din eğitiminin ortak hedefleri; istendik ve kasıtlı davranış değişikliği olarak bireyin gelişimi, düşünme becerisini oluşturma, akıl ve iradesini kullanma, karar alabilme, eleştirel düşünebilme, sosyalleşme gibi yetileri kazanmasıdır. Eğitim bu hedefleri bireyin yaşadığı topluma uyumu, kendini gerçekleştirme ve tanıması için yapar. Din eğitiminde bu durum fitrat gereği olarak dini davranışlar üzerinden gerçekleşmektedir. Bu bağlamda eğitim ve din eğitiminin hedefleri birbirini tamamlamaktadır (Kızılabdullah, 2013:55-56).

İslam din eğitimi geleneğinde öğretim yöntemleri çoğunlukla nakil (genelensel öğretim), ezber (hafızlık), anlatım (sözlü iletişim), münazara (tartışma), müzakere (görüşme) ve tekrar gibi unsurları içermiştir. Bu bağlamda İslam eğitimi, özellikle konu merkezli bir yaklaşıma dayanmıştır. Ancak klasik eğitimden modern eğitime geçişle birlikte din öğretimi ve ders müfredatları değişmiş, amaçlar, yöntemler ve teknikler doğal olarak evrilen toplumsal ihtiyaçlara uyum sağlamıştır. Her ne kadar dönemsel farklılıklar olsa da İslam

din eğitimindeki ortak hedeflerden biri bireysel gelişimin yanı sıra bireyin topluma uyumunu desteklemektir. İslam'ın temel kaynağı olan Kuran-ı Kerim'in okunması, ilahi bir görev olarak kabul edilir ve dinin anlaşılması için kritik bir öneme sahiptir. İslam, sadece dini öğretimle sınırlı kalmayan aksiyolojik bir din olarak her yaşam alanında temel kurallara sahip ve bu kuralların yaşanmasını teşvik eden bir inanç sistemidir (Sayın, 2021: 130-132).

Eğitim sürecinde, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) öğretmenlerinin sahip olduğu dini bilgi anlayışları, din eğitimini biçimlendiren ve öğretim süreçlerini etkileyen önemli bir faktördür. Bu nedenle öğretim süreçleri, öğretmenlerin kendi bilgi anlayışları ile öğrencilerin ihtiyaçları bağlamında şekillenir. DKAB öğretmenleri, elde ettikleri her türlü bilgide bütünlük ilkesini benimserler. Dini bilginin ilahi bir kaynaktan geldiğini insanlar tarafından anlaşılabilir ve yaşanabilir olduğunu kabul ederler. Bilginin sadece teorik bir konsept olmadığını aynı zamanda yaşamla derin bir ilişki kurması gerektiği üzerinde dururlar. Öğrencilere bu bilginin günlük yaşamlarına nasıl entegre edileceğini ve bu bilgiyi nasıl becerilere dönüştüreceklerini öğretirler (Gelişli, 2011: 151-152).

3. Din Eğitimi ve Bilim İle İlişkisinde Dini Bilgiyi Etkileyen Faktörler

Bilim, insanı görünür dünyanın ötesine taşıyan, onu toplumlaştıran ve kusursuzlaştıran bir evrimsel süreçtir. İnsanın doğasında hem his/duygu hem de akıl/düşünce olarak iki temel yön bulunmaktadır. İnsanın duyguları ve hisleri kalpten kaynaklanırken, akıl ve düşünce süreçleri beyinle ilişkilidir. Bu nedenle insanlara sunulan bilgi, sadece zihinsel boyuta değil aynı zamanda duygusal boyuta da hitap etmelidir. Özellikle dini bilgi bağlamında, bilginin davranışa dönüştürülmesi ve değerlerin oluşturulması açısından duygusal boyutun kritik bir önemi vardır. Çünkü duygularını kontrol edemeyen bireyler, kendini gerçekleştirme yolunda zorluklarla karşılaşabilirler (Burke, 2013: 245-247; Demir ve Bektaş, 2019: 137-139).

Dinin yorumlanması bağlamında toplumsal etkenlere odaklandığımızda, insanın varlığının merkezde olduğunu gözlemliyoruz. İnsan, tarihsel bir perspektif içinde incelenmesi gereken bir varlıktır. İnsan genellikle kendi çevresel koşullarına, tarihine, kültürüne ve yaşantılarına bağlı olarak dini mesajları yorumlar. Aslında ilahi mesaj, insanın bu mesajları anlaması, yorumlaması, hayatına uygulaması ve yaşadığı sorunları bu çerçevede çözmesi amacıyla verilmiştir. İnsan, anlamadığı bir mesajla hayatını yönlendiremez, çünkü rehberlik anlayışı, anlaşılmalı gerektirir. Ancak bu anlama sürecinin evrensel bir nitelik taşıdığını söylemek mümkün değildir. Bu tür bir evrensellik ne mümkün ne de gereklidir. Bu durum, İslam dini için değil, aynı zamanda tüm semavi dinler için geçerlidir. Aslında Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerde, alimlerin insanları şaşırtabileceği ve dini kendi çıkarları doğrultusunda kullanabileceği konularına da değinmiş, inananlara akıllarını kullanmaları ve

vahiyleri ilk kaynaklarından okumaları önerilmiştir (Can, 2018: 409-412). Buna göre İslâm'ın bir değerler sisteminin olduğu ve bu sistemin toplumsal şartlara göre şekillendiğini söylemek mümkündür. Bu bağlamda din eğitimi ve bilim ilişkisinde dini bilgiyi etkileyen faktörler; Kur'an'ı Kerim, Sünnet, Gelenek, Kültür, Küreselleşme ve Modernite kavramlarına ve bunların din eğitimine konu edilen bilgi üzerindeki yansımaları aşağıda ele alınmıştır:

3.1. Kur'an'ı Kerim

Kur'an'ı Kerim, İslâm dininin temel kaynağı olarak Allah'ın vahiy olarak gönderdiği mesajlarını içerir. İslâm'da dini bilgi; vahiy, inanç ve iman kavramlarıyla birlikte değerlendirilmiş ve şekil almıştır. Kur'an'ı Kerim'e göre eğitim modeli oluşturulmuş, ulema denilen bir zümre ortaya çıkmış, bu yolla toplumda bilgi dinamizm kazanmıştır. Bu nedenle ortaya çıkan disiplinler bilgiyi farklı yönlerden ele almıştır. Kelâm bilginin imkanına, İslâm felsefesi psikolojik ve rasyonel yönlerine odaklanmışken tasavvuf sezgi ve kesbi bilgiye odaklanmıştır (Demir, 2013: 81; Sayın, 2021: 129)

Kur'an'ı Kerim indiği toplumun şartlarını dikkate alarak yirmi üç yıllık bir süreçte indirilmiştir. Bu durum bazı âyetlerin sebebi nüzulüne ve tarihselliğine dikkat çekmektedir. Öncelikle şunu ifade edelim ki Kur'an'ı Kerim, insanı ve toplumun özelliklerini dikkate almayan, soyut kurallar kitabı değildir. Dikkat etmemiz gereken bir başka hususta âyetlerin farklı kategorilerde değerlendirilmesinin daha sağlıklı sonuçlar oluşturacağı durumudur. Zira bazı âyetler toplumun o günkü kültürünü ve örfünü dikkate almış, duruma göre onay, kısmen düzenleme veya şiddetle reddetmiştir. Bazıları ise gayb alemine ilişkin bilgileri sunmuştur. Âyetlerde evrensel ilkeler olduğu gibi tarihsel olarak sebebi nüzul çerçevesinde hükümlerde mevcuttur. Bu hükümleri, tamamen aynı olamayacak şartlara kıyas yoluyla uygulamaya kalkmak hükmün özünden uzaklaşmaya sebep olacaktır (Sayın, 2021: 368-369).

Özetle Kur'an-ı Kerim, yüzyıllardır Müslüman toplumunun ortak ve en önemli dini değerlerinden biridir. Yüzüne okuma, ezberleme ve hatim yapmanın yanı sıra düğün, cenaze vb. özel günlerde de okunan bir dini kitaptır. Kur'an, din eğitimi verilen her yerde temel kaynak olarak eğitimin yönünü belirlemiştir. Medrese geleneğinde daha çok okunuşu ve dilsel özellikleriyle üzerinde durulurken tefsir çalışmaları ve ilahiyat bilimlerinde felsefi ve sosyolojik yönleri öne çıkmaktadır (Öztürk, 2010: 198).

3.2. Sünnet

Sünnet, vahyi anlama ve hayata aktarma noktasında ve vahiyden sonraki aşama olarak tüm dini ilimlerin temelini oluşturmaktadır. Sünnetin bu temellendirmesi ve pratiğinden hareketle dini ilimlerin tasnifi ve düzenlenmesi ilahiyat disiplini altında işlenmektedir. Nitekim İslâm'da dini bilimlerin bütününü ifade eden ilahiyatın en temel görevi İslâm'ın tarihsel süreçlerini,

bilimsel bilgiler ışığında ve bilimsel metotlarla ihtiyaçlara göre anlaşılmasını sağlamak ve işlevsel hale getirmektir (Kızılabdullah, 2013: 55-56). Böylece meydana gelen farklı ilim dalları farklı görevleri icra etmekte ve din alanında bütünün birer parçası olmaktadır. Dolayısıyla bu disiplinler birbirlerinin alternatifi değil ilahiyat alanında birbirlerinin tamamlayıcısıdır. Bu bağlamda ilahiyat, din eğitimine etkisi bağlamında elindeki verileri tarihsel ve değişen şartlara göre süzgeçten geçirip yeniden değerlendirmekte ve ihtiyaç olan bilimsel verileri oluşturmaktadır. Bunun için şartları, ihtiyaçları ve bilimsel verileri yakından takip etmesi gerekir. Aksi halde sadece bilgi aktarımı yapan bir disiplin olarak kalacaktır (Kahveci, 2017:70-71).

Toplumsal sorunları ele aldığımız kavramlardan olan Habitus, bir yandan verili koşulların sonucu olan yapısallığı; bir taraftan da gündelik pratikler üzerinden üretkenliği içerir. Metaforik bir anlatımla habitusun pergel gibi bir ayağı yapıda bir diğeri ise üretken ve dönüşümcü potansiyeli ile öznededir (Çakan, 2008: 47-48). Temel işlevi bireysel ve toplumsal gelişimi sağlamak olan sünnette işlevsel olarak pergel misali bir ayağı ilahi kaynakta sabitken diğeri değişen şartlara göre hüküm verebilmek için esnek bir şekilde daireler çizmektedir. Dini bilginin ilahi, ilkesel ve teorik yönü vahiy iken; onun uygulaması olan sünnet davranışsal, pratik ve sosyal yönüdür (Uyanık, 2008: 96-98).

Sünnetin kaynağı olarak Hz. Muhammed (S.A.V); eş, baba, arkadaş, evlat gibi rollerle bize örnek olmuş misafirperverlikten yeme içme adabına kadar hayatın her alanındaki davranışları ile Müslümanlar tarafından örnek alınmıştır (Pınarbaşı, 2021: 84). Gazi ve şehitlikle ilgili hadisler vatani koruma noktasında yönlendirici olurken ezan ve bayrağa karşı saygı ve vatanseverlikte dini bilgilerin neticesinde oluşmuştur (Macit, 2021: 114-115).

Din eğitiminde; anne, baba ve öğretmenlerin sunacağı Hz. Muhammed'in hayatı aynı zamanda eğitim yöntemleri ve uygulamalar yönünden sünnet kapsamında değerlendirilebilir. Bu bağlamda öncelikle rol model olunması, kullanılacak tüm yöntem ve tekniklerin daha fazlasını ifade etmektedir. Çocuğa ihtiyacına göre ve aşamalı bir şekilde verilecek eğitimle beraber tecrübe edilen yaşantılar kalıcı ve anlamlı öğrenmeleri sağlayabilir. Bununla birlikte din eğitiminden beklenen iyi insan yetiştirme hedefi ancak anlamlandırılan öğrenmeler ve öğrenilenlerin hayata aktarımı ile mümkündür (Sözen, 2014: 112-113).

3.3. Gelenek

İnsan, doğası gereği sosyal bir varlık olarak yaşar ve toplumsal bir gelenek içinde kendi kişiliğini geliştirir. Bu gelenek, toplum tarafından kabul gören değerlere dayanır ve saygı, bağlılık ve kültürel bağlılığı içerir (Demir ve Bektaş, 2019: 240). Ancak zamanla bu geleneksel değerler, düşünülmeden ve sorgulanmadan taklit edilen alışkanlıklara dönüşebilir. Taklit, adeta zihni

ve iradeyi kullanmayı engelleyen tutumlar ve davranış kalıplarına dönüşerek, insanları sosyal bir çıkmaza sürükleyebilir (Ünalı, 2019: 12). Gelenekçi tutumun çok fazla eleştiri alması bu sebepten dolayı olabilir. Tarihsel bir gerçeklik olarak denilebilir ki kendi içine kapanan ve belli bir zamana takılıp kalan toplumlarda eğitim sistemi katı ve tek yönlü olmaktadır. Bu sistemin yetiştirdiği bilinçlerde taassuba eğilim artmakta ve hoşgörü ortamından uzaklaşmaktadır. Hoşgörüden uzak toplumlarda gelişen taassup/ fanatizm ya da bağnazlık sadece dindarlara yönelik bir durum da değildir. Kavram karmaşası olarak bağnazlık ve dindarlığın tam olarak ayırt edilememesi de süreçleri karmaşık hale getirmektedir. Dolayısıyla daha dindar ya da aydın olduğunu iddia eden mutaassıp bireylerin gelişmiş ve müreffeh bir toplum oluşturmaları zordur (Bilgin, 2003: 213-214).

Din ve dinin alt bileşenleri olan mezhepler, dini toplulukların ve geleneklerin temelini oluşturan önemli kavramlardır (Hökelekli, 2018: 27-29). Bu bağlamda, mezhep ve tarikatlar gibi insana ait yorumların, dini inançlar ve pratikler içinde değerlendirilmesi gerekmektedir. İslam'ın evrenselliği ve insan gerçeğine uygun olan tavır çeşitli yorumların bir arada değerlendirilmesini gerektirir. Ayrıca, her bireyin dini bilgiyi üretme ve yorumlama kapasitesine sahip olmayabileceğini göz önünde bulundurarak, dinî konularda rehberlik eden mezheplerin ve inanç sistemlerinin takip edilmesi düzen ve kolaylık sağlayacaktır. Genellikle birçok meselede benzer inançları paylaşırlar da bazı farklılıkların mevcut olduğu birçok dinî, ahlaki, siyasi, itikadi, fıkhi ve felsefi anlayış bulunmaktadır. Dolayısıyla, dini yorumlama ve yaşama konusunda toplumsal ve bireysel birçok seçenek mevcuttur ve bu seçeneklerden birini seçmek ve bu inanca uygun bir şekilde yaşamak, bireyin kendi sorumluluğundadır (Bağlıoğlu, 2010: 161-162).

3.4. Kültür

Kültür ve din, sık sık birbiriyle iç içe geçmiş olsa da din kültürünün üstünde bir konumda bulunur ve kültürü şekillendirir. Din, yalnızca kültüre gömülen bir ahlaki sistem değil, aynı zamanda dünyevi işlerle ilgilenen ve dünya kurma amacı güden aktif bir öğreti olarak kabul edilmektedir. Aksi takdirde sadece masalsı hikayelerle ve mistik olgularla sınırlı kalır. Din, kültürle benzer işlevlere sahip olmanın yanı sıra insanın düşünsel dünyasındaki yüksek amaçları ele alır (Özkan, 2016: 305-307).

Toplumsal birlik oluşturma sürecinde, toplumun kolektif bir ürünü olan kültürün etkisinin belirleyici olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, dinin kültürün oluşumuna olan katkıları göz ardı edilemez. Din, toplumun ve kültürün temel bir bileşeni olarak kabul edildiğinden, din eğitiminin özellikleri ve sonuçları, toplumsal birlik ve hoşgörü ortamının gelişimine katkıda bulunma potansiyeli taşımaktadır. Evrensellik iddiasında bulunan her dinin evrensel sorunlara çözüm üretebilecek şekilde, söylem, eylem ve uygulamalarının ol-

ması beklenir. Aksi takdirde söz konusu din, bireysel bir inanç sisteminden öteye geçemeyecektir. Bu bağlamda, ilahi dinlerin paylaştığı evrensel değerlerin din eğitim müfredatlarının ayrılmaz bir parçası olması son derece kritiktir (Odabaşı, 2014: 123-126).

Dinin yaşama aktarılan olgusu olarak dini bilginin, kültürü etkilemesi ve ondan etkilenmesi söz konusudur. Mevcut dini bilgilerin içinde eski kültür- lere ait malzemeler bulunmaktadır. Bunlar güncellenmediğinde bazılarının bu bilgileri çağdışı bulup toptan reddetmesine bazılarının ise toptan kabul edip geçmişe hapsolmasına neden olmaktadır (Kımtır, 2015:41). Aynı zaman- da dini bilgi ve uygulamalar, kültürel yabancılaşma ve kimlik bunalımını da önlemektedir. Dinin hedefi öğretilerinin uygulanması yönünde olduğundan bu noktada kültür ile kesişir. Dinin etkileşim içine girdiği kültür- lere göre değişen şekli, tali konularda olduğundan dolayı dinin özünden olmayan bu farklılıklar, zenginlik olarak görülmüştür (Acarlıoğlu, 2019:18-19).

3.5. Küreselleşme ve Medya

Küreselleşmenin dini bilgiyi etkileyen önemli alanlarından birisi de ile- tişimin yaygınlaşmasıyla artan bilgi paylaşımıdır. Bu paylaşımların çeşitli olması ve inanılanlarla zıtlık içermesi sonucu bocalamalar veya dinini sor- gulamalar ortaya çıkmaktadır. Özellikle gençlerin dönemsel olarak kimlik oluşturma süreçlerinde bu durumlardan fazlasıyla etkilendikleri, deizm ve ateizm gibi inanışları benimsedikleri yapılan araştırmalarda gözlemlenmek- tedir (Ünverdi, 2020: 176-178). Sorgulama kültürü nedeniyle inançtan sapma- ların olduğu görüşüne katılmadığımızı belirtelim. Zira sorgulamak kanıtla- mayı gerektirir. Nitekim Kur’ân’ı Kerîm insanları bu faaliyete teşvik etmiş ve bu davranışı tefekkür olarak değerlendirmiştir. Bu durum ayrıca taklidi imandan tahkiki imana geçiş faaliyeti de olabilir. Dolayısıyla sorun ya da so- runları başka yerlerde aramak gerekir. Öncelikle belirtelim ki İslâm’ın tüm bu iddialara cevap verebilecek kadar görüş ve kaynağı vardır. Ancak dikkat edilmesi gereken nokta öncelikle dini temsil edenlerin cevap ve tutumlarıdır (Tekin, 2021: 182-184).

Nakilci, sorgulatmayan, korkutucu bir bakış açısıyla günümüz insanı- na özellikle de gençlere hitap etmek ve onları etkilemek mümkün değildir. Ancak şunu da belirtelim ki birçok gencin Allaha inanmakla birlikte dinin baskıcı tutumundan rahatsız olduğu ve ibadetleri yapmakta zorlandığı araş- tırmalarda görülmektedir. Bu bağlamda sadece ilmiyal vb. dini bilgileri ez- berletip Kur’ân’ı Kerîm’i okumanın -anlama faaliyeti olmaksızın- telaffuza indirgenmesiyle iyi birer Müslüman yetiştirebileceği görüşünden vazgeçil- melidir. Mü’minin vasfı bir hafıza belleğinden öte olmalıdır. O halde verilen din eğitimi, yapılan dini içerikli etkinliklerle tekrar gözden geçirilmeli, dini bilginin duygu ve davranışa yönelik hedefleri tekrar hatırlanmalıdır (Er- miş, 2019:41-42).

Küreselleşmenin dini bilgiye etkisini değerlendirdiğimizde, teknolojinin ve iletişim araçlarının gelişimi, farklı inançları inceleme, bu inançlardan haberdar olma ve bunları karşılaştırma fırsatlarını artırmıştır. Bu gelişme, düşünce özgürlüğünü teşvik etme, sorgulama, karşılaştırma ve delillendirme gibi olumlu zihinsel aktivitelere yönlendirme potansiyeli taşımaktadır. Ancak, aynı zamanda inançlarla ilgili şüphecilik, bilgi kirliliği, inanç reddi, kişisel olarak yeni inançlar oluşturma gibi olumsuz sonuçlar ortaya çıkarmaktadır. Bu bağlamda, kendine güvenen ve haklı olduklarını iddia eden inançlar, sadece dini referanslara dayanmak yerine bilimsel ve mantıksal dayanaklara da sahip olmalıdır. Günümüzde insanlarla akıl yoluyla etkileşim kurma gerekliliği açıktır. Duygusal argümanlar, kuşkusuz kişileri etkileyebilir, ancak gençler ve rasyonel düşünceye sahip olanlar için mantık temelli yaklaşımlar ayrıca önemlidir. Duygusal düzlemde yanıtlanamayan sorular nedeniyle, farklı inançları araştırmaya yönelik birçok arayış bulunmaktadır. Küreselleşme, dini bilgiye erişimi artırırken, aynı zamanda farklı inançların ve dünya görüşlerinin daha fazla çeşitlilik ve karmaşıklık içerebileceğini göstermektedir (Odabaşı, 2021: 1183-1185). Özellikle gençler, kendilerine sunulan farklı ve çelişkili dini kaynakları sınıflandırma ve değerlendirme becerisine sahip olmadıklarından, bu nedenle sıklıkla bu bilgilere tamamen itiraz etme eğilimindedirler. Ancak, bu sosyal olayların kökenleri sadece tek bir nedene dayandırılmaz. Bu tür olguların daha iyi anlaşılması dinin asıl kaynaklarına daha yakından bakmakla sağlanabilir. Bu yaklaşım, dini bilgiyi daha objektif ve derinlemesine anlama noktasında katkı sağlayacaktır (Öztürk, 2010: 1-8).

3.6. Modernite

Modernite, dini bilginin doğası ve erişimi üzerinde özellikle bilim ve din arasındaki uzun süreli mücadele ve bilimsel bilginin yükselişi ile ilgili önemli bir imtihanı temsil etmektedir. Bu bağlamda modernite, sekülerlik ve laiklik gibi kavramların gelişimine önemli katkılarda bulunmuştur. Aynı zamanda, bireylerin bilgi edinme, bilgiyi kabul etme ve düşünme becerilerinde farklılıklar ve dönüşümler ortaya çıkmıştır. Önceden, dini bilgi edinme ve inanç pratiği, sezgiye dayalı ve mistik bir süreç olarak şekillenirken, modernite ile birlikte bu süreç daha fazla aklın ve kanıtların önemsendiği bir hale evrilmiştir. Bu değişim, dini bilgiyi edinme, sunma, kabul etme ve üretme yöntemlerinde hızlı ve köklü değişikliklere yol açmıştır. Bu değişimler dinin öğretildiği ve öğrenildiği modelleri, din eğitimi dahil olmak üzere dinle ilgili tüm yönleri önemli ölçüde etkilemiştir (Amir vd., 2013: 240-241).

Modern toplumların değerler krizi eğitim alanına da derinden etki etmektedir. Toplumsal ve kültürel normlar zaman içinde erozyona uğramış, değerlerin önemi giderek azalmış ve anlamını yitirmiştir. Bu bağlamda insanların anlam arayışı için dini değerlerin bir kaynak olarak işlev gördüğünü söyleyebiliriz. Din, felsefeden farklı olarak sadece soruları ortaya koymakla kalmaz, aynı zamanda bu sorulara tatmin edici cevaplar sunmaya

ve bu cevapları temellendirmeye çalışır. Dolayısıyla din, insanın varoluşsal sorunlarına anlamlı yanıtlar sunabilme kapasitesine sahiptir. Değerlerin oluşturulmasında insanların kendinden üst bir kaynağa başvurmasının tarihsel olarak etkili bir yöntem olduğu söylenebilir. Zira insanların vicdanlarını etkilemek, toplumsal uyumu ve güvenliği en üst düzeyde sağlayan bir tedbirdir. Ayrıca insanın üst bir varlıktan kaynaklanan aşkınlık arayışı, bu dünya yaşamının ötesindeki gerçekliklere ve beklentilere işaret eder. İnsanın mutluluk ve kariyer hedeflerini sadece bu dünya hayatına sığdırmaya çalışmak, onu umutsuzluğa ve anlamsızlık duygusuna sürükleyebilir. İnsan, yaratılış bakımından kısıtlı olabilir ancak diğer canlı varlıklara göre özgün bir niteliğe sahip olma potansiyeline sahiptir (Bulut, 2011: 35-36). Din eğitiminin temel hedeflerinden biri, her dönemde ahlaki değerlerin önemini vurgulamaktır. Bu, Hz. Peygamber'in misyonunu açıklarken güzel ahlakın önemine özellikle vurgu yapmasından da anlaşılabilir (Okumuş, 2009:323-324). Bu bağlamda modernitenin getirdiği değişimlerle birlikte toplumumuzdaki değerlerin erozyona uğraması ve ahlak kavramlarının içini boşaltması gibi sorunlar ortaya çıkmıştır. Bu zorluklarla başa çıkabilmek için din eğitim süreçlerinin, toplumun yaşam tarzlarına ve gereksinimlerine daha iyi uygun hale getirilmesi gerekmektedir. Böylece din eğitimi, değerlerin korunması ve ahlakın yeniden canlandırılması konusunda daha etkili bir rol oynayabilecektir.

4. Sonuç ve Tartışma

Dini bilginin esas amacının insan olduğu gerçeği göz önüne alındığında, din eğitiminde salt metni tekrar etmek yerine, metni anlama, yorumlama ve uygulama süreçlerine özel bir önem verilmelidir. Din eğitimi vahyi metinlerin kelime kelime telaffuz edilmesiyle sınırlı kalmamalıdır; aksine, dinin evrensel ilkelerini ve öğretilerini, yaratılmış evreni ve insanlığı anlama çabası içinde olmalıdır. Bu çerçevede eleştirel yaklaşım, sosyal yetenekler, duygusal olgunluk ve vicdan gelişimi din eğitiminin temel bileşenleri haline gelmelidir. Dini öğretileri sadece metinlerin dilbilgisel inceliklerine, telaffuzuna ve ibadetlerin biçimsel yönlerine odaklanarak sınırlamak, onların gerçek anlamını ve değerini azaltır. Din, bir rehber veya pusula olarak kabul ediliyorsa insanların hayatlarını aydınlatmasını, sorunlarına çözüm bulmasını ve gelecekle ilgili rehberlik etmesini beklemek mantıklıdır. Ancak yanlış tercümeler veya yorumlamalar nedeniyle dinin kendisi, çözülmeyen sorunların kaynağı olarak görülebilir. Örneğin, bir ayetin kadına şiddeti teşvik ettiği dair yanlış çevirisi, dinin tamamen reddedilmesine yol açabilir. Özellikle günümüz gençlerinde bu tür inanç sapmalarının olduğu araştırmalarla belgelenmiştir. Bazı gençler, dini inançları tamamen reddederken diğerleri de dinin emirlerine uyma zorluğundan bahsetmektedirler (Dağ, 2019: 74-75).

Din eğitimi, özellikle günümüzün karmaşık toplumsal ve kültürel dinamikleri göz önüne alındığında, bu karmaşıklıkları anlamalı ve genç neslin bu tür zorluklarla nasıl başa çıkabileceğine dair bir rehberlik sunmalıdır. Din

eğitimi, dinin katı bir otorite olarak sunulmasından ziyade, dinin temel ilkelerini anlama, bu ilkeler üzerinde düşünme ve kişisel çıkarımlarda bulunma süreçlerine odaklanmalıdır. Tek başına bilgi ezberlemek veya körü körüne kabul etmek yerine öğrencilere dini prensipleri sorgulama ve içselleştirme fırsatı sunarak, dinin bir pusula olarak işlev görmesini amaçlamalıdır. Bu, din eğitiminin salt bilgi aktarımından öte bireylerin kendi iradelerini harekete geçirmesine olanak tanır. İbadetler, sadece dini ritüeller olarak değil aynı zamanda bireylerin kişisel gelişim ve olgunlaşma süreçlerinin bir parçası olarak görülmelidir. Dinin amacının, kişisel gelişme ve olgunlaşma yolunda bir rehberlik sağlamak olduğu unutulmamalıdır. Bu bağlamda din eğitimi, öğrencilere dini bilginin bu temel amacını sürekli olarak hatırlatmalı ve vurgulamalıdır (Bardakoğlu, 2017: 83-84).

Günümüzde hala bilginin öncelikle sezgi veya rüyalara dayandığını iddia eden ve böyle bir inanca sahip olan insanların varlığı, bilgiye ve öğrenmeye dair sorumluluklarımızı değerlendirmek bakımından düşündürücüdür. İslam dininin özünde ruhbanlık kavramının yer almadığı, müminlerin birbirlerinin koruyucusu olduğu ilkesi göz önüne alındığında Müslümanlar, bilgi ve anlayış düzeylerine göre İslamı anlama ve yaşama çabaları içinde olmalıdır. Bu çaba, her türlü eleştiri ve analize açık bir şekilde insanî bir olgu olarak değerlendirilmelidir. Ancak bu yolla, evrensel bir dinin bireysel deneyimine ulaşma potansiyeli vardır. Din, yalnızca kutsal metinlerle sınırlı değildir; aynı zamanda yaratıcıyla özel bir ilişki kurma, dua ve ibadet yoluyla doğrudan iletişim kurma ve bireysel deneyimlerin vicdanlar üzerinde bıraktığı izlerle şekillenen imanın gizemli, mistik, yüce ve içten yönünü içerir. (Bildik, 2019: 21) Bu anlamda lazım olan enstrümanlar, dini bilgi olarak kaynaklara ulaşma ve iyi niyetlerle yapılan güzel işler olacaktır. Ardından kulluk noktasında dinin kuralları ve fazilet denilen ek ameller gelecektir. Bu açıdan dini bilgi; bir ayağı sabit olarak vahye dayanırken diğeri insanın öznel durumlarına göre şekillenen bir pergel niteliğindedir.

Felsefe, düşünme, sorgulama ve mantık yoluyla bilgi üreten bir disiplindir ve aklın kullanılmasını teşvik eder. Ancak üzülerken görmekteyiz ki, ilahiyatçılar arasında felsefeyi küçümseyen görüşler mevcuttur. Bu durum, Kur'an'da aklın kullanımına vurgu yapıldığı halde bunun göz ardı edilmesi anlamına gelmektedir. Hatta peygamberlerin dahi merak edip sorguladığı bir dinin takipçileri olarak, onları örnek alarak sorgulama yapmalı ve inançlarını mantıklı temellere oturtmaları daha uygundur. Geleneksel din öğretisi, fazla soru soranların felakete sürükleneceği, şüpheciliğin imanı zedeleme riski taşıdığı ve sıradan bir Müslüman'ın Kuran'ı Kerim'i anlayamayacağı bu nedenle tefsir okuması gerektiği veya yanlış anlama korkusu ile doludur. Bu bağlamda, din eğitimcilerinin bilgiyi sunmanın ötesinde düşünme yeteneklerini geliştirmek için felsefe eğitimine ağılık vermeleri gerekmektedir. Sadece bilgiyi aktarıp düşünmeyi öğretmeden din eğitiminin amacına ulaşması beklenmemelidir.

KAYNAKÇA

- Acarlıoğlu, A. (2019). İslâm tarihi perspektifinden çocuk terbiyesinin esasları ve modern eğitim metodlarıyla mukayesesi. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33, 199-229.
- Adıgüzel, N. (2018). Uluslar Arası Geçmişten Geleceğe İslâm Medeniyetinde Bilgi Sempozyumu Bildiri Kitabı. İslâm Felsefesi Açısından Bilgi Bütünlüğü ve Güncelleme (s. 148-178). İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayınları.
- Aktı, Ü. (2008). Sosyolojik Açıdan Küreselleşme ve Din (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Altuntaş, M. Z., & Yeliz. (2018). Lise öğrencilerinin islâm düşüncesindeki yorum farklılıklarına ilişkin kavramlara bakışları. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20(38), 223-252.
- Amir, A. N., Shuriye, A. O., & İsmail, A. F. (2013). Muhammed Abduh'un moderniteye katkısı. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 3(6), 223-242.
- Arslan, A. (2012). *Felsefeye giriş* (17. Basım). Ankara: Adres Yayınları.
- Bağlıoğlu, A. (2010). *Temel hak ve özgürlükler bağlamında mezhepsel çoğulculuk*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları.
- Bal, H. (2016). *Nitel araştırma yöntem ve teknikleri*. İstanbul: Sentez Yayınları.
- Bardakoğlu, A. (2016). Dini bilgi ve günümüzde İslâm. *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi*, 21(2), 77-109.
- Bardakoğlu, A. (2017). Ahlâkın fıkıh kuralları arasında buharlaşması. *Eskiye*, 35, 51-94.
- Bildik, E. (2019). Dini bilgi edinme sürecinde sosyal medya (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). - Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Bilecik, S. (2019). Ziyaüddin Sardar' ın postnormal zamanlar teorisi çerçevesinde toplumsal değişim sürecinde din eğitimi üzerine bir değerlendirme. *Amasya İlahiyat Dergisi*, 13, 297-322.
- Bilgin, V. (2003). Popüler kültür ve din: Dindarlığın değişen yüzü. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12(1), 193-214.
- Bulut, M. (2018). Uluslar Arası Geçmişten Geleceğe İslâm Medeniyetinde Bilgi Sempozyumu Bildiri Kitabı. İçinde, Bütünlüğü Bağlamında Nizamiye Medreseleri Geleneği ve Modern Akademya (ss. 124-145). İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayınları.
- Bulut, R. (2011). Okulda din öğretiminin toplumsal temeli ve işlevleri. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(1), 20-37.
- Bulut, R. (2020). İslâmi ilimler fakültesi öğrencilerinin dini gruplar hakkındaki görüşleri üzerine bir araştırma. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 20(1), 359-395.

- Burke, P. (2013). *Bilginin toplumsal tarihi II Encyclopédie'den Wikipedia'ya* (Çev. M. Tunçay). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Cevizci, A. (2009). *Felsefe tarihi*. İstanbul: Say Yayınları
- Çakan, İ. L. (2008). Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü Sempozyumu. İçinde, Bireysel ve Toplumsal Gelişimde Sünnetin Yeri ve Sahih-İ Buhârî (ss. 41-48). Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları.
- Can, B. (2018). *Osmanlı medrese tedrisâtında dini ilimlere hazırlayıcı bir âlet ilmi olarak arap dilinin önemi*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayınları.
- Çetin, E. (2012). Türkiye'de akademik dini bilginin yaygınlaşma süreci ve olgusu (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Çiftçi, A. (2015). *Bilgi sosyolojisi ve islâm araştırmaları: Bir sosyal bilimler felsefi çalışması* (2. Basım). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Dağ, K. (2019). Türkiye'de üniversite öğrencilerinin din dindarlık ve dinler hakkındaki bilgilerinin değerlendirilmesi (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Dawson, C. (2015). *Araştırma yöntemlerine giriş* (Çev. A. Arı). İstanbul: Eğitim Yayınevi.
- Deliser, B. (2013). Hollanda din ve eğitim toplumsal inşa DKAB Programları. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17, 171-186.
- Demir, Ö. (2013). Din eğitiminde öğrenmeyi etkileyen bazı etmenler. *Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi*, 4(7), 69-86.
- Demir, Ö. (2015). Din eğitiminde bütüncül dünya görüşü çerçevesinde bütünsel öğrenme. *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi*, 10(1), 74-98.
- Demir, Ö. (2017). Din ve vicdan özgürlüğü eğitimi. IX. Uluslararası Eğitim Araştırmaları Birliği Kongresi Eğitim Araştırmaları Birliği (ss. 103-131). Ordu.
- Demir, Ö., & Bektaş, Z. (2019). *Bilgi ile etkileşim: Bilgide kendini gerçekleştirme*. Ankara: İlahiyat.
- Ege, R. (2015). *Dini rehberlik: Bilginin kaynağı ve bilgi üretme süreçleri*. İstanbul: Şule Yayınları.
- Erkuş, A. (2009). *Davranış bilimleri için bilimsel araştırma süreci* (2. Basım). Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Ermiş, A. (2019). Ergenlerin deizm algısına dair sosyolojik bir araştırma (Çankaya örneği) (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Furat, A. Z. (2012). *Din okuryazarlığı : Din eğitimi felsefesi açısından temel bir kavram*. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 12(3), 15-24.
- Gelişli, Y. (1978). Eğitimin İşlevleri. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 11(1), 123-139.

- Hökelekli, H. (2018). *Din psikolojisi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını.
- Kahveci, S. A. (2017). Farklılıklar, Çatışmalar ve Eylemlilikler Çağında Sosyoloji VIII. Ulusal Sosyoloji Kongresi Bildiriler Kitabı. İçinde, Toplumsal Çatışmada Meşrulaştırma: Simgesel Sermaye Olarak Din Dili (ss. 64-71). Ankara: Sosyoloji Derneği.
- Kenny, A. (2018). Bilgi, inanç ve iman?. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(1), 213-229.
- Kımtır, N. (2015). İlgili/seven anne-baba tutumları ile din ve dindarlık arasındaki ilişki üzerine. *Dini Araştırmalar*, 18(46), 9-41.
- Kızılabdullah, Y. (2013). *Kavramsal çerçeve: Eğitim öğretim ve din*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Korlaeçi, M. (2019). Necati Öner'in bilgi anlayışı. *Felsefe Dünyası Dergisi*, 36(69), 7-34.
- Macit, S. (2021). *Ortaokul ve imam hatip ortaokulu din kültürü ve ahlak bilgisi ders kitabı 6. sınıf*. Ankara: FCM Yayıncılık.
- Odabaşı, F. (2014). Dindarlık göstergesi olarak dil/dil dindarlığı. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 14(1), 123-154.
- Odabaşı, F. (2021). Gençlik din sosyolojisi " üzerine bibliyografik bir değerlendirme". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(2), 1183-1216.
- Okumuş, E. (2009). Toplumsal değişme ve din. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(30), 323-347.
- Öner, N. (2005). *Bilginin serüveni*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Özkan, F. (2016). Dinin anlaşılmasında kültürel etki. *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10, 299-314.
- Öztürk, M. (2010). Küreselleşme sürecinde Türkiye'de dini hayatın dönüşümü ve dindarlığın yeni bazı görünüşleri üzerine sosyolojik bir araştırma (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- Öztürk, Y. (2016). Psikolojik ve epistemolojik bağlamda bağnazlık ve görünüşleri üzerine bir inceleme (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Pınarbaşı, B. (2021). *Ortaokul ve imam hatip ortaokulu din kültürü ve ahlak bilgisi 5. sınıf ders kitabı*. Ankara: Anka Yayınevi.
- Sarı, Ö. O. (2012). Hume'da kesin bilginin olanağı (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Sayın, G. (2021). Din dersleri öğretmenlerinin dini bilgi anlayışları ve bunun din öğretimine yansması (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Şimşek, A. Y., & Hasan. (2018). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri* (12. Baskım). Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Sözen, H. (2014). Çocuğun din eğitimine Hz. Muhammed (S.A.V.)' in hayatı bağla-

mında kuramsal bir yaklaşım (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Tekin, S. G., & İshak. (2021). Z kuşağının dindarlık eğilimleri. *Talim*, 5(2), 182-205.

Topçu, N. (2011). *Kültür ve medeniyet* (Ed. İ. Kara - E. Elverdi, 6. Basım). İstanbul: Dergah Yayınları.

Topdemir, G. (2010). Felsefe nedir ? bilgi nedir ? *Türk Kütüphaneciliği*, 1, 119-133.

Tosun, C. (2012). *Din eğitimi bilimine giriş* (7. Basım). Ankara: Pegem Akademi.

Tosun, C. (2020). *Din eğitimi bilimine giriş* (10. Basım). Ankara: Pegem Akademi.

Trocholepczy, B. (2021). Dijital medya ve din eğitimi: Ayrı dünyalar? *Çocuk ve Medeniyet Dergisi*, 6(12), 183-196.

Uçak, N. Ö. (2000). Bilgi üzerine kuramsal yaklaşım. *Bilgi Dünyası*, 1(1), 143-159.

Ünaldı, S. (2019). İmam hatip ortaokullarında okuyan öğrencilerin bu okulları tercih nedenleri ve beklentileri (Erzincan örneği) (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.

Ünverdi, M. (2020). Din karşıtı yayınlar ve gençlerde ateistik eğilimin nedenleri. *İlahiyat Akademi*, 12, 145-178.

Uyanık, M. (2008). Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü Sempozyumu. İçinde, *Gençlik Döneminde Günah Kavramı ve Sünnet Pratiği* (ss. 61-80). Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları.

Bölüm 5

ŞUÛNÂT VE İLÂHÎ TECELLÎDEKİ YERLERİ¹

Abdulvehap ERİN²

1 Bu çalışma yazarın Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Tasavvuf Bilim Dalında Doç Dr. Abdurrahim Alkış danışmanlığında yaptığı ve 2017 yılında kabul edilen “Risâle-i Nûr’da Varlık ve Mertebeleri” isimli doktora tezinden üretilmiştir.

2 Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, E-posta: vehaperin@outlook.com, ORCID: 0000-0001-9907-7478.

Giriş

Şuûn, şe'n kelimesinin çoğulu iken bu çoğulun çoğulu da şuûnât şeklindedir. Şuûn veya şuûnât sözlükte fiiller, işler, haller, nisbetler, keyfiyetler manasındadır.¹ Bir tasavvuf terimi olarak daha çok zât kelimesiyle tamlama şeklinde (şuûn-i zâtiye) kullanılmıştır. Şuûn-i zâtiye a'yân ve hakikatlerin ahadiyet-i zâtiyede itibar olunan nakışları şeklinde tanımlanmıştır. Haddizatında zât mertebesinin "mahzen-i şuûn" şeklinde isimlendirilmesi de bu yüzdendir.² Şuûnâtın vâhidiyyet mertebesinde zuhur ederek ilimle ayrıntılı bir hale geldiği ifade edilmiştir.³

Öte yandan şuûnât, mertebeler itibarıyla mufassal hale geldiklerinden vücûd mertebeleri de şuûn şeklinde isimlendirilebilmiştir. Bu itibarla ilk taayyün ilk mertebe ve ilk şuûn, a'yân-ı sâbite ikinci şuûn olarak görülmüştür. Hâricî a'yân ise üçüncü şuûndur.⁴

Ehadiyette itibar olunan ve gaybiye olan şuûnâtın kendilerini ilk gösterdikleri yer ilâhî sıfatlardır. İlâhî isimler sıfatların, hakikatler (a'yân-ı sâbite) ilâhî isimlerin, ilmî sûretler hakikatlerin, mücerret sûretler (ervâh) ilmî sûretlerin, misâlî sûretler mücerred sûretlerin ve nihayetinde hissiye olan sûretler de misâlî sûretlerin mazharlarıdır. Kısaca varlıklar isimlerin sureti ve gölgesi, esmâ da şuûnâtın sureti ve gölgesidir.⁵

Şuûnât konusu çok işlenmiş bir konu değildir. Bu konuda bize intikal eden bilgiler de pek azdır. Bu bilgilerin de neredeyse tamamı tasavvuf literatürü üzerinden bizlere ulaşmış gibi görünmektedir.

Bu durumun belki de en önemli istisnası *Risâle-i Nûr*'dur. Literatürde şuûnât ile ilgili en ayrıntılı bir eser olarak nitelendirilebilecek durumda olan *Risâle-i Nûr*, konunun ilâhî tecelli ve tebârüz açısından sistematik olarak ele alınıp etraflıca işlendiği hatta misallerle pratize edildiği bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Şuûnâtın diğer bir boyutu da marifet-i ilâhiye açısından gördükleri pek önemli işlevdir. Şöyle ki *Risâle-i Nûr*, marifet-i ilâhiyede tenzihin yanında özellikle teşbihin merkeze alındığı bu itibarla da bu konuda müspet bilgilerin aktarılmaya çalışıldığı bir eserdir. Bu tarzı Nursi'den önce İbnü'l-Arabî'de görmekteyiz. İşte *Risâle-i Nûr*'da teşbihî bilgi büyük oranda

1 Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü (Letâifu'l-Alâm Fî İşârâti Ehli'l-İlhâm)*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 318; "a.mlf.", *Istılâhâtü's-Sûfiyye (Sûfilerin Kavramları)*, çev. ve şerh Abdürrezzak Tek, (Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2014), 90; Şemseddin Samî, *Kâmûs-ı Türkî*, haz. Raşit Gündoğdu, Niyazi Adıgüzel ve Ebul Faruk Önal, (İstanbul: İdeal Kültür&Yayıncılık, 2014), 600; Abdullah Yeğin ve Diğerleri, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, (İstanbul: TÜRDAV, 1999), 914.

2 Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahrallı ve Selçuk Eraydın, (İstanbul: MİFAV Yayınları, 2010), I/6.

3 Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü (Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil)*, haz. İhsan Kara, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 649; Kâşânî, *Istılâhâtü's-Sûfiyye*, 90; "a.mlf.", *Tasavvuf Sözlüğü*, 318.

4 Seyyid Cafer Seccâdi, *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Uygur, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 449.

5 Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü*, 649.

şuûnât-ı ilâhiye üzerinden ortaya konulmuştur. Mesel ve temsilin (teşbih) zât itibarıyla değil de şuûnât, sıfât ve esmâ boyutunda söz konusu olabileceğini belirten Nursî'nin⁶, eserlerindeki ayrıntılı ve kapsamlı örnek ve benzetmeler üzerinden Cenâb-ı Hak hakkında müspet bilgi (O'nun ne olmadığından öte ne olduğu ile ilgili bilgiler) aktarımında bulunduğu görülmektedir.

Marifet-i ilâhiye O'nun tecellisine bağlı olduğu gibi tecellî-i ilâhî açısından ilk mertebe olarak da karşımıza şuûnât-ı zâtiye çıkmaktadır. Şuûnât-ı zâtiye, teselsülü olarak sıfât, esmâ ve ef'âl-i ilâhiyeye kaynaklık etmesi itibarıyla marifet-i ilâhiye açısından kilit konumdur. İşte bu çalışma Nursî'nin şuûnâta dair görüşlerinin tasavvuf literatürü -özellikle de vahdet-i vücûd geleneği- bağlamında ortaya konulmasını hedeflemiştir. Böylelikle hakkında pek az malumat bulunan konuya katkı sağlanması amaçlanmıştır.

1. İlâhî Tecellî, Yaratılış ve Şuûnât-ı Zâtiye İlişkisi

Her şeyden önce Nursî'ye göre Hak Teâlâ'nın mâhiyet-i mukaddesi mümkünâtın mâhiyeti cinsinden olmayıp tümünden farklıdır. O'nun kudsi mâhiyeti vâcibü'l-vücûddur, maddeden mücerredir, misali yoktur.⁷

Tam da bundan dolayı Cenâb-ı Hak zâtı itibarıyla marifete ve idrake konu değildir. Böyle olunca Zât'ın ıtlak halinden -kenz-i mahfî olmaktan- çıkararak, kâinatı ve içindeki varlıkları yaratmasını sonuç veren tecellîye sevk eden şeyin ne olduğu akla gelmektedir. Nursi açısından bu sâik Zât-ı İlâhî'in sonsuz cemâl ve kemâli ile bu cemâl ve kemâli farklı aynalarda görmek, göstermek ve aynı zamanda şuur sahibi varlıkların görmesi üzerinden görmek istemesidir.⁸ Çünkü ona göre her cemâl ve kemâl sahibi cemâl ve kemâlini sevdiği gibi Cenâb-ı Hak dahi cemâl ve kemâlini sever.⁹ Yine her kemâl sahibi kemâlini göstermek ister. Her cemâl sahibi de cemâlini görmek ve göstermek ister. Ona göre bu sâbit bir hakikat, esâslı ve umumî bir kâidedir.¹⁰ İfadeleri şöyledir:

“Nihayet kemalde bir cemal ve nihayet cemalde bir kemal, elbette kendini görmek ve göstermek ve teşhir etmek istemesi; en esaslı bir kaidedir. İşte bu esaslı düstur-u umumiye binaendir ki; bu kitab-ı kebir-i kâinatın Nakkaş-ı Ezeli'si, bu kâinatla ve bu kâinatın her bir sahifesiyle ve her bir satırıyla, hattâ harfleri ve noktalarıyla kendini tanıttırmak ve kemalatını bildirmek ve cemalini göstermek ve kendisini sevdirmek için en cüz'iden en külliye kadar her bir mevcudun müteaddid lisanlarıyla cemal-i kemalini ve kemal-i cemalini tanıttırıyor ve sevdiriyor.”¹¹

6 Bediüzzaman Said Nursi, *Sözler*, (İstanbul: Envâr Neşriyât, 1996), 14.

7 Bediüzzaman Said Nursi, *Mektûbât*, (İstanbul: Envâr Neşriyât, 1996), 250.

8 Bediüzzaman Said Nursi, *Şualar*, (İstanbul: Envâr Neşriyât, 1995), 79-80; “a.mlf.”, *Sözler*, 574.

9 Nursi, *Mektûbât*, 304.

10 Bediüzzaman Said Nursi, *Mesnevî-i Nûriye*, çev. Abdülmecid Nursi, (İstanbul: Envâr Neşriyat, 1993), 41; “a.mlf.”, *Sözler*, 120.

11 Bediüzzaman Said Nursi, *Âsâ-yı Mûsâ*, (İstanbul: Envâr Neşriyât, 1993), 183; “a.mlf.”, *Lem'alar*, (İstanbul: Envâr Neşriyât, 1996), 312.

Bu itibarla Nursi açısından tezâhür ve tecelli-i ilâhîde kendini bildirmek-tanıtırmak ile sevdirmek-sevdirmeyi istemek manasındaki *taarrüf*, *tahabbüb* ve *teveddüd* şe'nleri öne çıkmaktadır. Muhabbet ve rahmetin ilâhî cemâlin bir cüz'ü olduklarına işaret eden Nursi'ye göre bu ikisi sanat aynasıyla hem görünmek hem de müştaklarının gözleri üzerinden kendilerini görmek istemektedirler.¹² İşte bu itibarla da *tahabbüb*, *terahhum* ve *tahannün* gibi şe'nlerin karşımıza çıktığını görmekteyiz. Dolayısıyla Nursi açısından Zât-ı Akdes'i tecelli ve tezahüre sevk eden ve böylelikle kâinatın ve varlıkların yaratılmasına sebebiyet veren durumun arka planında genel manada Cenâb-ı Hakk'ın sonsuz cemâl ve kemâli ile bu cemâl kemâlin içeriği konumundaki şuûnâtın bulunduğunu söyleyebiliriz.¹³

Bu durum sûfîlerin yaratılışın (tecellî-i ilâhî) başlangıcını anlatırken çokça kullandıkları kenz-i mahfî rivayetinin anlamıyla paralellik arz etmektedir. İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) de âlemin yaratılışını kenz-i mahfî haberine dayanarak Cenâb-ı Hakk'ın zuhûra ve kemâllerini göstermeye duyduğu sevgi ve arzuya irca etmektedir.¹⁴ Ona göre âlem ve içindekilerini ortaya çıkaran Zât-ı İlâhî'nin kendini gösterme isteğidir. Böylece mümkünler O'nu müşâhede edecek, O da kendini mümkünlerde müşâhede edecektir.¹⁵ Âlemin yaratılmasının gayesi Cenâb-ı Hakk'ın *bilinmek* ve *kendi niteliklerini görmek* istemesidir.¹⁶ Cenâb-ı Hak zâtındaki kemâlleri meydana çıkarmaya muhabbet etmiştir. Bu, O'nda kuvve halinde bulunan tüm sıfatların kuvveden fiile çıkmalarıyla dolayısıyla da mümkünlerin varlığıyla gerçekleşmiştir.¹⁷

Sadreddin Konevî (öl. 673/1274) de ifadelerinde âlem ve içindekilerinin yaratılışını şuûnâta bağlamaktadır. Ona göre kemâl manada bir tecellî ve tebarüz Cenâb-ı Hakk'ın her bir şe'ninde zuhur etmesi ve o şe'n açısından kendisini görmesi ile tahakkuk eder. Konevî, şuûnâtın muhtelif ve sınırsız olmasının zuhur ve tecellinin tenevvününü ve daimiliğini netice verdiğini de nazara vermektedir.¹⁸ O da Cenâb-ı Hakk'ın âlemi yaratmasını O'nun kemâline bağlamakta ve kemâlinin neticesi olarak ifade etmektedir.¹⁹

İbnü'l-Arabî'nin eşyanın varlığı ile Cenâb-ı Hakk'ın rahmeti arasında da doğrudan bir ilişki kurduğunu görmekteyiz. Ona göre ancak Allah'ın rahmet

12 Nursi, *Sözler*, 628.

13 Nursi, *Sözler*, 120-121.

14 Ebu'l-Alâ Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 94.

15 Claude Addas, *İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk (İbn Arabî Et Le Voyage Sans Retour)*, çev. Atilla Ataman (İstanbul: Nefes Yayınları, 2015), 95.

16 Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*, (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012), 194-195; "a.mlf.", *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 230.

17 bk. Cavit Sunar, *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, (İstanbul: Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları, 2006), 185.

18 Sadreddin Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları (el-Fükûk Fî Esrârî Müstenidâtî Hikemi'l-Fusûs)*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 66-67.

19 Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 232.

etmesiyledir ki eşya var olmuştur.²⁰ İbnü'l-Arabî açısından rahmet kelimesi Allah'ın eşyâya varlık bahşetmesiyle aynı anlamdadır. Yani Rahmân varlıklara hakikatlerinin talep ettiği varlıktan paylarını veren anlamına gelmektedir.²¹

Nursi'ye göre de mutlak manada müstağni olan Zât-ı İlâhî'de tezâhür etmek isteyen zâtî cemâl ve kemâl, *terahhum* ve *tahannün* şe'nlerini harekete geçirip izhâra ilettiği gibi, *terahhum* ve *tahannün* şe'nleri de *teveddüd* ve *taarrüf* şe'nlerini gerektirir. Çünkü kendini marifetiyle, maharetiyle tanıttırmak ve kendini sevdirmek elbette bir acıma, merhamet etme eğiliminden, meylin-den ve nimetlendirme irâdesinden ileri gelir. Bu itibarla *teveddüd* ve *taarrüf* şe'nleri de *lütuf* ve *kerem* manalarını, onlar da *tahsîn* ve *tezyîn* şe'nlerini, onlar da *sun*' ve *inâyet* manalarını iktizâ edip harekete geçirir.²² Bu silsileyi uzatmak mümkündür.

Tasavvuf düşüncesinde Zât-ı İlâhî'nin eşyayı ortaya çıkaran tecellisinin ikzâ-i zâtî olduğu ve herhangi bir haricî nedeninin olmadığı vurgulandığını görmekteyiz.²³ Benzer şekilde Nursi'ye göre de tezâhür etmek Hakk'ın *mâhiyetinin muktezası* ve tebârüz etmek O'nun *hakikatinin şe'nidir*.²⁴ İşte Nursi'ye göre Cenâb-ı Hakk'ın mahiyet ve hakikatinin mazmunu olan sonsuz ve misalsiz bir cemâl ve kemâl var ki, o cemâl ve kemâl kendini çeşitli aynalarda görmek ve göstermek kasdıyla merhamet ve şefkat biçimine girmiş (*terahhum* ve *tahannün*), ardından şuur sahibi mazharlarda in'âm ve ihsân vaziyetini almış, sonra kendini tanıttırmayı ve bildirmeyi istemek keyfiyetini (*tahabbüb* ve *taarrüf*) takınmış, sonra da varlıkları süslemek, güzelleştirmek işğini vermiştir.²⁵

İşte Nursi'ye göre Zât-ı İlâhî'ye ait böylesi bütün *ahvâl* ve *keyfiyetlerin* (şuûnât) gerektirip harekete geçirdiği ef'âl-i ilâhiye çerçevesinde kâinatta esmâ-i ilâhiyenin tecellileri gerçekleşmektedir. Esmâ-i ilâhiyenin tecellî ve cillerine ayna ve mazhar olan varlıkların da bu itibarla bütün vaziyet ve halleriyle ilâhî cemâl ve kemâlî göstermesi söz konusu olmaktadır.²⁶

Böylece Nursi, tecelli açısından “zât-şuûnât-sıfât-esmâ-ef'âl-âsâr” şeklinde bir tertipten söz etmiş olmakta ve kendisinden sonrakilere kaynaklık etmesi itibarıyla şuûnâta en önemli bir mevkii vermektedir. Neticede Nursi'ye

20 Cavit Sunar, *İmam Rabbânî İbn Arabî Vahdet-i Şuhûd Vahdet-i Vücûd Meselesi*, (İstanbul: Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları, 2006), 20-21.

21 Ebu'l-Alâ Afîfî, *Fusûsü'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar (Et-Ta'likat Alâ Fusûsü'l-Hikem)*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 80, 306.

22 Ayrıntılar için bk. Nursi, *Sözler*, 627-632.

23 Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 251.

24 İzutsu bunu “Hakk'ın kendini izhar etmek zorunda olması O'nun fitratının bir parçasıdır” şeklinde ifade eder. Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre, (İstanbul: Kaknûs Yayınları, 2005), 216.

25 Bediüzzaman Said Nursi, *Şualar*, (İstanbul: Envâr Neşriyat, 1995), 80.

26 Nursi, *Sözler*, 624; “a.mlf.”, *Şualar*, 7.

göre tecellî ve tezâhürün başlangıcında Zât-ı İlâhî'ye ait nihayetsiz cemâl ve kemâlî yani en mükemmel ve mutlak olan istidat, kabiliyât -tabiri caizse- ve sıfatlarla, muttasıf olması bulunmaktadır. Cemâl ve kemâl itibariyle eşsiz bir gizli hazine (kenz-i mahfî) olması vardır. bu itibarla şuûnât Nursi'ye göre Hakk'ın mukaddes mahiyetinin muhteviyatı konumundaki zâtî istidat ve kabiliyetleri olmaktadır.

Nursi burada ortaya çıkabilecek bir soruyu da cevap verir. O da Cenâb-ı Hakk'ın cemâl ve kemâlîni neden sevdiğidir. Nursi bu sorunun cevabı olarak cemâl ve kemâlînin ikisinin de lizâtihî mahbub olmalarına yani bizzât sevilmelerine işaret etmektedir. Yani zâtî kemâl ve cemâl başka herhangi bir sebep olmadan doğal olarak sevilirler.²⁷ Böyle olunca da nihayetsiz bir cemâl ve kemâlî olan Cenâb-ı Hakk'ın cemâl ve kemâlîne nihayetsiz bir muhabbeti olmalıdır.²⁸ O şöyle der:

“Çünkü cemel, bizzât sevilir. Zicemal ve cemel, kendi kendini sever. Hem hüsündür, hem muhabbettir. Kemal dahi, bizzât mahbubdur, sebebsiz olarak sevilir. Hem muhibdir, hem mahbubdur. Madem nihayetsiz derece-i kemalde bir cemel ve nihayetsiz derece-i cemalde bir kemal; nihayet derecede sevilir, muhabbete ve aşka lâyıktır. Elbette âyinelerde ve âyine-lerin kabiliyetlerine göre lemaatını ve cilvelerini görmek ve göstermekle tezahür etmek ister.”²⁹

Nursi konuyla ilgili bir hususa daha dikkat çeker. O da Cenâb-ı Hakk'ın cemâl ve kemâlîni görmek istediği iki boyuttur. Bunların birincisi O'nun cemâl ve kemâlîni muhtelif aynalarda bizzât müşâhede etmek istemesidir ki bu daha önce sûfîler tarafından dile getirilmiştir.³⁰ Ama “...müştak seyirci ve mütehayyir istihsan edicilerin müşâhedesini ile müşâhede etmek”³¹ şeklindeki ikincisi Nursi'ye has bir düşünce olarak görünmektedir.

Bütün bunları göz önüne aldığımızda Nursi'nin tecelli ve varlık görüşü itibariyle şuûnâtın merkezî ve esas bir konu olduğunu söyleyebiliriz. Şuûnâtın Nursi tarafından tecellî hiyerarşisi içerisinde zâta ait ve sıfatlara menşe olarak sistematik bir şekilde konumlandırıldığını görmekteyiz. Ayrıca Nursi'nin şuûnâtı özellikle de zâtî olanları belli bir kalıpla zikrettiği ve sıfat ve esmâdan ayırdığı görülmektedir. Ayrıca hem *Risâle-i Nûr*'da hem de vahdet-i vücûd geleneğinde âlemin yaratılışı ile Cenâb-ı Hakk'ın kendi kemâl ve cemâlîni diğer bir ifadeyle şuûnâtını görmek istemesi yani başta cemâl ve kemâlîyle bilinmek istemesi ve bunu sevmesi (taarrûf-tahabbüb-teveddüd) ile diğer keyfiyetleri (şuûnât) arasında doğrudan bir ilişki kurulduğunu görmekteyiz.

27 Nursi, *Sözler*, 619.

28 Nursi, *Sözler*, 359, 572, 628.

29 Nursi, *Sözler*, 629.

30 Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I/115-119; İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, 292; Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 194-195; “a.mlf”, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 230-233.

31 Nursi, *Sözler*, 51.

2. Şuûnât-ı Zâtiye ve Şuûnât-ı Rubûbiyet

Yukarıdaki başlık altında görüldüğü üzere şuûnât, *Risâle-i Nûr*'da Zât'a ait olup sıfatlara kaynaklık eden keyfiyetler, istidatlar, kabiliyetler ve manalar (şuûnât-ı zâtiye) anlamında kullanıldığı gibi³² Cenâb-ı Hakk'ın fiilleri, tasarrufları ve icraatları anlamında (şuûnât-ı rubûbiyet) da kullanılmıştır.³³

Nursi'ye göre şuûnât-ı zâtiye Zât-ı Akdes'in kudsi mâhiyetinin -tabiri caizse- zâti kabiliyet ve istidatlarından ibarettir ve delâletleri de zâttadır.³⁴ Nitekim vahdet-i vücûd düşüncesinde kenz-i mahfî haberine istinaden Cenâb-ı Allah'ın kâinatı kendi mâhiyetini tam olarak izhâr etmek için yarattığının dile getirildiğini görmekteyiz.³⁵

Nursi'ye göre ilahi isimler fiillerin, yedi sübûtî sıfat ilâhî isimlerin, şuûn-u zâtiye de sıfatların mebdai ve kaynağıdır. Şuûn-u zâtiye ise Zât-ı Akdes'e bakmakta ve O'nu göstermektedir. Bütün bu tecellî silsilesinin sonunda ise âsâr bulunmaktadır.³⁶ Söz konusu tecellî silsilesi (zât-şuûnât-sıfât-esmâ-ef'âl-âsâr) dikkate alındığında şuûnât, Zât'a ait sıfatlara kaynaklık eden mukaddes keyfiyet, hal ve nisbetlerden ibaret olmaktadır. Benzer bir değerlendirmeyi çok daha önce Abdülkerim el-Cilî'de (öl. 832/1428) de görmekteyiz.³⁷ İmâm-ı Rabbânî (öl. 1034/1624) de "şuûn"u isim ve sıfatların asılları olarak ifade etmiştir.³⁸

Evet, meselâ *hâlıkîyet* bir ilâhî şe'ndir. Yaratıcı olmak Cenâb-ı Hakk'ın şânındandır. Cenâb-ı Hak -tabiri caizse- bu kabiliyetini kullanmak irâde ettiğinde -ki bu irâdenin peşi sıra ilim, kudret gibi sıfatlar da harekete geçer- yaratma ile ilgili sıfatı çerçevesinde yaratma fiili gerçekleşmektedir. Bu itibarla Hâlık/Yaratıcı ismi de tecellî etmiş olur. Diğer bir ifadeyle mahlûk halk etme fiiline, o fiil Hâlık ismine, o isim Hâlık olma vasfına/sıfatına, o vasf da hâlıkîyet/yaratıcılık şe'nine bakmaktadır. İşte Cenâb-ı Hakk'ın hâlıkîyet, rahmâniyet, rahîmiyet, rezzâkiyet, rubûbiyet, hâffîziyyet, kayyumîyet, vb. birçok şuûnâtı söz konusudur ve bunlar, ilâhî isim ve sıfatlara ve dolayısıyla da ilâhî fiillere kaynaklık etmektedir. Bu itibarla her bir sıfat, isim ve fiil ilâhî bir şe'ne dayanmaktadır.

Burada şunu da ifade edelim ki Nursi'ye göre şuûnât-ı zâtiye ile esmâ arasında yer alan sıfatlar yedi sübûtî sıfât olabileceği gibi bunlar dışında her biri bir şe'ne uygun olarak ortaya çıkan sıfatlar da olabilir.³⁹ Kaldı ki her iki durumda da yedi kudsi sıfât tecellî ederek iş görmektedir.

32 Meselâ bk. Nursi, *Asâ-yı Mûsâ*, 139; "a.mlf.", *Sözler*, 128, 307.

33 bk. Nursi, *Asâ-yı Mûsâ*, 139, 199, 231; "a.mlf.", *Sözler*, 140; "a.mlf.", *Mektûbât*, 290-291.

34 bk. Nursi, *Sözler*, 306-307, 667.

35 William Chittick, *Varolmanın Boyutları -Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücûd Üstüne Yazılar-*, çev. Turan Koç, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 212.

36 Nursi, *Asâ-yı Mûsâ*, 139-140; "a.mlf.", *Sözler*, 306-307, 620-621; "a.mlf.", *Şualar*, 145-146.

37 bk. Abdülkerim Cili, *Hakikat-i Muhammediyye* ('el-Kemâlâtul-İlâhiyye Fî Sifâtî'l-Muhammediyye), çev. Muhammed Bedirhan, (b.y.y.: Nefes Yayınları, b.t.y.), 35, 40.

38 Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindi Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 82, 87.

39 Nursi, *Asâ-yı Mûsâ*, 139; "a.mlf.", *Şualar*, 74.

Öte yandan *Risâle-i Nûr*'da Cenâb-ı Hakk'ın memnûyet-i mukaddese, iftihâr-ı kudsî, lezzet-i mukaddese, mesrûriyet-i kudsiye, ferâh-ı münezzeh, aşk-ı mukaddes şeklindeki şuûnâtı da söz konusu edilmiştir. Meselâ Nursi'ye göre Cenâb-ı Allah'ın yarattığı varlıkların ihtiyaçlarını görmesi itibariyle bir lezzet-i mukaddese olduğu gibi, bu varlıkların gerek teşriî gerek tekvînî emirlerine itaatlerinden ileri gelen, kendisine layık ve mukaddes olan bir iftihârı, ferâhı ve memnuniyeti de söz konusudur.⁴⁰

Nursi, kâinatta gördüğümüz sonsuz faaliyeti ortaya çıkaran durum olarak da Hak Teâlâ'nın bu nevi şuûnâtına işaret etmektedir. Ona göre her kabiliyet sahibi bir faaliyetle kabiliyetinin ortaya çıkmasını lezzetle gözler. Her bir istidâdın faaliyetle belirmesi bir lezzetten geldiği gibi bir lezzeti de sonuç vermektedir. Bu da cemâl ve kemâl sahibinin faaliyetle cemâl ve kemâlinin tezahürünü lezzetle takip ettiği anlamına gelir. İşte ona göre nihayetsiz kemâl ve cemâlinin yani -tabiri caizse- istidât ve kabiliyât-ı zât olan şuûnât-ı zâtîyesinin inkişâf ve tezâhürü itibariyle Cenâb-ı Hak için de -tabiri caizse- bir lezzet-i mukaddese bulunmaktadır. Yani Cenâb-ı Allah'ın şuûnâtı itibariyle esmâsı üzerinden ortaya çıkan her bir fiilinde, tasarrufunda, faaliyetinde ve icraatında bir lezzet-i mukaddesesinin bulunması söz konusudur.⁴¹

Nursi'ye göre her bir isim, dayandığı ilâhî şe'nî ve kudsî manayı hadsiz sayıdaki mazharlarında, varlıkların sayısız tabakalarında göstermektedir. İlâhî isimler, mertebeleri ve tecellîleriyle, hadsiz ve dâimî bir faaliyette şuûnât-ı ilâhiyeye medâr olmaktadır.⁴²

Neticede Nursi'ye göre kâinatta müşâhede ettiğimiz bütün bir faaliyet ve hallâkiyetin, değişim ve dönüşümün, mevt ve hayatın, yazmak ve bozmanın, muhabbet ve sevginin, şefkat ve merhametin, ulvî his ve duyguların vb. tüm olguların arka planında Zât-ı İlâhî'ye ait ulvî şuûnât ve onların medârı olan esmâ-i ilâhiye bulunmaktadır. Sözgelimi kâinat ve içindeki varlıkların yaratılması *taarrüf*, *tahabbüb*, *terahhum*, *tahannün* vb. şe'nlere dayandığı gibi en küçük bir zerrenin yaratılmasından bütün bir kâinatın yaratılmasına kadar her şey *hallâkiyet* şe'nine bakmaktadır. Sadece yaratılmaları değil, bunların kıyâmı ve bekâsı dahi *kayyûmiyete* bakmaktadır. Bütün bunların sevk ve idaresi, terbiyesi, kemâl ve tekâmüle sevk edilmesi ise şe'n-i *rubûbiyete*; rubûbiyetin ef'âl ve tasarrufâtına bakmaktadır.

Nursi'nin dediği gibi; meyvelerin süslenmeleriyle beraber çiçeklerin gülümsemeleri, seher vaktinde esen rüzgârla birlikte kuşların ritmik ötüşleri, çiçeklerin yanakları olan yapraklarındaki yağmur şıpıltıları ile annelerin küçük yavrularına karşı olan merhamet duyguları, aslında cinlere, insanlara, rûhlara ve rûhânî olanlara, hayvanlara ve meleklerle bir Vedûd'un kendini tanıttırması (*taarrüf*), bir Rahmân'ın kendini sevdirmesi (*tahabbüb*), bir Han-

40 Nursi, *Sözler*, 622-625.

41 Nursi, *Lemâlar*, 347-348; "a.mlf", *Mektûbât*, 86-87.

42 Nursi, *Lemâlar*, 348-350.

nân'ın varlıklara rahmetini izhâr etmesi (terahhum), bir Mennân'ın mahlûkatına karşı olan şefkati ve acımasıdır (tahannün).⁴³

Nursi'nin konu ile ilgili bir diğer vurgusu da ilâhî mukaddes şuûnât ile insan yapısında bulunan şe'nler arasındaki ilişkiye dairdir. Ona göre insan Hak Teâlâ'nın sıfât ve şuûnâtı için bir marifet ölçüsüdür. Birçok hususiyetiyle, birçok yönden, Cenâb-ı Hakk'a, O'nun şuûnuna, isim ve sıfatlarına aynalık yapmaktadır. Meselâ insan kendisinde bulunan mesrûr olmak, sevmek, memnun olmak, iftîhâr etmek, müferrah olmak vb. birçok duygu, his ve mânalarla -Zât-ı Akdes'in kudsiyetine ve mutlak gınasına uygun ve lâıyk olmak şartıyla- o türden olan şe'nlerine aynalık etmekte ve o şe'n ve keyfiyetlerin bilinmesi açısından insanın bu his ve duyguları bir mikyâs ve ölçü niteliği taşımaktadır.⁴⁴

Bu itibarla Nursi'ye göre insan hayatının vazifelerinden birisi de kendi cüz'î şuûnâtını ve sıfatlarını, Hâlık'ın küllî nitelikteki şuûnât ve sıfatlarını anlamak için mikyâs yapmaktır.⁴⁵ Aslında Nursi'ye göre genel manada insanın enâniyeti (benlik) Hakk'ın sıfât ve şe'nlerini bilmek için bir santral ve vâhid-i kıyasî niteliği taşımaktadır.⁴⁶

Sonuç

Nursi'nin ilâhî tecellî ve tezâhür anlayışı itibariyle şuûnâtın merkezi bir kavram olduğu görülmektedir. O, şuûnâtı, sistematik olarak ele aldığı ilâhî tecellî tertibinde doğrudan zât ile ilişkilendirmekte ve sıfatların mebdî olarak bir düzey olarak konumlandırmaktadır. Böylece onlara esmâ ve ef'âl-i ilâhiye üzerinden kâinât ve içindeki her bir şeyde etki ve tesir alanı açmaktadır.

Nursi açısından âlem ve içindeki şeylerin yaratılmasının arka planında şuûnât bulunmaktadır. Çünkü o, şuûnâtı Cenâb-ı Hakk'ı tecellîye sevk eden sonsuz ve mutlak cemâl ve kemâlinin yani mukaddes mahiyetinin içeriği olarak ifade etmektedir. Bu itibarla şuûnâtı -tabiri caizse- istidat ve kabiliyât-ı zât olarak tanımlamaktadır.

Nursi, şuûnât-ı zâtiye ile beraber şuûnâtı rubûbiyet adıyla ikinci nevi şe'nlerden de söz etmekte ve her ikisini marifet-i ilâhiye kapsamında özellikle de teşbîhî bilginin ortaya konulmasında sıklıkla kullanmaktadır.

Nursi, insanın yapısında (benliğinde) bulunan şe'nlerin ilâhî şuûnâtı bilmekte mikyâs ve ölçü olarak kullanılmasını salık vermektedir. Bu da insanın Rahmân'ın suretinde yaratıldığı ve nefsinin bilen Rabbini bileceği şeklinde, tasavvuf düşüncesinde yaygın olarak kullanılan rivayetleri ve bunlar etrafında ortaya konulan düşünceleri hatırlatmaktadır.

43 Bediüzzamân Said Nursi, *Lem'alar*, (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2004), 406.

44 Nursi, *Lem'alar*, 354.

45 Nursi, *Mesnevî-i Nûriye*, 218-210.

46 Nursi, *Mesnevî-i Nûriye*, 52.

KAYNAKÇA

- Addas, Claude. *İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk (İbn Arabî Et Le Voyage Sans Retour)*. çev. Atila Ataman. İstanbul: Nefes Yayınları, 2015.
- Afîfî, Ebu'l-Alâ. *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar (Et-Ta'likat Alâ Fusûsi'l-Hikem)*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Afîfî, Ebu'l-Alâ. *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Chittick, William. *Varolmanın Boyutları -Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücûd Üstüne Yazılar-*. çev. Turan Koç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Cîlî, Abdülkerim. *Hakikat-i Muhammediyye ('el-Kemâlâtü'l-İlâhiyye Fî Sifâtî'l-Muhammediyye)*. çev. Muhammed Bedirhan. b.y.y.: Nefes Yayınları, b.t.y.
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- İzutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*. çev. Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü (Letâifu'l-Alâm Fî İşârâtî Ehli'l-İlhâm)*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Istılâhâtü's-Sûfiyye (Sûfîlerin Kavramları)*. çev. ve şerh. Abdürrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2014.
- Konevî, Sadreddin. *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları (el-Fükûk Fî Esrâri Müstenidâti Hikemi'l-Fusûs)*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I*. haz. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın. İstanbul: MİFAV Yayınları, 2010.
- Nursi, Bediüzzaman Said. *Âsâ-yı Mûsâ*. İstanbul: Envâr Neşriyât, 1993.
- Nursi, Bediüzzaman Said. *Lem'alar*. İstanbul: Envâr Neşriyât, 1996.
- Nursi, Bediüzzaman Said. *Lem'alar*. İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2004.
- Nursi, Bediüzzaman Said. *Mektûbât*. İstanbul: Envâr Neşriyât, 1996.
- Nursi, Bediüzzaman Said. *Mesnevî-i Nûriye*. çev. Abdülmecid Nursi, İstanbul: Envâr Neşriyat, 1993.
- Nursi, Bediüzzaman Said. *Sözler*. İstanbul: Envâr Neşriyât, 1996.
- Nursi, Bediüzzaman Said. *Şualar*. İstanbul: Envâr Neşriyât, 1995.
- Rasim Efendi, Seyyid Mustafa. *Tasavvuf Sözlüğü (Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil)*. haz. İhsan Kara. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Sami, Şemseddin. *Kâmûs-ı Türkî*, haz. Raşit Gündoğdu, Niyazi Adıgüzel ve Ebul Faruk Önal. İstanbul: İdeal Kültür&Yayıncılık, 2014.

- Seccâdî, Seyyid. Cafer *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Uygur. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Sunar, Cavit. *İmam Rabbânî İbn Arabî Vahdet-i Şuhûd Vahdet-i Vücûd Meselesi*. İstanbul: Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları, 2006.
- Sunar, Cavit. *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*. İstanbul: Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları, 2006.
- Tosun, Necdet. *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Yeğin, Abdullah ve Diğerleri. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*. İstanbul: TÜR-DAV, 1999.

Bölüm 6

ZAMAN KAVRAMLARI AÇISINDAN KUR'ÂN-I KERÎM*

Yakup UZUN¹

* Bu çalışma, 11-12 Ağustos 2021 tarihinde Erzurum'da gerçekleştirilen 10. Uluslararası Kültür ve Medeniyeti Konferansı'nda "Kur'an'da Zaman Kavramları" başlığı altında sunun yapıp özet yayınlanan çalışmanın geliştirilmiş halidir.

1 Öğr. Gör. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Kıraat Anabilim Dalı, Kayseri, Türkiye. ORCID:<https://orcid.org/0000-0001-7534-6880>, yakupuzun@erciyes.edu.tr

Giriş

İnsan hayatı için en değerli nimetlerin başında zaman gelir. İnsan, onun varlığından haberdardır ve onunla kâimdir. Ne var ki çoğunlukla onun kendisi için ne denli büyük bir nimet olduğunun farkında değildir. İnsan bu konuda derin bir tefekkür halinde olması gerekir ne var ki insanların pek çoğu hayat akışı içerisinde buna yer vermemektedir. İnsan, her ne kadar soyut bir kavram olan zaman konusunda derin bir tefekkürde olmasa da her daim onu merak etmiş, onun nasıl meydana geldiğini, mutlak mı yoksa izâfî mi oluşunu sürekli sorgulamıştır. Zamanın hareketle ilişkisini, zamanın hareketten bağımsız olup olmadığını, zamanın madde ile bağlantısını gündemde tutmuştur. Zamanın, insanı sürekli düşündürmesinin neticesi olarak da zaman üzerinde pek çok araştırma yapılmıştır. Yapılan bu araştırmalarda zamanın, pek çok şeye işaretinin yanı sıra kaçınılmaz bir âkıbetin/kıyametin varlığına delaleti de tespit edilmiştir.

Zamanın öneminden hareketle “Zaman Kavramları Açısından Kur’ân-ı Kerîm” isimli çalışma ele alınmıştır. Bu çalışmayla zamanla ilgili kavramların envanteri çıkarılarak, Kur’ân’ın bu kavramlara yüklediği anlamlar üzerinde durulmuştur. Öncelikle şunu ifade edelim ki Kur’ân’da zaman kelimesi geçmese de zaman anlamında ve onun hayattaki tezahürlerine ilişkin çok farklı lafızlar zikredilmiştir. Kur’ân’da zamanla ilgili bu farklı kavramların kullanılması, sadece Kur’ân’ın hitap tarzını değil, aynı zamanda bu kavramların hakikate uygunluğunu da yansıtmaktadır. Zira Kur’ân, sadece zamanın özü ve orijini hakkında bilgi vermekle kalmamış, aynı zamanda insan için değerinden ötürü farklı zaman türlerine de yer vermiştir. Bu zaman türleri Kur’ân’da rastgele zikredilmiş de değildir. Bu kavramlar, bir işin veya ibadetin vaktini tayin etmek yahut tarihî bir vâkıya atıfta bulunarak kronolojik bağlamına dikkat çekmek yahut kozmolojik anlamına işaret etmek üzere zikredilmiştir. Öte yandan kavramlar, meselelerin anlaşılmasında anahtar vazifesi gören önemli lafızlardır. Kavramlar, bir nevi binayı meydana getiren tuğlalar gibidir. Nasıl ki tuğlalar dizilip birbirine raptedilmesiyle binaları meydana getiriyorsa, kavramlar da uygun şekillerde birbirlerine bağlanması yoluyla ilimleri meydana getirmektedir. Bu temel kavramları anlamadan bir ilmi kavramak da pek mümkün gözükmemektedir. İslâmî bilgilerin özü ve esası olan Kur’ân-ı Kerîm için de durum pek farklı değildir. Onun doğru anlaşılması, yapı taşları olan kavramların iyi bilinmesiyle mümkün olabilmektedir.

Bu bağlamda insanın zihnini sürekli meşgul eden zamanın âyet bağlamında mahiyeti anlaşılmaya çalışılmış, Kur’ân’da geçen zamanla ilgili kavramların tespiti ve belirli bir sisteme göre tasnifi yapılarak, bu kavramlara yüklenen anlamlar üzerinde durulmuştur. Tasnif yapılırken de “Mutlak, muayyen hem mutlak hem muayyen türlerinin kısa ve uzun zamanlı oluşu” şeklinde karmaşık bir tasnif yerine, sadeliğin ön planda tutulduğu “Kısa ve uzun zamanı ifade eden kavramlar” şeklinde tasnif

yapılmıştır. Zikredilen bu kavramların ne anlama geldiği lügatler yardımıyla açıklanmış, anlam derinliği ve çok boyutlu mana zenginliği görülsün diye de yer yer tefsirlere müracaat edilmiştir. Ayrıca bu lafızların öncesi ve sonrası dikkate alınarak kıraat farklılıkları incelenmiş, ana metindeki insicam dikkate alınarak bu bilgiler dipnot kısmında verilmiştir.

1. Zaman

Sözlük olarak vaktin azını veya çoğunu ifade etmek için zikredilen *أزمنة/زمن/أزمان/أزم* lafzı, yer yer farklı anlamlarda kullanılmıştır. Örneğin; belirli dönemleri hatırlatmak için sıcak/soğuk zamanı, meyve zamanı dendiği gibi iki ay ile altı aylık dönemleri ifade etmek için de tekil veya çoğul olarak zaman kelimesi kullanılmıştır.¹

Uzun bir süre hastalık geçirmek, yaşlılık veya müzmin bir hastalıktan ötürü zayıf düşmek, bir şeyin üzerinden uzun zaman geçmesi vb. durumlar için yine zaman lafzı kullanılmıştır.² Ayrıca bir kısım astroloğa göre zaman, göğün en yüksek katındaki hareketin ölçüsüdür.³ Türkçe olarak ise bir işin, hareketin veya oluşumun geçirdiği süredir.⁴

Zaman lafzı hadis-i şeriflerin aksine⁵ Kur'ân'da doğrudan geçmeyip onun yerine zamanın çeşitli hallerini ifade eden farklı terimler geçmektedir. Bu terimlerin zaman lafzıyla aynı anlama gelip gelmediği konusunda ise farklı görüşler söz konusudur. Nitekim Arap dil bilginleri içerisinde zaman ve dehr lafızlarının aynı anlama geldiğini savunanlar olduğu gibi bu iki lafzın farklı anlamlara geldiğini savunanlar da vardır.⁶ Yeri geldikçe bu konulara değineceğiz.

¹ Ebû'l-Fazl İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1994), 13/199.

² Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dar et-Tunusî, 1404/1984), 17/223; İlhan Kutluer “Zaman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/111; Hasan Eren, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1988), 2/1662.

³ Seyyid eş-Şerîf el-Cürânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403/1983), 114.

⁴ Eren, “Zaman”, 2/1662.

⁵ Örneğin; Ebû Hüreyre'den rivayet edilen hadis-i şerifte (يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ ، لَا يُبَالِي الْمَرْءُ مَا أَخَذَ مِنْهُ ، (أَمِنَ الْخَلَالِ أَمْ مِنْ الْحَزَامِ) “İnsanlar üzerine bir zaman gelecektir ki, kişi aldıklarının helal mi haram mı olduğunu umursamaz durumda olacak”. Bilgi için bk.: Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (b.y.: Dâru'n-necât-Necat, 1422/2002), “Büyü”; Yine bir başka Ebû Hüreyre hadisinde Hz Peygamber (s.a.s), zamanı şöyle ifade etmiştir: (إِذَا اقْتَرَبَ الزَّمَانُ لَمْ تَكُنْ رَوِيَا الْمُؤْمِنِ تَكْذِبُ) “Zaman yaklaşınca müminin rüyası yalan çıkmaz. Çünkü müminin rüyası nübüvvetin kırk altı cüzünden bir cüzdür. Nübüvvetten bir parça olan, yalan olamaz.” Bilgi için bk.: Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, “et-Ta'bir”, 7017.

⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/199.

2. Kısa Zamanlı Lafızlar

2.1.Vakt

Vakt, iş için tayin edilen zamanın bir bölümüdür. Vakt ile muayyen bir süre anlaşılır.⁷ وقت lafzının çoğulu evkât/أوقات olup, “و ق ت” kök harflerinden türemiştir ve aynı kökten türeyen biri fiil diğerleri isim olmak üzere Kur’ân’da toplam 13 lafız bulunmaktadır.⁸ Bunlar; aynı kökten türeyen mîkât, mevâkît, mevkût kelimeleriyle birlikte zikredilir. Örneğin; ed-Duhân 44/40. إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ مِيقَاتُهُمْ أَجْمَعِينَ “Yargı günü hepsinin belirlenmiş günüdür.” Mîkât lafzı, belirlenmiş zamanlar ve işler için vakitten türetilen bir lafız olmuştur.⁹ Türkçedeki ‘an’ lafızıyla aynı anlama gelmektedir. Hem kişinin içinde bulunduğu zamanı hem de henüz gerçekleşmemiş yalnız gerçekleşmeye hazır hali ifade etmektedir.¹⁰ Bunun yanı sıra zaman, mevsim, dönem anlamı da içermektedir.¹¹ Öte yandan vakt, bir iş için belirlenen zamanın nihai noktasıdır. Bundan ötürü vakt, yalnız belirli zaman dilimi için zikredilir olmuştur.¹² Diğer bir ifadeyle vakt, zaman içerisinde muayyen bir zamandır.¹³ Ayrıca vakt lafzı, mutlak anlamda zikredilmekle beraber ‘dehr’ ve ‘asr’ kelimelerine nazaran daha kısa bir zamanı ifade etmektedir. Vakt kavramı, yer yer ümitsizliği ifade etmek için de zikredilmiştir. Zira Firavunun hayattan ümit kestiği anda yapmış olduğu tevbe anlatılırken في وقت اليأس “ümitsizlik anında” ifadesi kullanılmıştır.¹⁴

Kur’ân-ı Kerîm’de bu lafız on üç defa geçmekte olup, bu lafza yüklenen anlamlar ise çeşitli şekillerde kendini göstermiştir. Yer yer vakt

⁷ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ġaribi'l-Kur'ân* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1412/1992), 879; Ayrıca en-Nisâ 4/103. âyetinde namazın müminler üzerine belirli vakitlere bağlı farz olduğu bildirilmiştir.

⁸ Muhammed Fuâd Abdü'l-Bâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfrehes li-Elfâzi'l-Kur'âni'l Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1428/2007), 847.

⁹ “مِيقَاتُهُمْ أَجْمَعِينَ” lafzının kıraat farklılıklarına değinmek gerekirse “هُم” zamirini İmam Nâfi'in birinci râvisi Kâlûn, imamlardan İbn Kesîr ve Ya'kûb sıla ile okumuş, zamirden sonra hemze gelmesinden ötürü İmam Nâfi'in ikinci râvisi Verş de sıla yapmıştır. İmam Hamza'nın birinci râvisi halef de söz konusu zamirden sonra sekte yapmıştır. Diğer imam ve râviler ise tahkikle okumuşlardır. Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâât*, thk. Şevkî Dayf (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119), 592; Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân Dâni, *Kitâbu't-teysîr fi'l-kirââti's-seb'*, thk. Halef b. Hammûd b. Sâlim es-Sağdalî (b.y.: Dâru'l-Endülü, 1436/2015), 510; Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirââti'l-'aşr*, thk. Ali Muhammed Debbâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 431; Abdu'l-Fettâh Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanifiyye, ts.), 124.

¹⁰ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, “el-ân”; Gerçekleşmemiş zaman dilimine işaret eden bir ifade el-Mürselât 77/11. “وَإِذَا الرُّسُلُ أَقْبَتْ” “Peygamberlere toplandı vakti bildirildiğinde” âyetinde geçmektedir.

¹¹ Ebû'l-Haccâc Mucâhid b. Cebr, *Tefsîru'l-İmâm Mucâhid b. Cebr, Muhammed Abdüsselâm Ebû'n-Neyl* (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1409/1989), 1/193.

¹² İsfahânî, *Müfredât*, 879; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi* (b.y.: ts.), 1/265.

¹³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/10; Âsım Efendi, *Kâmus*, 1/264.

¹⁴ Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (Beyrut: Dâru İhyâ et-Türâs, 1423/2003), 2/223; Esmâ Paşlı, *Kur'an'da Zaman Kavramı ve “An”* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 13-15.

lafzı zikredilmeksizin vakt lafzı yerine başka lafızlara da yer verilmiştir. Örneğin; el-Vâkıa 56/50. âyetindeki مَقَاتٍ يَوْمَ مَعْلُومٍ “*Bilinen bir günün belirlenmiş bir vaktinde mutlaka bir araya getirilecekler!*” ifadesinde mîkât lafzı, belirlenmiş zamanlar ve işler için vakitten türetilen bir lafız olarak bizâtihi zikredilmişken, el-A’râf 7/34. âyetindeki وَلَكِنَّ أُمَّةً أَجَلَ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ “*Her milletin belli bir eceli vardır. Onların eceli geldi mi ne bir sâat (an) geri kalabilirler ne de öne geçebilirler*”¹⁵ ifadesinde ise vakt lafzı zikredilmeksizin ecel lafzı vakt anlamında kullanılmıştır.¹⁶

2.2. Bağteh

Bir şeyin ansızın, meydana gelişini ifade eden بَغْتَةً lafzı, beklenmedik bir anda ve çok hızlı meydana gelen şeyler için zikredilir. Hızlı meydana geldiği için de olayın oluşuna dair kişiye bir araştırma imkânı vermez.¹⁷ Konuyla ilgili بَغَاتٍ الْعَدُوِّ لَسْتُ أَمِنَ مِنْ بَغَاتٍ الْعَدُوِّ “*Düşmanın ansızın gelen baskınlarından dolayı güvende değilim.*” ifadesi, mefhumu ortaya koymaktadır.¹⁸ Ani durumlar, kişiye düşünme fırsatı vermediği için her daim güvende olmadığı hissi de vermektedir. Kur’ân’daki kullanımı da genelde bu şekildedir. Zira Kur’ân’ın pek çok yerinde zikredilen bu lafız, “ب غ ت” kök harflerinden türemiştir ve Kur’ân’da bu kökten türeyen tamamı isim ve aynı kalıpta olmak üzere toplam 13 kelime bulunmaktadır.¹⁹

Bu lafız, genel anlamda inkârcılara gelecek olan azabın vaktini bildirmektedir. Örneğin; el-Ankebût 29/53. âyetinde, inkârcıların azabın acil olarak gelmesi için Hz. Peygamber’den istekte bulunmaları üzerine, وَلَيَأْتِيَنَّهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ “*Elbette onlar farkında olmadan o ansızın kendilerine gelecekti.*” ifadesiyle cevap verilmiştir.²⁰ Bu ifadede görüldüğü üzere بَغْتَةً lafzı, insanların başına gelen azabın, insanların düşünüp de tedbir almalarına fırsat vermeyeceği, beklenmedik bir anda geleceğini ifade etmektedir. Yine ani değişimlerin olumsuz algı durumlarını ifade etmek için de bu lafız kullanılmıştır. Zamanın olağan akışı içerisinde hayat devam ederken ortaya çıkan beklenmedik durumlar insanda “Bu olumsuzluk başımıza niçin geldi?” sorusunu akla getirmektedir. Toplumlarda zaman zaman bu gibi olumsuz durumlar karşısında büyük bir şaşkınlık yaşamaktadırlar. Oysaki bu olumsuz durumun öncesinde bunu hazırlayan bir ortamın oluşmuş olması kuvvetle

¹⁵ el-A’râf 7/34.

¹⁶ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 2/241.

¹⁷ İbn Manzûr, *Lisânü l-‘Arab*, 1/120

¹⁸ Muhammed Murtazâ ez-Zebidî, *Tâcü l-‘arûs min cevâhiri l-Kâmûs* (b.y.: Dâru l-Hidâye, ts.), 4/445.

¹⁹ Abdü’l-Bâkî, *el-Mu‘cemü l-Müfreh li-Elfâzi l-Kur’âni l-Kerîm*, 847.

²⁰ “بَغْتَةً وَهُمْ” ifadesindeki kırâat farklılıkları bağlamında İmam Hamza’nın birinci râvisi Halef, “بَغْتَةً” lafzını sonraki lafza idgam-i bilâ günne yaparak okumuş, diğer imam ve râviler ise tahkîk (idgam-meal günne) ile okumuşlardır. Pâluvî, *Zübdetü l-irfân*, 108.

muhtemeldir. Âyetle de ifade edildiği üzere²¹ kişi zalimlerle beraber olmayı yeğlediği sürece bu tür olumsuz durumlara maruz kalabilir. İstenmeyen olaylar, kişinin başına ansızın gelse de kişi, geçmişin muhasebesini yaptığında başına gelen hadiselerin pek çoğunun sebebinin kendisinden kaynaklandığını idrak edecektir. Bu da kişiye sorumlu bir yaşamın olması gerektiğini hatırlatmaktadır.

2.3. Lemhu'l-besar

Kur'ân'da iki mahalde zikredilen لمح البصر ifadesi, lemh ve besar lafızlarından meydana gelmektedir. Lemh lafzı, “ل م ح” kök harflerinden türemiştir ve Kur'ân'da bu kökten türeyen 2 kelime bulunmaktadır.²² Besar lafzı, “ب ص ر” kök harflerinden türemiş olup Kur'ân'da çeşitli kalıplarda bu kökten türeyen toplam 148 kelime bulunmaktadır.²³ Lemh, şimşegin çakıp ortaya çıkardığı parlaklığı; besar, gayet açık ve net bir şekilde görmeyi; lemhın bi'l-besar ise acele bir bakışı, göz açıp kapama gibi kısa bir anı ifade etmektedir.²⁴ Yıldızın parlaması da bu lafızdan türetilmiştir.²⁵ Burada ortaya çıkan eylem, çok hızlıdır. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de de bu anlamda kullanılmıştır. Örneğin; en-Nahl 16/77, وَمَا أَمْرٌ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ “Kıyamet bir göz kırpması kadar yahut daha da kısa olacaktır.” ifadesinde bunu görüyoruz. Ayrıca bu ifadenin öncesini ve sonrasını dikkate aldığımızda bu âyetle üç zamana ilişkin vurgu da dikkat çekmektedir. Bunlardan biri, kıyamet gününü ifade eden السَّاعَةِ lafzının geleceğe yönelik zamansal bir ifade olarak zikredilmesidir. Bir diğeri كَلَمْحِ الْبَصَرِ lafzının, o sâat içerisinde vuku bulacak olayın kısacık zaman dilimini ifade etmesidir. Bir diğere ise هُوَ أَقْرَبُ ifadesinin, lemhı'l-besara göre daha kısa bir süreye işaret etmesidir. Dolayısıyla bu âyetle zaman içerisinde zamanın oluşuna ve bunun kıyametin kopuşuyla ilişkilendirilişine şahit oluyoruz.

Yine lemhı'l-besar ifadesinin geçtiği el-Kamer 54/50. âyetindeki, وَمَا أَمْرٌ إِلَّا وَاجِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ “Bizim buyruğumuz tektir, göz açıp kapayınca kadar olup biter.” ifadesine baktığımızda nice akıl almaz olayların kısa zaman dilimlerinde cereyan ettiğini görmekteyiz. Bu ve benzeri âyetlerin delaletiyle birbirini takip eden birçok akıl almaz olayın ansızın gerçekleşmesi, kısa zaman içerisinde pek çok olağanüstü durumun vuku bulması, insanlara bu gibi durumlara manen hazırlanması gerektiğini hatırlatmakta ayrıca onları zamanın değerini bilmeye davet etmektedir. Öte yandan bir şeyin meydana gelmesindeki hızın كَلَمْحِ الْبَصَرِ

²¹ el-En'âm 6/47, “قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ بَغْتَةً أَوْ جَهْرَةً هَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ” “De ki: “Söyler misiniz; size Allah'ın azabı ansızın veya açıkça gelirse, zalim toplumdaki başkası mı helâk olur?” Diğer benzer âyetler için bk.: el-A'râf 7/187; el-En'âm 6/31.

²² Abdü'l-Bâkî, el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l Kerîm, 752.

²³ Abdü'l-Bâkî, el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l Kerîm, 138-150.

²⁴ İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab, 2/584.

²⁵ İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab, 2/584. İmam Hamza'nın birinci râvisi Halef ise bu lafzı, sonraki lafza idgâm-i bilâ günne yaparak okumuştur. Pâluvi, Zübdetü'l-irfân, 121.

veya هُوَ أَقْرَبُ lafızlarıyla ifade edilmesi, insana ömrünü bereketli geçirmesinin önemini vurgulamakta ve çok kısa zaman içerisinde nice büyük hadiselerin gerçekleşeceğini anımsatmaktadır.²⁶

2.4. Sâat

السَّاعَةُ lafzı, “س و ع” kök harflerinden türemiş olup zamanın bütününden bir cüzdür. Kur’ân’da marife olarak zikredildiği tüm mahallerde (kırk yerde) dünyanın sonunu (kıyâmeti), dokuz yerde ise müfred (tekil) sîgayla sınırlı bir müddeti ve kısa bir zamanı ifade etmektedir.²⁷ Ayrıca gece ve gündüzden meydana gelen günün, yirmi dört cüzünden bir parçasını veya belli bir zaman dilimini ifade etmek için de bu terim zikredilmiştir.²⁸ Örneğin; er-Rûm 30/55. وَيَوْمَ نَقُومُ السَّاعَةَ يُفْسِمُ “Günaha saplanmış olanlar kıyamet koptuğu gün (dünyada) sadece çok kısa bir süre kaldıklarına yemin ederler. İşte onlar haktan (oradayken de) böyle saptırılıyorlardı.” şeklindeki âyetle saat lafzı iki defa geçmektedir. Bunlardan marife olan ilki, kıyamet gününü, nekre olan ikincisi ise kısa bir zaman dilimini ifade etmektedir. Yine en-Nahl 16/61. âyetinde nekre olan “سَاعَةً” lafzının kısa bir anı ifade ettiğini görüyoruz: وَلَوْ يَأْخُذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَآيَةٍ “Eğer Allah insanları haksızlıkları yüzünden hemen cezalandıracak olsaydı yeryüzünde hiçbir canlı bırakmazdı. Fakat onlara belirlenmiş bir sürenin sonuna kadar mühlet tanıyor. Ama süreleri dolduğunda onu bir an bile ne erteleyebilirler ne de öne alabilirler.” ifadesi geçmektedir.²⁹ Âyetle görüldüğü üzere سَاعَةً lafzı, bir işin yapılması için yeterli olabilecek kısa bir zaman, anı ifade etmektedir.³⁰

2.5. Gece

Kur’ân-ı Kerîm’de gece anlamında لَيْل lafzı zikredilir. Bu lafız nehârdan (gündüz) önce gelen bir zaman dilimi olup çoğulu “leyâlîn”dir.³¹ Bu lafız, “ل ي ل” kök harflerinden türemiş olup Kur’ân’da aynı kökten türeyen müfred ve cemi toplam 92 kelime bulunmaktadır.³² Bu lafzın yanı sıra gece anlamına gelen başka ifadeler de söz konusudur. Bu ise on üç âyetle zikredilen akşam vakti anlamındaki بِالْعِشِيِّ

²⁶ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/2000), 6/573.

²⁷ İsfahânî, *Müfredât*, 434; Abdü'l-Bâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfreh li-Elfâzi'l-Kur'âni'l Kerîm*, 754-756.

²⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 8/169.

²⁹ “سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ” ifadesindeki kırâat farklılıkları bağlamında İmam Hamza’nın birinci râvisi Halef, “سَاعَةً” lafzını sonraki lafza idgam-i bilâ ğunne yaparak okumuş, diğer imam ve râviler ise tahkîk (idgam-meal ğunne) ile okumuşlardır. Pâluvi, *Zübdetü'l-irfân*, 80.

³⁰ Muhammed Mahmûd el-Hicâzî, *et-Tefsîru'l-Vâdîh* (Beyrut: Dâru'l- Cedid, 1413/1993), 1/709.

³¹ İsfahânî, *Müfredât*, 751.

³² Abdü'l-Bâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfreh li-Elfâzi'l-Kur'âni'l Kerîm*, 754-756.

lafızlardır.³³ Yine akşam vakti anlamında toplam yedi yerde hem müfredi hem cemisi³⁴ zikredilen أَصِيلًا lafzı,³⁵ üç yerde gece saatleri (vakitleri) anlamında geçen أَنَاءَ اللَّيْلِ lafızları,³⁶ güneşin batması anlamında iki defa zikri geçen تَغْرُبُ/مَغْرِبُ الشَّمْسِ lafızları,³⁷ el-Felak 113/3. âyetinde şiddetli karanlık anlamında zikredilen غَاسِقٍ lafzı, el-İsrâ 17/78. âyetinde gecenin ilk karanlığı anlamında geçmekte olan عَسَى اللَّيْلُ lafzı ve son olarak er-Rûm 30/17 âyetinde akşam vakti girince anlamındaki جِئَ ثَمَسُونَ lafızları bu kapsamda değerlendirilir. Bütün bu lafızlar, Kur'ân'da gündüze nazaran gece ile ilgili zikredilen lafızların daha fazla olduğunu göstermektedir.³⁸

Âyetlerin nüzûl sırası dikkate alındığında Kur'ân'da leyl lafzının ilk zikredildiği âyet el-Müzzemmil 73/1-2 âyetidir. Bu âyette Yüce Allah,

يَا أَيُّهَا الْمَرْمِلُ فُمَ اللَّيْلُ إِلَّا قَلِيلًا “Ey örtüsüne bürünen! Geceleyin -birazı dışında- namaza kalk!” buyurarak, sûrenin devamında نَاشِئَةُ اللَّيْلِ “gece kalkışı” ifadesinin kişiye faydasının daha fazla olduğunu bildirmiştir.³⁹ Ayrıca bir sonraki âyette Hz. Peygamber’e, gündüz insanı meşgul eden birçok şeyin varlığını hatırlatmış ve dolayısıyla gece vaktinin kulun Rabbine ibadet için en uygun zaman dilimi olduğunu vurgulamıştır. Netice itibarıyla bu ifadelerden anlaşılan şu ki kul, gücü nispetinde Rabbine ibadet için en uygun zamanı tercih etmeli, gecenin bir bölümünü ibadetle geçirmeye özen göstermelidir.⁴⁰

2.6. Gündüz

Kur'ân-ı Kerîm'de gündüz anlamında النَّهَار lafzı zikredilir. Nehâr, güneşin doğmasıyla başlayıp batmasına kadar devam eden güneş ışınlarının yayıldığı vakittir.⁴¹ Gecenin ardından gündüzün gelmesi, bunların ardı ardına devarân etmesi Kur'ân'ın bildirdiği bir husustur.⁴² Nehâr lafzı, “ن • ر” kök harflerinden türemiş olup Kur'ân'da bu kökten türeyen çeşitli kalıplarda ikisi fiil diğerleri isim olmak üzere toplam 113 kelime bulunmaktadır.⁴³ Bu lafız dışında gündüz anlamına gelen başka lafızlar da söz konusudur. Aşağıda başlıklar halinde sıraladıklarımız (fecd, subh, duhâ) dışında şu lafızları, gündüz anlamında zikredilen

³³ Âl-i İmrân 3/41; el-En'âm 6/52; Yûsuf 12/16.

³⁴ Dört yerde müfred, üç yerde cemî' geçmektedir.

³⁵ el-Furkân 25/5; el-Ahzâb 33/42; el-Fetih 48/9; el-İnsân 76/25.

³⁶ Âl-i İmrân 3/113; Diğer örnekler için bk.: Tâhâ 20/130; ez-Zümer 39/9.

³⁷ el-Kehf 18/86.

³⁸ Diğer örnekler için bk.: el-Bakara 2/164; Âl-i İmrân 3/190; Yûnus 10/64; Hûd 11/114; el-Enbiyâ 21/20; Nûr 24/44; en-Neml 27/86.

³⁹ el-Müzzemmil 73/6.

⁴⁰ el-Müzzemmil 73/20.

⁴¹ İsfahânî, *Müfredât*, 826.

⁴² el-Furkân 25/62, “وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَنۢ لَّمۡنَ أَرَادَ أَنۢ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا,” “Düşünüp ibret almak ve şükretmek isteyenler için gece ile gündüzü birbiri ardına getiren de O'dur.”

⁴³ Abdü'l-Bâki, *el-Mu'cemü'l-Müfrehes li-Elfâzi'l-Kur'âni'l Kerim*, 812-813; Diğer örnekler için bk.: el-Bakara 2/164; Âl-i İmrân 3/190; el-A'râf, 7/54; Yûnus 10/6; en-Nahl 16/16; el-Furkân 25/47; Lokmân 31/29.

lafızlara dâhil edebiliriz: er-Rûm 30/17. âyetinde sabah olunca, sabaha erişilince anlamına gelen حِينَ تُصْبِحُونَ ifadesi, tan yerinin ağarmasından güneş doğuncaya kadar geçen zamanı ifade eden ve yedi yerde zikri geçen غَدُوْهُ/يَالْغَدُوْهُ lafzı,⁴⁴ gündüzün ilk vakti, sabahın erken saatleri anlamına gelen yedi âyette zikredilen بُكْرَةً lafzı,⁴⁵ el-Felak 113/1. âyetinde geçen tan yeri anlamında اَلْقَلْبُ lafzı, cuma gününü ifade eden ve el-Cum‘a 62/9. âyetinde geçen الْجُمُعَةُ lafzı, bir sonraki gün olan Cumartesi’yi ifade eden ve yedi yerde zikri geçen السَّبْتُ lafzı⁴⁶ vb. ifadelerdir. Yine her biri birer âyette zikredilen, gündüzün iki tarafı anlamına gelen طَرَفِي النَّهَارِ⁴⁷ ve اطْرَافِ النَّهَارِ⁴⁸ ile 48 gündüzün iki yanı ile ortaya konmaya çalışılan şeyin ne olduğuna değinecek olursak bu ifadelerle, güneşin tepe noktasına ulaşmadan önceki ve güneşin tepe noktasını geçtikten sonraki zaman dilimleridir, diyebiliriz.⁴⁹ Son olarak el-İsrâ 17/78. âyetinde güneşin batıya meyiletmesi anlamında لِدُلُوكِ الشَّمْسِ ifadesi de bu kapsamda mütalaa edilebilir.

Nehâr lafzının, nüzûl sırasını göz önünde bulundurduğumuzda ilk olarak el-Müzzemmil 73/7. âyetinde leylin mukabili olarak zikredildiğini görürüz. إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا “Çünkü gündüzleri seni meşgul eden birçok işin vardır.” Uzun zaman gerektiren meşguliyetlerin سَبْحًا طَوِيلًا gündüz vaktinde yapılması, gece vaktinin ise daha çok nefis muhasebesine ayrılması, zamanı doğru kullanma açısından önem arz eden bir durumdur. Öte yandan nehâr lafzının, bu ifadede olduğu gibi pek çok ifadede leyl lafzının karşısında bulunması leyl lafzının zıttı gibi bir görünüm arz etmiştir. Oysa dikkatle bakıldığında zıt gibi görünen bu lafızlar, zıtlığın aksine birbirini tamamlayan bir bütünün iki parçası gibidir. Zira gece dendiğinde gündüz, gündüz dendiğinde ise gece akla gelmektedir. Nitekim yaşam açısından hayati öneme sahip olan gece, bir sekînet ve istirahat vakti iken; gündüz, çalışma ve üretme zamanıdır.⁵⁰

Son olarak nehâr lafzına yemin edildiğini de hatırlatalım. el-Leyl 92/2. âyetinde “leyl” lafzının ardından وَالنَّهَارُ إِذَا تَجَلَّى “Aydınlandığında gündüze” şeklinde gündüze yemin edilmesi önemli bir mevzudur. Zira Kur’ân’da zaman lafızlarına yemin edilmesi insan için birçok anlam taşımaktadır. Bunlardan biri, insanlara zamanı doğru yönetmelerini

⁴⁴ Örnekler için bk.: el-A‘râf 7/205; er-Ra‘d 13/15; es-Sebe’ 34/12.

⁴⁵ Örnekler için bk.: Meryem 19/11; el-Furkân 25/5; el-Ahzâb 33/42.

⁴⁶ Örnekler için bk.: el-Bakara 2/65; en-Nisâ 4/47; en-Nahl 16/124.

⁴⁷ Hûd, 11/114.

⁴⁸ Tâhâ 20/130.

⁴⁹ Celâlüddin el-Mahallî - Celâlüddin es-Süyûtî, *Celaleyn Tefsiri* (İstanbul: Yasin Yayınevi, 1432/2011), 2/320.

⁵⁰ Örneğin; Âl-i İmrân 3/27, “تَوَلَّجَ اللَّيْلُ فِي النَّهَارِ وَتَوَلَّجَ النَّهَارُ فِي اللَّيْلِ” “Geceyi gündüze katarsın, gündüzü de geceye katarsın.” Ertuğrul Boynukalın “Yemin” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/417-420.

hatırlatmak, diğeri ise üzerine yemin edilen lafızların insanlar için ne denli büyük bir kıymete sahip olduklarını bildirmektir.⁵¹

2.7. Fecr

Fecr lafzı, sözlük olarak bölmek, bir şeyi ikiye ayırmak, suya yol açmak⁵² vb. manalara gelmektedir. Terim olarak ise güneşin doğuşundan önceki tan yeri ağarmasını ifade etmektedir.⁵³ Bu lafız, “ف ج ر” kök harflerinden türemiştir ve Kur’ân’da bu kökten türeyen isim, fiil çeşitli kalıplarda toplam 24 kelime bulunmaktadır.⁵⁴ Yalnız bunların 5 tanesi zaman anlamında zikredilmiştir.⁵⁵ Nüzûl sırası göz önünde bulundurulduğunda zaman anlamı içeren bu lafza, ilk olarak el-Fecr sûresinin ilk âyetinde yer verilmiş ve *“Fecr vaktine andolsun”*⁵⁶ şeklinde yemin edilmiştir. Bunun yanı sıra namaz ve oruçla ilgili bazı dini hükümlerin tayininde de bu lafız zikredilmiştir.⁵⁷

Fecr sûresi, Kur’ân nüzûlünün ilk yıllarında Mekke’de İslâm’ı kabul edenlere karşı zulmün revâ görüldüğü dönemde inmiştir.⁵⁸ Bu sûrede zaman kavramı olan “fecrin” yanı sıra diğer zaman kavramı “leyl”e de iki defa yemin edilmesi dikkat çeken bir diğer husustur.⁵⁹

2.8. Sabah

Sabâh lafzı, güneşin ufukta kızarmaya başladığı gündüzün ilk vaktini ifade etmek için zikredilir.⁶⁰ Bu lafız; “ص ب ح” kök harflerinden türemiştir ve Kur’ân’da bu kökten türeyen isim, fiil toplam 45 kelime bulunmaktadır.⁶¹ Yalnız bunlar içerisinde zaman anlamı içeren lafızlar 8 tanedir.⁶² Bu lafızlara yer yer yemin de edilmiştir. Nitekim el-Müddessir 74/32-35 “وَالصُّبْحُ إِذَا أَسْفَرٌ” âyetinde bunu görmekteyiz. Zira Yüce Allah, bu sûrede cehennemi tasvir ederken zaman lafızlarından hem geceye hem de sabaha, *“Hayır, Ay’a, çekilip gittiği zaman geceye, ağarmaya başladığı zaman sabaha andolsun ki o (cehennem) en büyük uyarıcılardan*

⁵¹ Boynukalın “Yemin” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 43/417-420.

⁵² Nitekim bu anlamıyla el-İsrâ 17/91, “أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّنْ نَّجِيلٍ وَعَنِ الْجَنَّةِ الْإِنهَارَ خَالِفَهَا تَفَجِيرًا”, *“Yahut senin hurmalardan, üzümlerden oluşan bir bahçen olup, aralarından şırl şırl akan ırmaklar akıtmadıkça... sana inanacak değiliz”* ifadesinde, yine el-Bakara 2/60’da Hz. Mûsa’nın kavmine verilen su kaynağından bahsederken “فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا” *“böylece kayadan on iki pınar fışkırmıştı”* denilmektedir. Bu anlamlarıyla fecr lafzı, yarıp çıkmak anlamında, geceden gündüze geçilmesi anlamından hareketle edebi bir ifade özelliği kazanmaktadır.

⁵³ İsfahânî, *Müfredât*, 625; Yakup Çiçek, “Fecir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/286.

⁵⁴ Abdü’l-Bâkî, *el-Mu’cemü’l-Müfehres li-Elfâzi’l-Kur’âni’l Kerîm*, 624.

⁵⁵ Diğer örnekler için bk.: el-Bakara 2/187; el-İsrâ 17/78; Nûr 24/58; el-Fecr 89/1.

⁵⁶ el-Fecr 89/1.

⁵⁷ Çiçek, “Fecir”, 12/286.

⁵⁸ Mevdûdî, *Tefhîmü’l-Kur’ân* (İstanbul, 1991), 7/107.

⁵⁹ Çiçek, “Fecir”, 12/286.

⁶⁰ İsfahânî, *Müfredât*, 473.

⁶¹ Abdü’l-Bâkî, *el-Mu’cemü’l-Müfehres li-Elfâzi’l-Kur’âni’l Kerîm*, 514.

⁶² Diğer örnekler için bk.: Hûd 11/81; el-Müddessir 74/34; et-Tekvîr 81/18; el-Âdiyât 100/3.

*biridir.*⁶³ şeklinde yemin etmiştir. Âyette görüldüğü üzere Yüce Allah, bu ve benzeri⁶⁴ lafızlara yemin etmek suretiyle geleceğe yönelik verdiği bilgilere inanmayanları bir nevi uyarmış, insanların her gün müşahade ettikleri gök cisimlerine ve zamansal değişikliklere yer vererek de algısal seçiciliğin daha kolay olmasını sağlamıştır.

2.9. Duhâ

Güneşin hafif yükselip yayılmasına duhâ denildiği gibi belli bir zaman dilimine de duhâ denilmiştir.⁶⁵ Duhâ lafzı, “ض ح و” kök harflerinden türemiş olup Kur’ân’da bu kökten türeyen 7 kelime bulunmaktadır.⁶⁶ Örneğin; eş-Şems 91/1. “وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا” *“Yemin olsun, güneşe ve kuşluğuna.”*⁶⁷ âyetinde güneşin doğması ve ilk ışıklarının yayılmasıyla ortaya çıkan harareti ifade etmektedir.⁶⁸ Yine Tâhâ 20/119. وَأَنْتَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَى *“Burada susuzluk çekmezsin ve sıcaktan bunalmazsın.”* ifadesinde güneşin hafif yükselmesiyle ortaya çıkan sıcaktan ve dolayısıyla oluşan durumdan bahsederken de bu lafza yer verilmiştir. Âyetler bağlamıyla birlikte dikkate alındığında eş-Şems sûresinin ilk altı âyetinde sırasıyla *“güneşe, onun aydınlığına, aya, dünyayı aydınlatığında gündüze, bunu karanlıkla örttüğünde geceye, göğe ve onu kuran kudrete, yere ve onu yayıp döşeyene”* yeminden sonra *“insana ve ona şekil verene, ona kötü ve iyi olma yeteneklerini yerleştirene”* yemin edildiği görülecektir.⁶⁹ Bu ifadedeki aydınlık yüz İslâm’ın nurunu; karanlık yüz ise küfrün karanlığını sembolize etmektedir.⁷⁰ Mekke döneminde nâzil olan kısa âyetli sûrelere dikkat edilirse bu sûrelerde gök cisimleri, bunların vasıfları ve gök cisimlerinin hareketleri sonucu oluşan zamanla ilgili kavramlara daha fazla yer verildiği görülür. Bu lafızlara, söz konusu sûrelerde fazla yer verilmesi, bir nevi İslâm’ın nurunun, aydınlığa; küfür batağının ise karanlığa delaletini gösterir gibidir.

Yine bir başka Mekkî sûre olan ed-Duhâ sûresinde benzer durum söz konusudur. Zira bu sûrede, İslâm’ın yükselişini sembolize eden

⁶³ el-Müddessir 74/32-35.

⁶⁴ el-Âdiyât 100/3, Sabahın ilk ışıklarıyla tozu dumaña katarak, sonra da bir topluluğun ortasına dalarak ansızın hareket eden süvariler “فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا” sonra sabah vakti ansızın akın edenlere andolsun ki” şeklinde tasvir edilmektedir.

⁶⁵ İsfahânî, *Müfredât*, 502.

⁶⁶ Abdü'l-Bâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfrehes li-Elfâzi'l-Kur'âni'l Kerîm*, 624; el-A'râf 7/98; Tâhâ 20/59; ed-Duhâ 93/1.

⁶⁷ “تَصْحَى” lafzının kırâat farklılıklarına gelince İmam Nâfi’ in ikinci râvisi Verş ve İmam Ebû Amr, bu lafzı imâle-i suğrâ/beyn/teklil ile okurlarken; İmam Hamza, Kisâi ve Halef imâle-i kübra ile okumuşlardır. Diğer imam ve râviler ise tahkik (fetih) üzere tilâvet etmişlerdir. Pâluvi, *Zübdetü'l-irfân*, 145.

⁶⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 14/477.

⁶⁹ eş-Şems 91/ 1-7.

⁷⁰ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâli ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 5/630.

aydınlık vakti kuşluğa; küfrün ve şirkin, tükenmeye yüz tutmuş hali ise karanlığa benzetilmiştir.⁷¹ Diğer bir ifadeyle İslâm'ın yükselişi, gök cisimlerinin yeryüzünü aydınlatmasıyla; küfrün ve şirkin yok oluşu ise gecenin karanlığının sona ermesiyle ifade edilmiştir.

Öte yandan sûrenin bir önceki sûre olan el-Leyl sûresiyle anlam ilişkisi de vardır. Nitekim el-Leyl sûresi, iyilerin ileride razı olacakları müjdeli haberle son bulurken⁷² bu sûrede *“Rabbin sana mutlaka lütuflarda bulunacak, sen de memnun olacaksın”*⁷³ ifadesiyle bu müjdeye açıklık getirilmiştir.

2.10. Gün

Kur'ân-ı Kerîm'de gün anlamında يوم lafzı zikredilir. Bu lafız, dünyanın kendi eksenî etrafında bir defa dönmesiyle oluşan ve yirmi dört saate bölünen zaman dilimidir.⁷⁴ Bu zaman dilimi de güneşin doğuşundan başlayarak batışına kadar geçen süre “gündüz”; güneşin batışından başlayarak doğuşuna kadar geçen süre ise “gece”⁷⁵ olarak ikiye ayrılır. Diğer bir ifadeyle gün; gece ve gündüzden müteşekkil Arapça'daki يوم lafzının Türkçe karşılığıdır.

İslâm'a göre gün, gecenin girmesiyle, yani güneşin batmasıyla başlar ve bir sonraki gün güneşin batımına kadar devam eder. Diğer bir ifadeyle İslâm'da gün, geceyle başlar; gündüz ise geceye tâbî kılınır. Dolayısıyla gece gündüzden önce gelir. Ayların başlangıcı da kamerin görülmesiyle başlar. Ayın görüldüğü gece birinci gece, devamındaki gündüz de birinci gündüzdür. “Şer'î” gündüz ise “örfi” günde olduğu gibi güneşin doğuşuyla değil, fecr-i sâdık ile başlar güneşin batışı ile son bulur. Gece ise güneşin batışı ile başlar fecr-i sâdıkın doğuşu ile nihayetlenir.⁷⁶

Kur'ân'da zaman kavramları içerisinde zikredilen yevm lafzı, “يَوْم” kök harflerinden türemiş olup Kur'ân'da bu kökten türeyen müfred, cemi, marife ve nekre olmak üzere toplam 405 lafız bulunmaktadır.⁷⁷ Bu yönüyle Kur'ân'da en fazla zikredilen zaman kavramı yevmdir. Bu lafız; Kur'ân'da birçok farklı anlamı ihtiva etmenin ötesinde çoğunlukla âhîret günü veya mutlak zamanı ifade etmektedir. Tarihte belirli bir gün veya

⁷¹ Emin Işık, “Duhâ Sûresi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/546.

⁷² “Onun tek amacı, Yüce Allah'ın rızasını kazanmaktır. Ve sonunda hoşnut da olacaktır.” (el-Leyl 92/21-21).

⁷³ ed-Duhâ 93/5.

⁷⁴ Safa Kılıçoğlu vd., *Meydan Larousse*, (İstanbul: Meydan Yayınevi, 1969), 2/432.

⁷⁵ İsfahânî, *Müfredât*, 894.

⁷⁶ Daha geniş bilgi için bk.: Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, 1979), 2/14-18; Ayrıca gecenin gündüzden önce gelmesinin izahı için bk.: Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *el-Âsârü'l-bâkiye 'ani'l-kur'âni'l-hâliye* (Leipzig, 1923), 6-7.

⁷⁷ Abdü'l-Bâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfreh li-Elfâzi'l-Kur'âni'l Kerîm*, 863-869.

olayla ilgili bilgi verirken, muayyen veya mukayyed zamanı ifade ederken de bu lafız zikredilmiştir.⁷⁸ Yalnız muayyen zamanı ifade ederken daha çok bu lafzın cemisi olan eyyâm kullanılmıştır.⁷⁹

Sûrelerin nüzûl sırası dikkate alındığında zaman kavramının zikredildiği ilk lafız yine yevmdir. Zira ilk tam sûre olarak nazil olduğu kabul edilen el-Fâtiha 1/4. مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ “Ödül ve ceza gününün tek hâkimi.” âyetinde bu lafza yer verilmiştir. Dikkat edilirse yevm lafzı, bu ifadede dünya ile ilgili zaman mefhumunun ötesinde bir anlam yüklenerek hesap gününü ifade etmektedir.⁸⁰ Öte yandan dünya âleminde sayısız varlıklar, kendi kendilerine hayatlarını devam ettirme imkân ve ihtimaline sahip değillerdir. Hayatlarını sürdürebilmek için her an Yüce Allah’tan istemektedirler. Nitekim bu hakikat er-Rahmân 55/29. يَسْأَلُهُ مَنْ “Göklerde ve yerde bulunanların hepsi ondan ister.” ifadesiyle bizlere bildirilmiştir. Evrenin çeşitli yerlerinden kendi lisân-ı halleriyle yükselen bu isteklere karşı da Yüce Allah, içinde يَوْمِ lafzının da bulunduğu هُوَ فِي شَأْنٍ “O her an yaratma halindedir.” ifadesiyle icabet etmiş ve bu hakikati gözler önüne sermiştir. İbret nazarıyla bakmayan gözlerin, bu tecellileri idrak etmemesi, bu hakikati gölgelemez. Yaratılıştan bugüne süregelen eşsiz düzenin ve her daim varlık âlemine çıkan yeni şeylerin farkına varabilmek için de kişide zaman mefhumunun bulunması gerekir. Bu bağlamda yevm lafzı başta olmak üzere Kur’ân’ın tamamına serpiştirilen diğer zaman lafızlarının varlık sebeplerinden biri de bu olsa gerek.

Öte yandan yevm lafzı, kısa ve uzun zamanı ifade etmek için de zikredilmiştir. Bu yönüyle çok yönlü bir lafızdır. Örneğin; وَكُنَّا نَكْذِبُ يَوْمَ “Ceza gününü de asılsız sayıyorduk.”⁸¹ ifadesinde uzak zamanı (kıyameti) ifade ederken; dünyaperest, hırslı bahçe sahiplerinin, bahçelerine ürün hasadı için giderken مَسْكِينٍ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ “Bunun üzerine, ‘Sakin, bugün orada hiçbir yoksul yanınıza sokulmasın’ diye fısıldaşarak yola koyuldular.”⁸² ifadesiyle de yakın zamanı ifade etmektedir.

Kur’ân, insanı merkeze alan bir kitap olduğu için, insanın gündelik yaşamsal faaliyetlerini sürdürürken doğrudan temas edeceği, somut neticeler ortaya koyan lafızlara daha fazla yer vermiştir. Bu yüzden Kur’ân’da başlangıcı ve sonu belli, insan hayatının çeşitli evrelerini ifade eden zaman kavramları dikkat çeker. Bu kavramların dikkat çekici

⁷⁸ el-Bakara 2/249; Âl-i İmrân 3/155; el-Kehf 18/19; Meryem 19/15; Tâhâ 20/59.

⁷⁹ Diğer örnekler için bk.: el-Bakara, 2/184, 185, 196; Âl-i İmrân 3/41; Sâat ve yevm lafızları için bk.: Ömer Faruk Yavuz, *Kur’ân ve Kıyamet* (İstanbul: Marifet yayınları, 1997), 74-101.

⁸⁰ el-Müzzemmil 73/14, “يَوْمَ تَرْجُفُ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ وَكَانَتِ الْجِبَالُ كَثِيْبًا مَّهِيلًا” “O gün yeryüzü ve dağlar sarsılır; dağlar savrulan kum yığınları halini alır.” ifadesindeki yevm lafzı kıyamet anlamına gelmektedir.

⁸¹ el-Müddessir 74/46.

⁸² el-Kalem 68/24.

diğer aylardan ayıran şey ise Kur'ân'ın nüzûlünün bu ayda başlamış olmasındandır.⁸⁸

3.2. Yıl

Yıl/sene, dünyanın güneş etrafında bir defa dönmesiyle oluşan zaman dilimidir. Yıl, güneş ve ayın hareketine göre hesaplanarak, şemsî ya da kamerî yıl olarak adlandırılır. Şemsî yıl, dünyanın güneş etrafında dönmesiyle oluşurken, kamerî yıl ise Ay'ın Güneş'e nazaran kazandığı konuma göre hesaplanır.⁸⁹ Kur'ân'da yıl anlamında geçen sene⁹⁰ lafzı, “س ن و” kök harflerinden türemiş olup aynı kökten türeyen tamamı isim ve yıl anlamında zikredilen toplam 20 kelime bulunmaktadır.⁹¹ Bunun yanı sıra “ع و م” kök harflerinden türeyen yine tamamı isim olup yıl anlamında toplam 9 adet عام/âm lafzı;⁹² “ح و ل” kök harflerinden türeyip pek çoğu isim, ikisi zaman anlamında toplam 25 adet حول/havl lafzı,⁹³ “ح ج ج” kök harflerinden türemiş bu kökten türeyen pek çoğu isim, biri yıl anlamında toplam 33 adet حج/hicec⁹⁴ lafızları da zikredilmiştir.

Örneğin; el-Meâric 70/1-7. “O'nun sahip olduğu yüceliklere melekler ve Ruh (Cebrail), bir günde yükselirler ki, o bir gün (sizin hesabınıza göre) elli bin yıl sürebilecek bir zamandır.” âyetinde كَانَ مِقْدَارُهُ “Elli bin yıl olan bir günde.” ifadesi geçmektedir. Bu ifadenin, sûrenin ikinci âyetinde geçen, “Allah katından inkârcılar için gelecek olan ve hiç kimsenin savamayacağı azabın gelmesini istedi.” ifadesinin açıklaması mahiyetindedir. Bu ifadede Yüce Allah, “Elli bin yıl olan bir günde.” buyurmakta, ardından peygamberine “Bunlar seninle alay ediyorlar, azap getirmeni istiyorlar, sabırlı ol.” ifadesiyle telkinde bulunmaktadır.

إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا وَنَرِيهِ قَرِيبًا “Doğrusu onlar o azabı ihtimalden uzak görüyorlar. Biz ise onu yakın görmekteyiz.” âyetinde inanmayanların, Allah'ın takdir ve tasarrufunda olan zamanı kendi vehimlerine göre yorumlamaya kalktıkları anlaşılmaktadır. Oysa Yüce Allah indinde “Bir gün elli bin yıl sürebilecek.” bir zaman dilimidir. Benzer bir durum es-Secde 32/5. âyetinde söz konusudur. Zira Yüce Allah bu âyette, يُدَبِّرُ الْأَمْرَ “O gökten yere her işi düzenleyip yönetir. Sonra bütün işler sizin hesabınıza göre bin yıl tutan bir günde O'nun katına çıkar.” buyurmaktadır. Yine bu

⁸⁸ Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâli ve Tefsiri*, 1/282.

⁸⁹ Geniş bilgi için bk.: Bîrûnî, *el-Asârü'l-bâkiye 'ani'l-kur'ûni'l-hâliye*, 12/801.

⁹⁰ el-Bakara 2/96; el-Mâide 5/26; el-Hac 22/47.

⁹¹ Abdü'l-Bâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l Kerîm*, 451.

⁹² Abdü'l-Bâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l Kerîm*, 607; Örnekler için bk.: el-Bakara 2/259; et-Tevbe 9/126.

⁹³ Abdü'l-Bâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l Kerîm*, 271-272; Örnek için bk.: el-Bakara 2/240.

⁹⁴ Abdü'l-Bâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l Kerîm*, 237-238; Örnek için bk.: el-Kasas 28/27.

bağlamda son örneğimiz sene lafzıyla aynı anlama gelen “âm” lafzıyla ilgilidir. el-Bakara 2/259. âyetinde yıkık bir köye uğrayan Üzeyr (a.s.), harabeye dönmüş bu yerleşim yerinin, ölmüş canlılarının tekrar nasıl diriltileceğini merak etmiş Yüce Allah da عام lafzının içinde bulunduğu فَأَمَّا اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثْنَا قَالِ كَمْ لَبِثْتَ قَالِ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالِ بَلْ لَبِثْتُ مِائَةَ عَامٍ “Allah onu yüzyıl ölü olarak tuttu, sonra diriltti. ‘Ne kadar kaldın’ diye sordu. ‘Bir gün veya günün bir kısmı kadar kaldım’ dedi. Allah ‘Hayır, yüzyıl kaldın.’” ifadesiyle buna cevap vermiştir.

Bütün bu âyetlerde zikredilen zaman lafızlarını, bağlamıyla birlikte değerlendirecek olursak, algılayana nazaran farklılık arz ettiği görülecektir. Yine bu lafızların kesretten kinaye olması ihtimali de söz konusudur. Zira varlık âleminin tamamı dikkate alındığında gerek şehâdet gerekse gayb âleminde bizim sayamayacağımız işler, bizim bilemeyeceğimiz zaman diliminde gerçekleşmektedir. Örneğin; insanlık tarafından bilinen ayın, güneşin ve hatta dünyanın dönüş hareketleri dahi birbirinden farklı zamanlarda meydana gelmektedir. Bu da zaman algısının göreceli olduğunu göstermektedir.⁹⁵

3.3. Hîn

Bir şeyin vaktinin yaklaşması, tamam olması anlamlarına gelen حين lafzı, “ح ي ن” kökünden türemiştir.⁹⁶ Aynı kökten türeyen tamamı isim olup Kur’ân’da toplam 35 yerde geçmekte olan⁹⁷ bu lafız, yer yer kısa zaman dilimi olarak zikredilse de çoğunlukla uzun zaman terimi olarak kullanılmıştır. Bundan ötürü hîn lafzına, kısa zaman dilimi, üç gün, bir yıl, on üç yıl, kıyâmet günü diyenler olmuş ve hatta “meçhul bir vakit” manasına geldiği de ifade edilmiştir.⁹⁸ Bunların yanı sıra hîn lafzının zaman zarfı olduğunu, mübhemliğinden ötürü tahsise imkân vermediğini söyleyenler de yok değildir.⁹⁹ Nitekim hîn lafzının bu şekilde (zaman zarfı) kullanımından ötürü, kimi zaman anlamda belirsizlik de oluşabilmektedir. Bu belirsizliği gidermek için de bir açıklayıcıya ihtiyaç duyulmaktadır. Bu açıklayıcı ise çoğunlukla isim tamlamasındaki mudâfun ileyhtir.¹⁰⁰ Bu ise izâfe edildiği şeye ve bulunduğu konuma göre farklı anlamlar kazanabilen çok yönlü bir lafızdır, diyebiliriz.¹⁰¹

Kur’ân’da bu lafzın geçtiği âyetlere baktığımızda mübhem zaman,¹⁰² ecel, müddet,¹⁰³ sürekli takip edilen şey,¹⁰⁴ zaman dilimi,¹⁰⁵

⁹⁵ Mahallî - Süyûtî, *Celaleyn Tefsiri* 2/414, 567; Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâli ve Tefsiri*, 5/453, 454.

⁹⁶ Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs*, 34/471.

⁹⁷ Abdü’l-Bâkî, *el-Mu’cemü’l-Müfreh li-Elfâzi’l-Kur’âni’l Kerîm*, 273.

⁹⁸ Muhammed b. Abdullah İbnü’l-A‘râbî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Adu’l-Kâdir ‘Adâ’ (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424/2003), 3/91.

⁹⁹ İbnü’l-A‘râbî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 3/91.

¹⁰⁰ İsfahânî, *Müfredât*, 267.

¹⁰¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 16/290.

¹⁰² Sâd 38/3.

mutlak zaman¹⁰⁶ gibi anlamlarda kullanıldığını görmekteyiz. Örneğin; es-Sâffât 37/174. âyette حَتَّى جِينٍ “(Ey resulüm!) Şimdi sen bir süre için o inkârcıları kendi hallerine bırak.” buyrulmuş; es-Sâffât 37/178. âyette ise وَتَوَلَّ عَنْهُمْ حَتَّى جِينٍ “Evet, sen bir süre için onları kendi hallerine bırak.” buyrulmuştur. Her iki âyette de hîn lafzı, حَتَّى ile mecrur olmuş ve “süre” anlamında kullanılmıştır. Yine İbrâhîm 14/25. ثَوْبِي أَلْهَا كُلَّ جِينٍ بِادْنٍ “O ağaç, rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir. Öğüt alsınlar diye Allah insanlara böyle misaller getirmektedir.” ifadesinde “كُلَّ” kelimesiyle birlikte (izâfet terkiibiyle) zikredilmiş; her yıl, altı ay, sabah, akşam gibi anlamlara geldiği söylenmiştir. Bu ifadelere kesintisi olmadan süren her vakit, diğer bir ifadeyle süreklilik hali de ilave edilmiştir.¹⁰⁷ Son olarak el-Bakara 2/36. فَازَّ لَهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَزَّ لَهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ “Şeytan oradan onların ayağını kaydirdi da bulundukları yerden onları çıkardı. Biz de ‘Birbirinize düşman olmak üzere inin! Bir zamana kadar sizin için yeryüzünde kalacak bir yer ve ihtiyaç maddeleri vardır’ dedik.” ifadesinde ise hîn lafzı, bu defa إلى ile mecrur olmuş ve belirli bir müddet anlamında kullanılmıştır. Tanımlamalarda ve örneklerde görüldüğü üzere bu lafzı belli bir zamana tahsis etmek çok mümkün gözükmemektedir. Netice itibarıyla bu lafzın kapsamı olabildiğince geniş tutulmalı, mümkün merteye ihtimal dahilindeki bütün zamanlara icra edilmelidir.

3.4. Hukb

Kur’ân’da zaman ifade eden lafızlardan biri de حُكْبُ ifadesidir. “ح ق” kök harflerinden türeyen bu lafzın çoğulu “hıkâb” veya “ahkâb” dır. Bu lafzın zaman tahsisinde ihtilaf vardır. Kimi dil âlimine göre “hıkbe” seksen yıl ifade etmekteyken, kimilerine göre mübhem olan uzun bir zamanı ifade etmektedir.¹⁰⁸ Kimilerine göre ise peşpeşe gelen birçok seneyi kapsayan bir devir,¹⁰⁹ kırk yıl, bin yıl, yetmiş bin yıl ve her biri bin yıl olan âhiret günüdür.¹¹⁰

Hukb lafzı, Kur’ân’da el-Kehf ve en-Nebe’ sûreleri olmak üzere iki yerde geçmektedir.¹¹¹ el-Kehf sûresinde bu lafzın müfredi olan حُكْبًا lafzı zikredilmiştir. Örneğin; el-Kehf 18/60. وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّى أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُكْبًا “Bir vakit Mûsâ genç adamına, ‘Ta iki denizin

¹⁰³ es-Sâffât 37/148.

¹⁰⁴ İbrâhîm 14/25.

¹⁰⁵ er-Rûm 30/17.

¹⁰⁶ el-İnsân 76/ 1.

¹⁰⁷ Zebîdî, *Tâcü'l-‘arûs*, 34/470.

¹⁰⁸ İsfahânî, *Müfredât*, 248.

¹⁰⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, 1/326.

¹¹⁰ Ebü’s-Senâ Şihâbüddîn el-Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî fî tefsîri'l-Kur‘ânî'l-‘azîm ve’s-seb‘i l-mesânî* (Mısır, 1301/1884), 30/14.

¹¹¹ Abdü’l-Bâkî, *el-Mu‘cemü'l-Müfreh li-Elfâzi'l-Kur‘ânî'l Kerîm*, 255.

birleştigi yere varmadıkça yahut (bu yolda) senelerce yürümedikçe durup dinlenmeyeceğim’ demişti.” ifadesinde حَقْبًا lafzının, yıllar anlamında zikredildiği belirtilmiştir. Bazı müelliflere göre burada kastedilen süre, seksen yıldır.¹¹² Bazı müellifler ise Hz. Mûsâ’nın kalan ömründen hareketle onun bu kadar yıl yürümesinin mümkün olmayacağını söylemişlerdir.¹¹³

en-Nebe’ 78/23. âyetinde ise bu lafzın cemisi olan حَقَابًا geçmektedir. Zira Yüce Allah, cehennemliklerden bahsederken, لَا يَشِينُ فِيهَا أَحْقَابًا “Orada çağlar boyu kalırlar.” buyurmaktadır. Bu âyetteki ahkâb lafzının kullanımından hareketle lafzın “uzun zaman” anlamına geldiği söylenmiştir. Yalnız bu uzun zamanın ne kadar olacağı, seksen yıl mı¹¹⁴ yoksa sonsuz bir zaman mı konusu ihtilafıdır. Şu kadar var ki “hukb”un sonlu olan bir zamanı ifade etmesinden cemisi olan “ahkâb”ın da sonlu olması çıkarılamaz.¹¹⁵

3.5. Asr

“ع ص ر” kökünden türemiş bir mastar olarak Kur’ân’da bu kökten türeyen 5 adet kelime bulunsa da¹¹⁶ bunların biri zaman anlamında zikredilmiştir.¹¹⁷ Yasaklamak, doldurmak, hapsetmek, sıkıp suyunu çıkarmak,¹¹⁸ hayatın son kısmı, gündüzün herhangi bir saati, gece ve gündüz, sabah ve ikinci namazları vb. manalara gelen¹¹⁹ asr lafzı, dehr anlamında da kullanılmıştır.¹²⁰ Yine bir yöneticiye, devlete, doğal veya toplumsal bir gelişmeye nispet edilerek dönem, devir anlamında da zikredilmiştir.¹²¹

Tanımlarda görüldüğü üzere lugatçiler bu lafızla ilgili birçok farklı tanım zikretmişlerdir. Benzer bir durum tefsirciler için de söz konusudur. Örneğin; Mukâtil (ö. 150/767), asr lafzına “gündüzün son kısmı, ikinci vakti” anlamını vermiş,¹²² Zemahşerî de (ö. 538/1144) bu görüşü benimsemiş el-Bakara 2/238. وَالصَّلَاةُ الْوُسْطَى “orta namazı” âyetini buna

¹¹² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/326

¹¹³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/326

¹¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/326.

¹¹⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/499; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 30/15; Ebû'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil ve hakâ'iku't-te'vil* (İstanbul, 1401/1984), 4/326.

¹¹⁶ Abdü'l-Bâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfreh li-Elfâzi'l-Kur'ânî'l Kerîm*, 568.

¹¹⁷ el-Asr 103/3.

¹¹⁸ İsfahânî, *Müfredât*, 569; Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhîr*, (Beyrut: 1425/2005), 441.

¹¹⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/576-580; Âsım Efendi, *Kâmus*, 2/342-343.

¹²⁰ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmî'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: 1421/2001), 24/612; Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983), 3/289.

¹²¹ İbrahim Mustafa, *el-Mu'cemü'l-vasût*, (Kahire: Dâru'd-Da've, ts.), 2/604.

¹²² Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 4/829

delil getirmiştir.¹²³ Begavî (ö. 516/1122), “Âyetle dehre yemin edilmesi düşünenler için ibrettir. Bunun anlamı asrın Rabbine and olsun demektir. Benzer yeminler de aynı şekilde mütalaa edilir.” demiştir.¹²⁴ Hâzin de (ö. 741/1341), “Allah’ın asra yemin ederken, onun dehr olduğunu İbn Abbas’ın bir sözüne atıfta bulunarak.” zikretmiş, ayrıca “Dehre sövmeyiniz. Şüphesiz ki Allah, dehrin kendisidir.” rivayetini aktarmıştır.¹²⁵ İbn Kesîr (ö. 774/1373) ise asrı, “insanın hayır ve şer olarak ortaya koyduğu fiillerin içerisinde gerçekleştiği bir zaman” olarak tarif etmiştir.¹²⁶

Genel anlamda verdiğimiz bu bilgileri değerlendirecek olursak lugatçilerin bir kısmının ve müfessirlerin kahir ekserisinin, asr lafzına; ikinci vakti, ikinci namazı, mutlak zaman, dehr, âhir zaman vb. anlamlar verdiklerini görmekteyiz.¹²⁷ Bu noktadan hareketle pek çok anlama gelme ihtimali bulunan asr lafzını “hîn” lafzında olduğu gibi tek manaya hamletmek doğru gözükmemektedir. Diğer bir ifadeyle çeşitli anlamları ihtiva edebilen bu lafzı, kapsamı alanındaki her şeye hamletmek gerekir. Öte yandan müelliflerin bir kısmı asra zaman anlamı vermişler, asr ile dehrî aynileştirmişlerdir. Bu lafızlar aynı anlamda mıdır yoksa farklı anlamlara hamledilebilir mi gibi ilmi münazaralar olmuştur. Şu kadarını ifade edelim ki: dehr, âlemin yaratılışıyla başlayıp sonuna kadar geçecek kesintisiz zamanı ifade ederken; asr, dünyaya yansıyan kısımlarından kesintili bir cüz’ünü ifade etmektedir.¹²⁸

3.6. Dehr

“د ه ر” kök harflerinden türemiş olan *dehr* lafzı,¹²⁹ âlemin vücuda geldiği ilk andan son bulacağı ana kadar geçirdiği sürenin tamamına verilen isimdir.¹³⁰ Bu yüzden kimi müellifler, *dehr* lafzını “ezel ve ebed”

¹²³ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-A'rabî, 1407/1987), 4/793.

¹²⁴ Ebü Muhammed Muhyissünne el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, thk. Muhammed Abdullah Nemr (Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1413/1993), 8/525.

¹²⁵ Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin el-Bağdâdî, *Lübâbü't-te'vil fi me'âni't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1995), 4/466.

¹²⁶ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm* (b.y.: Dâru't-Tayyibe li'n-Neşir ve't-Tevzi', 1420/1999), 8/480; Bilal Deliser, “Kur'an'da Zaman ile İlgili Kavramlar”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 8/15 (2014) 307.

¹²⁷ İbnü'l-A'râbî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 4/477; İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an* (İstanbul, ts.), 10 /505-506; Ahmed Mustafa Merâğî, *Tefsîrû'l-Merâğî* (Beyrut, ts.), 30234; Seyyid b. Kutub b. İbrâhîm b. Hüseyin eş-Şâzili, *Fî Zilâli'l-Kur'an* (Kahire: Daru's-Şürûk, 1968), 6/6964-6971; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, 7/225.

¹²⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/612; Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'an*, 3/289.

¹²⁹ Abdü'l-Bâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfrehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l Kerîm*, 324.

¹³⁰ İsfahânî, *Müfrehât*, 319.

lafızlarını içine alacak şekilde geniş bir perspektifle ele almışlardır.¹³¹ Yalnız bu lafzı, uzun bir müddet anlamına hasredenler de yok değildir.¹³²

Kur'ân'da bu lafzın zikredildiği iki âyet vardır. Bunlardan biri el-Câsiye 45/24. örneğidir. Zira bu âyette Yüce Allah, *وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ* “Bir de şöyle demektedirler: ‘Bu dünya hayatımızdan başka bir hayat yoktur. Ölüyoruz, yaşıyoruz. Bizi öldüren ise zamandan başkası değildir.’ Halbuki onların bu konuda bir bilgileri yoktur, onlar sadece boş iddiada bulunuyorlar.” buyurmaktadır. Bu ifadeye dikkat edilirse müşrik anlayışın, zamana (dehr lafzına) “ilahlık” atfettiği görülür. Oysa yapmış oldukları şey, cahilce ortaya attıkları kuru zandan başka bir şey değildir.

Bir diğeri ise *دهر/dehr* lafzının *حين/hîn* lafzıyla birlikte zikredildiği el-İnsân 76/1. örneğidir. Zira *هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً* “Gerçek şu ki, insanın yaratılış tarihinde onun henüz anılan bir şey olmadığı bir dönem gelip geçmiştir.” ifadesinde iki zaman lafzı birlikte zikredilmiş ve haliyle *dehr*, uzun bir zaman dilimini; *hîn* ise bu uzun zaman diliminden bir bölümünü ifade eder olmuştur.¹³³ Bu ifadede geçen *حين* lafzının miktarı konusunda da farklı görüşler ortaya atılmıştır.¹³⁴ Mahallinde bu konuyla ilgili bilgi verildiği için burada buna değinmiyoruz.

Son olarak filolojik yapısı itibarıyla zamansal muhtevası bulunan *عهدatına* ve *قد* soru cümlesi ekine yönelik yorumlarda müfessirlerin uzlaştığı görülür.¹³⁵ Zira bu şekliyle bu ifadenin, insanın yaratılışından önce nice zamanın geçtiğine ve bunun şüphe götürmez bir gerçek olduğuna vurgu vardır. Yine bu ifadeyle insana bir nevi “Senden önce uzun zamanlar gelip geçti sen henüz yoktun.” denmektedir.

3.7. Ebed

أبد lafzı “أ ب د” kök harflerinden türemiştir ve Kur'ân'da aynı kökten türeyen tamamı aynı kalıpta ve zaman zarfı anlamında toplam 28 lafız bulunmaktadır. Cemisi âbâd ve ubûd olan bu lafız, ebedü'l-ebed ve ebedü'l-ebîd gibi ifadelerle sonsuzluk manası pekiştirilmiştir.¹³⁶

¹³¹ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcû'l-Luga*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Daru'l-İlim, 1085), 2344; Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 105.

¹³² İsfahânî, *Müfredât*, 319.

¹³³ Alparslan Açıkgenç, “Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu”, *İslam Düşüncesinde Zaman Anlayışının Felsefi Tahlili*, ed. Bilal Kuşpınar (Konya: 2015), 1/21.

¹³⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/530.

¹³⁵ Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/213; Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî, *Mecâzü'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1373/1954), 2/ 279; Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihu'l-gayb* (İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmira, 1307/1890), 30/208; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2006), 21/444.

¹³⁶ İsfahânî, *Müfredât*, 39.

Parçalanmayan uzun zaman anlamı bulunması hasebiyle de dehre benzetilmiştir.¹³⁷

İnsan için zikredildiğinde geleceğe yönelik takdir edilen sonsuz zaman kasdedilir.¹³⁸ Öte yandan ebed lafzı zikredildiğinde insanın aklına ezel lafzı gelmektedir. Ezel lafzı, Kur’ân’da geçmediği için çalışmamızda bu lafza yer verilmemiştir. Yalnız şu kadarını ifade edelim ki ezel, insan için düşünüldüğünde geçmişe yönelik takdir edilen sonsuz zamanın adıdır.¹³⁹ Ezelin aksine ebed lafzı ise Kur’ân’da yirmi sekiz yerde geçmekte olup on bir âyette “خَالِدِينَ” lafzıyla birlikte zikredilmiştir.¹⁴⁰

Örneğin; en-Nisâ 4/57. وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا “İman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanları da, içinde ebediyen kalmak üzere, altından ırmaklar akan cennetlere sokacağız.” el-Cin 72/23. “Artık Allah’a ve resulüne isyan edenler bilsinler ki, içinde ebedî kalacakları cehennem ateşi onları beklemektedir.” ifadelerinde sonsuzluk anlamı vardır ve bu ifadelerde أَبَدًا lafzı, خَالِدِينَ lafzıyla birlikte zikredilmiştir. Bu da haliyle uzun bir süreyi ifade etmekte ve sonsuzluğu pekiştirmektedir.¹⁴¹

et-Tevbe 9/108. لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا “Orada (Mescid-i Dırar’da) asla namaza durma!” et-Tevbe 9/84. وَلَا تَصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ “Ve onların arasından ölen hiç kimsenin namazını kılma, mezarı başında da durma!” ifadelerinde ise خَالِدِينَ lafzı zikredilmeksizin yalnız أَبَدًا lafzı zikredilmiştir. Bu haliyle de bu ifade, mutlak sonsuzluğu değil de göreceli bir sonsuzluğu ifade etmekte, Türkçede asla diye ifade edilen manayı vermektedir.

el-Kehf 18/3. مَّا كُنْتُمْ فِيهِ أَبَدًا “(O Allah ki, insanları) ... dünya ve âhiret için yararlı işler yapan müminlerin, içinde ebedî kalacakları güzel bir mükâfata (cennet) erişeceklerini müjdelemek için kuluna sağlam ve kusursuz kitabı indirmiş.” ifadesine gelince bu ifadede خَالِدِينَ lafzı zikredilmeksizin أَبَدًا lafzı tek başına zikredilmiş ve bu lafız; خَالِدِينَ kaydını olmaksızın, ‘sonsuz’a kadar’ manasını tek başına taşımaktadır.

Örnekleri bir bütün olarak ele alıp değerlendirdiğimizde أَبَدًا lafzının hem خَالِدِينَ lafzıyla birlikte hem yalnız zikredildiğini görüyoruz. Yalnız zikredildiğinde her iki mânayı (ebedi sonsuzluk/göreceli sonsuzluk) ifade

¹³⁷ İsfahânî, *Müfredât*, 559.

¹³⁸ Ferit Kam, *Vahdet-i Vucûd*, sad. Ethem. Cebecioğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994), 121.

¹³⁹ Kam, *Vahdet-i Vucûd*, 121.

¹⁴⁰ Arent Jan Wensinck vd., *el-Mu‘Cemü’l-Müfrehes li-Elfâzi’l-Hadisi’n-Nebevi*, Muhammed Fuâd Abdülbâkî (b.y.: Mektebetü Brill, 1936), 1/1.

¹⁴¹ Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâli ve Tefsiri*, 2/76-81, 5/478-480.

ederken; خَالِدِينَ lafzıyla birlikte zikredildiğinde sadece ebedi sonsuzluğu ifade etmekte olup bu sonsuzluğu pekiştirmektedir.

3.8. Huld

خذ lafzı, bir mekândan hiçbir şekilde çıkmayarak devamlı kalmayı ifade etmektedir.¹⁴² Bir yerde sürekli kalmak da zaman lafızlarıyla ifade edildiği için bu lafız, zaman kavramları arasında zikredilmiştir. Yine bir şeyin bulunduğu hal üzere sabit kalması, çürümeden ve yok olmaktan muhafaza edilmesi için de bu lafız kullanılmıştır. Nitekim Araplar, değişimin ve bozulmanın olmadığı pek çok şey için bu lafzı zikretmişlerdir.¹⁴³ Örneğin; sacın üzerine konulan taşlara, uzun süre durmalarından ötürü “havâlid”; ileri yaşı olmasına rağmen dinç görünen kişilere “el-muhalled” demişlerdir.¹⁴⁴ Yine içinde devamlı kalmayı ifade ettiği için ahirete “dâru’l-huld”, cennetliklerin cennette sonsuz kalacakları anlamında cennete ise “el-huld” ismini vermişlerdir.¹⁴⁵

“خ ل د” kök harflerinden türemiş olan ve Kur’ân’da bu kökten türeyen üçü fiil diğerleri isim çeşitli kalıplarda toplam 87 lafız bulunmakta¹⁴⁶ ve farklı anlamlara gelmektedir. Örneğin; eş-Şuarâ 26/129. وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ “*Temelli kalacağınızı umarak mı büyük konaklar yaparsınız?*” ifadesinde dünyada sonsuz kalma anlamında zikredildiği için bu amaca ma’tuf muhkem binaların yapılmasından bahsedilmiştir. el-Bakara 2/39. وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ “*İnkâr eden ve âyetlerimizi yalan sayanlara gelince onlar cehennemliklerdir ve orada devamlı kalıcıdırlar.*” ifadesinde ezel ve ebed lafızlarına benzer bir anlamda zikredilmiştir. Sünnetullah gereği varlıklar içerisinde hiç kimseye sonsuzluk verilmediği ise içerisinde خَالِدُونَ lafzının da geçtiği el-Enbiyâ 21/34. وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ “*Senden önce de hiçbir insana ölümsüzlük vermedik. Şimdi sen ölürsen, onlar ebedî mi kalacaklar.*” ifadesiyle ortaya konmuştur.¹⁴⁷

Vermiş olduğumuz tanımlardan ve örnek âyetlerden hareketle bir değerlendirme yapacak olursak huld lafzının, hem dünyevî hem de uhrevî hayat için sonsuzluk anlamında kullanıldığını söyleyebiliriz. el-Bakara sûresinde uhrevî hayattaki sonsuzluğu, eş-Şuarâ ve el-Enbiyâ sûrelerinde ise dünyevî hayattaki sonsuzluğu ifade etmektedir. Ayrıca bu ifadelerde, dünyevî hayatta sonsuzluğun muhal olduğu ortaya konmuştur.

¹⁴² İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 3/164; Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur’an Tefsiri* (İzmir: Anadolu Yayınları, 1985), 1/269.

¹⁴³ İsfahânî, *Müfredât*, 291; Bekir Topaloğlu, “Huld”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/324.

¹⁴⁴ Cennet halkına hizmet edecek olan genç erkekler “muhalled” denmiştir. İlgili âyetler için bk.: Vâkıa 56/17; el-İnsân 76/19; Ayrıca bk.: İsfahânî, *Müfredât*, 291.

¹⁴⁵ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 3/164.

¹⁴⁶ Abdü’l-Bâkî, *el-Mu’cemü’l-Müfehres li-Elfâzi’l-Kur’âni’l Kerim*, 290-292.

¹⁴⁷ Benzer örnekler için bk.: el-Bakara 2/39, 82; Âl-i İmrân, 3/116; el-Mâide 5/80; Hûd 11/23; en-Nahl 16/29; el-Ahzâb 33/65; et-Talâk 65/11.

Sonuç

“Zaman Kavramları Açısından Kur’ân-ı Kerîm” isimli çalışmamızda, Kur’ân’da zamana ilişkin lafızların kullanımları ve bunlara yüklenen anlamlar üzerinde durulmuştur. Zaman kelimesi, Kur’ân’da doğrudan geçmese de onda zaman mefhumu ve bunun hayattaki yansımalarına ilişkin yüzlerce terimin varlığı dikkat çekmiştir. Bu çalışmada zaman ifade eden terimlerin, mevcudiyeti çoğunlukla rakamlarla belirtilmiş ve bunların ne anlama geldiği lügatler, yer yer tefsirler yardımıyla izah edilmiştir. Araştırmamızın sınırlarını dikkate alınarak tüm örnekleri vermek yerine mefhumu ortaya koyan muayyen örnekler üzerinde durulmuştur. Verilen bu örneklerde de görülmüştür ki Kur’ân’da zaman ifade eden kavramlar, sadece gerçek anlamlarında değil, gerçek anlamı yanı sıra mecazî manalarla da kullanılmıştır. Ayrıca bu kavramlar, Kur’ân’ın belirli bir sûresine hasredilmiş de değildir, aksine Kur’ân’ın tamamına serpiştirilmiştir. Bu da insan zihninde zaman mefhumunun daima canlı tutulması gerektiğini akla getirmektedir.

Kur’ân’da zikredilen bu lafızlar, belli sığayla sınırlı kalmamış, müfred, tesniye, cemi vb. hemen her kalıpta kullanılmış ve zaman zaman bu lafızlara yemin edildiği de görülmüştür. Anlamsal boyutta ise mutlak muayyen, hem mutlak hem muayyen hem de kısa ve uzun zaman ifade eden kavramlar zikredilmiştir. Burada da görülmüştür ki her ne kadar tasnifte bazı hassasiyetler gözetilse de sâat, hîn, asr gibi bazı lafızların anlam çeşitliliği bunların belli bir zamana tahsisini zorlaştırmıştır. Bundan ötürü bu lafızların kapsamının geniş tutulması ve ihtimal dâhilindeki hemen her şeye irca edilmesinin isabetli olduğu anlaşılmıştır.

Kur’ân’ın insanı merkeze alan yapısı gereği insanın kolay anlayacağı somut neticeler ortaya koyan lafızlara daha fazla yer verdiği görülmüştür. Bundan ötürü Kur’ân’da her ne kadar sâat, hîn, asr gibi çok yönlü lafızlar bulunsa da başlangıcı ve sonu belli olan zaman kavramlarının çokluğu dikkat çekmiştir. Bununla da ibadetlerin yerine getirilmesinde keyfiliği engellemek, ibadetlerde insicam ve sürekliliği sağlamak ayrıca zamanın verimli kullanılmasını insanlara belletmek gibi hasletler anlaşılmıştır.

Son olarak bu çalışmada zaman anlamlı lafızların kıraat farklılıkları incelenmiş, söz konusu lafızların öncesi ve sonrası (idgam-nakil-sekt-sıla) dikkate alındığında birçok farklı okumanın varlığı dikkat çekmiştir. Bu lafızların bir kısmının çok tekerrür etmesi ve birçok kalıpta ve bâbda gelmesi, bunların geniş çaplı bir çalışmayla ele alınmasının gerekliliğini ortaya koymuştur.

KAYNAKÇA

- Açıkgenç, Alparslan. “Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu”. *İslam Düşüncesinde Zaman Anlayışının Felsefi Tahlili*. ed. Bilal Kuşpınar Konya, 2015.
- Ahmetoğlu, Abdullah. *el-Mu'cem el-Mufehres li Elfaz*. b.y.: 2002.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. Mısır, 1301/1884.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne. *Me'âlimü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah Nemr. Riyad: Dârü't-Tayyibe, 1413/1993.
- Bîrûnî, Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed. *el-Âsârü'l-bâkiye 'ani'l-kurûni'l-hâliye*. Leipzig, 1923.
- Boynukalın, Ertuğrul. “Yemin” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/417-420. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-sahih*. b.y.: Dar en-Necat, 1422/2002.
- Bursevî, İsmâîl Hakkı. *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. İstanbul, ts.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd, *Tâcü'l-Luga*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. Beyrut: Daru'l-İlim, 1085.
- Cürcânî, Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Çiçek, Yakup. “Fecir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.12/286. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *Kitâbu't-teysîr fî'l-kırââtî's-seb'*. thk. Halef b. Hammûd b. Sâlim es-Sağdalî. b.y.: Dâru'l-Endülüs, 1436/2015.
- Deliser, Bilal. “Kur'an'da Zaman ile İlgili Kavramlar”. *Toplum Bilimleri Dergisi* 8/15 (2014), 303-320
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf. *el-Bahrü'l-muhît*. Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1420/2000.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî. *Mecâzü'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1373/1954.
- Ebu'l-Â'lâ Mevdûdî. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. İstanbul, 1991.
- Eren, Hasan. *Türkçe Sözlük “Zaman”*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1988.
- Ferrâ', Yahyâ b. Ziyâd. *Me'ânî'l-Kur'ân*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-Muhît, Risale*. Beyrut, 1425/2005.

- Hâzin, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin el-Bağdâdî. *Lübâbü't-te'vil fî me'âni't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.
- Hicâzî, Muhammed Mahmûd. *et-Tefsîru'l-Vâdih*. Beyrut: Dâru'l- Cedîd, 1413/1993.
- Işık, Emin. "Duhâ Süresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/546. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dar et-Tunusî, 1404/1984.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav'. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*. Dâru't-Tayyibe li'n-Neşir ve't-Tevzi', 1420/1999.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1994.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî. *Kitâbü's-seb'a fî'l-kırâât*. thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119.
- İbnü'l-A'râbî, Muhammed b. Abdullah. *Ahkâmu'l-Kur'an*. thk. Muhammed Adu'l-Kâdir 'Adâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fî'l-kırâati'l-'aşr*. thk. Ali Muhammed Debbâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'an*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1412/1992.
- Kam, Ferit. *Vahdet-i Vucûd*. sad. Ethem. Cebecioğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994.
- Karaman, Hayreddin vd., Kur'an Yolu Türkçe Meâli ve Tefsiri. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kılıçhoğlu, Safa vd., *Meydan Larousse*. İstanbul: Meydan Yayınevi, 1969.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2006.
- Kutluer, İlhan. "Zaman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/111. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Mahallî, Celâlüddin - Süyûtî, Celâlüddin. *Celaleyn Tefsiri*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 1432/2011.
- Mahzûmî, Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî. *Tefsîru'l-İmâm Mücâhid b. Cebr*. Muhammed Abdüsselâm Ebü'n-Neyl. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1409/1989.
- Merâğî, Ahmed Mustafa. *Tefsîrû'l-Merâğî*. Beyrut, ts.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Beyrut: Dâru İhyâ et-Türâs, 1423/2003.

- Mustafa, İbrahim. *el-Mu‘cemü’l-vasît*. Kahire: Dâru’d-Da‘ve, ts.
- Mütercim Âsım Efendi. *Kâmus Tercümesi*. b.y.: ts.
- Nesefî, Ebü’l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü’t-tenzîl ve hakâ’iku’t-te’vîl*. İstanbul, 1401/1984.
- Pâluvî, Abdu’l-Fettâh. *Zübdetü’l-irfân*. İstanbul: el-Mektebetü’l-Hanîfiyye, ts.
- Paslı, Esmâ. *Kur’an’da Zaman Kavramı ve “An”*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu’l-gayb (et-Tefsîrû’l-kebîr)*. İstanbul: Dâru’t-Tibâati’l-Âmira, 1307/1890.
- Seyyid b. Kutub, İbrâhîm b. Hüseyin eş-Şâzilî. *Fî Zılâli’l-Kur’ân*. Kahire: Daru’s-Şürûk, 1968.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi‘u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire, 1421/2001.
- Topaloğlu, Bekir. “Huld”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/324. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Wensinck, Arent Jan. vd., *el-Mu‘Cemü’l-Müfehres li-Elfâzi’l-Hadîsi’n-Nebevî*. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. b.y.: Mektebetü Brill, 1936.
- Yavuz, Ömer Faruk. *Kur’ân ve Kıyamet*. İstanbul: Marifet yayınları, 1997.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur’ân Dili*. İstanbul: Eser Kitabevi, 1979.
- Yıldırım, Celal. *İlmin Işığında Asrın Kur’ân Tefsiri*. İzmir: Anadolu Yayınları, 1985.
- Zebîdî, Ebü’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseyinî. *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*. b.y.: Dâru’l-Hidâye, ts.
- Zemahşerî, Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki gâvâmizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvil fî vücûhi’t-te’vîl*. Beyrut: Dâru’l-Kitâb el-A‘rabî, 1407/1987.

Bölüm 7

TEKVİR SÛRESİNDE GEÇEN KIYAMETLE İLGİLİ ÜÇ FİİL ÖZELİNDE LEKSİKOLOJİK KAVRAM ANALİZİ DENEMESİ

Yaşar Seracettin BAYTAR¹

¹ Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı / Temel İslam Bilimleri- Arap Dili ve Belagati

GİRİŞ

İslâm inancında kıyamet, dünyanın da içinde bulunduğu kozmik sistemin, bir takım bozulmalar şeklindeki fiziksel değişimler neticesinde sona ermesini ifade etmektedir.¹ Nitekim Kur'an-ı Kerim'de söz konusu süreçte yer kürenin, dağların, denizlerin, göğün, güneşin, yıldızların ve gezegenlerin maruz kalacağı bozulmaya yönelik fiziki değişimi ifade eden pek çok ayet-i kerîme bulunmaktadır.² Günümüzde pozitif bilimler ve özellikle astronomi alanında yapılan bilimsel çalışmalar, İslâm'daki yaratılış ve kıyamet inancıyla benzer şekilde evrenin bir başlangıcının olduğunu ve var olan kozmik düzenin de bir gün son bulacağını ifade etmektedir.³

Söz konusu çalışmaların, kozmik düzenin sona ermesi sürecinde makro planda yaşanacak olaylarla ilgili yaptığı bilimsel izahlar, benzer kozmolojik hadiselerle dikkat çeken ayetlerin de yeniden ve doğru bir şekilde anlaşılması gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda ilgili ayetlerde, işaret edilen kozmolojik hadiseleri ifade eden kelimelerin otantik anlamlarının ortaya çıkarılması önem arz etmektedir.

Deneme mahiyetindeki bu çalışmayla, bahse konu kelimelerden üç tanesinin, Câhiliye dönemi klasik Arap şiirinde ve literatüründeki semantik alanı ortaya konularak söz konusu kelimelerin, Arap leksikolojik birikimindeki karşılıklarının tespit edilmesine ve bu sayede Kur'ân'ın nüzulü sırasındaki otantik anlamının belirlenmesine gayret edilecektir.

Bu çalışmada etimolojik ve semantik açıdan incelenen üç kelime, Tekvîr sûresindeki; {وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ}, {وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ} ve {وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ} ayetlerinde geçen {انْكَدَرَتْ} (inkedera), {سُجِّرَتْ} (seccera) ve {كُشِطَتْ} (keşeta) fiilleridir. Zikri geçen fiillerin, öncelikle ilk dönem sözlüklerindeki kök anlamları tespit edilerek bu anlamlara, klasik Arap şiirinden yapılan istişhadlarla dikkat çekilmeye çalışılacaktır. Bu meyanda incelemeye konu olan fiillerin etimolojik kök anlamlarının yanı sıra bulundukları fiil kalıplarından edindikleri ilave anlamlara, benzer harflere sahip fiillerle aralarındaki anlam ilişkisine ve varsa belâği anlam inceliklerine de vurgu yapılacaktır.

Yapılan bu leksikolojik analizler neticesinde ortaya çıkarılan semantik bulgularla Arap aklının söz konusu fiillere yüklediği anlamın tespitine gayret edilecektir. Tespit edilen bu otantik anlamın, Kur'ân terminolojisine nasıl aktarıldığını anlama adına, bu fiilleri içeren ayetlerle aynı veya benzer konulara işaret eden ayetler arasındaki anlamsal irtibata dikkat çekilecektir.

¹ bk. Bekir Topaloğlu, “Kıyamet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/517-518.

² *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meal*, çev. Ali Özek vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), el-Hâkka 69/13-16; et-Tekvîr 81/1-6; el-İnfîtâr 80/1-3; el-Kıyâme 75/8-9.

³ Büyük patlama hakkında bk. “2007_5.pdf” (Erişim 02 Ekim 2023).

Son olarak bahse konu fiiller üzerinden yapılan leksikolojik analizler neticesinde ulaşılan ayet anlamlarıyla, açık kaynaklardaki konuyla ilgili bilimsel izahlar arasındaki varsa paralellige veya benzerliğe işaret edilecektir. Ayrıca ilgili ayetler özelinde ulaşılan mana ile elektronik ortamda erişime açık Türkçe mealler arasındaki benzerlik ve farklara da dikkat çekilecektir.

Kur'ân'da geçen kelime ve kavramlarla ilgili etimolojik ve semantik incelemeyi konu edinen pek çok akademik çalışma⁴ bulunmakla birlikte yaptığımız bu çalışma, yukarıda ifade edildiği üzere takip edilecek metodolojik yaklaşım ve muhteva açısından kendi alanında özgün bir deneme ortaya koyma gayretinde olacaktır. İfade edildiği gibi deneme mahiyetindeki bu mütevâzî çalışmanın, Kur'ân'ın bütününe yönelik yapılacak benzer çalışmalara fikir verme noktasında katkı sağlayacağı ümit edilmektedir.

1. اِنْكَدَرَ (İnkedera) Fiili

Bu çalışmada tahlil edilecek ilk fiil, tekvîr sûresinin ikinci ayetinde geçen {اِنْكَدَرَ} (inkedera) fiilidir. Bahse konu fiil, sülâsî dördüncü veya beşinci babdan {كَدَرُ - يَكْدُرُ / كَدَرٌ - يَكْدُرُ - كَدَرٌ وَ كُدْرَةٌ}, (kedira - yekderu / kedure - yekduru - kederan ve küdreten) fiilinin {اِنْفِعَالُ}, (infî'âl) kalıbına aktarılmış şeklidir. Fiilin sülâsîsi, “bulanık olmak, suyun (dökerken) bulanması, rengin bulanık olması” anlamlarına gelmektedir.⁵ İlk dönem lügatçilerden İbn Fâris fiil

⁴ Bu alanda yapılmış bazı akademik çalışmalardan bazıları için bk. Hasan Yılmaz, *Kur'an Kelime ve İfadelerini Anlamada Kavram Tefsiri ve Semantik Analiz Yöntemi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003); Muhammed Ersöz, *Kur'an'ın Dil Yapısı ve Kur'an Kelimelerinin Terimleşmesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014); Muhammed Kasım Erden, *Lafız-Mâna Ekseninde Arap Anlambilim Kavramları* (Gaziantep: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022); Hamza Sadan, *Mekki ve Medeni Ayetlerin Semantik Çerçevesi: İtaat ve İttiba Kavramları Örneği* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017); Fehmi Soğukoğlu - Muhammed Elneccer, “Tekvîr, İnfitâr ve İnşikâk Surelerinde Zikredilen Kıyametin Kopuş Tasvirlerinin Teolojik ve Lugavî İncelemesi”, *İslâmî İlimler Dergisi* 17/1 (Mart 2022), 243-260; Faiz Kalın, *Kur'an'da Zaman Kavramı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001); Mustafa Keskin, *Kur'an'da H-K-M Kökünün Semantik Analizi* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017); Ahmet Nair, *Kur'an'da Korku Kavramı* (Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017); Mehmet Akgül, *Kur'an'da Din Kavramı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002); Ali Akkuş, *Kur'an'da “İlm” Kelimesinin Kronolojik ve Etimolojik İncelenmesi (Mekke Dönemi)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021); Hatice Merve Çalışkan Başer, *Kur'an-ı Kerim'de C-H-L Kökünün Semantik Analizi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020); Mahmut Sami Çöllüoğlu, *Kur'an-ı Kerim'de KDY Kökünün Semantik İncelemesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010); Ahmet Özdemir, *Kur'an-ı Kerim'de SLM Ve SLH Köklerinin Semantik İncelemesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013).

⁵ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî (Beyrût: Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 5/325; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd, *el-İştikâk*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 1411/1991), 146; Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 5/164; Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdîlkâdir er-Râzî, *Muhtârû's-sihâh* (Beyrût: Mektebetü'lübân, 1996), 497; Ebû Nasr İsmail b.

kökünün, “bulanık olmak ve hareket etmek” şeklinde iki aslî anlamının olduğunu belirtmiştir. Kaynaklarda fiilin “bulanık olmak” anlamıyla ilgili olarak Arapların; {حَدَّرَ مَا صَفَا دَغَ مَا كَدَّرَ} , “*Duru olanı al; bulanık olanı bırak!*” şeklindeki sözleriyle istişhadda bulunulmuştur.⁶ Ayrıca fiilin, mecâzî olarak “yaşamın/geçimin sıkıntılı/stresli/kederli olması” anlamında kullanıldığı da kaynaklarda zikredilmiştir.⁷ Bu bağlamda zikri geçen atasözünün, içerisinde geçen fiillerin mecâzî anlamlarıyla uyumlu olarak “*safâ vereni al keder vereni bırak!*” şeklinde tercüme edilmesi de mümkündür.

Câhiliye şairlerinden ve aynı zamanda kabile reisi olan ‘Amr b. Külsûm, muallakasının fahiye bölümünde her şeyin en iyisini kendilerinin alıp kötüsünü başkalarına bıraktığını îâmâ ederek, kendilerinin efendi, başkalarının ise tebâ olduğunu îâmâ ettiği beytinde mahzûf {مَاءٌ} kelimesinin sıfatı olarak yer verdiği {كَدَّرَ} kelimesini “bulanık olma” anlamında kullanmıştır.⁸ (Vâfir):

وَنَشْرَبُ إِنْ وَرَدَنَا الْمَاءَ صَفَوًا وَيَشْرَبُ غَيْرُنَا كَدَرًا وَطِينًا

“Biz subaşına vardığımızda durusunu içeriz. Başkalarıysa bulanık ve çamurlusunu içer”

Fiilin {كَدَّرَ وَ كُدِّرَ} şeklindeki masdarları, hadislerde de “bulanıklık” anlamıyla kullanılmıştır. Ümmü ‘Atiyye (r.anha.) isimli hanım sahabeden nakledilen bir rivayette o şöyle demiştir; {كُنَّا لَا نَعْدُ الْكُدْرَةَ وَالصُّفْرَةَ بَعْدَ الطَّهْرِ شَيْئًا} , “*Biz (mutad hayız günleri tamamlanıp) temizlendikten sonra gelen akıntılardaki bulanıklığı ve sarılığı (hayızdan) saymıyorduk.*”⁹ Abdullah b. Mes’ûd’dan (r.a.) rivayet edilen uzun bir hadisin son kısmında ise o şöyle demektedir; {...والذي لا إله إلا هو ما أدُّكَّرَ ما عَرَبَ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا كَالْتَّعْبِ شَرِبَ صَفْوُهُ وَبَقِيَ كُدْرُهُ} “...Kendisinden başka ilah olmayan Allah’a yemin ederim ki; dünyadan (ilim ve fetvasına

Hammâd el-Cevherî, *Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-'arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), 2/803; Muhammed b. Ahmed el-Herevî, *Tehzîbu'l-luğa*, thk. Muhammed Avd Mur'ib (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2001), 10/63; Ahmed b. Yûsuf es-Semîn el-Halebî, *'Umdetu'l-huffâzî fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*, thk. Muhammed Tuncî (Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1993), 3/446.

⁶ İbn Düreyd, *el-İştikâk*, 146; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 5/164; Herevî, *Tehzîbu'l-luğa*, 10/63.

⁷ Ferâhidî, *Kitâbu'l-'ayn*, 5/325; Ebû'l-Kâsım Malmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sevd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1419/1998), 2/126; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 5/164; Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, thk. 'Abdulhamîd Hindâvî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1421/2000), 6/746; Semîn el-Halebî, *'Umdetu'l-huffâz*, 3/446.

⁸ Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed b. Hüseyin ez-Zevzenî, *Şerhu'l-mu'allakâtî's-seb'*, thk. Muhammed el-Fâdilî (Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1419/1999), 147.

⁹ Suleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şu'ayb el-Arnaût (Kâhire: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 1430/2009), “Tahâret”, 115 (No. 307).

güvenilecek olanlardan) geriye kalanın, sadece durusu içilmiş geriye bulanıklığı kalmış bir su gözesindeki kadar olduğunu sanıyorum.”¹⁰

Söz konusu fiilin {اِنْعَال} (infi‘âl) kalıbına aktarılmış olan {اِنْكَدَر} (inkedera) şekli ise “kuşun avı üzerine pike yapması, dalışa geçmesi, suyun bulanması, hızlanmak, aniden dalmak, dökülmek, hızlıca baskın yapmak” anlamlarına gelmektedir.¹¹

Tabiat tasvirleriyle ön plana çıkan şair Zürrümme, av köpeklerinin bir yaban öküzüne topluca saldırısını tasvir ettiği aşağıdaki şiirinde {اِنْكَدَر} fiilini, “üşüşerek aniden ve topluca saldırma” anlamına gelecek şekilde kullanmıştır.¹² (Basît):

فَأَصْعَاجَ جَانِبِهِ الْوُخْشِيِّ وَأَنْكَدَرْتُ يَلْحَبْنَ لَا يَأْتِيْلِي الْمَطْلُوبُ وَالطَّلَبُ

“O (yaban öküzü) sağ yanı üzere döndü ve köpekler onu parçalamak üzere topluca üzerine üşüştiler. Ne istenen (öküz) kımıldayabiliyor ne de isteyen (köpekler).”

Meşhur şair Ebû Mansûr es-Seâlibî ise karamsarlığını dile getirdiği aşağıdaki şiirinde fiilin sülâsî ve hümâsî müştaklarını birlikte kullanmıştır.¹³ (Recez):

فَمَاءٌ عَيْشِي كَدِرٌ وَنَجْمٌ حَالِي مُنْكَدِرٌ

“Yaşam suyum bulanmış; hâl yıldızım dökülüp, saçılmış.”

Görüldüğü üzere {اِنْكَدَر} fiilinin, sülâsî kök anlamlarında “bulanmak, rengin değişmesi, sıkıntılı ve kederli olmak” gibi anlamlar ön plana çıkarken fiilin {اِنْعَال} (infi‘âl) kalıbında ise bu kalıbın taşıdığı mutâvaat manasının fiile kattığı dış bir tesirle oluşan edilgenlikle “(bir sebeple) dalma, yukarıdan aşağıya hızla hareket etme, pike yapma, dökülme” gibi anlamlar ön plana çıkmaktadır.

¹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhîm b. el-Muğîre el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühre b. Nasr (Beyrût: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Cihâd”, 109 (No. 2964).

¹¹ İbn Düreyd, *el-İştikâk*, 146; Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, 2/126; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 5/164; Ebû'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, *Mücmelü'l-lüğa*, thk. Zühre Abdulmuhsin Sultan (Beyrût: Mu'essesetü'r-Risâle, 1406/1986), 780; Râzî, *Muhtârü's-sıhâh*, 497; Herevî, *Tehzîbu'l-luğa*, 10/64.

¹² Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-huffâz*, 3/446.

¹³ Ebû Mensûr Abdulmelik b. Muhammed b. İsmâil es-Se'âlibî, *Simârü'l-kulûb fi'l-mudâfi ve'l-mensûb* (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 399.

Bu bağlamda {انْكَدَرْ} fiili, {وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ},¹⁴ ayetindeki gibi yıldızlara isnâd edildiğinde aynı cümle formunda ve benzer anlamı ifade eden {وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ},¹⁵ ayetinde geçen {انتثر} veya {تناثر} fiilleriyle mürâdif olarak birlikte zikredilmektedir.¹⁶ Söz konusu {انتثر} ve {تناثر} fiilleri ise “düşme, dökülüp saçılma, dağılma, savrulma” manalarına gelmektedir.¹⁷

Sonuç olarak; {انْكَدَرْ} fiilinin, “kuşun avı üzerine pike yapması, aniden ve hızla dalmak, dökülmek ve bulanmak/kararmak” gibi anlamları {انتثر} ve {تناثر} fiillerinin “düşme, dökülüp saçılma, dağılma ve savrulma” anlamlarıyla birlikte düşünüldüğünde tekvîr sûresindeki ayette ifade edilen mananın; muhtemelen yıldızların, enerjilerinin tükenip kararmasıyla ve hareket ettikleri tabii düzen ve nizamın kıyâmet anında bozulmasıyla, bilimsel olarak da ifade edildiği üzere ya bir kara deliğe¹⁸ dönüşerek hızlıca içe çökmeleri ya da meteor yağmurlarında¹⁹ olduğu gibi süratle ve topluca, dağınık bir şekilde savrulmaları ve bu esnada yere ve diğer gezegenlere düşmeleri/çarpmaları şeklinde anlaşılması mümkündür.²⁰ Bu itibarla ilgili ayetin mealini, “yıldızlar (enerjilerini tüketerek) bulanıp/sönüp, hızla (içlerine doğru bir girdap halinde) çöktüğünde” veya “... hızla (uzaya fırlayarak) dağılıp saçıldığında” şeklinde vermek mümkündür.

Günümüzde elektronik ortamda tedavülde olan pek çok mealde bahse konu fiilin, etimolojik anlamlarına bulanma, kararma, sönme gibi ifadelerle işaret edilmekle beraber, fiilin taşıdığı hızlı hareket etme ve pike yapma gibi {انْفَعَال}, (infi‘âl) kalıbındaki anlamlarına temasta yetersiz kalındığı görülmüştür. Nitekim meallerin bir kısmında bu anlam tamamen ihmal edilmişken diğer bir kısmında ise dökülmek ve düşmek şeklindeki ifadelerle zayıf bir işaretle geçilmiştir.²¹

2. سَجَرَ (Seccera) Fiili

{سَجَرَ - يَسْجُرُ - سَجَرًا وَ سُجُورًا} (seccera) fiili, sülâsî birinci babdan olan {سَجَرَ} (seccera – yescuru - secran ve sucûren) fiilinin {تَفْعِيل} (tef‘îl) kalıbına aktarılmış şeklidir. Fiilin sülâsisi, “tandırı/ocağı (yakıtla/yakacakla doldurup) yakmak/tutuşturmak, denizin/nehir/su gözesinin dolması/taşması, kabı vb.

¹⁴ et-Tekvîr 81/6.

¹⁵ el-İnfîtâr 82/2.

¹⁶ İbn Sîde, *el-Muhkem*, 6/747; Semîn el-Halebî, ‘*Umdetu’l-huffâz*, 3/446.

¹⁷ Zemahşerî, *Esâsu’l-belâğa*, 2/248; İbn Sîde, *el-Muhkem*, 10/137.

¹⁸ bk. “karadelik.pdf” (Erişim 27 Eylül 2023).

¹⁹ bk. “yazi.pdf” (Erişim 27 Eylül 2023).

²⁰ Ayrıca bk. “yazi.pdf” (Erişim 30 Eylül 2023).

²¹ bk. “Tekvir Suresi 2. ayeti ve mealı | Kuran ve Mealı” (Erişim 27 Eylül 2023).

bir şeyi doldurmak” gibi anlamlara gelmektedir.²² İbn Fâris, {سَجَرَ} fiili için “dolmak, birbirine karışmak ve yakmak” şeklinde üç kök anlam zikretmiştir.²³

İlk dönem sözlüklerinde verilen karşılıklardan ve fiilin müştaklarıyla yapılan tamlamalardan söz konusu fiilin, anlam haritasında “dolma, taşma, kabarma” manalarının ön plana çıktığı görülmektedir. Bu bağlamda pek çok kaynakta, “suyla dolu” anlamını ifade etmek için fiilin ismi mefulünün tamlamalarda sıfat olarak kullanıldığı ve {يَبْرُ مَسْجُورَةً}, “su dolu kuyu” vb. kullanımlara yer verildiği tespit edilmiştir.²⁴

Nitekim Câhiliye şairlerinden Lebîd, muallakasında iki yaban eşeğinin kırlarda geçen maceralarını tasvir ederken onların, üzeri sazlıklarla kaplı ve suyla dolu, taşkın bir nehri yarıp geçmelerini dile getirdiği beytinde, söz konusu su kaynağının bu durumunu ifade etmek için {مَسْجُورَةً} kelimesini, mahzûf {عَيْنًا} kelimesine sıfat olarak kullanmıştır.²⁵ (Kâmil):

فَتَوَسَّطَ عُرْضَ السَّيْرِ وَصَدَّعَا مَسْجُورَةً مُتَجَاوِرًا فَلَأَمَّهَا

“O iki (yaban eşeği) nehrin ortasına daldılar, (o kaynağın) sazlıklarla kaplı, (taşkın) dolu sularını yarıp geçtiler.”

Muhadram şairlerden Nemir b. Tevleb de benzer şeklide, bir göze su içmek üzere gelen antilobu tasvir ettiği şiirinde {مَسْجُورَةً} kelimesini, mahzûf olan {عَيْنًا} “göze” kelimesine sıfat olarak kullanmak suretiyle söz konusu gözenin suyla dolu olduğunu ifade etmiştir.²⁶ : (Mütekârib):

إِذَا شَاءَ طَالَعَ مَسْجُورَةً تَرَى حَوْكَا النُّبْعِ وَالشُّوْخَطَا

“O (antilop) istediğinde, etrafında ok ve abanoz ağaçlarının olduğu su dolu göze gelir (suyunu içer).”

İlk dönem sözlüklerinde fiilin, “dolma, taşma, kabarma” şeklindeki temel anlamlarına vurgu yapmak için {وَالْبَحْرِ الْمَسْجُورِ}, “kabaran denize andolsun

²² Ferâhîdî, *Kitâbu'l-‘ayn*, 6/50; Ebû Bişr el-Yemân b. Ebi'l-Yemân el-Bendenîcî, *et-Takfiye fi'l-luğa*, thk. Halîl İbrâhîm el-Atiyye (Bağdat: Matba'atu'l-‘Ânî, 1976), 357.

²³ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 3/134.

²⁴ İbn Sîde, *el-Muhkem*, 7/266; Cevâd Alî, *el-Mufasssal fi târihi'l-‘Arab kable'l-İslâm* (Beyrût: Dâru's-Sâkî, 1422/2001), 13/187.

²⁵ Ebû Ubeyde et-Teymî Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fuâd Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1381/1961), 2/2/5; Zevzenî, *Şerhu'l-mu'allakâti's-seb'*, 147.

²⁶ Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-huffâz*, 2/199.

ki...”²⁷ ve {ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ} , “sonra cehenneme (yakıt olmak üzere atılırlar) doldurulurlar”²⁸ ayetleriyle istişhâd yapılmıştır.²⁹

Fiilin, “tutuşturma, yakma” anlamlarının zikredildiği kimi yerlerde “tutuşturma üzere yakıtla doldurma” anlamlarına da atıf yapılarak “dolma ve doldurma” şeklindeki temel anlamlara işaret edilmiştir.³⁰

{سَجَرَ} kelimesi, Hz. Peygamberin (s.a.v), namaz kılmanın yasak olduğu vakitleri açıkladığı bir hadisinde “tutuşturma, yakma, kızdırılma” anlamında anlaşılabilir şekilde kullanılmıştır. Söz konusu hadiste güneşin tam tepede olduğu vakitte namaz kılmanın yasak olması, cehennemin tutuşturulması/yakılması/kızdırılması anlamına gelebilecek cümleyi ihtiva eden {لَا تُصَلُّوا...وَلَا يَصِفُ النَّهَارُ فَإِنَّهُ عِنْدَ سَجَرٍ جَهَنَّمَ} , “... gün ortasında da namaz kılmayınız! Zira o vakit, cehennemin tutuşturulma/kızdırılma vaktidir.” şeklindeki ifade ile açıklanmıştır.³¹ Hadise bu şekilde anlam vermek mümkün olmakla birlikte fiilin asli kök anlamına uygun olarak cehennemin tutuşturulmak veya yakılmak üzere yakıtla doldurulması şeklinde mana verilmesi de hadisin mefhumuna ters değildir.

{سَجَرَ} fiilinin, {تَفْعِيلُ} (tef’îl) kalıbına aktarılması durumunda söz konusu kalıbın, fiilin sülâsî kök anlamına ta’diyet (geçişlilik) anlamının yanı sıra teksîr (çokluk) gibi ilave anlamlar kattığı Arapça Sarf ilmi kapsamında bilinen hususlardandır. Bu durumda fiilin yeni formu olan {سَجَّرَ} (seccera) fiili, “doldurmak, taşırmak, kabartmak, birbirine katmak/karıştırmak, fişkirtmek, tutuşturmak ve kızdırmak” gibi anlamlara gelecektir ki bu anlamların pek çoğuna ilk dönem kaynaklarda da işaret edilmiştir.³²

Diğer taraftan aynı vezinde olup bir harf farklı veya harflerinin yeri farklı bazı fiillerin aynı veya yakın anlamlar ifade etmesi Arap leksikolojisine has önemli hususiyetlerdendir. Nitekim {سَجَّرَ} fiiliyle aynı vezinde ve fakat bir harf farklı olan {فَجَّرَ} , (feccera) fiilinin, “fişkirtme” anlamına gelmesi ve bunun da {سَجَّرَ} (seccera) fiilinin {تَفْعِيلُ} , (tef’îl) kalıbında kazandığı geçişlilik

²⁷ et-Tûr 52/6.

²⁸ Mü’min 40/72.

²⁹ Bendenîcî, *et-Takfiye*, 357; İbn Fâris, *Mu’cemu mekâyîsi’l-luğa*, 3/134; Râzî, *Muhtârû’s-sihâh*, 252; Semîn el-Halebî, *’Umdetu’l-huffâz*, 2/198-199.

³⁰ Semîn el-Halebî, *’Umdetu’l-huffâz*, 2/198; Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâiki ğavâmidî’t-tenzil* (Beyrût: Dâru’l-Kitâbi’l-’Arabî, 1986), 4/179; Ebû’l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd Hafizüddîn en-Nesefî, *Medâriku’t-tenzil ve hakâiku’t-te’vîl*, thk. Yûsuf Alî Bûdeyyî (Beyrût: Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, 1998), 3/221, 606.

³¹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, nşr. ’Abdullah b. ’Abdilmuhsin et-Türki, thk. Şu’ayb el-Arnaût - ’Âdil Mürşid (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2001), 36/583 (No. 22245).

³² Herevî, *Tehzibu’l-luğa*, 10/304-305; Nesefî, *Medârik*, 3/606.

ve çokluk ifade eden “doldurma, taşıma, kabartma” şeklindeki anlamlarla yakın olması dikkate değer bir husustur.

Bu meydana; {فَجَّرَ} (feccera) fiilinin, gelecek ayetlerde açıkça “fışkırtma” anlamında kullanıldığını görmek mümkündür. {وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِنْ نَخِيلٍ} “Orada hurmalıklar ve üzüm bağları var ederiz, aralarında pınarlar fışkırtırız”³³; {وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ} “Yeryüzünü pınar pınar fışkırttık. Derken sular takdir edilmiş bir iş için birleşti”³⁴; {وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ} “Onlar: “Sen, bizim için yerden bir kaynak fışkırtmadıkça sana asla inanmayacağız veya senin bir hurma bahçen ve üzüm bağın olmalı; öyle ki, içlerinden gürül gürül ırmaklar akıtmalısın” dediler”³⁵ ve {وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ}, “Denizler fışkırtıldığı zaman...”³⁶

Sonuç olarak; muhtevalarında kıyamet sahnelerinin anlatıldığı ardışık Tekvîr ve İnfitâr surelerinde geçen {وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ} ³⁷ ve {وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ} ³⁸ ayetleriyle aynı hakikatin farklı şekillerde dile getirildiğini söylemek mümkündür. Nitekim daha önce değinildiği gibi benzer biçimde Tekvîr suresinin ikinci ayetinde {وَالنُّجُومُ انْكَدَرَتْ} “Yıldızlar (kararır) döküldüğünde,” şeklinde ifade edilen kıyamet sahnesi, takip eden İnfitâr suresinin ikinci ayetinde {وَإِذَا الْكُوكِبُ انْتَشَرَتْ} “Yıldızlar (dağılıp) döküldüğü zaman” şeklinde dile getirilmiştir.

Zikri geçen ve denizlerin kabarması/fışkırtılması ile yıldızların/gök cisimlerinin kararır/sönüp dağılıp, saçılmasını/düşmesini ifade eden ayetler³⁹ ve ayrıca dünyayı çevreleyen koruyucu atmosfer tabakalarının⁴⁰ ortadan kalkmasını ifade eden ayetler⁴¹ birlikte değerlendirildiğinde {سُجِّرَتْ} ve {فُجِّرَتْ} fiillerinin, yıldız veya farklı gök cisimlerinin dünyaya bir meteor yağmuru gibi düşüp, çarpmasıyla oluşacak denizlerdeki fışkırmayı ve tsunami⁴² şeklindeki bir kabarmayı işaret ettiğini, ya da olacak büyük depremler⁴³ veya buzulların erimesi sebebiyle denizlerdeki taşmayı îmâ ettiğini anlamak mümkündür.

³³ Yâsîn 36/34.

³⁴ el-Kamer 54/12.

³⁵ 17/90-91.

³⁶ el-İnfitâr 82/3.

³⁷ et-Tekvîr 81/6.

³⁸ el-İnfitâr 82/3.

³⁹ bk. et-Tekvîr 81/2,6; el-İnfitâr 82/2,3.

⁴⁰ bk. el-Enbiyâ 21/32; et-Târik 86/11.

⁴¹ bk. er-Rahmân 55/37; el-Mürselât 77/9; el-İnfitâr 82/1; el-Müzzemmil 73/18; el-İnşikâk 84/1.

⁴² “yazi.pdf” (Erişim 28 Eylül 2023).

⁴³ bk. “Depremler Tsunamileri Nasıl Tetikler? | TÜBİTAK Bilim Genç”, *Bilim Genc* (Erişim 28 Eylül 2023).

İnternet üzerinden ulaşılması mümkün olan meallerden sınırlı sayıdaki birkaçı, yukarıda yapılan leksikolojik analizler neticesinde varılan tespitlerle paralel şekilde ayetteki bahse konu fiili, “çoşma”, “kabarma”, “doldurulma” şeklinde anlamlandırırken, söz konusu meallerin büyük bir kısmı ise bahse konu fiile; “tutuşturulma”, “kaynatılma”, “ateşlenme” gibi anlamlar vermişlerdir.⁴⁴ Yapılan bu çalışmayla varılan sonuçlarla paralel anlamlandırma yapan birinci kısımdaki meallerin daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür.

3. كَشَطُ (Keşeta) Fiili

{كَشَطُ - يَكْشِطُ - كَشَطًا} (keşeta/yekşitu/keşten) fiili, sülâsî ikinci babdan müteaddi bir fiil olup Kureyş lehçesine göre kullanımı {كَشَطُ} (keşeta) şeklindeyken, Temîm ve Esed kabileleri bu fiili {قَشَطُ} (kaşeta) şekliyle başında {ق} (kâf) harfi olacak şekilde kullanmışlardır.⁴⁵ Arapların {ك} (kef) ve {ق} (kâf) gibi yakın mahreçli harfleri, {القافور والكافور، والقسط والكسطة} örneklerinde olduğu gibi birbirine kalbederek okudukları bilinen bir durumdur. Nitekim bu fiilin içerisinde geçtiği {وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ} şeklindeki tekvîr sûresinin 11. ayetinin Abdullah b. Mesud (r.a.) tarafından {وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ} şeklinde okunduğu rivayet edilmiştir.⁴⁶

Söz konusu fiil kök anlam olarak, “bir şeyin üzerini örten/bürüyen şeyi kaldırmak”⁴⁷, “atın üzerindeki koruyucu örtüyü/çulu veya herhangi bir şeyin örtüsünü kaldırmak/açmak”⁴⁸, “bir şeyi uzaklaştırmak, açmak”⁴⁹, “bir şeyi yerinden sökmek/kaldırmak”, “sayfadan yazıyı kazımak”⁵⁰, “devenin derisini yüzmek/soymak” anlamlarına gelmektedir.⁵¹ Nitekim “yüzülmüş deve derisi” için aynı kökten {الْكِشَاطُ} (el-kişât) denirken⁵², “kasap” için ise {الْكَشَاطُ} (el-keşşât) denilmiştir.⁵³

Diğer taraftan bu anlamla bağlantılı olarak Halîl, İbn Sîde ve Ferrâ, {سَلَخَ: السَّلَخُ} (seleha) fiilini “hayvanın derisinin yüzülmesi/soyulması” anlamındaki; {كَشَطُ غَنَها جلدُها، كَشَطُ الإهاب، كَشَطُ الجلد عن الحيوان} ifadeleriyle

⁴⁴ bk. “Tekvîr Suresi 6. Ayet” (Erişim 28 Eylül 2023).

⁴⁵ İbn Sîde, *el-Muhkem*, 6/676.

⁴⁶ Cevherî, *Tâcu'l-luğa*, 3/1155; Herevî, *Tehzîbu'l-luğa*, 7/10.

⁴⁷ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, 5/289; İbn Sîde, *el-Muhkem*, 6/676.

⁴⁸ Râzî, *Muhtârû's-sihâh*, 503.

⁴⁹ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 5/184.

⁵⁰ Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-huffâz*, 3/468.

⁵¹ Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, 2/137; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 5/184; Râzî, *Muhtârû's-sihâh*, 503.

⁵² Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, 5/289.

⁵³ Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, 2/137.

açıklarken⁵⁴ İbn Sîde, {تَسْمِيطُ الرَّأْسِ} başlığı altında {تَسْمِيطُ الرَّأْسِ} terkinin anlamını “kılların/tüylerin derinin üzerinden giderilmesi/kazınması” anlamındaki {كَشَطُ الشَّعْرِ عَنِ الْجِلْدِ} ifadesiyle izah etmiştir.⁵⁵ İbn Fâris ise {عَرَقَ} (‘areka) fiilinin kök anlamlarından birinin, “eti kemikten sıyırmak” olduğunu {كَشَطُ اللَّحْمِ عَنِ الْعَظْمِ} cümlesiyle ifade etmiştir.⁵⁶ Aynı eserde {قَلَفَ} (kalefe) fiilinin, “soymak/sıyırmak” anlamına geldiği, {كَشَطَ شَيْءٌ عَنْ شَيْءٍ} terkihiyle açıkladıktan sonra {قَلَفْتُ الشَّجَرَةَ}, “ağacı(n) kabuğunu) soydum” örneği zikredilmiştir.⁵⁷

Görüldüğü üzere ilk dönem sözlüklerinde “derinin yüzülmesi”, “deriden tüylerin giderilmesi/kazınması”, “etin kemikten sıyırılması” ve “ağacın kabuğunun soyulması” anlamlarında kullanılan farklı fiillerin izahı yapılırken hepsinin ortak anlamını ihtiva eden {كَشَطَ} fiilinin çeşitli terkiplerdeki kullanımı karşılık olarak seçilmiştir.

Bu bağlamda {كَشَطَ} fiilinin aynı babdan gelen ve bir harf farklı olan “açmak, ortaya çıkarmak” anlamındaki {كَشَفَ} (keşefe) fiiliyle; {كَشَطَ} (kaşeta) şeklindeki kullanımının ise “kabuğu/deriyi soymak/çıkarmak” anlamındaki yine bir harf farklı {كَشَرَ} (kaşera) fiiliyle yakın ve benzer anlamlar içermesi de Arap leksikolojisi açısından hatırlanmaya değer hususlardandır.

Konumuz olan fiil, mecâzî olarak “korkunun gitmesi”⁵⁸, sırrın açıklanması, his ve duyuların üzerindeki perdenin kalkması, atın üzerindeki koruyucu örtünün/çulun kaldırılması” anlamlarında da kullanılmıştır. Zemahşerî Esâsu’l-Belâğa’sında mezkûr anlamları verdikten sonra وَإِذَا السَّمَاءُ {وَإِذَا السَّمَاءُ} 59 ayetini zikrederek muhtemelen bu ayetteki fiilin, “gök (bir perde gibi) açıldığında, örtüsü kaldırıldığında/sıyrıldığında” gibi anlamlarda mecâzî olarak kullanıldığına işaret etmek istemiştir.⁶⁰

Söz konusu fiil, bir hadis-i şerif’te bu son mecâzî anlama gelecek şekilde kullanılmıştır. Hz. Peygamber’in (s.a.s.), Medine’ye önce yağmur yağması sonra da yağan yağmurun kesilmesi için yaptığı duanın neticesinde Medine’nin üzerini kaplayan bulutların dağılıp, havanın açılması ve akabinde

⁵⁴ Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘ayn*, 4/198; İbn Sîde, *el-Muhkem*, 5/78; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh b. Manzûr ed-Deylemî el-Ferrâ’, *Me’âni’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. (Mısır: Dâru’l-Mısriyye, ts.), 1/272.

⁵⁵ Ebû’l-Hasen Ali b. İsmâil İbn Sîde, *el-Muhassas*, thk. Halil İbrâhîm Ceffâl (Beyrût: Dâru lhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1417/1996), 1/427.

⁵⁶ İbn Fâris, *Mu’cemu mekâyisi’l-luğa*, 4/286.

⁵⁷ İbn Fâris, *Mu’cemu mekâyisi’l-luğa*, 5/23.

⁵⁸ İbn Fâris, *Mu’cemu mekâyisi’l-luğa*, 5/184.

⁵⁹ et-Tekvîr 81/11.

⁶⁰ Zemahşerî, *Esâsu’l-belâğa*, 2/137.

yağmurun kesilmesi, {فَكَشَّطَتْ الْمَدِينَةُ} cümlesiyle ifade edilmiştir.⁶¹ Mezkûr cümledeki {فَكَشَّطَتْ} fiiliyle, “açılma ve semadaki (bulut) örtüsünün kalkması/dağılması” gibi anlamların kastedildiği açıkça anlaşılmaktadır.

{كَشَطَ} fiilinin kullanımına Câhiliye şiirlerinde rastlanılmamakla birlikte Abbâsî şairlerinden hicivleriyle meşhur şair İbnu’r-Rûmî de söz konusu fiili ve masdarını, aşağıdaki şiirinde “açmak, kaldırmak, gidermek” şeklindeki mecâzî anlamlarıyla kullanmıştır:⁶² (Hafif):

فَكَشَطْنَا سَمَاءَ دُلِّ عَلَيْهِمْ لَمْ يَكُنْ يُرْمَى لَهَا الدُّفَرُ كَشَطَ

“Onların üzerinden, hiçbir zaman kalkması düşünülmeyen zillet semâsını (örtüsünü) sıyrıp kaldırdık.”

Sözlüklerde {كَشَطَ} fiili için zikredilen “bir şeyi sarıp sarmalayan, bürüyen ve tamamen örten şeyin ortadan kaldırılması, açılması” şeklindeki temel anlamın, “devenin derisinin yüzülmesi, ağacın kabuğunun soyulması veya kemiğin üzerindeki etin sıyrılması” gibi ikinci ve yan anlamlarda da mündemiç olduğu açıkça görülmektedir. Aynı şekilde fiile yüklenen “korkunun giderilmesi”, “sırrın ortaya çıkarılması”, “perdenin açılması” ve “bineğin üzerindeki örtünün kaldırılması” şeklindeki mecâzî anlamlarda da temel anlamdaki “kaldırma, açma, ortaya çıkarma” manalarını bâriz şekilde görmek mümkündür.

Kur’an-ı Kerim’de birçok ayette farklı kelimelerle göğün açılıp, yarılması anlamına vurgu yapılmıştır. Bu bağlamda zikredilen, {فَإِذَا انْشَقَّتِ السَّمَاءُ} {وَإِذَا} ⁶³, “Gök yarılıp gül kırmızısı bir yağ gibi olduğu zaman!” ⁶⁴; {وَإِذَا} {فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ} ⁶⁵, “Gök yarıldığında...” ⁶⁶; {إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ} ⁶⁷, “Gök, (çatlayıp) yarıldığında...” ⁶⁸; {إِذَا السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ} ⁶⁹, “Gök, o gün yarılır...” ⁷⁰ ve {وَإِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ} ⁷¹, “Gök yarılıp çatlayınca...” ⁷² ayetlerinde de aynı mana farklı şekillerde ifade edilmiş olup hepsinde “göğün/semânın yarılıp görünen kısmının açılması” anlamı açıkça ifade edilmektedir. Ancak {كَشَّطَتْ} fiiliyle muhtemelen bu açılmanın/yarılmanın keyfiyetine işaret edildiği ve bunun dünyayı çevreleyen atmosferik tabaka(lar)ın yukarıdan tasavvur edildiğinde bir derinin soyulup/yüzülmesi gibi veya bir örtünün çekilip kaldırılması gibi ya da aşağıdan yukarıya doğru bakıldığında bir sahne perdesinin merkezden yanlara

⁶¹ Buhârî, “İstiskâ”, 14.

⁶² Ebu’l-Hasen Ali b. el-Abbâs b. Cüreyc İbnu’r-Rûmî, *Dîvânü İbni’r-Rûmî*, nşr. Ahmed Hasan Besec (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-’İlmiyye, 2002), 2/305.

⁶³ er-Rahmân 55/37.

⁶⁴ el-Mürselât 77/9.

⁶⁵ el-İnfîtâr 82/1.

⁶⁶ el-Müzzemmil 73/18.

⁶⁷ el-İnşikâk 84/1.

doğru yahut bir taraftan diğer tarafa doğru açılması/sıyrılması vb. şekillerde olacağına dair manaları ihsas ettiği yönünde çıkarımlar yapmak mümkündür.

Bu arada işaret edilen çıkarımlara, ayette tercih edilen fiille ortaya çıkan kapalı istiare sanatının delalet ettiğini belirtmek gerekir. Nitekim gökyüzü, ilgili ayette kullanılan fiilin işaretiyle, üstü kapalı olarak bir perdeye, bir örtüye ya da bir deriye benzetilmiş ve mahzuf olan bu müşebbehün bih'lere de kendileriyle anlamca alakalı ve uyumlu olan söz konusu fiille işaret edilmiştir.⁶⁸

Diğer taraftan zikri geçen çıkarımın, dünyayı çevreleyen ozon vb. koruyucu atmosfer tabakalarının çeşitli sebeplerle delinip, yırtıldığı ve oluşan deliğin de giderek büyüdüğü yönündeki bilimsel izahlarla⁶⁹ da örtüştüğünü söylemek mümkündür. Buna göre yukarıda yapılan etimolojik ve semantik tahliller doğrultusunda konumuz olan {وَأَدَا السَّمَاءُ كُفَيْطًا} ayetine “*Gök (bir perde veya örtü gibi) sıyrılıp açıldığında*” şeklinde meal verilmesi isabetli olacaktır.

Elektronik ortamda ulaşılması mümkün olan meallerin büyük çoğunluğunda bahse konu ayetteki göğün açılması anlamı, “sıyrılma” kelimesiyle ifade edilerek yukarıda zikri geçen leksikolojik anlamlar ve işaret edilen bilimsel izahlar mümkün mertebe tercümeye yansıtılmıştır. Ayetin ilgili kısmına “koparılma” anlamı veren az sayıdaki meal ise mezkûr anlamları yansıtmadan uzak bulunmuştur.⁷⁰

Sonuç

Bu çalışmada, kıyamet esnasında meydana gelecek hadiselerin anlatıldığı tekvîr suresinde geçen üç fiilin, etimolojik ve semantik tahlilleri yapılarak söz konusu fiillerin ifade ettiği otantik anlamlar ışığında, ayetlerde işaret edilen kozmik düzenin bozulmasıyla ilgili mesajların neler olabileceği tespit edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmada incelenen ilk fiil, {انْكَدَر} (inkedera) fiili olup, kozmolojik düzenin bozulduğu kıyamet sürecinde yıldızların durumunun tasvir edildiği {وَأَدَا السَّمَاءُ كُفَيْطًا} şeklindeki ayette geçmektedir. Mezkûr ayette yıldızlara isnâd edilen bu fiilin, sülâsî kökünün, bulanık olmak, rengin bulanık olması gibi anlamlara geldiği, ilk dönem lügatlerinden ve Arap dilinde istişhadda birinci derecede referans özelliği taşıyan eski Arap şiirinden tespit edilmiştir.

⁶⁸ İstiâre-i Mekniyye/Kapalı İstiâre: “Yalnızca benzeyenle yapılan istiaredir. Bu durumda benzetilen öge zikredilmeyip okuyucunun onu tayin etmesini sağlayacak bir ipucu verilir.” detaylı bilgi için bk. İsmail Durmuş - İskender Pala, “İstiare”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/315-316.

⁶⁹ “yazi.pdf” (Erişim 29 Eylül 2023).

⁷⁰ bk. “Tekvir Suresi 11. ayeti ve meal | Kuran ve Meal” (Erişim 29 Eylül 2023).

Zikri geçen leksikolojik kaynaklarda, fiilin infi‘âl kalıbından kazandığı, dış bir etkinin kabulü anlamındaki mutâvaat manasına işaret edildiği, bu bağlamda fiilin, bir sebeple bulanıklaşmak ve bulanmak manalarını ifade ettiği ayrıca bunlara ek olarak dalışa geçmek, pike yapmak, ani ve hızlı hareket etmek gibi anlamlarda da kullanıldığı görülmüştür.

Günümüzdeki pek çok mealde bahse konu fiilin, etimolojik anlamlarına bulanma, kararma, sönme gibi ifadelerle işaret edilmekle beraber, fiilin taşıdığı hızlı hareket etme ve pike yapma gibi infi‘âl kalıbından kaynaklı anlamlara temasta zayıf kalındığı tespit edilmiştir. Nitekim meallerin bir kısmında bu anlam tamamen ihmal edilmişken diğer bir kısmında ise dökülmek ve düşmek şeklindeki ifadelerle zayıf bir işaretle geçilmiştir. Bu itibarla söz konusu fiilin, etimolojik ve semantik çerçevede taşıdığı anlamları ıskalamadan, konuyla ilgili bilimsel izahları da dikkate alarak zikri geçen ayeti “yıldızlar (enerjilerini tüketerek) bulanıp/sönüp, hızla (içlerine doğru bir girdap halinde) çöktüğünde” veya “... hızla (uzaya fırlayarak) dağılıp saçıldığında” şeklinde anlamak mümkündür.

Çalışmada leksikolojik açıdan analiz edilen ikinci fiil, { وَإِذَا الْبَحَارُ سُجِّرَتْ } ayetindeki { سُجِّرَتْ }, (seccera) fiilidir. Bahse konu fiilin sülâsî kökünün, ilk dönem sözlüklerinde ve Câhiliye şiirlerindeki kullanımlarında öncelikli olarak dolmak, taşmak, doldurmak gibi anlamlara geldiği görülmüştür. Nitekim söz konusu lügatlerde fiilin zikredilen anlamlarına işaret etmek üzere { وَالْبَحْرُ الْمُسْجُورُ } “kabaran denize andolsun ki...” ve { ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ } “sonra cehenneme (yakıt olmak üzere atılırlar) doldurulurlar” ayetleriyle istişhâd yapılmıştır. Fiilin sülâsî formundan yapılmış { مُسْجُورٌ } şeklindeki ism-i meful kalıbı, Câhiliye şiirlerinde de doluluk ve taşkınlık anlamı ifade etmek üzere su kaynağı veya nehir manasındaki kelimelere sıfat olarak kullanılmıştır.

Fiilin etimolojisinde ikincil anlam olarak yer alan yakma, tutuşturma ve kızdırma gibi anlamların da aslında bu eylemlere yönelik olan yakıtla doldurma manasıyla ilişkili olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim bu ilişkiye bazı sözlüklerde değinilmiştir. Güneşin tam tepede olduğu esnada namaz kılınmasını yasaklayan bir hadiste, söz konusu yasağın illeti olarak zikredilen cehennemın tutuşturulmasını veya kızdırılmasını, “tutuşturulmak veya yakılmak üzere yakıtla doldurulmak” şeklinde anlamak da hadisin mefhumuna aykırı değildir.

{ سُجِّرَتْ } (seccera) fiili, zikri geçen kök anlamlara ek olarak, tef‘îl kalıbından kazandığı ta‘diyet (geçişlilik) ve teksîr (çokluk) gibi anlamlarla birlikte değerlendirildiğinde fiilin geçtiği { وَإِذَا الْبَحَارُ سُجِّرَتْ } ayetinin, “denizler kabartıldığı zaman” veya “denizler taşırıldığı zaman” şeklinde anlaşılması daha isabetli olacaktır. Nitekim bu anlam, kıyamet sürecinde yaşanacak kozmolojik bozulmalar bağlamında buzulların erimesi, meteorların düşmesi

veya depremler sebebiyle denizlerde oluşabilecek tsunamik oluşumlarla da uygun düşmektedir.

Diğer taraftan Arap leksikolojisinde aynı kalıpta ve benzer harflere sahip fiillerin, yakın anlamlara delalet ettiği gerçeğinden de hareketle fişkirtme anlamına gelen {فَجَّرَ} (feccera) fiilinin, {سَجَّرَ} (seccera) fiili için, yukarıda zikredilen “kabartma” ve “taşırma” anlamlarını destekleyeceği açıktır.

Sınırlı sayıdaki birkaç meal, yukarıdaki tespitlerimizle paralel şekilde ayetteki bahse konu fiili, “coşma”, “kabarma”, “doldurulma” şeklinde tercüme ederken, pek çok meal ise denizler için düşünüldüğünde bilimsel olarak izahı ve tasavvuru zor bir şekilde söz konusu fiile; “tutuşturulma”, “kaynatılma”, “ateşlenme” gibi anlamlar vermişlerdir. Leksikolojik açıdan bu çalışmayla varılan sonuçlarla uygun anlamlandırma yapan ilk kısımdaki meallerin daha isabetli olduğu söylenebilir.

Bu çalışmada leksikolojik analizi yapılan son fiil ise {وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ} ayetinde meçhul olarak geçen {كُشِطَتْ} (keşeta) fiilidir. Kaynaklarda bazı Arap kabilelerinin söz konusu fiili, başında {ق} (kâf) harfi olacak şekilde {قُشِطَتْ} (kaşeta) şeklinde kullandıklarına dair bilgilere rastlanmıştır. Bahse konu fiilin, ilk dönem sözlüklerinde ve Kur’ân lügatlerinde örtünün kaldırılması, açılması, yazının kazınması, derinin yüzülmesi, etin kemikten sıyrılması ve kabuğun soyulması gibi anlamlarla karşılandığı tespit edilmiştir. Bu bağlamda söz konusu fiilin, aynı babdan gelen ve bir harf farklı olan “açmak, ortaya çıkarmak” anlamındaki {كُشِفَتْ} (keşefe) fiiliyle; {قُشِطَتْ} (kaşeta) şeklindeki kullanımının ise “kabuğu/deriyi soymak/çıkarmak” anlamındaki yine bir harf farklı {قُشِّرَتْ} (kaşera) fiiliyle mürâdif anlamlara gelmesi Arap Dili leksikolojisi açısından dikkat çekici bulunmuştur.

Bazı dilciler korkunun gitmesi, sırrın açıklanması ve duyguların üzerindeki perdenin kalkması şeklindeki mecâzî anlamlarından hareketle bahse konu fiilin, bazı hadislerde ve şiirlerde gökyüzündeki bulutların açılması ve dağılması gibi manalardaki kullanımını mecâzî olarak değerlendirmişlerdir. Burada olduğu gibi fiilin etimolojisindeki, örtüyü kaldırma, açma, ortaya çıkarma şeklindeki kök anlamların, semantik alan kapsamındaki mecâzî kullanımlarda da korunduğu görülmüştür.

Kur’an-ı Kerim’de farklı kelimelerle, birçok ayette göğün açılıp yarılması anlamlarına vurgu yapıldığı bilinmektedir. Bu bağlamda Dünyayı sarmalayan koruyucu atmosfer tabakalarının çeşitli sebeplerle delinip, yırtıldığı ve oluşan deliğin de giderek büyüdüğü yönündeki bilimsel izahlar hatırlanacak olursa konumuz olan ayetin, zikri geçen tüm leksikolojik anlamların işaret ettiği şekilde, kıyamet sürecinde dünyaya en yakın semâ olan atmosferdeki fiziksel erozyonu ifade ettiğini söylemek mümkündür. Buna

göre konumuz olan {وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ} ayetinin, “*Gök (bir perde gibi veya bir örtü gibi) sıyrılıp açıldığında*” şeklinde tercüme edilmesi, çalışmanın sonuçlarıyla ulaşılan anlamları yansıtma bakımından isabetli görülmüştür.

İnternet ortamındaki meallerin büyük bir kısmının, bahse konu ayette {كُشِطَتْ} fiiliyle ifade edilen gökyüzünün açılması anlamını, “sıyrılma” kelimesiyle karşılayarak bu çalışmayla tespit edilen anlam yelpazesiyile büyük oranda uygunluk arz ettiği tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra bazı meallerde kullanılan “koparılma” ifadesinin ise ayetin ilgili kısmını tercümede yetersiz kaldığı değerlendirilmiştir.

Bu çalışmada ele alınan üç fiil özelindeki leksikolojik kavram analizi denemesinin, bu alanda yapılacak benzer çalışmalara fikir verme bağlamında katkı sağlayacağı ümit edilmektedir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. 'Abdullah b. 'Abdilmuhsin et-Türkî. thk. Şu'ayb el-Arnaût - 'Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Akgül, Mehmet. *Kur'an'da Din Kavramı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Akkuş, Ali. *Kur'an'da "İlm" Kelimesinin Kronolojik ve Etimolojik İncelenmesi (Mekke Dönemi)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Alî, Cevâd. *el-Mufasssal fî târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*. 20 Cilt. Beyrût: Dâru's-Sâkî, 1422/2001.
- Bendenîcî, Ebû Bîşr el-Yemân b. Ebî'l-Yemân el-. *et-Takfiye fî'l-luğa*. thk. Halîl İbrâhîm el-Atiyye. Bağdat: Matba'atu'l-'Ânî, 1976.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhîm b. el-Muğîre el-. *el-Câmi'u's-sahih*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. 9 Cilt. Beyrût: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-. *Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-'arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Çalışkan Başer, Hatice Merve. *Kur'an-ı Kerim'de C-H-L Kökünün Semantik Analizi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Çöllüoğlu, Mahmut Samî. *Kur'an-ı Kerim'de KDY Kökünün Semantik İncelemesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Durmuş, İsmail - Pala, İskender. "İstiare". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/315-318. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şu'ayb el-Arnaût. 7 Cilt. Kâhire: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 1430/2009.
- Erden, Muhammet Kasım. *Lafız-Mâna Ekseninde Arap Anlambilim Kavramları*. Gaziantep: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Ersöz, Muhammed. *Kur'an'ın Dil Yapısı ve Kur'an Kelimelerinin Terimleşmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Beyrût: Mektebetu'l-Hilâl, ts.
- Ferrâ', Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh b. Manzûr ed-Deylemî el-. *Me'ânî'l-Kur'an*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. Mısır: Dâru'l-Misriyye, ts.
- Herevî, Muhammed b. Ahmed el-. *Tehzîbu'l-luğa*. thk. Muhammed Avd Mur'ib. 15 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2001.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *el-İştikâk*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârun. Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 1411/1991.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed. *Mücmelü'l-lüğa*. thk. Zühayr Abdulmuhsin Sultan. Beyrût: Mu'essesetü'r-Risâle, 1406/1986.

- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Sîde, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâil. *el-Muhassas*. thk. Halil İbrâhîm Ceffâl. 5 Cilt. Beyrût: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1417/1996.
- İbn Sîde, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâil. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*. thk. 'Abdulhamîd Hindâvî. 11 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1421/2000.
- İbnu'r-Rûmî, Ebu'l-Hasen Ali b. el-Abbâs b. Cüreyc. *Dîvânü İbni'r-Rûmî*. nşr. Ahmed Hasan Besec. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2002.
- Kalın, Faiz. *Kur'an'da Zaman Kavramı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Keskin, Mustafa. *Kur'an'da H-K-M Kökünün Semantik Analizi*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Ma'mer b. el-Müsennâ, Ebû Ubeyde et-Teymî. *Mecâzu'l-Kur'an*. thk. Muhammed Fuâd Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1381/1961.
- Nair, Ahmet. *Kur'an'da Korku Kavramı*. Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd Hafızüddîn en-. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*. thk. Yûsuf Ali Bûdeyyî. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Özdemir, Ahmet. *Kur'an-ı Kerim'de SLM Ve SLH Köklerinin Semantik İncelemesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meali*. çev. Ali Özek vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-. *Muhtârü's-sihâh*. Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Sadan, Hamza. *Mekki ve Medeni Ayetlerin Semantik Çerçevesi: İtaat ve İttiba Kavramları Örneği*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Se'âlibî, Ebû Mensûr Abdulmelik b. Muhammed b. İsmâil es-. *Simâru'l-kulûb fi'l-mudâfi ve'l-mensûb*. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf es-. *Umdetu'l-huffâz fi tefsîri eşrefi'l-elfâz*. thk. Muhammed Tuncî. 4 Cilt. Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1993.
- Soğukoğlu, Fehmi - Elneceer, Muhammed. "Tekvîr, İnfitâr ve İnşikâk Surelerinde Zikredilen Kıyametin Kopuş Tasvirlerinin Teolojik ve Lugavî İncelemesi". *İslâmî İlimler Dergisi* 17/1 (Mart 2022), 243-260.
- Topaloğlu, Bekir. "Kıyamet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/516-522. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yılmaz, Hasan. *Kur'an Kelime ve İfadelerini Anlamada Kavram Tefsiri ve Semantik Analiz Yöntemi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-. *el-Keşşâf'an hakâiki gâvâmidi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1986.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-. *Esâsu'l-belâğa*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sevd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1419/1998.

- Zevzenî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed b. Hüseyin ez-. *Şerhu 'l-mu 'allakâtî's-seb'.* thk. Muhammed el-Fâdîlî. Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1419/1999.
- “2007_5.pdf”. Erişim 02 Ekim 2023.
https://bilimteknik.tubitak.gov.tr/system/files/tamsayi_pdf/2007_5.pdf
- Bilim Genc. “Depremler Tsunamileri Nasıl Tetikler? | TÜBİTAK Bilim Genç”. Erişim 28 Eylül 2023. <http://bilimgenc.tubitak.gov.tr/makale/depremler-tsunamileri-nasil-tetikler>
- “karadelik.pdf”. Erişim 27 Eylül 2023.
<https://bilimteknik.tubitak.gov.tr/sites/default/files/posterler/karadelik.pdf>
- “Tekvir Suresi 2. ayeti ve meali | Kuran ve Meali”. Erişim 27 Eylül 2023.
<https://www.kuranvemeali.com/tekvir-suresi/2-ayeti-meali>
- “Tekvir Suresi 6. Ayet”. Erişim 28 Eylül 2023.
<https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=81&ayet=6>
- “Tekvir Suresi 11. ayeti ve meali | Kuran ve Meali”. Erişim 29 Eylül 2023.
<https://www.kuranvemeali.com/tekvir-suresi/11-ayeti-meali>
- “yazi.pdf”. Erişim 27 Eylül 2023.
<https://services.tubitak.gov.tr/edergi/yazi.pdf;jsessionid=wodTc1mw4adsRDAVwsX3zjpl?dergiKodu=4&cilt=31&sayi=368&sayfa=34&yaziid=10779>
- “yazi.pdf”. Erişim 30 Eylül 2023. <https://e-dergi.tubitak.gov.tr/edergi/yazi.pdf;jsessionid=3zjQMw1yz+qo0NbWXm53Hruc?dergiKodu=4&cilt=55&sayi=1118&sayfa=84&yaziid=46195>
- “yazi.pdf”. Erişim 28 Eylül 2023.
<https://services.tubitak.gov.tr/edergi/yazi.pdf;jsessionid=nHmfv8L2yezU0vWIw2wvd6dS?dergiKodu=4&cilt=3&sayi=25&sayfa=11&yaziid=340>
- “yazi.pdf”. Erişim 29 Eylül 2023.
<https://services.tubitak.gov.tr/edergi/yazi.pdf;jsessionid=Sdoc9q+pwj2JPMYVmg+5z1Be?dergiKodu=4&cilt=28&sayi=337&sayfa=30&yaziid=8650>

Bölüm 8

**ÇOCUKLARDA VE GENÇLERDE
İSLÂMÎ KİMLİK İNŞASI BAĞLAMINDA
SERRÂC'IN EL-LÜMA' ADLI ESERİNDE
GEÇEN KISSALARIN TAHLİLİ**

Mesut YİĞİT¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi , Muş Alparslan Üniversitesi, m.yigit@alparslan.edu.tr, orcid.org/0000-0002-9939-4235

Giriş

Yüce Allah insanların maddî ve mânevî açıdan ideal bir toplum oluşturabilmeleri için uymaları gereken ahlâkî kuralları belirlemiştir. Bu kuralları pratiğe dökabilmeleri için de rehberler göndermiştir. İşte bu yol gösterici peygamberler, insanlara ahlâkî değerleri ve erdemleri öğreterek doğruyu ve iyiliği teşvik etmişlerdir. Kur’ân-ı Kerim’de, Yüce Allah, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ahlâkî üstünlüğüne vurgu yaparak onu “Sen yüce bir ahlâk üzeresin” (el-Kalem 68/4) diyerek tavsif etmiştir. Ayrıca, Kur’ân-ı Kerim’de Hz. Peygamber’in ahlâkî özelliklerinden bazıları açıklanmıştır; onun çok merhametli, çok şefkatli ve diğerkâm bir kişiliğe sahip olduğu ifade edilmiş ve en önemlisi, insanlar için uyulması gereken bir iyi örnek olduğu belirtilmiştir (el-Ahzâb 33/21). Yine âlemlere rahmet vesilesi olarak gönderilen Hz. Peygamber’in (s.a.v.) güzel ahlâkî ve iyi muamelesi olmasa insanların onun etrafından dağılacağı haber verilmiştir (Âl-i İmrân 3/159). Peygamber Efendimiz’in (s.a.v.) “Ben ancak güzel ahlâkî tamamlamak için gönderildim.” (Ahmed b. Hanbel, 2:381, el-Muvatta’ , “Hüsnu’l-huluk,” 8) şeklindeki ifadesi, toplumun kimlik inşasının güzel ahlâk ile olabileceğinin bir göstergesidir. Ayrıca, Hz. Aişe’ye Peygamber Efendimiz’in (s.a.v.) ahlâkî özellikleriyle ilgili sorulan bir soruya verdiği cevap da bu bağlamda anlamlıdır. Soruyu soranlara şu şekilde demiştir: “Siz Kur’ân okumuyor musunuz? O’nun ahlâkî Kur’ân’dı.” Bu ifade, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ahlâkî öğretilerinin temel kaynağının Kur’ân-ı Kerim olduğunu vurgulamaktadır.

İslâm’ın üç temel direğinden birisi olan tasavvuf (ihsan), dinin aktif, pragmatik yönünü temsil eder (Yılmaz, H. K. 2004: 18-19). Yaratıcı tarafından övgüyle bahsedilen Hz. Peygamber’in (s.a.v.) mübarek yaşantısı, Kur’ân-ı Kerim’in naslarıyla beraber baştan başa ahlâk olarak nitelendirilen tasavvufun dayanaklarını oluşturur (İsa, 2007: 29-33, Selvi, 2016: 2-7). Bir başka deyişle, İslâm’ın mânevî muharriki ve ruhanî boyutu olan tasavvuf, müminlere dünya ve âhirette mutluluğu yakalamaları için ahlâkî ölçütleri sunmuştur. Onsuz İslâm dininin temeli zayıf kalır. Tasavvufun İslâmî ilimler içerisindeki rolü, bedene hareket kabiliyeti sağlayan ruh gibidir. Onun öğretileri olmaksızın yaratılıştaki gayeye ulaşmak imkânsızdır (Muslu, 2017: 13-15).

Tasavvuf öğretileri, günümüz insanların mânevî ve ahlâkî değerlerinin zayıflamasının neden olduğu sorunlara etkili çözümler sunar. Bu öğretiler, bireysel ve toplumsal düzeyde sohbet, zikir, tefekkür, murakabe, hizmet ve rabita gibi yöntemleri içerir. Ayrıca onun ahlâkî öğretileri arasında nefsin kusurlarından arındırılmasının büyük bir önemi vardır. Hakikatte bu başarılmadan insan-ı kâmil mertebesine çıkılabilmesi, iki dünya saadatinin elde edilmesi mümkün olmaz (İsa, 2007: 31-33; Muslu, 2017: 14; Göktaş, V. 2011: 139). Toplumlardaki ahlâkî çöküşü incelediğimizde, bu düşüşün temelini ailede atıldığını söylemek mümkün. Ahlâkî ve mânevî değerlerin

aileler tarafından nesilden nesile aktarıldığı bir gerçeklik olduğuna göre, ailelerin çocuklarını iyi bir ahlâkî eğitimden mahrum bırakmamaları, toplumlarda mânevî krizleri önleyen en önemli faktörlerden biridir. Ahlâkî ve mânevî değerlere bağlı bireylerin yetiştirilmesinin ne kadar önemli olduğu ve bu sorumluluğun büyük ölçüde ailelere düştüğü konusunda şüphe yoktur (Doğan, 2020: 299-305). Bu nedenle toplumu oluşturan fertlerin İslâm ahlâkı olan tasavvufa, İslâm ahlâkının pratikteki en önemli uygulayıcısı olan Hz. Peygamber'e ihtiyaçlarının ne kadar büyük olduğunu göstermektedir (Kartal, A. 2020: 153-158).

Tasavvuf klasikleri incelendiğinde Hz. Peygamber'in ve onun takipçilerinin hayatlarından alınan ahlâkî örnekler, bir kimlik oluşturmayı amaçlayan çabalara işaret edebilir. Ayrıca tasavvufun pratikte uygulanabilirliği de vurgulanmıştır. Yüce Allah Kur'ân-ı Kerim'de verilen peygamber kıssalarının Hz. Peygamber (s.a.v.) için bir teselli kaynağı olduğunu belirtmiş (el-Hûd: 11/120), başka bir yerde de kendisine ulû'l-azm peygamberlerin yolunu takip etmesi tavsiye edilmiştir (el-Ahkâf, 46/35). Tasavvuf klasiklerinde ve *el-Lüma'*da verilen kıssaların temel amacının, bu kıssaların kahramanlarının çocuklar ve gençler için rol modeller olmaları olduğu göz ardı edilmemelidir (Yavuz, K. 2012: 31-40; Öcal, M. 1996: 205). Bu çalışmada tasavvuf klasikleri içerisinde önemli bir yere sahip olan ve bazı diğer eserlere kaynaklık yapan *el-Lüma'*da çocuklar ve gençlerle ilgili kıssalar ele alınacak, kıssaların râvileri hakkında özet bilgiler verilecek ve *el-Lüma'*ın ilgili kıssalar aracılığıyla vermeye çalıştığı mesajlar irdelenecektir.

1. Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî ve Eseri *el-Lüma'*

Tâvûsü'l-fukarâ olarak anılan Ebû Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed es-Serrâc et-Tûsî'nin (ö. 378/988) hayatı hakkındaki bilgiler çok kısıtlıdır. Nitekim sûfî tabakat müelliflerinden sadece Ferîdüddin Attâr (ö. 618/1221), ona *Tezkiretü'l-evliyâ* adlı eserinde yer vermiştir.¹ Serrâc'ın eseri kendisinden sonra Ebû Abdîrrahmân Muhammed es-Sülemî (ö. 412/1021), Ebû'l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer es-Sühreverdî (ö. 632/1234), Ebû Muhammed Rûzbihân el-Baklî (ö. 606/1209) ve Hüccetü'l-İslâm Muhammed b. el-Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi müelliflerin eserlerine kaynaklık teşkil etmesine rağmen ilgili yerlerde ondan bahsedilmemesi ilgi çekicidir (Yılmaz, H. K. 1996: "Giriş" IX-XIII). Serrâc; Ebû Muhammed Ca'fer b. el-Huldî (ö. 348/959), Ebû Muhammed Mürtaîş

1 (Yılmaz, 1996: "Giriş" IX-XI). *el-Lüma'* ve müellifi hakkında geniş literatür için bkz. Hasan Kamil Yılmaz tarafından *el-Lüma'* eserinin Türkçe'ye yapılan tercümenin giriş kısmı. et-Tûsî, E. N. S. (1996). *el-Lüma'* İslâm tasavvufu. İstanbul: Altınoluk.; Bodur, N. (2018). *Ebû Nasr Serrâc Et-Tûsî ve Tasavvufî Görüşleri* (Yayınlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.; Başer, H. B. (2009). *Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî'nin tasavvuf anlayışı* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul Üniversitesi, İstanbul.; el-Lüma' eserinin tahkikli basımında muhakiklerin müellif ve kitap hakkında bilgi verdikleri giriş: et-Tûsî, E. N. S. (1996). *el-Lüma'* thk. Abdülhalim Mahmûd- Tâhâ Abdülbakî Sürûr. Mısır: Dâr-ru'l-kutubî'l-hadîse.

(ö. 348/959), Ebû Bekr Muhammed ed-Dımaşkî ed-Dükkî (ö. 360/971) gibi sûfîlerle sohbet edip onlardan istifade etmiştir. Bağdat, Şam, Kahire, Trablus, Antakya, Tebriz gibi şehirleri ziyaret edip buradaki sûfîlerle görüşen Serrâc en sonunda memleketi Tûs'a geri dönmüş ve orada vefat etmiştir (Uludağ, S. 2003: 259).

Tasavvuf klasikleri arasında önemli bir yere sahip olan *el-Lüma'* ilim çevrelerinde büyük bir şöhrete kavuşmuştur. Ebû Nasr es-Serrâc tasavvuf tarihinin temel eserlerinden olan kitabını adını açıklamadığı birisinin ricası (sorusu) üzerine kaleme aldığını belirtmiştir (et-Tûsî, E. N. S. 1996: 21; Bodur, N. 2018: 62). Kendi döneminde topluma tasavvuf hakkında doğru bilgiler vermek isteyen Serrâc, tasavvuf öğretilerinin Kur'ân-ı Kerîm'den ve Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) hayatından ve onların takipçileri olan Sahabe-i kiramın yaşantısından alındığını ifade etmiştir (et-Tûsî, E. N. S. 1996: 22-31.; Başer, H. B. 2009: 41-42).

Tasavvuf klasikleri arasında öne çıkan bir eser olan Serrâc'ın *el-Lüma'* adlı eseri, bir giriş ve on iki bölümden oluşmaktadır. Bu eser, tasavvuf ilmini araştıranlar ve anlamaya çalışanlar için temel bir başvuru kaynağı olarak kabul edilir. Serrâc'ın kitabı, tasavvufu derinlemesine inceleyen ve onu anlamaya çalışanlar için önemli bir referanstır. Aynı zamanda, bu eser, kendisinden sonra gelen sûfî müelliflere rehberlikte bulunmuştur. *el-Lüma'* tasavvufun anlamını ve mahiyetini sûfîlerin gözünden aktarmaya çalışıp onun Sünnî yapısını aktarmaya çalışan bir eserdir. Eserinde Kur'ân ve Sünnete uygun bir tasavvuf anlayışını ortaya koymaya çalışan Serrâc, bidatlere karşı uyarılarda bulunmuş ve şer'i şerife uymayan "mutasavvî" kisvesi altındaki sapkınları eleştirmiştir (et-Tûsî, E. N. S. 1996: 516-555.; Uludağ, S. 2003: 259; Bodur, N. 2018: 69).

2. *el-Lüma'*'da Geçen Çocuklar ve Gençlerle İlgili Kıssaların İncelenmesi

2. 1. Abdullah b. Ömer'in Firâseti ve Babasının Teşviği

Peygamber Efendimiz (s.a.v.), o dönemde, içlerinde yaşça en genç olan Abdullah b. Ömer'i de içeren bir grup Sahabe-i Kiram'a şu soruyu yöneltti: "Âdemoğluna benzeyen ağaç hangisidir?" Sahabe-i Kiram ise bu soruya cevap olarak çöl ağaçlarını işaret etmişlerdi. Abdullah b. Ömer ise şöyle söylemiştir: "Benim kalbime ise hurma ağacı geldi. Peygamber Efendimiz'e (s.a.v.) cevap vermeye utandığım için sustum. O sırada Peygamber Efendimiz (s.a.v.): "O hurma ağacıdır" dedi. Daha sonra bu olayı babası Hz. Ömer'e (r.a) şöyle aktarmıştır: "Neredeyse onun hurma ağacı olduğunu söyleyecektim." Hz. Ömer (r.a): "Eğer bu cevabı vermiş olsaydın kırmızı develere sahip olmaktan daha sevimli gelirdi bana" şeklinde cevap vermiştir (Buhârî, "İlim," 5; et-Tûsî, E. N. S. 1996:165).

Abdullah b. Ömer (r.a), ikinci râşid halife Hz. Ömer'in (r.a) oğludur. Küçük yaşta babasıyla beraber Müslüman olmuştur. Bedir Harbi'nde yaşı küçük olduğundan savaşa katılmasına izin verilmemiş, Uhud Harbi'nde ise on dört yaşında olduğu için izin alamamıştır. Hendek Harbi'nde on beş yaşına girdikten sonra savaşa katılmasına izin verilmiş ve bundan sonraki tüm gazvelere iştirak etmiştir. Hz. Peygamber'in övgüsüne mazhar olan Abdullah b. Ömer; ilim, kavrayış ve amel noktasında babasına benzetilmiştir. Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ittiba konusundaki azmi, fakirleri gözetmesi ve Müslümanların birliğinin sağlanmasındaki gayreti ile meşhurdur. 73/693 tarihinde Mekke-i Mükerre'm'de vefat etmiştir (Zehebî, Ş. M. 1984: 3/203-232; İsfahânî, E. N. 2005; Özkan M. 2017: 269-271).

Abdullah b. Ömer (r.a) Mescid-i Nebevî'de bulunduğu bir sırada Peygamber Efendimiz (s.a.v.) oradaki sahabe-i Kirama bir soru yöneltilmiş, ancak kimseden isabetli bir cevap çıkmamıştır. Hz. Abdullah (r.a) cevabı bilmesine rağmen bunu söyleyememiştir. Yaşının küçüklüğünün de etkisiyle çekingen davrandığı düşünülebilir. Bunu babasına aktardığında böyle bir durumda sessiz kalmaması yönünde tavsiye almıştır.

Serrâc'a göre, Hz. Ömer'in bu sevincinin altında yatan sebep, orada bulunan sahabeden hiç kimsenin cevabı bilmediği halde oğlunun bunu bildiğiydi. Çünkü Hz. Ömer'in oğlu Abdullah, orada bulunanlar arasında yaşça en küçüğüydü. Yüce Allah, dilediği kuluna bu gibi gaybî bilgilerden dilediği kadar bahşeder (et-Tûsî, E. N. S. 1996:165). Serrâc'ın bu (gayb ile ilgili) inancına diğer sûfiler de katılmaktadır. Nisa Suresi'nde geçen "İçlerinden haberin mâna ve maksadını çıkarabilenler şüphesiz onu anlarlardı." (en-Nisâ: 4/83) âyet-i kerimesini Ebû Saîd Ahmed b. İsâ el-Harrâz (ö. 277/890 [?]) açıklarken, bu anlayışa sahip olanların Cenâb-ı Hakk'ın yardımıyla gizli olanları açığa çıkarabildiklerini ifade etmiştir (Kuşeyrî, A. 2013: 267).

Peygamber Efendimiz (s.a.v.), "Müminin firâsetinden çekinin, çünkü o Allah'ın nuruyla bakar, görür." (Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân, 16) sözleriyle ümmetinin içinde Allah'ın özel yardımına mazhar olan bazı kullarının, tefekkürleriyle ve verdikleri hükümlerle farklı bir kavrayışa sahip olduklarını ifade etmiştir. Yani Yüce Allah'a yakınlık kuran kişinin Allah'ın inayetiyle hareket ettiğini, Allah'ın nuruyla gerçekleri gördüğünü veya ayrıntılara vâkıf olduğunu anlatmaktadır. Firâset; gaybın görünmesini, kalp gözünün açılmasını ifade eden bir terimdir. Bu halin ortaya çıkışında, helal yoldan kazanılan gıdanın rolü önemlidir. Ayrıca, sünneti seniyyeye uygun düzenli bir yaşam sürmenin de firâseti geliştiren en önemli etkenlerden biri olduğu belirtilmektedir (Arık, S. 2005: 119-122; Dal. S. 2013: 110; Cebecioglu E. 2009: 217; Uludağ, S. 2016: 138).

Dolayısıyla, çocukların olumlu veya olumsuz fiillerinin, çocuklardaki ahlâkî gelişimin temel belirleyicisi aileler olabilmektedir (Abanoz, S. 2020:

130). Bu bağlamda, anne ve babaların çocuklarına karşı büyük sorumluluklar taşıdıkları önemli bir gerçektir. Anne ve babaların çocuklarını iyi bir eğitimle yetiştirmeleri ve helal kazançla beslemeleri, çocukların karakter gelişimine önemli katkılarda bulunacaktır. Unutulmamalıdır ki Abdullah bin Ömer'in keskin bir firâsete sahip olmasının asıl nedeninin, iyi bir eğitimden geçmiş olması ve onu helalden kazanılmış bir gıda ile besleyen ailesi olduğu söylenebilir.

2. 2. Tevekkül

Muhammed b. Ali el-Kassâr'ın eşi ve çocukları vardı. Bir gün yakın arkadaşlarının yanında bulunurken küçük kızı şöyle seslenmişti: "Ey semanın Rabbi! Üzüm istiyoruz." Kızının sesini işiten Muhammed b. Ali el-Kassâr gülümsemiş ve şöyle demişti: "Onları bu şekilde eğittim. Bir ihtiyaçları olduğu zaman benden değil, Yüce Allah'tan istemeyi öğrensinler diye." (et-Tûsî, E. N. S. 1996: 264).

Yukarıdaki kıssada tevekkül ile ilgili dikkat çekici hikâyenin merkezi karakteri Muhammed b. Ali el-Kassâr hakkında kaynaklarda kesin bir bilgiye ulaşılamamıştır.² Tevekkül, bir kişinin Yüce Allah'a olan inancını, güvenini ve teslimiyetini ifade eder (119-122; Dal. S. 2013: 396; Uludağ, S. 2016: 357; Yiğit M. 2018: 93). "Kim Allah'a tevekkül ederse, O, ona yeter." (Talâk 65/3) âyetinde belirtildiği gibi, Yüce Allah'a tevekkül eden bir kişiye her türlü yardımı Rabbi sağlayacaktır. Tevekkülün de yanlış anlaşılması gerekir. Çünkü tevekkül, "elinden gelen her türlü çabayı gösterdikten sonra kalbin yalnız Yüce Allah'a bağlı olması" (Cebecioğlu, E. 2009: 658) şeklinde açıklanmıştır.

El-Kassâr ile küçük kızı arasındaki iletişim, yetişkinlerin çocuklarına mânevî olarak yol gösterebilme konusunda güzel bir örnektir. El-Kassâr, kızına, hayatta doğru yolu bulma konusunda Yüce Allah'a yönelmenin önemini öğretmek istemiştir. Ona Yüce Allah'a tevekkül etmeyi, sadece ona güvenmeyi, tüm dileklerini sadece ona iletmeyi öğreterek bu konuda örnek olmuştur. Böylece, el-Kassâr, kızına mânevî bir yol gösterici olarak, çocuğun yaşamını şekillendirmede büyük bir rol üstlenmiştir. Bu durum, anne ve babaların, çocuklarına hayatta doğru bir yolu nasıl bulacaklarını gösterme ve örnek olma konusundaki büyük sorumluluklarını vurgular. Ebeveynlerin davranışları ve tutumları, çocukların hayatı üzerinde derin etkiler bırakır (İşliyen B. 2020: 9-10; Abanoz, S. 2020: 130).

2 Kaynaklarda el-Kassâr lakaplı birçok âlim bulunmaktadır. Tüm araştırmaların neticesinde kanaatimize göre Zehebi Târihu'l-İslâm adlı eserinde zikretmiş olduğu Muhammed b. Ali b. Hüseyin el-Kassâr el-Hulukâni en-Nisâbüri (ö. 395/1005) metinde geçen el-Kassâr olabilir. Metinlerin naklinde esas aldığımız baskı ile Reynold Alleyne Nicholson'ın neşrettiği baskıda (et-Tûsî, E. N. S. (1914). el-Luma', Thk. Reynold Alleyne Nicholson, Londra: Beril Matbaası, s.199.) Serrâc, el-Kassâr'dan bahsederken "rahimehullah" ifadesini kullanmıştır. Ancak kanaatimize göre H. 378 yılında vefat etmiş olan Serrâc'ın eserindeki bu "rahimehullah" ifadesi daha sonra müstensihler tarafından bırakılmış olma ihtimali mevcuttur.

Çocukların mânevî gelişimi ve dünya görüşleri, Yüce Allah'a olan bağlılıklarıyla şekillenir. Anne ve babaların sorumlulukları sadece çocuklarını maddî olarak desteklemekle sınırlı değildir. Aynı zamanda onların mânevî gelişimine rehberlik etmek ve karakter oluşumlarına olumlu katkıda bulunmak da ebeveynlerin en önemli görevlerinden biridir (Bahçekapılı M. 2020: 102-103).

Sonuç olarak bu hikâye ile çocuklara mânevî değerlerin ve inançların kazandırılmasının ne kadar hayatî bir öneme sahip olduğu vurgulanmak istenmiştir. Nitekim Serrâc'ın evli ve çocuk sahibi olan bir sûfinin çocuklarının her türlü gereksinimleri ile ilgilenmesi ve onları asla ihmal etmemesinin bu yolun edeplerinden olduğunu söylemiştir (et-Tûsî, E. N. S. 1996: 265).

2. 3. İrşad İçin Farklı Vesileler

Bünân el-Hammâl'ın oğlu bir gün yanına gelerek “Babacığım! Kayısı istiyorum” dedi. Bünân el-Hammâl çocuğun elinden tutarak onu kayısı satıcısının yanına götürdü. Satıcıya şöyle dedi: “Buna biraz kayısı ver. Ben de kayısının satılması için insanlara sesleneyim. Adam, çocuğa kayısıları verdikten sonra Bünân şu şekilde bağırmaya başladı: “Ey insanlar: Bu kalıcı olmayan yok olup gidecek küçük gıdayı satın alınız.” Çok geçmeden satıcı kaysıların tümünü satmıştı (et-Tûsî, E. N. S. 1996: 264).

Ebü'l-Hasen Bünân b. Muhammed el-Hammâl (ö. 316/928) Irak/Vâsıt doğumludur. Daha sonra Mısır'a gitmiş ve oraya yerleşmiştir. Sûfiler arasında ibadet ve takvasıyla meşhur olan Bünân el-Hammâl hadis ilminin âlimlerindendir. Cüneyd el-Bağdâdî ile sohbetinde bulunmuştur. Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî en-Nûrî'nin (ö. 295/908) hocası olduğu söylenmiştir (Zehebî, Ş. M. 1984: 11/299).

Bu hikâye, Bünân el-Hammâl'ın Yüce Rabbine olan tam teslimiyetini, oğluna duyduğu şefkatini ve onu yetiştirmekteki gayretini gözler önüne sermektedir. Bünân el-Hammâl, oğlunun isteğini yerine getirirken aynı zamanda onu Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnete çokça vurgulanan düşünmeye (Karasu, 2021, 23-43) ve öğrenmeye teşvik etme, öğretici bir rol üstlenme konusunda güzel bir örneklik sunmaktadır. Zaten sûfilerin amaçlarından biri de yaptıklarıyla başkalarına örnek olabilme, irşada vesile olabilmedir (Ayış M. Ş. 2019: 120). Yani insanlara doğru yolu gösterme, olgunlaşmalarına yardımcı olma, uyarıda bulunma ve Yüce Allah'ın rızasına ulaştıran yolu öğretme amacını güderler. Bu hikâye, aile içindeki sıkı bağların değerini ve temel değerlerin ne kadar özlü aktarılabilceğini, gaflet içinde olabilecek kitleleri uyarmak için en küçük bir olayın bile değerlendirebileceğini, sûfilerin insanların gönlüne hitap eden ve kıvrak zekayla desteklenen nezaket dolu ikna kabiliyetlerine vurgu yapmaktadır.

2. 4. Fenâ Haline Ulaşan Genç Sûfî

Şiblî'nin ders halkasına gelen bir çocuk yaklaşarak şunları söyledi: “Ey Ebubekir! Beni benden aldı. Beni mest ederek kendimden geçirdi. Beni tekrar iade ettiğinde benden eser kalmadı.” Şiblî, çocuğa “Sana ne oldu böyle? Allah senin gözünü mü kör etti?” diye sordu. Çocuk Şiblî'ye şu cevabı verdi: “Ey Ebubekir! Bu körlük bana nereden geldi?” Daha sonra çocuk oradan kaçıp gitti (et-Tûsî, E. N. S. 1996: 437).

Ebû Bekr Dülefb. Cahder (veya Ca'fer b. Yûnus) eş-Şiblî (ö. 334/946) Bağdat sûfîlerindendir. Mâlikî mezhebinin âlimlerinden olup hadis ile uğraşmış, şiir yazmış, hikmet sahibi ve yetenekli birisiydi. Cüneyd Bağdâdî'nin sohbetine katılmış ve ondan istifade etmiştir (Zehebî, Ş. M. 1984: 11/544) Dönemin önde gelen sûfîlerinden biri olan Şiblî'nin hikâyesinden anlaşıldığı üzere, Şiblî'nin sohbet halkası, müritlerin ve tasavvuf yolunda ilerleyenlerin toplandığı bir meclis olarak sûfîlerin uğrak yeri idi. Şiblî, müritlerine yakın ilgi göstererek onların mânevî sorunlarını çözmelerine yardımcı olmaya çalışıyordu. Burada genç sâlikin tasavvuftaki fenâ halini yaşadığı, yani “kulun kendi fiil ve davranışlarını görmekten fânî olup gerçek kul olma noktasına ulaşması”, başka bir ifadeyle “kötü huylarından arınarak güzel huylarla donanmış bir şekilde ilerlemesi” (Cebecioğlu, E. 2009: 208-209; Şimşek, S. 2017: 118-119; İdiz F. 2016: 2470-2471) aşamasında olduğu görülmektedir. Bu noktada, genç müridin erken yaşlarda tasavvufun en ileri aşamalarına ulaşma kabiliyeti, Şiblî'nin dikkatini çekmiş olmalıdır. Bu da tasavvufi gelişimin yaşla değil, mânevî kabiliyet ve samimiyetle ilgili olduğunu göstermektedir. Bu hikâye, mânevî yolculuk olan seyr u sülûkta yaş sınırlamasının olmadığını ve her yaşta insanın kötünden iyiye doğru bir dönüşüm geçirebileceğini, yine mânevî gelişimin kabiliyet ve iradeyle ilişkili olduğunu vurgular.

2. 5. Sohbetin Çocuklara Etkisi

Cüneyd Bağdâdî, şöyle demiştir: Ben küçüklüğümde bu taifenin (sûfîler) sohbetlerine katılırdım. Bazen onlardan manasını anlayamadığım sözler duyardım. Ancak kalbimde onları inkâr edecek bir durum belirmezdi. İşte bu sayede eriştiklerim bana lütfedildi (et-Tûsî, E. N. S. 1996: 475).

Ebü'l-Kâsım Cüneyd b. Muhammed el-Hazzâz el-Kavârîrî “el-Bağdâdî” (ö. 297/909), tasavvuf tarihinde “seyyidu't-taife” ünvanıyla anılmış ve sûfîlerin lideri olarak kabul edilmiştir. İbrâhîm el-Bağdâdî (Ebû Sevr) (ö. 240/854), dayısı Serî es-Sakatî (ö. 251/865) Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 243/857) ve dönemin bir ünlü âlim ve sûfîlerinden istifade etmiştir. Ca'fer el-Huldî (ö. 348/959); Ebû Bekir eş-Şiblî gibi birçok âlim ve sûfinin yetişmesine de vesile olmuştur (İbn Teymiyye T. 1977: 1/123; Zehebî, Ş. M. 1984: 11/43).

Cüneyd Bağdâdî'nin hem zâhirî hem de bâtinî bilgilerde önde gelen bir otorite olmasının temel nedeni, aldığı eğitimidir. Hikâyede aktarılmak

istenen önemli bir ders, anlaşılmayan veya duyulan şeyleri hemen reddetmek yerine, bu sözleri anlamaya çalışmanın, olumlu sonuçlar doğurabileceğini vurgulamaktadır. Küçük yaşlarda ilim ve marifet yoluna alıştıran ve bu yolu seven bir çocuk, ileride ilim ve irfan sahibi olanları örnek alarak toplumda etkili bir rol oynayabilecek bir seviyeye ulaşabilir. Ayrıca, genç yaşlarda edinilen mânevî değerler ve bilgi, kişiyi ilerleyen yıllarda önemli bir rehber haline dönüştürebilir. Şu hususa da dikkat çekmekte yarar vardır.

2. 6. Zühd ve İstiğna

İbrahim Havvâs şöyle demişti: “Burada Mekke’de genç bir sûfî yıllarca ikamet etti. Onun oturusunun güzelliği, çokça tavaf ve umre yapması, sûfilğine halel getirmemesi hoşumuza gidiyordu. Onunla yakınlık kurmak için ona bir miktar para götürmeyi niyet ettim. Ona çokça para götürerek sergisinin bir tarafına bıraktım. Bana baktıktan sonra sergisini aldı ve paraları yere döktü. Ardından mescitten çıkıverdi. Genç paraları yere döküp yüz çevirdiğinde gözümde ondan daha azizi yoktu. Oturup onları toplarken benden de daha zelili yoktu (et-Tûsî, E. N. S. 1996: 226).

Ebû İshâk İbrâhîm b. Ahmed el-Havvâs (ö. 291/904), Sâmerrâ şehrinde doğmuştur. Hayr en-Nessâc’ın eliyle tasavvufa intisap etmiştir. Tevekkül’ü ve bu konudaki görüşleri ile şöhret bulmuştur. Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû’l-Hüseyin en-Nûrî ile sohbetinde bulunmuştur (Attâr, F. 2018: 631; Bahadıroğlu, M. 2000: 317). Kuşkusuz, İslâm’ın ilk asırlarında Mekke-i Mükerrreme’de mücâvir³ olarak yaşayan genç birinin bulunması, dönemin gençlerinin sahip olduğu yüksek iman gücü ve ibadet tutkusıyla uyumlu bir tablo sunmaktadır. Bu durum, o dönemdeki gençler arasında dahi güçlü bir emniyet duygusu bulunduğunu göstermektedir.

İbrahim Havvâs’ın, bu genç sûfî hakkında övgü dolu sözlerle bahsetmesi, onun sûfilğine halel getirmediğine dair güçlü bir şahitliği ifade etmektedir. Bu da gösteriyor ki genç bir sûfî, diğerleri için örnek ve rol model olabilecek bir konuma yükselebilir.

Hikâye aynı zamanda sûfîlerin diğerkâmlık ve cömertlik duygularını da yansıtmaktadır. Yine, tanınmış bir sûfinin zengin bir gönül yapısına sahip olmasına rağmen, bir diğer genç sûfî aynı zamanda istiğnası ve zühdüyle onu bile etkileyebilmektedir.

2. 7. Sabrın Neticesi

Ebû Osman şöyle dedi: Genç bir delikanlı iken Ebû Hafs’ın sohbetine katıldım. Ancak “Sohbetime katılma.” diyerek beni yanından kovdu. Onun sözüne karşılık vermeden ve sırtımı da dönmeden arkaya doğru çekildim.

3 Mekke-i Mükerreme’ye (veya Medine-i Münevvere’ye) yerleşen veya bir süre ikamet eden kimse anlamında terim. Bozkurt, N. (2020). Mücâvir. TDV İslâm Ansiklopedisi. Ankara: TDV Yayınları. 31/444-445.

Yüzüm ona dönük olarak ve gözünden kayboluncaya kadar gittim. Ben de onun kapısı önünde bir çukur kazıp o beni çıkarana kadar çıkmamaya karar verdim. Ebû Hafs beni bu şekilde görünce beni yaklaştırdı, öptü ve ölünceye kadar en seçkin ashabı arasına aldı (et-Tûsî, E. N. S. 1996: 235).

Ebû Osman el-Hîrî Rey şehrinde doğmuştur. Hadis ilmini tahsil etmiştir. Nîşâbur'da Ebû Hafs Amr b. Seleme el-Haddâd en-Nîsâbûrî'nin (ö. 260/874) sohbetine katılmış talebesi olmuştur. Ebû Osman'ın Horasan'daki misyonu Cüneyd Bağdâdî'nin Bağdat'taki durumuna benzetilmiştir (Zehebî, Ş. M. 1984: 14/62-63).

Hikâyede, Ebû Osmân Saîd b. İsmâîl el-Hîrî'nin (ö. 298/910) genç yaşlarda mânevî bir yolculuğa başladığı ve rehberlik edecek biri arayışında Ebû Hafs el-Haddâd'a başvurduğu anlatılmaktadır. Ancak başta Ebû Hafs tarafından reddedilmiştir. Burada dikkat çeken nokta, Ebû Hafs'ın, genç delikanlının sabrını, azmini ve kararlılığını gördükten sonra onu kabul etmesidir. Bu durum, çevremizdeki insanların davranışlarını anlarken derinlemesine düşünmenin önemini vurgulamaktadır. Gerçekten de genç bir insanın ihtiyaç duyduğu eğitim ve terbiye yolunda, mürşidi tarafından gösterilen sert davranışlara takılmadan, sabırla ve edep içinde hedefine doğru ilerlemesi ve nihayetinde başarılı olması, büyük bir özverinin ve kararlılığın sonucudur.

2. 8. Sabır, Seyahat ve Tecrübe

İbrahim b. Şeyban şöyle söyledi: “Biz gençliğimizde Ebû Abdillâh el-Mağribî'nin sohbetinde bulunurduk. Bizi çöllerden geçirirdi. Onunla beraber Hasan isminde bir şeyh de vardı. Şeyh Hasan onunla yetmiş yıl arkadaşlık yapmıştı. Biz gençlerden biri hata yaptığımızda Ebû Osman el-Mağribî buna gücenirdi. Biz de Şeyh Hasan'a müracaat ederek arayışı düzeltmeye çalışırdık (et-Tûsî, E. N. S. 1996: 236-237).

Bu hikâyeyi bize aktaran sûfî Ebû İshâk İbrâhîm b. Şeybân el-Kirmîsinî'dir (ö. 330/941). İbrâhîm b. Şeybân İbrâhîm el-Havvâs ve Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Mağribî (ö. 279/892) istifade etmiştir. Kendi döneminde sûfîlerin öncülerinden sayılmıştır (Şarânî, A. 1897: 1/97). Hikâyede, Ebû Abdillâh el-Mağribî'nin genç müritlerini terbiye etmek amacıyla onları seyahate çıkardığı gözlemlenmektedir. Tasavvuf geleneğine göre, seyahat nefis mücadelesi için bir fırsat olarak kabul edilir ve Allah'a yaklaşma ve marifet yolunda ilerleme amacı güder (Çakmak, M. 2009: 140-144). Yani bilginin edinilme yolları sadece dört duvar arasında sıkıştırılamaz. Bilgiyi gerçekten anlayabilmek ve günlük yaşamda uygulayabilmek için hayatla bağlantılı seyahatlerle eğitim yapmak da önemlidir.

Hikâyede gençler, seyahatleri sırasında bir hata yaptıklarında, hatayı düzeltmek için tecrübeli mürşidin yakın arkadaşına danışırlar. Bu davranış, gençlerin tasavvufi ilim ve edep konularındaki bilgilerine işaret eder.

Çünkü her zaman hatalardan kaçınmak mümkün olmayabilir. İlim ve irfan bakımından üstün olanlarla bir araya geldiğinde dahi insanın bazı kusurları ortaya çıkabilir. Ancak, bu hikâye insanların hatalarını düzeltebilmek için her zaman bir fırsat bulabileceklerini ve bu sürecin sabır ve irade gerektirdiğini öne çıkarır. Ayrıca, nefis mücadelesi, mânevî yönden ilerleme, hatalardan ders çıkarma ve sabır gibi önemli konuları içerir. Bu hikâye aynı zamanda tecrübeli kişilerin rehberliğine başvurma ve değerini vurgular.

2. 9. Cesaret ve İhlâsı Koruma

Bişr b. el-Hâris'in (el-Hâfî) yanına bir cemaat geldi. Üzerlerinde yamalı elbiseler vardı. Bişr onlara şöyle dedi: "Ey cemaat! Bu giysilerle dolaşmaktan Allah'tan korkunuz. Bu şekilde tanınıyor ve size ikram ediliyor." Bu sözler üzerine herkes sustu. Ancak içlerinden bir genç ayağa kalkıp şöyle söyledi: "Bizi bununla tanıtip ikram ettiren Yüce Allah'a hamdolsun. Yüce Allah'a yemin olsun ki din tamamıyla Allah'ın oluncaya kadar bu elbiselerle dolaşacağız." Bişr ona şöyle cevap verdi: "Genç aferin! Yamalı elbise giyenler senin gibi olmalı." (et-Tûsî, E. N. S. 1996: 248).

Ebû Nasr Bişr b. Hâris el-Hâfî el-Mervezî (ö. 227/841) dinî ilimlerde bilhassa hadis ilminde çok önemli bir âlimdi. Zühd ve takvada eşsiz bir sûfî olan Bişr el-Hafî; Hammâd b. Zeyd (ö. 179/795), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Fudayl b. İyâz (ö. 187/803) ve Abdullâh b. el-Mübârek (ö. 181/797) gibi daha birçok âlimden istifade etmiştir. Kendisinden de Ahmed ed-Devrakî (ö. 246/860), Serî es-Sakatî, İbrahim b. Hanî gibi birçok âlim istifade etmiştir (İbn Asâkir, A. 1995: 10/177).

Hikâyede, Bişr el-Hafî insanlar arasında sûfî olarak tanınan bir grup müridi, mânevî hallerini maddî bir karşılık için referans göstermemeleri konusunda uyarmıştır. İçlerinden genç bir sûfî, bu uyarıya itiraz etmiş ve mânevî duyguyla giydiği elbiseyi sadece başkalarının kendisine ikram etmesini engellemek için terk etmeyeceğini belirtmiştir. Bu hikâye, genç sûfinin ihlasını ve bu ihlasın onu başkalarının görüşlerinden etkilenmeksizin Yüce Allah'a olan bağlılığını nasıl beslediğini güzel bir şekilde yansıtmaktadır. O, dünyevi övgü veya eleştirinin ötesinde, sadece mânevî yolda ilerlemeye odaklanmıştır. İşte bu, onun içtenliğini ve samimiyetini gösteren bir örnektir ve mânevîyat yolunda ilerlemek isteyenler için ilham kaynağı olmaktadır.

2. 10. Sıdk, Tevekkül ve Mânevî Rehberlik

Muhammed b. Yusuf el-Bennâ şöyle demişti: "Ebû Tûrâb en-Nahşebî keramet sahibi bir zattı. Bir sene onunla yol arkadaşlığı yaptım. Bize kırk kişi daha katılmıştı. Ebû Tûrâb onlara çok yardımcı olup yumuşak davranıyordu. Ebû Tûrâb onlara rehberlikte bulunuyordu. Bir süre sonra yanımızda zayıf bir gençten başka kimse kalmadı. Ebû Tûrâb şöyle dedi: "Bunların içinde iman yönünden bundan daha güçlüsü yokmuş." el-Bennâ' şöyle devam etti:

“Günlerce yol gittik. Yiyeceğe ihtiyaç duyduk. Ebû Tûrâb bir saatliğine başka bir yoldan gitti. Sonra elinde bir salkım muzla beraber gelerek önümüze bıraktı. Ebû Tûrâb gencin bu muzlardan yemesi için ısrar etti. Ancak genç yemedi. Biz ona “Niçin yemiyorsun?” dedik. Genç şöyle karşılık verdi: “Ben bilinen şeylere dayanmayacağıma dair Yüce Allah’a söz verdim. Sen ise benim için bilinen (bir sebep) oldun. Bundan sonra seninle arkadaşlık yapmayacağım.” el-Bennâ’ Ebû Tûrâb’a şöyle dedi: “İstersen gençle konuşayım (gitmemesi için) İstersen bırakayım.” Ebû Tûrâb şöyle dedi: “Nasıl yapmak istersen öyle yap.” (et-Tûsî, E. N. S. 1996: 402-403).

Hikâyeyi nakleden Muhammed b. Yusuf b. Ma’dân es-Sakafî el-İsfahânî el-Bennâ (ö. 290/903), Ebû Nuaym el-İsfhânî’nin babasının anne tarafından dedesidir. Zühdi, tasavvufî eserler kaleme almıştır. Abdülcebbar b. Alâ’ (ö. 248/862), Nadr b. Seleme (ö. ?) vd. rivayette bulunmuş, Ahmed b. Bendâr eş-Şe’âr (ö. 359/970) ve Ubeydullah b. Yahya el-Medîni (ö. ?) gibi birçok kimse de kendisinden rivayette bulunmuştur. Duası makbul bir zat olarak şöhret bulmuştur (İsfahânî E. N. 1990: 2/191, Zehebî. Ş. M. 2003: 6/832).

Bu hikâyede, Ebû Tûrâb Asker b. Husayn en-Nahşebî (ö. 245/859) mânevî terbiye için kendisine başvuran sâlikleri seyahat yoluyla terbiye etmeye çalıştığı vurgulanıyor. Ebû Tûrâb en-Nahşebî, sâliklere mânevî gelişimlerinde rehberlik etmeyi amaçlamış ve bu amaçla onları seyahate çıkarmıştır. Yusuf el-Benna’ya göre, bu seyahatler sırasında Ebû Tûrâb en-Nahşebî, sâliklere oldukça müsamahalı davranmıştır, ancak sâliklerin çoğu seyahatleri boyunca karşılaştıkları zorluklarla ve mânevî terbiye süreçleriyle başa çıkamamışlar ve seyahati tamamlamamışlardır. Ancak bu grup içinde, genç bir sâlik tüm bu sınavları başarıyla geçmiştir. Ebû Tûrâb, tüm bu sınamaların ardından Cenab-ı Hakk’ın kendisine bir ikramı olarak muz salkımını gösterdiğinde, genç sâlik bu keramete iltifat etmemiş ve onlardan ayrılacağını ifade etmiştir. Çünkü o, bu mânevî yolculukta herhangi bir dünyevi destek aramama konusunda Rabbine bir söz vermiştir. Gencin bu hali mânevî yolda ilerlerken dünya cazibesine kapılmamayı ve kalbin sadece Yüce Allah’a bağlı kalması gerektiğini vurgular. Aynı zamanda, mânevî terbiyeyi sadece maddî ödüller için değil, Yüce Allah’ın hoşnutluğunu kazanmak için takip etmenin önemini gösterir. Genç sâlik, bu mânevî yolculukta gösterdiği sıdk ve tevekkül ile herkese ilham veren bir örnektir.

2. 11. Cesaret ve Nefsin Önündeki Engelleri Aşma

İbrahim b. Şeybân gençliğinde Ebû Abdillâh el-Mağribî’nin sohbetine katılırdı. Şöyle demiştir: “Bir gün Ebû Abdillâh el-Mağribî beni su almak için bir mevkiye gönderdi. Suya ulaştığımda bir yırtıcı hayvanın da oraya doğru gittiğini gördüm. Suya giden dar bir geçitte o hayvanla birbirimizi sıkıştırmaya başladık. Bazen o beni sıkıştırır, bazen de ben onu sıkıştırdım. Onu geçip suya ondan önce varana kadar böyle devam etti (et-Tûsî, E. N. S. 1996: 405).

Ebû Abdillâh Mağribî (ö. 299/911), kendisine başvuran sâliklere ilham vermek amacıyla kendi sülûkunun başlangıcında yaşadığı bir olayı paylaşmıştır. Şeyhi Ebû Abdillâh el-Mağribî, genç bir sûfî olan İbrahim b. Şeybân'ı tehlikeli yırtıcı hayvanların bulunduğu bir bölgeye su almaya göndermiştir. İbrahim b. Şeybân su kaynağına ulaştığında, hayatını tehlikeye atan bir yırtıcı hayvanla karşı karşıya gelir. Dar bir geçitte bu yırtıcı hayvanla mücadele etmek zorunda kalır. Bu mücadele sırasında, bazen hayvan onu sıkıştırır, bazen de İbrahim b. Şeybân hayvanı sıkıştırır. Ancak İbrahim b. Şeybân, kendisine tevdi edilen görevi yerine getirmekten geri durmamış ve suya önce vararak vazifesini yapmıştır. Bu hikâyeye, mânevî bir yolculuk olan seyr u sülûkun zorluğunu ve insanın nefsiyle mücadelesini sembolize eder. İbrahim b. Şeybân'ın cesareti ve kararlılığı, mânevî yoldaki zorlukların üstesinden gelme azmini ve inancını yansıtır. Bu macera aynı zamanda, bazı sûfilerin mânevî terbiyelerinin nasıl şekillendiğini anlatırken, mânevî bir yolculukta zorluklarla mücadele etmenin mânevî olgunluğa nasıl katkı sağladığını gösterir.

2. 12. Firâset ve Samimiyet Sınavı

Cüneyd Bağdâdî'nin sohbetine katılan ve firâset sahibi bir genç vardı. Bazen insanların kalplerinden geçenleri söyler ve gizledikleri şeyleri bildirirdi. Bu durum Cüneyd Bağdâdî'ye haber verildi. Onu yanına çağırıp şöyle dedi: “Senin hakkında duyduğum şeyleri açıklar mısın?” Genç şöyle dedi: “Bilmiyorum, ancak kalbinden bir şeyler geçir söyleyeyim.” Cüneyd Bağdâdî “Kalbimden bir şey geçirdim.” dedi. Genç: “Şunları düşündün” dedi. Cüneyd Bağdâdî “Hayır” dedi. Genç bir daha zihninden bir şeyler geçir” dedi. Cüneyd Bağdâdî “Kalbimden bir şey geçirdim.” dedi. Genç ikinci sefer: “Şunları düşündün” dedi. Cüneyd Bağdâdî de ikinci defa “Hayır” dedi. Genç üçüncü defa zihninden bir şeyler geçir” dedi. Cüneyd Bağdâdî “Kalbimden bir şey geçirdim.” dedi. Genç üçüncü sefer: “Şunları düşündün” dedi. Cüneyd Bağdâdî de üçüncü defa “Hayır” dedi. Genç bu sefer: “Bu hayret verici bir şey sen bana göre sadık bir insansın. Ben de kalbimi bilirim. Ama sen “hayır” diyorsun.” Cüneydi Bağdâdî tebessüm etti ve şöyle dedi: “Kardeşim sen her üçünde de doğru bildin. Ancak senin halin değişecek mi diye seni denemek istedim.” (et-Tûsî, E. N. S. 1996: 407).

Cüneyd-i Bağdadi, sohbetine katılan ve firâsetiyle tanınmış bir genci sınamıştır. Bu, mürşidin, kendisine gelen sâliklerin hallerini gözlemlemek, zâhirî ve bâtinî durumunu anlamak ve samimiyetlerini değerlendirmek isteğinden kaynaklanmaktadır. Bilindiği üzere Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf anlayışı temkin üzerine inşa edilmiştir, (Ateş, S. 1993: 121) bu da onun Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ittiba konusunda ne kadar hassas olduğunu gösterir. Mürşidi tarafından üç kez sılandıktan sonra her seferinde samimiyeti kanıtlanan genç, sadece firâsetiyle değil, aynı zamanda mürşidine

karşı sergilediği edep ve tevazusuyla da öne çıkmaktadır.

2. 13. Nimet de Bir İmtihandır

Hayren-Nessâc şöyle demiştir: “Bir camiye girmiştım. Arkadaşlarımızdan bir genç beni tuttu ve şöyle dedi: “Ey şeyh! Bana acı. Çünkü benim sınavım çetindir.” Ona dedim: “Senin derdin nedir?” Şöyle cevap verdi: “Belâdan kurtulup afiyete eriştim. Sen de bilirsin ki bu büyük bir sınamadır.” (et-Tûsî, E. N. S. 1996: 448).

Hikâyeyi nakleden Ebû'l-Hasen Muhammed b. İsmâîl el-Bağdâdî (ö. 322/934) Hayr Nessâc olarak şöhret bulmuştur. Sâmerâ'da doğmuştur. Bağdat'ta hayatını sürdürmüş, Ebû Hamza el-Bağdâdî (ö. 269/882) ve Serî es-Sekatî'nin sohbetine katılmıştır. İbrahim el-Havvâs ve Ebû Bekir eş-Şiblî ve daha birçok sûfîye rehberlikte bulunmuştur (Şarânî A. 1897: 1/88).

Cenab-ı Hak, dünya hayatında kullarını çeşitli sınavlardan geçirir. Bu gerçeği “Hanginizin davranışça daha iyi olduğunu denemek için ölümü ve hayatı yaratan O'dur.” (el-Mülk 67/2) âyeti de açıkça ifade etmektedir. Ancak, sınavların türleri son derece çeşitlidir ve her şahıs durumuna ve gücüne göre farklı zorluklarla karşılaşır. Yokluklar ve hastalıklar gibi zorluklar birer imtihan olduğu gibi, bahşedilen nimetler ve sağlık da insanları sınavan ve sorgulayan birer araçtır. Hatta bazen sûfiler, bu nimet ve refah elbiselerinin bir tür tuzak olabileceğini bilirler ve bu nedenle böyle durumlarda büyük bir tedirginlik yaşayanlar vardır (Cengiz. M. 2021: 29-32). Hikâyede anlatılan genç, bu gerçeği kavramıştır ve bu sınavı başarıyla geçebilmenin önemli yollarından birinin boş zamanlarında camiye sığınmak olduğunu fark etmiştir. Ayrıca, bu tür durumları en iyi şekilde yorumlayabilecek sûfilerin görüşlerine başvurmayı da denemiştir.

2. 14. İstişarenin Önemi

Ebû Ali Rûzbârî'nin yanına birisi gelerek şöyle dedi: “Ey Ebû Ali bana bir şey söyleyecek misin? Ebû Ali ona şöyle cevap verdi: “Ey genç! Onlar (sûfî taifesi) randevu olmaksızın toplanmazlar. İstişare yapmadan birbirinden ayrılmazlar.” (et-Tûsî, E. N. S. 1996: 250).

Ebû Ali Ahmed b. Muhammed er-Rûzbârî (ö. 322/934) Bağdatlıdır. Cüneyd Bağdâdî, Ebû'l-Hüseyn en-Nûrî (ö. 295/908), Ebû Abdillâh Ahmed el-Cellâ (ö. 306/918) gibi Sûfilerin sohbetine katılmıştır. Daha sonra Mısır'a yerleşerek orada sûfilerin mercii olmuştur. Fıkıh ve Hadis ilminde de çok önemli bir âlimdi (Zehebî. Ş. M. 2003: 7/469).

Yüce Allah Kurân-ı Kerim'de müminlerin işlerini istişare ile işlerini yürüttükleri bildirmek suretiyle onların önemli bir özelliğini zikretmiş ve zımnen bu şekilde hareket etmeyi tavsiye etmiştir (eş-Şûrâ 42/38). Ebû Ali Rûzbârî de yanına gelen gencin nasihat isteğine verdiği cevapta bilgi ve

birliğin ortaya çıkmasına vesile olan istişarenin öneminden bahsetmiştir. Ayrıca buluşmaların derinlemesine faydalı geçmesine ve uygun zamanda uygun yerde görüşmeye sebep olan randevulaşmanın önemini göz önüne sermiştir. Bu durum, randevulara ve sözleşmelere bağlılık ile istişare kültürü ve eğitiminin genç yaşlardan itibaren öğretilmeye başlanması gerekliliği olarak yorumlanabilir.

2. 15. Duada Önemli Bir Edep

Ömer el-Malatî şöyle demişti: “Şeyhlerden birine bana dua etmeniz gerekir” dedim. O da bana şöyle karşılık vermişti: “Ey genç! Ben sana dua ederim. Ancak senin de huzur halinde olman gerekir. Sana dua ettiğimde eğer huzur halinde değilsen duamın bir faydası olmaz.” (et-Tûsî, E. N. S. 1996: 332).

Kaynaklarda Ömer el-Malatî’nin adı Dirâr b. Amr olarak da geçmektedir. Hadis rivayetinde bulunmuştur (İbnü’l-Cevzî E. F. 1985: 2/61). Ömer el-Malatî (ö. ?) gençlik yıllarında bir sûfiye kendisi için dua etmesini rica ettiğinde, aldığı cevapta dua sırasında önemli bir edep kuralını ve duanın kabulünde etkili bir faktörü paylaşmıştır. Bu önemli kural, kişinin hem kendisi dua ederken hem de başkasının kendisi için dua ettiğinde batını bir huzur ve uyum içinde olması gerektiği idi. Yani duanın kabulü için içsel bir çaba göstermenin önemini vurgulamıştır.

3. Sonuç

İslâm’ın ahlâkî öğretileri, toplum kimliğinin oluşumunda ve ahlâkî değerlerin inşasında temel bir rol oynamaktadır. Bu kurallar, Müslümanlara ahlâkî bir rehberlik sunmanın yanı sıra toplumun genel ahlâkına da olumlu etkiler sağlar. İslâm ahlâkî olan tasavvuf, İslâm’ın mânevî boyutunu temsil eder ve temel gayesi kişilere dünya ve âhiret saadeti sağlamaktır. Tasavvuf, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) mânevî hayatının ve ondan alınan ahlâkî değerlerin kuşaktan kuşağa aktarılmasında önemli bir rol oynar. Bu noktada özen ve dikkat göstermesi gereken ailelere büyük sorumluluklar düşmektedir, çünkü onlar da bu değerleri çocuklarına aktarmakla yükümlüdür.

İslâm ahlâkına hizmet eden ve tasavvuf tarihinde önemli bir yeri olan Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed es-Serrâc et-Tûsî’nin hayatı hakkındaki bilgiler azdır. Eseri, *el-Lüma’* tasavvufun temel konularını derinlemesine inceleyen ve Kur’ân ve Sünnete uygun bir tasavvuf anlayışını ortaya koyan bir başvuru kaynağı olarak kabul edilmektedir. Ayrıca, bu eser, sonraki sûfi müelliflere rehberlik etmiş ve bidatlere karşı uyarılarda bulunarak sahih tasavvufunun üzerinde durmuştur. Bu durumda Serrâc’ın eseri, İslâm’a uygun bir şekilde tasavvufu anlamaya çalışanlar için önemli bir yapıt olduğu anlaşılmaktadır.

Tasavvuf klasikleri, Hz. Peygamber (s.a.v.) ve onun takipçilerinin hayatlarından kesitler sunarak bir kimlik oluşturmaya çalışmaktadır. Bu kıssaların verilmesinin bir diğer amacı da tasavvufun pratikte uygulanabilirliğini göstermektir. *el-Lüma'* kitabında bulunan kıssaların da bu amaca yönelik olduğu söylenebilir. Bir başka deyişle *el-Lüma'* kıssalarının kahramanları, çocuklar ve gençler için rol modeller olmaları amacıyla sunulmuş gibi görünmektedir.

el-Lüma''da yer alan kıssalar, çocukların ve gençlerin mânevî gelişimlerini teşvik etmeyi; tevekkül, sabır, ihlas, tevazu, cesaret, sıdk gibi erdemleri vurgulamayı amaçlamaktadır. Bu hikâyeler, çocuk veya gençlerin kendi kabiliyetlerine göre Yüce Allah'a yaklaşma, erdemler kazanma, kötü alışkanlıklardan arınma ve dünyahırsından koruma gibi süreçleri işlemektedir. Bu kıssalar, toplumu olumlu bir yönde etkileyebilir ve günümüzün diline uygun bir şekilde kullanıldığında büyük fayda sağlayabilir.

Bu hikâyeler aynı zamanda tasavvufun öğretilerini ve mânevî değerlerini yeni nesillere aktarmanın etkili bir yolunu sunmaktadır. Gençlerin ve çocukların mânevî yoldaki zorlukların üstesinden gelmeleri için gerekli nitelikleri öğretmektedir. Aynı zamanda, gençlerin tecrübeli kişilerin öğütlerine kulak vermeleri gerektiğini vurgular, mürşidlerin yeni yetişenlere verdiği değeri yansıtmaktadır. İhlas ve samimiyetle ibadet etmenin mânevî terbiyede önemini vurgularken, dinî uygulamaların sadece Allah'a bağlılık için yapılması gerektiğini öğretmektedir. Sonuç olarak, bu hikâyelerin, mânevî terbiye süreçlerini sembolize ettiği, insanların mânevî yolda karşılaştıkları zorluklarla nasıl başa çıkabileceklerini örneklerle gösterdiği ve tasavvufun öğretilerini yeni nesillere aktarmak için etkili bir araç olduğu ortaya çıkmıştır.

KAYNAKÇA

- Abanoz, S. (2020). 6-12 Yaş Arası Çocukların Dinî ve Ahlâkî Gelişimlerinde Anne ve Babaların Rolü. *Türk Din Psikolojisi Dergisi*, (1), 119-148. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tdpd/issue/55547/726104>
- Arık, S. (2005). Kerâmet ve Firâset Bağlamında Muvâfakât-ı Ömer (r.a), *Diyanet İlmi Dergi*, 41 (4), 115-128.
- Ateş, S. (2020). Cüneyd-i Bağdâdî. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. 8/119-121.
- Attâr, F. (2018). *Tezkiretü'l-evliyâ*. çev. Süleyman Uludağ. 6. bs. İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Ayiş, M. Ş (2019). Türkistan Sûfilerinin İrşad Metotlarından Günümüze Yansımalar: Ahmet Yesevî Örneği. D. Gürer vd (Ed) *Buharâdan Konya'ya İrfan Mirası ve Xıı. Yy. Medeniyet Merkezi Konya* (102-123). Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları
- Bahadıroğlu, M. (2000). *İbrâhim el-Havvâs*. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. 21/317.
- Bahçekapılı, M. (2020). Yarının Büyüklerini Yetiştirirken. E. Erdem-H. Şahin (Ed) *Peygamberimiz ve Çocuk* (13-19). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Başer, H. B. (2009). *Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî'nin tasavvuf anlayışı* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Beyrut: Muessesetü'r-Risâle.
- Bodur, N. (2018). Ebû Nasr Serrâc Et-Tûsî ve Tasavvufî Görüşleri (Yayınlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Bozkurt, N. (2020). Mücâvir. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları. 31/444-445.
- Buhârî, İ. M. (1998). *Sâhîhu'l-Buhârî*, thk. Ebu Suheyb el-Kermî. Riyad: Beytu'l-Efkâr ed-Devliyye.
- Cebecioğlu, E. (2009). Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, 5. bs. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları.
- Cengiz, M. (2021). Tasavvufta Belâ ve İmtihan Telakkisi. *Sufiyye Dergisi*. 10 (9), 9-47.
- Çakmak, M. (2009). Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodolojik Bir Yaklaşım Seyahate Dayalı Tasavvufî İrşad Metodu. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 9 (4), 127-148.
- Dal, S (2013). Tasavvuf Terimleri. 2. bs. İstanbul: Kırk Kandil.
- Doğan, H. (2020). “Aile İçi Çocuk Eğitiminde Takip Edilecek Temel Dinî ve Ahlâkî İlkeler”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (14), 298-311. <https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.726740>

- Göktaş, V. (2011). “Tasavvufi Terbiye’nin Günümüz Din Eğitim-Öğretimine Sunabileceği İmkânlar». *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (52), 137-155.
- İbn Asâkir, A. (1995). *Târîhu Dimaşk*. Beyrut: Dâru’l-Fikr Li’t-tabâah.
- İbn Teymiyye, T. (1977). *Şerhu Hadîsi’n-Nüzûl*. Beyrut: el-Mektebu’l-İslâmî.
- İbnü’l-Cevzî E. F. (1985). *ed-Duaîfâ ve’l-Metrûkûn*. Thk. Abdullah el-Kâdi. Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye.
- İdiz F (2016). “Sûfilere Göre Rü’yetullah Meselesi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*”, 9 (43), 2468-2469.
- İsâ, A. (2015). *Hakâik ani’t-Tasavvuf*. 12. Bs. Halep: Dâru’l-İrfân.
- İsfahânî E. N. (1990). *Târîhu Esbehân*. Thk. Seyyid Kesrevî Hasan Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye.
- İsfahânî, E. N. (2005). *Hilyetu’l-evliyâ ve tabakâtu’l-asfiyâ*. Beyrut: Dâru’l-Fikr.
- İşliyen, B. (2020). Varlığı da Yokluğu da İmtihan: Çocuk. E. Erdem-H. Şahin (Ed) *Peygamberimiz ve Çocuk* (13-19). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Karasu, T. (2021). *Din Eğitiminde İşlevsel Akıl*. 2. Baskı, Ankara: Araştırma Yayınları.
- Kartal, A. (2020). Bir Ahlâkçı Olarak Hz. Peygamber ve Ailesi. Ö. Sabuncu (Ed) *Farklı yönleriyle İslâm’da aile* (139-158). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Kuşeyrî, İ. A. (2013). *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*. thk. Ahmed Hâşim es-Sülemî. Beyrut: Dâru’l-Kutubü’l-İlmiyye.
- Muslu, R. (2017). *Anadolu’da Tasavvuf Yolları*. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Öcal, M. (1996). Ailede Çocukların Dinî ve Ahlâkî Eğitimlerinde Karşılaşılan Problemlerin Başlıca Sebepleri ve Çözüm İçin Bazı Teklifler, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* (3), 187-206.
- Özkan M. (2018). *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe III*. İstanbul: Ensar Neşriyat
- Selvi, D. (2016). “Fütüvvet ve Ahilik Teşkilatlarının Ahlâkî İlkelerinin Oluşmasında Tasavvufun Öncülüğü”. *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 2 (1), 1-37.
- Şarânî, A. (1897). *et-Tabakâtu’l-kubrâ*. Mısır: Mektebetu Muhammed el-Melîcî.
- Şimşek, S. (2017). *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Tûsî, E. N. S. (1960). *el-Lüma’*; thk. Abdülhalim Mahmud Tâhâ ve Abdülbâki Surûr. Mısır: Dâru’l-kutubî’l-hadise.
- Uludağ, S. (2003). *el-Lüma’. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 27/258-260.
- Uludağ, S. (2016). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. 2. bs. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Yavuz, K. (2012). *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları

- Yiğit, M. (2018). *Yusuf en-Nebhânî ve Şiirindeki Tasavvufî Unsurlar*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Zehebi, Ş. M (1405/1984). *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Naîm el-Arkûsî.
- Zehebi, Ş. M (2003). *Târîhu'l-İslâm*. Thk. Beşşâr Avvâd Mahmûd. Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî.

Bölüm 9

FİTRAT KAVRAMI VE KUR'AN'DA DİN-FİTRAT UYUMU

Ali BİNOL¹

¹ Ali Binol, Dr. Öğr. Üyesi, Yozgat Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tefsir ABD (Yozgat, Türkiye), ali.binol@yobu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-8601-6147.

Giriş

Evren, Allah'ın kudretinin, ilim ve iradesinin yansıma alanıdır. Evrende görünen ve görünmeyen, canlı ve cansız birçok varlık türü vardır. Hepsi de bir ölçü ve hesaba göre yaratılmış olup her birinin farklı özellikleri ve görevleri vardır. Yeryüzü ise diğer varlıkların her birinden özellikler taşıyan ve ayrıcalıklı bir konuma sahip olarak vahye muhatap olan insanoğlunu konuk etmektedir. O, fiziki yapısı yanında vicdan, akıl, tefekkür ve irade gibi özelliklerle donatılmıştır. Yaratılıştan getirdiği özelliklerle birçok varlıktan üstün olan insanın, bu üstünlüğünü koruyabilmesi bazı şartlara bağlanmıştır. Zira onun doğasına fücür ve takva duygusu yerleştirilmiş, kendisine hayır ve şer olmak üzere iki yol gösterilmiştir. Kur'an, insanı kendisinin ortaya koyduğu dosdoğru bir dine yönelmeye davet etmiş, bu dinin insanları üzerinde yarattığı fitri yapı ve değişmesi olmayan ilahi yasa olduğunu ifade etmiştir. Bu noktada fitrat ile Kur'an'ın sunduğu hak din birbirleriyle özdeşleşmiş görünmektedir.

İlk muhataplarının konuştuğu Arap dili ile inen Kur'an, mesajını bu dille aktarmıştır. Ancak kullandığı kelimeleri kendi mesajıyla yoğurmuş ve bu kelimeleri daha içerikli ve derinlikli kavramlar haline dönüştürmüştür. Yaratılışla ilgili kavramlar arasında da fitrat, ön plana çıkan kelimeler arasında yerini almıştır. Fitrat, göklerin, yerin ve özellikle insanın yaratılışı bağlamında Kur'an'ın yer verdiği bir kelimedir. Öncelikle bu kelimenin etimolojisi, taşıdığı anlamları ve yapılan yorumları ele almak uygun olacaktır.

1. FITRAT KELİMESİNİN TAHLİLİ VE KUR'ÂN'DAKİ BAĞLAMI

1.1. Fitrat kavramının tahlili: “Fe-ta-ra (فطر)” kökünden türetilmiş Arapça bir kelime olan fitrat, durum bildiren bir isimdir. Fe-ta-ra kökü sözlükte; “Bir şeyi açmak, ortaya çıkarmak, bir şeyi uzunlamasına yarmak, ilk kez yapmak, icat etmek, ilk defa olmak üzere örneksiz ve güzel bir formda yaratmak” gibi anlamlara gelmektedir (İbn Fâris, 1979: 1/232; Zemahşerî, 1998: 2/28; İbn Manzûr, 1990: 5/55-59). Ayrıca “ağacın yapraklarının çıkması, memeden süt sağılması, hamurun mayalanmasını beklemeden ekmek yapılması, devenin dişlerinin eti yarıp görünmesi, orucun bozulması” gibi anlamlar bu kökle ifade edilmektedir (İsfehânî, 2012: 399; İbn Manzûr, 1990: 5/55-59). Kelimenin kökeninde “yarmak, ortaya çıkmak/ortaya çıkarmak ve örneği olmayan bir şey var etmek” anlamlarının ön plana çıktığı görülmektedir.

Fatr, temel İslami kaynaklarda “bir şeyi yoktan var etmek” olarak yaygınlaşmış (el-Hicâzî, 1980: 3/26), “fe-ta-ra” ise yaratma ifade eden kelimeler arasında mevcut olan her şeyi ilk defa var etme anlamına karşılık gelen bir fiile dönüşmüştür (İbn Atıyye, 1422h: 1/46; Mâverdî, 2012: 3/419).

Nitekim ilk yaratılış esnasında varlıklar, mutlak yokluğun yarılması suretiyle varlık sahnesine çıktıkları için böyle düşünülmüştür. Fıtrat kelimesi ile de yaratılış durumu, özellikleri ve orijinallliği kastedilmiştir. İnsanın yaratılışı bağlamında kullanılan fıtrat ise, onun yaratılış şeklinin orijinallliğini, belli yeteneklere sahip oluşunu (Düzgün, 2016: 323) ve onu diğer varlıklardan ayıran yönlerini ifade etmektedir.

1.2. Fıtrat Kelimesinin Kullanılışı ve Yapılan Yorumlar:

Fıtrat kelimesine kaynaklık eden *fatr* (فطر) türevleriyle birlikte Kur'an'da yirmi kez geçer. Bazı ayetlerde fiil, bazı ayetlerde de mastar ve ism-i fail (فطور) şeklinde gelir. Bunlardan sekiz tanesi fiil olarak göklerin, yerin ve özellikle insanın yaratılması bağlamında geçer (el-En'âm 6/79; Hûd 11/51; er-Rûm 30/30; el-İsrâ 17/51; Tâhâ 20/72; el-Enbiyâ 21/56; Yâsîn 36/22; ez-Zuhruf 43/27). İki fiil göklerin ve yerin çatlayıp dağılması durumuna işaret ederken (Meryem 19/90; eş-Şûrâ 42/5) bir fiil de kıyamet saatinde göklerin parçalanmasını tasvir eder (el-İnfîtâr 82/11). İsm-i fail formunda gelen “fâtır” kelimesi altı yerde Allah'ın yaratıcı olduğunu bildirir (el-En'âm 6/79; Yûsuf 12/101; İbrâhîm 14/10; Fâtır 15/1; ez-Zümer 39/46; eş-Şûrâ 42/11). Bir yerde edilgen bir yapıda gelen kelime, kıyametin gerçekleşikten sonra artık göklerin bozulmuş olduğunu haber veren bir bağlamda gelir (el-Müzzemmil 73/18). Bu yüzden olsa gerektir ki İsfehânî (ö.502/1108), fe-ta-ra kökünün hem ıslah hem de parçalanma, yarılma ve kusur gibi bozulma anlamlarında zikredildiğini ifade etmiştir (İsfehânî, 2012; 399).

Konumuzun aslını oluşturan “fıtrat (فطرت) kelimesi bir ayette geçer. Bu ayette Hz. Peygamber'e şöyle hitap edilir: “فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ” *Artık sen Allah'ı birleyen bir hanif olarak bütün varlığıyla dine, Allah insanları hangi fıtrat üzere yaratmışsa ona yönel ki Allah'ın yaratmasında hiçbir değişime meydan verilmesin. İşte doğru din budur. Buna rağmen insanların çoğu bilmezler* (er-Rûm 30/30). Devamında, hitap genelleştirilir ve tüm inananlara şöyle seslenilir: “*Canı gönülden ve bütünüyle O'na yönelin, O'ndan sakının, namazı kılın ve şirk koşanlardan olmayın*” (er-Rûm 30/31-32). Hz. Peygamber'e yapılan “Dine ve fıtrata yönelme” hitabının tüm ümmete yönelik olduğu ayetin üslubundan anlaşılmaktadır.

Fıtrat kelimesini aynı ayette geçen hanif kelimesiyle ilişkilendiren âlimler onu, “selamet ve istikamet” olarak açıklamışlardır¹. Ebû Hanîfe (ö. 150),

¹ Selamet, hata, hastalık vb. kusurlardan uzak olmayı, istikamet ise bir yöne doğrulup bir amaca göre yol almayı ifade demektir. Bu anlamda fıtrat, insanın doğasında var olan özelliklerini gözeterek hareket etmek anlamına gelmektedir.

fitratı misak ile ilişkilendirmiştir. Hz. Âdem'in ve onun neslinin ilk yaratılışında kendilerine yaratıcı tarafından akıl verildiğini, onlara hitap edildiğini ve imanın emredilip küfrün yasaklandığını söylemiştir. Kullar da bu çağrıya cevap vermişler ve Allah'ın Rab olduğunu kabullenmişlerdir. Böylece iman gerçekleşmiştir. Dolayısıyla insan bu fitrat üzerine doğmuştur. Daha sonra küfre sapanlar, fitrata aykırı yol tutarken iman edip gereğini yapanlar ise fitrat üzere devam etmişlerdir (Ebû Hanîfe, 2008: 72).

Takiyyüddîn es-Sübki (ö. 756/1355) fitrat kelimesini “İnsanoğlunun dini benimsemesini sağlayan saf ve temiz tabiat” olarak açıklar ve âlimlerin çoğunluğunun bu görüşte olduğunu söyler (es-Sübki, 1990: 16). Bu görüş, Râgıb el-İsfehânî'nin Allah tarafından insan tabiatına yerleştirdiği bilme yeteneği olarak izah ettiği ve bu yeteneğin ilk adımının Allah'ı bilmek² olarak kabul ettiği görüşe (İsfehânî, 2012: 399) uymaktadır.

İslam âlimlerine göre insan, yaratılış itibarıyla gözle görülen bir madde (beden) ve basiretle algılanabilen bir nefisten (ruh) oluşan bir varlıktır (İsfehânî, 1980: 75). İnsanı tanıtırken nefis ve ruhu aynı anlamlarda kullanan el-İsfehânî, ruhun bedenden ayrı bir cevher olduğunu belirtir.³ İnsan bedeninde hayat, duyu, hareket, bilgi, düşünme ve temyiz gibi yeteneklerin, nefsin varlığıyla ortaya çıkacağını söyler (el-İsfehânî, 1980: 75). Buna göre insanı sadece maddi yapısıyla veya psikolojik özelliklerinden biriyle tanımlamak doğru bir sonuca ulaştırmayacaktır.

Kur'an, çeşitli vesilelerle insanın yaratılıştan getirdiği bazı özellikleri zikreder. Bağlamıyla birlikte düşünülmediği zaman insanı aşağılayıcı mahiyette görülebilecek olan bu özellikler, aslında insanı tanımak için önemli ipuçları vermektedir. Kur'an'ın öğretisinde bu duyguları ıslah etme arzusu ve daha iyiye yönlendirme isteği açıkça görülür (en-Nisâ 4/28; el-İsrâ 17/11; el-Ahzâb 33/72; İbrâhîm 14/32-34). Kısacası Kur'an'ın insanı olumsuz düşünce ve eylemler bağlamında zikretmesinin sadece bir durum tespiti olarak anlaşılması daha sağlıklı bir yaklaşım olacaktır.

Kur'an'ın bazı ayetleri, insanın kaderine mahkûm olmadığına işaret eder. Onun hür iradesiyle yaptığı eylemlerden sorumlu tutulması bu düşüncenin delili sayılabilir. Söz gelimi “Çünkü sadece yaptıklarınızın karşılığını

² İsfehânî, bu görüşünü “Kendilerini kimin yarattığını soracak olsan, ‘Allah’ derler”(ez-Zuhruf 43/87) ayetiyle temellendirir. Zira bu ayet, Kur'an'ın davetine karşı çıkan müşriklerin bile Allah'ın yaratıcı gücünü itiraf ettiklerini haber vermektedir.

³ İsfehânî'ye göre ruh ve beden iki ayrı cevherdir. Nefsin bedene nispeti, suretin maddeye olan nispeti gibi değildir. Öyle olsaydı madde olan bedenin çözülmesiyle suret olan nefsin de çözülüp dağılması gerekirdi. Bu düşünce nefsin ölümlü olduğu sonucunu doğurur. Nefsin bedenden ayrı bir cevher olarak görülmesi ahiret inancıyla da örtüşmektedir. Zira el-İsfehânî, nefsin bedenden ayrıldıktan sonra ceza veya mükâfat göreceğine işaret etmektedir. (bkz. Gafarov, 2007: 34/401-403).

görmektesiniz” (et-Tûr 52/16) ayeti, insanın kendisine mazeret üretecek bir durumda olamayacağını anlatmaktadır.

1.3. Fıtrat Ayetine Getirilen Yorumlar

Başlangıçta işaret edildiği üzere Kur'an-ı Kerim, fıtrat kelimesini genel olarak “yaratma” bağlamında kullanmıştır. Evrenin en karmaşık yapıdaki varlığı olan insanın yaratılışının çeşitli safhalarına değinmiş ve ilahi ayetlerin onun ruhani yapısında da tezahür edeceğini haber vermiştir. Kur'an insanın yüzünü hanif olarak kararlı bir şekilde dine çevirmesini istemiş ve bu dinin Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fıtrat olduğunu bildirmiştir. Allah'ın yaratmasında bir değişiklik olmadığını, ortaya koyduğu dinin doğru ve kesin olduğunu, ancak insanların bunu bilmediğini (er-Rûm 30/30) dikkatlere sunmuştur.

Ayette geçen fıtrat kelimesi, başta tefsirciler olmak üzere birçok ilim ehli tarafından farklı bakış açılarıyla yorumlanmıştır. Bunları şu şekilde özetlemek mümkündür:

a. İslâm: Fıtrat ayetini ele alan alimlerin çoğunluğu kelimeyi İslam dini olarak açıklamışlardır. Begavî (516/1122), fıtratın İslam olduğunu söylemiş, “Fıtrat üzere yaratılış, selim bir tabiat ve dini kabullenmeye eğilimli bir yapıya sahip olmaktır” (el-Begavî, 2006: 6/270) demiştir. Zira o, insanın doğuduktan sonra olduğu hal üzere bırakılması halinde üzerinde bulunduğu güzel tabiata göre devam edeceğini ifade etmiştir. Ayrıca o, insanın Allah'tan başkasına kulluk etmesi durumunda bile yaratılışında hak dine eğilimli olma duygusunun var olduğunu vurgulamıştır. Ona insanı aslından uzaklaştıran sebep, çevrenin etkisi ve başkalarının körü körüne taklit edilmesidir.

Fahreddin Râzî (606/1209), fıtratın tevhid olduğunu ve tevhid inancının İslam'ın temelini oluşturduğunu ifade etmiştir (Râzî, 1420 h: 28/98-100). İbn Teymiye (ö. 728/1327), “Fıtrat, Allah'ı tasdik ve O'na teslim olmaktır” (İbn Teymiyye, 1986: 2/54) derken hem inanca hem de inancın gereğini yapmaya işaret etmiştir. Kurtubî'ye (ö. 671/1273) göre fıtrat, “Hakikate yatkın olma ve hak olanı benimseme” eğilimidir (Kurtubî, 2006: 14/24-26). Şevkânî (ö. 1250/1834) ise “Fıtrat ‘İslam’ manasınadır” diyerek bu kelimenin lügat yönünden ilk yaratma ve yaratılış özellikleri anlamına gelse de şer'i anlamının tercih edilmesi gerektiğini söylemiştir (Şevkânî, 1414h: 4/257-258). Bu yorumlar, fıtrat olarak insanın yaratılışının başlangıcına, din veya İslam olması yönüyle de sonraki sürece işaret etmektedir. Sonuç, aynı hakikate farklı bir açıdan bakmaktan başka bir şey değildir.

Fıtrat ile ilişkilendirilen bir başka ayet şöyledir “*Rabbin Âdemoğullarından, birbiri arkalarından zürriyetlerini çıkardı. Onları kendilerine şahit tuttu. Ve dedi ki: ‘Ben sizin rabbiniz değil miyim?’ onlar da ‘Evet, buna şahit olduk’ dediler. Bunu böylece hatırlatıyoruz ki, kıyamet*

gününde ‘Doğrusu bizim bundan haberimiz yoktu’ demeyesiniz” (el-A’râf 7/172). Bu ayette “Âdemoğullarının bellerinden zürriyetlerinin çıkarılması” ifadesi geçmektedir. Bu ifade bazı eserlerde “Allah, tüm insanlığı Âdem’in belinden zerrelere halinde çıkardı ve onlar, Allah’ın rububiyetini ikrar ettiler” şeklinde yorumlanmıştır (Semerkandî, y.y: 1/564). Bu yoruma göre insanlar fiziki olarak yaratılıp dünya sahnesine çıkmadan önce Allah’ın huzurunda ruhani halleriyle toplanmışlar ve rablerine söz vermişlerdir. Bu yoruma göre her bir insan, geçmişinde rabbini tanımış ve ona itaati kabul etmiştir. Bu da herkesin Müslüman olarak dünyaya geldiği sonucuna götürür. Dünya sahnesine gelip de küfür ve inkârı seçenler ise önceden verdikleri sözü unutmuşlardır. Genel geçer bir inanç halini alan bu yorumun, fitratı İslam olarak tanımlamada belirgin bir rol oynadığı söylenebilir.

Elmalılı (ö. 1942), ayetle ilgili çeşitli yorumları aktardıktan sonra, şunları söyler: “Âdem’in ilk çocuklarından itibaren herkes, rablerinin kendilerine verdiği ben ve ben ötesi bilincin ilkelerini almıştır. Herkes, kendi varlığında hakkın etkisini duymak ve duyurmak, itiraf ve tanıklık etmek kabiliyetini edinmek ve ruh sahibi olmakla Allah’ın varlığına ve birliğine şahit kılınmıştır. İnsanlar, bütün duyuları ve zevkleriyle şuurlu birer insan safhasına geçmekle birer insan kimliği ve kişiliği almışlardır. Böylece kendileri ile rableri arasında bir tür icap ve kabul gerçekleşmiştir. Bunun sonucu olarak insan, doğal bir sözleşme (fitri akit) altına girmiş, varlığında rabbine şahitliği ve ona kulluğu taahhüt etmiştir. İşte bu sözleşme ve fitri mîsak, insanoğlunun dini hayatının başlangıcını oluşturmaktadır” (Elmalılı, 1979: 4/2323) İnsan benliğinin bütün eğilimlerinde yaratılışın gerekçesi olan rabbine kulluğa doğru esas bir tabiat olduğunu ve buna fitrat dendiğini ifade eden Elmalılı’ya göre bu fitrat hep hayra ve hakka yönelik bir istikamet izlemektedir. Söz gelimi insanın açlık veya susuzluk hissettiği zaman yemeye-içmeye meyletmesi, hayatını devam ettirebilmesi için kendisine gerekli ve yararlı olanı alması içindir. Yoksa zehirlenmek veya zevkini tatmin etmek uğruna israfa yönelmek ve midesini bozmak için değildir. O takdirde insan fitrata aykırı davranmış olur. İnsanın ruh ve bilincinin, fitratının aslı da Hakk’ı tanımak ve ona kulluk etmek içindir (Elmalılı, 1979: 4/2324).

Ayete getirilen bir başka yorum Muhammed Esed’e (ö. 1992) aittir. O, ‘Rabbin her ne zaman Âdemoğullarının sulbünden onların soylarını çıkaracak olsa, onları kendileri hakkında tanıklık etmeye çağırır’ (Esed, 1999: 1/309) şeklinde bir açıklama yapar. Bu yorum, insani-beşeri gelişim evrelerine daha uygun bir yaklaşımdır.

Aslında ayette geçen kelime ve zamirlerin kullanımına yönelik dikkatli bir bakış, Semerkandî’nin aktardığı yoruma müsaade etmemektedir. Çünkü ayette, “Âdem’in belinden onun zürriyetini çıkarmak” gibi bir ifade yer almamaktadır. Ayet, Âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkarmaktan bahsetmektedir. Bu durum, olayın insanların tek tek yaratılışı

esnasında meydana gelen sürece işaret ediyor görünmektedir. Bu haliyle ayet, Allah'ın insanları kendi ulûhiyetini ve birliğini kabul etmeye müsait olarak yaratmış olması durumuna daha uygun düşmektedir. Sonuç olarak Allah, bu duyguyu insanların fitratlarına yerleştirmiştir (Coşkun, 2016: 97-120; Işık, 2019: 83-117). İnsan, düşünme melekelerini kullanmaya başladığı andan itibaren bu gerçekle yüzleşmekte, kendisini ve evreni tanıma çabasına girmektedir. Bu evrede ona yapılan telkinler ve dayatılan bilgiler de geleceğe yönelik bakış açısının şekillendirilmesinde belirleyici rol oynamaktadır.

Fitratın nasıl bir seyir izleyeceğine ve dinle olan ilişkisine ı ışık tutacak bir hadiste her çocuğun fitrat üzere doğduğu, ancak daha sonra ana-babasının onu Yahudi, Hristiyan veya Mecusi yaptığı ifade edilmektedir. Konuyu açıklama bağlamında bir hayvanın yavrusunun eksiksiz bir biçimde dünyaya geldiği ve onda herhangi bir eksiklik görülmediği (Buhârî, Cenâiz, 92) hatırlatılmaktadır.

Bu hadiste çocuğun dini hayatının şekillenmesinde ilk çevre diyebileceğimiz ailenin önemi anlatılmaktadır. Ana-babanın rolü ve onların örnek edinilmesi inkâr edilemez. Ancak genel kanaatin aksine hadiste çocuğun ana-baba tarafından Müslüman olarak dünyaya getirilmesi ifadesi geçmemektedir. Fitrat üzere doğmak, 'İslam üzere doğmak' şeklinde algılanmış ve 'Fitrat İslam'dır' denilmiştir. Hadisin söylenişi ise, insanın zihni yapısının ve inanç oluşumunun büyük ölçüde dış etkenlere göre şekillendiğine dikkat çekmektedir. Nitekim organlarından bazıları kesilmiş bir hayvan fitri özelliklerinden bir şey kaybetmemekte ve onun yavrusu yine de kusurlardan uzak olarak doğmaktadır. Çocuk da zihinsel ve ruhsal açıdan tertemiz bir halde doğmakta, daha sonra onun inanç ve davranışları ailesinin veya onu çevreleyen faktörlerin etkisi altında kalarak şekillenmektedir. Dolayısıyla Müslüman çevrede yetişen bir çocuk genel anlamda onların tesiriyle İslam'a meyletmekte ve onun öngördüğü hayatı benimsemektedir. Ancak bu durumun her zaman aynı şekilde sonuçlanmadığı da bilinmektedir. Burada insanın ruhsal yapısının son derece karmaşık oluşu ve belirleyicilerin çokluğu dikkatlerden kaçmamaktadır.

İnsanın çevresinden bir şekilde etkilenmesi kaçınılmazdır. Tam da bu noktada şöyle bir soru sorulabilir: "Acaba doğduğu hal üzere bırakılan bir çocuğun fitrat üzere yetişmesi her zaman doğru ve sağlıklı sonuçlar doğurur mu? Bu sorunun farklı cevapları olabilir. Ancak unutulmaması gereken bir konu, insanın doğuştan getirdiği nefsanî isteklerin etkisinde olduğu ve onların egemenliğinden kurtulmasının pek de kolay olmadığı gerçeğidir. Ayrıca ona musallat olan ve doğumundan itibaren onun yanından ayrılmayan şeytanın etkisi hesaba katılmalıdır. Çünkü şeytan, Kur'an'ın haber verdiğine göre insanın onları göremeyeceği yönden görmekte ve ona sürekli vesveseler vererek saptırmaya çalışmaktadır (el-A'râf 7/27). İnsanın iç dünyasından gelen vesvese ve vehimlerin varlığı bu gerçeğin göz ardı edilmemesi

gerektiğini ispatlar niteliktedir. Bu noktada insanın yetişmesinde ve kişiliğinin şekillenmesinde çevrenin etkili olduğu, ancak işin bununla bitmediği anlaşılmaktadır. Ana-baba ve çevrenin etkisinin ise kesinlik derecesinde yakın olduğu görülmektedir.

İnsanlar çocukluk dönemlerinde de öğrenme sürecini aktif bir şekilde yaşamaktadırlar. Ancak bu dönemde öğrenme, daha çok taklit ve rol edinme şeklinde gerçekleşmekte ve muhakeme olgusu daha sınırlı kalmaktadır. Çocuklar, ancak ergenlik döneminde ve sonrasında bilişsel olarak gelişmekte ve tercihlerini kendileri yapmaktadırlar. Dolayısıyla çocukluk devresinde insan, Müslüman bir çevrede yetişse bile İslam'ın inanç ve ibadet gerçeğini yeniden değerlendirmekte ve buna göre hareket etmektedir. Nitekim Kur'an'ın gündeme getirdiği doğal sözleşme ile ilgili olarak bazı âlimler, ergenlik çağına dikkat çekmişler ve bu dönemin önemine vurgu yapmışlardır. Çünkü Elmalılı'nın da işaret ettiği gibi (Elmalılı, 1979: 4/2324) zürriyetin kendine şahitliği, buluş çağında meydana gelmekte ve insan, tam anlamıyla kendisini tanımaya o dönemde başlamaktadır.

b. Fıtratın Yansızlığı: İslam alimleri arasında insanın doğuştan belli bir din ile donanımlı olmadığını söyleyenler olmuştur. Söz gelimi Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Allah'ın insanları iman ya da küfürle donatmaksızın yarattığını ancak sonradan peygamberleri aracılığıyla bildirdiği emir ve yasaklarıyla onları sorumlu tuttuğunu söylemiştir (Ebû Hanîfe, 1992: 72). Bu anlayışı destekleyen ayetler yok değildir. Nitekim “*Biz elçi göndermedikçe kimseye azap edecek değiliz*”(el-İsrâ 17/15) ayeti, insanların sorumlulukları noktasında bilgilendirilmelerinin önemine işaret etmektedir. Bu ayetin başında doğru yolu bulanların ancak kendine yarar sağlayacağını, sapıtanların da kendi aleyhlerine sapıtmış olacağını bildirilmesi ayrı bir önem arz etmektedir. Zira burada insanın seçiminin belirleyiciliği açıktır. Çünkü fiiller bizzat insana nispet edilmektedir. Ayrıca insanların ancak yaptıklarının karşılığını görecektir olması ve hesap günü her insanın yaptığı eylemler karşılığında rehin tutulacağını bildirilmesi (el-Müddessir 74/38), insanların ölüm sonrası hayatta neyle karşılaşacaklarının tamamıyla kendi tutum ve davranışlarına bağlı olduğu gerçeğini en açık biçimde ifade etmektedir. Bu bağlamda İbn Atıyye'nin (ö. 546/1151) fıtrat kelimesini insanın yaratılış özellikleri anlamında değerlendirmesi ve onun ruhsal yapısının yaratılışta nötr durumda olduğunu söylemesi (İbn Atıyye, 1422h.: 5/251) üzerinde durulması gereken bir görüştür. Fıtratın yansızlığını ifade eden âlimlerden İmam Gazâlî (ö. 505/1111), doğası itibarıyla insanın cevherinin boş olduğunu, orada Allah'ın âlemleriyle ilgili bir bilgi bulunmadığını söyler. Gazâlî'ye göre çocuk, boş levha gibi bir kalple doğar. Dolayısıyla onun ruhu çevresinden aldığı etkileşimlerle şekillenir. Bunun için çevrenin, eğitimin ve eğitimde ilk basamak olan ana-babanın etkisine vurgu yapar (el-Gazâlî, 2011: 3/66). Zaten çocuğun doğduğu sırada iman veya küfürü ayırt edecek durumda olmadığı herkesçe kabul edilebilecek bur durumdur.

İslam hukuk sisteminde insanın yaptıklarından sorumlu tutulmasında belirli bir yaşa gelme zorunluluğu ve akıllı olmasının şart koşulması da bu anlayışı destekleyen önemli bir husustur. Fıtratın temiz ve tarafsız olduğu düşüncesi Kur'an ayetlerine zıt düşmez. Üstelik Kur'an, insanda iyilik ve kötülük yapabilme kabiliyetine sahip olduğunu söyler.

c. Fıtratın İslam'ı Kabullenmeye Uygunluk Oluşu: İslam alimlerinden bir kısmı da fıtratı, “İslam'ı kabul etmeye uygun yaratılış” olarak anlamışlardır. Zemahşeri (ö. 538/1143), Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fıtrata uygun davranmayı emrettiği ayeti tefsir ederken, “Allah, insanları kendilerine ağır gelmeyecek ve inkâr etmeye mahal bırakmayacak din vaz etti” demiştir. Buna bağlı olarak onları tevhide dayalı İslam'ı kabul edecek özellikte ve bu dini uygulamaya kabiliyetli bir şekilde yarattığını ifade etmiştir. Ona göre İslam, Allah'ın insana bahşettiği akılla da uyumludur ve doğru düşünceyle birleşmektedir (Zemahşerî, 1998: 3/479). Benzer açıklamalarda bulunan Kurtubî de şu açıklamayı yapar: “Allah, insanların gözlerini görmeye, kulaklarını duymaya uygun yarattığı gibi kalplerini de hakkı kabul etmeye elverişli yaratmıştır. (Kurtubî, 2006: 14/26-29)” Bu görüş, fıtratın İslam dini ile uyumunu ve her ikisinin de aynı kaynağa dayandığını daha da pekiştirir niteliktedir.

Şah Veliyyullah Dehlevî (ö. 1176/1762), insanın iyiliğe doğru yönelme özelliğini şöyle izah eder: “İnsanlar, normal durumlarda ve gerekli imkânlar sunulduğu takdirde, insan türüne ait normal özellikleri tam ve eksiksiz olarak gösterebilirler ve gerçek mutluluğa karşı büyük bir eğilim gösterirler. Demir tozlarının mıknaş tarafından çekildiği gibi onlar da iyiliğe doğru cezbedilirler” (Dehlevî, 2020: 1/182). Küçük yaşlarda çocukların olayları olduğu gibi anlatması ve yalana başvurmaması da fıtrattaki safiyeti ve doğruluğa yatkınlığı gösteren bir özellik olarak görülebilir.

2. FITRATLA İLİŞKİLENDİRİLEN KONULAR

2.1. Fıtrat Nefis İlişkisi: İslam âlimlerinin fıtrat hakkındaki tanımlamaları bazı yerlerde geçen nefis tanımlamalarıyla benzer niteliktedir. Hâdimî (ö. 1762) nefsin gelişim aşamaları bağlamında şöyle demektedir: “Nefis ilk olarak ilimden yoksun olarak yaratılmıştır. Bununla birlikte o, idrak kabiliyetine sahiptir. Buna “heyûlânî akıl” denir. Bu durum, çocukluk devresi için geçerlidir. Bir süre sonra nefis, zorunlu olanları idrak ettiği nazariyata yetenekli hale gelir. O zaman ona “meleke itibarıyla akıl” denir. Nazariyatı kavramaya başlayan nefis “bi'l-fiil akıl” adını alır. Daha sonra nazariyat, o nefis hakkında kabule hazır hale gelir ve müşahede altında bulundurma yeteneğine yükseldiği zaman da “akl-ı müstefâd” diye adlandırılır (Hadimî, 1989: 1/71). Bu değerlendirme insanın ruhsal ve psikolojik anlamda belli bir plan üzere yaratıldığı noktasından hareket etmektedir. Ancak o yapının hiç

değişmeyen bir seyir izleyeceği anlamına gelmediği, tam aksine sürekli bir gelişim ve değişime konu olduğu anlaşılmaktadır.

İnsanın doğası ve sahip olduğu nefsanî özellikler konusunda Eflâtun düşüncesini benimseyen el-İsfehânî, nefsin üç türlü güce sahip olduğundan söz eder. Ona göre bunlar, düşünme/bilme, şehvet ve hamîyyet gücüdür. İnsanın psikolojik anlamda olgunlaşmasının bu güçlerin iyi yönde geliştirilmesinin önemine işaret eden İsfehanî, şu açıklamayı yapar: “Nefse ait güçler, iyi ya da kötü olarak bilinen tüm fiillerin kaynağıdır. Bu güçlerin terbiye edilip geliştirilmesiyle hikmet, iffet, cömertlik, şecaat ve hilim gibi erdemlilikler kazanılır. Bunların tamamının birleşmesiyle de adalet gerçekleşir (el-İsfehânî, 1980: 100).⁴ Bu nitelikleri kazanan insan, erdem sahibi olmuş demektir. Olumlu hasletlerin karşısında da hilekârlık, eblehlik, şehvet düşkünlüğü, hırs, tehevür ve korkaklık gibi aşağılık vasıflar (reziletler) bulunur. Bu kötü hasletler de söz konusu üç gücün eğitilememesinin (ihmal edilip fesada uğramasının) sonucudur (el-İsfehânî, 1980: 100).⁵ Hz. Peygamber’den nefsin her iki yönden birini seçmesinde onun doğal eğilimleri yanında şeytan ve şeytani faktörlerin etkilerini hatırlatan bir hadis rivayet edilmektedir. O, ashabına verdiği bir hutbede rabbinin kendisine şunları öğrettiğini haber vermiştir: “Benim bir kula bahşettiğim her bir mal helaldir. Ben, kullarımın hepsini hanifler (hakka yönelenler) olarak yarattım. Ancak şeytanlar onlara gelip musallat oldular ve dinlerini alıp götürdüler. Onlara helal kıldıklarımı da haram kıldılar. Haklarında hiç bir delil indirmedığım şeyleri bana ortak kılmalarını emrettiler (Müslim, Cennet, 17).” Buradaki hanifliğin hakikate karşı eğilimli olmak ve ilahi dinin prensiplerine yatkınlık olduğu ve nefsin ıslahının bunlara bağlı olduğu anlaşılmaktadır. İlahi vahyin prensiplerine uymanın ilk şartı da insanın yaratıcısını tanıması ve kendisinin rabbi karşısındaki konumunu belirlemesi olsa gerektir. İşte bu noktada fitrata yerleştirilmiş olan ilahi bilgiye işaret eden İsfehânî öncelikle insanın kendisini tanıması gerektiğine işaret ederek şöyle der: “İnsan kendi nefsinin bildiği ölçüde âlemi de bilmiş olur. Âlemi bildiği zaman onun yaratılmış hâdis bir varlık olduğunu anlar. Bu anlayış, sonsuz kudret sahibi bir yaratıcıya ihtiyaç duyulduğu gerçeğini ve yaratıcının yaratılan âleme benzemediğini kavratır. İşte bu bilgi ve idrak düzeyi Allah’ı bilmenin en üstün ve en son mertebesidir. Bu yüzden Allah’ı bilme (mârifetullah), bilgilerin en şerefliisidir” (el-İsfehânî, 1980: 76, 202).

İnsan doğası ile ilgili olarak felsefî ekoller tarafından dillendirilen ve İhvan-ı Safâ tarafından geliştirilen bir görüşü de zikretmekte yarar vardır. Bu

⁴ Nefsin sahip olduğu temel duygular ve bunların nefsi tezkiye etme ile ilişkisi bağlamında benzer yaklaşımlar için bkz. (Ali Bînel, 2014: 44-49; 2021: 70-73).

⁵ Gafarov’a göre el-İsfehânî’nin nefis ve onun güçleri ile ilgili görüşleri, Eflâtun ile başlayıp Aristo, el-Kindî ve İbn Miskeveyh gibi filozoflar ve ahlakçıların görüşlerinin devamı niteliğindedir. Bkz.(Gafarov, 2007: 34/401-403) Ancak o, bazı farklı terimlere yer verir. İsfehânî şecaat yerine hamîyet kelimesini kullanır.

görüş, insanın küçük bir âlem olduğu esasına dayanır (er-Rasâil, 1/299. Krş. Gafarov, 2007: 34/401-403). Aynı görüşün yansımalarını İsfehânî'nin değerlendirmelerinde de görmek mümkündür. Ona göre çok yönlü bir varlık olan insan, âleme en çok benzeyendir. Âlemin mikro düzeyde bir prototipi olan insan, her biri farklı bir varlığa ait olan birçok özelliği özünde toplamıştır. O, maddi tabiatındaki soğukluk, rutubet ve kurulukla madenlere benzer. Beslenme ve büyüüp gelişme yönüyle bitkilere benzer. His, hareket ve hayalleriyle hayvanlara benzer. Hatta saldırganlık yönüyle yırtıcı hayvanlara benzer. Aklını hile ve tuzaklarda kullanmak ve kandırıp yanılsa sevk etmek suretiyle şeytanla aynı özelliği taşır. Allah'ı tanınması ve O'na kulluk etmesiyle meleklerle benzer. Allah'ın birçok sıfatına ayna olması, ilahi hikmetleri özet halinde özünde barındırması yönüyle de levh-i mahfuza benzer (el-İsfehânî, 1983: 76-77). Bu düşünceler, dini bir zihniyet kazandırma konumunda olan temel kaynakların (Kur'an ve sahih sünnet) insana bakışına uygun bir yorum olarak görülebilir.

2.2. İnsanın Doğuştan Medeni Oluşu: İnsanın yapısı gereği medeni oluşu, onun fitratı ile ilişkilendirilen önemli hususlardan bir diğeridir. Bu konu klasik felsefi düşüncenin de hep gündeminde olmuştur. İnsan dünyaya geldiği andan kendine yeter bir duruma gelinceye kadar hep başkalarına muhtaçtır. Hayatının geri kalan kısmında da toplum içinde yaşamak, başkalarıyla işbirliği yapmak ve yardımlaşmak durumundadır. Özetle insanın bütün işleri doğrudan veya dolaylı olarak diğerleriyle ilişkilidir. Bu ilişkiler, her türlü insani eylemi iyi-kötü, haram-helal açısından düzenleme durumunda olan dinin de konusudur. Dolayısıyla din, insan hayatının ayrılmaz bir yönüdür. Buna dayalı olarak İslam âlimleri, toplumsal hayat olmadan dinin kâmil manada yaşanamayacağını ifade etmişlerdir. Onlara göre din, toplumdan uzak bir hayatı onaylamaz. Zira yalnızlık, faziletlerin ortaya çıkmasının önünde engeldir. Söz gelimi, adalet, vefa, merhamet, af gibi erdemli davranışlar, ancak insanlar arası ilişkilerde söz konusu olabilir. Düşkünleri ve yetimleri korumak, zorda kalmışa yardım etmek, aç doyurmak ve bunların bir başka aracı olan zekât-sadaka gibi salih ameller, ancak insanların bir arada yaşamasıyla ortaya konabilecek etkinliklerdir.

3. KUR'AN'IN İNSANA YAKLAŞIM METODU

“Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fitrat” (er-Rûm 30/30) ayeti, bütün insanların insan olma yönünden yaratılışlarına esas olan ortak özelliklerine işaret etmektedir. Bir başka ifade ile buradaki özellikler, her ferdin kendine özgü farklı yönleri değil, herkeste ortak bulunan genel özelliklerdir (Okumuşlar, 1999: 35). Bu özellikler farklı biçimlerde tezahür etse bile özde değişmemektedir. Fitrat, insanın insan oluşu yönünden onun tabiatını ifade eder. Söz gelimi insanın yaratılışında iki gözünün bulunması asıldır. Doğuştan kör olmak ise arizi bir durumdur. Bireylerde bazı sebeplere bağlı olarak bir

kısım eksiklikler olsa bile asıl fıtrat sağık, sağıamlık ve düzgünlük üzerinedir (Elmalılı, 1979: 6/3822-3823).

Ayrıcalıklı özelliklerle donatılan insanı muhatap alan Kur'an, onu sadece biyolojik bir canlı olarak görmez. Beşeri yapısının ötesinde insani yapıya vurgu yapar. Ve insan gerçeğini dile getiren ifadeler kullanır. Söz gelimi *"Onların kalpleri vardır, kavramazlar; gözleri vardır, görmezler; kulakları vardır, işitmezler"* (el-A'râf 7/179) der. Hatta bu durumda olanları hayvanlara benzeter. Bu tür ayetler, insanı aşağılamak yerine tam tersine özünde taşıdığı potansiyelden habersiz yaşayan, imkân ve kabiliyetlerini gereği gibi kullanamayan ve bu sebeple insani olgunluğa erişme gayreti gütmeyen kimseleri kınama bağlamında gelmektedir. Bu tür insanlar, sadece bedensel hazlar ve düşük arzular sebebiyle biyolojik bir canlı gibi yaşamayı seçmişler demektir. Bu tür bir yaşam insan için durağanlık olmaktan öte bir düşüştür. İşte Kur'an, bulunduğu seviyede kalmayıp daha da düşük bir seviyeye düşecek olan insanlara uyarıda bulunmaktadır.

"Allah'ın yaratmasında hiçbir değişme bulunmaz" (er-Rûm 30/30) ifadesi de insanların ilk olarak yaratılışlarından bu yana aynı fıtrî özellikler taşıdıklarına işaret etmektedir. Her varlık gibi insanlar da bir ölçü ve plan dâhilinde yaratılmış olup değişmez yasalara tabidirler. Buna göre beşeri-insani yapıların bilinmesi ve insanın mutluluğunu kazanmasında bu yasaların dikkate alınması vazgeçilmez bir gerekliliktir. Çünkü insanların saadeti, türe ait özelliklerinin tam ve eksiksiz olarak bulunmasına ve o özelliklerin olumlu istikamette geliştirilmesine bağlıdır. İnsanlar, türün özelliklerini taşıdıkları sürece herhangi bir rahatsızlık hissetmezler. Ancak sonradan ortaya çıkan sebeplerle fıtrattaki safiyet bozulabilir (Dehlevî, 2020: 1/120).

Kur'an, *"Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fıtrata uygun hareket et"* (er-Rûm 30/30) emriyle insanı kendi fıtrî yapısına ters düşmemeye çağırılmaktadır. Burada Kur'an'ın insana nasıl baktığı, onun varlık yapısını nasıl sorunsuz ve tertemiz olarak gördüğü kolayca anlaşılabilmektedir. O halde insan, Allah'ın kudret sıfatının tecelli ettiği bir varlık olmadan önce onun bilgisinde bir tasavvur olduğu zamanda bile temiz, yüce ve takdire layık bir varlık idi. Sonuçta o, varlık âlemine bu temizlik ve yücelik içinde adım attı..." (Öztürk, 1995: 55)

4. İNSANIN VARLIK VE YOKLUKLA SINANMASI

İnsan yaşamı boyunca olumlu ve olumsuz birçok dünya gerçeğiyle yüz yüze gelir. İçinde bulunduğu durum ve karşılaştığı olaylar bazen iyi bazen de kötü olarak değerlendirilebilmektedir. İnsanın bu durumlarda hangi yolu izleyeceği ve nasıl bir tavır takınacağı önemlidir.

Dünya, ebedi hayat için bir geçiş alanı ve insanlar için imtihan aracıdır. Bu dünyada insan varlık-yokluk, iyilik ve kötülük, gibi durumlarla denenmek

için yaratılmış,⁶ evren de bu sürece uygun şekilde düzenlenmiştir (el-En'âm 6/165; el-Enbiyâ 21/35; el-Mülk 67/2; el-İnsan 76/2). İlahi iradenin egemen olduğu bu evrende her şey belirli yasalara göre cereyan etmektedir. Bu açıdan bakıldığında varlığı ve tabii olayları bizzat iyi ya da kötü olarak değerlendirmek pek sağlıklı bir yaklaşım olmasa gerektir. Nitekim bu iki kavram, varlıklar arası ilişkiden kaynaklanan bir durum olup görecelidir. Buna göre iyi ve kötü, varlığın bizzat kendisi ve özü değil içinde bulunan şartlara göre kazanılan arızı bir niteliktir (Özdemir, 1998: 274).

Varlıkların her birini kendilerine özgü biçimle yaratan Allah, onları yaratılış amacına uygun olarak kendi doğalarının gerektirdiği yola yönlendirmiştir (Tâhâ 20/50; el-A'lâ 87/2-3). İnsan da bu yaratılış ve yönlendirmenin muhatabıdır. Zira Kur'an insana birtakım idrak vasıtaları verildiğini bildirerek ona iyilik ve kötülük yollarının gösterildiğini (el-Beled 90/8-10) hatırlatmıştır. Bir başka yerde “وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّيْنَاهَا. فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا” buyurulmaktadır. Bu ayete genelde, “*Nefse ve onu düzenleyene, Ona kötü ve iyi olma yeteneklerini yerleştirene ...*” (Karaman v.dğr., 1994: 5/594) şeklinde anlam verilmektedir. Ayete yorum merkezli bir anlam veren Muhammed Esed (ö. 1992) şöyle demektedir: “İnsan benliğini düşün... Onun yaratılış amacına uygun bir şekilde nasıl şekillendirildiğini, ahlaki zaaflara sahip olduğu kadar Allaha karşı sorumluluk bilinciyle donatıldığını da...” (Esed, 1999: 2/1273).

Ayette geçen tesviye (düzenleme), insanın organlarının yerli yerince yaratıldığını, güçlerinin güzelce yerleştirildiğini ve kendisine düşünme yeteneği verildiğini ifade etmektedir. Takva ve fücurun ilham edilmesi (eş-Şems 91/11-15) ise bu kabiliyet ve organları iki yoldan birinde kullanabilmenin mümkün olduğunu göstermektedir (el-Alûsî, 1415h.: 30/143).

Kur'an, insanın iyilik ve kötülüğü yapabilecek kapasitede yaratıldığını söylese de onun istediği iyiliktir. Dolayısıyla insan, iyiliğe davet edilirken kötülükten sakındırılmaktadır. Nitekim surenin devamında kötülük yolunu seçenlerin uğradığı sonuçtan haber verilirken insanların tercihinine dikkat çekilmektedir. Bu arada insanların hiç kötülük yapmayacakları da söylenemez. Çünkü insan, bazı yönlerden zayıftır. İyiliklere ne kadar da yönelse bazen hata yapabilmekte ve kötülüğe meyledebilmektedir. Çünkü bu durum onun yapısında vardır. Önemli olan düştüğü yerde takılıp kalmaması veya kötülükleri sürdürmemesidir. Bu noktada Kur'an, insanın beşeri zaafların etkisiyle hata yapabilme ihtimalini gözeterek şöyle der. “*Ve (o Muhsinler) çirkin bir hayâsızlık yaptıkları ya da nefislerine zulmettikleri*

⁶ Evrenin temel ilkelerinden biri karşıtlıktır. Varlık ve yokluk, hastalık ve sağlık, iyilik ve kötülük, mutluluk ve bedbahtlık her zaman yan yanadır. Ancak bu zıtlıklar, insanı yokluğa mahkûm eden bir yapıda değildir. Belli bir sistem içinde işleyen bu zıtlık evreni tekâmüle doğru götürmektedir. (Bkz. Mutahhari, 2014: 210-213).

zaman (hemen) Allah'ı hatırlayıp günahlarının dolayı bağışlanmasını isteyenlerdir... Bir de onlar, yaptıklarında bile bile ısrar etmeyenlerdir” (Âl-i İmrân 3/135). Burada ne yapacağını şaşırان ve daha kötüye gitmesi her zaman mümkün olan insana yeniden hayata dönme noktasında büyük bir umut kapısı aralanmaktadır. Bir sebeple işlenen günahın ardından tövbe edip yeniden iyi şeyler yapmaya başlamanın da bir tür iyilik olduğu anlatılmaktadır.

Melekler sadece iyilik yapmak üzere yaratılmışlardır (et-Tahrîm 66/6). İnsanoğlunun sadece iyilik yapıcı özelliğe sahip olmaması, onun farklı bir yaratılışa sahip olduğunu gösterir. İnsana verilen akıl, idrak, irade gibi yetenekler, onu diğer varlıklar karşısında hem farklı hem de üstün yapmaktadır (Cebeci, 1985: 142). Dolayısıyla kötülüğü seçip yapabilme imkânına sahip olan insan, bunu terk edip iyilik yaptığıında yaptığı şeyin hazzını duyacaktır. İşte bu haz, seçme yeteneği ve iradenin eseridir (Mutahharî, 2014: 206-208). İnsanın yaptığını değerli ve anlamlı kılan da budur!

İnsanı her defasında hakka ve iyiliğe davet eden Kur'an (el-Hacc 22/77), Hak yolu seçenleri her zaman müjdeler ve onların yüceltileceğini haber verir (el-Mâide 5/11). İnsanın kendisine verilen imkân ve yetenekleri kötüye kullananların durumunu ise geçmişte yaşanmış bir olay üzerinden dikkatlere sunar. Ayet şöyledir: “وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ” “Eğer biz dileseydik o kişiyi ayetlerimizle yüceltirdik. Ne var ki o dünyaya saplanıp kaldı ve düşük arzularının peşine düştü” (el-A'râf 7/176). Bu ayet Allah'ın insana kendi yolunu bulmayı sağlayacak işaretler gösterildiğine işaret etmektedir. Ayet, bunca ibretlik olay ve edinilen bilgiye rağmen insanın kendi arzularına uyması halinde arzu edilen insani seviyeyi kaybedeceğini, ifade etmektedir. Çünkü arzulara uymak, insan doğasının yönelmesi gereken dosdoğru hedeften ve ona giden yoldan sapması anlamına da gelmektedir (Düzgün, 2016: 329). Bazı kalplerin görmediğini, bazı kulakların duymadığını ve bazı gözlerin görmediğini bildiren ayet de (el-A'râf 7/179) amaçsızlığın, her şeyi dünya ekseninde düşünmenin ve ahiret ufkunu kaybetmenin insanı ne durumlara düşüreceğini gösterir. Bu da insanda var olan fitri eğilimin ihmali ve fırsatların zayi edilmesidir.

5. FITRAT VE DİN UYUMU

5.1. Din: Din en yaygın şekliyle “Allah ile insan arasındaki bağ” olarak tanımlanmaktadır. Vauvenargues (1715-1747) dini Allaha karşı insanın yükümlülüğü olarak görür. Feuerbach (1804-1872) ise “İnsanın Allah'a bağlılığının bilincinde olması” şeklinde tanımlar. Dini daha dar bir kapsamda ele alan Protestan bilgin Bayle (1647-1706) onu “Her insanın Allah ile arasındaki bir mesele” olarak görür. Bir başka tanıma göre din, insana kendisini bağımlı hissettiği beşer üstü ve esrarlı güçlerle ilişkisini ifade eden

belli bir yöntemdir. Reville (1826-1906) daha kapsamlı bir tanıma yer verir ve “Din insanın kendisi ve dünya üzerindeki hükümlerliklerini tanıdığı esrarlı ruhlar arasındaki bağı esas alan yaşam tarzıdır” (Tolstoy, 2021: 15; Okumuşlar, 1999: 42)⁷ şeklinde ifade eder.

Din, müsbet bilimler gelişmesinden önce toplumsal hayatın belirleyicisi olma noktasında en önemli rolü üstlenmiştir. Yakın geçmişte ve günümüzde de gündemden düşmeyen din, ilmi, felsefi, ahlaki ve siyasi tartışmaların odağında olmayı sürdürmüştür. Ne var ki din hakkında bazı yanlış ama bütün yanlışlığına rağmen toplumda etkin olan değerlendirmeler de yapılmıştır. Bu konudaki yanlışlıklardan biri onun sadece kuramdan ibaret sayılmasıdır. Bu anlayışa göre din, inanç düzeyine indirgenmekte ve gönüllere hapsedilmektedir.

Arapçadan dilimize geçmiş olan din kelimesinin klasik kaynaklarda ne anlama geldiği ve nasıl bir terime dönüştüğü konumuz açısından önemlidir.

a. Din Kelimesinin Sözlük Anlamı: Din, Kur’an inmeden önce de Araplar tarafından bilinen bir kelimedir. Sözlük anlamıyla din; “hâkimiyet, üstünlük, siyaset, hal ve tavır, hesaba çekme, ceza ve mükâfat, itaat, itaat ettirme/boyun eğdirmе, köleleştirme, örf ve adet, millet, yol ve mezhep” (İbn Manzûr, 1990: 15/1467-1469; ez-Zemahşerî, 1998: 1/305; el-Mevdûdî, 1989: 99-102) anlamlarına gelmektedir.

Din kelimesinin etimolojik yapısından, onun itaat eden ile edilen arasındaki ilişkinin adı olduğu anlaşılabilir. Bu haliyle dinde emir ve isteklere uyan açısından ele alınınca güven, huzur ve mutluluk isteği, kendisine itaat edilen açısından da ödül veya ceza ile muamele etme durumu ortaya çıkmaktadır. Kökenindeki anlamlara göre bireysel olduğu kadar sosyal yönleri olduğu da görülen din; ibadetleri, itaatleri, günahları, örfleri, boyun eğme ve boyun eğdirmeleri, ödüllendirme veya cezalandırmaları ile insanın hayatını bütünüyle dolduran bir özellik taşıır. Bir başka ifade ile din insanın hayatı (Öztürk, 1995: 18; Okumuşlar, 1999: 42) ve onun yaşam tarzıdır.

b. Kur’an’da Din Kelimesi: Kur’an, yeryüzünün Allah tarafından insanlar için bir dinlenme yeri ve gök yüzünün bir kubbe kılındığını, yine en güzel bir yaratılışla şekillendirilen insan oğlunun tertemiz nimetlerle rızıklandırıldığını hatırlattıktan sonra (el-Mü’min 40/64) şöyle der: “*İşte Rabbiniz Allah budur. Bütün âlemlerin rabbi olan Allah ne yücedir. O, hep*

⁷ Bu tanımlar arasında dikkat çeken taraf, dinin sadece insan ile kutsal arasındaki kişisel bağ olarak düşünülmesidir. Bu anlayış ortaçağ kilise dinine karşı oluşan bir zihniyetin ürünü olmalıdır. Hristiyan dünyasının ortaçağda yaşadığı kilise baskısı ve bundan kurtulma çabası, özgür düşünce yanlılarını söz konusu düşünceye itmiştir. Onlar, din ile kilise doğmalarını özdeşleştirmişler ve bu anlayışı dünyanın bütün yöresel ve evrensel dinlerini tanımlayan bir düşünce haline getirip yaygınlaştırmışlardır. Böylece modern dönemin insanı din olgusunu sadece ilahi ve kutsal alanla sınırlandırma gibi bir yanlışla düşmüştür. (Bkz. Bulaç, 1995: 12).

diridir. Ondan başka ilah yoktur. O halde dini, O'na has kılarak ve içten bir inanışla ona bağlanarak O'na yalvarın. Hamd, âlemlerin rabbi olan Allah'a mahsustur." (el-Mü'min 40/65).⁸ Bu ayetin ifadesine göre âlemlerin yaratıcısı ve yöneticisi olan Allah, dinin de sahibidir. Doğal olarak da O'nun emirlerine itaat edilmesi istenmektedir. Ayetin üzerinde durduğu bir nokta da dinin Allah'a tahsis edilmesi gereğidir.

Kur'an, bir hâkimiyet söz konusu olduğunda bu hâkimiyetin etkisi altında meydana gelen fikri ve ameli sistemi de din olarak adlandırmaktadır (el-Mevdûdî, 1989: 103). Kur'an'da Hz. Peygamber'e şöyle hitap edilmektedir. *"De ki ey insanlar, eğer benim dinimden şüphede iseniz, sizin Allah'tan başka kulluk ettiğiniz varlıklara ben kulluk etmem."* (Yûnus 10/104-105; er-Rûm 30/26-28-29; el-Kâfirûn 109/6). Görüldüğü gibi bu ayet, Kur'an'ın çağrısına icabet etmeyen insanların hayatlarındaki itaat olgusunun ve yaşam tarzlarının İslam karşısında başka bir din olduğuna işaret etmektedir: Din kelimesinin hesap, ceza ve mükâfat anlamında kullanıldığı yerler de vardır. Din gününün sahibinin Allah olduğunu bildiren ayetler (el-Fâtiha 1/3; el-Mutaffifîn 83/11; el-İnfîtâr 82/17) buna işaret etmektedir. Zira din günü ile ahiret hayatı kastedilmektedir ve o insanların yaptıklarından hesaba çekileceği ve amellerinin karşılığının görüleceği zamandır. *"Allah'ın dinini uygulamak konusunda acıma duygularınız engel olmasın"* (en-Nûr 24/2) ayeti ise dinin şariat ve yasa anlamında kullanıldığının delilidir. Yine din, *"İşte biz Yûsuf'a böyle bir tedbiri öğrettik, yoksa Allah dileyip bunu öğretmeseydi kralın kanununa göre kardeşini alıkoyamazdı"* (Yusuf 12/76) ayetinde yasa ve yönetim anlamında kullanılmıştır.

Din kavramının anlamlarından biri de yol, mezhep ve gidişattır. Din kelimesinin insanın gidişatı anlamında kullanılması yaygındır. Söz gelimi "Cahiliye dönemi Araplarının bu günkü anlaşıldığı anlamıyla belli bir dini yoktu anlayışı" yaygındır. Ne var ki Kur'an, Mekke döneminin ilk yıllarında inkârcılara şöyle seslenilmesini emretmektedir: *"Ben sizin taptıklarınıza tapacak değilim. Siz de benim taptığıma tapacak değilsiniz. Sizin dininiz size, benim dinim banadır"* (el-Kâfirun 109/4-6). Bu gerçekliklerden hareketle dini tanıtmaya ve onu yeniden hayatla buluşturma noktasında farklı bir anlatım tarzı ortaya konabileceğini ifade etmek gerekir. Nitekim Kur'an, insanın yaratılışında var olan iyilik ve kötülük yapabilme imkânlarının ardından gelen ayetlerden hemen sonra nefsini tezkiye edenlerin kurtuluşa ve mutluluğa ereceklerini, onu kötülüğe gömenlerin ise kendilerini hüsrana sürükleyeceklerini bildirir" (eş-Şems 91/10-11). Bu ayetlerde insana mutluluk ve başarı ile kötülük ve hüsrân arasında bir yol gösterilirken aslında kötülüklerden uzaklaşarak iyiliklere doğru yol alma tavsiye edilmektedir. İşte din, bu yolun adıdır. Sonuçta din, insanlara iyilik ve hayır üzere yaşamayı tavsiye etmekte ve bunun yollarını göstermektedir. İradeyi Allah'a teslim

⁸ Ayrıca bkz. Al-i İmrân 3/83; en-Nahl 16/52; ez-Zümer 39/2-3, 14-15, 17; el-Beyyine 98/5.

etmek anlamına gelen İslam dininin prensipleri, kaynak ve içerik itibarıyla diğer tüm dinlerden, tüm yaşam modellerinden ayrılır. Tamamen insan fıtratına uygun olarak ona kolayca uygulayabileceği bir yaşam biçimi sunar.

Göröldüğü gibi dinin soyut bir kavram olarak görölmesi ya da sadece kişi ile kutsal arasındaki bir bağ olarak takdim edilmesi gerçekçi bir yaklaşım değildir. Dinin kutsal ile kurulan bağı içerdığı ve başlangıcının bu düşünceye dayandığı bir gerçektir. Bununla birlikte o, iktisadi, hukuki ve idari yönden birçok toplumsal düzenlemeyi kapsar. Din, insanın insanla ve insanın doğayla ilişkilerinin neredeyse tamamını kapsayan etkinlikler bütünüdür. Dolayısıyla dinin kuramsal olduğu kadar eyleme dönük yönleri de vardır. Bunları birbirlerinden kesin çizgilerle ayırma imkânı yoktur (Uygur, 1996: 119-122). Din Allah'ın emirlerinden ibaret ise ve onlara uymadan dindar olunamıyorsa onun emrettiği birçok hususun sosyal hayatla bir bütün oluşturduğu ve toplumsal hayatın olmadığı yerde onun da uygulanmayacağı açıktır.

Din kavramının anlaşılmasında onunla birlikte düşünölen bir başka kavram Tanrı'dır. Tanrı inancı tüm dinlerin temelini oluşturur. Eğer din ilahi/semavi ise onun vaz edicisi Allah'tır. Eğer din beşeri bir özelliğe sahipse onun kurucusu da ya tanrılık iddiasında bulunan bir kişi ya da tanrılaştırılan kişiler veya kurumlardır.

Bir din veya ideolojinin uygulanabilmesi ve varlığını devam ettirebilmesi öncelikle insan merkezli olmasına ve onun fıtratıyla zıtlaşmamasına bağlıdır. Din veya ideolojinin doğruluğu da insanı yakın ve uzun vadede erdeme ve mutluluğa ulaştırmasıyla ölçölebilir. Hristiyanlığın ortaçağda insan hayatından çıkıp/çıkarılıp sadece bir duygu ve inanç düzeyine indirgenmesi de onun insan merkezli oluş özelliğini kaybetmesinde aranmalıdır. Komünizm ve sosyalizm gibi doktrinlerin akıbeti için de aynı şeyler söylenebilir. Özetle söylemek gerekirse Hristiyanlık kralların ve papanın anlayış ve arzularını esas almıştır. Sosyalizm, sistemi yegâne güç olarak dayatırken kapitalizm, sermaye ve onun sahiplerinin üstünlüğüne dayalı bir yaşam biçimi öngörmüştür. Dolayısıyla bunlar belli dönemlerde varlıklarını sürdürseler de insana mutlak anlamda huzur ve mutluluk sağlayamamışlardır.

İlahi bir kaynağa dayalı olan İslam, hem düşünce ve inanç olarak hem de uygulama açısından insanı merkeze almıştır. Aslında İslam inancının merkezinde Allah vardır. Ancak insanı esas aldığı söylemek, dinin onun için vaz edilmesinden ve dini uygulamanın sonuçlarının kendisine dönecek olmasındandır.

Kur'an, dini ikame etmeye çağırırken fıtrat ve din arasında bir ilişki kurar. *“Yüzünü hanif olarak dine, Allah insanı hangi fıtrat üzere yaratmışsa ona çevir... İşte doğru ve sağlam din budur”* (er-Rûm 30/30). Yüzünü dine çevirme emrinin, onun emir ve yasakları doğrultusunda hareket etmeyi ve hakta sebat etmeyi gerektirdiği açıktır. Hanif ifadesi ise dini sadece Allah'a

özel kılma, katıksız bir duyguyla yönelme ve batıl olan her şeyden uzak uzak kalma durumunu ifade etmektedir (Ebussuûd, ty.: 7/60). “*Dosdoğru din budur*” denmesi, fitrata sarılma ile dini kabul ve ona göre yaşamının aynı anlama geldiğini göstermektedir. Bu durumda dinin öne çıkan özelliklerini zikretmekte yarar vardır.

1. Dinî emirlerin güç yetirilebilir olması: “*Allah her şahsa ancak gücünün yettiği ölçüde sorumluluklar yükler*” (el-Bakara 2/286) ayeti, Kur’an’ın getirdiği hak dinin insanı merkeze almasını gösteren delillerdendir. Bu ayet, insanın güç yetiremeyeceği şeylerden sorumlu tutulmayacağını bildirir.

2. Zorluğun değil kolaylığın istenmesi: Allah Teâlâ, kendi yolunda hakkıyla cihat edilmesini istedikten sonra “*O, sizi seçti ve size din konusunda hiçbir güçlük yükledi*” (el-Hacc 22/78) buyurur. Bu ayet, dinin gönderiliş amacını ortaya koyar. Dinde zorluğun olmaması birkaç şekilde anlaşılabilir. İslam inanç itibarıyla dinin anlaşılmasını güçleştirecek ya da sağduyuyla çelişebilecek mistik unsurlar barındırmaz. Ayrıca Kur’an, günlük hayatı gereksiz sınırlamalarla zorlaştıran karmaşık ve biçimsel yükümlülükler yüklediği gibi, hayatı ardı arkası gelmez törenlere boğmaz. Selim fitrat ve sağlıklı akıl sahibi insanların kabullenemeyeceği tabulara da yer vermez. İnsan yapısına ters düşen çileci yaklaşımlara kapalıdır. Yüklendiği emir ve yasaklarda da her zaman istisnai durumlara yer vermesi (Esed, 1999: 2/686) onun amacının zorluk olmadığının bir başka göstergesidir.

3. Fitri ihtiyaçların gözetilmesi: Yeme, içme, barınma, cinsel ilişki kurma, sıcak veya soğuktan korunma gibi durumlar bütün insanlar için geçerli ihtiyaçlardır. İnsan türünün tüm fertleri bu konularda aynı konumdadır. Allah Teâlâ, bu ihtiyaçlara cevap verecek çeşitli varlıklar yaratmış ve ihtiyaçların nasıl karşılanacağını fitri bir ilhamla insana öğretmiştir. Dini yükümlülük yüklerken de bu ihtiyaçların hiç birisini yok saymamıştır (Dehlevî, 2020: 1/127). Kur’an, hayatın gerçekleri ile dinin genel ilkeleri arasında bir zıtlaşmanın olmadığını ispatlar ifadelere yer verir. bu bağlamda insanların daha fazla kulluk yapma ve Allah’ın hoşnutluğunu kazanma adına icat ettikleri ruhbanlığa değinir. O, insani-beşeri birtakım ihtiyaçların yok sayılması esasına dayanan ruhbanlığı Allah’ın emretmediğini açıkça ifade eder. Zaten ruhbanlığı icat edenler de tam anlamıyla ona riayet edememişler (el-Hadîd 57/27) ve amaçlarına ulaşamamışlardır. İnsanı bir ölçüye göre yaratan da onun hayatını düzenleyen emirleri veren de Allah’tır. İkisi arasındaki uyumsuzluğun başarısızlıkla sonuçlanması da ilahi bir yasadır.

6. KUR’AN’IN HAK DİNE ÇAĞRISI

Kur’an peygamberler üzerinden Allah’ın dininin ayakta tutmayı emreder: “*O, Nuh’a buyurduklarını, sana vahyettiklerimizi, İbrâhim’e, Mûsâ’ya ve*

İsâ'ya tavsiye ettiklerimizi size din kıldı ki o dini ayakta tutasınız, o konuda ayrılığa düşmeyesiniz” (eş-Şûrâ 42/13).

Dini ikame etmek ifadesiyle İslâm dininin kastedildiği ve bu dinin tevhide dayalı olduğu, kitaplara, peygamberlere, ceza gününe imanı da içerdiği anlaşılmıştır. Bu emir ona bâtılın karışmamasına dikkat edilmesi ve ona uymada devamlı olunması şeklinde yorumlanmıştır.

“*Onda ayrılıklara düşmeyin*” ifadesi “bahsi geçen asıllardan meydana gelen din hususunda ayrılıklara düşmeyin, bir kısmını yapıp diğerini terk etmeyin ve bir kısmınız onu yaptı diye diğerleriniz vaz geçmesin” şeklinde bir uyarı olarak algılanmıştır (Arslan, 1991: 14/141-143).

Temel tefsir kaynaklarının bildirdiğine göre Mucâhid (ö. 103/721) “Gönderilen bütün peygamberler namaz kılmayı, zekât vermeyi, Allah’ı ikrar etmeyi ve O’na itaati emretmiştir” diyerek dinin ikame edilmesinin kendileriyle mümkün olacağı ana konulara işaret etmiştir. Süddî (ö. 127/745), “Onun emrettiklerini yapın” derken Katâde (ö. 117/735), ikame edilmesi gerekenin “Dinin haram ve helalleri” olduğunu söylemiştir (Taberî, 2001: 21/513).

Hz. Peygamber’in davetinin müşriklere ağır gelmesi üzerinde duran Taberî (ö. 310/923), bunun Allah’a ihlas ile kulluk etmek, O’nu ilahlaştırılan diğer varlıklarla bir tutmamak ve eksikliklerden tenzih etmek gibi hususlar olduğunu söyler. Bu açıklama dinlerin üzerinde ittifak ettiği konuların bir başka ifadesidir.

Kurtubî (ö. 671/1273), dinin ayağa kaldırılmasının Allah’ın tevhide, O’na itaat, elçilerine, kitaplarına, âhirete ve yerine getirildiği takdirde kişinin müslüman olmasını sağlayan diğer konulara inanmakla gerçekleşeceğini söyler. Onun tevhid inancına özel bir vurgu yapması ve bu buyrukla ümmetlerin maslahatlarının gereği olan bazı hukuki/şer’î hükümlerin kastedilmediğini söylemesi (Kurtubî, 2006: 16/9-12) dikkat çekicidir. Zira o, bunlarda zamana ve şartlara göre ümmetlerin yararına uygun bazı farklılıklar olabileceğini söyler. Yüce Allah’ın “*Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol tayin ettik*” (el-Mâide, 5/48) diye buyurması da bu yüzdendir.

Risaletle ilgili görüşlere yer verdikten sonra şeriatlerin ana meselelerinde birlik olduğunu söyleyen İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), şu açıklamayı yapar: “Muhammed’e (s.a.v) verilen emrin anlamı şudur: Ona tavsiye edilen dinin aynısı Nuh’a da tavsiye edilmiştir. Bununla şeriatlerin hakkında farklılık göstermediği inançlarla ilgili ana meseleler kastedilmiştir. Onlar da tevhid, namaz, oruç, zekât, hac, Allah’a yaklaşmak için yapılan salih ameller, insanı rabbine döndüren ve O’na yakınlaştıran işler, doğruluk, yapılan anlaşma ve verilen sözlere sadık kalmak, emaneti yerine getirmek, akrabalık bağlarını gözetmek gibi emirlerdir. Buna karşılık küfür, cana kıyma, zina, sosyal münasebetlerde yaratılmışlara eziyet etmek, nerede olursa olsun hayvanlara gereksiz saldırıda bulunmak, insan onuruna yakışmayan bayağı işleri

yapmaya kalkışmak, şeref, haysiyet ve mertliğe aykırı adilliklere girişmek gibi yasaklardan kaçınmak da dini ikame etmenin gereklerindendir. Bütün bunlar tek bir din olarak yasalaştırılmıştır. Peygamberlerin dile getirdikleri şeriatlerde bu hususlarda ayrılık yoktur. Bu emir, ona sımsıkı sarılmayı, ihtilafa ve tartışmalara düşmeksizin onun emirlerini sürekli ve istikrarlı bir şekilde uygulamayı gerekli kılar” (İbnu’l-‘Arabî, 2002: 4/89-90; Kurtubî, 2006: 16/9-12; Zühaylî, 1418h: 25/38-39).

Beş büyük peygambere tavsiye edilen konuları benzer bir bakış açısıyla ele alan Râzî (ö. 606/1210), önce şeriatlerin farklı oluşuna değinir. Bu ayette ise, şeriatların farklılığı ile değişmeyen bazı şeylerin kastedilmiş olması gerektiğini söyler ki “Bunlar da, Allah'a, meleklerine, kitaplarına inanmak, âhirete yönelmek, güzel ahlâk için gayret göstermek ve kötü ahlâktan sakınmaktır” (Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, 1420h: 12/371) der. Râzî'ye göre tevhid inancı, bütün dinlerin birliğini oluşturan en asli konudur. Bu noktada o “*Ayrı ayrı tanrılar mı, yoksa gücüne karşı durulamaz bir tek Allah mı (inanıp bağlanmak için) daha iyi?*” (Yûsuf 12/39) ayetini referans alır. İkinci konu ise “*Senden önce hiçbir elçi göndermedik ki ona, şöyle vahyetmiş olmayalım: 'Benden başka ilâh yoktur, şu halde yalnız bana kulluk edin'*” (el-Enbiyâ 21/25) ayetinin işaret ettiği husustur. O da kulluğu Allah'a tahsis etmektir.

Dini ayakta tutmanın emredildiği ayette bir de uyarı yer almaktadır. Bu uyarı, dinde ihtilaf çıkarmamaya ve tefrika oluşturmamaya yöneliktir. Kur'an yorumcuları, insanlara apaçık deliller sunulduktan ve kendilerine fırkalara ayrılıp parçalanmanın dalâlet olduğu bilgisi geldikten sonra özellikle bütün semavi dinlerin temel konularında ihtilaf etmenin kabul edilebilir bir şey olmadığına dikkat çekmişlerdir (Zühaylî, 1418h: 25/39). Böyle bir ayrılığa düşmenin sebebi olarak da liderlik arzusu, şiddetli soy ve ırk savunuculuğu, maddi kazançları ve siyasi nüfuzu koruma çabası, hakka dayanmayan inatlaşma, kıskançlıklar ve nefsanî arzuların körüklediği tartışmaları saymışlardır.

İnsanların ihtilafa düşmeleri ve tefrika çıkarmalarının kendilerine hidayet yolunu gösteren vahiy bilgisinin gelmesinden sonra olduğunu bildiren bir ayet de şöyledir: “*Ehl-i Kitap'tan ve müşriklerden olup hakkı inkâr edenler, kendilerine açık delil ve Allah katından gönderilen, tertemiz sayfaları okuyan bir elçi gelinceye kadar (hakkı inkârcılıktan) ayrılacak değillerdir.*” (el-Beyyine 98/1-2) Bu ayette sözü edilen Ehl-i kitab'ın özellikle Hz. Peygamber'in risalet döneminde yaşayan Yahudilerle Hristiyanlar; Müşriklerin de o dönemin putperest Arapları olduğu söylenmiştir.⁹

⁹ Ancak, genel kanaat, bu tür ayetlerin hükmünün genel olduğu ve herkesi içine aldığı yöndedir. Zira Kur'an'ın üslubu böyle anlamayı gerektirmektedir. Ayet farklı şekillerde yorumlanmıştır. a. Ehl-i kitap ve müşrikler, kendilerine açık beyyinelerle/delillerle gelen peygamber gelinceye kadar inançlarından vazgeçmeyecekler, b. o dönemin insanları, yeni peygamberi ve onun mesajını

İlk ayette geçen kanıtın (beyyine); “Hakkı açıklayan veya iddiayı ispat eden delil” olduğu, “Tertemiz sayfalar” ile Kur’an sayfalarının kastedildiği, “tertemiz” nitelemesinin, “şüphe, yalan, nifak, yanlışlık ve sapkınlık gibi kusurlardan arınmış sayfalar” anlamına geldiği ifade edilmiştir. Tertemiz sayfaları okuyanın ise aldığı emirleri insanlara ulaştırılmak üzere Allah tarafından görevlendirilmiş olan Hz. Muhammed (s.a.v.) olduğu belirtilmiştir. Bir sonraki âyette, “كُنْتُ قَيِّمَةً” ifadesi geçmektedir (el-Beyyine 98/3). Tertemiz sayfalarda bulunduğu bildirilen bu ifade, “Hakkı bâtıldan ayıran ilâhî hükümler ve dosdoğru hükümler” (Râzî, 1420h: 32/238-240; Kurtubî, 2006: 20/140-141; Arslan, 1990: 16/119) olarak açıklanmıştır. Bu nitelendirme, Kur’an-ı Kerîm’in önceki kitapların aslı hükümlerini içermesine bağlanabilir.

Kur’an, Ehl-i kitabın ve müşriklerin eski alışkanlıklarını terk etmemeleri ve Allah’tan gelen bir elçiye inanmamalarını kınar. Zira Yahudiler ve Hristiyanlar vahiy, peygamber ve kitap bilgisine sahip idiler. Kendileri Hz. İbrahim’in soyuna dayandığı gibi, gönderilen peygamberlerin çoğu da aynı soya mensuptu. Üstelik onlar, yeni bir peygamber beklentisi içindeydiler. Mekkeliler ise şirke düşmüş olsalar da Hz. İbrahim’in dinî ve kültürel mirasından nasiplenmişlerdi. Ancak çekememezlik sebebiyle bile bile haktan yüz çevirdiler. İşte Kur’an, onların haktan yüz çevirmelerini, tarihi köklerinden ve fitratlarından yüz çevirmek olarak görüyordu. Çünkü onlara getirdiği esaslar, hiç bir zaman beraberinde bir ihtilafa veya çekişmeye neden olacak şeyler değildi. Kur’an’ın ifadesiyle *"Onlar Allah'a, O'nun dininde ihlâs sahibi ve tevhit inancına uyanlar olarak ibadet etmelerinden, namazı dosdoğru kılmalarından, zekâtı verme-lerinden başkasıyla sorumlu tutulmamışlardı. En doğru din de bu idi."* (el-Beyyine 98/5) Ve Hz. Peygamber’in çağrısı putperestlikten tevhide ve içtenlikle (ihlas) Allah’a ibadete yönelen İbrahim (s.a.)’in milletine uymaya yönelikti. Bu çağrı, *"Sonra sana 'Muvahhit bir müslüman olarak İbrahim'in dinine uyman için vahyettik"* (en-Nahl, 16/123) emrinin de gereği idi.

Allah, dini katıksız bir şekilde kendine tahsis etmelerini istiyordu. Bu da Allah’ı yegâne ilah tanıyarak O’na ibadet etmek, O’nun gösterdiği yoldan sağa sola sapmadan dosdoğru doğru yürümekten ibaretti (Derveze, 1383h.: 8/350). İşte dosdoğru din ve dümdüz yol bu demektir

"وَمَا أَمْرُوا" (Kendilerine emredilmedi) sözü Tevrat ve İncil’de de kendilerine emredilen dinin haniflik olduğunu ifade etmektedir. Bu, onlar hakkında konan dinî hükümlerin İslam ümmeti için de geçerli olduğu anlamına gelir. Râzî’nin de işaret ettiği gibi Kitap Ehli, Kur’an’da veya Muhammed (s.a.v.)’in lisanında müslümanlar için ne tür sorumluluklar

görmeden bu dünyadan ayrılmayacaklardır. c. bu grupların kendilerine elçi ve beyyine gelmedikçe onlar cezalandırılmayacaklardır. d. Kendilerine delliller gelmedikçe birbirlerinden ayrılıp uzaklaşacak değildirler. (bkz. Ebû Hayyân el-Endelüsî, 1420h: 10/518-519; Zemahşerî, 1998: 4/782-783; Karaman v.dğr., 2017: 5/663-664).

gelmişse onlardan sorumludurlar. Çünkü ayet yeni bir dinden söz etmektedir. Ayet "açık bir delil gelinceye kadar" demekle kastedilen de "Hz. Muhammed'in (s.a.v.) gelmesidir. Allah Tealâ ayeti "En doğru din de bu idi" sözü ile bitirmiştir. O da Muhammed'in (s.a.v.) dinidir. Bunlar ayetin bu tarz tefsirini doğrulamaktadır (Derzeve, 1383h.: 8/350).

Dinin özelliklerinden birisi de onun bir tür sözleşme olduğudur. Evrenin yaratılışının ölçü, takdir ve plan dâhilinde olduğu gibi insanların yaratılışı da belli bir yapıya dayalıdır. Çeşitli ilahi bağışları içinde barındıran bu yapının başlangıçta herkese verilmesi bir borçluluk (deyn) gerçeğini ortaya çıkarır. Bunun gereği olarak Allah, insanlara din göndermiş, kendine borçlandırmış ve bunu itiraf edenlere ödüllendirme sözü vermiştir. Bütün bunlar, insanla rabbi arasında var olan bir sözleşme/ahit ilişkisinin varlığına işaret eder.

Allah Teâlâ, cennetliklerin durumlarından söz ettikten sonra şöyle buyurur: *"Ey âdemoğulları! Ben, sizlerden şeytana tapmayacağınıza dair söz almamış mıydım? Gerçekte o, sizin apaçık düşmanınızdır"* (Yâsîn 36/60). Ayette geçen sözleşmenin ne olduğu konusunda bazı görüşler vardır. Mâturîdî (333/944), Allah'ın insanla yaptığı ahdi üç şekilde yorumlamıştır: Birincisi, yaratılış ahdidir. Fıtratta var olan yaratılış ahdî, Allah'ın varlığını tanıyıp, O'na kulluk edebilecek özelliklerde yaratılmasıdır. İkincisi, Allah'ın emir ve yasaklarına uyma konusunda peygamberler aracılığı ile yapılan ahittir. Üçüncüsü ise insanın, Allah'ın bahşettiği nimetlere şükretmesini gerektirecek istek ve ihtiyaçlarla donatılmasıdır (Mâturîdî, 2005: 8/532).

7. FITRATTAN UZAKLAŞMA

7.1. Fıtrata Aykırılık Olarak Günah, Kötülük ve Zulüm

Kur'an'ın yasakladığı ve genel anlamıyla günah olarak nitelediği konular, fıtrata aykırı davranışlardır. Dolayısıyla günah haktan sapma ve bozulmadır. Fıtrattaki safiyeti koruyabilen benlikler, günahlardan rahatsızlık duyarlar. Tekrar edilen günahlar fıtratın bozulması anlamına geldiği için her hangi bir tahribata uğramamış fıtratlar, temiz benlikler, günahlardan nefret ederler. Bu yüzdendir ki işlenen bir hatadan dolayı rahatsız olma ve ondan vazgeçme, tövbenin şartlarından sayılmıştır. Hz. Peygamber'in özellikle büyük günahlar konusunda "Zina eden zina ettiği anda mümin değildir, hırsızlık yapan yaptığı anda mümin değildir, içki içen içki içtiği anda mümin değildir" (Buhârî, Mezâlim 30, Eşribe 1; Müslim, İman 100) dediği rivayet edilir. Bu hadis, imanı kazanma ile fıtratı koruma arasındaki sıkı ilişkiye dikkat çekmekte, günahların fıtrattaki temizliğin en güçlü tezahürü olan imanla uzun süre yan yana bulunamayacağını göstermektedir.

Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir başka hadis, günahların insanın ruhuna olan etkisini ortaya koyarken günah çizgisinde bile insanın fitri safiyetini kaybetmeyeceğini belirtmektedir: "Bir, iyi ahlaktır. Günah ise

gönlünde rahatsızlık uyandıran ve insanların bilgi sahibi olmasını istemediğın şeydir.” (Müslim, Birr, 15) Aynı zamanda bu hadis, günahın fıtratla çelişen her türlü harekete denk bir eylem olduğunu göstermektedir.

7.2. Günaha Götüren İç ve Dış Etkenler

İnsanın günahlara dalması ve fıtratın bozulması bazı iç ve dış etkenlere bağlıdır. İnsanın nefsi içten gelen etkenlerin merkezidir.

Madde (toprak) ve ruhtan yaratılan insan, bu iki yönün sürekli etkin olduğu ve birbiriyle mücadele ettiği bir yapıdadır. İyiliğe de kötülüğe de meyledebilecek özelliklere sahip olan insanın içinde kötülüğü arzulayan ve organları kötülüğe teşvik eden itici bir güç vardır. “*Nefis, kötü olanı emredicidir*” (Yusuf 12/53) ayeti bunu ifade etmektedir. Bu sözlerin, bir peygamber adayı olan Hz. Yusuf’un dilinden döküldüğüne işaret eden Esed, (1990: 1/468-469) bu ibarenin nefis mertebelerinden biri olmasının ve dolayısıyla kendisinden kutulanabilecek bir durum arz etmesinin çok zor olduğunu söyler. Bunun yanında insanın duygularının harekete geçmesinde dışarıdan gelen uyarıcılar da unutulmamalıdır.

Kötülöklere meyleden özellikler taşımakla birlikte erdemli davranışlara da özlem duyan insanın, fitri anlamda bozulması çok da kolay olmaz. Fıtrata aykırı bir eylemin gerçekleşebilmesi için öncelikle zihni faaliyet gerekir (Shaffer, 1991: 133-138). Bu durum aslında iyi veya kötü bütün eylemler için söz konusudur.

İnsanoğlu, fitri ihtiyaçlarını karşılama durumunda genellikle birden fazla seçeneğe sahiptir. Bunlardan birini seçmekte serbesttir. İnançların, itikatların ve kültürlerin de belirleyici olduğu (helal-haram gibi) bu alanda insanın fıtratına uygun olmayan yolu denemesi ilk etapta oldukça zordur. Ancak bu, önceden hayal edilmiş veya kurgulanmış olabilir. Hatta kimi zaman insanın sahip olduğu değerler, hayallerin bile önünde bir engel oluşturur. Eğer bu süreç devam ederse insan o eylemi yapmaya fırsat bulduğu ve zihnen kendisini hazır hissettiği anda yapacaktır (Okumuşlar, 1999: 51-53). “*İçinizdekini açıklasınız da gizleseniz de Allah sizi onun için hesaba çekecektir*” (el-Bakara 2/284) mealindeki Kur’an ayeti, bir tür zihinde tutmayı ve fiiliyata dönüştürmeyi ifade etmektedir.

Dış etkenler arasında en önemli figür ise şeytandır. Kur’an’a göre şeytan, özel bir isim olmaktan öte özelliklere vurgu yapan bir yapıdadır.¹⁰ Kur’an, insanlardan olsun cinlerden olsun, (en-Nâs 114/6) Allah’a boyun eğmeyen ve insanları bulundukları iyi durumdan saptırmaya çalışan herkesi şeytan diye niteler (el-A’râf 7/16).

¹⁰ Allah’a karşı gelen ve cinlerden olan varlığın İblis olduğu bildirilmektedir (Bkz. el-Kehf 18/50).

Şeytanlar, insanların özelliklerini bilir (el-A'râf 7/27). Onların zaaflarından yararlanmak ve buna göre hareket etmek suretiyle fitrata aykırı hareket etme konusunda onları teşvik ederler. Şeytan, dünyadaki imtihan olgusunun bir parçası olarak görülebilir. Bu anlamda Kur'an, şeytanı, insan için açık bir düşman olarak tanıtır (el-Bakara 2/208; el-En'âm 112, 142; el-A'râf 7/22; Yusuf 12/5; el-İsrâ 17/53; el-Kasas 28-15; el-Fatır 35/6; Yasin 36/60). Ancak onun insan üzerinde bir otoritesinin olmadığını da haber verir (el-Hicr 15/42; en-Nahl 16/99; el-Kehf 17/65).

İnsanın dünyaya geldiği ortam, yetiştiği çevre, edindiği bilgi ve kültür unsurları da onun fitratının bozulmasında etkili olan faktörler arasındadır (el-Bakara 2/170; el-Mâide 5/104; el-A'râf 7/28; el-Enbiyâ 21/53). Aynı zamanda adet ve gelenekler, yanlış ve bozuk bilgiler, fitratın olumlu anlamda gelişmesine engel olmaktadır (Dehlevî, 1/204-205).

Günahların fitrata yaptığı olumsuz etkilerin ve tahribatın sınırlarının ne olduğu konusu da ele alınmayı gerektirecek öneme sahiptir. Aslında insanın günah işleyebilme ihtimali fitri bir olgudur. Ancak bu gerçeklikten, günahı işlemelidir sonucu çıkarılamaz. Ya da illa ki günah işleyecektir anlamına gelmez. Sadece bu, bir durum tespitidir. Dolayısıyla her bir günah, iyi ve temiz olan fitrat için tahrip edici bir etkidir. Yine de bozukluğun giderilmesi, hataların tamir edilmesi ve fitratın asli çehresine dönmesi her zaman mümkündür. Kur'an'ın sıklıkla gündeme getirdiği tövbe bu anlamda karşımıza çıkan önemli bir kavramdır. Kelime anlamı itibariyle “dönmek” anlamına gelen tövbe, bir taraftan günahahtan vaz geçmeyi anlatırken diğer taraftan eski olumlu hale dönmeyi ve yeniden fitrata yönelmeyi ifade etmektedir.

Fitratın bozulması, günahların tekrar edilerek işlenmesi ve bu günahların insanı çepeçevre kuşatmasıyla olur (el-Bakara 2/81). Artık günahlar insan için bir yaşam tarzı haline gelmiştir. Böyle bir aşama, hayra ve şerre karşı duyarlılığın yitirilmesidir. Ruhun aleyhinde gelişen bu olumsuz süreç (Âl-i İmrân 3/117; eş-Şems 91/10) “yabancılaşma”, “insanın kendisini unutmaması” veya “ahlaki çözülme” gibi değişik söz kalıplarıyla dile getirilebilmektedir.

7.3. Kendini Unutma ve Yabancılaşma

İnsanın olgunlaşması ve insan olma özelliklerini kazanmasında kendi öz benliğinin veya toplumun belirli ölçüde etken olduğu anlaşılmakla birlikte etkinin derecesi tartışılabilir. Platon, devletin birey üzerindeki rolüne dikkat çeker ve kişinin tam olarak sosyal bir varlık haline gelebilmesini uzman kişiler elinde ciddi bir eğitim almasına bağlar. Aristoteles ise insanoğlunun yapısı itibariyle sosyal olduğunu ve kendi doğal yapısının diğer insanlarla ilişki kurmasını sağladığını ifade eder. Bu iki düşünce biçimi insana yönelik yaklaşımların temelini oluşturur. Buna göre sosyal merkezli bakış açısı sistemlerin, kurumların ve çeşitli sosyal yapıların kişinin yaşantısını ve

davranışlarını belirlemede etkin olduğuna vurgu yapar. Birey merkezli bakış açısı ise sosyal sistemlerin işlevlerinin birey içinde oluşan süreçlerle açıklanabileceğini iddia eder (Arkonaç, 1998: 32).

İnsanın çevresiyle olan ilişkisinin süreç içinde nasıl değişim gösterdiğine dair bir değerlendirme de şöyledir: “İnsan, aslında çevresindeki varlık ve ortam koşullarına teslim olmuş bir haldedir. Yaşamının başlangıcı zoolojik yaşantıdan çok da farklı değildir. Dolayısıyla o, çevrenin güdümündedir ve çeşitli varlıklar arasında onlardan biri gibi yaşamını sürdürür. Ne var ki insan kendi bilincine ermeye başladığı ve çevresindeki varlıklar kendisine biraz fırsat verdiği anda olağanüstü bir çaba içine girer ve belli bir yoğunlaşma ile kendi içine dalar. Böylece dikkatini benliğinden çıkan düşüncelerde toplayabilir.” (Ortega y Gasset, 1994: 37) Bu satırlar, insanın çevresinden etkilenmekle birlikte kendi benliğinin şekillenmesinin iç dinamiklere bağlı olduğunu göstermektedir. Sonuçta insanla ilgili her konuda yine insanın merkezi rol oynadığı sonucu çıkmaktadır.

Kur'an, bireylerin manevi gelişimi ve toplumların ıslahı noktasında genellikle insana büyük önem atfeder. Onun öğretilerinde toplumdan önce birey ve onun değişimi önceliklidir. Toplumla ilgili kurallarda dahi bireyleri tak başına bağlayıcı emir ve tavsiyeler söz konusudur. Buna göre toplumsal barış ve ilerleme, bireylerin olumlu ahlaki özellikleri kazanmasına bağlanmış görünür. Kur'an'ın “عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ” (el-Mâide 6/105) ayeti bu anlamda fertlerin rolüne güçlü bir işaret sayılabilir. İki kelimeden oluşan bu kısa söz, dilin kuralları çerçevesinde “*Siz kendinize bakın*” (Karaman v.dğr., 2017: 2/350-351) şeklinde tercüme edilebilir. Ancak ayetin delalet ettiği anlamlar “*Siz işe kendinizden başlayın, kendinizi düzeltmeye bakın, üzerinize düşen görevleri yapın, nefsinizi ıslah etmek için çabalayın, sorumluluklarınıza dikkat edin, hak yolda yürüyün, kendi birliğinizi güçlendirin*” (<https://www.kuranmeali.com/> (Erişim: 30.09.2023) gibi hepsi de aynı hedefe işaret eden birçok farklı anlatım biçimleriyle ifade edilebilir. Ayet, “Eğer siz doğru yol üzerinde bulunursanız o zaman sapkınlığa düşenler size zarar veremezler” (el-Mâide 6/105) şeklindeki ilahi yasayla tamamlanmaktadır. İnsan, işe kendisini tanımakla başlamalıdır. Yaratılışı, fitri özellikleri, güçlü ve zayıf yönleri, evrendeki konumu belirlenmeli, çevresiyle olan iletişiminin nasıl olması gerektiği bilinci kazanılmalıdır. Bu noktada Kur'an'ın hidayete erdirici rehberliği devreye girer. O, insanın kendi içinde ve çevresinde bir takım mesajların var olduğunu kendisine hatırlatır (el-Câsiye 45/3-5; ez-Zâriyât 51/21). Bununla da kalmaz ve hayatın bütün safhalarında geçerli olacak hayat ilkelerini sunmaya devam eder.

Kur'an'ın rehberliğine tabi olan insan, aslında kendi insanlığını inşa ediyor demektir. Onun öngördüğü dine aykırı hareket etmek de fitratına ihanet anlamına gelir. İlahi mesaja kulak veren kişi, kendi insanlığının da farkına varmakta, Allah'ı unutan kişi ise kendisini de unutmaktadır (el-Haşr 59/19).

İnsanın rabbini unutması ve vahye kayıtsız kalması, kendini olgunlaştırma ameliyesini terk etmesi demektir.

İnsanın yabancılaşması ve çözülmesi, inşa ameliyesinden çok daha hızlı ilerler. İnsan, Allah'ın kendisine üflediği ruhu (el-Hicr 15/29)¹¹ ihmal edip sadece maddeye odaklandığı zaman çözülme başlamış demektir. Çünkü o, nefsinin düşük arzularından bedeninin geçici hazlarından başka bir şey düşünmemektedir.

İnsanın erdemlilikleri kazanma çabası zorluklara göğüs germeyi ve olumsuz şartlarla mücadele etmeyi gerekli kılar. Yüce idealler peşinde çabalayıp yukarılara çıkmak (erdemli olmak) zordur. Onun yerine aşağıya doğru gitmek, toprağa/maddeye meyletmek, kolayı seçmek, tembelliği ve boşluğu tercih etmek veya sorumluluklardan kaçmak, insanın doğasına daha yatkındır. Erdemlilik ise Allah'a yakın olma çabasını, zahmeti, gayreti (el-Kehf 18/110; en-Necm 53/39-40) ve fedakârlığı gerektirir. Allah Teâlâ böyle bir hedefe yönelenlere yardım etmeyi ve onları başarılı kılmayı (tevfik) vaat etmekte, başarının kendinden olduğunu da bildirmektedir (Hûd 11/88). Yanlış yönelen ise kendi hâline bırakılacaktır (el-İsrâ 17/22).

Kur'an, insanı her zaman Allah'ı anmaya ve O'nu hatırd tutmaya davet eder. Rabbine yönelip kulluğunu yerine getirmeyi (Tâhâ 20/14) ve ihtiyacını sadece ona arz etmeyi ister (el-Bakara 2/153). Bu şekilde o rabbiyle kurduğu kalbi bağını güçlendirmiş olur. Bunun içindir ki Allah kullarını şöyle uyarır: *"Allah'ı unutan, bu yüzden Allah'ın da onlara kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın. İşte onlar gerçekten yoldan çıkmışlardır"* (el-Haşr 59/19). Bu ayet, sürdürülebilir uyanıklığın erdemli bir yaşama kaynaklık edeceğinin habercisidir. Aynı zamanda Allah'ı unutan insanın da kendini, doğasını ve sonunu unutacağı yönünde bir uyarıdır. Allah'ı hatırd tutmak, maddi ve manevi yönleri bir noktada toplamaktır. Bu, bütüncül bir yaşamı ortaya çıkarmakta ve insanda itminan duygusu oluşturmaktadır. Bunun tersi bir tutum ise insanı parçalanmış bir yaşama sürükler (Düzgün, 2016: 330). Sonuçta, insanın yönlendirildiği yüce hedefler ile ulaştığı konum arasında uçurumlar meydana gelir.

Sonuç

Kur'an-ı Kerim'in yaratılış bağlamında ele aldığı kavramlar arasında yer alan fitrat, evrenin ve özelde insanın ilk yaratılış hali, doğuştan getirdiği bir takım özellikleri, doğasında var olan imkân ve kabiliyetleri, özellikle de yaratanını tanıyıp onun dinini kabul etme yeteneği olarak anlaşılmıştır. Kur'an fitrat itibarıyla insanın iyilik ve kötülüğe meyilli bir yapıda olduğunu, kendisine fücür ve takva duygusunun ilham edildiğini bildirmiştir. Kur'an'ın insanlığa sunduğu hak dinin içerdiği tevhid inancı, yaratana kulluk görevi ve

¹¹ Bu ruh, yerine göre "bilgi ve bilinç" olarak da yorumlanmaktadır. (Bkz. Düzgün, 2016: 329).

önerilen ahlaki değerlerin tümü bir bakıma insanı yeniden inşa etme ameliyesidir. Bu bağlamda Allah Teâlâ, insanı duygularıyla baş başa bırakmamış, gönderdiği vahiy aracılığıyla ona hayrın ve hakkın yollarını da göstermiştir. Onun fitratına en uygun yaşam biçimi olan İslam'ı din olarak emir ve tavsiye etmiştir. Din, fitratla uyum içinde olduğu ölçüde doğru ve geçerli sayılabilir. İnsanın fitri özelliklerini gözetmesi, kolay ve uygulanabilir olması, emir ve yasaklarında daima onun yararının gözetilmesi, hataların telafi edilebilirliği gibi konular İslam dininin insan fitratına uygunluğunun açık delilleridir.

Kur'an doğru yolda yürümeyi emretmesi yanında insanın doğasında var olan güçlerin esiri olmaması uyarısında bulunmuş, ona erdemli bir birey olma hedefini göstermiştir. İnsanın nefsani arzularına tabi olmasını onun için bir çözümlenme ve düşüş olarak göstermiş, böyle bir yola girmemesini istemiştir. Kendi çizdiği hak yolda yürümesi durumunda sonsuz bir mutluluk vaat etmiştir.

Fitratla dini özdeşleştiren Kur'an, tevhidi bütün davranışların temeline oturtmuştur. Allah'a kulluk etmeyi, ona hiçbir varlığı ortak koşmamayı ve ihtiyaçları sadece ona arz etmeyi istemiştir. Böylece hemcinslerinin veya eşyanın esiri olmaktan kurtulmak mümkün olacaktır. Kur'an, çalışmayı, üretmeyi, kendini geliştirmeyi, yararlı bir birey olmayı, hayrı benimsemeyi ve onun için koşturmayı erdemlilik saymıştır. Bu haliyle onun değer verip yücelttiği ameller insanı da değerli kılan eylemlerdir.

İnsan rabbiyle olan gönül bağı kopardığı ve ona kulluğu terk ettiği zaman derin bir boşluğa düşecektir. Ancak, güvendiği ve umut bağladığı nesneler ona istediği huzur ve mutluluğu sağlayamayacaktır. Zira alışkanlık haline getirdiği eylemler hem kendi fitratına hem de içinde yaşadığı dünyanın işleyişine ters düşmektedir. Böylece kendine de haksızlık etmiş olmaktadır. İlahi rızaya dayanmayan her bir eylem, hakka ve hakikate uymayan her bir yaşam, hüsrana sonuçlanmaya mahkûmdur.

KAYNAKÇA

- el-Alûsî, (1415h). *Ruhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azim ve's-seb'i'l-Mesânî*, thk. Abdülbârî Atıyye. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Arkonaç, S. A. (1998). *Sosyal Psikoloji*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Arslan, A. (1990). *Büyük Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Okusan-Arslan Yayınları.
- el-Begavî, H. b. M. (2006). *Me'âlimü't-Tenzîl*. Riyâd: Dâru Taybe.
- Binol, A. (2014). *Kur'an'a Göre Tezekki*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- (2021). *Kur'an'a Göre Tezekki Bireyin Ahlâki Gelişimi*. Ankara: İlâhiyât Yayınları.
- Buhârî, M. b. İ. (1992). *Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları- Dâru Sahnûn.
- Bulaç, A. (1995). *Kutsala Tarihe ve Hayata Dönüş*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Cebeci, L. (1985). *Kur'an'da Şer Problemi*. Ankara: Akçağ Kitabevi.
- Coşkun, M. (2016). "Tefsir Literatüründe Elest Bezmi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 57(2) 97-120.
- Derveze, İ. (1383h.). *et-Tefsîru'l-Hadîs*. Kahire: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabiyye.
- Dehlevî, Ş. V. (2020). *Huccetullahi'l-Balîğa*, çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Düzgün, Ş. A. (2016). İnsanın Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*. 14(2), 322-342.
- Ebû Hanîfe. (2008). *el-Fıkhu'l-Ekber (İmam A'zam'ın Beş Eseri içinde)*, nşr. Mustafa Öz. İstanbul: MÜİFV Yayınları.
- Ebussuûd. (t.y.). *İrşadu'l-Akli's-selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî.
- el-Endelûsî, E. Hayyân. (1420h.). *el-Bahru'l-Muhîd*, thk. Sıtkı Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l- Fikr.
- Esed, M. (1999). *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Ahmet Ertürk, Cahit Koytak. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Gafarov, A. (2007). "Râgıb el-İsfehânî", *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Gazâlî, (2011). *İhyâu Ulûmî'd-dîn*, Cidde: Dâru'l-Minhâc.
- Hadimî M. (1989). *Berika*, çev. Bedreddin Çetiner v.dğr., İstanbul: Kahraman Yayınları.
- Karaman, Hayrettin v.dğr.. (2017). *Kur'an Yolu Tefsiri*, Ankara: TDV Yayınları.
- el-Hicâzî, M. (1980). *et-Tefsîru'l-Vâdîh*, Beyrut: Dâru'l-Cilî'l-Cedîd.
- Işık, Ş. (2019). "İlk Misak Elest Sözleşmesi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48 (2) ss. 83-117.
- İbn Atıyye. (1422h.). *el-Muharraru'l-Vecîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye,
- İbn Fâris, A. b. Z. (1979). *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. Dimeşk: Dâru'l-Fikr.
- İbn Manzûr, M. b. M. (1990). *Lisânu'l-'Arab*. thk. 'Abdullâh 'Aliyyu'l-Kebîr v.dğr. Kahire: Dâru'l-Me'ârif.
- İbn Teymiyye. (1986). *Külliyât*, çev. Heyet. İstanbul: Tevhid Yayınları.
- İbnu'l-'Arabî, E. (2002). *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- el-İsfehânî, R. (2012). *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye.

- (1983). *Tafsîlü'n-Neş'eteyn ve Tahsîlu's-Saâdeteyn*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât.
-, (1980). *ez-Zeria ilâ mekârimi's-Şerî'a*. Beyrut: Dâru'l-Kütübil'l-İlmiyye.
- el-Kurtubî. (2006). *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle.
- Mâturîdî. (2005). *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Baslûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- el- Mâverîdî, (2012). *en-Nüket ve'l-'uyûn*, thk. es-Seyyid b. 'Abdûlmaksûd b. 'Abdurrahîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- el-Mevdûdî, (1989). *Kur'an'a Göre Dört Terim*, çev. Osman Cilacı, İsmail Kaya. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Mutahhari, M. (2014). *Adl-i İlahi*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul: Kevser Yayınları.
- Müslim, b. el-Haccâc. (1992). *Sahih*, İstanbul: Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn.
- Okumuşlar, M. (1999). *Kur'an'a Göre Din ve Fitrat Eğitimi İlişkisi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Ortega y Gasset, J. (2007). *İnsan ve Herkes*, çev. Nuriye Gül Işık, İstanbul: Metis Yayınları.
- Özdemir, M. (1998). *İslam Kelamında Kötülük Problemi*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Öztürk, Y. N. (1995). *Din ve Fitrat*, İstanbul: Yeni Boyut Yayınları.
- Râzî, F. (1420h). *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Shaffer, A. J. (1991). *Bilinç, Ruh ve Ötesi*, çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık.
- es-Semerkandî, E. (ty.). *Tefsîru Semerkandî*, (yy.): Mukârenetü't-Tefâsîr,
- es-Subkî, T. (1990). *Küllü mevlûdin yûledu 'alâ'l-fitra*, thk. Muhammed Seyyid Ebû Ammih. Tanta: yy.
- Şevkânî, M. b. A. (1414h). *Fethu'l-Kadîr*, Beyrut: Dâru İbn Kesîr.
- et-Taberî, M. b. C. (2001). *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kâhire: Dâru Hecr.
- Tolstoy, L. N. (2021). *Din Nedir?* çev. Murat Çiftkaya, İstanbul. Kaknûs Yayınları.
- Uygur, N. (1975). *Kuram-Eylem Bağlamı*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Yazır, E. M. H. (1979). *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Eser Neşriyat.
- Zemahşerî, C. (1998). *Esâsu'l-Belâga*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnus-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
-, (1998). *el-Keşşâf an Hakâiki't-tenzîl*, Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân.
- Zühaylî, V. (1418h). *et-Tefsîru'l-Münîr*, Dîmeşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır.

Bölüm 10

MİRKÂT VE MECÂMÎ' ADLI ESERLERDE OSMANLI DÖNEMİ İÇTİHAT ANLAYIŞI İZ SÜRÜMÜ

Hasan ÖZKET¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku ABD. hozket@gmail.com. ORCID ID: 0000-0002-6193-4363

Giriş

İslamiyet'te ictihat, genelde anlamlandırma sürecinde bilgi açısından hakikatin ortaya çıkarılmasında, hukuk açısından adaletin sağlanmasında rol üstlenen bir müessesedir. Genel de fıkıh ilmi ile anılan içtihadın tanımı ve şartları usûlü'l-fıkh ilmi içerisinde yerini bulmuştur. Olguların sağlıklı anlamlandırılmasında kendine özgü bir araştırma ve hüküm inşa etmeyi hedeflemekte olduğu görülmektedir. Aslında olaylarla ilgili verilerin bağımsız biçimde değerlendirilmesinde azami gayreti simgelemekte olduğu da söylenebilir. Kendi iç işleyişi soyut olmasına rağmen sonuçları aklın denetimine açık biçimde somut olarak ortaya koymaktadır. Bu şekliyle usûlü'l-fıkh ilmi kitaplarında 'Hatime' başlığıyla kapsam bakımından bazan geniş/genel bazan dar/özel sayılabilecek şekilde çoğunlukla son konu olarak yer almaktadır. Bu çalışmada biri Osmanlının yükselme dönemi öncesine ait *Mirkât* ve diğeri duraklama dönemi sonrasına ait *Mecâmi'* adlı iki eserde yer alan içtihat bahisleri karşılaştırılmış, konunun ait oldukları dönemleri yansıtan biçimde içeriklerinde dikkat çeken ortak ve farklı durumlara işaret edilecektir. Özelde hukuk alanında, genelde ise bilimsel anlamlandırma sürecinde bilgiyi üreten, belirleyen ve denetleyen bir disiplin olmanın yanında bilginin zan/sanı ve kesinlik durumlarını da kategorize ettiği görülmektedir.

Usûlü'l-fıkh ilmi ve anlayışı, Bağdat'ta özgün biçimde oluşan ilmî geleniğin Orta Asya'da zengin ve tutarlı bir yoruma tabi tutulduktan sonra Anadolu'ya Osmanlı döneminde kuzeyden gelen örnek üzerinden sürdürüldüğü bilinmektedir (Kumbasar, 2006, 150; Fazlıoğlu, 2010). Bu süreç ve ivmenin etkisiyle ortaya konan birçok eser mevcuttur. Bu çalışmada yazıldıkları dönemler ve yarattıkları etkiler açısından belirtilen iki eserlerin değerlendirilmesinin yanında sonuç kısmında yüz yılın başındaki yeni dönem düşüncelerden de istifade edilecektir. İlki Sultan Fatih Mehmed'in (ö. 886/1481) hocalarından ve kadıaskerlik görevinde bulunan Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) Osmanlı döneminin yükselme devrine geçiş eserlerinden *Mirkâtü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl* adlı eseridir.¹ Diğeri ise duraklama dönemi sonrasına ait Hâdimî'nin (ö. 1176/1762) *Mecâmi'u'l-hakâik* adlı eseridir. İlki, bizzat Müellifin şerhi olan *Mir'âtü'l-usûl* adlı şerhiyle Osmanlı medreselerinde mütedavil bir ders kitabı olma özelliğine sahip olduğu görülmektedir (Uzunçarşılı, 1984). Ayrıca müellifin teferrüd ettiğine dair çağdaşı ve sonraki ilim adamlarınca tenkit edilen er-*Risâle fi'l-velâ* adlı çalışması da vardır (Özer, 2010, 173-207). Diğeri de 'külli kaide' diye bilinen kaidelerin toplu olarak bulunmasıyla *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'nin evvelinde yer alan külli kaide kısmına büyük ölçüde kaynaklık etmiştir. Ayrıca Mustafa Hulûsi Güzelhisârî (ö. 1253/1837) tarafından *Menâfi'u'd-dekâ'ik fi şerhi Mecâmi'i'l-hakâ'ik* adıyla şerh edilmiştir (*Güzelhisârî, 1273*).² Bu iki eserde yer alan "İctihad" konusu karşılaştırmalı

1 *Mir'âtü'l-usûl fi şerhi Mirkâtü'l-vusûl* adlı eserdeki *Mirkâtü'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl* metni takip edilecektir.

2 (Şirket-i Sahafıyye, İstanbul 1273, 1308; Kahire 1288)

olarak değerlendirilecektir. Böylece Osmanlı dönemi için belirtilen “İçtihat kapısının kapalı olma” söyleminin ilim çevrelerdeki yeri görülmüş olacaktır.

1.Tanımlar

1.1. İçtihat Teriminin Tanımı

İctihad kelimesi sözlükte “çaba göstermek, ısrarlı olmak, duruşmak, bütün gücünü kullanmak” anlamındaki chd kökünden, ifti‘âl babından mas-tardır (İbn Manzûr, 1402, 2/395-397) (Apaydın, 2000).³ Terim olarak ise birçok tanımları vardır. Tanımlar “bir konuda elden gelen çabayı sarfetmek, bir şeyi elde edebilmek için olanca gücü harcamak, delilinden istinbat etmek...” şeklinde ortak terimlerde birleşmekte oldukları görülmektedir. Ayrıca terim için önemli olan sözlük anlamında dikkat çekici bir örnek sunulmaktadır. Çaba sarfetmek anlamındaki ‘İçtihat’ kelimesi “değirmen taşını taşıma” için kullanıldığında anlamın yerini bulduğu, oysa “bir arpa tanesini” taşıma için kullanılsa anlamın yerini bulmadığı vurgulanmaktadır (ez-Zuhaylî, 1986, 1037). Dolayısıyla aynı kökten kelimelerdeki ‘çaba’ ortak anlamın korunmasının yanında sürecinde, yüksek efor gerektiren bir anlamı olduğu anlaşılmakta ve istinbat/açığa çıkarma ile sonuca ulaşmak olduğu görülmektedir. İçtihat kelimesinin Kur’an’da ‘ifti‘âl’ babından kullanımı bulunmamaktadır. Fakat ‘mufa‘ale’ kalıbından fiil kullanımının yer aldığı iki ayet bulunmaktadır. Bunlardan biri “Bizde (sistemimizde) çabalayanlara gelince elbette biz onlara yollarımızı gösteririz...” (Ankebût 29/69) mealindeki ayettir.⁴ Diğeri ise “Çabalayan ancak kendi hesabına çabalar...” (Ankebût 29/6) mealindeki ayettir. Bu ayet herkesin gayretinin kendisi için doğru sonuç doğuracağına işaret etmekte olduğu açık olarak görülmektedir.

1.2. İstinbat Teriminin Tanımı

Tanımda yer alan bir diğer terim, nbt kökünden talep anlamı için kullanılan istif‘âl babından olan ‘istinbat’ kelimesidir. Sözlükte “gizlilikten sonra ortaya çıkma, yeni bir şey üretme, çıkarma, icat etme” (Mustafa, İ. vd., 1960-61) (Sözlük ‘nbt’, ty.) anlamlarına gelmektedir. Terim olarak ise “ictihad ve kavrayış yoluyla naslardan hüküm çıkarmak” (Koca, 2001, 23/368-369) anlamında olduğu belirtilmektedir. Nitekim Kur’an’da aynı anlamda kullanıldığı görülen şu “Kendilerine güven veya korku veren bir haber geldiğinde onu

3 Günümüz Türk hukuk alanında kullanımı için bk. Fırat Gedik- Emel Koç, Hüküm Kurma ve İçtihat, (2009), Ankara Barosu Dergisi, 67/2, 157-163. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/397577>

4 Ayet metninde geçen “...جَاهُوا فِينَا...” ifadesinde muzafun ileyh olan ‘Biz’ bitişik çoğul şahıs zahirinin muzafı ise ‘sınırlı ve tanımlı zaman-mekan’ için kullanılan ‘içinde’ anlamında zarf edatı olan harfî ceridir. Bu tanımlı ve sınırlılık(tahdit) olan şey nedir veya nelerdir diye düşünüldüğünde başta ‘kevnî’ kurallar, toplumda sosyal kurallar, anlamlandırmada ise edebi ve gramer kuralları gibi çeşitli disiplinlere ait kuralların varlığı öne çıkmaktadır. Ayrıca ‘Allah’ için ‘Biz’ ifadesi ‘vasıta ve sebepler’ anlamında olması Kur’an’ın iç bütünlüğü açısından uygun bulunmakta ve ‘sistemimizde’ şeklinde anlam verilmiştir. Çünkü “...O ölçüyü koydu.” (er-Rahman 55/7) mealindeki ayette ölçünün konulduğu buyrulmaktadır.

yayıyorlar. Hâlbuki onu Resûlullah'a ve aralarından yetki sahibi kimselere götürselerdi, içlerinden haberin mana ve maksadını istinbat/çıkarabilenler şüphesiz onu anarlardı. Size Allah'ın lütfu ve rahmeti olmasaydı, azınız müstesna, şeytana uyup giderdiniz.” (en-Nisâ 4/83) mealindeki ayet bulunmaktadır. Dolayısıyla içtihat bir gayret eylemi, istinbat ise ulaşılan sonuçtur kanaati oluşmaktadır.

Çalışmaya esas olan söz konusu eserlerin içtihat metinleri aşağıda sıralandığı şekilde başlıklandırarak değerlendirilmiştir.

2. Eserleri Değerlendirme

2.1. İctihadı Tanımlama Biçimleri

Ele alınan eserlerden *Mirat*'da Molla Hüsrev “ictihad, delilinden, şer'î fer'î hükmün istinbatında gayretin tüketilmesidir.” (Hüsrev, 1317, 670) biçiminde tanımlarken Hâdimî *Mecami*'de ise “fakihin gücünü zannı bir şer'î hüküm elde etme için gayretini tüketmesidir.” (el-Hâdimî, 1311, 47) şeklinde tarif etmiştir. Tanımlarda üzerinde uzlaşılan ‘şer'î hüküm’ ifadesidir. İlk tanım diğerinin aksine geneldir ve içtihadın bir aşaması, belki de sonucu olarak ‘istinbat’ terimine yer verildiği görülmektedir. *Mecami*'de ise içtihadın, “varılan sonucun zan ifade etmesi” yargısını fakih tarafından zan ifade eden bir sonuç için ‘gayret sarf edilmesi’ gibi anlama gelecek noktaya vurgu yapıldığı görülmektedir. Bununla birlikte içtihadın bu iki tanımından ikincisine göre içtihat sonucu ortaya konan hükmün herkes için her zaman zan ifade etmekte olduğu kanaati belirtildiği görülmektedir. Aslında müctehidin ictihadı sonucunda vardığı kendisi için kesin ve bağlayıcı, başkaları için ise, icma sağlanana kadar zan ifade etmekte olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla ‘icma’ kesinlik belirleyici işlev görmekte olduğundan, icma sağlanan içtihatlar, icma değişene kadar herkes için kesin ve bağlayıcı olmaktadır.

2.2. İctihadın Şart(lar)ı

Molla Hüsrev'in dört ana başlıkta ele aldığı görülen ‘mutlak içtihadın şartları’ “İlki Kitab (diye nitelenen Kur'an'ın) şer'î istilâh ve sözlük bakımından anlamlarını ve kısımlarını, ikincisi, sünneti metin ve senediyle, üçüncüsü, icmanın varit olduğu alanları, dördüncüsü, kıyasın çeşitlerini kuşatan bilgiye sahip olmak” biçiminde sıralanmaktadır. Hâdimî ise “kitapta konu olarak yerinde geçtiği şekliyle anlatılan Kitab ilmine havi olmaktadır.” diyerek sadece kitap bilgisi ile yetinmiş görülmektedir. Kuşkusuz kitap bilgisine girildiğinde, onun beyanı olan sünnet bilgisinin de zorunlu olarak bilinmesi gerekecektir. İlkinde üçüncü şart olarak belirtilen “varit olan icma edilen konuları bilme” şartı dikkat çekmektedir. Bu şart içtihadı engelleyici bir durum olarak görülmemelidir. Nitekim fıkıh külliyyatında icma ifadesi kesinlik anlamında olduğundan, aynı konuda içtihatla başka çıkış yolu aramaya gerek yok anlamında değil; icmaa aykırı sonuç elde eden müctehit içtihadıyla amel

edemez anlamında yorumlanması ve anlaşılması daha uygun olacaktır. Bu şekilde algılanmazsa gelecek nesillerin gelişmeler karşısındaki durumlara set çekilmesi söz konusu olur, ki geri kalmışlık probleminin doğmasına yol açacağı kanaati doğmaktadır.⁵

2.3. İctihadın Hükümü

İctihat sonucunun hata ve isabet açısından değerlendirmeye aldıkları görülen ictihadın hükmünü Molla Hüsrev “Hata ihtimaline rağmen zannın galip gelmesi” (Hüsrev, 1317, 672) şeklinde belirtmektedir. Hâdimî ise diğerine göre yalın olarak “zannın galip gelmesi” (el-Hâdimî, 1311, 43) biçiminde ifade etmektedir. İsabet ve hata durumları gelen başlıkta ele alınacaktır. Fakat hükümden söz açılmışken ‘ictihat etme’ yükümlüğüne değinilmediği görülmektedir. Dolayısıyla bir cümle ile söylemek gerekirse bazı durumlarda farz-ı kifaye, bazı durumlarda ise farz-ı ayn olduğu belirtmekte fayda görülmektedir.⁶

2.4. İctihatta İsabet ve Hata

İctihadın sonucu bakımından Molla Hüsrev “Mutezile görüşünün aksine müctehit hatada eder, isabette eder.” görüşünü vurgulamaktadır. Hatta ‘Bize göre’ diyerek temsil ettiği ekolün çoğunluk görüşü olan “kuşkusuz Allah in-

5 Aslında fıkıhın süregelen tarihinde oluşmuş olan bir gelenek vardır. bu gelenek kısaca şöyle ifade edilmiştir. “Sözlükte nevâzil “sonradan meydana gelen, insanlar için zorluk veya sıkıntı doğuran durum” mânasındaki nâzile kelimesinin çoğulu olup klasik fıkıh eserlerinde daha çok mezhep imamlarından sonra ortaya çıkmış meseleleri, modern dönemde ise yeni fikhî problemleri ifade eder. Fetâvâ kelimesi (tekili fetvâ) nevâzil ile eş anlamlı olarak kullanılırsa da nevâzilin mezhep imamlarından sonra ortaya çıkan fikhî meselelerle sınırlı olduğu ve “herhangi bir fikhî meselenin hükmünün açıklanması” anlamına gelen fetvâya göre daha özel bir mânaya sahip bulunduğu görülür. Zaman zaman vâkıât ve havâdis kelimeleriyle de belirtilen nevâzil kavramının yaygın olarak kullanıldığı Hanefî ve Mâlikî çevreleri arasında gerek kavramsal çerçeve gerekse nevâzil literatürünün muhtevası bakımından farklar vardır. bk. Eyyüp Said Kaya, (2007) “Nevâzil”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nevazil> (15.10.2023). İstanbul 33/34-35.

Aynı şekilde Molla Fenârî ictihad konusunda “Olay müctehide ulaşırsa, eğer o olaya özel ilgisi var ve alanıyla ilgili ise gayretinin ulaştığı sonuca göre amel eder, eğer belirtiler eşitse, kalbin şahitliği şartına göre kendisine bir muhayyerlik sunulur.” demektedir. bk. Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza, (1971), *Fuşûlül’-bedâyi’*, thk Muhammed Hasan İsmail, Beyrût, Dâru’l-kütübü’l-ilmiyye, 2/480.

6 TDV İslâm Ansiklopedisi “İctihad” maddesinden özetle: İctihad, bir olayın şer’î hükmünü bilme çabası olduğu için dinî mukellefiyet açısından farz-ı kifâye olarak görülür. Ancak bu görevin mutlak müctehid bulunmadığında mukayyed müctehidle yerine gelmiş olup olmayacağı tartışmalıdır. Hanefiler, müctehidsiz asrın varlığını mümkün gördükleri ve müctehidin bulunmadığı durumlarda ümmetin toptan günah işlemiş sayılmaması için ictihadın farz-ı kifâye olduğu hükmünü müctehidin mevcudiyeti kaydına bağlarlar. Gerekli şartları kendinde toplamış bulunan kişinin ictihadı kanaatini açıklaması, şer’in kendisine tanıdığı bir yetki kullanımı olduğundan kural olarak serbesttir. İctihadî bir mesele ortaya çıkar da tek bir müctehid bulunursa onun ictihadı farz-ı ayn görülür. Bir müctehidin başka bir müctehidi taklidi câiz görülmediğinden şahsî açısından da ictihadî böyledir. Meydana gelen olayın hükmünü başka bir müctehide sorma imkânının bulunduğu durumlarda ise ictihad farz-ı kifâye olup biri ictihad etmekle diğerlerinden bu yükümlülük kalker. Olayın meydana gelmesinden önce müctehidin bir soru sorulmaksızın veya soruya binaen ictihad etmesi de genel olarak mendup görülmekle birlikte ihtiyaç olmadıkça ictihad etmenin câiz olmadığını savunanlar da vardır. İbn Kayyim ise ictihadın gerekliliğini ihtiyaç ve ehliyetin birlikte bulunmasına bağlamıştır. bk. Apaydın, H. Yunus, (2000) “İctihad”, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 21/432-445 <https://islamansiklopedisi.org.tr/ictihad> (15.10.2023).

dinde hüküm tektir.” vurgusunu tekrar etmektedir. Buna karşı Mutezile’nin görüşünü de “Onlara göre ise müteaddittir.” ifadesiyle özetlemektedir. Onların bu hükmün çok oluşu konusunda öne sürdükleri gerekçe ve örneklerini Molla Hüsrev şöyle cevaplar. “Onların gerekçeleri şudur: Eğer hüküm birden çok olmasaydı, müctehit güç yetirilemeyen bir şeyle mükellef tutulmuş olurdu. Örneğin, kible konusunda olduğu gibi, bulunulan yerden kible tespiti için varılan hükümde içtihat konusunda doğru ittifakla birden fazladır.” şeklinde gerekçelendirmektedirler. Bu gerekçeye ise “Biz içtihatla mükellefiz, isabetle değiliz.” diyerek, verdikleri örneğe de “Şayet hak birden çok olsaydı, durumunu bildiği imama muhalefet edenin namazı bozulmazdı. Kabe’ye isabet edemeyenin namazını iade etmemesinin sebebi ise Kabe’ye isabetin kastedilmiş olmamasındandır.” şeklinde getirdiği açıklamasını şöyle bir gerekçeyle sürdürmektedir. “Gerekçemiz şudur: Eğer doğru birden fazla olsaydı içtihat değiştiğinde veya mukallit müctehit olduğunda fesat lazım gelirdi.” demektir. Bu açıklamadan sonra görüşler arasında ihtilafın nerede olduğunu şu cümle ile izah eder. “İhtilaf, onların bir kısmı hariç şer’iyyâttadır, akliyyâtta değil” tespitini yapmaktadır (Hüsrev, 1317, 672-675) (el-Hâdimî, 1311, 43). Hz. Peygamberin ‘...İsabet edersen on, hata edersen bir hasene kazanırsın.’ (İbn Hanbel, 1992, 4/205)⁷ buyruğundan dolayı, ayrıca “Sonuçta hata eden müctehit, başlangıç itibarıyla isabet etmiştir, çünkü bir hasene terettüp etmektedir.” yorumu yapılmaktadır. Buna karşı “Hayır, hadiste yer alan ‘hata’ ifadesinin mutlak olması nedeniyle doğruyu tutturamamıştır, denildiği vardır.” söylemine de “Biz, mutlakın gereği olan tam hata usul meselelerinde kabul edilse bile, hatalı içtihadı sevabın terettüp etmesi engelinden dolayı kabul edilmez, deriz.” şeklinde cevap vermektedir. Yine ayrıca, “Doğrunun yolu açık olması dışında müctehit, hatadan dolayı ikaba maruz kalmaz.” açıklamasını yapmaktadır (Hüsrev, 1317, 675; ez-Zuhaylî, 1986, 1/20).

2.5. İctihadın bölünmesi

Molla Hüsrev “İctihat bölünemez, doğru olan görüş budur.” (Hüsrev, 1317, 676) diyerek içtihat hakkında, görüldüğü gibi genel ifadelerle söyleceklerini bitirir. Hâdimî ise “İctihadın tecezzi etmesinde ihtilaf edilmiştir, ki doğru olan tecezzi etmemesidir.” (el-Hâdimî, 1311, 43) der ve şu aşağıdaki başlıklarla içtihadı anlatmaya devam eder.

7 İki farklı içerikte hadis vardır. Burada anılan hadisin geçtiği yerler “İctihat eder ve hükmünde isabet edersen on, hata edersen bir sevap elde etmiş olursun” Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, Çağrı Yay., İstanbul 1992, 2. baskı, IV/205; Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, el-Câmiu’s-Sahih, Çağrı Yay., İstanbul 1992, 2. baskı, “İtisâm”, 21; Diğerleri ise “Hakim içtihat ederek bir hüküm verir ve bu hükmünde isabet ederse iki, edemezse bir sevap alır.” hadisidir. Müslim, Ebû’l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî, el-Câmiu’s-Sahih, (nşr: Muhammed Fuad Abdülbâkî), Çağrı Yay., İstanbul 1992, 2. baskı, “Akdiye,” 15.; hadisile ilgili değerlendirme için bk. Rıdvan Kalaç, “Hadis İlmi Açısından et-Teftâzânî’nin Şerhu’l-Akâid İsimli Eseri”, Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi, Mart, 2023, 9, 21-58, <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/2779406>

2.6. Hz. Peygamber'in Nas Olmadığında İctihatla Mutaabbid miydi, değil miydi?

Hz. Peygamberin nas bulunmadığı durumlarda içtihatla ibadet edip etmemesi hakkında ihtilaf vardır. (el-Hudari, 2001: 362) Hâdimî, Hanefilerden İmam Ebû Yûsuf'un ve Hanbeli mezhebi kurucusu İmâm Ahmed'in vaki olduğuna dair görüşü seçtiklerini aktarır. Fakat vaki olması halinde "ıctihadında hata ihtimali olmadığı"nı" söylendiğini vurgular. Ayrıca "ıctihadında hata ihtimalinin bulunduğu"nı" denildiğini ve "en sahih görüşün bu olduğunu" belirtir. Ancak "Peygamberin görüşünde hata takarrur etmez." şeklindeki açıklamasını ekler. "Evet, savaşa ait olan durumlarda hata ihtimali vardır, ibadetvari hükümlerde değil, denildiğini" aktaran Hâdimî, fakat bu sözün, kıyası kabul etmeyenlerin görüşüne muhalif olduğunu belirtmektedir (el-Hâdimî, 1311, 43). Dar anlamda bir fıkıh ve içtihat anlayışı nedeniyle (bk. Karaman, 2015) yani Peygamberlik müessesesinin sadece din alanı için anlaşılması ve diğer alanları dışarıda bırakılmasıyla zorunlu olarak bu ikilem çıkmaktadır. Oysa Hz. Peygamberin hayatına ve o hayata istikamet veren Kur'an'dan kaynaklanan fıkıh ilmi eserlerindeki konulara bakıldığında insanı ve toplumunu kuşatan tüm gereksinimleri kapsadığı görülmektedir. Bu da Peygamberlik kurumunun sosyal bir kurum olduğunu göstermektedir. Nitekim asrımızdaki birçok çalışma geleneğe bağlı olarak konuyu açıklamakta ve anlatmaktadır.⁸

2.7. İctihadın Değişmesi ve Rücû

Hâdimî, müçtehidin içtihadını değiştirmesi ya da içtihadından rücu etmesinin caiz olduğunu belirtir. Nitekim "bir müçtehidin birbirine aykırı iki görüşü buna hamledilmiştir. Yalnız iki ayrı zamanda olması" gerektiğini de vurgulamıştır (el-Hâdimî, 1311, 43). Zira içtihatla varılan sonuç yani istinbat edilen bir hüküm 'şimdilik' kaydıyla. Ortaya çıkan yeni delil ve yorumlar nedeniyle yeni gelişmeler ve yargılara varılabilir. Ayrıca yine Mecâmî'de yer alan "Ezmanın tağayyuru ile ahkâmın tağayyuru kaçınılmazdır." kaidesi (el-Hâdimî, 1311, 45), bu durumu anlatmaktadır.

2.8. İctihadın İctihatla Bozulması

Bir içtihat başka bir içtihatla bozulmaz. Hâdimî gerçekte "ikinci içtihadın birinci içtihat gibi" bağımsız olduğunu belirtmektedir. Hatta "bir müçtehit, içtihadı değişse bile başkasının hükmü gibi bizzat kendi içtihadını bozamaz. Ancak içtihadı kesin olursa ilki ikincisi ile bozulmuş olur." (el-Hâdimî, 1311, 43) açıklamasını yapmaktadır. Yine burada 'kesin' ifadesinin anlattığı şey, onun üzerinde 'icma'nın sağlanmasıdır. Bir başka ifade ile içtihadın kesin olmasını sağlayan şey üzerinde icma edilmesidir. Ancak icmanın kesinliği nedeniyle ona aykırı amel caiz görülmemektedir. Dolayısıyla kesin yanında kesin olmayan tercih ve amel edilemez.

8 bk. Muhammed Hamidullah, (2007), İslam'da Devlet İdaresi, çev. Hamdi Aktaş, İstanbul: Beyan Yayınları; Muhammed Hamidullah, (2019), İslam Peygamberi, çev. Mehmet Yazgan, İstanbul: Beyan Yayınları; Komisyon, (2004), Siret Ansiklopedisi 6, İstanbul, İnkılap Yayınları.; Süleyman Akdemir (2017), İnsanlık Anayasası Kavramı, Ankara, Atlas Kitap Yayınları,

2.9. İctihat-Taklit Birlikte Olabilir mi?

Müçtehidin vardığı sonuçla amel etmesi gereğinden dolayı “Bir taraftan içtihat bir taraftan taklit yoktur.” diyen Hâdimî, fakat “bir mukallidin mezhep imamının hükmüne muhalif hükmün geçerliliğİ” hakkında ihtilaf edildiğİni belirtmektedir ve hatta “onu taklit etmesinde ihtilaf edildiğİ gibi” diyerek dikkat çekmektedir. Böylece ‘taklidin günah/ism’ olduğunu vurgulamaktadır. Bir hafifletme olarak “Avamdan birinin her bir meselede müçtehidinin görüşünden en hafif olanları almasında beis olmadığının, denildiğİni” aktaran Hâdimî, “Bu sahihtir.” denildiğinin yanında “ancak çoğunluğın bunun olmayacağını” dediklerini belirtir. Müçtehidin, icma yoksa kendi içtihadına bağılı olması gereğinden dolayı “Müçtehidin bir ictihadı ortaya çıktığında o hükümde diğİer müçtehid taklit edemez.” prensibini belirtmektedir. Eğİer durum şöyle ise “muhtar olan görüşİe göre içtihadından öncesinde taklidinin caiz olmasıdır.” denildiğİni belirtir. “Bir müçtehidin başİa bir müçtehid taklit etmesi caiz değıİdir.” prensibinin yanında bazı yöresel geleneklerin baskı oluşturmasına yol açacak istisnai durum olarak bile kabul edilemeyecek şaz fikirlerden biri olarak “Ancak, sahabe veya başİkası olsun kendisinden daha bilgili olursa caiz olur, denildiğİ vardır.” der ve araya sahabe konularak bir örtme yapılmaktadır. Aslında farklı görüşlerin olduğİ konularda fetva için sahabenin bulunduğİ tarafı seçmenin doğİru olduğİni belirtmektedir. İctihat, istinbat ve fetva karışİmasının da olduğİni aktaran Hâdimî, çoğunlukla fetva bizzat içtihatlarİa bakılarak verilmektedir. İctihat ise delillerden hüküm istinbatı olduğİ yukarıda belirtilmişti. Taklidin içtihatla birlikte olması ancak “Sahabe olursa caizdir, denildiğİ vardır.” demektedir. Evet, verilecek fetvada sahabenin yer aldığİ fetvayı tercih etmek esastır. “Sahabe olursa taklit etmesi daha tercih edilir, denildiğİni” aktarmaktadır (el-Hâdimî, 1311, 43).

2.10. İtikat ve Taklit

Genel itikadi konular azdır ve hayat için temel oluşturma durumundadır. Bu nedenle kişinin bu konuları içşelleştirmesi esastır. Dolayısıyla itikadi konuların devamlı münazara ile gündemde tutulması toplum nezdinde aşınmasına neden olur ve yabancılaşmanın yolunu açar. Bu nedenle içşelleştirmeden taklit ile kabul edilmesine cevaz verilmemiştir. Bu nedenle “Bazıları itikadi konularda taklidin cevazına, bazıları da ‘itikadi konularda nazar haramdır’ diyerek taklidin vücubunu demiş olmalarına rağmen, Hâdimî vurgulu bir şekilde “itikadi konularda taklit yoktur.” görüşünü belirtmektedir. “Bizim marifetullah konusunda nazarın vücubuna geçerli olan icma delilimiz” vardır diyerek açıklamasını yapmaktadır. Ayrıca bu konuda “mezhebimiz haktır, hataya ihtimali de vardır. Muhalişimizin mezhebi hatadır, doğİru olma ihtimali de vardır. İtikadiyatta bizim itikatlarımız hak ve muhalifiimizin itikatları batıldır.” şeklinde formüle edilen birlikte yaşama prensibi sunan temel bakış bulunduğİni aktarmaktadır (el-Hâdimî, 1311, 43).

2.11. Fetva Sorma Kuralları

Toplumsal hayat birçok kuralların üzerine inşa olmuştur. Bu kuralların pratiğe geçirilmesinde karşılaşılan sorunlarda toplumun merkezinde ön açıcı, yol gösteren bir otoritenin olması gerekmektedir. Aşağıda anlatılanlar bunun çözüm yollarını göstermektedir. Toplumun fertleri bu konuda serbesttirler fakat sorumsuz değiller. Dolayısıyla “Müsteftî(/fetva soran), ancak ilmini ve adâletini bildiği kimse(/müftî)den fetvâ alsın.” vurgusuyla ‘ilim’ ve ‘adalet’ temel şartlarıyla başlayan Hâdimî, “Eğer ilim ve adaletinden ikiside bilinmiyorsa seçkin görüşe göre ondan fetva istememesidir.” şeklinde dikkat çekmektedir. “Eğer ilmi bilinmekte, fakat adaleti bilinmiyorsa ona fetva sorsun.” şeklinde tercihle ‘ilim’ tarafını önermektedir. “Müçtehit olmayan kimse, dört mezhebe göre fetva verebilir mi veremez mi?” şeklindeki soruya Hâdimî, bu konuda “ihtilâf olduğunu” belirtmektedir. Yine de “seçkin görüşe göre, eğer hükümlerin kaynağına, illetlerine, sahihini fesadından temyize muktedir ise caiz görüldüğü” bilgisini vermektedir. “Bununla birlikte ‘Müftü, müçtehit olmalıdır.’ deyiminden murat budur ve bu mertebeye ulaşmayanın fetva vermesi, haram olur.” uyarısında bulunmaktadır. Hayatta olan birisinin fetva vermesi esas olmakla birlikte şartların zorladığı bir durumda “yine denildi ki, müçtehit olmadığında müctehidin mezhebiyle fetva caizdir.” bilgisini aktarmaktadır. Ayrıca “mutlak olarak caiz olur dendiği gibi,” karşıt görüş olarak hiç “caiz olmaz denildiği vardır.” diyenlerinde olduğunu belirtmektedir (el-Hâdimî, 1311, 43).

Bir toplumda birden fazla müçtehidin bulunması durumunda, “faziletli olanın taklit edilmesinin caiz” olduğunu belirten Hâdimî, “en faziletli olanı tayin edilir” denildiğini de aktarmaktadır. “Avamdan biri, bir hükümde bir müctehidin kavliyle amel ederse, o kimse için o kavilde o müçtehidin dışındaki mezhebine dönmesinin ittifakla caiz olmadığını” vurgulayarak, istediği fetvayı bulana kadar sormaya devam etmenin yolunu kapattığı öne sürülse de toplumda disiplinin sağlanması adına yerinde bir kuraldır. Fakat amel etmediği bir diğer hükümde “mezhebine dönmesinin seçkin görüşe göre caiz” olduğunu belirtmektedir.

“Bir kimseye on mesele sorulsa sekiz meselede isabet edip ikisinde hata etse o kimse yine müçtehitir.” denildiğini belirten Hâdimî, bazılarının mezhepte ve fıkhıta içtihat şeklinde anlaşılan şu şartları dile getirdiklerini belirtir. “İçtihat eden kimse için İmam Muhammed’in Mabsût adlı eserini hıfz etmesi, nâsîh ve mensûhu, muhkem ve müevveli, toplumun adetlerini bilmesi gerekir.” Ancak bu şartları tutanların mezhep içinde içtihat edebileceklerini vurgulamaktadır. Ayrıca “Bir kimsenin doğruları hatalarından çok olursa caiz olur.” şeklindeki görüşü İmâm Muhammed’den aktarmıştır (el-Hâdimî, 1311, 43).

2.12. Mukallit Müftü

Müftünün mukallit olması durumunda, ulemanın en fakihinin kavli ile fetva verebileceğini belirten Hâdimî, “Eğer mesele hilâfiyattan olursa Ebû Hanife bir tarafta ve iki ashabı diğer tarafta bulunursa” müftünün muhayyer olduğunu belirtmektedir. Devamında “eğer İmameynin biri Ebû Hanife ile ise onların kavliyle fetva verir.” vurgusunu yapmaktadır. Ancak “meşâyih ıstılahları üzere fetva verilmesi Ebû Hanife görüşü ile en kuvvetli ve en tercih edilenidir.” görüşü süreklilik açısından önemli bir değerlendirmedir ve sırasıyla “Ebû Yûsuf’un kavliyle, sonra İmam Muhammed’in kavliyle, sonra Züfer’in kavliyle ve Hasan b. Ziyâd’ın kavliyle fetva vermesi akvâ ve ercah olur.” demektedir. “Eğer müftü fukahâdan bir görüş bulamazsa, fıkhnın vecihlerini biliyorsa re’yi ile içtihat eder.” görüşünü öne süren Hâdimî, sosyal psikoloji bakımından önemli olan şu ön açıcı bilgilendirmede bulunuyor. “Müftüden bir şey sorulduğunda kemale hamlen sıhhatle fetva versin.” Ayrıca “Müftü indinde muhataplar için maslahattan hangisi faydalı olursa onunla fetva versin.” önerisinde bulunmaktadır (el-Hâdimî, 1311, 44).

2.13. Avamın Görevi

Şu son maddeye kadar sayılanların tümü toplumun kendi kendini yönetmesini kolaylaştırıcı prensiplerden seçilmiş olduğu görülmektedir. Nitekim “avamın vazifesi fukahânın görüşüne sarılmaktır.” yönlendirmesinin yanında, belli bir bilgi altyapısı gereğinden hareketle “Kur’an ve hadise temessük etmesi caiz değildir.” yargısını rahatlıkla verdiği görülmektedir. Çünkü ayette mealen “...ehli zikre sorun bilmiyorsanız.” (en-Nahl 16/43, el-Enbiya 21/7) buyrulmaktadır. Araştırmacının önemli bulacağı şu ifade “geçmiş ulema sözlerini ihtiyar etmek değil, belki mevsûk olduğu bilinen asrın ulemasının sözlerine bağlanmalıdırlar.” diyerek, içtihat kapısının ardına kadar açık olduğuna cesaretle vurgu yaptığı görülmektedir. Yukarıda zikrettiği ayet ve hadislerin yanında burada “sahâbe sözlerini ihtiyar etmek de caiz olmaz.” diyerek güncel çözümlere yönelme vurgusunu pekiştirmektedir. Önceki cümlelerde yaptığı vurgunun olumsuz karşılanmaması için önemli bir başka uyarıyı şu şekilde yapmaktadır. “Fukahamızın mezhebine muhalif olan ayet veya haberin manası, neshe veya tahsise veya tercihe mahmul olup onun manası, fukahânın onu idrak edemediğine yorumlanmasın.” Bu uyarı hadsiz bir şekilde geçmişe söz söylemeye yeltenmenin gereksiz olduğunu anlatmakta ve kişileri aradan çıkarıp fikirlerin tartışılmasını önerdiği görülmektedir. “Amelde fukaha görüşü, naslar üzerine müreccahtır.” Diğer mezheplere göre olanla karıştırmamak için İmâm Şâfi’î’nin “haberi, sahih rivayete takdim ettiği” hakkında bilgilendirme yaptığı da görülmektedir (el-Hâdimî, 1311, 44).

3. Karşılaştırma Değerlendirme ve Sonuç

Yetmiş civarında esrin sentezine vesile olan *Mirkât* ve bunu yansıtan *Mir’ât*’ın medreselerde alanındaki diğer eserlerden farklı bir durum oluşturun-

duğu bilinmektedir. Bu ilginin başında zor bir eser olduğu söylene de müellifinin sayısalıcı oluşu nedeniyle üst bilgilerin yansıtılmış olasılığını akla getirmektedir (Fazlıoğlu, 2010). Eser, üzerinde yapılan çalışmalarla ilgilenenlerin mesailerini zihni faaliyete yönlendirerek harekete geçirmiş olduğunu göstermektedir. Nitekim diğeri olan *Mecami*’ onun üslubunu takip etmiştir. İctihad başlığında ise yine *Mirkât*’la yakın zamanda fakat önce yazılan *Fenârî*’nin üslubunu özetlemiştir. İslam dünyasında fıkıhın kanunlaştırılması alanında ilk tecrübe olan *Mecelletü’l-Ahkâmî’l-Adliyye*’nin külli kaideler kısmına kaynaklık edecek derecede bir başka deyimle “hacmi küçük, kadri büyük” eserler arasındadır. Üzerine yapılmış olan şerh çalışmasının Türkçeye çevrilmiş olması değerinin anlaşılmış olduğunu kanıtlamaktadır.

Mirkât içtihat üzerinde odaklanmış görülmektedir. Bu nedenle sadece konu yeterince özet geçilmiş görünmektedir. Bunun yanında *Mecami*’ ise taklit, müftü, fetva ve avamın görevleri gibi konularda *Fenârî*’nin *Fusûlü’l-Bedâi’i* üslubuyla işlenmiş, gündemine taşımış ve önemini vurgulamıştır. Nitekim üç fasılda içtihatla ilgili konuları son fasılda fetva ile ilgili konuları üç kısım olarak anlatmıştır. Hâdimî’nin ‘asrının alimleri’ diye vurgu yapması sorunları yaşayarak görenlerin vereceği yargıların diğerlerinden daha sağlıklı olacağı görüşüne bağlı olduğu bir gerçektir. Çünkü hayat bizzat yaşayanlar tarafından anlamlandırılıp ve yönetilecek özelliğe sahiptir. Böylece anlamlandırma sürecini yöneten içtihat, yukarıda bahsedilenlerin dışında farklı bir şekilde beyan edilmesi söz konusu oluyorsa kendisinin özgün olduğundan kaynaklanmaktadır. Nitekim yeni dönemde içtihadın iki şartının olduğunu belirten Seyyid Bey, bunlardan birincisinin ehlinen sadır olması diğerinin ise mahalline uygun bulunması şeklinde ifade etmektedir. Bu iki şart da Hâdimî’nin belirttiği gibi ancak yaşıyor olan ilim adamları elinde gerçekleşir. Aynı şekilde ‘ehli - mahal’ konusu, öncekilerin içtihat tecezzi eder mi etmez mi tartışmasının, her zaman içtihadı duyulan ihtiyacın gelişmeler nedeniyle branşlaşmanın getirdiği uzmanlaşmayı gündeme de getirmektedir. Ayrıca Hudârî’nin hukukçulara bırakıldığını tespit ettiği mekasidu’ş-şer’a (el-Hudârî, 2001, 11) ile birlikte yürünerek hareket edilmesine işaret etmektedir. Diğer taraftan Ziya Gökalp’ın içtima-ı usulü’l-fıkh talebi de benzer ihtiyacın eseri olduğunu göstermektedir (Gökalp, 1329, 84-87). Çünkü Seyyid Bey, ehlinen sadır ve mahalline müsadif olan içtihadın sahih ve muteber olacağını söylerken sosyal psikolojinin de devreye girmesini talep ettiği görülmektedir. Zira mahallini tanımayan hatta yaşamayan ve tanımlayamayan bir müctehidin görüşlerinin isabetli ve tesirli olması zordur. Bu nedenle şartlarını tamamlamayan bir içtihadın hatalı olacağını ekleyen Seyyid Bey devamında cidden gelenekten koparak hatalı içtihat yapan kişiyi ‘mazur’ görmeyerek ‘âsim’ olacağını ve eğer o kişi hâkim ise içtihadının bozulacağını bildirmektedir demektedir (Seyyid Bey, 1333, 164). Burada belirtilen günah ve içtihadın bozulması durumu, hadiste teşvik edici isabet edemeyene bir, isabet edene

ikiden ona kadar sevap verildiği beyanlar ile çelişmektedir. Çelişiyor diye doğru olmadığı açık olan içtihadın durumu ne olacak? Bu sorun içtihat müessesinin de yeniden düşünülmesini gerekli kılmaktadır. Aslında Mecelle'nin oluşum süreci buna örnek olabilir. Zira Mecelle fıkıh külliyatının içinden belli bir ilmi meclisin seçerek kayda aldığı ve siyasi otoritenin de uygulamasına garanti verdiği bilinmektedir. Dolayısıyla müçtehit hata etmiş bile olsa, hat-ta isabetli bir karar dahi kanun düzenlemesine girmemektedir. Seyyid Bey, ayrıca bazılarının zannettiği gibi içtihadın yalnız kıyastan ibaret olmadığını bildirerek daraltma ve indirgeme yapılamayacağına da işaret etmiştir. Seyyid Bey ayrıca kıyası reddedenler içtihadı reddedemiyorlar, tespiti vurgulu biçimde ifade ediyor (Seyyid Bey, 1333, 165). Gerçekte içtihat geniş bir saha-da faaliyet gösterebilecek kapasitesini tecrübe ile ortaya koymuştur. İchtihat hayatı kuşatan ihtiyaçların tüm alanlarının kendi özel metotlarıyla birlikte fıkıh usulü ilminin tecrübesini metodolojik biçimde oluşturarak her alanda yapılmasına açıktır.

Genel hukuk ilmi tarihinde sadece Müslümanlara ait özgün bir ilim ve disiplin olduğu tespit edilen fıkıh usulü ilmi (Hamidullah, 1957, 2/1) İslam ilimleri arasında kendine özgü bir içeriğe sahiptir. İlmin özgün ve kendine özgü içeriğinden dolayı Sava Paşa'nın dikkatini çektiğinden dört yıla yakın özel çaba sarfettiğini belirtmiştir. Bu uzun çaba sonucunda oluşturduğu materyali, ilmin bilinmediği ve eksikliğinin hissedildiği batılı aydınlarla tanıtma arzusu duyan Sava Paşa, çalışmasına isim verme konusunda çektiği zorluğa eserinde vurgu yapmaktadır (Sava Paşa, 2017, 1/41). Ayrıca içtihadı farkındalık kazandıran diğer önemli gayret de ilk konular arasında yer vermiş olduğu görülmektedir. Fukaha/tümevarım ve mütekellimin/tümdengelim olmak üzere iki ekol çevresinde gelişen fıkıh usulü ilmi, zamanla bu iki ekolü sentezleyerek yansıma gayretiyle yazılmış eserlerde bulunmaktadır. Osmanlı Devleti'nin yükselme dönemine geçiş asrına denk gelen ilmi yapıyı yansıtan memzûc (Bilmen, 1985, 1/42) bir eser olan *Mirkât*, kendisinden önce yazılan yetmiş civarındaki kaynaktan yararlanılarak meydana gelmiştir. Üzerinde tercüme dahil yirminin üzerinde çalışma yapıldığı görülmüştür (Özket, 1992). Son yüzyılın başında şerhi olan *Mir'ât'ü'l-usûl* esas alınarak yukarıda sözü geçen Sava Paşa tarafından özel bir ders takriri sonucunda kitaplaşmış ve Fransızca olarak yayımlanmış, sonra Türkçeye de çevrilmiştir. Bu esrin bu karşılaştırması yapılan içtihat konusu açısından önem arz eden tarafı, Sava Paşa'nın dikkatini çeken İchtihat bahsine kitabın ilk konuları arasında yer vermesidir. Bu farkındalık, yine aynı zamana denk gelen bir başka çalışma olan Seyyid Bey'in *Medhal* adlı eserinde de geniş yer vermesiyle belirginlik arz eden başka dikkat çekici bir husustur. Aynı zamanda Sebilürreşad, Sırat-ı Müstakim ve İslam mecmuaları başta olmak üzere diğer çeşitli mecmualardaki tartışmalarla konu geniş yer almıştır. İchtihat konusunun bu denli yaygın bir şekilde ilim adamlarının gündemine gelmesi, tezlere ve makalelere konu

olması günümüz deyimiyle konunun fabrika ayarlarına dönmesi arayış, ihya ve inşa faaliyetlerinin öneminin çağımızda arttığını göstermektedir. Ayrıca Hâdimî'nin de belirttiği gibi 'asrın ulema' gündemine bu denli yer etmesi kendini hissettirmesinden kaynaklanmaktadır. Aslında bu çalışmanın amaçlarından biri de içtihat konusunda oluşan farkındalık durumuna katkı sunmaktır.

Çoğunlukta olmamasına rağmen içtihadın tecezzi kabul etmeyeceği görüşünü kabul edenler bu fikri teyiden içtihadın bir fekahet/ince ve derin anlama meselesi olduğunu söylediklerini bildiren Seyyid Bey, fekahetin belâgat ve diğer melekelerden ibaret olan ilimlerin etkisiyle oluşan üst bir durum olduğu tespitle şu örnekle açıklamaktadır. Nasıl ki bazılarımız, şükür ve şikâyeti, övme ve yermeyi yerinde kullanmakta zorlandığımız gibi dili şiir gibi kullanabilmek fekahette temel özelliktir. Duruma uygun düştüğü gibi izah ve değerlendirmeler yapabilmek fekahet iktidar ve melekesine haiz olmak gereklidir. Bir müçtehit için de tıpkı onun gibi muktedir olmak gerektiğini vurgulamaktadır (Seyyid Bey, 1333, 166). Bu açıklamalar Mecelle komisyonunun çalışmaları bu konuda önemli örnek olduğu kanaatini doğurmaktadır. Bu açıdan bu örneği iyi incelenmeye ve araştırmaya tabi tutmak gerektiği ortadadır.

KAYNAKÇA

- Akdemir, Süleyman, (2017), İnsanlık Anayasası Kavramı, Ankara, Atlas Kitap Yayınları,
- Apaydın, H. Y. (2000). İctihad. Komisyon içinde, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (s. 432-445). İstanbul: TDV.
- Seyyid Bey. (1333). *Usul-ı Fıkh Medhal*. İstanbul: Dersaadet.
- Bilmen, Ö. N. (1985). *Hukuki İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınları.
- el-Hâdimî, E. (1311). *Mecâmi‘u’l-Hakâik*. İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- el-Hudârî, M. A.-B. (2001). *Usûlü’l-fıkh*. Kahire: Dâru’l-Hadîs.
- ez-Zuhaylî, V. (1986). *Usûlü’l-fıkhî’l-İslâmî*. Dimaşk: Dâru’l-fıkr.
- Fazlıoğlu, İ. (2010, Bahar). *İstanbul’dan Varlık, Var-olan ve Yokluk’a Kadîm bir Nazar*. İhsan Fazlıoğlu Çalışmaları: <http://fazlioglu.blogspot.com/2018/07/ihsan-fazlioglu-istanbul-dan-varlik-var-olan-ve-yokluk-a-kadim-bir-nazar.html> adresinden alındı
- Gökalp, Z. (1329). ctimâ-î Usûl-ı Fıkıh. *İslâm Mecmûası*, 1/3, s. 84-87.
- Güzelhisârî, M. H. (1273). *Menâfi‘u‘d-dekâ‘ik fî şerhi Mecâmi‘i‘l-hakâ‘ik*. İstanbul: Şirket-i Sahafîyye.
- Hamidullah, M. (1953-54). Usûl al-Fıkh’ın Tarihi, çev.. M. Fuad Sezgin. *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, İstanbul*, 1953-54, 1/63, s. 63-67.
- Hamidullah, M. (1957). Usûl al-Fıkh’ın Tarihi, çev. M. Fuad Sezgin. *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, İstanbul*, 2/1, s. 1-68.
- Hüsrev, M. b. (1317). *Mir‘ât’ül-usul fî şerhi mirkâtî’l-vusul*. İstanbul: Dersaadet.
- İbn Hanbel, A. (1992). *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- İbn Manzûr, C. M. (1402). *Lisânu’l-‘Arab “CHD”*.. Beyrût: Daru İhyâi’t-turâsi’l-‘Arabî.
- Karaman, H. (2015). *İslam Hukukunda İctihad*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Koca, F. (2001). İstinbat. Ansiklopedisi içinde, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (s. 368-369). İstanbul: TDV.
- Kumbasar, H. M. (2006, Haziran 30). Taftâzânî (H.722-792/M.1322-1390)’nin Eserleri. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 149-164.
- Mustafa, İ.; ez-Ziyât, A. H.; Abdulkadir, H.; en-Neccâr, M. A. (1960-61.). *el-Mu‘cemu’l-Vasît*. Kahire: Matba’a Mısıriyye.
- Özer, H. (2010, Eylül 01). Molla Hüsrev’in er-Risâle fi’l-Velâ’sı, Molla Gürânî’nin Reddiyyesi ve Molla Hüsrev’in Cevabı: Tahkikli Neşir. *İslam Araştırmaları Dergisi*, (24) , 173-207 . Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/isad/issue/56541/786410>, s. 173-207.

- Özket, H. (1992). *Molla Hüsrev ve Mir'âtü'l-usûl Adlı Eserinin Kaynakları*. Erzurum: YÖK.
- Sava Paşa, t. B. (2017). *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, 2. bs., 1/41. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1984). *Osmanlı Devletinin İlmiyye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih kurumu Yayınları.
- WEB. (tarih yok). <https://www.almaany.com/nbt>. <https://www.almaany.com/nbt>. adresinden alındı

Bölüm 11

ABBÂSÎLER DÖNEMİNDE TAYİN EDİLEN TÜRK HAC EMİRLERİ VE FAALİYETLERİ

Hacı ATAŞ¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Ana-bilim Dalı, ORCID: 0000-0001-9276-2966

Giriş

Abbâsî Devleti 945 yılından itibaren farklı devlet ve kültürlerin etkisi altında yönetilmeye başlandı. İlk olarak, doğusunda kurulan Büveyhî Hanedanı'nın kontrolüne giren hilâfet yönetimi; hemen ardından Fâtımîler'in ve Selçuklu Devleti'nin güdümünde yönetilmeye başlandı. Aynı şekilde Hac ve Umre mekânlarının bulunduğu Hicaz bölgesinde Şîî devletlerle Abbâsî yönetimi arasında bir güç mücadelesi yaşanmıştır. Çünkü Mekke ve Medine'ye hâkim olmak İslam ülkeleri arasında ciddi bir prestij elde etmek anlamına geliyordu. Bu sebeple, Büveyhî ve Fâtımî devletleri Hicaz'ın kontrolünü ellerinde tutmak için yoğun çaba harcamışlardır. Hac ibadetinin sevk ve idaresiyle alakalı bir görev olan "Hac Emirliği" kurumu da Sünnî ve Şîî devletler arasında yaşanan mücadelenin tam ortasında yer almıştır. Çünkü hac ibadetini kontrol altına alan devlet aynı zamanda bölgenin siyasetini de kontrolü altında tutuyordu. Dolayısıyla Hicaz'a hâkim olan devlet aynı zamanda hac emirlerini de atama yetkisine sahip olduğundan, bu yetki onların prestijini artıran unsurlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey 1055 yılında Bağdat'a girince Abbâsî Devleti üzerinde Şîî devletlerin hâkimiyetinin zayıfladığı söylenebilir. Bu dönemden sonra tayin ve görevlendirmelerde Selçuklu devletinin hâkimiyeti söz konusudur. Görünürde Abbâsî Halifesi'nin yetkisinde olan bu tayinler esasında hâkim devletin uhdesinde yürütülmüştür. Dolayısıyla, önceki yıllarda Şîî Büveyhîler'in uhdesindeki yürütülen hac emirliği vazifesi 1055 yılından itibaren Selçuklu Sultanları'nın sevk ve idaresine geçmiştir. Böylece, bahsi geçen yıldan itibaren "Türk Hac Emirleri"ni görmek mümkün olmuştur.

1. Türklerin Hac Bölgesine Hizmetleri

Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in 1055 yılında Bağdat'a girmesinden sonra Abbâsî Devleti'nin siyasî iradesi Türklerin eline geçmiştir. Atama ve yer değiştirmelerde Abbâsî halifesinin yanında Türk Sultanları'nın da yetkisi bulunuyordu. Hac emirlerinin tayininde Selçuklu Sultanları'nın söz sahibi olmaya başlamasıyla birlikte, Türk Hac Emirleri'ni bu kutsal vazifede görmek mümkün olmuştur. Abbâsî iktidarındaki siyasî ve ekonomik sorunlar nedeniyle halihazırda bu devlet hac yollarının güvenliğini sağlamada yetersiz

kaliyordu. Bu sebeple hac yollarının imarı ve güvenliği de Selçuklu Devleti tarafından sağlanmaya başlamıştır.

Selçuklu sultanlarından Sencer (ö. 552/1157) meşhur tarihçi Yezdî (d. 680/1282- ö. ?) tarafından “Dini aziz kılan, Hakk’ın yardımcısı, halkın destekçisi”¹ olarak tanımlamıştır. Yezdî’nin sözleri, Türklerin kutsal mekânlara karşı hassasiyetini ortaya koymaktadır. Bunun yanında Kâbe ziyareti ve ona hizmet konusunda Türklerin samimi çabasını göz önüne sermektedir. Abbâsî Hilâfeti’nin Selçuklu Sultanları’nın kontrolüne geçmesiyle birlikte hacılara ve kutsal mekânlara hizmet görevi Türkler tarafından yürütülmüştür.²

Türkler, Mu‘tasım-Billâh döneminden itibaren (218-227/833-842) Abbâsî ordusunda görev almaya başlamış; kısa sürede halifeleri belirme ve azletme noktasına kadar gelmiştir.³ Ebû Hanîfe’ye (ö. 150/767) atfedilen bir rivayete göre son haccı sırasında, “Yâ Rabbi! Benim içtihadım doğru ve mezhebim hak ise bana yardım et! Çünkü ben, senin için Muhammed’in (s.a.v.) şeriatını takrir ettim” diye dua ettiği; duanın ardından hâtiften bir sesin “Doğru söyledin! Kılıç, Türkler’in elinde bulunduğu sürece senin mezhebine zevâl yoktur!”⁴ diye karşılık verdiği aktarılmıştır. Ebû Hanîfe’ye nisbet edilen bu rivayet kanaatimizce Türkler’in, İslâm’a ve Hanifi Mezhebi’ne verdiği hizmeti ortaya koyma kaygısıyla aktarıldığı anlaşılmaktadır. Çünkü onun vefatı döneminde Türkler, henüz Müslüman olmaya başlamıştır. Her ne kadar Türkler, erken sayılabilecek bir dönemde Abbâsî ordusunda görev almaya başlasa da onların, orduda ve yönetimde etkin hâle gelmeleri 9. yüzyılın ortalarını bulmuştur.

¹ Alâeddin Muhammed el-Yezdî - Mehmet Çalışkan, *el-Urâza fî'l-Hikâyeti's Selcûkiyye* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 97.

² Esra Doğan Turay, “Büyük Selçuklu Devleti ve Horasan Hac Kervanları”, *İslâm Sonrası Türk Dünyasında Doğu-Batı Eksenli Tarih-Coğrafya Çalışmaları*, ed. Berna Karagözoğlu (İstanbul: Demavend Yayınları, 2022), 273.

³ Bkz: Âdem Apak, *İslâm Tarihi (Abbâsîler Dönemi)* (İstanbul: Ensar, 2016), 211-314.

⁴ Muhammed b. ‘Alî er-Râvendî, *Râhatu’s-Şudûr ve Âyetu’s-Surûr fî Tarihi’d-Devleti’s-Selcûkiyye*, çev. İbrâhim Emin eş-Şevâribî vd. (Mısır: el-Meclisu’l-A’lâ li’ş-Şekâfe, 2005), 26; Ayrıca bkz: Kerimüddin Mahmud, *Müsâmeretül-Ahbâr*, thk. Osman Turan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999), 8-9.

Türkler'in oldukça erken sayılabilecek bir dönemde Abbâsî yönetimine dâhil olmaya başladığını ifade etmiştik. Türk komutan Eşnâs et-Türkî (ö.230/844), 226/841 yılında Sâmerrâ'dan Mekke'ye hac yolculuğuna çıkmış; kaynakların aktardığına göre, Mekke ve Medine başta olmak üzere ayak bastığı beldelerin valilik yetkisi kendisine verilmiştir. Hac ibadetini tamamlayıp Sâmerrâ'ya dönünceye kadar uğradığı bütün beldelerin minberlerinden emîr olarak adına hutbeler okutulmuştur. Bu yolculukta Hicaz bölge valisi olarak atandığı anlaşılan Eşnâs, hac emirliğini de Muhammed b. Dâvûd'a tevdi etmiştir.⁵ Bu bilgiden hareketle Eşnas et-Türkî'nin Hicaz bölge valiliğine tayin edilen ilk Türk olduğu söylenebilir.

Halife Kâim-Biemrillâh'ın (ö. 467/1075) daveti üzerine Ramazan 447/1055 yılında Bağdat'a giren Tuğrul Bey'in de⁶ hac görevini îfâ etmek istediği ve Bağdat-Mekke hac yolunu düzenlenme niyetinde olduğu anlaşılmaktadır.⁷ Hac vazifesini îfâ etmek ona nasip olmamış; ancak Tuğrul Bey'in adı Halife Kâim-Biemrillâh'ın desturu ile hutbelerde okunmuştur.⁸

Diğer bir Selçuklu Sultanı Alparslan (ö.465/1072), izlediği politika sayesinde Fatımîler'in Mekke'deki nüfuzunu azaltmış ve zamanla bölgede kaybolan Sünnî gücü kuvvetlendirmiştir.⁹ Alparslan zamanında da Haremeyn bölgesinde Selçuklu hâkimiyeti devam etmiş; üstelik, Sultan Alparslan'ın adı hutbede Halife Kâim-Biemrillâh ile beraber okunmuştur.¹⁰ Hutbede adının okunmasında katkısı olduğu anlaşılan Mekke Emiri Muhammed b. Hâşim'e

⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-beyân ve Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrut: Dârü'd-Türâs, 1387), 9/114; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata-Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1412), 11/129; Ebû'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fî't-târîh*, thk. Ömer Abdusselam (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-Arabî, 1997), 6/72; Takıyyüddîn Fâsî, *Şifâ'ü'l-garâm bi-aḥbârî'l-Beledi'l-harâm* (Beyrut: Dârü'l Kütübî'l İlmiyye, 2000), 2/219.

⁶ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 15/348; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fî't-târîh*, 8/125; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdulah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kâhire: Dârü Hicr, 2003), 15/729.

⁷ Turay, "Horasan Hac Kervanları", 274.

⁸ Abdurrahman Acar, "Büyük Selçuklular Zamanında Hac ve Hac Emirliği", *Diyanet İlmî Dergi* 39/1 (2003), 72.

⁹ Turay, "Horasan Hac Kervanları", 274.

¹⁰ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 16/46; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdusselam (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-Arabî, 1413), 30/27; M. Altan Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2001), 2/29.

(ö. 487/1094) Alparslan, otuz bin dinar hil'at ve hediye göndermiştir.¹¹ Mekke Emir'i Alparslan'dan, isminin hutbede okunmasının devamını sağlamak amacıyla her yıl on bin dinar istemiş; Sultan ise onu, otuz bin dinar ve bir Hil'at¹² ile ödüllendirmiştir.¹³ Tuğrul Bey ve Alparslan, Fâtımîler'e (909-1171) karşı Abbâsî hilâfetine yanında yer almış ve insanların her yıl selamete hacca gitmeleri konusunda çaba harcamışlardır. Onlar zamanında Necd bölgesinde Irak hacılarına saldıran Bedevîler'in saldırıları bir süre de olsa durdurulmuştur. Daha önceki Sultan ve Halifeler gibi Selçuklu Sultanları da bu kabilelere, hacılara dokunmamaları için bol miktarda para ve mal dağıtmıştır.¹⁴

Sultan Melikşah döneminde (1072-1092) Irak hacılarının önceki dönemlerle kıyaslandığında daha güvenli bir hac yolculuğu yaptıkları söylenebilir. Melikşah'ın çabaları sayesinde hacca giden Iraklılara yönelik saldırılar azalmış, Hafâce kabilesinin hac kervanlara düzenlediği baskınlar ise durma noktasına gelmiştir.¹⁵ Melikşah, hacıların su sıkıntılarını gidermek, şiddetli soğuk ve kum fırtınasına karşı tedbir almak üzere Irak valisini görevlendirmiştir.¹⁶ Hac güzergâhındaki yolların genişletilmesi emrini de veren Melikşah, bu yol üzerinde köprüler, su kanalları ve sarnıçlar yaptırmış; ribatlar ve hanlar inşa ettirmiş, Mekke'ye giden yolu imar ettirmiştir. Önceki yıllarda hacılardan alınan "Mekûs" ve "Hifâre" vergilerini de kaldırmıştır.¹⁷

2. Abbâsîler Döneminde Tayin Edilen Türk Hac Emirleri ve Faaliyetleri

Büveyhîler'in 945 yılında Bağdat'a hâkim olmasıyla birlikte hac organizasyonları da bu Şîî devletin uhdesinde yürütölmeye başlandı. Bu minvalde Irak hac kervanları Hz. Ali'nin soyundan gelen Müslömanlara

¹¹ Köymen, *Büyük Selçuklu*, 3/79; Turay, "Horasan Hac Kervanları", 275.

¹² Hil'at: Halife ve hükömdarlar tarafından verilen şeref elbisesi. Ayrıntı için bkz: Mehmet Şeker, "Hil'at", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/22-25.

¹³ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 8/218; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 31/7; Ebû Zeyd Veliyyüddin İbn Haldûn, *Târih-u İbn Haldûn*, thk. Halil Şehâde (Beyrut: Dârü'l-fîkr, 1988), 3/581.

¹⁴ Turay, "Horasan Hac Kervanları", 275.

¹⁵ Bkz: Hacı Ataş, "Abbâsîler Döneminde Irak Hac Kafilelerine Düzenlenen Saldırıları", *Tarih ve Gelecek* 9/2 (2023), 338.

¹⁶ Acar, "Büyük Selçuklular Zamanında Hac Emirliği", 77.

¹⁷ er-Rävendi, *Râhatu's-Şudûr*, 174.

teslim edilmiştir. Mekke’de hutbenin Büveyhî Sultanı’nın adına okunmasıyla birlikte 342/954 yılında Ebû’l Hasan Muhammed b. Abdullah ve Ebû Abdullah Ahmet b. Ömer isimli Şiîler, Irak kervanlarının başına hac emiri olarak tayin edilmiştir.¹⁸ Ancak, 1055 yılından sonra Bağdat yönetimi Selçuklu Devleti’nin uhdesine geçince hac emirliği vazifesi genellikle asker kökenli Türklere tevdi edilmiştir.

Selçuklular hâkimiyetindeki Abbâsîler döneminde Kûfe valisi olarak tayin edilen şahsa aynı zamanda hac emirliği görevi de tevdi ediliyordu. Özellikle Sultan Melikşah zamanında hac işlerine daha fazla ilgi ve önem verildiği görülmektedir. Hac kafilesine liderlik yapan Emîr’e, bölge idarecilerine ve halka dağıtılmak üzere para ve gıda malzemesi de verilirdi. Hac emirleri vasıtasıyla Irak hac yolunun güvenliği ve ıslahı da devlet eliyle sağlanırdı. Bunlara ilaveten hac yolu üzerindeki Bedevî kabilelerin saldırılarına karşı gerekli askeri ve ekonomik tedbirler de ihmal edilmemiştir.¹⁹ Bahsi geçen hizmetler Abbâsî yönetimi ile koordineli bir şekilde yürütülmüş olmalıdır.

2.1. Kutlug b. Küntekîn (ö. 479/1086)

Arapça kaynaklarda ismi, Ebû Mansûr Kutlug b. Küntekîn/Kentekîn (خُتْلُغُ بْنُ كُنْتِكِينَ التُّرْكِيُّ)²⁰, Kutlug b. Kentekîn et-Türkî (خُتْلُغُ بْنُ كُنْتِكِينَ التُّرْكِيُّ)²¹, Kutlu’ b. Küntikîn (خُتْلُغُ بْنُ كُنْتِكِينَ)²² olarak zikredilmektedir. Bazı Türkçe kaynaklarda ise Ebû Mansur Kutlug b. Bektekin²³ ve Ebû Mansur Kutlug bin Beytegin²⁴ şeklinde isimlendirilmiştir. İsmindeki kısmî farklılığın aksine kaynaklar, onun Kûfe valiliği ve hac emirliği konusunda ittifak etmişlerdir.²⁵ Çalışmamız esnasında hac emirinin adı Kutlug b. Küntekîn olarak zikredilecektir.

¹⁸ İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târih*, 7/206; Fâsî, *Şifâ’ü’l-ğarâm*, 2/264.

¹⁹ Acar, “Büyük Selçuklular Zamanında Hac Emirliği”, 77.

²⁰ İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/262.

²¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 16/55.

²² Ebû’l-Muzaffer Şemsüddîn Sibt İbnü’l-Cevzî, *Mir’âtü’z-zamân fi târihi’l-a’yân* (Şam: Dârü’r-risâle el-Âlemiyye, 1434), 19/409.

²³ Acar, “Büyük Selçuklular Zamanında Hac Emirliği”, 74.

²⁴ Turay, “Horasan Hac Kervanları”, 288.

²⁵ İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/262; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 16/55; Sibt İbnü’l-Cevzî, *Mir’âtü’z-zamân*, 19/409.

Kutlug, Büyük Selçuklular döneminde askerlerden tayin edilen ilk Hac Emiri'dir. Hac Emirliği vazifesinden önce ona, Irak/Kûfe valiliği tevdi edilmiştir. Kaynaklarda Sâlar, Salar-ı Horasan(î), Uzun (Tavîl ve Idrâz) lakaplarıyla anılmıştır. Kutlug'un yaklaşık 12 yıl bu vazifeyi yürüttüğü nakledilmiştir.²⁶

Mekke Şerifi Muhammed b. Ebû Hâşim 1068 yılında hutbeyi Abbâsî Halifesi Kâim-Biemrillâh ve Sultan Alparslan adına okutmaya başlamıştı. Melikşah tahta geçtikten sonra Mekke Şerifi ile aradaki dostluğu devam ettirmek ve Alparslan'dan sonra kendi adının hutbelerde okunmasını sağlamak amacıyla 1072 yılında Kutlug b. Küntekîn'i Mekke'ye gönderdi. Kutlug, Gazneliler'den kalan ve üzerinde Mahmud b. Sebüktekin'in ismi yazılı, ipekten yapılmış örtüyü de yanında götürerek Kâbe'ye giydirmiştir. Abbâsî Halifesi Kâim'in vefatı (1073) üzerine Fâtımî halifesi Mustansır, Mekke'de hutbenin yeniden Fâtımîler adına okunmasını sağlamıştır. Ancak Melikşah, Kutlug b. Küntekîn'i tekrar Mekke'ye göndermiş; Mekke Şerifi'ni ikna etmede muvaffak olan Kutlug, Haremeyn bölgesinde hutbenin yeniden Muktedî ve Melikşah adına okunmasında muvaffak olmuştur.²⁷

Kutlug b. Küntekîn'in, Sultan Melikşah'ın hutbelerde adının geçmesinde önemli bir katkısı olduğu muhakkaktır. Siyasî başarılarının yanında idarecilik yaptığı dönemde bölgenin kalkınması adına da önemli katkılar ortaya koymuştur. Vali olarak görev yaptığı Kûfe'de Hanefî âlimlerinin ders vermesi amacıyla bir medrese inşa ettirmiş, yine hac emirliği sırasında Mekke yolu üzerinde bulunan hac konaklama tesislerini ve su kuyularını imar ve ıslah ettirmiştir. Bunlara ilaveten Bağdat'ta Dicle Nehri üzerinde bir mescit inşa ettirmiştir.²⁸

Onun faaliyetlerinden biri de Hafâce kabilesine karşı aldığı sert önlemlerdir. Bu kabile Bağdat'tan Mekke'ye giden hac kabilelerine saldırarak onları yağmalıyor ve hacıların canına kast ediyordu.²⁹ Söz konusu kabileye

²⁶ Acar, "Büyük Selçuklular Zamanında Hac Emirliği", 74.

²⁷ Ali Sevim - Erdoğan Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995), 175.

²⁸ İbrahim Kafesoğlu, *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1953), 169; Acar, "Büyük Selçuklular Zamanında Hac Emirliği", 75.

²⁹ Daha geniş bilgi için bkz: Ataş, "Irak Hac Kabilelerine Düzenlenen Saldırıları", 353-354.

karşı aldığı sert önlemler sayesinde³⁰ Irak/Horasan hacıları emniyet içerisinde hac vazifelerini ifâ edebilmişlerdir.

Yöneticilik yaptığı dönemdeki hizmetlerinin yanında kaynaklar, onun bazı olumsuz davranışlarına da yer vermektedirler. Nitekim, 469/1077 yılında Hafâce kabilesine yönelik aşırı derecede şiddet gösterilmiş; bu kabileye yapılan saldırıda onların malları yağmalanmış ve kadınları esir alınmıştır. Bu nahoş olay Abbâsî ve Selçuklu başkentlerinde rahatsızlığa yol açmıştır.³¹ Olayın tepkiyle karşılanması üzerine Kutlug, Eylül 1077’de Bağdat’a gelerek Halife ile görüşüp ona saygı ve hürmetini ifade etmek istemiş; ancak, halifelikten kendisine, “Senin yaptığın işler, Halife’nin huzuruna kabul edilmene engeldir” denilerek isteği geri çevrilmişti. Talebi reddedilince öfkeyle saraydan ayrılan Kutlug, Kûfe yolu üzerindeki Nehrû’l-Melik’ten geçerken buradaki bir çiftlikte bulunan halifenin naibini yakalayıp Kûfe’ye götürmüş; ancak daha sonra onu serbest bırakmıştır. Onun, başına buyruk bu hareketleri üzerine Vezir İbn Cüheyr, Nizâmülmülk’e bir mektup yazarak Kutlug’un kendisini büyük görmesi nedeniyle giriştiği olumsuz hareket ve davranışları şikayet etmiş; bu mektup üzerine Nizâmülmülk, Sultan Melikşah’ın divanından Kutlug’a bir mektup göndererek onu şiddetle kınayıp azarlamıştır.³²

Kutlug b. Küntekîn 468/1076 yılında Horasan/İrak hac emiri olarak tayin edilmiştir. Bu görev tevdi edildiğinde o, aynı zamanda Horasan bölge valisidir. Kutlug, 468/1076 yılından 479/1087 yılına kadar 12 yıl hac emirliğini sürdürmüştür.³³ O, hacıların ticaret yapmalarını yasaklamış; tacirlerden alınan yol paralarını iki katına çıkarmıştır. Hac Emiri olarak görev yaptığı son yılda geçtiği anlaşılan başka bir olay da onun şikayet edilmesine yol açmıştır. Kutlug, Kûfe’den Mekke’ye 19 gün gibi kısa bir süre içinde hacıları götürünce, Horasan hacıları onun bu aceleci tavrından bitap düşmüş; bunun yanında, hacılardan koruma ve ulaşım için vergi tahsis edince onunla ilgili şikayetle doruk noktasına ulaşmış; bu şikayetler üzerine, 476/1084 yılında hem Kûfe

³⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 16/55.

³¹ İbnü’l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 16/301; Şemsüddîn Sibt İbnü-Cevzî, “Sibt İbnü-Cevzî’nin Mi’âtü’z-Zaman fî Târihi’l-Âyan Adlı Eserindeki Selçuklularla İlgili Belgeler III”, çev. Ali Sevim, *Türk Tarih Kurumu* 20/24 (1999), 19-20.

³² Mektubun metni için bkz: Sibt İbnü-Cevzî, “Selçuklularla İlgili Belgeler III”, 27-28.

³³ Kutlug’un Hac Emiri olarak tayin edildiği yıllar için bkz: İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 16/55-94.

valiliğinden hem de hac emirliği görevinden azledilmiştir.³⁴ Hacılar verdiği eziyetten dolayı ona karşı yoğun bir nefret oluşmuş; ölümünün de hacıların bedduaları nedeniyle gerçekleştiği aktarılmıştır.³⁵

İlk Türk Hac Emiri Kutlug b. Küntekîn, Eylül 1086'da vefat etmiştir.³⁶ Kaynaklardan aktarılan bilgilerde görüldüğü gibi onun hakkında genel olarak olumlu görüş hâkimdir; ancak o, özellikle Hafâce kabilesiyle mücadelede başvurduğu orantısız güç nedeniyle sert bir şekilde tenkit edilmiştir. Onu tenkit edenlerden biri de tarihçi Muhammed b. Hilal es-Sabî'dir. Sabî, hem ahlak bakımından onu eleştirmiş, hem de yönetim tarzını tenkit etmiştir.³⁷ Kaynaklardan bazıları ise onu, yiğit bir insan olarak vasıflandırmış; Arapların, Bedevilerle mücadelesinden dolayı ondan korkup çekindiğini ifade etmişlerdir.³⁸ Kutlug, namazların cemaat halinde kılınmasına ehemmiyet verir ve her gün Kur'an-ı Kerim'i hatmettirir; bilginlere ve Kur'an okuyucularına lütuf ve ihsanlarda bulunurdu. O, 12 yıl gibi uzun bir süre Hac Emirliği görevini yürütmüştür. Kutlug'un vefat haberi Vezir Nizâmülmülk'e ulaşınca son derece üzülmüş ve "Bin insan öldü" demiştir.³⁹

Kutlug b. Küntekîn, hac emiri olarak tayin edilen ilk Türk olması bakımından tarihî bir konuma sahiptir. O, aynı zamanda Kûfe valisi olarak da görevlendirilmişti.⁴⁰ Kûfe valisi olduğu sırada Sünnilerle Şiîler arasında hutbe okutma çekişmesi yaşanmış; Kutlug, hutbenin Abbâsî ve Türklerin temsil edildiği Sünnî dünya adına okunmasında önemli bir katkısı olmuştur. Her ne kadar aşırı şiddet kullanması nedeniyle eleştirilse de Hafâce kabilesinin hacılara yönelik saldırısı ve onları yağmalaması onun çabaları sayesinde son bulmuştur.

³⁴ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 19/375.

³⁵ Sibt İbnü-Cevzî, "Selçuklularla İlgili Belgeler III", 68.

³⁶ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/262.

³⁷ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 16/409; Salâhuddîn Halil es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed Arnavut (Beyrut: Dâru İhya'i-Turâs el-Arabî, 2000), 13/216.

³⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/262; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 19/409.

³⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/262; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 19/409; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 16/105.

⁴⁰ İbn Haldûn, *Târîh*, 4/133.

2.2. Serheng Savtekîn el-Hâdim (ö. 477/1084)

Kutlug b. Küntekîn'den sonra tayin edilen diğer bir Türk hac emiri Serheng Savtekîn'dir. Savtekîn, İran'ın kuzey-doğusunda yer alan Lâyin kasabasına bağlı Hâkister köyünde doğmuştur. Onun doğum tarihi, ailesi, çocukluğu ve gençliği hakkında kaynaklarda bilgi mevcut değildir. Ancak onun kendisini hadım ettirdiğine dair bir bilgiden⁴¹ dolaydır ki kayıtlarda ismi genellikle “Serheng Savtekîn el-Hâdim” (سرهنك ساولتكن الخادم)⁴² şeklinde zikredilmiştir. Savtekîn'in Sultan Tuğrul Bey zamanında (1040-1063) Selçuklu sarayına “hâdimü'l-hâss” olarak intisap ettiği anlaşılmaktadır. Kaynaklardan tespit edildiği kadarıyla onun ilk önemli görevi, Selçuklu şehzadesi İbrahim Yınal'a elçi olarak gönderilmesidir.⁴³

Elçilik görevinden sonra Savtekîn önce “Serheng”⁴⁴, sonra da “Hâcib”⁴⁵ olarak tayin edilmiştir. Sultan Tuğrul Bey'in 18 Ocak 1060 yılında iki bin kişilik bir kuvvetle Besâsîrî üzerine gönderdiği ordunun komutanlarından biri olan Savtekîn'in ismi bu sefer sırasında “el-Hâcib” olarak kayıtlara geçmiştir.⁴⁶ Besâsîrî'nin ortadan kaldırılmasında onun önemli bir rol üstlendiği anlaşılmaktadır.⁴⁷

Sultan Tuğrul'un 4 Eylül 1063'de vefatı üzerine Çağrı Bey'in oğlu Süleymân tahta geçmişti. Ancak Çağrı Bey'in diğer oğlu Alparslan ve Arslan Yabgu'nun oğlu Kutalmış da sultan olduklarını ilân etmişlerdi. Emir Savtekîn, bu mücadelede Alparslan'ın yanında yer almış; Alparslan ile Kutalmış arasında Milh vadisinde vuku bulan savaşa, Emîr Altuntak ile beraber ordunun sol kanadına kumanda etmişti. Ocak 1064 yılındaki bu mücadeleyi

⁴¹ Erdoğan Merçil, “Emir Savtekîn”, *Tarih Enstitüsü Dergisi* 6 (1975), 63.

⁴² Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mi'âtü'z-zamân*, 19/468; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 8/393; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 33/40; İbn Haldûn, *Târih*, 5/26.

⁴³ Merçil, “Emir Savtekîn”, 63.

⁴⁴ Serheng (Çavuş): Çeşitli Türk devletlerinde bazı saray hizmetlilerini ifade eden ve askerî rütbe olarak kullanılan terim. Orhan F. Köprülü, “Çavuş”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/236.

⁴⁵ Hâcib: Hükümdar sarayında mabeyinci olarak görev yapan ve icabında devlet teşkilâtında değişik hizmetlerde bulunan yüksek rütbeli bir memur. Aydın Taneri, “Hâcib”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/508.

⁴⁶ Şemsüddîn Sibt İbnü-Cevzî, “Sibt İbnü-Cevzî'nin Mi'âtü'z-Zaman fi Târihi'l-Âyan Adlı Eserindeki Selçuklularla İlgili Belgeler I”, çev. Ali Sevim, *Türk Tarih Kurumu* 18/22 (1997), 55.

⁴⁷ Bkz: Merçil, “Emir Savtekîn”, 65.

Alparslan kazanmış ve Kutalmış öldürülmüştür. Savtekîn, bundan sonra “Emîr” unvanı ile zikredilmiş ve Selçuklu Devleti’nin büyük ümerâsı arasında yer almaya başlamıştır.⁴⁸

Emir Savtekîn, Malazgirt savaşına da (26 Ağustos 1071) iştirak etmiş ve bu savaşta önemli hizmetlerde bulunmuştur. Sultan Alparslan, Bizans İmparatoru Romanos Diogenes’e, savaştan önce bir sulh teklifinde bulunmak amacıyla bir elçi heyeti göndermişti. Bu heyette Halife Kâim’in elçisi İbn el-Muhallebân ile Alparslan’ın güvenilir kumandanı Savtekîn de yer almıştır.⁴⁹

Sultan Alparslan’ın vefatından (24 Kasım 1072) sonra oğlu Melikşah onun yerini almış, ancak amcası Kavurd da sultanlığını ilân etmişti. Kavurd ile Melikşah arasındaki mücadelede Savtekîn, Melikşah’ın ordusunun sağ kanadına kumanda ediyordu. İki taraf arasındaki savaşın neticesinde kaybeden Kavurd olmuş ve kaçmaya mecbur kalmıştır. Sultan Melikşah onun yakalanması için Savtekîn komutasında askeri birlik göndermiştir. Bir rivayete göre Kavurd’u yakalayan Savtekîn olmuştur.⁵⁰ Bu başarısının ardından Sultan Melikşah Savtekîn’i, Kavurd’un idaresi altındaki vilâyetlere tayin etmiştir. Ayrıca Savtekîn’i, amcasının lakabı olan “İmâdü’l-Devle” ile ödüllendirmiştir.⁵¹

Sultan Melikşah, Kutlug b. Küntekîn’in azlinden sonra onun yerine Emir Savtekîn’i 476/1084 yılında Hac Emîri ve Kûfe Valisi olarak tayin etti.⁵² O, kendisinden önceki hac emîri Kutlug’un hacılardan aldığı vergileri indirdi ve onlardan alınan koruma parasını (Hufâretü’l-Hâc) kaldırdı. Hac yollarında iskan eden Bedevî kabilelerle anlaşarak hac kabilelerini korumaları karşılığında onlardan alınan vergileri kendi üzerine aldı.⁵³ Ayrıca uzun zamandan beri kullanılmayan aşağı Fırat’ın yakınındaki el-Alkamî kanalını yeniden kazdırdı.⁵⁴ Savtekîn, Bağdat’a gelerek 8 Zilhicce çarşamba gecesi (17 Nisan

⁴⁸ Merçil, “Emîr Savtekîn”, 67.

⁴⁹ Mehmet Altay Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989), 266.

⁵⁰ Bkz: Merçil, “Emîr Savtekîn”, 70.

⁵¹ Kafesoğlu, *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, 11-15.

⁵² Sibt İbnü’l-Cevzî, *Mir’âtü’z-zamân*, 19/375.

⁵³ Sibt İbnü’l-Cevzî, *Mir’âtü’z-zamân*, 19/375.

⁵⁴ ‘İmâduddîn el-İsbehânî, *Târihu Devleti Âli Selcûk*, thk. Yahyâ Murâd (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2004), 232.

1084) Halife el-Muktedî (1075-1094) tarafından huzura kabul edildi. Halife, Savtekîn'e hilat giydirmiş ve ihsanlarda bulunmuştur.⁵⁵

Savtekîn'in hac emirliği bir yıl sürmüştür. Halife ile görüşmesinden kısa bir süre sonra sili (verem) hastalığına yakalanan Savtekîn, hiç vakit geçirmeden Bağdat'tan İsfahan'a gitmiş ve Eylül-Ekim 1084 tarihinde burada vefat etmiştir.⁵⁶ Kaynaklar, Savtekîn'in mal varlığı hususunda da bilgi vermektedir. O vefat ettiğinde 2 milyon dinar, 9 bini Rum ipeğinden olmak üzere 15 bin elbise, 5.000 at, 1.000 deve, 30.000 koyundan oluşan büyük bir servete sahipti. Bu servete arazi, silahlar ve emtia dahil edilmemiştir. Ayrıca o, doğduğu yer olan Hâkister'de bir rıbât inşa ettirmişti.⁵⁷

2.3. Humârtেকîn el-Hasenânî

Kaynaklar onun ismini Humârtেকîn el-Hassânî (خُمَارَتِكِينَ الْحَسَّانِي)⁵⁸, Humârtেকîn el-Hasenânî (خُمَارَتِكِينَ الْحَسَّانِي)⁵⁹, Humârtেকîn el-Hasbânî (خُمَارَتِكِينَ الْحَسْبَانِي)⁶⁰ şeklinde yazmış; bazıları ise onu lakabıyla beraber, Necmü'd-Devle Humârtেকîn (نَجْمُ الدَّوْلَةِ خُمَارَتِكِينَ)⁶¹ şeklinde zikretmiştir. Ne zaman ve nerede doğduğu, ailesi ve gençliği konusunda kaynaklarda herhangi bir bilgiye ulaşılammıştır.

Savtekîn'den sonra Hac Emîri olarak görevlendirilen Türklerden biridir. Bu görev kendisine tevdi edildikten sonra Humârtেকîn, 7 Zilkade 479/13 Şubat 1086 yılında hacılarla birlikte Bağdat'tan Hicaz'a hareket etti. Humârtেকîn liderliğindeki hac kafilesinin sayı bakımından Kutlug zamanındaki kadar kalabalık ve organize olmadığı söylenmiştir.⁶² Abbâsî halifesi Muktedî-Biemrillâh (ö. 487/1094) onunla birlikte, Kâbe'ye asılması için üzerinde, Kelime-i Tevhid ve kendi adının yazılı olduğu gümüş levhalar göndermişti. Humârtেকîn, Mekke'ye ulaştığında bu levhaları Kâbe'nin kapısının üstüne asmış; Mısır Fâtımî Halifesi el-Mustansır'ın adının yazılı olduğu levhaları da

⁵⁵ İbrahim Kafesoğlu, *Sultan Melikşah Devri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1983), 115; Merçil, "Emîr Savtekîn", 73.

⁵⁶ Merçil, "Emîr Savtekîn", 74.

⁵⁷ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 19/384.

⁵⁸ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 19/377.

⁵⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 16/157.

⁶⁰ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 19/382.

⁶¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 8/317; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 16/108.

⁶² Acar, "Büyük Selçuklular Zamanında Hac Emirliği", 77.

yerinden indirmiştir. Fâtımî yanlıları bu duruma karşı çıkmak istemişler ancak, Mekke Emiri İbn Ebû Hâşim onlara engel olmuştur.⁶³ Böylece Humârtেকîn, Mekke’de Fâtımîler adına okunan hutbeyi iptal ederek hutbenin yeniden Abbâsîler adına okunmasını sağlamıştır.

Humârtেকîn’in hac emirliğini kaç yıl devam ettirdiği ve görevi sırasındaki faaliyetleri konusunda kaynakların yeterince bilgi vermediğini görüyoruz. İbn Kesîr’de geçen bilgiye göre Humârtেকîn, 477/1084, 479/1086, 480/1087, 481/1088, 482/1089, 484/1091, 485/1092, 489/1096, 490/1097, 491/1098, 496/1103, 497/1104⁶⁴ yıllarında hac emirliği vazifesini yürütmüştür. İbn Kesîr, bahsi geçen yıllarda onun insanlara hac yaptırdığı hususundan başka bir bilgiye yer vermemiştir. Sadece 485/1092 yılı istisna tutulmuş; bu yıl, Humârtেকîn liderliğindeki hac kafilesine Hafâce Bedevîleri tarafından saldırı düzenlenmiş ancak, kafilede yer alan askerler bu kabileyi bertaraf etmiş ve mallarına da el koymuştur.⁶⁵

Bu bilgiden anlaşıldığı kadarıyla Humârtেকîn, yaklaşık 12 yıl hac emiri olarak görev yapmıştır. Uzun yıllar emirlik yapan biri hakkında kaynakların bu kadar yetersiz bilgi vermesi bize kuşkuyla gelmiştir. Kaynaklarda onun vefatıyla alakalı da herhangi bir bilgiye yer verilmediği görülmüştür.

2.4. Tuntâş et-Türkî

Tuntâş et-Türkî (التُّونْتَّاشُ التُّرْكِيُّ), İbn Kesîr’in verdiği bilgiye göre 493/1100 yılında hac emiri olarak görevlendirilmiş ve insanlara hac yaptırmıştır. İbn Kesîr Tuntâş’ın, Şafî mezhebinden olduğunu aktarmış⁶⁶ bunun dışında onun hakkında herhangi bir bilgi vermemiştir. Diğer kaynaklardan yaptığımız tarama sonucunda da Tuntâş ile ilgili herhangi bir bilgiye ulaşamadık.

2.5. Kaymâz b. Abdullâh el-Ercüvânî (ö. 555/1160)

Kaymâz b. Abdullâh el-Ercüvânî (قَائِمَازُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْأَرْجَوَانِيِّ), İbnü’l-Esîr’in aktardığına göre ilk hac emirliğini 540/1145 yılında icra etmiştir.⁶⁷ Bahsi geçen

⁶³ Sibt İbnü’l-Cevzî, *Mir’âtü’z-zamân*, 19/404; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 16/104.

⁶⁴ Humârtেকîn’in hac emiri olarak görevlendirildiği yıllar için bkz: İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 16/91-186.

⁶⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 16/124.

⁶⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 16/173.

⁶⁷ İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’l-târih*, 9/138.

yıl, onun hac emîri olarak atanması dışında herhangi bir bilgiye yer verilmemiştir. Kaymâz'ın ikinci hac emirliği ise, hac emîri olarak tayin edilen Emîr Nazar'ın vefatı üzerine 545/1150 yılında, onun yerine vekalet etmesiyle mümkün olmuştur.⁶⁸

Kaymâz'ın ikinci hac emirliği sırasında onun genç yaşta olmasından kaynaklandığı iddia edilen önemli hadiseler yaşanmıştır. 14 Muharrem 545 (13 Mayıs 1150) yılında Za'b Kabilesi ve onlara katılan bazı Bedevî Araplar Mekke ile Medine arasındaki “el- Garûbî” denilen yerde hacılara saldırmışlar; bu saldırıda çok sayıda hacı öldürülmüştür. Bu saldırının sebebini İbnü'l-Esîr şu ifadelerle aktarmıştır: Hac Emîri Nazar'ın vefatı üzerine hacıların başına Kaymâz geçmişti. Kaymâz, henüz genç ve tecrübesiz biriydi. Hacıları sağ salim Mekke'ye getirdi. Mekke Emîri Kaymâz'ı görünce onu küçük buldu ve hacılara fenalık düşündü. Kaymâz, onun kötü düşüncesini fark ettiyse de durumu idare etti. Horasan hacıları hac farızasını tamamladıktan sonra Kaymâz onları Medine'ye doğru yola çıkardı. Ancak el-Garûbî denilen yerde Bedevîler'in hac kafilesini beklediğini haber alınca, Medine'ye gitmeyip bir süre beklemeyi teklif ettiyse de hacılar onu, Sultan Sencer'e şikayet etmekle tehdit etti. Kaymâz bu defa, Bedevîler'e bir miktar para vermeyi teklif etti ancak hacılar, bu teklife de razı olmadılar. Bunun üzerine Kaymâz kafileyi yoluna devam ettirdi. el-Garâbi, iki dağ arasından geçilerek ulaşılan bir yerdi. Bu dar geçitten geçtikleri sırada Bedevîler hac kafilesine saldırdı. Kaymâz, onlarla baş edemeyeceklerini anlayınca kendisi için eman diledi; böylece hayatını kurtardı. Bedevîler, hacıları mağlup ederek her şeylerini aldılar. Onlardan bir kısmını öldürdüler, bir kısmı ise farklı yollardan memleketlerine döndü.⁶⁹ Bedevîler'in hac kafilelerine saldırıp onları yağmalaması ilk defa yaşanmamıştır. Abbâsîler döneminde bilhassa Horasan/Irak kafileleri sayısız defa Bedevîleri'in hedefi hâline gelmiş; bu saldırılarda çok sayıda hacı öldürülmüş ve malları yağmalanmıştır.⁷⁰

⁶⁸ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 20/388; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 9/173.

⁶⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 9/175.

⁷⁰ Bkz: Ataş, “Irak Hac Kafilelerine Düzenlenen Saldırıları”, 344-355.

İbn Kesîr Kaymâz'ın 540/1145, 546/1151, 547/1152, 553/1158, 554/1159 yıllarında hac emîri olarak tayin edildiğini aktarmıştır.⁷¹ Kaymâz b. Abdullâh el-Ercüvânî, 555/1160 yılında atın üzerinden düşerek vefat etmiştir.⁷²

2.6. Mücîrüddîn Taştekin el-Müstencidî (ö. 602/1206)

Mücîrüddîn Taştekin el-Müstencidî (مُجِيرُ الدِّين طَائِتِكِينُ الْمُسْتَنْجِدِيّ), hac emirliğinin yanında aynı zamanda Hûzistân valisidir.⁷³ Muhtemelen o, en uzun süre hac emîri vazifesini yürüten Türk'tür. Zira Sıbt İbnü'l-Cevzî ve İbn Kesîr onun, tam 26 yıl bu görevi üstlendiğini nakletmiştir.⁷⁴ Kaynakların verdiği tarihlerden tespit edebildiğimiz kadarıyla onun ilk hac görevi 571/1176 yılında⁷⁵ sonuncusu ise 600/1204 yılındadır.⁷⁶ Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin verdiği bilgiye göre Taştekin, 588/1193 ile 592/1196 yılları arasında yaklaşık dört yıl hapsedilmiştir.⁷⁷ Onun hapiste kaldığı yıllar göz önüne alındığında verilen rakamın doğru olduğu sonucuna ulaşılabilmektedir.

Taştekîn'in ilk hac emirliği yaptığı yıl (571/1176) hac mevsiminde, Mekke Emîri Müksir b. İsa ile Hac Emîri Taştekin arasında çetin bir mücadele yaşanmıştır. Halife Taştekin'e, Mekke Emîri'ni azledip yerine kardeşi Dâvûd'u getirmesini emretmişti. Bu azlin sebebi ise, Müksir'in Ebû Kubeys Dağı'na inşa ettirdiği kaleydi. Bu kale sebebiyle hacılar görevlerini tam olarak ifâ etmekte güçlük çekiyordu. Kalenin yapılmasını savunan ve karşı çıkanlar arasında meydana gelen çatışmada her iki taraftan da çok sayıda insan ölmüştür. Kendisini destekleyen grup mağlubiyeti kabul edince Müksir, kendi yaptırdığı kaleye sığınmak zorunda kalmış; halk, kaleyi kuşatınca da Mekke'yi terk etmiştir. Onun yerine de kardeşi Dâvûd Mekke Emîri olmuştur. Ancak çıkan olaylarda Mekke yağmalanmış, tüccarların malları talan edilmiştir.⁷⁸

⁷¹ Bkz: İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 16/338-391.

⁷² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 9/276.

⁷³ İbn Haldûn, *Târih*, 8/247.

⁷⁴ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 22/147; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 16/748.

⁷⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 9/419.

⁷⁶ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 22/137.

⁷⁷ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 22/6,45.

⁷⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 9/419; Fâsi, *Şifâ'ü'l-ğarâm*, 2/277.

Yukarıda da ifade edildiği gibi 588/1193 yılında Taştekin, Halife'nin emriyle Bağdat'ta tutuklanmıştır.⁷⁹ Diğer kaynaklar onun tutuklanma sebebini aktarmazken Sıbt İbnü'l-Cevzî, Taştekin'in İbn Yûnûs ile savaştan çekinmesi ve Selâhaddîn Eyyûbî ile mektuplaşması nedeniyle tutuklandığı bilgisini aktarmıştır.⁸⁰ Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin verdiği tarihlerden anlaşıldığı kadarıyla yaklaşık dört yıl hapiste kaldıktan sonra Taştekin, Halife tarafından affedilerek hapisten çıkmıştır.⁸¹

Aynı zamanda Hûzistan valisi de olan Mücîrüddîn Taştekin el-Müstencidî, 602/1206 yılında Tüster'de vefat etmiştir. Yirmi yıldan fazla hac emirliği yapan Taştekin güzel ahlaklı, cesur, hayır sahibi ve âbid birisiydi.⁸²

Sonuç

Abbâsî Devleti (750-1258), ilk asırdan sonra sahip olduğu toprakları koruma konusunda ciddi sorunlar yaşamıştır. Bunun sonucunda “Sâmerrâ Dönemi” olarak tarihe geçen yıllarda (836-892) bu devlet Türk komutanların etkisinde yönetilmiştir. Ancak bahsi geçen dönemde hac emîri olarak tayin edilen herhangi bir Türk'ten bahsedilmemiştir. Aynı devlet, 945 yılından itibaren yaklaşık bir asır Şîî Büveyhî Devleti'nin (932-1062) kontrolüne geçmiş; hac emirliği kurumu da bu devlet tarafından deruhte edilmiştir. Aşağı yukarı aynı dönemde (909-1171) Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye'de hüküm süren Fâtımî Devleti de Abbâsî Hilâfeti'ni etkisi altına alan diğer bir Şîî devlettir. Yaklaşık bir asır boyunca (945-1055) Abbâsî Devleti bahsi geçen Şîî devletlerin güdümünde idare edilmiştir. Dolayısıyla hac ibadetinin sevk ve idaresi de bu devletlerin kontrolünde yürütülmüştür.

Halife Kâim-Biemrillâh'ın daveti üzerine Tuğrul Bey'in Ramazan 447/1055 Bağdat'a girmesiyle Abbâsî Devleti üzerindeki Şîî baskının zayıfladığı söylenebilir. Bu dönemden sonra tayin ve görevlendirmelerde Selçuklu Devleti'nin hâkimiyeti söz konusudur. Dolayısıyla, önceki yıllarda Şîî Büveyhî ve Fâtımîler'in uhdesinde yürütülen hac emirliği vazifesi 1055

⁷⁹ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 22/6; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 10/117; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 16/648.

⁸⁰ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 22/6.

⁸¹ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 22/45.

⁸² Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 22/147; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 10/237; Zehebi, *Târihu'l-İslâm*, 43/92; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 16/748.

yılından itibaren Selçuklu Sultanları'nın sevk ve idaresine geçmiştir. Böylece, bahsi geçen yıldan itibaren hac ibadetinin yönetimi Türk Hac Emirleri tarafından yürütölmeye başlanmıştır. Selçuklu hâkimiyetinin devam ettiğı yılların tamamında hac hizmetinin Türkler tarafından idare edildiğini söylemek mümkün değildir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla toplam 6 Türk Hac Emîri bahsi geçen zaman zarfında hacı idare etmiştir. Selçuklu Devleti'nin, Abbâsî yönetimindeki hâkimiyetine paralel olarak hac emirliği görevi Türkler tarafından yürütölmüştür denilebilir.

Sultan Alparslan (ö. 465/1072) döneminde de Türklerin etkisi devam etmiştir. Onun etkin siyaseti sayesinde Fâtımîler'in Hicaz üzerindeki nüfuzu azalmış ve zamanla bölgede kaybolan Sünnî idare tarzı kuvvetlenmiştir. Tuğrul Bey gibi Alparslan'ın adı da hutbede Halife ile beraber okunmuştur. Türk Sultanları'nın hutbelerde adının geçmesinde elbette hac emirlerinin rolü büyüktür. Bu rolün yanında hac emirleri Bağdat-Mekke yolunun güvenliğini sağlamada da öncülük yapmışlardır. Çünkü bu yol, siyasî istikrarsızlık nedeniyle uzun yıllar Bedevî kabilelerin saldırıları nedeniyle oldukça tehlikeli bir hâl almıştı. Türk hac emirlerinin aldığı önlemler sayesinde Irak ve Horasan hacılarının güvenli bir şekilde hacca gittikleri söylenebilir.

Sultan Melikşah döneminde (1072-1092) de Irak hacılarının önceki dönemlerle kıyaslandığında daha güvenli bir hac yolculuğı yaptıkları söylenebilir. Melikşah'ın çabaları sayesinde hacca giden Iraklılara yönelik saldırılar azalmış, Hafâce kabilesinin hac kervanlarına düzenlediğı baskınlar ise durma noktasına gelmiştir. Melikşah, hacıların su sıkıntılarını gidermek, şiddetli soğuk ve kum fırtınasına karşı tedbir almak üzere Irak valisini görevlendirmiştir.

Çalışmamız esnasında tespit edebildiğimiz kadarıyla altı Türk, hac emiri olarak tayin edilmiştir. Bunlar arasında ilk Türk hac emiri Kutlug b. Küntekîn 468/1076 yılında bu görevi üstlenmiş; son olarak Mücîrüddîn Taştekin el-Müstencidî ise 600/1204 yılında hac emiri olarak tayin edilmiştir. Bu tarihlerden anlaşıldığı kadarıyla yaklaşık 128 yıl süresince, farklı zamanlarda bu kutsal görev Türklerle tevdi edilmiştir. Görevleri esnasında üstün başarı gösteren hac emirleri olduğu gibi zaman zaman kişisel hırslarına mağlup olan Türk hac emirlerinden de söz etmek mümkündür.

KAYNAKÇA

- Acar, Abdurrahman. “Büyük Selçuklular Zamanında Hac ve Hac Emirliği”. *Diyanet İlmi Dergi* 39/1 (2003), 67-80.
- Apak, Âdem. *İslâm Tarihi (Abbâsîler Dönemi)*. İstanbul: Ensar, 9. Basım, 2016.
- Ataş, Hacı. “Abbâsîler Döneminde Irak Hac Kafilelerine Düzenlenen Saldırıları”. *Tarih ve Gelecek* 9/2 (2023), 333-357.
- Fâsî, Takıyyüddîn. *Şifâ’ü’l-ğarâm bi-aḥbârî’l-Beledi’l-ḥarâm*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l Kütübî’l İlmiyye, 2000.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn. *Târîḫ-u İbn Haldûn*. thk. Halil Şehâde. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-fıkr, 1988.
- İbn Kesir, Ebû’l-Fidâ’ İmâdüddîn. *el-Bidâye ve’n-nihâye*. thk. Abdulah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Kâhire: Dârü Hicr, 2003.
- İbnü’l-Cevzî, Ebû’l-Ferec. *el-Muntazam fî târîḫi’l-mülûk ve’l-ümem*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata-Mustafa Abdulkadir Ata. 19 Cilt. Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 1412.
- İbnü’l-Esir, Ebû’l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Kâmil fî’t-târîḫ*. thk. Ömer Abdusselam. 10 Cilt. Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-Arabî, 1997.
- İsbehânî, ‘İmâduddîn el-. *Târîḫü Devleti Âli Selcûk*. thk. Yahyâ Murâd. Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 2004.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Sultan Melikşah Devri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1983.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1953.
- Köprülü, Orhan F. “Çavuş”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 8/236-238. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Köymen, M. Altan. *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*. 3 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2001.
- Köymen, Mehmet Altay. *Selçuklu Devri Türk Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989.
- Mahmud, Kerîmüddîn. *Müsâmeretül-Aḥbâr*. thk. Osman Turan. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2. Basım, 1999.
- Merçil, Erdoğan. “Emîr Savtegin”. *Tarih Enstitüsü Dergisi* 6 (1975), 63-74.
- Râvendî, Muḥammed b. ‘Alî er-. *Râḥatü’s-Şudûr ve Âyetü’s-Surûr fî Târîḫi’d-Devleti’s-Selcûkiyye*. çev. İbrâhîm Emîn eş-Şevâribî vd. Mısır: el-Meclisü’l-A’lâ li’ş-Şekâfe, 2005.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl es-. *el-Vâfi bi’l-vefeyât*. thk. Ahmed Arnavut. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhya’i-Turâs el-Arabî, 2000.
- Sevim, Ali - Merçil, Erdoğan. *Selçuklu Devletleri Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995.

- Sıbt İbnü-Cevzî, Şemsüddîn. “Sıbt İbnü-Cevzî’nin Mi’âtü’z-Zaman fî Târîhi’l-Âyan Adlı Eserindeki Selçuklularla İlgili Belgeler I”. çev. Ali Sevim. *Türk Tarih Kurumu* 18/22 (1997), 1-90.
- Sıbt İbnü-Cevzî, Şemsüddîn. “Sıbt İbnü-Cevzî’nin Mi’âtü’z-Zaman fî Târîhi’l-Âyan Adlı Eserindeki Selçuklularla İlgili Belgeler III”. çev. Ali Sevim. *Türk Tarih Kurumu* 20/24 (1999), 1-75.
- Sıbt İbnü’l-Cevzî, Ebû’l-Muzaffer Şemsüddîn. *Mir’âtü’z-zamân fî târîhi’l-a’yân*. 23 Cilt. Şam: Dârü’r-risâle el-Âlemîyye, 1434.
- Şeker, Mehmet. “Hil’at”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 18/22-25. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi’u’l-beyân ve Târîhu’l-ümem ve’l-mülûk*. 11 Cilt. Beyrut: Dârü’d-Türâs, 1387.
- Taneri, Aydın. “Hâcib”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 14/508-511. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Turay, Esra Doğan. “Büyük Selçuklu Devleti ve Horasan Hac Kervanları”. *İslâm Sonrası Türk Dünyasında Doğu-Batı Eksenli Tarih-Coğrafya Çalışmaları*. ed. Berna Karagözoğlu. 264-323. İstanbul: Demavend Yayınları, 2022.
- Yezdî, Alâeddîn Muhammed el- - Mehmet Çalışkan. *el-Urâza fî’l-Hikâyeti’s Selcûkiyye*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-a’lâm*. thk. Ömer Abdusselam. 52 Cilt. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-Arabî, 1413.

Bölüm 12

İBÂZİYYE'NİN TEMEL GÖRÜŞLERİ VE KUR'ÂNDAKİ REFERANSLARI -SAİD B. AHMED EL-KİNDÎ ÖRNEĞİ-

Hanefi ŞOLA¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı, Aksaray, Türkiye. hanefisola@hotmail.com. <https://orcid.org/0000-0003-0142-1782>

GİRİŞ

Kur'an nazil olduğu sırada ayetlerin arka planının iyi biliniyor oluşundan dolayı önemli bir ihtilaf baş göstermemiştir. Bir anlaşmazlık çıksa da bunun Hz. Peygamber tarafından giderilme imkânı söz konusuydu. Ancak Hz. Peygamber'in vefat etmesi ve ondan sonra Müslümanların arasında birçok üzücü hadisenin yaşanması işleri derinleştirmiş ve bunun sonucunda birçok konuda anlaşmazlık baş göstermeye başlamıştır. Bu bağlamda Hz. Osman döneminde yaşanan bazı hadisler ve bunların onun şehit edilmesiyle sonuçlanmasına uzanan süreçten tutun Hz. Ali döneminde yaşanan Cemel ve Sıffin savaşlarına, oradan tahkim vak'asına ve Hz. Ali'nin şehit edilmesine, oradan da Yezid'in hilafete getirilmesi ve akabinde yaşanan Hara vakası ve Hz. Hüseyin şehit edilmesiyle sonuçlanan Kerbala hadisesi vb. birçok üzücü olay birçok ihtilafın ve mezhebin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu bağlamda Sıffin savaşı ve tahkim hadisesi Hariciye'nin; Hz. Ali'nin ve Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi Şia'nın; Muaviye ve Yezid'in başında bulunduğu Emevi hanedanının yürüttüğü politikalar Mürcie ve Cebriye'nin ve Müslümanların arasında yaşanan bu hadislerin sonucunda kimin haklı veya haksız olduğu, haksız olup ölenlerinin dini ve uhrevi boyutunun ne olacağı tartışmaları da Mu'tezile'nin doğmasına yol açmıştır. Mezheplerin doğuş sebepleri bu hadiseler ve sonuçlarından kaynaklanıyor olsa da giderek bir sistematik bir yapıya dönüşmeye başlamış ve birçok görüşü savunan ekoller haline gelmişlerdir. Bu noktada bu ekoller kendi inanç sistemlerini oluşturan görüşleri meşruiyet kazandırmak için Kur'an'a yönelmiş ve Kur'an'ı kendi görüşlerini temellendirecek şekilde yorumlamaya başlamışlardır.

Tefsir faaliyetinin hız kazandığı süreçte bu ekollere mensup müfessirlerin sayısında artış olmuş ve bu müfessirler ayetleri tefsir ederken izahlarında mensubu bulundukları kelimelerin ekolünün görüş ve yaklaşımlarına aykırı olmayacak şekilde te'vil etme yoluna gitmişlerdir. Derken mezheplerin kelâmi görüşlerinin içinde tartışıldığı birçok tefsir çalışması ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Mu'tezile, Şia ve Ehl-i sünnet ekollerine bağlı müfessirlere ait büyük bir tefsir külliyyatı ortaya çıkmıştır. Bu mukabil Hâriciyye/İbâziyye'ye ait aynı oranda bir tefsir külliyyatından söz etmek mümkün görünmemektedir. Bu itibarla çalışmamızda İbâzî tefsir geleneğinde tam bir tefsir olma özelliği taşıyan ikinci tefsir olan ve on sekizinci asırda telif edilen Saîd b. Ahmed el-Kindî'nin *et-Tefsîru'l-Müeyesser* adlı çalışması incelenecektir. Bilindiği üzere pek çok müfessir tefsirinde yaptığı yorumlarda mezhebi anlayışını gözetmiş, mezhebi görüşene uygun olan ayetleri öne çıkarmış ve aykırı gibi duran ayetleri de te'vil ederek uygun hale getirmeye çabalamıştır. Bu kapsamda çalışmada İbâziyye'nin sahip olduğu temel görüşlerin üzerinde durulacak ve Kindî'nin tefsirinde bu görüşlerle Kur'an ayetleri arasında bir bağlantı kurup kurmadığı, bir bağlantı kurmuşsa bunları nasıl yorumladığı üzerinde durulacaktır. İbâziyye'nin görüşleri aktarılırken diğer mezheplerin bu görüşlere

nasıl yaklaştığına temas edilecek, ancak Kindî'nin yorumlarına yer verilirken bu yorumlarla diğer mezhep mensuplarına ait tefsirlerdeki yorumlar arasında bir karşılaştırma yapılmayacaktır.

1. Saîd b. Ahmed el-Kindî'nin Hayatı ve Eseleri

Kindî'nin tam adı Saîd b. Ahmed b. Ahmed b. Saîd b. Ahmed b. Muhammed b. Süleyman el-Kindî en-Nizvî'dir. Hayatı hakkındaki bilgilerin oldukça az olan Kindî'nin XVIII. (XII.) asrın ikinci yarısında 1718/1130 ya da 1727/1139 yıllarında Uman'a bağlı Nizvâ kasabasında dünyaya gelmiştir. Anne ve babasının ona karşı gösterdikleri ilgi sebebiyle zeki, güçlü, azimli, cesur, dine bağlı bağlı bir çocuk olmuştur. (Şerîfî – Bâbâammî, 1988, 13).

Çocukluğundan itibaren ilme derin bir ilgisi olan Kindî, *Beyânü's-şer'î* gibi İbâzî fıkhnına ait önemli kaynakların arasında kabul edilen eserin müellifi olan Ebû Abdullah b. Süleyman el-Kindî (ö. 508/1115) ile el-Musannef gibi akîde ve fıkıh konusunda önemli İbâzî kaynaklarından tatad edilen eserin müellifi Ebû Bekir Ahmed b. Abdullah el-Kindî'nin de (ö. 557/1162) mensubu olduğu Kindî kabilesine mensuptur (Şerîfî – Bâbâammî, 13). Bazı kaynaklarda Kindî'nin soyunun Cahiliye dönemi şairlerinden İmrûülkays b. Hucr'a (ö. 540 dolayları) dayandığı da ifade edilmiştir (Kindî, (ts.) 3).

Kindî ilk eğitimini başta babası olmak üzere o bölgede meşhur şahsiyetlerinden Saîd b. Beşîr es-Subhî (ö. 1159/1746) ve Şeyh Habîb b. Sâlim Elbû-saîdî (veya Embûsaîdî) (XII./XVIII. yüzyıl) gibi ilim adamlarından almıştır. Ayrıca Alleme Şeyh Câid b. Hamîs el-Harûsî (ö. ?) ve Şeyh Zâhid Muhammed b. Âmir (ö. ?) ve Şeyh Abdullah b. Muhammed el-Kindî (ö. ?) gibi alimleri yetiştirmiştir (Şerîfî – Bâbâammî, 13-14).

Kindî'nin evliyanın sahip olduğu şekilde takva ve verâ sahibi bir şahsiyete sahip olduğu, helal, haramlardan sakındığı ve şüpheli olan şeylere karşı da hassas olduğu belirtilir. Yaşadığı dönemdeki idarecilerin kendisine verdiği hediyeleri geri verecek kadar titiz bir kişilikte olduğu gelen bilgiler arasındadır (Şerîfî – Bâbâammî, 14-15).

Kindî, bölgede patlak veren kabile savaşlarından dolayı oğlunu kaybetmiştir. Bunun üzerine önce Nizvâ'dan Beni Harûsa kasabasına, oradan da Nahl bölgesine taşınmış ve kalan hayatını ölünceye kadar orada geçirmiştir. Kindî, son yerleşkesi olan Nahl bölgesinde, seksenli yaşlarda 1791/1206 ya da 1792/1207 yıllarda hayata gözlerini yummuştur. Geride, çok sayıda talebe ve kaleme aldığı birçok eser bırakmıştır. Bir alim olarak Kindî yaşamı boyunca ilimle iştigal etmiş ve mensubu bulunduğu mezhebin önemli bir ilkesi olan emr-i bî'l-ma'ruf ve nehy-i anî'l-münker ilkesi gereği ilim ve irşat faaliyetlerinde bulunmuştur (Şerîfî – Bâbâammî.14-16)

Hayatının önemli bir kısmını ilme adayan Kindî'nin kendisinden sonra bıraktığı eserlerin aynı oranda olduğunu söylemek mümkün görünmemek-

tedir. Bu bağlamda kaleme aldığı çalışmaları şöyle sıralamak mümkündür:

1. Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Kerîm (et-Tefsîrû'l-müeyesser).
2. es-Sîretü'l-mübâreke.
3. Ta'likât alâ tefsîri'r-Râzî.
4. Ta'likât alâ kitâbi İhyâi ulûmi'd-dîn.
5. Ta'likât ale's-Seâlibî (el-Cevâhirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân adlı eseri üzerine)
6. el-Fetâvâ.
7. es-Siyer ve nesâih fi'z-zühd ve'l-hikme (Şeybânî, 2001, 6).

Burada önemli bir noktaya dikkat çekmek yerinde olacaktır. O da Kindî'nin kaleme aldığı *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Kerîm/et-Tefsîrû'l-müeyesser*, Hûd b. Muhakkem'den sonra Kur'an'ın tümünü içiren ilk tam tefsirdir (Albayrak, 2018, 77-78).

2. İbâziyye'nin Temel Görüşlerinin Kindî'nin Kur'ân Yorumuna Yansımaları

İbâziyye, her ne kadar zamanının siyasi hadiseleri neticesinde ortaya çıkan Hâricî bir fırka olarak kabul edilse de onlardan farklılaşarak tevhid meselesi dahil olmak üzere birçok inanç ve itikâdî konuda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Nitekim onların söz konusu görüşlerine bakıldığında, diğer Hâricî fırkalara nispetle daha mutedil bir tutum sergilediklerine şahit olunur. Bu bağlamda İbâziyye'nin temel inanç ve itikâdî görüşlerini genel olarak (i) tevhid, (ii), halku'l-Kur'ân, (iii) ru'yetillah (iv) iman (v) va'd-va'id, (vi) mürte-kib-i kebire (vi) şefa'at (ix) imâmet şeklindeki başlıklarda olduğunu söylemek mümkündür.

2.1. Tevhid

İslam düşüncesinin vücut bulmasında önemli rolü bulunan kelâm ekol-leri, Allah'ın varlığı ve birliğine ilişkin konuları içeren tevhid meselesini büyük bir önem vermişlerdir. Bu bağlamda ilk kelâm ekollerinin arasında yer alan İbâziyye de bu meseleye kayıtsız kalmamış, onu öncelikli meseleler arasında mütalaa etmiştir. (A'vest, 1988, 38-43) Öyle ki tevhid ilkesinin eksik olması halinde iman noksan kalacağını ve iman tam ve noksansız olabilmesi için de tevhide gereği gibi inanılması gerektiğine kail olmuşlardır. Zira tevhidi iman kalesi olarak algılamış ve bu konuda kulun cehaletini mazeret olarak kabul etmemişlerdir. (A'vest, 41-42)

Tevhidin gereği de şöyle açıklanmıştır: Allah'ın tek ve birdir, O'nun ilim, kudret, irade, semî, basar, rızık verme, ihyâ etme ve öldürme gibi sıfatları yücedir ve kemalde nihayetsizdir. Yine Allah'ın ne cinsi, ne türü, ne faslı ne

de dengi vardır ve bunlarda da tektir ve mutlak kemaliyette ona ortak kimse yoktur. (A'veşt, 41-42) Allah benzersiz ve mahlukâtın aksine kendisinde bölünme ve parçalanma meydana gelmez. Cisim ve cismaniyeti ifade eden ön-arka, sağ-sol, alt-üst gibi cihetlerden hâli ve münezzehtir. Allah'ın cisim olduğunu düşünen bir kimsenin şirke düştüğü, zira böyle kimselerin ibadetlerini bir cisme, surete yaptıkları kabul edilir. Buna göre Allah'ı mahlukata benzemekten nefyedip tenzih eder ve Kur'an'da O'na nispet edilen yed ve istiva gibi teşbih ifade eden ayetleri te'vil edip bu bağlamda değerlendirirler. (Melşûti, 2005, 28-31)

Tevhid konusu çerçevesinde Allah'ın zât-sıfat ilişkisine yer verilir. Nitekim bu mesele İslam geleneğinde tartışmalı bir konu olmuş ve bu tartışmalarda Allah'ın zatî ile sıfatlarının aynı mı yoksa gayrı mı olduğu üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda Eş'arîler sıfatların Allah'ın gayrısı olup Allah'la birlikte kadim olduğunu ve O'nun zatının özünde yer almadığını savunurlar. Buna mukabil Mâtürîdîler Allah'a ait sıfatların O'nun zatının ne aynısı ne de gayrısı olduğuna kail olmuşlardır. Onlara göre Allah'ın sıfatlarının zatının aynısı olup zatının da gayrısı değildir. Yani Allah'ın zati ve sıfatları bir şeydir. Bunlarda kimse hiçbir halde ve hiçbir şekilde O'na ortak değildir. Mu'tezile ise Allah'ın zât ile sıfatlarının aynı olduğunu, sıfatlarının ondan gayrı olmadığını ileri sürmüştür. (Bozkurt, 2014, 129-134)

İbâzîler ise Allah'ın sıfatlarının O'nun doğrudan zâtının kendi olduğunu ileri sürerler. Yani sözelimi Allah kadirdir, dendiğinde zâtıyla kadirdir ve O'nun zatı tüm makdurlara tesir etme konusunda yeterlidir. Allah kadimdir, dendiğinde de kadim sıfatı, kıdemde O'nun zâtı gibidir, manasına gelir. Zira sıfatlar, O'nun zatının gayrısı olsaydı iki ve daha fazla kıdemlerin bulunduğu sonucu meydana gelir. Bu tasavvur da tevhidin aslıyla çelişir. Ayrıca sıfatları O'ndan bağımsız ve sonradan ortaya çıkmış olması da caiz değildir. Çünkü bu durumda Allah araz ve parçalara muhtaç olmuş olur, böylece mürekkep bir varlık olur. Bu da Allah'ın bir oluşuyla çelişir. Öte yandan Allah'ın sıfatları ezelidir, kadimdir ve sonradan meydana gelmemiştir, aksi durumda kısır döngüye/totolojiye düşülür, bunlardan her birinin varlığı diğerinin varlığına dayanır ve kadim varlıkların sayısı artar. Bu da bu da tevhid ilkesiyle çelişir. (A'veşt, 47-48) Buna göre İbâzîler sıfatlar konusunda yaklaşımları Eş'arî ve Mâtürîdîlerden farklılık arz etmiş, Mu'tezile ve Şia'yla örtüşür.

Tevhidin ilkesi kapsamında ele alınan Allah'ın cisim/madde olmadığına ve mahlukatına benzemediğine ilişkin İbâzîlerin bu görüşünü Kindî, "*Rabbiniz, erkek çocukları sizin için ayırdı da kendisi meleklerden kız çocuklar mı edindi! Gerçekten siz, (vebali) çok büyük bir söz söylüyorsunuz.*" meâlindeki İsrâ 17/40. ayetinde yer alan "*Gerçekten siz, (vebali) çok büyük bir söz söylüyorsunuz.*" ifadelerine dikkat çekerek Allah'a çocuk izafe etmenin cisimlere ait bir özellik olduğunu söyler. (Kindî, 1998, 2/214) Böylece ayeti Allah'ta cisme

ait özelliklerin bulunmayacağını savunan İbâzîlerin görüşleri doğrultusunda yorumlar.

Kindî, “Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra da her işi düzenleyip yöneterek arşa istiva eden Allah’tır.” şeklindeki Yûnus 10/3. ayetinde geçen ve yerleşmek ve oturmak gibi manalara gelen “istivâ” ifadesini, Allah’ın mekân edinmekten yüce, mabudlukta sınırsız bir şekilde hükmeden bir varlık olarak açıklar. (Kindî, 2/6)

“Allah gökleri görebileceğiniz direkler olmadan yükseltmiş, sonra arşa istiva etmiştir” şeklindeki Ra’d 13/2. ayetinde geçen “istivâ” ifadesini ise gücü ile hükmeden saltanatıyla nüfuz eden otorite olarak açıklar. (Kindî, 2/115) Görüldüğü üzere Kindî iki farklı ayette geçen “istiva” ifadesini farklı şekilde yorumlamıştır. Ancak bu iki yorum Allah’a mekân yakıştırma anlamının olumsuzlanmasında ortaklaşmaktadır.

Kindî, “Göktekinin sizi yerin dibine batırmayacağından güvende misiniz?” meâlindeki Mülk 67/16. ayetinin izahında Allah’a yön tayin eden “gökteki” ifadesini, Allah’ın bu alemin düzenini sağlamada görevlendirmiş olduğu melekelerin bulunduğunu belirterek gökte olanın Allah değil, melekler olduğunu vurgular. Aynı ayette söz konusu ifadenin Allah’ın emri ve kazası anlamına geliyor olabileceğini de belirtir. (Kindî, 3/376) Böylece ayette Allah’ın gökte olduğunu ifade eden “gökteki” ifadesini mezhebi anlayışına uygun olarak te’vil eder.

“Gökteki ilah da O’dur; yerdeki ilah da. O, doğru hüküm verendir, bilendir.” meâlindeki Zuhur 43/84. ayetinde geçen gökte oluşu ifadesini, oraya yerleşmesi anlamında değil, uluhiyet manasında olduğuna delil olarak değerlendiren. (Kindî, 3/192) Fecr 89/22. ayetinde yer alan “Rabbin geldiği zaman” meâlindeki ifadeyi Kindî, gücünün işaretlerinin ortaya çıkmasıyla, (Kindî 3/490) Hadid 57/4. ayetinde geçen “Sizinle beraberdir” ifadesini ise ilmi ve kudretiyle beraberdir, şeklinde yorumlar. (Kindî, 3/314) “Allah’ın onların eli üzerindedir.” meâlindeki Feth 48/10. ayetteki “iki eli”, kudret/güç olarak izah eder. (Kindî, 3/332)

Görüldüğü üzere Kindî mezkûr tüm ayetleri, mensubu bulunduğu mezhebin, Allah cisim olmadığı, yönlerden, mekândan, mahlukata benzemekten münezzeh olduğu anlayışı çerçevesinde yorumlar. Zât-sıfat ilişkisine gelince bu konuda Kindî’nin herhangi bir izah ve yorumuna ya da herhangi bir ayetle ilişkilendirmesine rastlanmamıştır.

2.2. Halku’l-Kur’ân

Kur’an’ın yaratılmış olup olmadığı konusundaki tartışmaları ifade eden halku’l-Kur’ân hakkında üç temel görüş ortaya çıkmıştır. Birinci görüş Mâtürîdî ve Eş’arîlere aittir. Bunlara göre Kur’an Allah’ın kalamıdır hem lafzı hem de manası Allah’ın zatıyla kaim olup kadimdir. Dolayısıyla da mahluk

değildir. Mu'tezile, Şia, Cehmiyye'ye ait olan ikinci görüşe göre Kur'an, Allah'ın kelimasıdır ve Allah'ın zâtı dışında levh-i mahfuzda saklı olup Allah'ın fiili sıfatının bir tecellisi olup mahluktur. Üçüncü görüşün savunan Kerrâmilere göre Kur'an harflerden müteşekkil olduğu için hadis olmakla birlikte Allah'ın zâtı ile kaim ilahi bir kelimadır (Yavuz, 1997, 15/372-373).

İbâzîler'in kahir ekseriyeti tıpkı Mu'tezile gibi Kur'an'ın mahluk olduğu görüşündedirler. Onlara göre Kur'an, Allah'ın keliması olup lafızlarıyla, kelimeleriyle, sureleriyle ve manasıyla birlikte mahluktur (A'veşt, 88-89). İbâzîler ayrıca Kur'an'ın mahluk olduğuna ilişkin görüşlerini Kur'an'da Enbiyâ 21/2, İsrâ 17/12, Zuhuruf 43/3 vb. birçok ayeti de argüman olarak kullanırlar (A'veşt, 89).

Bu konuda Kindî'nin tefsirinde ne doğrudan veya dolaylı olarak herhangi bir atfa rastlanmaz. Ancak, *"İnsanlardan gizlerler de Allah'tan gizleyemezler. (Oysa) geceleyin, O'nun razı olmadığı sözü düzüp kurarken, O onlarla beraberdir. Allah onların yaptıklarını çepeçevre kuşatandır."* meâlindeki Nisâ 4/108. ayetinin tefsirinde mezkûr ayetin, kelimanın (sıfatının) nefis/zât ile kaim bir manaya sahip olduğuna delalet ettiğini söyler (Kindî, 1/269). Bu ifadeler Kur'an'ın mahiyeti etrafındaki tartışmalarda Sünnî doktrinindeki kelim-i nefsi anlayışını anımsatır. Aynı ifadelere Nesefî'nin tefsirinde rastlanır ve bu ifadelerle Ebu'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) muhtemelen Allah'ın kelim sıfatının kadîm olduğunu ortaya koymak istemiştir. (Nesefî, 2008, 1/281). Bu noktada Kindî, Nesefî tefsirinin kendi tefsir çalışmasının önemli kaynakları arasında yer aldığını belirtir (Kindî, 3/549). Buna göre Kindî'nin yer verdiği bu ifadelerin varacağı anlamın üzerinde düşünmeden iktabasta bulunduğu muhtemeldir.

İbâzîlerin Kur'an'ın mahluk olduğuna ilişkin argüman olarak kullandıkları ayetlere baktığımızda Kindî'nin bunları Kur'an'ın mahluk oluşuyla ilişkilendirmediği görülür. Örnek olarak bu ayetlerin arasında yer alan *"Kendilerine, Rablerinden her muhdes mesaj geldiğinde, ondan yüz çevirmişlerdir."* meâlindeki Enbiyâ 21/2. ayetinde geçen "muhdes/sonradan varolan" ifadesi üzerinde dururlar. Buna göre ayeti şöyle izah ederler: Onlar "muhdes" nedir diye sorarlarsa, onlara, "onu kim ihdas etti" denilir. Onu ihdasını Allah'tan gayrısına izafe ederlerse, batıla düşmüş olurlar. Şayet "onu ihdas eden Allah'tır" derlerse, Kur'an'ın mahluk olduğunu ikrar etmiş olurlar (A'veşt, 84-85). Dolayısıyla ayeti Kur'an'ın mahluk oluşunda delil olduğunu savunurlar. Kindî ise ayetteki "muhdes" ifadesini "öğüt alsınlar diye tekrar tekrar kulaklarına çarpan" şeklinde bir manaya geldiğini belirtir (Kindî, 2/325). Böylece ayetle Kur'an'ın yaratılmışlığı arasında bir bağlantı kurmaz. Dolayısıyla Kindî, İbâzîlerin Kur'an'ın mahluk olduğu hakkındaki görüşleriyle ayetler arasında bir bağlantı kurmaz. Hatta kendisinin bu konudaki görüşünü tespit etmek bile mümkün görünmez.

2.3. Ru'yetullah

Müminlerin ahirette Allah'ı göreceğini ifade eden ru'yetullah, İslam gelenğinde tartışmalı bir mesele olarak karşımıza çıkar. Allah'ın ahirette görülüp görülmeyeceği meselesi hakkında tartışmalarda iki görüşten bahsetmek mümkündür. Mu'tezile ve Şia'nın öncülüğünü ettiği birinci görüşe göre Allah dünyada görülmediği gibi ahirette de görülmeyecektir. Buna mukabil başını Ehl-i sünnet'in çektiği ikinci görüşe göre ise Allah ahirette müminlere görülecektir, ancak kafirler bundan mahrum olacaklardır (Kılavuz, 2017, 351-354). Ru'yetullah konusunda İbâzîler de tıpkı Mu'tezile ve Şia gibi Allah'ın ahirette görülmeyeceği görüşünü benimserler. İbâzîlerin Allah'ın ahirette görüleceği konusuna karşı çıkma gerekçeleri Allah'ın cisimleştirilmesi suretiyle yaratılmışlara benzetileceği endişesine dayanır (A'vest, 84-85).

Kindî, Allah'ın ahirette görülüp görülmeyeceği konusunu “*Musa, belirlediğimiz zamanda (Sînâ Dağı'na) gelip Rabbi ona konuşunca “Rabbim! Bana (kendini) göster de seni göreyim!” demişti. (Allah) “Sen beni asla göremeyeceksin. Fakat şu dağa bak; yerinde durabilirse sen de beni görebileceksin!” demişti. Rabbi dağa tecelli edince onu paramparça etmiş, Musa da baygın düşmüştü. Ayılınca şöyle demişti: “Sen yücesin; sana yöneldim ve ben inananların öncüsüyüm.”* meâlindeki A'raf 7/143. ayet bağlamında ele alır. Ona göre ayette her ne kadar Hz. Musa'nın Allah'tan görünmesini istese de Allah'ın görünmeyeceğini biliyordu. Bunu sırf kavminin isteklerini yerine getirmek için Allah'tan görünmesini istemiştir. Ayetin sonunda yer alan, “*Ayılınca, “Sen yücesin; sana yöneldim ve ben inananların öncüsüyüm.”* demişti.” ifadesinin izahında tövbeyi O'ndan görünmesini istediği için yaptığını belirtir. “*Ben inananların öncüsüyüm*” kısmının izahında da O'nun azametini, celaline ve dünya ve ahirette görünmeyeceğine dair inananların öncüsü olduğunu vurgular (Kindî, 1/451).

“*O gün bazı yüzler, Rablerine nazar ederken ıslıl ıslıl olacaktır.*” meâlindeki Kıyâmet 75/22-23. ayetlerden 23. ayette yer alan “nazar” ifadesini açıklarken onu “sevap beklentisine girmek” manasına geldiğini belirtir. Böylece “bakmak” manasına da sahip olan söz “nazar” kelimesine, Allah'ın ahirette görüleceği görüşünü nefyetmek için geldiği bir başka mana olan “beklenti” manasını tercih etmiştir (Kindî, 3/424).

Görüldüğü üzere Kindî, mezkûr ayetleri mensubu bulunduğu İbâziyye'nin ru'yetullah konusundaki görüşünü temellendirecek şekilde yorumlar.

2.4. İman

İslam düşüncesinin teşekkülü sırasında hakkında ihtilafa düşülen bir konu da iman konusudur. Bu bağlamda Mürcie imanı dilin ikrarından ibaret olarak kabul eder. Eş'arî ve Mâtüridîler imanı kalp ile tasdik dil ile ikrar olarak izah ederler. Mu'tezile, Hâriciyye, Selefiyye ve Zeydiyye'ye göre ise kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve amelden oluşmaktadır (Işık – Serdar, 2017, 89-104).

İbâzîyye'ye göre ise iman, kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve dini rükünlerle amel etmeye şamil olan bir bütünlüğü ifade eder. Din, iman, İslam aynı şeyin ismi olup ameli olarak İslami kaidelerin uygulanması ve Allah'a itaati içeren manaya sahiptir. İbâzîler, iman kaidelerini ifade ederler. Amel ile sözü ayırmayı da caiz görmezler. Bu bağlamda söz ikrar manasına gelir ve buna göre Allah'tan başka ilah olmadığını, Hz. Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğunu, onunla gönderilen dinin müşrikler istemese de tüm dinlere galip geleceğini, onu peygamberlerin sonuncusu ve tüm peygamberlerin en üstünü olduğunu ikrar etmektir. Amel ise İslam'ın getirdiği tüm rükünleri yerine getirmek, yasakladıklarından uzak durmak, şüpheli şeyler karşısında tavakkuf etmek, manasına gelir. Buna göre İbâzîler açısından farzları yapmaksızın edilen iman kuru bir fikirden ibaret olup bir anlamı yoktur. Onlara göre amelleri yapmayan kişi, fasık, asi olup mümin olarak adlandırılmaz (A'vest. 52-53). Bu yaklaşıma bakıldığında İbâzîlerin bu konudaki görüşleri Mürecie, Eş'arî ve Mâtüridîlerin görüşleriyle ayrışmakta, Mu'tezile, Şia ve Zeydiyye'nin görüşlerine yakın durmaktadır.

“İman edip iyi işler yapanlara, altlarından ırmaklar akan cennetler olduğunu müjdele!” meâlindeki Bakara 2/25. ayetinin izahında Kindî, hakiki imanının müfsid amelleri değil, salih amelleri gerektirdiğini belirtir (Kindî 1/39). Böylece ayeti amelin imanın bir rükünü olduğunu temellendirecek şekilde yorumlar. Kindî, *“İnsanlar, imtihan edilmeden sadece ‘İman ettik!’ demeleriyle bırakılacaklarını mı sandılar!”* meâlindeki Ankebût 29/2. ayetinin tefsirinde de imanın söz, amel ve niyetten müteşekkil bir olgu olduğunu ve söz sözün ölçütünün amel olduğunu belirtir (Kindî 2/511). *“Yoksa kötülükleri yapanlar, bizi geçebileceklerini (bizden kaçabileceklerini) mi sandılar?”* meâlindeki Ankebut 29/4. ayetinde amelin hem kalp hem de uzuv eylemlerini birlikte kapsayan bir olgu olduğunu savunur (Kindî 2/512). Dolayısıyla imanın sadece iman ettim demekle yeterli olmadığını, bunun doğruluğunu salih amellerle ortaya koyulması gerektiğini söyleyerek mensubu bulunduğu mezhebin bu görüşünü temellendirmeye çalışır.

Ameli imanın bir parçası olarak kabul edenler iman mahiyeti tartışmalarında imanın artıp eksilen bir olgu olduğunu savunurlar (Işık – Serdar, 117-118). Bu bağlamda Kindî de amelin imanın bir parçası olarak kabul etmesinden dolayı *“Müminler Allah anıldığı zaman yürekleri titreyen, kendilerine O'nun ayetleri tilavet edildiği (okunup aktarıldığı) zaman imanları artan ve sadece Rablerine güvenen kişilerdir.”* meâlindeki Enfâl 8/2. ayetinin izahında imanın artan ve eksilen bir olgu olduğunu temellendirmeye çalışır (Kindî, 1/478).

2.5. Mürtekib-i Kebire

Mürtekib-i kebare/büyük günah işleyenler meselesi esasen va'd va'id başlığında ele alınan bir konudur. Bu bağlamda va'd Allah'a itaat ederek yaşayıp

mü'min olarak vefat edenlerin ahirette sevabı hak ettiklerine dair Allah'ın sözünü ifade ederken vaîd ise kâfirlerin ahirette azaba uğrayacağına dair Allah'ın tehdidini ifade eder. (Şen, 1997, 15-29)

Va'd ve vaîd konusunun bu kısmında İslam geleneğinde neredeyse bir ittifak vakidir, ancak söz konusu büyük günah işleyenlerin durumu hakkında olduğunda aynı şeyi söylemek mümkün görünmemektedir. Zira büyük günah işleyenlerin hem isimlendirilmesinde hem de ahiretteki durumları hakkında ciddi ihtilaflar yaşanmıştır. Bu bağlamda Hâriciler/Ezârika bu kişileri kafir kabul ettikleri için tövbe etmemeleri halinde ebedi cehennemde kalacaklarına kail olmuşlardır. Mürcie, bu kimselerin mümin olduklarını kabul ettiğinden günahlarının kendilerine herhangi bir zarar vermeyeceğine ve bu yüzden cehenneme girmeyeceklerine kail olmuşlardır. Mu'tezile ise bu kimselerin imandan çıktıklarını, fakat küfre de girmediklerini, bunların fasık olup iman küfür arasında bir yerde bulunduklarını, günahlarından ötürü tövbe etmemeleri halinde ebedi cehennemde kalacakları görüşünü benimsemişlerdir (Bebek, 25/164; Ateş, 2021, 152). Eş'arî ile Mâtürîdîler ise bu kimselerin iman sahibi olduktan sonra günah işlemeleri durumunda amel imanının bir parçası olarak görmediklerinden onları mümin kabul edip onların ebedi cehenneme girmeyecekleri, belli bir süre cehennemde kaldıktan sonra cennete girecekleri görüşündedirler. İlahi emri helal telakki etmedikçe de affedilebileceğine kail olmuşlardır (Bebek, 25/164).

İbâzîler ise büyük günah sahibi olan kişilerin dini durumu hakkında Hâriciler/Ezârika gibi kâfir olarak kabul ederler. Ancak onların küfürle ilgili görüşleri Hâricilerden farklıdır. Zira onlara göre kâfir ve mümin olmak üzere sadece iki gruptan söz edilebilir. Buna göre kişinin fasık, zalim, asi, münafık olması kişinin kâfir olma durumunu değiştirmez. Fakat küfür, küfrü şirk/cuhud ve küfrü nimet şeklinde ikiye ayrılır ve büyük günah işleyenleri küfrü nimete düşen muvahhidler olarak kabul ederler. Bu kimseler, Allah'ın birliğini ve Hz. Peygamber'in risâletini ikrar etmekle birlikte amel konusunda ihmalde bulunan muvahhidlerdir. Buna mukabil küfrü cuhud/şirke bulaşanlar Allah'ın birliğini ve Hz. Peygamber'in risâletini ikrarda bulunmayan kimselerdir. Küfrü nimete düşenler, yani kebire işleyenler ise Allah'ın vaîdine sadık olacağından tövbe etmeden ölmeleri halinde ebedi cehennemde kalacaklardır (A'veşt, 76-77; Ateş, 152-153).

Va'd ve vaîd konusunda Kindî, *"Allah'ın vaadi olarak orada ebedi kalacaklardır. O güçlüdür, doğru hüküm verendir."* meâlindeki Lokmân 31/9. ayetindeki *"aziz/güçlü"* ifadesinin izahında hiç kimsenin Allah'ın va'd ve vaîdini gerçekleştirmesine engel olamayacağını vurgular. (Kindî 2/544) *"Kâfir olanlar için şiddetli bir azap vardır; iman edip iyi işler yapanlara gelince, onlar için de bağışlanma ve büyük bir ödül vardır."* meâlindeki Fâtir 35/7. ayetin davete icabet edenler için va'd, buna muhalif olanlar için vaîd ifade ettiğini vurgular. (Kindî 3/55) Böylece ayetlerden hareketle Kindî, İbâziyye'de mühim bir yeri

olan va'd ve va'idin önemine dikkat çeker.

Va'idin sadece kafirleri değil, büyük günah işleyenleri de kapsayacağı görüşünde olan İbâziyelerin bu görüşünün doğrultusunda hareket eden Kindî, “Öyle ki onlar azabımızı hissettikleri zaman, ondan kaçmaya çalışıyorlardı.” meâlindeki Enbiyâ 21/12. ayetini bu anlayışa uygun olarak yorumlar. O, bu ayetin va'idle ilgili olup bu va'idin Allah'a karşı günah işlemeye ayak direyerek ölenleri de kapsadığını ileri sürer (Kindî, 2/327). Kindî ayrıca “Asla müşriklerden olma” meâlindeki Yunus 10/105. ayetinin izahında bunun hem açık hem de gizli şirki kapsadığını ve bunun bütün günahlar için geçerli olduğunu belirtir. Aynı surenin 106. ayetinde yer alan “Şüphesiz sen öyleyse zalimlerden-sin” şeklindeki ifadelerin izahında şirkten daha büyük zulüm olmadığını ve bunun bütün günahlar için geçerli olduğunu ileri sürer (Kindî, 2/39). Böylece büyük günah işleyenlerle şirki eşitler ve büyük günahın Allah'ın va'idin kapsamında değerlendirir. Kindî bu görüşü “Şüphesiz ki Allah kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz; bundan başkasını, (diğer günahları) dilediği (layık olan) kimse için bağışlar. Allah'a ortak koşan kimse, elbette uzak bir sapkınlığa düşmüş (demek)tir.” meâlindeki Nisa 4/116. ayetinin izahında da temellendirmeye çalışır. Ona göre bu ayette bile bile şirk koşmayı sürdürenlerin bağışlanmayacağı, bunun dışında büyük günahlardan sakınanlardan dilediğinin küçük günahlarının bağışlanacağı ifade edilir. Büyük günah işleyip tövbe etmeyenlerin ise büyük bir delalet içinde oldukları belirtilir (Kindî, 1/271-272). Buna göre Kindî mezkûr ayetlerde müşriklerin ve büyük günah işleyenlerin bağışlanmayacağını ve ebedi olarak cehennemde kalacağını ifade edildiğini belirterek ayetleri mensubu olduğu mezhebin va'id anlayışına uygun olarak yorumlar.

Kindî ayrıca “De ki: “Ben rabbime isyan edersem gerçekten büyük günün (âhîret) azabına uğrayacağımdan korkarım.” meâlindeki En'âm 6/15. ayetinin izahında mezkûr ayetin şirkin açık ve gizli olanından; günahın büyük ve küçük olanından sakınılması gerektiği ve bütün günahların şirk isminin kapsamına girdiğini söyler ve bu ayetin de buna delil olduğunu vurgular (Kindî, 1/351).

Kindî tövbe etmeden büyük günah işleyenlerin amellerinin boşa gideceği görüşünü paylaşır. “Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Elçi'ye de itaat edin! Amellerinizi boşa çıkarmayın!” meâlindeki Muhammed 47/33. ayetinin izahında amellerin boşa gitmesi için tek bir büyük günahın bile yeterli olduğunu savunur (Kindî, 3/228).

“(Yahudiler) “Sayılı birkaç gün hariç, bize ateş dokunmayacaktır.” demişlerdi.” meâlindeki Bakara 2/80. ayetinin izahında Kindî, büyük günah işleyenlerin belli bir süre cehenneme girdikten sonra oradan çıkacakları görüşünde olan Yahudilerin bu görüşlerinin şeytanın bir vehmi olarak değerlendirir. Peşinden kible ehlinde de bu görüşte olanların bulunduğunu vurgular

ve böylece büyük günah işleyenlerin cehennemden çıkacağını savunanlarını bu görüşünün Yahudilerin görüşüne teşbih eder (Kindî, 1/64).

İbâziyye'ye göre büyük günah işleyenlerin cehenneme girmemesi için tıpkı kafir ve müşrikler gibi tövbe etmeleri gerekir. Kindî, "*Rabbin hiçbir şeye muhtaç değildir, size karşı da çok merhametlidir.*" meâlindeki En'âm 6/133. ayetini, Allah'ın rahmetini günahkârlar ölmeden önce bundan dönmeleri için mühlet vermesi olarak izah eder. Zira günahkârların tövbe etmeden önce ölmesi halinde ebedi cehennemde kalacağını ileri sürer (Kindî, 1/394).

Kindî, "*Göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunanların Rabbi, güçlü, çok bağışlayan Allah'tan başka ilah yoktur.*" meâlindeki Sa'd 38/66. ayette Allah'ın bağışlayıcılığının tövbe edenler için geçerli olduğunu (Kindî, 3/112), "*Şüphesiz ki Allah kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz; bundan başkasını, dilediği kimse için bağışlar. Allah'a ortak koşan kişi büyük bir günah(la) iftira etmiş olur.*" meâlindeki Nisa 4/48. ayetinde bağışlanmayacak olan müşrikin tövbe etmeden önce ölen için olduğunu, şirk dışındaki günah işleyenlerin bağışlanması için de diliyle veya haliyle pişman olup tövbe etmesi gerektiğini ifade eder (Kindî, 1/243).

İbâziyye'nin büyük günah konusundaki bir başka görüşü günah işleyenlerin küfrünü küfrü nimet olarak isimlendirmeleridir. Kindî İbâziyye'nin bu görüşüne uygun olarak, "*Şüphesiz ki kâfir olanları uyarsan da uyarmasan da onlar için birdir, iman etmezler.*" Bakara 2/6. ayetinde yer alan "kâfir" ifadesini açıklarken küfrü, hakka düşmanlık yapma küfrü ve Allah'ın nimetlerini inkâr ve örtmek suretiyle yapılan küfür şeklinde ikiye ayırır (Kindî, 1/25). Böylece ayeti İbâzilerin küfürle ilgili yaptıkları taksimi onaylayacak şekilde yorumlar. Keza, "*Ateşten çıkmak isterler. Onlar o ateşten asla çıkamayacaklar. Onlar için sürekli bir azap vardır.*" meâlindeki Maide 5/37. ayetini de bu çerçevede izah eder ve ayetteki bu tehdidin hem nimete nankör /küfrü nimet içinde olana hem de şirkten dolayı kâfir olana birden yönelik olduğunu belirtir. Aksini iddia edenlerin delil getirmesi gerektiğini ileri sürer. Ayrıca Allah'ın bu ayetle söz konusu kâfirlerin cehenneme gireceklerini, azap çekmesi için cehenneme atılanların ise oradan bir daha çıkamayacaklarını belirtir. (Kindî, 1/313). Böylece Kindî, mezkûr ayetten hareket ederek büyük günah işleyenlerin nimet küfründe olduklarını ve bu kimselerin cehenneme girmeleri halinde orada ebedi kalacaklarını savunmuş olur.

Bunun yanı sıra Tevbe 9/30. ayetinde geçen, "*Allah, kahretsin onları!*" meâlindeki ifadeyi açıklarken bunun tövbe etmeden büyük günah işleyerek küfre girenlere veya küçük günahlarda ısrarcı olanlara yönelik vaîd ve tehdit olduğunu vurgular. Bu ifadeleriyle büyük günah işleyenleri nimet küfrü veya inkâr küfrü ayırımı yapmaksızın doğrudan küfre düşmekle itham eder. Mezkûr ayette her ne kadar bu ayırımı yapmasa da küfür ayırımıyla ilgili önceki ayetlerdeki izahları, bu ayette kastettiği küfrün nimet küfrü olduğu söylenebilir (Kindî, 1/519).

Büyük günah işleyenlerin ahirette bağışlanacağı görüşünde olanlar, bazı ayetlerde “Allah’ın bağışlayıcı olduğu” veya “işte bağışlananlar bunlardır” gibi vurgulardan hareketle büyük günah işleyenlerin cehennemde ebedi kalmayacaklarına delil olarak kullanırlar. Kindî bu tarz ayetleri yine bağlı bulunduğu mezhebin görüşüne uygun olarak yorumlar. Sözelimi “*Ancak sabredip salih amel işleyenler böyle değildir. İşte onlar için bağışlanma ve büyük bir mükâfat vardır.*” meâlindeki Hûd 11/11. ayetinde geçen bağışlanmanın küçük günahlar için geçerli olduğu kaydını düşer (Kindî 2/45). “*Allah’ı çok anan erkekler, Allah’ı çok anan kadınlar var ya; işte Allah bunlar için bir mağfiret/af ve büyük bir ödül hazırlamıştır.*” meâlindeki Ahzâb 33/35. ayetinde yer alan affın da küçük günahlar için olduğunu belirtir. Zira onların büyük günahları terk etmelerine karşılık kefarete olacağını ileri sürer (Kindî 3/25). Dolayısıyla Kindî bu tür ayetlerdeki bağışlanmaları mutlak olarak değil, küçük günahlara kayıtlayarak izah eder.

2.6. Şefaât

Ahirette Allah’ın has kullarının müminlerin bağışlanması için niyazda bulunmalarını ifade eden şefaât hakkında birtakım görüşler dile getirilmiştir. Bu görüşler, (i) şefaât yalnızca küçük günah sahibi olanlar için gerçekleşecektir. (ii) Şefaât sadece müminler içindir; büyük günah işleyen ve tövbe etmeden ölenler fasık olduklarından şefaatten faydalanamazlar. (iii) Şefaât büyük günah işleyip tövbe etmeden ölen müminler içindir. (iv) Ahiretteki şefaât Allah’a has olup mahiyeti insanlarca kavranamaz. Bu yüzden kimlerin şefaâtçi olacağı ve şefaatin kimlere yapılacağı konusu Allah’a havale edilmelidir. Bu görüşlerin arasında ikinci maddedeki Mu’tazile tarafından savunulan görüş ile üçüncü maddedeki Şia ve Ehl-i Sünnet tarafından savunulan görüşler olarak öne çıkar (Yavuz, 2010. 38/413-414).

Şefaât konusunda İbâziler tıpkı Mu’tazile gibi düşünür ve şefaatin va’d ve vaîd meselesi bağlamında olan bir konu olarak değerlendirirler. Onlara göre şefaât sadece müminlere has olup asi, fasık ve büyük günah işleyenler bundan mahrum olacaklardır. Buna göre şefaatin müminlerin ahirette rahat bir hesap geçirmeleri ve cennetteki derecelerinin belirlenmesi için olacağını ileri sürerler (A’vest, 82).

Şefaât konusunda Kindî de mensubu olduğu mezhebin görüşünü benimser ve “*Öyle bir günden korunup sakının ki: Hiç kimse bir başkasına yardım edemez. Kimseden şefaât kabul edilmez. Kimseden fideye de alınmaz. Kimseye yardım da edilmez.*” meâlindeki Bakara 2/48. ayetinde büyük günah sahibi olanlara şefaatin geçerli olmayacağını açıkça belirtir (Kindî, 1/51). “*Sizin için O’ndan başka hiçbir dost ve şefaâtçi yoktur.*” meâlindeki Secde 32/4. ayetinin izahında Allah’ın rızasının dışına çıkan hiç kimseye şefaât edilmeyeceğini söyler ve şefaatin ve yardımın itaat üzerinde olanlar için olacağını, O’na itaat etmeyenlere de kimsenin yardımcı olamayacağını vurgular (Kindî 3/6). Kin-

di “O’nun huzurunda, izin verdiği kimseden başkasına şefaata yarar sağlamaz. Sonunda onların yüreklerinden korku giderilince “Rabbimiz ne buyurdu?” diye soracaklardır. Onlar/cennetlikler de “Gerçeği!” diyeceklerdir. O yücedir, büyüktür.” meâlindeki Sebe 34/23. ayetinin izahında ayette geçen “gerçeği” Allah’ın razı olduklarına şefaata izni olduğunu ve kendisinden razı olunanların da müminler olduğunu vurgular (Kindî 3/43-44).

2.7. İmâmet

İmâmet İslam geleneğinde hakkında büyük tartışmalar bulunan en önemli konularından biridir. Nitekim siyasi bir konu olan imâmeti Şia ve Hâricîler dinin rûkûnlarından biri haline getirince diğer ekoller de onu kelam ve akaid kitapları arasında ele almış ve siyasi bir konudan teolojik bir konuya dönüştürmüştür (Serdar – Işık, 2018, 283-284). Bu bağlamda söz konusu İbâziyye olunca tartışmaların odağına imâmın Kureyşli olmanın şart olup olmadığı tartışmaları öne çıkar (A’vest, 120). Buna göre İslam geleneğinde Şia imâmetin Ali ve evladına münhasır bir görev olduğunu ve bu görevin onlara verilmesi doğrudan nas tarafından verildiği görüşündedir. Ehl-i sünnet ve Mürcie gibi ekoller bu göreve getirilecek olanların Kureyşli olması gerektiğini savunurken Hâricîler hilafetin hiçbir nesil, aile ve kabileye münhasır bir görev olmadığını ileri sürerler (A’vest, 117-118; Serdar – Işık, 2018, 283-284).

Bu konuda İbâzîler de Hâriciyye’nin genel olan bu görüşünü savunur ve hilafetle ilgili yaklaşımlarını şöyle açıklarlar: (i) Hz. Ebu Bekir ve Ömer’in hilafeti sahabe icmasıyla sahih ve sabittir. (ii) Hz. Peygamber’in bazı namazlarda Ebu Bekir’i imam olarak bırakması da onun hilafetini sahih olduğunu gösterir. (iii) Aklen şer’i hadlerin uygulanması için imametın bulunması gerekir. Bu anlamda imametın iptali, hadlerin uygulanmasının iptali anlamına gelir. Dolayısıyla imam tayin etmek gerekli ve zorunludur. (iv) Hilafet belli bir nesle ve kabileye hasredilemez. İmâmetın şartları ise erkeklik, buluş, akıl, usul ve furu’ ve savaş siyasetini bilme, ahlaken kamil olma, büyük günah işlememe ve hadleri uygulamaktan korkmamak şeklinde sıralanır (A’vest, 118-120).

İmâmet konusunda Kindî özellikle imamet makamına getirilecek kişinin ahlaki ve ameli anlamda problemlı olmaması gerektiği üzerinde durur. Buna göre “Allah, ben seni insanlara imam kılacağım, dedi. İbrahim ya zürriyetin ne olacak deyince, Allah ahdim zalimlere ulaşmaz, dedi.” meâlindeki Bakara 2/124. ayetın izahında Kindî, kendilerine zulmedenlerin imamet makamına gelemeyeceğini, zira kendilerine zulmedenlerin başkalarına karşı daha zalim olacaklarını belirtir. Dolayısıyla zulmü ortaya çıkarıp ortadan kaldıracak olan imam ve imamet makamına zalim bir kişiyi getirmenin caiz olmayacağını ifade eder (Kindî, 1/81). Başka bir ayette ise Allah’a isyan eden yöneticilere itaat edilmeyeceği görüşünü temellendirmeye çalışır. Bu çerçevede “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin; Elçi’ye ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin!” meâlindeki Nisâ 4/59. ayetinde yöneticiler hak üzerinde ol-

dukça onlara itaat etmenin vacip olduğunu, şayet hakka muhalefet ederlerse onlara itaat edilemeyeceğini vurgular. Bu görüşü ayrıca Hz. Peygamber'den nakledilen, “Yaratana isyanda mahluka itaat yoktur.” rivayetiyle de desteklemeye çalışır (Kindî, 1/246).

Son olarak Kindî imâm olma şartları arasında erkeklik şartına temas eder. Buna göre “*Allah’ın onlardan (insanlardan) bir kısmını diğerlerine üstün kılması sebebiyle erkekler, kadınların üzerinde kavvamdır.*” meâlindeki Nisâ 4/34. ayetinde geçen, “*Erkekler, kadınların üzerinde kavvamdır.*” ifadesinden hareketle erkeklerin tıpkı yöneticilerin reayasını üzerinde olduğu gibi kadınların üzerinde iyiliği emretme, kötülükten sakındırma ve onları ıslah etme konusunda yetkili olduklarını belirtir. Aynı ayetin “*Allah’ın onlardan (insanlardan) bir kısmını diğerlerine üstün kılması...*” şeklinde kısmının izahında erkeklerin kadınlardan daha akıllı, azimli, kararlı olduklarını ve bu yüzden nübüvvet, hilafet, imamet vb. birçok görevi erkeklere has bir görev kılmış olduğunu savunur (Kindî, 1/235). Dolayısıyla bu ayeti yine mezhebi anlayışlarına uygun olarak yorumlayarak kadınların siyasi konularda bir hak sahibi olmadığı görüşünü öne çıkartır.

Sonuç

İbâziyye ekolüne mensup Saïd b. Ahmed el-Kindî’nin *et-Tefsîru’l-Müyyesser* adlı tefsir eserini incelediğimiz bu çalışmada sistematik bir şekilde olmasa da birçok ayeti mezhebî aideyetine uygun olarak yorumladığı görülmüştür. Bu bağlamda özellikle İbâziyye’nin kahir ekseriyetinin üzerinde durduğu Allah’ın sıfat-zât ilişkisi ile halk’l-Kur’ân konusunu hiçbir ayetle ilişkilendirmemiş, hatta bu konulara temasta bile bulunmamıştır. Bunun dışında mürtekib-i kebire konusunun üzerinde çokça eğildiği ve birçok ayetle bu konu arasında bağlantı kurduğu ve bu konuya dair çeşitli açıklamalarda bulunduğu tespiti yapılmıştır. Bunlardan biri de tek bir büyük günahın bile Müslümanın bütün amel ve sevaplarını yok edeceği şeklindeki açıklamasıdır. Keza İbâziyye’nin çokça üzerinde durduğu diğer konu olan imâmet konusunun da cevval davranmamıştır. Sonuç olarak Kindî diğer mezhep müfessirleri gibi birçok ayeti mensubu olduğu mezhebin görüşlerine uygun yorumladığı, ancak bazı konuları teğet geçtiği görülmüştür.

KAYNAKÇA

- A'veşt, Bukeyr b. Saïd (1988). *Dirâstun İslâmiyetun fi'l-usûli'l-İbâziyye*. Kahire: Mek-tebetuVehbe.
- Albayrak, İsmail (2018). *İbadi Tefsir Geleneği*. İstanbul: Akademi Titiz Yayınları.
- Ateş, Orhan (2021). *Kendi Kaynaklarından İbâziyye*. Ankara: Astana Yayınları.
- Bebek, Adil (2022). “Kebîre”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bozkurt, Mustafa (2014). “Zat-Sıfat İlişkisi Bağlamında İlâhi Bilgi. *Hikmet Yurdu Dü-şünce ve Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*.
- Işık, Harun – Serdar, Murat (2017). *Sistemantik Kelam I*. Kayseri: Kimlik Yayınları.
- Kılavuz, A. Saim (2017). *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*. İstanbul: Ensar.
- Kindî, Saïd b. Ahmed b. Saïd. *et.Tefsîru'l-müeyesser li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Karâra: Cemi'y-yeti't-Turâs.
- Kindî, Süleymân b. Hamûd b. Ahmed (ts.). *el-Bâb fî zikri nesebi'l-ehl ve'l-Ahbâb*. y.y: y.y.
- Melşûtî, Tebgurin b. Dâvud (2005). *Usûlu'd-dîn*. Maskat: Mektebetu'l-Ceyli'l-Vaïd.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (2008). *Medârikü't-tenzîl ve haqâ'ıku 'l-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Serdar, Murat – Işık, Harun (2018). *Sistemantik Kelam II*. Kayseri: Kimlik Yayınları.
- Şen, Mustafa (1997). *Kur'an'da Vaad ve Vaïd*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilim-ler Enstitüsü.
- Şerîfî, Mustafa Muhammed – Bâbâammî, Muhammed b. Mustafa (1988). “Mukad-dime”. Kindî, Saïd b. Ahmed b. Saïd. *et.Tefsîru'l-müeyesser li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Karâra: Cemi'yyeti't-Turâs.
- Şeybânî, Sultan b. Mubarek (2001). *el-İntâcu'l-İbâzî fî ilmi't-tefsîr*. Uman: Vizara-tu'l-Evkâf veş-Şuunu'd-Diniyye.
- Yavuz, Yusuf Şevki (1997). “Halku'l-Kur'ân”, *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türki-ye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yavuz, Yusuf Şevki (2010). “Şefaât”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diya-net Vakfı Yayınları.

Bölüm 13

**MUHAMMED EBÛ'L-FAZL SİNCÂRÎ'NİN
"KİTÂB-I KA'BE-NÂMEİ'Ş-ŞERÎFE" ADLI
MENSUR FAZİLETNÂMESİ¹**

Ahmet Serdar ERKAN²

¹ The Prose Book of Virtues Vitled "Kitâb-ı Ka'be-nâmei's-Şarîfa" By Muhammad Abû Al-Fazl Sinjârî

² Eski Türk Edebiyatı, (Dr.), MEB, e-posta: asemata66@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0425-795X>

Giriş

Yā İlāhī
rahmet eyle sen bu **Fazlî** bendeñe
Kim vañan oldu bu
Ka‘be aña hem oldu mekân
K 88a/7

Sözlükteki anlamı “küp” olan “Ka‘be”, Mekke’de “Mescid-i Haram” denilen cami-i şerîfın ortasında bulunan yaklaşık 13m. yüksekliğinde, 11-12 m. eninde, taştan inşa edilmiş dört köşeli bir binadır. Kur‘ân’da Ka‘be için “el-beytü’l-haram - saygı evi” (Mâide, 5/2), “el-beytü’l-muharrem - haram ev” (İbrâhim, 14/37; Mâide, 5/2), “el-beytü’l-atik - eski ev” (Hac 22/29,33), “el-beytü’l-ma’mûr - imar edilmiş ev” (Tûr, 52/4) ve “el-beyt - ev” (Bakara, 2/125,127) gibi isimlendirmeler yapılmıştır. Ka‘be’yi ve civarında kutsal olan yerleri, sağlık ve zenginlik yönünden gücü yeten Müslümanların belirli bir vakit içinde, usulüne uygun olarak ziyaret etmeleri ve gerekli ibadetleri yerine getirmeleri bir farzdır (Karagöz vd. 2010: 210, 350). Hem Allah’ın bir emrini yerine getirmek hem de Hz. Peygamber’in yaşadığı yerleri görmek isteyen milyonlarca Müslüman, her yıl Mekke ve Medine’yi ziyaret etmektedirler. Müslümanlar için bu denli kıymetli olan Mekke şehri, Arap yarımadasının kuzeyinde Batnımekke (Bekke) adı verilen bir vadi üzerinde kurulmuştur. Merkezinde Ka‘be’nin yer aldığı bu vadinin ortasındaki çukur alana “Bathâü Mekke” (sel yatağındaki kumluk) denir. Buranın doğusunda, eteğinde Safâ ile bunun hizasında Merve tepelerinin bulunduğu Ebû Kubeys, batısında Kuaykîân, güneybatısında Sevr, kuzeydoğusunda Nur (Hira) ve Sebîr dağları yer alır. Hac ibadetinin yerine getirildiği mekânlardan Arafat, Müzdelife ve Mina ise Mekke’nin doğusundadır. Ancak Mekke’nin asıl önemi, Allah’a kulluk maksadıyla yapılmış ilk mabet olan Ka‘be’nin (Âl-i İmrân 3/96) burada bulunmasından kaynaklanmaktadır (Bozkurt, Küçükaşçı 2003:155-156).

Bunun yanında bu şehir ve çevresinin her türlü tecavüzden korunmuş güvenli bir yer (harem) olduğuna işaret edilmiştir. Mekke ile Hz. Peygamber’in mescit ve kabrinin yer aldığı Medine şehrine “Haremeyn”¹ (Öğüt 1997: 127) ünvanı verilmiştir. İlk olarak meleklerin yardımıyla Hz. Âdem’in inşa ettiği Ka‘be’ye ev sahipliği yapan bu şehir (Köksal 2004: 42-44) son olarak Kur‘ân-ı Kerîm’de “ümmülkurâ - şehirlerin anası” (En‘âm 6/92; Şûrâ 42/7) olarak nitelendirilmiştir. Sayılan bu sebeplerden dolayı İslam dünyası için çok değerli olan Mekke hakkında özellikle hac ibadeti vesilesiyle birçok kitap yazılmıştır. Daha sonraysa hususan bu şehri tanıtan, faziletleri hakkında bilgiler veren ve Müslümanlar için önemini anlatan genel adıyla da “Fezâil-i Mekke” diye anılan kitaplar telif edilmeye başlanmıştır (Pala

¹ “İki harem” anlamına gelen bu kelime, Osmanlı yazılı belgelerinde daha çok “Haremeyn-i Şerîfeyn” şeklinde geçmektedir. Mekke, Ka‘be’nin inşasından itibaren “harem” (korunmuş yer) kabul edilirken Medine hicretten sonra Hz. Peygamber tarafından harem sayılmıştır (Buhârî, “Fezâ’ ilü’l-Medîne”, 1; Müslim, “Hac”, 454). Hac ve umre dolayısıyla Müslümanların Mekke ve Medine’yi ziyaret etmeleri, İslâm tarihi boyunca bu iki şehre çok özel ve mümtaz bir mevki kazandırmıştır (Buzpınar, Küçükaşçı 1997: 153).

1995:361). Bu kitaplarda Mekke ve çevresinde yer alan birçok kutsal yer ve makam, konuyla ilgili ayet ve hadisler ışığında anlatılmıştır. Bu tarz eserlerden biri de Ebu'l-Fazl Muhammed Sincârî'nin "Menâkıb-ı Mekke" veya "Kitâb-ı Ka'be-nâme-i Ş-Şerîfe" adıyla, Ka'be'nin faziletlerini anlattığı faziletnâmesidir. Mensur olarak kaleme alınan bu eser, kısa bir mukaddime, üç fasıl ve bir hatime bölümünden meydana gelmiştir.

1. Faziletnâme

Arapça "fazl" kelimesi masdar olarak "artmak, fazlalaşmak, üstün olmak", isim olaraksa "eksikliğin (naks) zıddı, artık, fazlalık ve ihsan" gibi manalara gelmektedir. (Çağrı 1995:268). Fazlın ileri derecesi olan "fazilet" ise "insanı iyi davranışlarda bulunmaya, ahlak sahibi biri olmaya iten manevi güç; üstünlük ve erdem" demektir (Çağbayır 2016; 1959). Bu kelimenin çoğulu olan "fezâil" İslâmî literatürde "bir şeyi veya bir kimseyi üstün kılan özellikler" anlamıyla bir kişi, bir yer, bir varlık, bir kavram veya bir nesnenin benzerlerinden üstünlüğünü anlatmak için kullanılmıştır. Daha sonra bunların (kişi, yer, zaman ...) faziletlerine dair "fezâilnâme" adı ile pek çok eser kaleme alınmıştır. İslâmî edebiyatta manzum, mensur veya manzum-mensur karışık olarak yazılan fezâilnâme veya faziletnâmeler, yukarıda bahsedildiği gibi ameller (Fezâ'ilü'l-A'mâl), insanlar (Fezâ'ilü'l-Hasani'l-Basrî), milletler (Kitâbü Fezâ'ili'l-Fürs), vakitler (Fezâ'ilü Şehri Ramazân) gibi birçok farklı konu ve kavram üzerine yazılmıştır. Müellifler, bu genel konuların yanında ayrıca özel olarak Kur'an için "Fezâ'ilü'l-Kur'ân"ı, Hz. Peygamber'e duyulan sevginin bir neticesi olarak "Hasâisü'n-Nebî"yi ve ashaba karşı hissedilen hayranlığın yazıya dökülmüş hali olarak da "Fezâ'ilü's-Sahâbe" gibi faziletnâmeleri de telif etmişlerdir (Kandemir 1995: 529-531).

Edebiyatımızda gerek telif gerekse tercüme olarak yazılmış fezâilnâmeler içinde İslâm memleketlerindeki şehirler hakkında yazılmış eserler önemli bir yekûn tutmaktadır. İslâm tarih yazıcılığı açısından bölge ve şehir tarihleri ayrı bir öneme sahiptir. Bu literatürdeki eserlerde daha çok belirli bölge ve şehirlerin coğrafi özellikleri, fetih durum ve şartları ile orada yaşamış olan sahabe ve tâbiinden kimseler başta olmak üzere çeşitli ilim dallarında uzmanlaşmış kişilerin biyografilerine dair bilgilere de yer verilmiştir (Koşık 2017: 11). Bunun yanında tarihî mahiyetleri itibarıyla bazı şehirlerin Kur'an ve hadislerde anılması, ashap ve tâbiîn sözlerinde zikredilmesi, bazı peygamberlerin veya sahâbilerin buralarda yaşaması, ayrıca bazı önemli şahsiyetlerin bu yerlerde yetişmiş olması da onları ümmet gözünde değerli kılmış, haklarında fezâil kitaplarının yazılmasını netice vermiştir. İslâm tarihinin her aşamasında önemli bir yere sahip olan "Mekke, Medine ve Kudüs" gibi önemli yerler için bu tarzda birçok eser kaleme alınmıştır.

Şehirlerin faziletlerini anlatan eserlerin ilki Hasan-ı Basrî'ye (öl. 110/728) nisbet edilen ve Mekke'nin üstünlüklerinden bahseden "Fezâ'ilü

Mekke” adlı eserdir. Bu eseri yetmiş sekiz rivayeti senedleriyle birlikte bir araya getiren Mufaddal b. Muhammed el-Cenedî’nin (öl. 308/920) “*Fezâ’ilü’l-Medîne*” ve “*Fezâ’ilü Mekke*” adlı eserleri takip etmiştir. Kudüs’le ilgili olarak İbnü’l-Cevzî’nin “*Fezâ’ilü’l-Kuds*”ü ve Minhâcî’nin Mescid-i Aksa’yı anlatan çeşitli eserlerden yararlanarak yazdığı “*İthâfû’l-ahissa bi-Fezâ’ili Mescidi’l-Aksâ*” adlı eserleri de burada belirtmek gerekmektedir. Günümüzdeyse Muhammed el-Yemenî, “*Fezâil-i Mekke, Medîne ve Kudüs*” adlı eseriyle İslâm dünyasının üç büyük mescidine ev sahipliği yapan bu üç şehrin faziletlerini tek kitapta bir araya getirmiştir (Kandemir 1995: 531). Bunların yanında Mekke ve Ka’be tarihinin birlikte ele alındığı ve Mekke’nin coğrafi yapısı ve yerleşim planıyla Ka’be hakkında geniş bilgilerin verildiği Ezrakî’nin “*Ahbâru Mekke ve mâ Câ’e fihâ mine’l-Âsâr*” adlı eseri, İslâm dünyasında şehir tarihi üzerine yazılmış eserlerin başında gelmektedir. Bunu Fâkihî’nin muhaddislerin metodunu takip ederek yazdığı “*Ahbâru Mekke fî Kadîmi’d-Dehr ve Hadîsih*” adlı çalışması takip etmiştir. Bu eserlerden yaklaşık altı asır sonra Takıyyüddin Fâsî tarafından “*Şifâ’ü’l-garâm bi-Ahbâri’l-Beledi’l-Harâm*” adlı Mekke’nin anlatıldığı bir eser daha yazılmıştır. Sonra 15. asırda Necmeddin İbn Fehd, “*İthâfû’l-Verâ bi-Ahbârî Ümmü’l-Kurâ*”yı, 16. asırda onun oğlu İzzeddin bin Fehd ise “*Gâyetü’l-Merâm bi-Ahbâri Saltanati’l-Beledi’l-Harâm*” ile “*Nehrevâlî’nin el-İ’lâm bi-A’lâmi Belediye’l-İlâhi’l-Harâm*”ı yazmışlardır. Bu telifler Mekke’nin tarihi ile ilgili eser yazma geleneğinin farklı yüzyıllarda devam ettirildiğini göstermektedir (Koşık 2017: 12,13).

16. yüzyılda, hadis tercümeleriyle tanınan Muhammed Ebu’l-Fazl Sincârî (Yazar 2011:155) de Mekke ve Ka’be’yle ilgili muhtelif ayet ve hadisler çerçevesinde bu iki mekanın faziletlerini küçük bir risalede anlatmıştır. “Menâkıb-ı Mekke” veya “Kitâb-ı Ka’be-nâmei’ş-Şerife” adlı bu eser bir mukaddime, üç fasıl ve bir hatimeden meydana gelmektedir.

2. Muhammed Ebû’l-Fazl Sincârî

Mekke ve Medîne’nin faziletleri ve hac ibadeti hakkında hadisler ışığında üç eser telif etmiş olan Sincârî, eserlerinden bazıları Osmanlı sarayına bile girmesine rağmen biyografik kaynaklarda kendine yer bulamamıştır. Mütercim hakkındaki bilgiler, daha çok eserlerinden edinilen bilgiler üzerine yapılan çıkarımlardan ibarettir.

2.1. Hayatı

Kaynaklarda Muhammed Ebû’l-Fazl Sincârî hakkında bir bilgiye rastlanmamıştır. Ancak Sadık Yazar, “Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği” adlı doktora tezinde Sincârî için XVII. yy.da hadis konusundaki tercümeleriyle bilinen biri olarak bahseder (Yazar 2011: 155). Bu kanaate Yazar, Süleymaniye Kütüphanesinin Fatih Koleksiyonu’nda 04513-004 demirbaş numarasında “*Terceme-i Ehâdis-i*

Muhtelifi Fî Fazileti Mekke-i Mükerrerme” adıyla kayıtlı olan eserin 186b sayfasındaki “*Şāhib ü mālīk Sultān ‘Osmān Hān ḥazretlerinūñ kadınlarından dördünci Emīne Hatun her kim bu kitābı okursa merḥūm u maḡfūr Sultān ‘Osmān Hān ḥazretlerin du‘ā-yı ḥayr ile yād eyleye*” mülkiyet kaydından hareket etmiş (Yazar 2011:1067-1068) olabilir (Çorak 2021:32). Lakin burada bahsedilen “*Sultān ‘Osmān Hān ḥazretlerinūñ kadınlarından dördünci Emīne Hatun*”, Osmanlı padişahlarından 1618 yılında tahta geçip 1622 yılında şehit edilen Sultân II. Osman’ın eşi değil, 1754 yılında tahta geçip 1756 yılında vefat eden Osmanlının 25. padişahı olan Sultân III. Osman’ın eşi Emine Ferhunde Dördüncü Kadın’dır (Akgündüz, Öztürk 1999: 181,220). Bu kayıt sehven II. Osman dönemi için düşünülmüştür ancak doğrusu III. Osman dönemidir. Dolayısıyla eldeki nüshalarda yer alan tarihlerde (K nüshası hariç) Sincârî için XVII ve XVIII. yy.lar işaret edilmektedir. Lakin bu nüshalar (AI, AII, B, F, G, H ve N) müellif nüshası olmayıp sonraki asırlarda yazılmış müstensih nüshalarıdır.

Kadıze Mehmed Koleksiyonu’ndaki nüshasının sonunda yer alan tarihse 16. yy.a işaret etmektedir. Şöyleki K nüshasının (Süleymaniye Kütüphanesinde Kadıze Mehmed Koleksiyonu’nda, 00550-003 demirbaş numarasıyla kayıtlı nüsha) sonunda eserin telif tarihi olarak hicrî 986 (miladî 1578-1579) yılı kaydedilmiştir. Yine Sincârî’nin Mekke’nin faziletlerinin anlattığı eserin de yer aldığı mecmuanın 92b-106a varakları arasında, Medîne’nin faziletlerini bir mukaddime ve beş fasılda anlattığı “*Medîne-i Tayyibe’nin Fazileti*”² adlı eseri de bulunmaktadır. Bu tercümenin sonunda da eserin telif tarihi olarak “... *fî evā’ili şehri-i Şa‘bāni’l-mu‘azzam min şuhūri sene-i sittin ve şemānīne ve tis‘a-mi’e...*” (Çorak 2021:34,48) yani hicrî 986 senesi Şaban ayı (miladî Ekim 1578) tarihi yazılıdır. Son olarak Sincârî’ye ait farklı bir Ka‘benâme tercümesi³ daha vardır. “*Terceme-i Risāle fî Binai’l-Ka‘beti’l-Mu‘azzama*” ismindeki bu eser, hacılara Harem-i Şerif ve Ka‘be’nin sınırlarını göstermek niyetiyle Mekke’de hicrî 962 (miladî 1554-1555) yılında yazılmıştır (Koşık 40-41). Bu üç eserin telif yılları Sincârî’nin yaşadığı yüzyıl olarak XVI. yy.ı göstermektedir. Bu telif tarihlerinden hareketle XVI. yy.da yaşadığını düşündüğümüz Muhammed Ebû’l-Fazl Sincârî, Mekke’nin faziletlerini konu eden eserinde hayatıyla ilgili bir detayı daha ortaya koymaktadır. Şöyleki sadece K nüshasında yer alan (88a) bir şiirinde Sincârî, Ka‘be’nin dolayısıyla da Mekke’nin kendi için hem vatan hem de yaşamak için bir mekan olduğundan bahsetmektedir. Özellikle ilk beyitte yer alan “mücâvir” kelimesi de dikkat çekicidir. Çünkü “mücâvir” kelimesi “Hz. Muhammed’e daha yakın olma düşüncesiyle yerini yurdunu terk edip Mekke veya Medine’ye yerleşen kimse”⁴ anlamına gelmektedir. Mekke’ye hac

² Süleymaniye Kütüphanesinde Kadıze Mehmed Koleksiyonu’nda, 00550-004 demirbaş numarasıyla kayıtlı nüsha.

³ Süleymaniye Kütüphanesinde Ayasofya Koleksiyonu’nda, 4871/4 demirbaş numarasıyla kayıtlı nüsha.

⁴ <http://lugatim.com/s/m%C3%BCcavir> (Erişim tarihi: 24.09.2023)

ibadeti için gelen birine “mücâvir olmayı” nasihat eden biri, elbette kendisi de orada yaşamak isteyecektir:

[fâ‘ ilâtûn / fâ‘ ilâtûn / fâ‘ ilâtûn / fâ‘ ilûn]

Ger **mücâvir oluben** hem dutasın mäh-ı şıyâm

Yüz biñ aya [hem] geçerdür bunu sen bilgil ‘ayân

Yâ İlâhî rahmet eyle sen bu **Fazlî** bendeñe

Kim vañan oldu bu Ka‘be aña hem oldu mekân (K 88a / 6-7)

Nerede doğduğu veya öldüğü hakkında da bilgi sahibi olmadığımız Sincârî’yle ilgili gerek isminden gerekse Mekke’nin faziletini anlattığı eserindeki bir hadisten hareketle doğduğu ve öldüğü yer hakkında bir yorum yapılabilir. Şöyleki müellifin ismi Muhammed Ebû’l-Fazl Sincârî’dir. Bu künyedeki “Sincârî” kelimesinin sonundaki “nispet i”si dikkat çekicidir. Zira sözlükteki anlamı “bağlılık, ilgi” demek olan “nispet i”si terim olarak da bir dilbilgisi ögesi ve çok fonksiyonlu bir ektir. Arapça ve Farsça isimlerden, bağlandığı isimle ilgili sıfatlar yapmaya yarayan bu ek “memleket, şehir, aile ve millet” isimlerine gelerek şahısları onlara nispet eden sıfatlar ortaya çıkartır (Doğan 2003:191). O halde Sincârî, Yavuz Sultan Selim döneminde Osmanlı hakimiyetine giren (Karaboğa 2022:13), XVI. yy.da Diyarbakir ve Musul eyaletlerine bağlı bir kaza olan (Sezen 2017:688), Musul’un batısında, Dicle ve Fırat nehirleri arasında yer alan (Eroğlu vd. 2012: 66) Sincâr kazasında doğmuş olabilir. Çünkü ismin sonundaki “nispet i”si müellifi, “Sincâr kazasından, Sincârlı Muhammed Ebû’l-Fazl” şeklinde Sincâr beldesine nispet etmektedir.

İkinci olarak metinde geçen şu hadisten hareketle Mekke’de de vefat etmiş olabileceğini düşünebiliriz: “...fî ihde’l-ḥaremeyni bu‘işe yevme’l-ḳıyâmeti âminen (من مات في احدى الحرمين بعث يوم القيامة آمنا) *ma‘nâsı budur ki her kim Haremeyn-i şerîfeynün birisinde ölse kıyâmet gününde emîn kopa yâhūd muṭlaḳ olsa dünyâ ve âḫiret emînliğine mütenâvî ola...*” Zira hadisin orijinalinde Hz. Peygamber, “Her kim iki mukaddes mescitten birinde ölürse kıyâmet günü selâmetle diriltilecektir (Heysemî, *Mecma’i’z-Zevâ’id*, 2/322; Zeyle‘î, *Tahrîcü’l-Keşşâf*, 1/197).” diye buyurmaktadır. Bu hadise mazhar olmak niyetiyle Sincârî’nin de ahir ömrünü bu beldede geçirmiş olması muhtemeldir.

2.2. Eserleri

Muhammed Ebû’l-Fazl Sincârî’ye ait olduğu bilinen, Mekke ve Medine’nin faziletlerinin anlatıldığı üç eser vardır.

2.2.1. Medîne-i Tayyibe’nin Fazileti: Medine’nin faziletlerinin bir mukaddime ve beş fasılda anlatıldığı bir eserdir. Tercüme, klasik tertip usulüne uygun olarak “besmele, hamdele ve salvele” ile başlamıştır. Sincârî,

bu eseri dostlarının teklifi üzerine yazmaya karar vermiştir. Giriş kısmı manzum olup devamı mensurdur. Fazilet-nâme hadis kaynaklarında bulunan Medîne ile ilgili bilgiler temel alınarak yazılmıştır. Zikredilen hadisler önce Arapça olarak verilmiş arkasından manası izah edilmiş ve diğer râvîlerin rivâyetleri de eklenmiştir (Çorak 2021: 34-35). Eserin tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesinde Kadızâde Mehmed Koleksiyonu'nda 00550-004 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. Eserin giriş kısmı dışındaki 5 fasıl ve bunların içerikleri şu şekildedir: Birinci fasılda Hz. Peygamberi ziyaret etmenin adabı ve usulü; ikinci fasılda Medine'de Hz. Peygamber'e komşu olan birinin her gün Hz. Peygamberi ziyaret etmesinin Hak katında makbul oluşu ve Medine'deki şehitlikler; üçüncü fasılda Uhud şehitliği; dördüncü fasılda Uhud'un fazileti ve son fasılda Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicret öyküsü ele alınmıştır.

2.2.2. Terceme-i Risâle fî Binâi'l-Ka'beti'l-Muazzama: Eser bir Ka'benâme tercümesidir. Eserin sebep-i telif kısmında, bu tercümenin hacılara Harem-i Şerif ile Ka'be'nin sınırlarını göstermek amacıyla kaleme alındığı belirtilir. Sonra da Harem'in hududu ile Ka'be'nin ölçüleri verilirken Kabe ile Mescid-i Haram'ın özellikleri sıralanır. Metnin devamında bu yerlerdeki farklı halifeler döneminde gerçekleştirilen imar faaliyetleri kısaca ele alınır. Eser, hicrî 962 (miladî 1554-1555) yılında yazılmış olup bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesindeki Ayasofya koleksiyonuna dahil, 4871/4 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır (Koşık 40-41).

2.2.3. “Menâkıb-ı Mekke” veya “Kitâb-ı Ka'be-nâmei's-Şerîfe”: Muhammed Ebû'l-Fazl Sencârî bu eserinde, Ka'be'nin tarihini ve faziletlerini çeşitli kaynaklarda yer alan konuyla ilgili hadislerin tercümelerini yaparak anlatmıştır. Eser, klasik tertip usulüne uygun olarak “besmele, hamdele ve salvele” ile başlamıştır. Eserde konuyla ilgili ayet ve hadislerin tercümelerine yer verilmiştir. Sadece Kadızâde Mehmed nüshasının 88a ve 92a sayfalarında yer alan müellife ait iki şiir dışında (ilki bir gazel diğeri bir beyit) tercüme, tüm nüshalarda mensurdur. Eser, kısa bir mukaddime, 3 fasıl ve bir hatime kısmı olmak üzere toplam beş bölümden meydana gelmektedir. K nüshası hariç diğer tüm nüshalarda eserin sonunda Mekke, Ka'be ve Medine ile ilgili çeşitli minyatürlere de yer verilmiştir. Bu durum, bu minyatürlerin diğer nüshalara sonradan eklenmiş olduğunu ortaya koymaktadır. Tercüme sadece AI nüshasında müstakil olarak bir risale halindedir. Diğerlerinde ise bir mecmuanın farklı bir bölümü olarak telif edilmiştir.⁵

⁵ Eser, AI nüshasında mecmuanın başında yer alırken B, F, G, H ve N nüshalarında sonda ve K nüshasında ise mecmuanın 3. risalesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.2.3.1. Eserin Nüshaları

Eserin beşi Süleymaniye Kütüphanesinde, biri Nuruosmaniye Kütüphanesinde ve ikisi de Almanya Milli Kütüphanesinde olmak üzere toplam sekiz nüshası tespit edilmiştir. Bu nüshalar ve özellikleri şu şekildedir:

AI nüsha: “*Fezâ’ilü’l-Mekke*” adıyla Almanya Millî Kütüphanesinin İslamî El Yazmaları bölümünde, “Ms. or. fol. 4072” demirbaş numarasıyla kayıtlı bir nüshadır. Eser 83 varaktan oluşmaktadır. Mekke’nin faziletinin anlatıldığı kısım ise 1b-11a varakları arasında yer almaktadır. Nüshada, herhangi bir kayıt yer almamaktadır. Eserin sonunda konuyla ilgili 42 adet minyatür yer almaktadır.

AII nüshası: Almanya Millî Kütüphanesinin Doğu El Yazmaları bölümünde, “Ms. or. oct. 1602” demirbaş numarasıyla kayıtlı bir nüshadır. Eser, 1b-123b varaktan meydana gelen bir kitabın 1b-14a varakları arasında yer alan bir tercümedir. Bu tercüme, mezkur kütüphanede “Osmanlı El Yazması” adıyla kayıtlıdır. Ancak gerek mecmuanın zahriye kısmında gerekse 1b sayfasının derkenarında “*Menâkıb-ı Mekke*” diye bir başlık daha yazılıdır. Bu nüshada, herhangi bir kayıt yoktur. Ancak Sincârî’nin eseri bittikten sonra 14b-30b varakları arasında “Seyyidi” mahlaslı birine ait “*Menâsik-i Manzûme*” başlıklı bir şiir vardır. Bu şiirde hac ibadeti ile ilgili bilgiler verilmektedir. Bu manzumenin sonunda bir tarih beyti vardır ve oradaki tarih hicrî 1121 (miladî 1709-1710)’dır. Bu şiirden sonra 31b-37b varakları arasında “*Ahlâk-ı Resûlullâh*” başlıklı başka bir şiir vardır. Bu şiirlerden sonra mecmuadaki konularla ilgili toplam 25 adet minyatürle 6 adet mensur ve manzum levha vardır.⁶

B nüshası: Nüsha, Süleymaniye Kütüphanesinin Bağdatlı Vehbî Koleksiyonu’nda, 01578-003 demirbaş numarasında “*Ka’benâme*” adıyla kayıtlıdır. Eser, mecmuanın 149b-186b varakları arasında yer almaktadır. Metnin sonunda (166a) silik olduğu için okunamayan bir mühür vardır. Bunun haricinde eserde herhangi bir kayıt veya tarih yer almamaktadır. Bununla beraber eserin sonunda konuyla ilgili 42 adet minyatür vardır.

F nüshası: Süleymaniye Kütüphanesinin Fatih Koleksiyonu’nda 04513-004 demirbaş numarasında “*Terceme-i Ehâdis-i Muhtelifi Fî Fazileti Mekke-i Mükerrerme*” adıyla kayıtlı olan eser, 147b-186b varakları arasında yer almaktadır. Metnin sonunda (186b), “*Şâhib ü mâlik Sultân ‘Oşmân Hân hazretlerinin kadınlarından dördüncü Emîne Hatun her kim bu kitâbı okursa merhûm u mağfûr Sultân ‘Oşmân Hân hazretlerin du‘â-yı hayr ile yâd eyleye*” şeklinde bir mülkiyet kaydı yer almaktadır. Bu da eserin III. Osman zamanında istinsah edildiğini göstermektedir. Yine bu nüshanın da sonunda konuyla ilgili 42 adet minyatür bulunmaktadır.

G nüshası: Süleymaniye Kütüphanesinin Galata Mevlevîhanesi Koleksiyonu’nda 00076-011 demirbaş numarasında “*Mekke-i Mükerrerme ve*

⁶ Bu nüsha, Ebru Karaman tarafından 2018 yılında yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır (Karaman 2018).

Haccın Fazîleti Hakkında Rivâyetler” adıyla kayıtlı olan eser, 144b-186b varakları arasında yer almaktadır. Eserin sonunda (159a),”*Hâzâ du‘â-ı hatm-i şerîf*” şeklinde bir dua vardır. Bu dua sadece G ve H nüshalarında bulunmaktadır. G nüshasında dört farklı kayıt vardır. Bunlardan ilki 159b sayfasındaki Kütahyalı Maruf Mustafa isimli birine ait bir ferağ kayıdır: “*Elhamduli‘llâhi ‘alâ’t-tamâm ve li-resûlihi ef‘dali’t-ta‘hiyyeti ve’s-selâm yâ ‘azîme’l-minneti heb li-kitâbihi veli vâlideyhi veli üstâzîhi’l-cennete ma‘a cemî‘i’l-ehli’s-sünneti âmin yâ Rabbe’l-‘âlemîn ketebehü’d-dâ‘î Muştafâ’l-ma‘rûf bi-Kütâhî sene [hicrî] 1208 (miladî 1793-1794)*”

İkinci kayıt minyatürler bittikten sonra 182a-183b sayfalarında yer alan ikisi “*medh-i Resûl ‘aleyhi’s-selâm*” ikisi de “*medh-i Resûl şallâ‘llâhu ‘aleyhi ve sellem*” başlığıyla yazılmış dört adet şiirlerin sonundaki ferağ kayıdır: “*Temmet medh-i Resûl ‘aleyhi’s-selâm harrarehü Cigâlizâde Muştafâ Çelebi [hicrî] 1257 zi‘l-ka‘ide (miladî Aralık/Ocak 1841-1842)*”

Üçüncü kayıt, 184a sayfasında yer alan kitabın Sultan Abdulmecîd’in annesi bezm-i Âlem’e ait olduğunu beyan eden bir mülkiyet kayıdır: “*Mülk-i şâh-ı cihân şevketlü mehâbetlü kerâmetlü kudretlü şecâ‘atlu rūhu’l-‘âlem Sultân ‘Abdü’l-mecîd Hân efendimiz hâzretlerinüñ vâlideleri Bezm-i ‘âlem devletlü ‘işmetlü kerâmetlü cemî‘-i ‘âleme merhâmetlü valide sultân ‘aliyyeti’s-şân efendimiz hâzretlerinüñ bu Mevlüdü’n-Nebiyi kendi kitâblarıdır içinde niçe ve niçe zamânlar kıra‘ât eylemek naşib ü müyesser etle yâ Rab yâ Rab yâ Rab bi-hürmet-i Tâ-Hâ ve Yâ-Sîn ve bi-hürmeti seyyidü’l-enbiyâ ‘i ve’l-mürselîn âmin*”

Dördüncü kayıt ise 184b sayfasındaki Sultan Abdulmecîd’in bu kez annesine ait bir vakıf kayıdır: “*Şâhibü’l-hayrât ve’l-hasenât ‘işmetlü Bezm-i ‘âlem valide sultân ‘aliyyeti’s-şân hâzretlerinüñ vakf-ı şerîfidür sene [hicrî] 1261 (miladî 1845)*” Bu eserin sonunda toplam 44 adet minyatür vardır. Çizim kalitesi en yüksek olan minyatürler bu nüshadadır.

H nüshası: Süleymaniye Kütüphanesinin Hacı Mahmud Koleksiyonunda 04339-010 demirbaş numarasına kayıtlı “*Ka‘benâme*” adlı eser, mecmuanın 147b-186b varakları arasında yer almaktadır. Bu metnin 164a sayfasının sol alt köşesinde kırmızı mürekkeple, “*Bu kitâb cerrât vekili Nefise Hatûn’uñ kitâbıdır her kim okursa rahmet ile yâd idenüñ Mevlâ-yı Mûte‘âl dârında murâd ile mesrûr eyleye*” şeklinde bir mülkiyet kaydı yer almaktadır. Ayrıca eserin sonunda “*Sene [hicrî] 1201 fî M[uharrem] 10 (miladî Kasım 1786)*” şeklinde bir istinsah kaydı yazılıdır. Aynı G nüshasında olduğu gibi H nüshasında da (hicrî 164b) “*Hâzâ du‘â-ı hatm-i şerîf budur*” başlıklı bir dua yer almaktadır. Bu metnin sonunda da 42 adet minyatür yer almaktadır.

K nüshası: Süleymaniye Kütüphanesinin Kadızade Mehmed Koleksiyonu’nda, 00550-003 numarasına kayıtlı “*Mekke-i Müşerrefe’nin Fazileti*” adlı eser, 81b-92a varakları arasında yer almaktadır. Metnin sonunda (K 92a) “*Temmet ve bi’l-hayrı ‘ammet sene [hicrî] 986 (miladî 1578-1579)*”

şeklinde bir telif tarihi vardır. Nüshanın sonunda, konuyla ilgili herhangi bir minyatür yoktur.

N nüshası: Nuruosmaniye Kütüphanesinin Nuruosmaniye Koleksiyonu'nda, 03430-003 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan “*Ka’benâme-i Şerif*” adlı eser, 147b-186b varakları arasında yer almaktadır. Eserin sonunda (N 164a), “*Ketebehü ed’afü’l-küttâbi Süleymânü’r-Rüşdî gafera’llâhu zünûbehu ve setera ‘uyûbehu âmîn yâ Mu‘în*” şeklinde Süleyman Rüşdî isimli birine ait bir ketebe kaydı bulunmaktadır. Ancak eserin telifiyle ilgili herhangi bir tarih yer almamaktadır. Bu nüshanın da sonunda 42 adet minyatür vardır.

Nüshalardan B, F, G, H ve N nüshasında her sayfa 13 satırdan oluşurken AI, AII ve K nüshası 17 satırdan meydana gelmektedir. Nüshaların hattı harekeli nesihdir. Metinde başlıklar ve isimler kırmızı mürekkeple diğer kısımlar ise siyah mürekkeple yazılmıştır. Bu nüshalar ve özellikleri aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:

Tablo 1: Eser Nüshalarının Özellikleri

No	Nüsha Kodu	Demirbaş Numarası	Bulunduğu Kütüphane	Yer Aldığı Koleksiyon	Kayıtlarda Eserin Adı	Varak Sayısı	Minyatür Durumu
1	AI	Ms. or. fol. 4072	Almanya Millî Kütüphanesi	İslamî El Yazmaları	Fezâ’ilü’l-Mekke	1b-83b	42 adet
2	AII	Ms. or. oct. 1602	Almanya Millî Kütüphanesi	Doğu El Yazmaları	Osmanlı El Yazması	1b-123b	25 adet
3	B	0157 8-003	Süleymaniye Kütüphanesi	Bağdatlı Vehbî	Ka’benâme	149b-186b	42 adet
4	F	04513 -004	Süleymaniye Kütüphanesi	Fatih	Terceme-i Ehâdis-i Muhtelifi Fî Fazileti Mekke-i Mükerreme	147b-186b	42 adet
5	G	00076 -011	Süleymaniye Kütüphanesi	Galata Mevlevîhanesi	Mekke-i Mükerreme ve Haccın Fazileti Hakkında Rivâyetler	144b-186b	44 adet
6	H	04339 -010	Süleymaniye Kütüphanesi	Hacı Mahmud	Ka’benâme	147b-186b	42 adet
7	K	00550 -003	Süleymaniye Kütüphanesi	Kadıızade Mehmed	Mekke-i Müşerrefe’nin Fazileti	81b-92a	Yok
8	N	03430 -003	Nuruosmaniye Kütüphanesi	Nuruosmaniye	Ka’benâme-i Şerif	147b-186b	42 adet

2.2.3.2. Tenkitli Metin Oluşturulurken Esas alınan Nüshanın Tespiti

Eserin tenkitli metni oluşturulurken Kadızade Mehmed nüshası (K nüshası) esas alınmış, diğer nüshalardaki farklılıklar da dipnotlarda gösterilmiştir. Burada K nüshasının esas alınmasında aşağıda belirtilen şu tespitlerimiz belirleyici olmuştur:

1. Yukarıda verilen bilgiler ışığında sadece 5 nüshada telif ve istinsah tarihlerine rastlanmaktadır. Bu nüshalar ve bahsedilen tarihler şöyledir: *AII nüshası hicrî 1121, F nüshası (III. Osman devri), G nüshası hicrî 1257, H nüshası hicrî 1201 ve K nüshası hicrî 968*. Görüldüğü gibi en eski nüsha K nüshasıdır. Sincârî'nin 16. yy.da yaşadığı düşünüldüğünde, K nüshasının sonundaki tarihten (hicrî 968, miladî 1560-1561) hareketle eldeki en eski nüsha olan bu nüshanın Sincârî'ye ait bir müellif nüshası olma ihtimali yüksektir.
2. Osmanlılarda, İslamî geleneğe uygun olarak dipnotlar “minhu” veya “minhiyât/minhuvât” olarak adlandırılmıştır. Bu kelime, “ondan” yani “müelliften veya mütercimden” anlamlarına gelmektedir.⁷ “Minhu” kaydının nüshaların sayfa kenarlarına ya bizzat müellif ya da mütercim tarafından, asıl metinde açıklanması düşünülen kısma yakın bir noktaya derkenar olarak eklendikleri görülmektedir. Müellifler veya mütercimler bu kayıtları kaynak metinde geçen kavramları açıklamak ya da konuları detaylandırmak için kullanmaktaydılar (Yayla 2021:51). Bu kayıt, K nüshasında, müellif tarafından üç yerde konulmuştur. Bunlar 87b'de “Hucûn” kelimesi açıklanırken, 90a'da “yırahı olana dek” tabiri açıklanırken ve son olarak 91a'da “mübâhât” kelimesi açıklanırken kullanılmıştır. “Minhu” ifadesi yukarıda verilen bilgiye göre sayfanın kenarına ya müellif veya mütercim tarafından konulduğu düşünüldüğünde, K nüshasının ya bir müellif nüshası ya da en azından müellifin denetiminde yazılmış güvenilir bir nüsha olma ihtimali kuvvetle muhtemeldir.
3. Osmanlıca metinlerde müellif veya mütercim, metinde dikkat çekmek istediği bir konuya vurgu yapmak için yazmanın derkenarına “matlab kaydı” koyardı. Bugün bir kitaptaki önemli bir yerin altını yahut üstünü çizmek şeklinde belirtilebilecek bir vurgulama vazifesi gören bu kayıtlarla metindeki mühim bir meseleye dikkat çekilmekteydi (Kaygısız 2020: 137-138). K nüshasında bu kayda 5 yerde rastlanmıştır (83b 9. satır, 87b 9. satır, 89b 2. satır, 90a 7. satır ve 91b 7. satır). Tercümede özellikle dikkat çekilmek istenilen yerlere bu kayıtları eklenmiştir. Diğer nüshalarda ise bu matlab kayıtlarına rastlanmamaktadır.
4. Bir nüshanın değerini ve güvenilirliğini arttıran en önemli kayıtlardan biri de “mukabele/ tashih kaydı”dır. Bir metinde, bir kelime veya ibare üzerinde yapılan düzeltmelerin olduğu satırın derkenarına “صح، ص، بلغ، ١٠٢”

⁷ <https://www.altugyayla.com/otherthings/minhuvat> (Erişim tarihi: 23.09.2023)

” gibi ifadeler yazılır veya ikisi arasında bir çizgi çizilirdi (Ece 2015: 372). K nüshasında da 7 kelime üzerinde yapılan tashihler için sayfanın kenarında “ص” ve “٢” şeklinde ifade veya sayı yazılmıştır. Bu düzeltme müdahaleleri, K nüshasının güvenilirliğini ve değerini arttırmaktadır.

5. K nüshasında, geri kalan 7 nüshadaki (AI, AII, B, F, G, H, ve N nüshaları) birçok cümle düşüklüğü ve eksiltili cümlelerin tam ve kurallı haline, yine bu nüshalarda hatalı yazılmış kelimelerin doğru şekillerine rastlanmaktadır. Bilhassa tenkitli metin oluşturulurken B, F, G, H ve N nüshalarında yer alan eksik cümlelerin K nüshasında tam bir cümle olarak karşımıza çıktığı görülmektedir. Ancak AI ve AII nüshalarında bu cümle düşüklük ve eksiklikleri diğer 5 nüshaya göre daha azdır. Örnek olarak aşağıya birkaç cümle alınmıştır:

K 81b’de eserin yazım sebebi “...*ibtidāya şürū’ olundı çünkü maḫṣūd-ı muhtaşar müfīd idi üç fasıldan münḥaşır oldu*” diye yazılırken diğer nüshalarda “...*ibtidāya şürū’ olundı*” şeklinde açıklama ifadesi olmaksızın cümle tamamlanmıştır.

Yine 90b sayfasında “...*illā meger Bedir güninde böyle oldu ol vakit ki Cebṛā’il ‘aleyhi’s-selām melā’ikeye çavuşlık idüp küffār üzerine sürerdi*” cümlesindeki “*Bedir güninde*” isim tamlaması K nüshası hariç diğer tüm nüshalarda “*mükerrebdür*” şeklinde geçmektedir. Bu örnekler de K nüshasının güvenilirliğini ve doğruluğunu ortaya koymaktadır.

6. K nüshasında Muhammed Ebû’l-Fazl Sincârî’ye ait olan ama diğer 7 nüshada olmayan “Fazlî” mahlaslı iki şiir yer almaktadır. İlki 88a sayfasındaki 8 beyitlik gazel nazım şekli ile yazılmış olup hacılara bazı nasihatleri içeren bir şiirken diğeri 92a sayfasında yer alan Zemzem suyu ile ilgili son hadisın nazmedildiği bir şiirdir. Her iki şiir de Fazlî’ye aittir.
7. Son olarak K nüshasında kelimelere gelen eklerin harekelendirilmesinde yuvarlaklaşma esasken diğer nüshalarda düzleşme esastır. Bilindiği üzere 16. yy. Osmanlıcasında ekler dudak uyumu açısından yuvarlak olarak okunurken 18. yy.ın başında bu uyum sağlam temellere oturtulmaya başlanmış, bu yüzyılın son çeyreğinden itibaren bu uyum tamamlanmıştır (Kartallıoğlu 2011:95). K nüshasının sonundaki tarihten de 16. yy.da yazıldığını tespit ettiğimiz bu nüsha, müellifin kullandığı Osmanlıcanın dudak uyumu açısından dil özelliklerini yansıtacak şekilde hareketlenmiştir. Bu da K nüshasının güvenilirliğini arttırmaktadır. Ancak diğer nüshalar, istinsah tarihlerine dikkat edildiğinde XVII ve XVIII. yy.da yazıldığı için eserin harekelendirilmesinde düzlük-yuvarlaklık uyumuna dikkat edilmiştir.

3. Eserin Muhteva ve Dil Özellikleri

Muhammed Ebû’l-Fazl Sincârî’nin Mekke’nin faziletlerini anlattığı bu küçük tercüme risalesi, bir mukaddime, üç fasıl ve bir hatime kısmından meydana gelmektedir. Bu kısımlara geçmeden önce müellif, dinî eserlerin

yazımındaki klasik tertibe uygun olarak metne “besmele, hamdele ve salvale” ile başlamıştır. Daha sonra mukaddime kısmında Sincârî, bu eseri yazarken Mekke şehrinin fazileti hakkında rivayet edilmiş bazı hadisleri bir araya getirip Allah’ın yardımıyla tercüme ettiğini belirtmektedir: “...*ammā ba‘du bu dā‘î-i fakîr Muḥammed Ebū’l-Fazl Sencârî Mekke-i müşerrefe fâzlında ba‘z-ı eḥādîşi tercüme itmek bâbında Ḥaḡ’dan isti‘ānet taleb idüp ‘alâ ḡadri’l-vūs‘a ve ‘t-tāḡa ibtidāya şürū‘ olundı çünki maḡşūd-ı muḡtaşar müfid idi üç faşıldan münḡaşır oldu...(81b)*”

Bu kısa girişin devamında mütercim, ilk fasılda Ka‘be’nin nasıl inşa edildiği ve tavaf edilmesinin sebebinin ne olduğu hakkında bilgi vermektedir: “*Evvelki faşıl Ka‘be’nün evvel bināsı nice olduğın ve tavāfa sebeb ne olduğın beyân ider (81b)*”

İkinci fasılda, Mekke ve Ka‘be’nin faziletleri hadis ve ayetler ışığında anlatılmaktadır: “*İkinci faşıl Mekke-i müşerrefenün ve Ka‘be-i mu‘azzamanun fezâ’ilin beyân ider (86a)*”

Üçüncü fasıl, haccın faziletleri ve haccı terk etmenin vebali konusuna ayrılmıştır: “*Bu faşıl ḡaccun fezâ’ilin ve ḡaccı terk itmegün vebâlin beyân ider (90a)*”

Son olarak eserin hatime kısmında ise Zemzem suyunun fazileti konu edilmiştir: “*Bu ḡâtıme Zemzem şuyunun fezâ’ilin beyân ider (91b)*”. Tercümede ikinci fasıl, iki ayet iktibas (Âl-i İmrân 3/96,97; Ankebût, 29/67) ve bunların kelime kelime açıklamasıyla başlayıp devamı konuyla ilgili rivayet edilmiş hadis tercümeleriyle tamamlanmışken diğer fasıllarda ise eser tamamen hadis tercümeleri üzerine inşa edilmiştir. Yine ikinci fasılda Sincârî’ye ait bir gazele yer verilmiştir. Müellif gazeli, “Fazlî” mahlasıyla yazmıştır. Şiir, aruzun remel bahrinin “*fâ‘ilâtün fâ‘ilâtün fâ‘ilâtün fâ‘ilün*” kalıbında (Dilçin 1995:25) yazılmıştır. Bir hacıya nasihatleri içeren bu şiir, sade bir dille yazılmış olup muhteva olarak müellifin Kabe ve Mekke sevgisini ortaya koymaktadır (88a /1-7):

[*fâ‘ilâtün / fâ‘ilâtün / fâ‘ilâtün / fâ‘ilün*]

- 1 Ḥaḡ te‘ālâ Ka‘be’i yapıdı kı lup ‘ālî nişan Kim ziyâret itdiyise cennete girdi hemân
- 2 Bil ḡanîmet bu tavāf-ı Ka‘be’i sen ey ḡacı Yarlıḡandı her ḡünâhuñ bil bunı sen bî-ḡümân
- 3 İḡuben Zemzem şuyını buluben dürlü şifâ Nice biñ dürlü şevâbı bulasın hem râyeḡân
- 4 Bir şevâbuñ biñi geḡer ba‘zı dir ki yüz biñe Kim beşâretdür saña mesken ola ‘ālî cinân
- 5 Anadan doğmış gibidür dursa kişi vakḡfeye Hem menâra cemre etseñ ide Ḥaḡ çok imtinân
- 6 Ger mücâvir oluben hem dutasın mâh-ı şıyâm Yüz biñ aya [hem] geḡerdür bunı sen bilḡil ‘ayân

7 Yâ İlâhî rahmet eyle sen bu **Fazlî** bendene Kim vatan oldu bu Ka‘be aña hem oldu mekân

Yine eserde aruzun aynı kalıbında bir şiire daha yer verilmiştir. O da hatime kısmında Zemzem suyuyla ilgili son hadisın Sincârî tarafından manzumlaştırılmış halidir: “...ve bir *hadîş-i âhîrde Zemzem şuyıyla karnı şişirmek nifâkdan berilîkdür*⁸ *ya‘nî münâfîk olan bu şudan kana kana içmeye ve’s-selâm beyt* (K 92a)

[fâ‘ ilâtün / fâ‘ ilâtün / fâ‘ ilâtün / fâ‘ ilün]

1 Çünkü Zemzem kırmaya kalbünde hergiz bir nifâk İçüben kana kana bulığöre sen ittifâk”

Sincârî, eserinde arkaik birçok kelime ve kelime grubuna da yer vermiştir. Eserin 16. yy.da yazıldığı düşünüldüğünde metinde Eski Anadolu Türkçesine ait kelimelerin kullanılması beklenen bir şeydir. Metindeki tespit ettiğimiz arkaik kelime ve kelime gruplarından (deyimler) bazıları şu şekildedir:

Arkaik kelimeler: “81b *eyt, eyd, kakımak, kande, 82a genez, 82b yarlıgamak, kaçan, 83a uçmak, 83b koçmak, 84a sencileyin, kendüye, öndin, 85a itilmek, durıgelmek, 86b önir, ecil, yumşandug, 90a kesek, 90b özge, ulaşıdurmak*” gibi.

Arkaik kelime grupları (deyimler): “82a *nevbet degmek, 82b yumuşa göndermek, 83b üns tutmak, 87a emin kopmak, 87b kişi koparmak, 90a yırahı olana dek*” gibi.

Eserin tenkitli metni oluşturulurken Süleymaniye Kütüphanesinin Kadızade Mehmed Koleksiyonu’nda, 00550-003 numarasına “*Mekke-i Müşerreffe’nin Fazileti*” adıyla kayıtlı nüsha, “**Tenkitli Metin Oluşturulurken Esas alınan Nüshanın Tespiti**” başlığında sıralanan sebepler üzerine asıl nüsha olarak kabul edilip geri kalan 7 nüshadaki farklılıklar dipnotlarda gösterilmiştir. Ancak her ne kadar K nüshası esas alınarak metin oluşturulmuşsa da K nüshasındaki cümle düşüklükleri ve imla hataları da diğer nüshalardan tamamlanmış ve düzeltilmiştir. Bu işlemler de dipnotlarda gösterilmiştir. Dipnotlarda, nüshalarda tespit edilen her farklılık, yer aldığı sayfa ve satır numarasına kadar detaylı olarak belirtilmiştir. Son olarak metinlerde geçen hadisler tahric edilmiş, ayetlerin de sure ve ayet numaraları yazılmıştır. Her ayet ve hadisın Arapça orijinal hali, Türkçe okunuşu ve meali de metne eklenmiştir.

⁸ Bu hadisın aslı şu şekildedir: “Zemzem suyundan kana kana içmek, nifaktan kurtuluştur.” (Ahmed, V, 363; Beyhakî, Şuab, I, 436)

4. Tenkitli Metin

HÂZÂ KİTÂB-I KA‘BENÂME‘Î‘Ş-ŞERİFE ⁹

^[1] Bismi‘llâhi‘r-Raḥmâni‘r-Raḥîm ve bihi şikâtî

بسم الله الرحمن الرحيم ¹⁰ وبه تفتي ¹¹

[K 81b] ^[2] *Elḥamdüli‘llâhi‘l-lezi ce‘ale‘l-beyte‘l-ḥarâme kıbleten li‘l-enâm ve kâle te‘âlâ* ¹² *fevellü vücūhekūm* ^[3] *şatrahı vece‘alehu ḥarâmen âminen ve ḥarrame fi‘l-eḫtâri kaṭrahı vece‘ale fihi âyâtün* ^[4] *beyyinâtün maḳâmü İbrâhîme ve efâda birrehı* ¹³ *ve‘ş-şalâtü ‘alâ men üsriye bihi mine‘l* ^[5] *Mescidi‘l-ḥarâm ve şeraḥa şadrahı ve ‘alâ âlihî ve aşḫâbihi‘l-lezine ‘arafehu ḳadrahı* ^[6] *ve eṭā‘ü emrahı*

الحمد لله الذى جعل البيت الحرام قبلة للانام وقاله تعالى فولوا وجوهكم شطره وجعله حرما آمنا وحرم فى الأقطار طهره وجعل فيه آيات بينات مقام ابراهيم وافاض بره والصلى ة على من اسرى به من المسجد الحرام و شرخصدرة و على آله و اصحبه الذين عرفه و قدره و اطاعوا امره ¹⁴

^[6] ammā ba‘du bu dā‘î-i fakîr Muḥammed Ebū‘l-Faẓl Sincârî ¹⁵ ^[7] Mekke-i müşerreffe faẓlında ba‘z-ı eḫādîşî ¹⁶ tercüme itmek bâbında Haḳ‘dan ^[8] isti‘ânet taleb idüp ‘alâ ḳadri‘l-vüs‘a ve‘t-tâḳa (على قدر الوسع والطاقة) ¹⁷ ibtidāya ^[9] şürü‘ olundu çünkü maḳşūd-ı muḫtaşar müfid idi üç fasıldan münḫaşır ^[10] oldu ¹⁸

^[10] Faṣl-ı Evvel

AI 1b, AII 1b, B 149b, F 147b, G 144b, H 147b, K 81b, N 147b

⁹ Başlık B 149b, H 147b, N 147b: Menâḳıb-ı Mekke (Sayfanın derkenarında yazılıdır.) AII 1b; -AI 1b, -G 144b, -F 147b, -K 81b

¹⁰ Bismillahi‘r-raḥmâni‘r-Raḥîm (Rahman ve Rahim olan Allah‘ın adıyla / Neml, 27/30 - Altuntaş, Şahin, 2009: 378) AI 1b, AII 1b, B 149b (1), F 147b (1), G 144b (1), H 147b (1), N 147b (1), K 81b (1)

¹¹ ve bihi şikâtî (ve güvenim Allah‘adır): -AI 1b, -AII 1b, -B 149b (1), -F 147b (1), -G 144b (1), -H 147b (1), -N 147b (1)

¹² Ve kâle te‘âlâ: Ve kâle B 149b (2), F 147b (2), G 144b (2), H 147b (3)

¹³ ve efâda birrehı: ve efâda şebrahu AI 1b (4), AII 1b (5)

¹⁴ Mescid-i Harâm‘ı insanlar için kible yapan, (bundan böyle) yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir (Bakara, 2/144 - Altuntaş, Şahin, 2009:21) diye buyuran, (onların yurtlarını Mekke‘yi) saygın ve güvenilir yapan (Ankebût, 29/67 - Altuntaş, Şahin, 2009:403), ülkeler içinde o ülkeyi (Mekke‘yi) üstün kılan, (orada) apaçık delilleri ve Hz. İbrâhîm‘in makamını var eden (3/97 - Altuntaş, Şahin, 2009:61) ve oranın iyiliğini arttıran yüce Allah‘a hamd olsun. Ve (bir) gece Mescid-i Harâm‘dan (Mescid-i Aksâ‘ya) yürütülen ve sadrı yarılıp gönlüne ferahlık verilen Hz. Peygamber‘e (sav) ve onu tanıyan, onun kadrini bilen ve onun emrine itaat eden âline ve ashabına salat u selam olsun.

¹⁵ Ebū‘l-Faẓl Sincârî B 149b (8), F 147b (8), G 144b (7), H 147b (8), N 147b (8): Ebū‘l-Faẓl Sincârî AI 1b (6), AII 1b (8), K 81b (6)

¹⁶ ba‘z-ı eḫādîşî B 149b (9), G 144b (8), H 147b (9): ba‘z-ı eḫādîş F 147b (9), K 81b (7), N 147b (9)

¹⁷ Gücümün ve takatimin yettiği kadar.

¹⁸ çünkü maḳşūd-ı muḫtaşar müfid idi üç fasıldan münḫaşır oldu: -AI 1b (8), -AII 1b (9), -B 150a (1), -F 148a (2), -G 144b (9), -H 148a (1), -N 148a (1)

Evvelki faşıl Ka‘be’nün^[11] evvel bināsi nice¹⁹ olduğın ve tavāfa sebeb ne olduğın beyān ider²⁰ [12] Mücāhid rivāyet ider eydür²¹ Zeynü’l-‘Ābidin‘den rağıya’llāhu ‘anhümā Zeynü’l-‘[13] ‘Ābidin eydür²² benüm atam Hüseyn bin ‘Alī²³ birle Ka‘be‘de tavāf iderdük [14] rağıya’llāhu ‘anhümā²⁴ Quds-i mübārekden bir muhteşem kişi geldi atama selām [15] virdi eytdi ki ey Resülü’llāh‘ın kızı oğlu baña haber virgil ki²⁵ bu [16] evde²⁶ evvel tavāf itmek neden oldı ve niçün oldı ve kande idi

[K 82a] [1] ve bu ev²⁷ nice idi atam bu kişiye eyitdi²⁸ iki kitābı²⁹ okuduñ mı ya‘nī Tevrāt [2] ve İncil ol³⁰ kişi eytdi na‘ am okudum atam eytdi Allāhü te‘ālā Qur‘ān‘da [3] buyurdi ki *İnnī cā‘ilün fī’l-arđı ḫalifeten* (انى جاعل فى الأرض خليفة)³¹ ma‘nāsı³² budur ki [4] taḫḫik ben yirde ḫalife iderin didi feriştelere didiler ki³³ ne dirsın yaradup³⁴ biz saña [5] yiterüz biz saña tehlil ü tesbih³⁵ ü taḫdis biz iderüz ğayrı kimesne ḫalife olsa yir [6] yüzinde fesād iderler kanlar dokerler Hāḫ te‘ālā feriştehlere cevāb [7] buyurdi ki³⁶ *İnnī a‘lemü mā lā ta‘lemün* (انى اعلم ما لا تعلمون)³⁷ ya‘nī taḫḫik ben bilürin [8] siz bilmedükleriñizi³⁸ feriştehlere öyle³⁹ şandılar ki Hāḫ te‘ālā kendülere қақıdı [9] ḫışm itdi vardılar ‘arş altına

¹⁹ evvel bināsi nice: evvel binā B 150a (2), F 148a (2,3), G 145a (1), H 148a (2), N 148a (2,3)

²⁰ beyān ider B 150a (2,3), F 148a (2,3), G 145a (1,2), H 148a (2,3), N 148a (3): bildürür K 81b (11)

²¹ eydür: -AI 1b (10), AII 1b (12) -B 150a (4), -F 148a (4), -G 145a (2), -H 148a (4), -N 148a (4)

²² Zeynü’l-‘Ābidin‘den rağıya’llāhu ‘anhümā Zeynü’l-‘Ābidin eydür AI 1b (10,11), B 150a (4,5), F 148a (4,5), G 145a (2,3), H 148a (4,5), N 148a (4,5): -AII 1b (12)

²³ Hüseyn bin ‘Alī AI 1b (11), AII 1b (12), B 150a (5), F 148a (5), H 148a (5), N 148a (5): Hüseynü’bnü ‘Alī G 145a (3)

²⁴ rağıya’llāhu ‘anhümā: -AI 1b (12), -AII 1b (13), -B 150a (6), -F 148a (6), -G 145a (4), -H 148a (6), -N 148a (6)

²⁵ virgil ki: vir ki AI 1b (13), AII 2a (2), B 150a (8), F 148a (8), G 145a (5), H 148a (8), N 148a (8)

²⁶ evde AI 2a (1), AII 2a (2), B 150a (8), F 148a (8), G 145a (6), H 148a (8), N 148a (8): eve K 81b (16)

²⁷ K nüshasında bu satırın üzerinde “ev şahh” şeklinde bir düzeltme kaydı vardır.

²⁸ eyitdi: -AI 2a (2), -AII 2a (3), -B 150a (10), -F 148a (10), -G 145a (7), -H 148a (10), -N 148a (10)

²⁹ kitābı: kitāb AI 2a (2), AII 2a (4), B 150a (10), F 148a (10), G 145a (7), H 148a (10), N 148a (10)

³⁰ ol: -AI 2a (3), -AII 2a (4), -B 150a (10), -F 148a (10), -G 145a (7), -H 148a (11), -N 148a (11)

³¹ Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım (Bakara, 2/30 - Altuntaş, Şahin, 2009:5).

³² ma‘nāsı AI 2a (4), AII 2a (6), B 150a (12), F 148a (12), G 145a (9), H 148a (12), N 148a (11): ma‘nāsi K 82a (3)

³³ feriştelere didiler ki AI 2a (5), AII 2a (7), B 150a (13), F 148a (13), G 145a (10), H 148a (13), N 148a (13): didiler K 82a (4)

³⁴ yaradup K 82a (4), AI 2a (5), AII 2a (7): -B 150b (1), -F 148b (1), -G 145a (11), -H 148b (1), -N 148b (1)

³⁵ biz saña tehlil ü tesbih AII 2a (8): saña tesbih K 82a (5); tesbih AI 2a (5), B 150b (1), F 148b (1), G 145a (11), H 148b (1), N 148b (1)

³⁶ buyurdi ki: virdi ki AI 2a (7), AII 2a (6), B 150b (3), F 148b (3), G 145a (13), H 148b (3), N 148b (3)

³⁷ Ben sizin bilmediğınızı bilirim (Bakara, 2/30 - Altuntaş, Şahin, 2009:5).

³⁸ bilmedükleriñizi AI 2a (8), AII 2a (11): bilmedüñizi B 150b (5), F 148b (5), G 145b (1), H 148b (5), K 82a (8), N 148b (4)

³⁹ öyle B 150b (5), F 148b (5), G 145b (1), H 148b (5), N 148b (5): eyle AI 2a (8), AII 2a (12), K 82a (8)

şıgındılar barmağların götürüp ağlaştılar ^[10] üç sâ'at 'arş-ı 'azîmî⁴⁰ tavâf itdiler Hâk te'âlâ kemâl-i kerem birle⁴¹ bunlara ^[11] nazar kıldı⁴² ve bunların üzerlerine rahmet indirdi⁴³ 'arş altında zebercetden ^[12] dört direk üzerine bir ev yarattı kızıl yâkût-ile anı bezedi ve buyurdu ^[13] Beytüş-Şurâh deyü aña ad virdi ferîştelere buyurdu ki 'arşımı koñ ^[14] bu evi tavâf idün ki size geñez budur bu benüm⁴⁴ Beytül-Ma'mûr'umdur ^[15] her gün yetmiş biñ ferîşte anı tavâf iderler tâ kıyâmete degin evvel ^[16] tavâf idene bir dağı⁴⁵ nevbet degmez⁴⁶ Allahü te'âlâ ferîştelere bu işinden ^[17] râzî olup bunlara eyitdi ki inün yiryüzinde bu ev gibi bunun berâberinde

[K 82b] ^[1] bir ev yapuñ tavâf idün tâ yiryüzünde yaradacağum kullar suçların bilüp ^[2] gelseler ol evümi tavâf itseler sizi yarlıgaduğum gibi anları dağı ^[3] yarlıgarum⁴⁷ didi bu kişi eytdi ki⁴⁸ Resûlüllâh'ın kızı oğlu Tevrât'da ^[4] ve İncîl'de dağı sen didiğün gibi buldum didi Vehab rivâyet ider ^[5] 'Abdu'llâh ibn-i 'Abbâş rağıya'llâhu 'anhümâ eydür hâzret-i Cebra'il bir gün ^[6] Peyğamber 'aleyhi's-selâma⁴⁹ geldi mübârek başını kızıl işâbıyla bağlamış⁵⁰ ve toza gark olmuş⁵¹ ^[7] Peyğamber hâzreti şallâ'llâhü te'âlâ 'aleyhi ve sellem⁵² şordı ki yâ Rûhu'l-Emîn bu ne tozdur ki⁵³ senün üstünde ^[8] görürin didi Cebra'il 'aleyhi's-selâm⁵⁴ eytdi yâ Muhammed Ka'betu'llâh'ı⁵⁵ ziyâret itdüm

⁴⁰ 'arş-ı 'azîmî B 150b (7), F 148b (7), G 145b (3,4), H 148b (7), N 148b (7): 'arş-ı 'azîm AI 2a (11), AII 2a (14), K 82a (10)

⁴¹ kemâl-i kerem birle AI 2a (11), AII 2a (15), K82a (10): kemâl-i keremle B 150b (8), F 148b (8), G 145b (4), H 148b (8), N 148b (8)

⁴² nazar kıldı AI 2a (11), AII 2a (15), B 150b (8), F 148b (8), G 145b (4,5), H 148b (8), N 148b (8): nazar itdi K 82a (11)

⁴³ bunların üzerlerine rahmet indirdi: üzerlerine rahmet indirdi AI 2a (12), B 150b (8), F 148b (9), G 145b (5), H 148b (9), N 148b (9); üzerlerine indirdi AII 2a (15,16)

⁴⁴ tavâf idün ki size geñez budur bu benüm AI 2a (15), AII 2b (2), K 82a (14): tavâf idün ki bu benüm B 150b (12,13), F 148b (12,13), G 145b (8), H 148b (12), N 148b (12,13)

⁴⁵ tavâf idene bir dağı: idene dağı B 151a (1), F 149a (1), G 145b (10), H 149a (1); idene AI 2a (17), AII 2b (4), N 149a (1)

⁴⁶ bir dağı nevbet degmez: degmez B 151a (1), F 149a (1), G 145b (10), H 149a (1), N 149a (1)

⁴⁷ yarlıgarım B 151a (6), F 149a (6), G 146a (1), H 149a (6), N 149a (6): yarlıgarın AI 2b (3), AII 2b (9), K 82b (3)

⁴⁸ eyitdi ki: eyitdi AI 2b (4), AII 2b (9), B 151a (6), F 149a (6), G 146a (1), H 149a (6), N 149a (6)

⁴⁹ Peyğamber 'aleyhi's-selâma F 149a (10), G 146a (4): Peyğamber 'aleyhi's-selâm B 151a (10), H 149a (10), N 149a (10); Peyğamber hâzreti: AI 2b (6), AII 2b (12); Peyğamber hâzretine K 82b (6)

⁵⁰ mübârek başını bir kızıl 'işâbıyla bağlamış K 82b (6): 'işâbıyla mübârek başını bağlamış AI 2b (7); 'işâbıyla başını bağlamış AII 2b (13); aşâbıyla mübârek başını bağlamış B 151a (10), F 149a (10,11), G 146a (4), H 149a (10,11), N 149a (10,11)

⁵¹ ve toza gark olmuş AI 2b (7), AII 2b (13,14), B 151a (11), F 149a (11), G 146a (5), H 149a (11), N 149a (11): -K 82b (6)

⁵² Peyğamber hâzreti şallâ'llâhü te'âlâ 'aleyhi ve sellem AI 2b (8), AII 2b (14), H 149a (11,12), N 149a (11,12): Peyğamber hâzreti şallâ'llâhü te'âlâ 'aleyhi ve selleme B 151a (11,12), F 149a (11,12), G 146a (5); Peyğamber hâzreti K 82b (7)

⁵³ tozdur ki AI 2b (9), AII 2b (15), B 151a (13), F 149a (13), G 146a (6), H 149a (13), N 149a (13): tozdur didi ki K 82b (7)

⁵⁴ 'aleyhi's-selâm AI 2b (9), AII 2b (16), B 151b (1), F 149b (1), G 146a (7), H 149b (1), N 149b (1): -K 82b (8)

⁵⁵ Ka'betu'llâh'ı AI 2b (10), AII 2b (16), B 151b (1), F 149b (1), H 149b (1), N 149b (1): Ka'betu'llâh G 146a (7), K 82b (9)

ferişteler ^[9] Hacerü'l-esved⁵⁶ üzerine müzdehim olup ya' nî çokluğıla tavâf itdiler bu ^[10] toz anlaruñ kanadlarından çıkan tozdur didi ' Osmân bin Seyyâr ^[11] rivâyet ider eydür ki baña⁵⁷ haber şöyle yitişdi ki kaçan Hağ te' alâ bir ^[12] ferîştehi yiryüzine yumuşa gönderse ol ferîsteh destûr diler ^[13] eydür ki yâ Rab baña destûr vir tâ yiryüzindeki evüñi⁵⁸ ziyâret ideyin dir ^[14] gökden yire inerken telbiye ide ide iner nitekim⁵⁹ hâcılar ihrâm ^[15] tutunup⁶⁰ telbiye itdükleri⁶¹ gibi gelüp Beytu'llâh'ı ziyâret ider iki rek' at ^[16] namâz kılup şevâbı⁶² imân ehline bağışlarlar Leyş bin Mu' âz⁶³ rağıya'llâhu ' anhü ^[17] eydür Resülu'llâh şallâ'llâhü ' aleyhi ve sellem eytdi ki işbu ev⁶⁴ Hağ te' alâ

[K 83a] ^[1] evlerinden on beş evden birisidür didi yidisi dünyâ göğünden ' arşa ^[2] degindir ve yidisi bu gökden yidi kat yir altına degindir gâyetde ulusu ' arş ^[3] altında Beytü'l-Ma' mûr'dur her evüñ bu ev gibi hâremi vardur eger ol evlerden birisi ^[4] düşeydi doğru bu eviñ üstüne düşeydi ve dağı her evüñ ehli vardur ^[5] nite ki⁶⁵ bu evüñ ehli âdemoğlanlarıdur anlaruñ dağı kendülere münâsib ehli ^[6] vardur kıyâmet kopuncaya⁶⁶ degin ol evleri ' imâret tutarlar gice ve gündüz ^[7] Hağ te' alânuñ rızâsın isterler inşa'allâhü te' alâ kabûl olur⁶⁷ İbni ' Abbâş ^[8] rağıya'llâhu ' anhü rivâyet ider eydür⁶⁸ vaqtâ ki Allâhü te' alâ Âdem Peyğâmbere ' aleyhi' ^[9] ş-şalâti ve's-selâmı⁶⁹ uçmağdan yire indürdi ise⁷⁰ mübarek başı dünyâ göğine ^[10] berâber idi iki ayakları yir üstünde idi kaçan

⁵⁶ Hacerü'l-esved: Hacer-i esved AI 2b (10), AII 2b (17), B 151b (2), F 149b (2), G 146a (8), H 149b (2), N 149b (2)

⁵⁷ eydür ki baña: AI 2b (12), AII 3a (2), -B 151b (4), -F 149b (4), -G 146a (10), -H 149b (4), -N 149b (4)

⁵⁸ yiryüzindeki evüñi K 82b (13); yiryüzindeki evüñ AI 2b (14,15), AII 3a (5); yiryüzindeki evi B 151b (7), F 149b (7), H 149b (7), N 149b (7); yiryüzinde evi G 146a (12,13)

⁵⁹ nitekim AI 2b (16), AII 3a (6), B 151b (8), F 149b (8), G 146b (1), H 149b (8), N 149b (8): niteki K 82b (14)

⁶⁰ tutunup: tutup AI 2b (16), AII 3a (6), B 151b (9), F 149b (9), G 146b (1), H 149b (9), N 149b (9)

⁶¹ telbiye itdükleri: itdükleri AI 2b (16), AII 3a (7), B 151b (9), F 149b (9), G 146b (1), H 149b (9), N 149b (9)

⁶² namâz kılup şevâbı AI 2b (17) B 151b (10), F 149b (10), G 146b (2), H 149b (10), N 149b (10): namâz kılup şevâbın AII 3a (8); namâz kılup şevâbın K 82b (16)

⁶³ Leyş bin Mu' âz AI 3a (1), AII 3a (8), B 151b (11), F 149b (11), H 149b (11), N 149b (11): Leyşü'bnü Mu' âz G 146b (3), K 82b (16)

⁶⁴ işbu ev AI 3a (2), AII 3a (10), B 151b (12), F 149b (12), H 149b (12), K 82b (17), N 149b (12): işbu evi G 146b (4),

⁶⁵ nite ki: nite AI 3a (6), AII 3a (16), B 152a (5), F 150a (5), G 146b (9), H 150a (5); niye N 150a (5)

⁶⁶ kopuncaya AI 3a (8), AII 3b (1), B 152a (7), F 150a (7), H 150a (7), K 83a (6), N 150a (7): kopunca G 146b (11)

⁶⁷ inşa'allâhü te' alâ kabûl olur AI 3a (9,10), AII 3b (2), B 152a (8,9), F 150a (8,9), G 146b (12), H 150a (8), N 150a (8,9): inşa'allâh kabûl ola K 83a (7)

⁶⁸ eydür: -AI 3a (10), -AII 3b (3), -B 152a (9), -F 150a (9), -G 146b (13), -H 150a (9), N 150a (9)

⁶⁹ 'aleyhi'ş-şalâti ve's-selâmı H 150a (10), K 83a (8,9); 'aleyhi'ş-şalâti ve's-selâm AI 3a (11), AII 3b (4), B 152a (10), F 150a (10), G 147a (1), N 150a (10)

⁷⁰ yire indürdi ise AI 3a (11,12), AII 3b (4,5), B 152a (11), F 150a (11), G 147a (1), H 150a (11), N 150a (11): yire düşürdiye K 83a (9)

söz söylese gökler gibi ^[11]gürlerdi Hâk te'ālā sonra boyu uzunluğunu kısalttı ⁷¹altmış arşuna degin Âdem Peygamber 'aleyhi's-salâti ve's-selâm ⁷² ^[12]eyitdi ki yâ Rab baña n'oldı ki ⁷³ferişteler âvâzın işidemez oldum Allâhü ^[13]te'ālā eyitdi ki günâhuñ sebebindendür ⁷⁴var benüm için yiryüzinde ⁷⁵bir ev yap ^[14]anuñ çevresinde tavâf it beni añ ve baña yalvar nitekim ⁷⁶ferişteler 'arşuma ve ^[15]Beytü'l-Ma'mûr'uma eyitdilerdi ⁷⁷Allâhü te'ālā Âdem Peygamber'e Hindistân'dan Mekke'ye ^[16]degin yiri ayağı altında düri her bir deñizi ve her bir yazıyı ⁷⁸ve dağları ^[17]bir adım iderdi her yire ki mübârek ayağın başdı ol yirleri Hâk te'ālā

[K 83b] ^[1]'imâretler ve şehirler eyledi çünkü Mekke'ye irişdi Cebra'il hâzreti 'aleyhi's-selâm ⁷⁹yiri ^[2]kanadıyla urdı yir dibinden bünyâzlar açıldı ⁸⁰ferişteler ⁸¹taşlar getirürlerdi her bir ^[3]taşı otuz kişi getüremez idi ⁸²Âdem Peygamber Mekke'i beş tağdan yaptı birisi ^[4]Cebel-i Lübnân'dur birisi Tûr-ı Zeytâ'dur ⁸³ve ⁸⁴birisi Tûr-ı Sînâ'dur ve ⁸⁵birisi ^[5]Cebel-i Cüdî ve ⁸⁶birisi ⁸⁷Mekke'de Cebel-i Hırâ'dur Nûh Tufânı'ndañ nite ^[6]degin dururdu ⁸⁸Allâhü

⁷¹ kaçan söz söylese gökler gibi gürlerdi Hâk te'ālā sonra boyu uzunluğunu kısalttı: sonra uzunluğunu kısalttı AI 3a (13), B 152a (12,13), F 150a (12,13), G 147a (3), H 150a (12,13), N 150a (12,13); sonra uzunluğu kısalttı AII 3b (6)

⁷² 'aleyhi's-salâti ve's-selâm AII 3b (7): 'aleyhi's-selâm AI 3a (14), AII 3b (9), B 152b (1), F 150b (1), G 147a (4), H 150b (1), N 150b (1): -K 83a (11)

⁷³ n'oldı ki AI 3a (14), AII 3b (8), K 83a (12): n'olaydı ki B 152b (1), F 150b (1), G 147a (4), H 150b (1), N 150b (1)

⁷⁴ sebebindendür AI 3a (15), AII 3b (9), K 83a (13): sebebinden B 152b (3), F 150b (3), G 147a (5), H 150b (3), N 150b (3)

⁷⁵ yiryüzinde: -AI 3a (15), -AII 3b (9), -B 152b (3), -F 150b (3), -G 147a (6), -H 150b (3), -N 150b (3)

⁷⁶ nitekim G 147a (7), H 150b (4): niteki AI 3a (16), AII 3b (10), B 152b (4), F 150b (4), K 83a (14), N 150b (4)

⁷⁷ eyitdilerdi B 152b (5), F 150b (5), G 147a (7), H 150b (5), N 150b (5): itdiler didi AI 3a (17), AII 3b (11), K 83a (15)

⁷⁸ her bir yazıyı: her bir yeri AI 3b (2), AII 3b (13); her yeri B 152b (7), F 150b (7), G 147a (9), H 150b (7), N 150b (7)

⁷⁹ 'aleyhi's-selâm AI 3b (4), AII 3b (16), B 152b (10), F 150b (10), G 147a (12), H 150b (10), N 150b (10): -K 83b (1)

⁸⁰ bünyâd açıldı: bünyâzlar açıldı B 152b (10,11), F 150b (10,11), G 147a (12), H 150b (10,11), N 150b (10,11); bünyâz açıldı AI 3b (5), AII 3b (16)

⁸¹ ferişter AI 3b (5), AII 3b (17), K 83b (2): ferişte B 152b (11), F 150b (11), H 150b (11); ferişteh G 147a (13), N 150b (11)

⁸² getüremez idi AI 3b (6), B 152b (12), F 150b (12), G 147a (13), H 150b (12), N 150b (12): getüremezler idi AII 4a (1); getüremezdi K 83b (3)

⁸³ Tûr-ı Zeytâ'dur: -AI 3b (7), -AII 4a (1), -B 152b (13), -F 150b (13), -G 147b (1), -H 150b (13), -N 150b (13)

⁸⁴ ve AI 3b (8), AII 4a (2), B 152b (13), F 150b (13), G 147b (1), H 150b (13), N 150b (13): -K 83b (4)

⁸⁵ ve AI 3b (8), AII 4a (2), B 152b (13), F 150b (13), G 147b (1), H 150b (13), N 150b (13): -K 83b (4)

⁸⁶ ve AI 3b (8), AII 4a (3), B 153a (1), F 151a (1), G 147b (1), H 151a (1), N 151a (1): -K 83b (5)

⁸⁷ birisi AI 3b (8), AII 4a (3), B 153a (1), F 151a (1), G 147b (2), H 151a (1), N 151a (1): biri K 83b (5)

⁸⁸ Nûh Tufânı'ndañ nite degin dururdu: Nûh Tufânı'nda dururdu B 153a (1), F 151a (1,2), G 147b (2), H 151a (1,2), N 151a (1,2); Nûh Tufânı'n degin dururdu AI 3b (9), AII 4a (3,4)

te‘ālā anı Nūh Tufānı’nda yire geçürdi yiri⁸⁹ deve örgüci gibi kaldı⁹⁰ seyl^[7] iki yanın yırtmış-idi gelürlerdi ol toprağa yüzlerin sürerlerdi her ne^[8] dilek dileseler dilerse⁹¹ Hāk te‘ālā anı qabül iderdi İbn-i ‘Abbās raḍıya’llāhu ‘anhümā^[9] rivāyet ider eydür ki⁹² Hāk te‘ālā Hacerü’l-Esved’i⁹³ uçmağdan yere indirdüğü vaqıt^[10] südden ağ idi⁹⁴ nūri dört yanına şu‘le virirdi vaqtā ki Ādem Peygāmbere^[11] gördiyse aldı koçdı yüregine başdı anuñla üns tıtdı Mekke’i yapıcağ^[12] sağ köşesine⁹⁵ kodı ‘Osmān bin Sāc⁹⁶ eydür baña haber şöyle^[13] virildi ki ol zamān Ādem Peygāmbere ‘aleyhi’s-selām Mekke’i yapıdı fāriğ oldıysa^[14] eyitdi ki yā Rabb’i her iş işleyenün kirāsı vardır benüm işimün dağı kirāsı^[15] var mıdır didi Hāk te‘ālā eyitdi ki na‘am vardır sen dağı ‘amelünün kirāsın^[16] dile Ādem Peygāmbere⁹⁷ eytdi yā Rab dilerüm ki çıkardıguñ yire yine iletisin didi⁹⁸ Hāk te‘ālā eytdi ki^[17] öyle⁹⁹ olsun seni dağı senün zürriyetünden^[5] her kişi kim bu benüm evüme gelüp¹⁰⁰ **[K 84a]**^[1] ziyāret ider sencileyin günāhına ikrār ider ve suçın diler seni dağı anları^[2] dağı kendü fażlum ve keremüm¹⁰¹ birle uçmağa qorum ve anlardan rāzı olurum¹⁰²^[3] didi Ādem Peygāmbere ‘aleyhi’s-selām Ādem Hindistān’dan ve Mekke’ye yetmiş kez^[4] yayan hac itdi ferişterler kendüye eydürlerdi¹⁰³ yā

⁸⁹ K nüshasında bu kelime eksik kalmış olup daha sonra sayfanın derkanarında “ ” işaretini altına “yiri” yazılmıştır. Sonra da cümlede eksik olduğu yere bu “ ” işaretini eklenmiştir.

⁹⁰ yire geçürdi yiri deve örgüci gibi kaldı AI 3b (10), AII 4a (4,5), B 153a (2,3), F 151a (2,3), G 147b (4), H 151a (2,3); yire geçürdi yiri deve örgüci gibi kaldı N 151a (2,3); anı getürdi yiri bir deve örgüci gibi kaldı K 83b (6)

⁹¹ her ne dilek dileseler: her ne dilerse AI 3b (11), AII 4a (6), B 153a (4,5), F 151a (4,5), G 147b (6), H 151a (4,5), N 151a (5)

⁹² ider eydür ki: ider ki AI 3b (12), B 153a (6), F 151a (6), G 147b (7), H 151a (6), N 151a (6); ider kim AII 4a (8) (Bu kelimenin yanında bu kısma dikkat çekmek için müellif tarafından “matlab” kaydı yazılmıştır.)

⁹³ Hacerü’l-Esved’i: Hacer-i Esved’i AI 3b (12), AII 4a (8), B 153a (6), F 151a (6), G 147b (7), H 151a (6), N 151a (6)

⁹⁴ südden ağ idi AI 3b (13), AII 4a (9), K 83b (10); sütünden ağ idi B 153a (7), F 151a (7), G 147b (8), H 151a (7), N 151a (6)

⁹⁵ sağ köşesine B 153a (10), F 151a (10), G 147b (10,11), H 151a (10), N 151a (10) : sağ köşesinde AI 3b (15), AII 4a (12), K 83b (12)

⁹⁶ ‘Osmān bin Sāc AI 3b (15), AII 4a (12), B 153a (10), F 151a (10), H 151a (10), K 83b (12), N 151a (10): ‘Osmān’ın Sāc G 147b (11)

⁹⁷ Ādem Peygāmbere AI 4a (2), AII 4a (17), B 153b (2), F 151b (2), G 148a (2), H 151b (2), N 151b (2): Ādem K 83b (16) (K nüshasında bu kelime “Ādem şahh” şeklinde derkenarda düzeltme kaydı olarak yazılmıştır.)

⁹⁸ didi AI 4a (3), AII 4b (1), B 153b (3), F 151b (3), G 148a (3), H 151b (3), N 151b (3): -K 83b (16)

⁹⁹ öyle B 153b (4), F 151b (4), G 148a (4), H 151b (4), N 151b (4): öyle AI 4a (3), AII 4b (1), K 83b (17)

¹⁰⁰ gelüp AI 4a (4), AII 4b (3), B 153b (5), F 151b (5), G 148a (5), H 151b (5), N 151b (5): gelür K 83b (17)

¹⁰¹ kendü fażlum ve keremüm: fażl-ı keremüm AI 4a (5), AII 4b (4), B 153b (7), F 151b (7), G 148a (6), H 151b (7), N 151b (7)

¹⁰² uçmağa qorum ve anlardan rāzı olurum B 153b (7,8), F 151b (7,8), H 151b (7,8): uçmağa qorum ve anlardan rāzı olurum N 151b (7,8); uçmağa qorum ve anlardan rāzı olurum G 148a (7); uçmağa koyarın ve anlardan rāzı olurun AI 4a (5,6), AII 4b (4,5), K 84a (2)

¹⁰³ eydürler idi AI 4a (7), AII 4b (7), K 84a (4): dirlerdi B 153b (9), F 151b (10), G 148a (9), H 151b (10), N 151b (10)

Âdem haccuñı yaḥşi eyle¹⁰⁴ biz^[5] sen yaradılmazdan evvelden iki biñ¹⁰⁵ yıl hac itdük didiler Âdem Peyğamber anlara^[6] eytdi siz tavâf iderken ne dirdiñüz ferişteher eytdiler¹⁰⁶ *Sübḥāna*’^[7] *İllāhi ve’l-ḥamdü li’İllāhi ve lā ilahe illā’İllāhu ve’İllāhu ekber* (سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر)¹⁰⁷ okurduk¹⁰⁸ dirdük didiler Âdem¹⁰⁹ [8] Peyğamber ‘aleyhi’s-selām bunlara eytdi *lā ḥavle ve lā kuvvete illa bi’İllāhi’l-‘aliyyi’l-‘azīm*’i (لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم)¹¹⁰ [9] ziyāde idüñ didi Mücāhid rivāyet ider eydür ki¹¹¹ Nūḥ Tufānı’nda^[10] Beytu’llāh’ı göge çıkardılar yiri bir kızıl depecik qaldı¹¹² seyl üstüne^[11] çıkmaz idi illā ḥalāyık bilürler idi ki Beytu’llāh şol arada idi mazlūmlar^[12] ve ğuşşalı kişiler ve ḥācetlü kimesneler¹¹³ irāḳ yerlerden gelürlerdi ziyāret idüp^[13] tavâf iderlerdi Ḥaḳ te‘ālā keremiyle du‘āların ve ḥācetlerin qabūl iderdi^[14] ferişteher Mekke’i yapalıdan tā¹¹⁴ Âdem’e degin ve Âdem’den Ḥalīlu’llāh’a degin tā kıyāmet günine degin¹¹⁵ [15] mükerrerem ve mu‘azzamdur egerçi bir millet gidüp yerine bir millet daḡı gelse¹¹⁶ ferişteher ḥod Âdem’den^[16] öñdin¹¹⁷ ziyāret iderlerdi şevābını ve ecrini¹¹⁸ imān ehline bağışlardı^[17] ‘Oşmān bin Sāc¹¹⁹ rivāyet ider İbrāhīm-i Ḥalīlū’r-Raḥmān mi‘ rāc olundu

¹⁰⁴ yā Âdem haccuñı yaḥşi eyle AI 4a (8), AII 4b (7), B 153b (10), F 151b (10), G 148a (9), H 151b (10), N 151b (10): haccuñı yaḥşi eyle yā Âdem K 84a (4)

¹⁰⁵ biñ AI 4a (8), AII 4b (8), B 153b (11), F 151b (11), H 151b (11), N 151b (11), K 84a (5): -G148a (10)

¹⁰⁶ eytdiler: -AI 4a (10), -AII 4b (10), -B 153b (12), -F 151b (12), -G 148a (11), -H 151b (12), -N 151b (12)

¹⁰⁷ Allah, şerikten ve kusurdan uzaktır, her türlü hamd ve minnet Allah’a mahsustur. Allah’tan başka ilah yoktur. Allah en büyüktür.

¹⁰⁸ okurduk AI 4a (10), AII 4b (11), B 153b (13), F 151b (13), G 148a (12), H 151b (13), N 151b (13): -K 84a (7)

¹⁰⁹ Âdem: -AI 4a (10), -AII 4b (11), -B 154a (1), -F 152a (1), -G 148a (13), -H 152a (1), -N 152a (1)

¹¹⁰ Güç ve kuvvet ancak yücelik ve azamet sahibi olan Allah’a mahsustur.

¹¹¹ ider eydür ki: eydür ki B 154a (3), F 152a (3); ider ki AI 4a (12), AII 4b (13), G 148b (2), H 152a (3), N 152a (3)

¹¹² Beytu’llāh’ı göge çıkardılar yeri bir kızıl depecik qaldı AI 4a (12,13), AII 4b (13,14), B 154a (3,4), F 152a (3,4), G 148b (2,3), H 152a (3,4), N 152a (3,4): Beytu’llāh’ı götürdiler yeri bir kızıl depecik gibi qaldı K 84a (10)

¹¹³ kimesneler AI 4a (16), AII 4b (16), B 154a (6), F 152a (6,7), G 148b (5), H 152a (6), N 152a (7): kişiler K 84a (12)

¹¹⁴ tā: -AI 4a (17), -AII 5a (2), -B 154a (9), -F 152a (9), -G 149b (7), -H 152a (9), -N 152a (9)

¹¹⁵ degin: -AI 4a (17), -AII 5a (3), -B 154a (10), -F 152a (10), -G 148b (8), -H 152a (10), -N 152a (10) (K nüshasında sayfanın derkenarında bu kelimeyle ilgili “günine degin şahḡ” şeklinde bir düzeltme kaydı vardır.)

¹¹⁶ bir millet gidüp yerine bir millet daḡı gelse AI 4b (1), AII 5a (3,4), B 154a (11), F 152a (11), G 148b (9), H 152a (11), N 152a (11): bir millet daḡı gelse K 84a 15

¹¹⁷ öñdin: evvel AI 4b (2), AII 5a (5), B 154a (12), F 152a (12), G 148b (10), H 152a (12), N 152a (12)

¹¹⁸ ecrini AI 4b (2), AII 5a (5), B 154a (12), F 152a (12), G 148b (10), H 152a (12), N 152a (12): ecirlerin K 84a (16)

¹¹⁹ ‘Oşmān bin Sāc AI 4b (3), AII 5a (6), F 152a (13), H 152a (13), N 152a (13): ‘Oşmānū’bnü Sāc G 148b (11), K 84a (17); ‘Oşmāni’bni Sāc B 154a (13)

[K 84b]^[1] göklerden yaña nazar itdi yirüñ maşırıkına ve mağribine nitekim¹²⁰ Allāhü te‘ālā Qur‘ān‘da buyurdi ki¹²¹ [2] *ve kezālike nuri İbrāhime meleküte’s-semāvāti ve’l-arḍi veli yeküne mine’l-mūkinin* (وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والأرض) وليكون من الموقنين¹²² [3] el-āyetü İbrāhīm ‘aleyhi’s-selām yiryüzinde Mekke yirin ihtiyār itdi yapmağičün^[4] feriştelere eyitdiler yā Halīlu’llāh yiryüzinde Allāh haremın ihtiyār itdüñ didiler^[5] Halīlu’llāh Mekke’i yedi dağdan yaptı feriştelere ol dağlardan taşlar getirir^[6] lerdı İsmā‘il ‘aleyhi’s-selām boyun üzerine getirüp¹²³ atasına şunu virirdi İbrāhīm Peyğāmbere^[7] ‘aleyhi’s-selām¹²⁴ Beytu’llāh‘ı yapardı ammā kışşası budur ki Allāhü te‘ālā İbrāhīm’e^[8] dağ vāhy¹²⁵ eyitdi ki yā İbrāhīm oğluñ İsmā‘il ve anası Hācer’i ilet benim evümde^[9] sākin it ol sâ‘at feres-i hayātı¹²⁶ gönderilüp hāzır oldı İbrāhīm^[10] ‘aleyhi’s-selām kendü binüp İsmā‘il’i önüne aldı henüz süd emerdi^[11] anası Hācer’i ardına bindirdi Cibrā‘il ‘aleyhi’s-selām¹²⁷ buyurdi ki Mekke deresine^[12] var didi¹²⁸ ol günler Beytu’llāh’uñ¹²⁹ yeri bir kıvılcık depecik gibiydi Hāzret-i İbrāhīm¹³⁰ Cibrā‘il’e^[13] eyitdi¹³¹ na‘am İbrāhīm Hācer’e buyurdi ki bu yerde oğlıyla^[2] sākin ola andan^[14] İbrāhīm ‘aleyhi’s-selām¹³² eyitdi ki *Rabbenā inni eskentü min zürriyeti bi-vādin ğayri zî*^[15] *zer‘in ‘inde beytike’l-muħarremi* (ربنا انى اسكنت من ذريتى بواد غيرى ذى زرع عند بيتك المحرم)¹³³ el-āyete andan bu ikisi bu ışıksızlık¹³⁴

¹²⁰ nitekim AI 4b (4), AII 5a (8), B 154b (2), F 152b (2), G 148b (13), H 152b (2), N 152b (2): niteki K 84b (1)

¹²¹ Qur‘ān‘da buyurdi ki: Qur‘ān-ı Kerīm‘de buyurur AII 5a (8); buyurur AI 4b (4), B 154b (2), F 152b (3), G 148b (13), H 152b (3), N 152b (3)

¹²² İşte böylece İbrāhīm’e göklerdeki ve yerdeki hükümrānlığı ve nizamı gösteriyorduk ki kesin ilme erenlerden olsun (En‘ām, 6/75 - Altuntaş, Şahin, 2009: 136).

¹²³ boyun üzerine getirüp: yeni ile getirüp AI 4b (9), AII 5a (15), B 154b (9), F 152b (9), G 149a (5), H 152b (9), N 152b (9)

¹²⁴ ‘aleyhi’s-selām: AI 4b (9), AII 5a (16), -B 154b (9), -F 152b (9), -G 149a (6), -H 152b (9), -N 152b (9)

¹²⁵ vāhy: -AI 4b (10), -AII 5a (17), -B 154b (11), -F 152b (11), -G 149a (7), -H 152b (11), -N 152b (11)

¹²⁶ feres-i hayātı F 152b (12), G 149a (9), H 152b (12), N 152b (12): feres-i hayāt AI 4b (12), AII 5b (1,2), B 154b (12), N 152b (12), K 84b (9)

¹²⁷ ‘aleyhi’s-selām: -AI 4b (14), -AII 5b (4), -B 155a (2), -F 153a (2), -G 149a (12), -H 153a (2), -N 153a (2)

¹²⁸ var didi AI 4b (14), AII 5b (5), K84b (12): vardı B 155a (3), F 153a (3), G 149a (12), H 153a (3), N 153a (3) (K nüshasında “var didi şahh” şeklinde bir düzeltme kaydı vardır. Ayrıca metinde “vardı” kelimesinde “-dı” ekinin üstü çizilip “ ” şeklinde bir işaret konmuştur.)

¹²⁹ Beytu’llāh’uñ: Beytu’llāh AI 4b (15), AII 5b (5), B 155a (3), F 153a (3), G 149a (13), H 153a (3), N 153a (3)

¹³⁰ Hāzret-i İbrāhīm B 155a (4), F 153a (4), G 149a (13), H 153a (4), N 153a (4): İbrāhīm AI 4b (15), AII 5b (6), K 84b (13)

¹³¹ eyitdi AI 4b (15), AII 5b (6), K 84b (13): -B 155a (4), -F 153a (4), -G 149a (13), -H 153a (4), -N 153a (4)

¹³² ‘aleyhi’s-selām AI 4b (16), AII 5b (8), B 155a (5), F 153a (5), G 149b (2), H 153a (5), N 153a (5): -K 84b (14)

¹³³ Rabbimiz! Ben çocuklarımdan bazısını, senin kutsal evinin (Kabe’nin) yanında ekin bitmez bir vadiye yerleştirdim (İbrāhīm, 14/37 - Altuntaş, Şahin, 2009: 259).

¹³⁴ ışıksızlık AI 5a (1), AII 5b (10), K 84b (15): ışıksızlık B 155a (7), F 153a (7), G 149b (4), H 153a (7), N 153a (7)

yirde kodı gitdi¹³⁵ [16] kendü yine Şām'a geldi Muḥammed bin İshāk¹³⁶ eydür baña işbu ḥaber¹³⁷ yetişdi [17] ki bir ferişte Allāh izniyle Hācer'e geldi eyitdi ki melül olma [7] bir kızıl depecik

[K 85a] [1] yirini İbrāhīm ve İsmā'īl yaparlar Ḥaḳ te'ālānuñ yiryüzünde evvel yapılan [2] evi budur Sa'd bin Cübeyr¹³⁸ rivāyet ider İbn-i 'Abbās'dan raḍiyallāhu 'anhū¹³⁹ eydür ki İbrāhīm [3] 'aleyhi's-selām Şām'da eğlendi bir nice zamāndan soñra Mekke'ye geldi İsmā'īl'i [4] gördi oturmuş Zemzem ḳatında¹⁴⁰ devḥa altında oḳ demrenin itilidür¹⁴¹ biler¹⁴² İbrāhīm [5] İsmā'īl'e selām virdi görüşüp oturdılar¹⁴³ İbrāhīm eyitdi yā İsmā'īl¹⁴⁴ [6] Tañrı'm baña bir iş buyurdi İsmā'īl eyitdi¹⁴⁵ yā ata Tañrı'ña muṭī' ol saña ne buyurdıysa [7] didi İbrāhīm eyitdi Tañrı'm baña bir ev yap¹⁴⁶ didi durı [8] geldiler¹⁴⁷ ikisi bile Ka'be'nün bünyādın ḳazdılar eydürdi ki¹⁴⁸ *Rabbenā teḳabbel minnā*¹⁴⁹ *inneke ente's-semī'ü'l-'alīm* (رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ)¹⁴⁹ İsmā'īl taş şunu virirdi İbrāhīm [10] yapardı vaḳtā ki Ka'be'nün divārları yüceldiyse İbrāhīm'ün üzerine meşakkat [11] oldu yukarıda durup aşağıdan taş almakda İsmā'īl atasınıñ [12] ayağı altına bir taş ḳodı İbrāhīm Peygāmbere'ün¹⁵⁰ mübārek

¹³⁵ gitdi AI 5a (1), AII 5b (10), B 155a (8), F 153a (8), G 149b (4), H 153a (8), N 153a (8): -K 84b (15)

¹³⁶ Muḥammed bin İshāk AI 5a (2), AII 5b (11), B 155a (8,9), F 153a (8,9), H 153a (8), N 153a (8,9): Muḥammedü'bnü İshāk G 149b (5), K 84b (16)

¹³⁷ işbu ḥaber: ḥaber AI 5a (2), AII 5b (11), B 155a (9), F 153a (9), G 149b (5), H 153a (9), N 153a (9)

¹³⁸ Sa'd bin Cübeyr AI 5a (4), AII 5b (15), N 153a (12): Sa'di'bni Cübeyr B 155a (12), F 153a (12), H 153a (12): Sa'dü'bnü Cübeyr G 149b (8), K 85a (2)

¹³⁹ raḍiyallāhu 'anhū: -AI 5a (4), -AII 5b (15), -B 155a (13), -F 153a (13), -G 149b (8,9), -H 153a (13), -N 153a (13)

¹⁴⁰ Zemzem ḳatında: -AI 5a (6), -AII 6a (1), -B 155b (2), -F 153b (2), -G 149b (11), -H 153b (2), -N 153b (2)

¹⁴¹ itilidür: -AI 5a (7), -AII 6a (1), -B 155b (2), -F 153b (2), -G 149b (11), -H 153b (2), -N 153b (2)

¹⁴² biler: AI 5a (7), AII 6a (1), B 155b (2), F 153b (2), G 149b (11), H 153b (2), N 153b (2): -K 85a (4)

¹⁴³ görüşüp oturdılar: -AI 5a (7), -AII 6a (2), -B 155b (3), -F 153b (3), -G 149b (12), -H 153b (3), -N 153b (3)

¹⁴⁴ yā İsmā'īl AII 6a (2), K 85a (5): yā İsmā'īl eyitdi AI 5a (8); -B 155b (3), -F 153b (3), -G 149b (12), -H 153b (3), -N 153b (3)

¹⁴⁵ İsmā'īl eyitdi AI 5a (8), AII 6a (3), B 155b (4), F 153b (4), G 149b (13), H 153b (4), N 153b (4): -K 85a (6)

¹⁴⁶ bir ev yap AI 5a (9,10), AII 6a (4), B 155b (6), F 153b (5), G 150a (1), H 153b (6), N 153b (6): ev yap K 85a (7)

¹⁴⁷ durgeldiler AI 5a (10), AII 6a (5), B 155b (6), F 153b (6), K 85a (7,8), N 153b (6): durdı geldiler G 150a (2), H 153b (6)

¹⁴⁸ eydürdiler ki: eydürdi ki AI 5a (10,11), AII 6a (5), B 155b (7), F 153b (7), G 150a (3), H 153b (7), N 153b (7)

¹⁴⁹ Ey Rabbimiz, bizden kabul buyur! Şüphesiz sen hakkıyla işiten ve hakkıyla bilensin (Bakara, 2/127 – Altuntaş, Şahin, 2009: 19)

¹⁵⁰ İbrāhīm Peygāmbere'ün AI 5a (14), AII 6a (10), N 153b (12), K 85a (12): İbrāhīm Peygāmbere B 155b (12), F 153b (12), G 150a (7), H 153b (12)

ayakları hamīra batar gibi ^[13] ol taş içine batdı ¹⁵¹ her yaña meyil itse aşğa ve ¹⁵² yuḡaru bilesince inerdı ^[14] ve çıkardı Ḥālidi'bni 'Ar 'Ara ¹⁵³ rivāyet ider 'Alī ibni Ebī Ṭālib'den raḡiya'llāhu 'anhū ^[15] eydür ¹⁵⁴ Tañrı te'ālānuñ ne vaḡıt ki emri vārid oldıysa İbrāhīm Peyḡāmbere ki ^[16] var benüm içün bir ev yap ḡullaruma çağır nite ki kelām-ı ḡadīmde buyurur ve *ezzin* ^[17] *fī'n-nāsi bi'l-ḡacci ye'tūke* ¹⁵⁵ (واذن في الناس بالحج يأتوك) ¹⁵⁶ İbrāhīm 'aleyhi's-selām 'āciz ḡaldı nice yapacaḡın

[K 85b] ^[1] bilmedi Ḥaḡ te'ālā bir yel gönderdi sekīne adlu başı var idi geldi ^[2] Ka'be'nüñ yirine ḡökdi İbrāhīm anuñ üzerine yaptı vaḡtā ki Ḥacerü'l-Esved ¹⁵⁷ ^[3] yirine geldi ¹⁵⁸ İsmā'īl'e eyitdi ki var bir taş iste işbu yerde ^[4] ḡoyayın tā ki ¹⁵⁹ baña ḡalāyık ¹⁶⁰ iḡtidā ideler hidāyet bulalar didi ^[5] İsmā'īl ḡaḡlarda ḡezüp taş isterdi Cebrā'il 'aleyhi's-selām Ḥacerü'l- ^[6] Esved'i ¹⁶¹ ḡetürüp İsmā'īl'e virdi eyitdi ki yūri bu ḡaşı ataña ^[7] vir ol yirde ḡosun didi İsmā'īl ¹⁶² ḡaşı alup İbrāhīm'e ^[8] ḡetürdi İbrāhīm eyitdi ¹⁶³ yā İsmā'īl bu ḡaşı saña kim virdi ḡanden alduñ ^[9] didi İsmā'īl eyitdi ḡol saña ve baña ev yap deyü ḡaber ḡetüren ^[10] kişi virdi didi ¹⁶⁴ ḡut bu ḡaşı ataña vir ol yere ḡosun ^[11] didi ve bir rivāyetde budur ki vaḡtā ki Nūḡ 'aleyhi's-selām ¹⁶⁵ ḡufāni oldıysa Ḥaḡ ^[12]

¹⁵¹ batar gibi ol taş içine batdı AI 5a (15), AII 6a (11), B 155b (12,13), F 153b (12,13), G 150a (8), H 153b (12,13), N 153b (12,13): batar gibi ol ḡaşa batdı K 85a (13)

¹⁵² ve AI 5a (15), AII 6a (12), K 85a (13): -B 155b (13), -F 153b (13), -G 150a (8), -H 153b (13), -N 153b (13)

¹⁵³ Ḥālidi'bni 'Ar 'Ara AI 5a (16), AII 6a (13), B 156a (1), F 154a (1), G 150a (9), H 154a (1), N 154a (1): Ḥālidi'bnü 'Ar 'Ara K 85a (14)

¹⁵⁴ 'Alī ibni Ebī Ṭālib'den raḡiya'llāhu 'anhū eydür AI 5a (17), AII 6a (13,14): 'Alī ibnü Ebī Ṭālib raḡiya'llāhu 'anhū eydür B 156a (1,2), F 154a (2), G 150a (10), H 154a (2), N 154a (2): 'Alīyü'bnü Ebī Ṭālib'den raḡiya'llāhu 'anhū ol eydür K 85a (14,15)

¹⁵⁵ ve ezzin fī'n-nāsi bi'l-ḡacci ye'tūke AI 5b (2), AII 6a (17), G 150a (13), H 154a (5): ve ezzin fī'n-nāsi ye'tūke bi'l-ḡacci B 156a (5), F 154a (5), N 154a (5): ve ezzin fī'n-nāsi bi'l-ḡacci K 85a (16,17)

¹⁵⁶ İnsanlar arasında hacca ilan et (Hac, 22/27 – Altuntaş, Şahin, 2009: 334).

¹⁵⁷ Ḥacerü'l-esved: Ḥacer-i esved AI 5b (5), AII 6b (3,4), B 156a (9), F 154a (9), G 150b (3), H 154a (9), N 154a (9)

¹⁵⁸ geldi AI 5b (5), AII 6b (4), B 156a (9), F 154a (9), G 150b (3), H 154a (9), N 154a (9): yitdi K 85b (3)

¹⁵⁹ tā ki AI 5b (6), AII 6b (5), B 156a (10), F 154a (10), H 154a (10), N 154a (10), K 85b (4): - G 150b (5)

¹⁶⁰ baña ḡalāyık G 150b (5): ḡalāyık AI 5b (6), AII 6b (5), B 156a (10), F 154a (10), H 154a (10) N 154a (10): bu ḡaşa K 85b (4)

¹⁶¹ Ḥacerü'l-esved'i: Ḥacer-i esved'i AI 5b (7), AII 6b (7), B 156a (12), F 154a (12), G 150b (6), H 154a (12), N 154a (12)

¹⁶² ḡaşı ataña vir ol yerde ḡosun didi İsmā'īl AI 5b (8), AII 6b (8,9), K 85a (6,7): -B 156a (13), -F 154a (13), -G 150b (7), -H 154a (13), -N 154a (13)

¹⁶³ eyitdi AI 5b (9), AII 6b (10), B 156b (1), F 154b (1), G 150b (8), H 154b (1), N 154b (1): -K 85b (8)

¹⁶⁴ İsmā'īl eyitdi ḡol saña ve baña ev yap deyü ḡaber ḡetüren kişi virdi didi AI 5b (10,11), AII 6b (12), K 85b (9,10): -B 156b (2), -F 154b (2), -G 150b (9), -H 154b (2), -N 154b (2)

¹⁶⁵ 'aleyhi's-selām AI 5b (12), AII 6b (14), B 156b (4), F 154b (4), G 150b (11), H 154b (4), N 154b (4): -K 85b (11)

te'ālā Ebā Kubes Dağı'na eyitdi bu taş¹⁶⁶ senüñ katında emānet olsun her^[13] kaçan kim¹⁶⁷ görseñ benüm dostum İbrāhīm benüm evi yapar eyitgil ki¹⁶⁸ yā İbrāhīm *hāzihi emānetük*¹⁶⁹ (هذه امانتک)¹⁷⁰ [14] bende emānetüñ¹⁷¹ var gel¹⁷² alğıl¹⁷³ didi kaçan kim¹⁷⁴ İbrāhīm oğlıyla günde^[15] bir şāf yapardı ol vaķit ki Hacerü'l-Esved¹⁷⁵ yirine yetişdi nāgāh^[16] Ebā Kubes Dağı āvāz virdi İbrāhīm'üñ mübārek sem'ine yitişdi eyitdi ki^[17] yā İbrāhīm gel bende emānetüñ var gel¹⁷⁶ al didi bu dağa Cebel-i Ebā Kubes Dağı¹⁷⁷ dinildi [K 86a]^[1] anıñ-içün ki Hacerü'l-Esved'e¹⁷⁸ andan¹⁷⁹ iktibās olındı ba'z-ı 'ulemādan^[2] rivāyetdür ki nice zamāndan şöñra İbrāhīm Peyğāmbir yapduğı yıķıldı 'Amāliķa ķavmi^[3] yine yapıdılar ol dağı yıķıldı şöñra Cürhem ķavmi yapıdı ol dağı yıķıldı niçe^[4] zamāndan şöñra Kureyş ķavmi¹⁸⁰ yapıdılar Hacerü'l-Esved'i¹⁸¹ yerine koyacaķ vaķit çeķiřdiler^[5] eyitdiler¹⁸² çünki nizā'ider oldılar¹⁸³ didiler ki evvel kim ki işbu¹⁸⁴ ķapudan iķerü girse Hacerü'l-

¹⁶⁶ taş AI 5b (13), AII 6b (15), K 85b (12): tağ B 156b (5), F 154b (5), G 150b (12), H 154b (5), N 154b (5)

¹⁶⁷ kaçan kim AI 5b (14), AII 6b (16), B 156b (6), F 154b (6), G 150b (12), H 154b (6), N 154b (6): kaçan ki K 85b (13)

¹⁶⁸ eyitgil ki: eyit kim AI 5b (14), AII 6b (17), B 156b (7), F 154b (7), G 150b (13), H 154b (7), N 154b (7)

¹⁶⁹ hāzihi emānetük AI 5b (15), AII 7a (1), B 156b (7), F 154b (7), G 151a (1), H 154b (7), N 154b (7): -K 85b (13)

¹⁷⁰ Bu senin (bendeki) emanetin(dir).

¹⁷¹ bende emānetüñ: -AI 5b (15), -AII 7a (1), -B 156b (7), -F 154b (7), -G 151a (1), -H 154b (7), -N 154b (7)

¹⁷² var gel: vargil AI 5b (15), AII 7a (1), B 156b (7), F 154b (7), G 151a (1), H 154b (7), N 154b (7)

¹⁷³ alğıl AII 7a (1): al digil AI 5b (15), B 156b (8), F 154b (8), G 151a (1), H 154b (8), N 154b (8), K 85b (14)

¹⁷⁴ kaçan kim B 156b (8), F 154b (8), G 151a (1), H 154b (8), N 154b (8): kaçan ki AI 5b (15), AII 7a (1), K 85b (14)

¹⁷⁵ Hacerü'l-esved: Hacer-i esved AI 5b (16), AII 7a (2), B 156b (9), F 154b (9), G 151a (2), H 154b (9), N 154b (9)

¹⁷⁶ var gel: vardır AI 6a (1), AII 7a (5), B 156b (11), F 154b (11), G 151a (4), H 154b (11), N 154b (11)

¹⁷⁷ Cebel-i Ebā Kubes Dağı AI 6a (1,2), AII 7a (5), B 156b (12), F 154b (12), G 151a (5), H 154b (12): Ebā Kubes Dağı K 85b (17); Cebel-i Ebā Kabis Dağı N 154b (12)

¹⁷⁸ Hacerü'l-esved'e: Hacer-i esved'e AI 6a (2), AII 7a (6), B 156b (12,13), F 154b (12,13), G 151a (5), H 154b (12,13), N 154b (12,13)

¹⁷⁹ andan: -AI 6a (2), -AII 7a (6), -B 156b (13), -F 154b (13), -G 151a (5), -H 154b (13), -N 154b (13)

¹⁸⁰ ķavmi AI 6a (5), AII 7a (10), B 157a (4), F 155a (4), G 151a (8), H 155a (4), N 155a (4): -K 86a (4)

¹⁸¹ Hacerü'l-esved'i: Hacer-i esved'i AI 6a (5), AII 7a (11), B 157a (4), F 155a (4), G 151a (8), H 155a (4), N 155a (4)

¹⁸² eyitdiler: eyitdiler ki AI 6a (6), AII 7a (11), B 157a (5), F 155a (5), G 151a (10), H 155a (5), N 155a (5)

¹⁸³ nizā'ider oldılar AI 6a (6), AII 7a (12), B 157a (5), F 155a (5), G 151a (10), H 155a (5), N 155a (6): nizā'iderüz K 86a (5)

¹⁸⁴ işbu: bu AI 6a (7), AII 7a (12), B 157a (6), F 155a (6), G 151a (11), H 155a (6), N 155a (6)

Esved'i¹⁸⁵ [6] yerine ol koşun didiler nāgāh gördiler ki hāzret-i¹⁸⁶ Muḥammed Muştāfā şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem [7] girüp geldi¹⁸⁷ eyitdiler ki yā Muḥammed gel Ḥacerü'l-Esved'i¹⁸⁸ yerine sen қо didiler Muḥammed [8] Muştāfā şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem buyurdı ki¹⁸⁹ bir kilim getürdiler Ḥacerü'l-Esved'i¹⁹⁰ ol kilimün [9] üstine қodılar andan şoñra buyurdı ki¹⁹¹ cemī' Қureyš bile tutalar ol vaқit ki yuқaru getürdiler hāzret-i¹⁹² [10] Muḥammed Muştāfā¹⁹³ şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem Ḥacerü'l-Esved'i¹⁹⁴ yerine қodı ve hem Қureyš'ün [11] hātırı hoş oldı¹⁹⁵ hep götürmiş gibi oldılar

[11] **El-Faşlu's-Şānī**¹⁹⁶

[12] İkinci faşıl Mekke-i müşerrefenün¹⁹⁷ ve Ka'be-i mu' azzamanuñ fezā'ilin beyān ider [13] nitekim¹⁹⁸ Hāq celle ve 'alā Qur'ān-ı mecīdde buyurur *İnne evvele beytin vuğı'a li'n-nāsi*^[14] *le'llezī bi-bekketi mübāreken ve hūden li'l-'ālemīn fihi āyātün beyyinātün*^[15] *maқāmu İbrāhime ve men daḥalehü kāne āminen ve li'llāhi 'alā'n-nāsi hıccü'l-*^[16] *beyti meni'stetā'a ileyhi sebilen ve men kefera fe-inne'llāhe*^[17] *ganiyyün 'ani'l-'ālemīn* (ان اول بيت وضع للناس للذى

بكة مبارك و هدى للعالمين فيه آيات بينات مقام ابراهيم و من دخله كان آمناً و الله على الناس حج البيت من استطاع اليه

¹⁸⁵ Ḥacerü'l-esved'i: Ḥacer-i esved'i AI 6a (7), AII 7a (13), B 157a (6), F 155a (6), G 151a (11), H 155a (6), N 155a (6)

¹⁸⁶ hāzret-i AI 6a (8), AII 7a (14), B 157a (7), F 155a (7), G 151a (12), H 155a (7), N 155a (7): -K 86a (6)

¹⁸⁷ girüp geldi: geldi AI 6a (8), AII 7a (15), B 157a (8), F 155a (8), G 151a (13), H 155a (8), N 155a (8)

¹⁸⁸ Ḥacerü'l-Esved'i: Ḥacer-i Esved'i AI 6a (9), AII 7a (15,16), B 157a (9), F 155a (9), G 151a (13), H 155a (9), N 155a (9)

¹⁸⁹ buyurdı ki: buyurdı AI 6a (10), AII 7a (17), B 157a (10), F 155a (10), G 151b (1), H 155a (10), N 155a (10)

¹⁹⁰ Ḥacerü'l-Esved'i: Ḥacer-i esved'i AI 6a (10), AII 7a (17), B 157a (11), F 155a (11), G 151b (2), H 155a (11), N 155a (11)

¹⁹¹ қodılar andan şoñra buyurdı ki AI 6a (10,11), AII 7b (1), B 157a (12), F 155a (12), G 151b (3), H 155a (12), N 155a (11, 12): қodı buyurdı K 86a (9)

¹⁹² hāzret-i AI 6a (12), AII 7b (2), B 157a (13), F 155a (13), G 151b (4), H 155a (13), N 155a (13): -K 86a (9)

¹⁹³ Muştāfā: -AI 6a (12), -AII 7b (3), -B 157a (13), -F 155a (13), -G 151b (4), -H 155a (13), -N 155a (13)

¹⁹⁴ Ḥacerü'l-Esved'i: Ḥacer-i Esved'i AI 6a (12), AII 7b (3), B 157b (1), F 155b (1), G 151b (4), H 155b (1), N 155b (1)

¹⁹⁵ hoş oldı: hoş AI 6a (13), AII 7b (4), B 157b (1), F 155b (1), G 151b (5), H 155b (1), N 155b (1)

¹⁹⁶ El-faşlu's-Şānī AI 6a (13), AII 7b (5), B 157b (2), F 155b (2), G 151b (5), H 155b (2), N 155b (2): Faşlu's-Şānī K 86a (11)

¹⁹⁷ Mekke-i Müşerrefe'niñ: Mekke-i Müşerrefe AI 6a (14), AII 7b (5), B 157b (3), F 155b (3), G 151b (6), H 155b (3), N 155b (3)

¹⁹⁸ nitekim AI 6a (14), AII 7b (6), B 157b (4), F 155b (4), G 151b (7), H 155b (4), N 155b (4): niteki K 86a (13)

(سبيلا ومن كفر فان الله غنى عن العالمين)¹⁹⁹ bu âyet-i şerîfe²⁰⁰ delâlet ider ki yiryüzünde²⁰¹

bundan efdal

[K 86b]^[1] ev²⁰² olmaya ve evvelliği oldur ki evvel²⁰³ melâ'ike binâ itdi faşl-ı sâbıkda^[2] tafşîl olındı ve ba'zıları eyitdiler evvel²⁰⁴ Âdem Peygâmbere 'aleyhi's-selâm²⁰⁵ yaptı şoñra^[3] Nûh tufânında belürsiz oldı İbrâhîm 'aleyhi's-selâm yaptı şoñra^[4] Cürhem şoñra 'Amâlika şoñra Kureyş yaptı nite ki zikir olındı ve ba'zılar eyitdi²⁰⁶ bundan öñürdi²⁰⁷ evler yapıldı ammâ bu evvel 'ibâdet idecek yerdür ve Bekkete (و بكة)²⁰⁸ Mekke'nün adıdır ve ba'zılar eyitdiler Bekke beytün ismidür yâhûd beytile^[7] muţâfuñ adıdır²⁰⁹ mübâreken (مباركا)²¹⁰ bereketi zâhirdür kim yolına nice cânlar²¹¹ mállar harc olunur^[8] ve nice kullar âzâd olur ve *hüden li'l-'âlemîn* 'e (هدى للعالمين)²¹² zîrâ cemî'-i 'âlemün kıblesidür^[9] ol sebebden cemî'-i 'âleme hüdeyidür²¹³ *fîhi* (فيه)²¹⁴ ya'nî haremide *âyâtün beyyinâtün* (آيات بينات)²¹⁵ [10] ya'nî zâhir âyetler²¹⁶ vardır *mağâmu İbrâhîme* (مقام ابراهيم)²¹⁷ mağâm-ı İbrâhîm'dür çünki

¹⁹⁹ Şüphesiz insanlar için kurulan ilk ibadet evi, elbette Mekke'de, âlemlere rahmet ve hidayet kaynağı olarak kurulan Kabe'dir. Onda apaçık deliller, Makam-ı İbrâhîm vardır. Oraya kim girse güven içinde olur. Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim inkar ederse (bu hakkı tanımazsa) şüphesiz Allah bütün âlemlerden müstağnidir (Allah, kimseye muhtaç değildir bilakis her şey ona muhtaçtır.) (Âl-i İmrân 3/96,97 - Altuntaş, Şahin, 2009: 61).

²⁰⁰ âyet-i şerîfe B 157b (8,9), F 155b (8,9), G 151b (11), H 155b (8), N 155b (8,9): âyet-i şerîf AI 6b (1), AII 7b (11); âyet K 86 (17)

²⁰¹ yiryüzünde AI 6b (1), AII 7b (11), K 86a (17): -B 157b (9), -F 155b (9), -G 151b (12), -H 155b (9), -N 155b (9)

²⁰² ev AI 6b (2), AII 7b (11), B 157b (9), F 155b (9), G 151b (12), H 155b (9), N 155b (9): evi K 86b (1)

²⁰³ evvel AI 6b (2), AII 7b (12), K 86b (1): ol B 157b (10), F 155b (10), G 151b (12), H 155b (10), N 155b (10)

²⁰⁴ evvel AI 6b (3), AII 7b (13), K 86b (2): ol B 157b (11), F 155b (11), G 151b (13), H 155b (11), N 155b (11)

²⁰⁵ 'aleyhi's-selâm AI 6b (4), AII 7b (13), B 157b (11), F 155b (11), G 152a (1), H 155b (11), N 155b (11,12): -K 86b (2)

²⁰⁶ eyitdi AI 6b (6), AII 7b (16), B 158a (1), F 156a (2), G 152a (3), H 156a (2), N 156a (2): eyitdiler K 86 (4)

²⁰⁷ öñürdi AI 6b (6), AII 7b (16), K 86b (5): evvel B 158a (2), F 156a (2), G 152a (3), H 156a (2), N 156a (2)

²⁰⁸ Bekke'de (Mekke'de)

²⁰⁹ yâhûd beytile muţâfuñ adıdır: -AI 6b (8), -AII 8a (2), -B 158a (4), -F 156a (4), -G 152a (5), -H 156a (4), -N 156a (4)

²¹⁰ Bereket (kaynağıdır).

²¹¹ cânlar B 158a (5), F 156a (5), G 152a (6), H 156a (5), N 156a (5): -AI 6b (8), -AII 8a (2), -K 86b (7)

²¹² Alemlere hidayet (kaynağıdır).

²¹³ cemî'-i 'âleme hüdeyidür: hüdendir AI 6b (10), AII 8a (4), B 158a (7), F 156a (7), G 152a (7), H 156a (7), N 156a (7)

²¹⁴ Onda vardır.

²¹⁵ Apaçık deliller

²¹⁶ âyetler AI 6b (11), AII 8a (5), K 86b (10): âyât B 158a (7), F 156a (7), G 152a (8), H 156a (7), N 156a (7)

²¹⁷ Hz. İbrâhîm'in makamı

maḳām-ı^[11] İbrāhīm'ün ciheti müte^c addid olduğu ecilden²¹⁸ *āyātün* (آيات)²¹⁹ deyü cem^c ibāreti ile getürüp²²⁰ müfred ilen beyān itdi²²¹ ya^c nī maḳām-ı İbrāhīm'len ki müfreddür²²² ve te^c addüd-i cihātı^[13] oldur ki ol taş ayağı batmışdır ve ol taş yumşandığıdır üzerine^[14] başduğı vaḳit ve yukarı kaldığıdır binā yüksek olduğda ve^[15] bākī kaldığıdır mürür-ı dehr üzere²²³ hattā Kırāmıta kavmi Hacerü'l-Esved'i²²⁴ alup^[16] memleketlerine iletdiler idi Haḳ te^c ālā anları maḳāmı almakdan kör itdi²²⁵ yāhūd^[17] Allāhü te^c ālā²²⁶ cins-i āyātdan ulusun²²⁷ zikir^[4] itdi ki maḳām-ı İbrāhīm'dür ve²²⁸ [K 87a]^[1] kalanınıuñ zikri tay idi çok olduğu ecilden^[2] *ve men daḥale* (ومن دخله)²²⁹ ya^c nī her kim ḥareme daḥil olsa *kāne āminen* (كان آمنا)²³⁰ ya^c nī^[3] dünyāda emīn olur²³¹ fitneler şerrinden nite ki Haḳ te^c ālā Kureyš'e minnet idüp^[4] dir ki *evelem yerav ennā ce^c alnā ḥaramen āminen ve yüteḥaṭṭefü'n-nāsü min ḥavlihim*²³² (اولم يرو انا جعلنا حرمنا آمنا ويتخطف الناس من حولهم)²³³ [5] āyā ben anlara ḥaremi emīn vermedüm mi ve ḥālbuki²³⁴ eṭrāfindan ḥaḳ²³⁵ [6] biri birin ḳapardı bu ecilden İmām-ı Ebū Ḥanīfe raḍıya'llāhu ^canhü buna zāhib^[7] oldı ki bir

²¹⁸ olduğu ecilden: oldı AI 6b (12), AII 8a (7), B 158a (9), F 156a (9), G 152a (9), H 156a (9), N 156a (9)

²¹⁹ Deliller

²²⁰ cem^c ibāreti ile getürüp: cemī^c -i ibādeti ile getürülüp AI 6b (12), AII 8a (7), B 158a (9), F 156a (9), G 152a (10), H 156a (9), N 156a (9)

²²¹ müfred ilen beyān itdi: müferrid ile beyān olundu AI 6b (12,13), AII 8a (8), B 158a (10), F 156a (10), H 156a (10), N 156a (10); müferrid ile beyān olundu G 152a (10,11)

²²² müfreddür: müferriddür AI 6b (13), AII 8a (9); müferriddür B 158a (10), F 156a (10), G 152a (11), H 156a (10), N 156a (10)

²²³ mürür-ı dehr üzere: mürür-ı veher üzere AI 6b (13), AII 8a (12); -B 158a (13), -F 156a (13), -G 152b (1), -H 156a (13), N 156a (13)

²²⁴ Hacerü'l-esved'i: Hacer-i esved'i AI 6b (16), AII 8a (12,13), B 158b (1), F 156b (1), G 152b (1), H 156b (1), N 156b (1)

²²⁵ kör itdi: kör idi AI 6b (17), AII 8a (14), B 158b (2), F 156b (2), G 152b (2), H 156b (2), N 156b (2)

²²⁶ Allāhü te^c ālā AI 7a (1), AII 8a (14), B 158b (2,3), F 156b (3), G 152b (3), H 156b (3), N 156b (3); Haḳ te^c ālā K 86b (17)

²²⁷ cins-i āyātdan ulusun AI 7a (1), AII 8a (14,15), K 86b (17); cins-i āyātdan olursın G 152b (3); ceys-i āyātdan olursın B 158b (3), H 156b (3), N 156b (3); āyātdan olursın F 156b (3)

²²⁸ ve AI 7a (2), AII 8a (16), K 86b (17); -B 158b (4), -F 156b (4), -G 152b (4), -H 156b (4), -N 156b (4)

²²⁹ Ve kim ona girerse

²³⁰ Güvene erer.

²³¹ ve men daḥale ya^c nī her kim ḥareme daḥil olsa *kāne āminen* ya^c nī dünyāda emīn olur: ve men daḥale *kāne āminen* ya^c nī her kim ḥareme daḥil olsa dünyāda emīn olur AI 7a (2,3), AII 8a (17) - 8b (1), B 158b (5,6), F 156b (5,6), G 152b (5,6), H 156b (5,6), N 156b (5,6)

²³² evelem yerav ennā ce^c alnā ḥaramen āminen ve yüteḥaṭṭefü'n-nāsü min ḥavlihim G 152b (8), H 156b (8); evelem nümeḳkin lehüm ḥaramen āminen ve yüteḥaṭṭefü'n-nāsü min ḥavlihim AI 7a (4,5), AII 8b (2,3), B 158b (8), F 156b (8), N 156b (7,8), K 87a (4)

²³³ Çevrelerindeki insanlar kaplıp görürülürken bizim, onların yurtlarını saygın ve güvenilir bir yer kıldığımızı görmediler mi (Ankebüt, 29/67 - Altuntaş, Şahin, 2009:403)

²³⁴ ḥālbuki AI 7a (6), AII 8b (4), B 158b (9), F 156b (9), G 152b (8,9), H 156b (9), N 156b (9); ḥāl buydı ki K 87a (5)

²³⁵ ḥaḳ: -AI 7a (6), -AII 8b (4), -B 158b (9), -F 156b (9), -G 152b (9), -H 156b (9), -N 156b (9)

kimesne an itse açup arz-ı areme²³⁶ ığınsa ve aa ıaş lzım^[8] olsa²³⁷ areme ıaş itmeyeler amm ol iiye yemek ve u virmeyeler²³⁸ t ki^[9] zrr olup arz-ı aremden ıa ve arz-ı alde ıaş oluna ve yhd^[10] iret ‘azbından emn olur nite ki azret-i Resl alla’llhu ‘aleyhi^[11] ve sellem buyurur ki *men acce ve lem yerfe ve lem yefsuk arace men znbihi*^[12] *ke-yevmi veledeth ummh* (من حج ولم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه)²³⁹ ma‘ ns²⁴⁰ budur ki bir ii ac itse ve refe ve^[13] fı itmese gnhdan ıar nice ki anasından²⁴¹ doduu gn gibi olur^[14] ve daı²⁴² azret-i Resl²⁴³ alla’llhu ‘aleyhi ve sellem buyurur ki *men mte*^[15] *f ide’l-aremeyni bu’ise yevme’l-iymeti inen* (من مات في احد الحرمين بعث يوم القيامة آمنا)²⁴⁴ ma‘ ns²⁴⁵ budur ki her^[16] kim aremeyn-i erfeynn birisinde lse iymet gninde emn opa²⁴⁶ [17] yhd mutak olsa²⁴⁷ dny ve iret emnligine mtenvi ola²⁴⁸ İbn-i Mes‘d

[K 87b]^[1] radya’llhu ‘anh²⁴⁹ rivayet ider azret-i Resl alla’llhu ‘aleyhi ve sellem bir gn^[2] eniyye-i²⁵⁰ ucn²⁵¹ stne durdu ol ucn’da daı

²³⁶ arz-ı areme AI 7a (7), AII 8b (6), B 158b (11), F 156b (11), G 152b (11), H 156b (11), N 156b (11): areme K 87a (7)

²³⁷ ıaş lzım olsa K 87a (7,8): lzım gelse ıaş eylemek AI 7a (8), AII 8b (7), B 158b (12), F 156b (12), G 152b (11), H 156b (12), N 156b (12)

²³⁸ areme ıaş itmeyeler amm ol iiye yemek ve u virmeyeler: arz-ı areme ıaseler AI 7a (8), AII 8b (7), B 158b (12), F 156b (12), G 152b (12), H 156b (12), N 156b (12)

²³⁹ “Kim Allah iin hacceder de (Allah’ın rızasına uymayan) kt sz ve davranılardan ve Allah’a karı gelmekten sakınırsa, annesinden doduu gnk gibi (gnahlarından arınmı olarak hacdan) dner.” (Buhr, Hac, 4,1521; Mslim, Hac, 438, 1350) <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/576/hac-yapan-kimsenin-butun-gunahlarinin-affedilecegine-dair-rivayetler-sahih-midir> Eriim tarihi 01/09/2023

²⁴⁰ ma‘ ns AII 8b (12), B 159a (3), F 157a (4), G 153a (2), H 157a (4), N 157a (4): ma‘ ns AI 7a (12), K 87a (12)

²⁴¹ anasından AI 7a (13), AII 8b (14), B 159a (5), F 157a (5), G 153a (3), H 157a (5): atasından N 157a (5); anası K 87a (13)

²⁴² ve daı AI 7a (13), AII 8b (14), K 87a (14): -B 159a (6), -F 157a (6), -G 153a (4), -H 157a (6), -N 157a (6)

²⁴³ azret-i Resl AI 7a (13), AII 8b (15), B 159a (6), F 157a (6), G 153a (4), H 157a (6), N 157a (6): Resl azreti K 87a (14)

²⁴⁴ Her kim iki mukaddes mescitten birinde lrse iyamet gn selametle diriltilecektir. (Heysem, *Mecma’i’z-Zev’id*, 2/322; Zeyle’, *Tahrc’l-Kef*, 1/197)

²⁴⁵ ma‘ ns AII 8b (17), B 159a (7), G 153a (5): ma‘ ns AI 7a (15), F 157a (7), H 157a (8), N 157a (8), K 87a (15)

²⁴⁶ emn opa AI 7a (16), AII 9a (1), G 153a (7), H 157a (9), K 87a (16): emn oya B 159a (9), F 157a (9), N 157a (9)

²⁴⁷ mutak olsa: mutak ola AI 7a (16), AII 9a (1), B 159a (9), F 157a (9), G 153a (7), H 157a (9), N 157a (9)

²⁴⁸ dny ve iret emnligine mtenvi ola: -AI 7a (16), -AII 9a (1), -B 159a (9), -F 157a (9), -G 153a (7), -H 157a (9), -N 157a (9)

²⁴⁹ radya’llhu ‘anh: -AI 7a (16), -AII 9a (2), -B 159a (9), -F 157a (9), -G 153a (7), -H 157a (9), -N 157a (9)

²⁵⁰ eniyye-i AI 7b (1), K 87b (2): elniyye-i B 159a (11), F 157a (11), G 153a (8), H 157a (11), N 157a (11); eliyye-i AI 9a (3)

²⁵¹ K nshasında sayfanın derkenarında “ucn”la ilgili yle bir aıklama vardır: “ucn Mekke’nn maberesidir aa Mu’allah dirler minhu”

makbere yoğ idi²⁵² ve ^[3] eyitdi Hāk te‘ālā²⁵³ bu Buḳ‘a’dan yetmiş biñ kişi kıparur serdür yüzleri ayuñ on dördüne ^[4] beñzer her birisi yetmiş biñ kişiye şefā‘at ide²⁵⁴ ve daḡı rivāyet ider ^[5] Peygāmbere ḡazretinden²⁵⁵ şalla‘llāhu te‘ālā ‘aleyhi ve sellem²⁵⁶ eydür²⁵⁷ Baḳī‘a’dan ve Ḥucūn’dan ki Mekke’nün ^[6] ve Medīne’nün²⁵⁸ maḡbereleridür bu iki maḡbereden alup²⁵⁹ cennete şaḡalar ve daḡı rivāyetdür ^[7] Peygāmbere ḡazreti şalla‘llāhu ‘aleyhi ve sellem buyurur ki ol mescid ki²⁶⁰ yerde vaḡı‘ olunmışdı²⁶¹ ^[8] Mescid-i Haram’dur andan Mescid-i Aḡşā’dur²⁶² ve ikisinün ortası kırk yıldur nirdi ^[9] namāz vaḡtı²⁶³ irişürse anda kıl ki faḡilet andadur ve daḡı rivāyetdür ^[10] ḡazret-i Resūlū‘llāh²⁶⁵ şalla‘llāhu ‘aleyhi ve sellem buyurur ki evvel²⁶⁶ Buḳ‘a ki yirde vaḡı‘ olunmışdur ^[11] Ka‘be yiridür şoñra yir anuñ altında uzanmışdur ve evvel²⁶⁷ daḡ ki yire ^[12] vaḡı‘ olunmışdur Cebel-i Ebū Ḳubeys’dür²⁶⁸ şoñra

²⁵² ol Ḥucūn’da daḡı makbere yoğ idi AI 7b (1), AII 9a (4), K 87b (2) :ol gün Ḥucūn’da makbere B 159a (11), F 157a (11,12), G 153a (9), H 157a (11,12), N 157a (11,12)

²⁵³ Hāk te‘ālā: AI 7b (2), B 159a (11), F 157a (12), G 153a (9), H 157a (12), N 157a (12), K 87b (3): te‘ālā AII 9a (4)

²⁵⁴ Buḳ‘a’dan yetmiş biñ kişi kıparur yüzleri serdür ayuñ on dördüne beñzer her birisi yetmiş biñ kişiye şefā‘at ide: AI 7b (2,3), AII 9a (5-7): Buḳ‘a’dan yetmiş biñ kişi kıparur yüzleri ayuñ on dördüne beñzer her birisi yetmiş biñ kişiye şefā‘at ide K 87b (3); Buḳ‘a’dan yetmiş biñ kişiye şefā‘at ide B 159a (12,13), F 157a (12,13), G 153a (10), H 157a (12,13), N 157a (12,13)

²⁵⁵ Peygāmbere ḡazretinden AI 7b (3,4), AII 9a (7), B 159a (13), F 157a (13), G 153a (11), H 157a (13), N 157a (13): Peygāmbere ḡazreti K 87b (5)

²⁵⁶ şalla‘llāhu te‘ālā ‘aleyhi ve sellem AII 9a (7,8): AI 7b (3,4), B 159b (1), F 157b (1), G 153a (11), H 157b (1), N 157b (1), K 87b (5)

²⁵⁷ eydür AI 7b (4), AII 9a (8), K 87b (5): -B 159b (1), -F 157b (1), -G 153a (8), -H 157b (1), -N 157b (1)

²⁵⁸ Medīne’nün AI 7b (5), AII 9a (9), B 159b (2), F 157b (2), H 157b (2), N 157b (2), K 87b (6) (K nüshasında sayfanın derkenarında bu kelimenin yanında bir “ Medīne’nün şaḡḡ” şeklinde bir düzeltme kaydı vardır) : Medīne G 153a (12),

²⁵⁹ maḡbereden alup: maḡberelerden AI 7b (5), AII 9a (9), B 159b (2), F 157b (2), G 153a (12), H 157b (2), N 157b (2)

²⁶⁰ mescid ki AI 7b (6), AII 9a (11), B 159b (4), F 157b (4), G 153b (1), H 157b (4), N 157b (4): mescid K 87b (7)

²⁶¹ olunmışdı: olındı AI 7b (6), AII 9a (11), B 159b (4), F 157b (4), G 153b (1), H 157b (4), N 157b (4,5)

²⁶² Mescid-i Haram’dur andan Mescid-i Aḡşā’dur: Mescid-i Aḡşā’dur andan Mescid-i Haram’dur AI 7b (7), AII 9a (11,12), B 159b (5), F 157b (5), G 153b (1,2), H 157b (5), N 157b (5)

²⁶³ nirdi namāz vaḡtı: ne namāz vaḡtı AI 7b (7,8), AII 9a (13), B 159b (6), G 153b (2), H 157b (6), N 157b (6); ne vaḡtı F 157b (6); (K nüshasında “namāz vaḡtı” tamlamasına denk gelecek şekilde sayfanın derkenarına “matlab” diye bir kayıt yazılmıştır. Burada ya bu tamlamayla başlayan kısma dikkat çekilmiş ya da aynı sayfada yer alan “şaḡḡ” kaydına dikkat çekilmiştir.)

²⁶⁴ rivāyetdür: -AI 7b (8), -AII 9a (14), -B 159b (7), -F 157b (7), -G 153b (3), -H 157b (7), -N 157b (7)

²⁶⁵ ḡazret-i Resūlū‘llāh B 159b (7), F 157b (7), G 153b (3), H 157b (7), N 157b (7): Peygāmbere ḡazreti AI 7b (8), AII 9a (14), K 87b (10)

²⁶⁶ evvel: ol AI 7b (9), AII 9a (15), B 159b (8), F 157b (8), G 153b (4), H 157b (8), N 157b (8)

²⁶⁷ evvel: ol AI 7b (10), AII 9a (16), B 159b (9), F 157b (9), G 153b (5), H 157b (9), N 157b (9)

²⁶⁸ Cebel-i Ebū Ḳubeys’dür AI 7b (10), AII 9a (17): Cebel-i Ebū Ḳubeys’dür AI 7b (10); Cebel-i Ebū Ḳales’dür B 159b (10), F 157b (10), G 153b (6), H 157b (10), N 157b (10)

dağlar anuñ altından dağılmışdur²⁶⁹ [13] ve dağı rivāyetdür ḥazret-i Peygāmbēr²⁷⁰ şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem buyurur ki evvel [14] şefā'ati ben ümmetümden ehl-i Medīne ve ehl-i Mekke'ye ve ehl-i Ṭā'ife'ye²⁷¹ [15] iderin ve bir kimse ve dağı Allāhü te'ālā bu evi müşerref ve mufaẓẓal kılduğundan [16] ötürü²⁷² yaş ağacı ve yaş otın kesmek ḥarām itdi ve cānavarların avlamağı²⁷³ [17] ḥarām itdi bir ādem²⁷⁴ bir nesne bulsa getürmeye illā çağırtmağ-ıçün²⁷⁵ şî'r²⁷⁶ [K 88a] [1] şî'r²⁷⁷

- [fā' ilātün / fā' ilātün / fā' ilātün / fā' ilün]
 1 Hāḳ te'ālā Ka'be'yi yapıdı kılup 'ālī nişan
 [2] Kim ziyāret itdiyise cennete girdi hemān²⁷⁸
 2 Bil ġanīmet bu ṭavāf-ı Ka'be'yi sen ey ḥacı
 [3] Yarlıgandı her günāhuñ bil bunı sen bī-gümān²⁷⁹
 3 İçüben Zemzem şuyını buluben dürlü şifā
 [4] Nice biñ dürlü şevābı bulasın hem rāyegān²⁸⁰
 4 Bir şevābuñ biñi geçer ba'zı dir ki yüz biñe
 [5] Kim beşāretdür saña mesken ola 'ālī cinān²⁸¹
 5 Anadan doğmış gibidür dursa kişi vakfeye
 [6] Hem menāra cemre etseñ ide Hāḳ çok imtinān²⁸²
 6 Ger mücāvir oluben hem dutasın māh-ı şıyām
 [7] Yüz biñ aya [hem] geçerdür bunı sen bilgil 'ayān

²⁶⁹ sonra dağlar anuñ altından dağılmışdur: sonra dağlar anuñ altında AI 7b (11), AII 9a (17) - 9b (1), B 159b (10,11), F 157b (10,11), G 153b (6), H 157b (10,11), N 157b (10,11)

²⁷⁰ ḥazret-i Peygāmbēr AI 7b (11), AII 9b (1), B 159b (11), F 157b (11), G 153b (7), H 157b (11), N 157b (11): Peygāmbēr ḥazreti K 87b (13)

²⁷¹ Ṭā'ife'ye: Ṭā'ife AI 7b (12), AII 9b (3), B 159b (13), F 157b (13), G 153b (9), H 157b (13), N 157b (13)

²⁷² kılduğundan ötürü: kılduğı ecilden AI 7b (13,14), AII 9b (4), B 160a (1,2), F 158a (2), G 153b (9), H 158a (2), N 158a (1,2)

²⁷³ avlamağı AI 7b (15), K 87b (16): avlanmasın B 160a (3), F 158a (3), G 153b (11), H 158a (3), N 158a (3); öldürmesini AII 9b (6)

²⁷⁴ bir ādem B 160a (3), F 158a (3), G 153b (11), H 158a (3), N 158a (3): bir kimse AI 7b (15), AII 9b (6), K 87b (17)

²⁷⁵ çağırtmağ-ıçün AI 7b (15), B 160a (4), F 158a (4), G 153b (11), H 158a (4), N 158a (4), K 87b (17): çağırtmayınca AII 9b (7)

²⁷⁶ şî'r: -AI 7b (15), -AII 9b (7), -B 160a (4), -F 158a (4), -G 153b (12), -H 158a (4), -N 158a (4)

²⁷⁷ şî'r: -AI 7b (15), -AII 9b (7), -B 160a (4), -F 158a (4), -G 153b (12), -H 158a (4), -N 158a (4)

²⁷⁸ Beyit: -AI 7b (15), -AII 9b (7), -B 160a (4), -F 158a (4), -G 153b (12), -H 158a (4), -N 158a (4)

²⁷⁹ Beyit: -AI 7b (15), -AII 9b (7), -B 160a (4), -F 158a (4), -G 153b (12), -H 158a (4), -N 158a (4)

²⁸⁰ Beyit: -AI 7b (15), -AII 9b (7), -B 160a (4), -F 158a (4), -G 153b (12), -H 158a (4), -N 158a (4)

²⁸¹ Beyit: -AI 7b (15), -AII 9b (7), -B 160a (4), -F 158a (4), -G 153b (12), -H 158a (4), -N 158a (4)

²⁸² Beyit: -AI 7b (15), -AII 9b (7), -B 160a (4), -F 158a (4), -G 153b (12), -H 158a (4), -N 158a (4)

7 Yâ İlâhî rahmet eyle sen bu **Fazlî** bendeñe
^[8] Kim vañan oldu bu Ka^c be aña hem oldu mekân²⁸³

Hasan-ı Başrî rağıyal'llāhu 'anhü^[9] eydür ben bilmezin²⁸⁴ yiryüzünde bir yir ki bir aqçe şadaqa itmek yüz biñe geçe illā Mekke'de^[10] ve dağı bilmezin²⁸⁵ yiryüzünde bir yir ki bir hasenāt yüz biñe geçe illā Mekke'de^[11] ve dağı bilmezin²⁸⁶ bir nesne ki aña yapışmak cemî^c günāhlara keffāret olup yapraklar^[12] ağaçlardan dökülür gibi döküle²⁸⁷ illā Mekke'de Hacerü'l-Esved ile²⁸⁸ rük-n-i Yemānî istilām etmektir^[13] ve dağı Mekke'de bir gün oruc tutmak yüz biñ oruca gecer İbni 'Ömer rağıya'llāhu 'anhü²⁸⁹ ^[14] rivāyet ider Peyğāmbir ḥazreti şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem buyurur ki²⁹⁰ Mekke'de bir ramazān^[15] efdaldır biñ ramazāndan²⁹¹ Mekke'den gayrı yerde²⁹² İbni 'Abbās'dan rağıya'llāhu 'anhümā rivāyet eydür²⁹³ ^[16] Peyğāmbir ḥazreti şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem buyurur ki bir kişi Mekke'de²⁹⁴ ramazān ayına irişse^[17] evvelinden āhirine dek şıyāmına ve kıyāmına irişse²⁹⁵ ol kişiye yüz biñ māh şevābı yazılır²⁹⁶ Mekke'den

[K 88b] ^[1] gayrıda tutulan ramazān aylarından her gün için bir mağfıret bir şefā^c at^[2] virülür ve her gice için bir şefā^c at ve bir mağfıret²⁹⁷ virilür ve her

²⁸³ Beyit: -AI 7b (15), -AII 9b (7), -B 160a (4), -F 158a (4), -G 153b (12), -H 158a (4), -N 158a (4)

²⁸⁴ ben bilmezin: ben bilmezem AI 7b (16), B 160a (5), F 158a (5), G 153b (13), H 158a (5), N 158a (5); bilmezem AII 9b (8)

²⁸⁵ bilmezin: bilmezem AI 7b (17), AII 9b (9), B 160a (6), F 158a (6), G 154a (1), H 158a (6), N 158a (6)

²⁸⁶ bilmezin: bilmezem AI 8a (1), AII 9b (11), B 160a (7), F 158a (8), G 154a (2), H 158a (8), N 158a (8)

²⁸⁷ döküle: -AI 8a (2), -AII 9b (12), -B 160a (9), -F 158a (9), -G 154a (3), -H 158a (9), -N 158a (9)

²⁸⁸ Hacerü'l-Esved ile: Hacer-i Esved ile AI 8a (2,3), AII 9b (13), B 160a (9), F 158a (9,10), G 154a (3), H 158a (9,10), N 158a (9,10)

²⁸⁹ 'anhü AI 8a (4), AII 9b (15), B 160a (12), F 158a (12), G 154a (5), H 158a (12), N 158a (12): 'anhümā K 88a (13)

²⁹⁰ sellem buyurur ki AI 8a (5), AII 9b (16), B 160a (13), F 158a (13), G 154a (6), H 158a (13), N 158a (13): sellemden eydür K 88a (14)

²⁹¹ biñ ramazāndan AII 9b (16), K 88a (15): biñ ramazān AI 8a (5), B 160a (13) -160b (1), F 158b (1), G 154a (7), H 158b (1), N 158b (1)

²⁹² Mekke'den gayrı yerde: gayrı yerde AI 8a (6), AII 9b (17), B 160b (1), F 158b (1), G 154a (7), H 158b (1), N 158b (1)

²⁹³ İbni 'Abbās'dan rağıya'llāhu 'anhümā rivāyet eydür AII 9b (17) - 10a (1), B 160b (1,2), F 158b (1,2), G 154a (7), H 158b (1,2), N 158b (1,2): İbni 'Abbās'dan rağıya'llāhu 'anhü rivāyetdür ki AI 8a (6); İbni 'Abbās'dan rivāyetdür ki K88a (15)

²⁹⁴ Mekke'de: -AI 8a (7), -AII 10a (2), -B 160b (3), -F 158b (3), -G 154a (8), -H 158b (3), -N 158b (3)

²⁹⁵ irişse AI 8a (8), AII 10a (3), B 160b (3), F 158b (3), G 154a (8), H 158b (3), N 158b (3): -K 88a (17)

²⁹⁶ yüz biñ māh şevābı yazılır B 160b (5), F 158b (4,5), G 154a (10), H 158b (5), N 158b (5): yüz biñ ay yazılır AI 8a (8), AII 10a (4), K 88a (17)

²⁹⁷ bir şefā^c at ve bir mağfıret AI 8a (10), B 160b (7): bir şefā^c at ve mağfıret F 158b (7), G 154a (12), H 158b (7), N 158b (7); bir mağfıret ve bir şefā^c at K 88b (2); bir şefā^c at bir mağfıret AII 10a (6)

gün için ^[3] bir at yaraklayup Allāhu te‘ālā²⁹⁸ yolına cihāda göndermek şevābı hāşıl olur ve her ^[4] gün için bir müstecāb du‘ā virilür ve daḥı rivāyetdür ḥāzret-i Peygāmber²⁹⁹ şalla’ ^[5] llāhu ‘aleyhi ve sellem buyurur ki³⁰⁰ ramazānda bir ‘umre ḥacca berāberdür bu ḥadīşi Buḥārī ^[6] ve Müslim³⁰¹, Ebū Dāvūd ve İbni Māce ve Tirmidī ve Ṭaberānī ve İmām-ı Aḥmed³⁰² ve ‘Abdu’r-Rezzāk ^[7] rivāyet itmişdür ve bir rivāyetde eydür ramazān ayında³⁰³ bir ‘umre benümle bir ḥac etmek gibidür ^[8] bu ḥadīşi Ṭaberānī ve Ḥaṭīb rivāyet itmişlerdür³⁰⁴ ve daḥı Peygāmber ḥāzreti³⁰⁵ şalla’^[9] llāhu ‘aleyhi ve sellem buyurur ki³⁰⁶ bir kimse beyti³⁰⁷ yidi kez ṭavāf itse ve iki rek‘at namāz kılsa ^[10] bir kıl āzād itmişçe şevābı³⁰⁸ vardır ve daḥı Peygāmber ḥāzreti şalla’llāhu ‘aleyhi ve sellem eydür³⁰⁹ ^[11] her kişi kim Beytu’llāh’ı³¹⁰ elli kez ṭavāf itse günāhından çıka anadan doğmış gibi ola ^[12] ve daḥı ḥāzret-i Resūl şalla’llāhu ‘aleyhi ve sellem eydür³¹¹ her kişi kim bu beyti yidi kez ṭavāf idüp ^[13] sayşa bir kıl āzād itmişçe şevāb virile³¹² ve yire bir ayak başup bir ayak kıldurmaya³¹³ illā ^[14] Ḥaḳ te‘ālā bir günāhın yarlıgayup yerine³¹⁴ bir ḥasenāt yaza³¹⁵ ve daḥı

²⁹⁸ Allāhu te‘ālā AII 10a (7): Allāh AI 8a (11), B 160b (8), F 158b (8), G 154a (12), H 158b (8), N 158b (8), K 88b (3)

²⁹⁹ ḥāzret-i Peygāmber: AI 8a (12), AII 10a (10), B 160b (10), F 158b (10), G 154b (1,2), H 158b (10), N 158b (10): Peygāmber ḥāzreti K 88b (4)

³⁰⁰ buyurur ki AI 8a (13), AII 10a (10), B 160b (11), F 158b (11), G 154b (2), H 158b (11), N 158b (11): eydür K 88b (5)

³⁰¹ Müslim AI 8a (14), AII 10a (11), K 88b (6): -B 160b (12), -F 158b (12), -G 154b (3), -H 158b (12), -N 158b (12)

³⁰² İmām-ı Aḥmed AI 8a (14), AII 10a (12), B 160b (13), F 158b (13), G 154b (3,4), H 158b (13): Aḥmed K 88b (6)

³⁰³ ramazān ayında AI 8a (15), AII 10a (14), B 161a (1), F 159a (1), G 154b (4,5), H 159a (1), N 159a (1): ramazānda K 88b (7)

³⁰⁴ itmişlerdür AII 10a (15): itmişdür AI 8a (16), K 88b (8); -B 161a (2), -F 159a (2), -G 154b (6), -H 159a (2), -N 159a (2)

³⁰⁵ Peygāmber ḥāzreti AI 8a (17), AII 10a (15), K 88b (8): Peygāmber B 161a (2), F 159a (2), G 154b (6), H 159a (2), N 159a (2)

³⁰⁶ buyurur ki AI 8a (17), AII 10a (16), B 161a (3), F 159a (3), G 154b (6), H 159a (3), N 159a (3): eydür K 88b (9)

³⁰⁷ beyti: beyte AI 8a (17), AII 10a (16), B 161a (3), F 159a (3), G 154b (6), H 159a (3), N 159a (3)

³⁰⁸ şevābı vardır: şevābı vardır AI 8b (1), B 161a (4), F 159a (4), G 154b (8), H 159a (5), N 159a (5); şevāb vire AII 10b (1)

³⁰⁹ ve daḥı Peygāmber ḥāzreti şalla’llāhu ‘aleyhi ve sellem eydür AI 8b (2), AII 10b (2) K 88b (10): -B 161a (5), -F 159a (5), -G 154b (8), -H 159a (5), -N 159a (5)

³¹⁰ Beytu’llāh’ı AI 8b (2), AII 10b (2), B 161a (5), F 159a (5), G 154b (8), H 159a (5), N 159a (5): Beyt’e K 88b (11)

³¹¹ ḥāzret-i Resūl şalla’llāhu ‘aleyhi ve sellem eydür AI 8b (4), AII 10b (3,4), B 161a (7), F 159a (7), G 154b (9,10), H 159a (7), N 159a (7): Peygāmber ḥāzreti şalla’llāhu ‘aleyhi ve sellem eydür K 88b (12)

³¹² virile AI 8b (5), AII 10b (5), B 161a (9), F 159a (9), G 154b (11), H 159a (9), N 159a (9): vire K 88b (13)

³¹³ ve yire bir ayak başup bir ayak kıldurmaya: ve bir ayak kıldurmasına AII 10b (5); ve bir ayak kıldurma AI 8b (5,6), B 161a (9), F 159a (9), G 154b (11), H 159a (9), N 159a (9)

³¹⁴ yerine B 161a (10), F 159a (10), G 154b (12), H 159a (10), N 159a (10): ve AI 8b (6), AII 10b (7), K 88b (14)

³¹⁵ bir ḥasenāt yaza AI 8b (6), AII 10b (7), K 88b (14): bir ḥasene yazar B 161a (10), F 159a (10), G 154b (12), H 159a (10), N 159a (10)

Peygamber hazreti ^[15] şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem³¹⁶ eydür Hāḫ sübhāne ve te'ālā³¹⁷ bu beyti için yüz yigirmi rahmet yaratmışdır ki ^[16] her gün ve her gice bu beytün üzerine indirür altmışı tavāf idenlere ve kırkı namāz ^[17] kılanlara ve yigirmisi Ka'betu'llāh'a³¹⁸ nazar idenlere ve daḥı Peygamber hazreti şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem³¹⁹

[K 89a] ^[1] buyurur ki³²⁰ her kişi kim Ka'be'yi yidi kez tavāf itse her kademe yitmiş biñ derece vire ve yitmiş ^[2] biñ şefā'at vire istedüğine ehl-i beytine ve Müslümānlara eger isterse dünyāda ^[3] virile ve eger isterse āhirete şaklana ve daḥı her kişi kim Hacer'de iki rek'at namāz kılsa rükn-i ^[4] Şāmī cihetinden³²¹ yitmiş biñ gice'yi ihyā itmiş gibidür ve cemī'-i mü'min ve mü'mine 'adedince³²² ^[5] 'ibādet itmiş gibidür ve kırk maqbūl hac-ı mebrūr itmiş gibidür ve daḥı her kişi kim ^[6] Ka'be kapısı muḳābelesinde namāz kılsa Hāḫ te'ālāya cemī'-i ḥāḫ 'ibādeti deñlü ^[7] 'ibādet³²³ itmiş gibidür ve anuñ üzerine yitmiş biñ melek şalavāt ide ^[8] ve daḥı her kişi kim maḳām-ı İbrāhīm ardında namāz kılsa geçmiş günāhi hep³²⁴ ^[9] yarlıgana ve ardında namāz kılanlara³²⁵ ez'āfınca ḥasenāt virile ve Hāḫ te'ālā anı feza'-ı ^[10] ekberden emīn ide ve Hāḫ sübhānehu ve te'ālā³²⁶ Cebrā'ile ve Mikā'il'e ve cemī'-i melā'ikeye ^[11] emir ide ol kişiye daḥı³²⁷ istiğfār ideler kıyāmet gününe dek ve daḥı ^[12] yiryüzünde bir şehir yokdur ki on beş yirde du'a ḳabūl ola illā Mekke'de ^[13] evvel Ka'be

³¹⁶ Peygamber hazreti şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem AII 10b (7,8), K 88b (15): hazret-i Peygamber 'aleyhi's-selām AI 8b (7), B 161a (11), F 159a (11), G 154b (12), H 159a (10,11), N 159a (11)

³¹⁷ Hāḫ sübhāne ve te'ālā: Hāḫ te'ālā AI 8b (7), AII 10b (8), B 161a (11), F 159a (11), G 154b (13), H 159a (11), N 159a (11)

³¹⁸ Ka'betu'llāh'a AI 8b (9), B 161b (1), F 159b (1), G 155a (2), H 159b (1), N 159b (1): Ka'betu'llāh'ı AII 10b (11); Ka'be'ye K 88b (17)

³¹⁹ Peygamber hazreti şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem: -AI 8b (10), -AII 10b (11), -B 161b (1), -F 159b (1), -G 155a (2), -H 159b (1), -N 159b (1)

³²⁰ buyurur ki AI 8b (10), AII 10b (11), B 161b (1), F 159b (2), G 155a (2), H 159b (2), N 159b (2): eydür K 89a (1)

³²¹ cihetinden: cihetden AI 8b (13), AII 10b (16), B 161b (6), F 159b (6), G 155a (6), H 159b (6), N 159b (6)

³²² 'adedince AI 8b (14), AII 10b (17), B 161b (7), F 159b (7), G 155a (7), H 159b (7), N 159b (7): deñlü K 89a (4)

³²³ 'ibādeti deñlü 'ibādet: 'ibādet AI 8b (16), AII 11a (3), B 161b (7), F 159b (7), G 155a (8), H 159b (8), N 159b (8)

³²⁴ hep: -AI 9a (1), -AII 11a (5), -B 161b (12), -F 159b (12), -G 155a (12), -H 159b (12), -N 159b (12)

³²⁵ kılanuñ: kılanlara AI 9a (1), AII 11a (6), B 161b (12), F 159b (12), G 155a (12), H 159b (12), N 159b (13)

³²⁶ Hāḫ sübhāne ve te'ālā AI 9a (2,3), AII 11a (7), K 89a (10): Hāḫ te'ālā B 161b (13), F 159b (13), G 155a (13), H 159b (13), N 159b (13)

³²⁷ daḥı AI 9a (3), AII 11a (8), B 162a (2), F 160a (2), G 155b (1), H 160a (2), N 160a (2): -K 89a (11)

içinde ³²⁸ du‘ā idicek ³²⁹ müstecābdur ikinci Hacerü’l-Esved rüknünde ³³⁰ üçüncü rükn-i ^[14] Yemānī’de ³³¹ dördüncü Mizāb-ı rahmet altında ³³² beşinci Hacer-i İsmā‘il’de ^[15] altıncı Mültezim’de ³³³ yedinci maḳām-ı İbrāhīm ardında sekizinci Bî‘r-i Zemzem yanında ³³⁴ ^[16] dokuzuncu Şafā’da onuncu Merve’de on birinci mevḳıf-ı ‘Arāfat’da on ikinci ^[17] Meş‘arî’l-ḥaram’da ve on üçüncü ³³⁵ ^[8] cemerāt-ı selāsede on beş
[K 89b] ^[1] yirde tamām olur ³³⁶ bu on beş yirde ³³⁷ her ne du‘ā itseler kabūl ola ve her ne ḥācet dilersele revā ola ^[2] bu maḳāmları ḡanīmet bilüp ³³⁸ çok çok ³³⁹ du‘ā ideler ve daḥı rivāyetdür ³⁴⁰ Peyḡāmbere ^[3] ḥāzreti ³⁴¹ şalla’llāhu ‘aleyhi ve sellem eydür bir kişi yidi kez beyti ṭavāf itse ³⁴² *sūbhāna*’ ^[4] *llāhi ve’lḥamdüli’llāhi ve lā ilahe illā’llāhü ve’llāhü ekber ve lā ḥavle ve lā kuvvete illā bi’llāh* (سيحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ولا حول ولا قوة الا بالله) ³⁴³ bu tesbīḥden ³⁴⁴ gayrı ^[5] söz söylemese ³⁴⁵ on günāhı maḥv ola ve on ḥasane yazıla ve on

³²⁸ Mekke’de evvel Ka‘be içinde: Mekke’de içerüsüne giricek AI 9a (5), AII 11a (10,11); Mekke içerüsüne giricek B 162a (4), F 160a (4), G 155b (3), H 160a (4), N 160a (4)

³²⁹ du‘ā idicek AI 9a (5), AII 11a (11), B 162a (5), F 160a (5), G 155b (3,4), H 160a (5), N 160a (5): du‘ā K 89a (13)

³³⁰ Hacerü’l-Esved rüknünde: Hacer-i Esved’dür AI 9a (5,6), AII 11a (11,12), B 162a (5), F 160a (5), G 155b (4), H 160a (5), N 160a (5)

³³¹ rükn-i Yemānī’de AI 9a (6), AII 11a (12), F 160a (6), K 89a (13,14): rükn-i Yemān’da B 162a (6), G 155b (4), H 160a (6), N 160a (6)

³³² mizāb-ı rahmet altında K 89a (14): mizāb altında AI 9a (6), AII 11a (12), F 160a (6); mizān altında B 162a (6), G 155b (5), H 160a (6), N 160a (6)

³³³ Mültezim’de: Mültezim’dür AI 9a (7), AII 11a (13), B 162a (7), F 160a (7), G 155b (5), H 160a (7), N 160a (7)

³³⁴ Bî‘r-i Zemzem yanında: Bî‘r-i Zemzem’dür AI 9a (7), AII 11a (14); Zemzem’dür B 162a (8), F 160a (8), G 155b (6), H 160a (8), N 160a (8)

³³⁵ on üçüncü AI 9a (9), AII 11a (16), B 162a (10), F 160a (10), G 155b (7), H 160a (10), N 160a (10): ve o[n] üçü K 89a (17)

³³⁶ on beş yirde tamām olur B 162a (10,11), F 160a (10,11), G 155b (8), H 160a (10,11), N 160a (10,11): tamām on beş yirde tamām olur AI 9a (9), AII 11a (17); tamām on beş olur K 89b (1)

³³⁷ bu on beş yerde: -AI 9a (9), -AII 11a (17), -B 162a (11), -F 160a (11), -G 155b (8), -H 160a (11), N 160a (11)

³³⁸ bu maḳāmları ḡanīmet bilüp: bu maḳāmda da AI 9a (10), AII 11b (1), B 162a (12), F 160a (12), G 155b (9), H 160a (12), N 160a (12) (K nüshasında “bu maḳāmları” tamlamasına denk gelecek şekilde sayfanın derkenarına “matlab” diye bir kayıt yazılmıştır. Bu kayıtlı tamlamayla başlayan kısma dikkat çekildiğini düşünmekteyiz.)

³³⁹ çok çok AI 9a (10), AII 11b (1,2): çok B 162a (12), F 160a (12), G 155b (9), H 160a (12), N 160a (12), K 89b (2)

³⁴⁰ ve daḥı rivāyetdür AI 9a (11), AII 11b (2), K 89b (2): ruviye B 162a (12), F 160a (12), G 155b (10), H 160a (12), N 160a (12)

³⁴¹ Peyḡāmbere ḥāzreti: ḥāzret-i Peyḡāmbere AI 9a (11), AII 11b (2), B 162a (13), F 160a (13), G 155b (10), H 160a (13), N 160a (13)

³⁴² yedi kez beyti ṭavāf itse: yedi kez ṭavāf itse AI 9a (12), AII 11b (3), B 162a (13) - B 162b (1), F 160b (1), G 155b (11), H 160b (1), N 160b (1)

³⁴³ Allah, şerikten ve kusurdan uzaktır, her türlü hamd ve minnet Allah’a mahsustur. Allah’tan başka ilah yoktur. Allah en büyüktür. Güç ve kuvvet ancak Allah’a mahsustur.

³⁴⁴ bi’llāh bu tesbīḥden AI 9a (13), AII 11b (5), B 162b (2), F 160b (2), G 155b (12), H 160b (2), N 160b (2): bi’llāh’dan K 89b (4)

³⁴⁵ söylemese: söylemeye AI 9a (13), AII 11b (5), B 162b (3), F 160b (3), G 155b (12), H 160b (3), N 160b (3)

derecesi ^[6] ref' olına ve her kişi kim tavāf iderken söz söylese ayağıyla³⁴⁶ rahmete ^[7] başa niteki bir kişi ayağıyla³⁴⁷ şu içinde yürüye ve dağı rivāyet olunur ki³⁴⁸ Peygamber ^[8] hāzretinden³⁴⁹ şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem eydür yā 'Āyişe Hacer'de namāz kıl beyte ^[9] girmek isterseñ bu hācer beytūñ bir pāresidür ve lākin kavmūñ istikšār ^[10] idüp bunı çıkardılar Ka'be'yi yapdukları vakit ve dağı Peygamber hāzreti şalla' ^[11] llāhu 'aleyhi ve sellem³⁵⁰ eydür Hacerü'l-Esved³⁵¹ ile maḳām-ı İbrāhīm ikisi cennet ^[12] yāḳūtlarından iki yāḳūtdur didi³⁵² ve dağı Peygamber hāzreti şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem eydür Hacerü'l-Esved ve rükn-i ^[13] Yemānī'yi mesh itmek günāhları döker³⁵³ ve dağı Peygamber hāzreti³⁵⁴ şalla'llāhu ^[14] 'aleyhi ve sellem eydür Hacerü'l-Esved³⁵⁵ kıyāmet gününde gelür iki gözi olup³⁵⁶ anuñla ^[15] görür ve dili olur ki anuñla söyler şehādet ider haḳḳıyla istilām idenlere³⁵⁷ ^[16] ve dağı Peygamber şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem³⁵⁸ buyurur ki bir kişi Mescid-i Hārām'da ^[17] cemā' atile namāz kılsa Haḳ te'ālā o kişiye biñ beş yüz rek'at namāz şevābın

³⁴⁶ ayağıyla: -AI 9a (15), -AII 11b (8), -B 162b (5), -F 160b (5), -G 156a (1), -H 160b (5), -N 160b (5)

³⁴⁷ niteki bir kişi ayağıyla: ayağıyla AI 9a (15), AII 11b (8), B 162b (5), F 160b (5), G 156a (1), H 160b (5), N 160b (5)

³⁴⁸ ve dağı rivāyet olunur ki B 162b (6), F 160b (6), G 156a (2), H 160b (6), N 160b (6): ve dağı rivāyetdür AI 9a (16), AII 11b (8), K 89a (7)

³⁴⁹ Peygamber hāzretinden: Peygamber AI 9a (16), AII 11b (9), B 162b (6), F 160b (6), G 156a (2), H 160b (6), N 160b (6)

³⁵⁰ şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem AI 9b (1,2), AII 11b (12), K 89b (10,11): -B 162b (10), -F 160b (10), -G 156a (5), -H 160b (10), -N 160b (10)

³⁵¹ Hacerü'l-Esved: Hacer-i Esved AI 9b (2), AII 11b (13), B 162b (10), F 160b (10), G 156a (5,6), H 160b (10), N 160b (10)

³⁵² maḳām-ı İbrāhīm ikisi cennet yāḳūtlarından iki yāḳūtdur didi AI 9b (2,3), B 162b (11), F 160b (11), G 156a (6), H 160b (11), N 160b (10,11): maḳām-ı İbrāhīm ikisi cennet yāḳūtlarından iki yāḳūtdur AII 11b (13,14); maḳām iki yāḳūtdur cennet yāḳūtlarından K 89a (12)

³⁵³ ve dağı Peygamber hāzreti şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem eydür hācerü'l-Esved ve rükn-i Yemānī'yi mesh itmek günāhları döker: ve dağı Peygamber hāzreti şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem eydür hācerü'l-Esved ve rükn-i Yemānī'yi mesh eylemek günāhları döker AI 9b (3,4), AII 11b (14,15); -B 162b (11), -F 160b (11), -G 156a (7), -H 160b (11), -N 160b (11)

³⁵⁴ ve dağı Peygamber hāzreti şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem eydür: ve dağı Peygamber şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem eydür B 162b (12), F 160b (12), G 156a (7), H 160b (12), N 160b (12); ve dağı buyururlar ki AI 9b (4), AII 11b (16)

³⁵⁵ Hacerü'l-Esved: Hacer-i Esved B 162b (12), F 160b (12), G 156a (7), H 160b (12), N 160b (12); bu Hacer-i Esved AI 9b (4), AII 11b (16)

³⁵⁶ olup AI 9b (5), AII 11b (17), B 162b (13), F 160b (13), G 156a (8), H 160b (13), N 160b (13): olur K 89a (14)

³⁵⁷ idenlere AI 9b (6), AII 12a (1), B 163a (1), F 161a (1), G 156a (9), H 161a (1), N 161a (1): idene K 89 (15)

³⁵⁸ ve dağı Peygamber şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem buyurur ki: ve dağı buyurur ki AI 9b (6), AII 12a (17); buyurur ki B 163a (1), F 161a (1), G 156a (9), H 161a (1), N 161a (2)

[K 90a] ^[1] vire³⁵⁹ Ebū Bekri'n-Naḳḳāṣi'l-Müfessir eydür bu rivāyet üzere Mescid-i Ḥarām'da ^[2] bir namāz yigirmi beş biñ yıl³⁶⁰ ve daḥı³⁶¹ altı mäh³⁶² ve yigirmi gice 'umre miḳḳārı namāza geḩer ^[3] ve eger bir gün ve bir gice namāz kılsa ya' nı beş vaḩit namāz kılsa yüz ^[4] yitmiş yidi sene dokuz mäh³⁶³ on gice namāza geḩer ve daḥı³⁶⁴ Mekke-i Müşerrefe ^[5] nūñ feẓā'ili ḡāyet ḩoḩdur ammā biz ^[3] iḩtişār itdük

[5] El-faṣlū's-Şālīş³⁶⁵

[6] Bu faṣıl ḩaccuñ feẓā'ilin ve ḩaccı terk itmegüñ vebālin beyān ider Peyḡāmbēr ^[7] ḩāzreti 'aleyhi's-selām eydür³⁶⁶ bir kişı ḩacca ve 'umreye ḩıksa her bir ^[8] adımına yerine varıncaya biñ³⁶⁷ ḩasane virile³⁶⁸ ve her bir adımına biñ³⁶⁹ seyyi'e ^[9] maḩv ola³⁷⁰ ve biñ³⁷¹ derece ref' ola³⁷² bu ḩadıṣı İbni 'Asākır Ebū Hureyre'den ^[10] rivāyet ider³⁷³ ve daḥı³⁷⁴ Peyḡāmbēr ḩāzreti³⁷⁵ şalla'llāhu

³⁵⁹ biñ beş yüz rek'at namāz şevābın vire B 163a (3), F 161a (3), G 156a (11), H 161a (3), N 161a (3); biñ ve biş yüz biñ namāz yaza AI 9b (7), AII 12a (3); biñ biñ ve biş yüz biñ namāz yaza K 89b (17) - 90a (1)

³⁶⁰ yigirmi beş biñ yıl: yigirmi beş biñ AI 9b (8), AII 12a (4,5), B 163a (5), F 161a (5), G 156a (12), H 161a (5), N 161a (5)

³⁶¹ ve daḥı: ve AI 9b (8), AII 12a (5); -B 163a (5), -F 161a (5), -G 156a (12), -H 161a (5), -N 161a (5)

³⁶² altı mäh B 163a (5), F 161a (5), G 156a (12), H 161a (5), N 161a (5); altı ay AI 9b (8), AII 12a (5), K 90a (2)

³⁶³ yüz yetmiş yedi sene dokuz mäh B 163a (7), F 161a (7), G 156b (1), H 161a (7,8), N 161a (7,8): yüz yetmiş yedi sene daḥı dokuz ay AI 9b (10), AII 12a (7); yüz yıl ve yetmiş yedi yıl daḥı dokuz ay K 90a (4)

³⁶⁴ daḥı: -AI 9b (10), -AII 12a (8), -B 163a (8), -F 161a (8), -G 156b (2), -H 161a (8), -N 161a (8)

³⁶⁵ El-faṣlū's-Şālīş B 163a (9), F 161a (9), H 161a (9), N 161a (9); Faṣıl-ı Şālīş K 90a (5); El-faṣlū Şālīş AI 9b (11), AII 12a (9); El-faṣlū's-Şānī G 156b (3)

³⁶⁶ Bu ifādenin yanında, bu kısma dikkat çekmek için müellif tarafından sayfanın derkenarına "matlab" kaydı yazılmıştır.

³⁶⁷ biñ B 163a (12), F 161a (12), G 156b (5), H 161a (12), N 161a (12); biñ biñ AI 9b (13,14), AII 12a (12), K 90a (8)

³⁶⁸ virile AI 9b (14), AII 12a (12), B 163a (12), F 161a (13), G 156b (6), H 161a (13), N 161a (13): vire K 90a (8)

³⁶⁹ biñ B 163a (13), F 161a (13), G 156b (6), H 161a (13), N 161a (13); biñ biñ AI 9b (14), AII 12a (13), K 90a (8)

³⁷⁰ maḩv ola AI 9b (14), AII 12a (13), B 163a (13), F 161a (13), G 156b (6), H 161a (13), N 161a (13); maḩv ide K K 90a (9)

³⁷¹ biñ B 163a (13), F 161b (1), G 156b (6), H 161b (1), N 161b (1); biñ biñ AI 9b (14), AII 12a (13), K 90 (9)

³⁷² ola AI 9b (14), AII 12a (13), B 163a (13), F 161b (1), G 156b (6), H 161b (1), N 161b (1); ide K 90a (9)

³⁷³ rivāyet eydür AII 12a (14), B 163b (1,2), F 161b (2), N 161b (2); rivāyet ider AI 9b (15), G 156b (7), H 161b (2); rivāyet itmışdür K 90a (10)

³⁷⁴ ve daḥı AI 9b (16), AII 12a (14), K 90a (10); -B 163b (2), -F 161b (2), -G 156b (7), -H 161b (2), -N 161b (2)

³⁷⁵ Peyḡāmbēr ḩāzreti AI 9b (16), AII 12a (15), K 90a (10); ḩāzret-i Peyḡāmbēr B 163b (2), F 161b (2), G 156b (7,8), H 161b (2), N 161b (2)

‘aleyhi ve sellem buyurur ki bir kiři [11] evinden çıkdukdā³⁷⁶ hac³⁷⁷ veya ‘umre niyyetine çıkısa ve yolda ölse kıyāmete dek [12] anuñ üzerine hac ve ‘umre şevābı³⁷⁸ cārī ola ve her kiři Haremeyn’uñ birisinde [13] ölse kıyāmet güninde ‘arz olunmaya ve hisāb olunmaya ve diler ki cennete gire³⁷⁹ ve dağı Peygāmbere [14] hāzreti şalla’llāhu ‘aleyhi ve sellem³⁸⁰ buyurur ki hıçbir müslim yokdur ki³⁸¹ telbiyye ide [15] illā anuñ sağ yanında ve şol yanındaki taş ve ağaç ve kesek telbiyye ide [16] yırağı olana dek³⁸² sağından ve şolından³⁸³ ve dağı Peygāmbere hāzreti şalla’llāhu ‘aleyhi [17] ve sellem³⁸⁴ buyurur ki hıçbir³⁸⁵ mahrem³⁸⁶ yokdur tamām günü Allāh için telbiyye ide gün bitinceye³⁸⁷ dek [K 90b] [1] illā gün anuñ günāhi ile bile bata ve ol³⁸⁸ kiři anadan doğmuş gibi ola ve dağı [2] Peygāmbere hāzreti şalla’llāhu ‘aleyhi ve sellem³⁸⁹ eydürler ki³⁹⁰ iki ‘umre mābeyninde olan günāha [3] keffāretdür ve hacc-ı mebrūruñ cennetden özge cezası yokdur ve hıçbir hacı bir [4] tesbīh ve bir tekbir ve bir tehlil itmeye³⁹¹ illā anuñla bir beşāret ola ve dağı [5] Peygāmbere hāzreti

³⁷⁶ çıkdukdā AI 9b (16), AII 12a (16), B 163b (3), F 161b (3), G 156b (8), H 161b (3), N 161b (3): -K 9a (11)

³⁷⁷ hac AI 9b (17), AII 12a (16), B 163b (3), F 161b (3), G 156b (9), H 161b (3), N 161b (3): hac niyyetine K 9a (11)

³⁷⁸ hac ve ‘umre şevābı: -AI 9b (17), -AII 12a (17), -B 163b (4), -F 161b (4), -G 156b (9), -H 161b (4), -N 161b (4)

³⁷⁹ ‘arz olunmaya ve hisāb olunmaya ve diler ki cennete gire AI 10a (1,2), AII 12b (1,2): ‘arz olunmaya cennetine gire B 163b (6), F 161b (6), G 156b (11), H 161b (6), N 161b (6): ‘arz olunmaya cennete gire K 9a (13)

³⁸⁰ Peygāmbere hāzreti şalla’llāhu ‘aleyhi ve sellem: -AI 10a (2), -AII 12b (2), -B 163b (6), -F 161b (7), -G 156b (11), -H 161b (7), -N 161b (7)

³⁸¹ yokdur ki: yokdur AI 10a (2), AII 12b (3), B 163b (7), F 161b (7), G 156b (12), H 161b (7), N 161b (7)

³⁸² yırağı olana dek: yürüdüğü yire dek AI 10a (4), AII 12b (4), B 163b (9), F 161b (9), G 156b (13), H 161b (9), N 161b (9) (K nüshasında “yırağı olana dek” ifadesi için “ya’ nī yürüdüğü yire dek minhu” şeklinde sayfanın derkenarında bir açıklama vardır. Ancak “B, F, G, H” nüshalarında ise K nüshasındaki bu açıklamanın tercih edildiği görülmektedir.)

³⁸³ sağından ve şolından F 161b (9), K 90a (16): sağından ve şolında B 163b (9), N 161b (9); sağında ve şolında AI 10a (4), AII 12b (5), G 156b (13), H 161b (9)

³⁸⁴ Peygāmbere hāzreti şalla’llāhu ‘aleyhi ve sellem: -AI 10a (4), -AII 12b (5), -B 163b (9), -F 161b (10), -G 157a (1), -H 161b (10), -N 161b (10)

³⁸⁵ hıçbir AI 10a (4), AII 12b (5), B 163b (10), F 161b (10), G 157a (1), H 161b (10), N 161b (10): bir K 90a (17)

³⁸⁶ mahrem AI 10a (4), AII 12b (5), B 163b (10), F 161b (10), H 161b (10), N 161b (10), K 90a (17): muharrem G 157a (1)

³⁸⁷ bitinceye dek B 163b (11), F 161b (11), G 157a (2), H 161b (11), N 161b (11): bitene dek AII 12b (6), K 90a (17); biten dek AI 10a (5)

³⁸⁸ ve ol AI 10a (6), AII 12b (7), G 157a (2), H 161b (12), K 90b (1): ve o B 163b (12), F 161b (12), N 161b (12)

³⁸⁹ Peygāmbere hāzreti şalla’llāhu ‘aleyhi ve sellem: -AI 10a (6), -AII 12b (8), -B 163b (12), -F 161b (12), -G 157a (3), -H 161b (12), -N 161b (12)

³⁹⁰ eydürler ki AI 10a (6), AII 12b (8), B 163b (13), F 161b (12), G 157a (3), H 161b (12), N 161b (12): eydür K 90b (2)

³⁹¹ bir tesbīh ve bir tekbir ve bir tehlil itmeye AI 10a (8), AII 12b (10), B 164a (2), F 162a (2), G 157a (5), H 162a (2), N 162a (2): bir tesbīh itmeye ve bir tehlil ve bir tekbir itmeye K 90b (3,4)

şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem³⁹² buyurur ki haccile 'umreyi ulaşıldu bu ikisi^[6] günāh ile faqrı giderür nite ki görüñ demürüñ ve altunuñ ve gümüşüñ hūbşın giderdüğü^[7] gibi³⁹³ ve dağı Peygamber hazreti şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem eydür³⁹⁴ Hāq sübhānehu ve te'ālā³⁹⁵ [8] 'arafe aḥşamında 'arafe ehliyle³⁹⁶ melā'ikeye mübāhāt ider ve dir ki görüñ^[9] kullarımı kirlü ve tozlu³⁹⁷ baña gelmişlerdür ve dağı³⁹⁸ bir rivāyetde dir ki³⁹⁹ Hāq^[10] te'ālā 'arafe aḥşamında huccācile melā'ikeye mübāhāt idüp dir ki⁴⁰⁰ görüñüz^[11] kirlü ve tozludurlar ve şehādet idüñ ki ben⁴⁰¹ bunları yarlıgadum ve dağı^[12] Peygamber hazreti şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem eydür⁴⁰² şeytānı görmediler hiç^[13] bir gün ḥākīrak ve ḥorīrak ve kaygūlarak⁴⁰³ 'arafe günü gibi ve bu evvel⁴⁰⁴ ecilden^[14] böyle olur ki görür Hāq te'ālānuñ rahmeti nāzil olduğın ve Hāq te'ālā⁴⁰⁵ ulu^[15] günāhların yarlıgaduğın illā meger Bedir gününde⁴⁰⁶ böyle oldı⁴⁰⁷ ol vākit ki^[16] Cebra'il 'aleyhi's-selām melā'ikeye çavuşlık idüp küffār üzerine^[17]

³⁹² Peygamber hazreti şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem: -AI 10a (9), -AII 12b (11), -B 164a (3), -F 162a (3), -G 157a (6), -H 162a (3), -N 162a (3)

³⁹³ demürüñ ve altunuñ ve gümüşüñ hūbşın giderdüğü gibi: demürüñ ve altun gümüş hūbşın giderdüğü gibi B 164a (4,5), F 162a (4,5), G 157a (7,8), H 162a (4,5), N 162a (4,5); demürüñ ve altun gümüş hūbşın giderür AI 10a (10), AII 12b (13)

³⁹⁴ ve dağı Peygamber hazreti şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem eydür: ve dağı buyurur ki AI 10a (10), AII 12b (13,14); -B 164a (5), -F 162a (5), -G 157a (8), -H 162a (5), -N 162a (5)

³⁹⁵ Hāq sübhānehu ve te'ālā: Hāq te'ālā AI 10a (10), AII 12b (14), B 164a (5), F 162a (5), G 157a (8), H 162a (5), N 162a (5)

³⁹⁶ 'arafe ehliyle: 'arafe ehline AI 10a (11), AII 12b (14), B 164a (6), F 162a (6), G 157a (9), H 162a (6), N 162a (6)

³⁹⁷ kirlü ve tozlu AI 10a (12), AII 12b (15), B 164a (7), F 162a (7), G 157a (10), H 162a (7), N 162a (7); kirlü tozlu K 90b (9)

³⁹⁸ ve dağı: ve B 164a (7), F 162a (7), G 157a (10), H 162a (7), N 162a (7); -AI 10a (13), -AII 12b (15),

³⁹⁹ dir ki: B 164a (8), F 162a (8), G 157a (10), H 162a (8), N 162a (8); -AI 10a (13), -AII 12b (15),

⁴⁰⁰ huccācile melā'ikeye mübāhāt idüp dir ki: hicābile melā'ikeye mübāhāt B 164a (8,9), F 162a (8,9), G 157a (11), H 162a (8,9), N 162a (8,9); -AI 10a (13), -AII 12b (15),

⁴⁰¹ ben AI 10a (15), AII 12b (16); -B 164a (10), -F 162a (10), -G 157a (12), -H 162a (10), -N 162a (10)

⁴⁰² ve dağı Peygamber hazreti şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem eydür: ve dağı buyurular ki AI 10a (14), AII 12b (16), F 162a (10), G 157a (12), H 162a (10), N 162a (10); buyurur ki B 164a (10)

⁴⁰³ ḥākīrak ve ḥorīrak ve kaygūlarak: ḥākīr ve ḥorluk ve kaygūlaruk B 164a (11), F 162a (11), G 157a (13), H 162a (11), N 162a (11); ḥākīrak ve ḥorluk ve kaygūlaruk AI 10a (15); ḥākīrlık ve ḥorlık ve kaygūlaruk AII 12b (17) - 13a (1)

⁴⁰⁴ evvel: -AI 10a (15), -AII 13a (1), -B 164a (12), -F 162a (12), -G 157b (1), -H 162a (12), -N 162a (12)

⁴⁰⁵ Hāq te'ālā AI 10a (16), AII 13a (2), K 90b (14); -B 164a (13), -F 162a (13), -G 157b (2), -H 162a (13), -N 162a (13)

⁴⁰⁶ meger Bedir gününde: mükerebdür AI 10a (17), AII 13a (3), B 164a (13), F 162b (1), G 157b (3), H 162b (1), N 162b (1)

⁴⁰⁷ böyle oldı AI 10a (17), AII 13a (3), K 90b (15); -B 164b (1), -F 162b (1), -G 157b (3), -H 162b (1), -N 162b (1)

sürerdi ve dağı Peygamber hazreti şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem⁴⁰⁸ buyururlar ki⁴⁰⁹ bir gün

[K 91a] ^[1] olmaya ki cehennemden çok kul ve halâyık āzād olına ⁴¹⁰ 'arafe günü gibi Haḡ te'ālā ^[2] taḡḡik yakın gelüp ve anlar ile meklā'ıke mübāhāt⁴¹¹ idüp der ki bunlar ne ister ^[3] ola⁴¹² ve dağı Bezzāz⁴¹³ Ebī Mūsā-yı Eş'arī'den ⁴¹⁴ rivāyet ider ki Peygamber hazreti ^[4] şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem eydür hac iden kişi⁴¹⁵ şefā'at ider ehlinden dört ^[5] yüz kişiye ve dağı Peygamber hazreti şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem⁴¹⁶ buyurur ki bir kişi ^[6] bir hac itse farzın⁴¹⁷ edā ider ve bir kişi iki hac itse Allāhü te'ālāya⁴¹⁸ ödunc ^[7] virür ve bir kişi üç hac itse Haḡ te'ālā anuñ şevbin⁴¹⁹ ve gövdesin cehennem ^[8] odına ḡarām ider ammā gerekdür zinhār ḡaccı ta'cıl ide kudreti olan ^[9] bu bābda ihmāl itmek ḡāyet 'aẓīm günāhdur niteki ḡazret-i Peygamber şalla'llāhu ^[10] 'aleyhi ve sellem⁴²⁰ buyurur ḡaccı isti'cāl ile⁴²¹ idūñ ḡıḡbirinüz bilmez ki kendüye ^[11] ne 'arız olur andan bir kişi ki te'ḡır itse ve soñra hac itse⁴²² ölmezden ^[12] öñürdi fevt olanı tedārik ider ve eger itmeden ölse gerekdür ki vaşıyyet ide⁴²³ ^[13] itdüḡi taḡḡırce emr-i şedid ve günāhı egiddür ve dağı Peygamber hazreti şalla'llāhu ^[14] 'aleyhi ve sellem⁴²⁴ buyurur ki⁴²⁵ bir kişi ḡacdan men' itmese

⁴⁰⁸ Peygamber hazreti şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem: -AI 10b (2), -AII 13a (5), -B 164b (2), -F 162b (3), -G 157b (4), -H 162b (3), -N 162b (3)

⁴⁰⁹ buyururlar ki AI 10b (2), AII 13a (5), B 164b (3), F 162b (3), G 157b (4), H 162b (3), N 162b (3): buyurur ki K 90b (17)

⁴¹⁰ āzād olına AI 10b (2), AII 13a (6), B 164b (4), F 162b (4), G 157b (5), H 162b (4), N 162b (4): āzād ide K 91a (1)

⁴¹¹ Sayfanın derkenarında "mübāhāt öḡünmekdür minhu" şeklinde bir açıklama ifadesi vardır.

⁴¹² ola: -AI 10b (4), -AII 13a (8), -B 164b (5), -F 162b (6), -G 157b (7), -H 162b (6), -N 162b (6)

⁴¹³ Bezzāz: Bezārānī B 164b (6), F 162b (6), G 157b (7), H 162b (6), N 162b (6); Bizrānī AI 10b (4), AII 13a (9)

⁴¹⁴ Ebī Mūsā-yı Eş'arī'den B 164b (6), F 162b (6), G 157b (7), H 162b (6), K 91a (3): Mūsā-yı Eş'arī'den AI 10b (4), AII 13a (9), N 162b (6)

⁴¹⁵ kişi AI 10b (5), AII 13a (10), K 91a (4): kişiye B 164b (8), F 162b (8), G 157b (9), H 162b (8), N 162b (8)

⁴¹⁶ Peygamber hazreti şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem: -AI 10b (6), -AII 13a (11), -B 164b (9), -F 162b (9), -G 157b (9), -H 162b (9), -N 162b (9)

⁴¹⁷ farzın AI 10b (6), AII 13a (12), B 164b (9), F 162b (9), G 157b (10), H 162b (9), N 162b (9): farzı K 91a (6)

⁴¹⁸ Allāhü te'ālāya AI 10b (7), AII 13a (13), B 164b (10), F 162b (10), G 157b (11), H 162b (10), N 162b (10): Haḡ te'ālāya K 91a (6)

⁴¹⁹ şevbin B 164b (11), G 157b (12), H 162b (11), N 162b (11), K 91a (7): şevbın F 162b (11); tūyin AI 10b (7), AII 13a (14)

⁴²⁰ Peygamber hazreti şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem: ḡazret-i Peygamber şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem AI 10b (9,10), AII 13a (17), B 165a (1,2), F 163a (1,2), G 158a (1,2), H 163a (1,2), N 163a (1,2)

⁴²¹ ile: -AI 10b (10), -AII 13a (17), -B 165a (2), -F 163a (2), -G 158a (2), -H 163a (2), -N 163a (2)

⁴²² ve soñra hac itse AI 10b (11), AII 13b (2), K 91a (11): -B 165a (3), -F 163a (4), -G 158a (3), -H 163a (4), -N 163a (4)

⁴²³ K nüshasında "vaşıyyet ide" ifadesinin yanında "şahḡ" kaydı vardır.

⁴²⁴ Peygamber hazreti şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem: -AI 10b (13), -AII 13b (5), -B 165a (6), -F 163a (6), -G 158a (5), -H 163a (6), -N 163a (6)

⁴²⁵ buyurur ki: buyururlar ki AI 10b (13), AII 13b (5), B 165a (6), F 163a (6), G 158a (5), H 163a (6), N 163a (6)

bir zarūrī hācet yāhūd⁴²⁶ [15] bir maraž-ı hābiş yāhūd⁴²⁷ bir sultān-ı cābir ve hac itmeyüp ölse isterse [16] Yehūdī ölümün olsun isterse Naşrānī ölümün olsun [17] bu hadiṣ işāret ider her kimesnenūn⁴²⁸ hacca güci yetse mevānī^c -i şer^c iyyesi⁴²⁹ [K 91b] [1] olmasa ol kişi Yehūdī'ye ve Naşrāniyye'ye beñzemiş olur hac seferine himmet itmeyüp [2] ħor ve geñez⁴³⁰ tutmaqlıkdān⁴³¹ Ebū Hūzeyfe⁴³² ve Mūcāhid ve Tāvus rađıya'llāhu 'anhūmā [3] ittifaḳ edüp eyitdiler ki eger bir kişiniñ üzerine hac farz olsa hac itmeden [4] ölse mevānī^c -i şer^c iyyesi olmasa⁴³³ biz anuñ üstine⁴³⁴ namāz kılmazuz didiler

[5] Hātīme

[5] Bu hātīme Zemzem şuyınıñ fezā'ilin beyān ider⁴³⁵ ḥazret-i Resūlu'llāh⁴³⁶ [6] şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem eydür Cebrā'il 'aleyhi's-selām ne vaḳit ki⁴³⁷ ökçesiyle [7] kaḳup Zemzem şuyın çıkdıysa İsmā'il'ūñ anası Allāh rahmet eylesün⁴³⁸ [8] eṭrāfına kum yıgıdı eger kendü ḥāline ḳosaydı⁴³⁹ aḳar 'ayn olup aḳardı⁴⁴⁰ [9] ve daḳı ḥazret-i Peyğāmbere şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem⁴⁴¹ buyurur ki mā'u Zemzem [10] *limā şūribe lehū* (ماء زمزم لما شرب له) ⁴⁴² ma' nāsi⁴⁴³

⁴²⁶ yāhūd AI 10b (14), AII 13b (6), B 165a (7), F 163a (7), G 158a (6), H 163a (7), N 163a (7): ya K 90a (14)

⁴²⁷ yāhūd AI 10b (14), AII 13b (6), B 165a (8), F 163a (8), G 158a (7), H 163a (8), N 163a (8): ya K 90a (15)

⁴²⁸ kimesnenūn G 158a (9): kimesne AI 10b (16), AII 13b (9), B 165a (10), F 163a (11), H 163a (11), N 163a (11); kimesne ki K 90a (17)

⁴²⁹ mevānī^c -i şer^c iyyesi AI 10b (16), AII 13b (10), K 91a (17): mānī^c -i şer^c iyyesi B 165a (11), F 163a (11), G 158a (9), H 163a (11), -N 163a (11)

⁴³⁰ ħor ve geñez AII 13b (11), K 91b (2): ħor ve kelñiz AI 10b (17), B 165a (12,13), F 163a (13), G 158a (11), H 163a (13), N 163a (13)

⁴³¹ tutmaqlıkdān AI 10b (17), AII 13b (11), K 91b (2): tutmaqlıdan B 165a (13), F 163a (13), G 158a (11), H 163a (13), N 163a (13)

⁴³² Ebū Hūzeyfe: Ebū Ḥadi^c a B 165a (13), F 163a (13), H 163a (13), N 163a (13); Ebū Hūdey^c a G 158a (11); Ebū Hūzey^c a AI 11a (1), AII 13b (12)

⁴³³ hac itmeden ölse mevānī^c -i şer^c iyyesi olmasa: mevānī^c -i şer^c iyyesi olmasa hac itmeden ölse AI 11a (2), AII 13b (14), B 165b (2), F 163b (2), G 158a (13), H 163b (2,3), N 163b (2,3)

⁴³⁴ üstine AI 11a (3), AII 13b (15), K 91b (4): üzerine B 165b (3), F 163b (3), G 158b (1), H 163b (3), N 163b (3)

⁴³⁵ beyān ider: bildirür AI 11a (4), AII 13b (16), B 165b (4), F 163b (4), G 158b (2), H 163b (4), N 163b (4)

⁴³⁶ ḥazret-i Resūlu'llāh: AI 11a (4), B 165b (4); ḥazret-i Resūl-i Ekrem G 158b (2); ḥazret-i Resūl AII 13b (16), F 163b (4,5), H 163b (4,5), N 163b (4,5); Peyğāmbere ḥazreti K 91b (5)

⁴³⁷ ne vaḳit ki AI 11a (5), AII 13b (17), B 165b (6), F 163b (6), G 158b (3), H 163b (6), N 163b (6): ne vaḳtā ki K 91b (6)

⁴³⁸ Allāh rahmet eylesün: -AI 11a (5), -AII 14a (1), -B 165b (7), -F 163b (7), -G 158b (4), -H 163b (7), -N 163b (7)

⁴³⁹ ḳosaydı AI 11a (6), AII 14a (2), B 165b (8), F 163b (8), H 163b (8), N 163b (8), K 91b (8): ḳoyaydı G 158b (4)

⁴⁴⁰ aḳar 'ayn olup aḳardı AI 11a (6), AII 14a (2), B 165b (8), F 163b (8), H 163b (8), N 163b (8), K 91b (8): 'ayn olup aḳardı G 158b (5)

⁴⁴¹ Peyğāmbere ḥazreti şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem: ḥazret-i Peyğāmbere şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem AI 11a (7), AII 14a (3), B 165b (8,9), F 163b (8,9), G 158b (5,6), H 163b (8,9), N 163b (8,9)

⁴⁴² Zemzem suyu ne maksatla içilirse ona şifa olur. (Ahmed, III, 357; Beyhaki, V, 148)

⁴⁴³ ma' nāsi AII 14a (4), B 165b (10): ma' nāsi AI 11a (7), F 163b (10), G 158b (6), H 163b (10), N 163b (10), K 91b (10)

budur ki Zemzem şuyı ne niyyete içilirse ol niyyet⁴⁴⁴ [11] olur ve dahı bir rivâyetde *Zemzem şifâ 'ün min külli dâ'in* (زمزم شفآء من كلی دآء)⁴⁴⁵ ma' nâsı⁴⁴⁶ budur ki [12] zemzem şifâdur her derde ve bir hadîş-i âhîrde⁴⁴⁷ Zemzem şuyı ne niyyete [13] içilürse ol niyyet olur⁴⁴⁸ eger şifâ ' için içersen⁴⁴⁹ Hâk te' âlâ şifâ vire [14] ve eger isti' âze için içersen⁴⁵⁰ Hâk te' âlâ şaklaya ve eger şusuzluk için [15] içersen⁴⁵¹ şusuzluğunu Hâk te' âlâ⁴⁵² kese ve eger açlık için içersen⁴⁵³ Hâk [16] te' âlâ doyura ve bu Zemzem Cibrîl'ün⁴⁵⁴ hezmesi ve İsmâ' il'ün sakâsıdır⁴⁵⁵ [17] ve bir hadîş-i âhîrde Zemzem şuyıyla karnı⁴⁵⁶ şişirmek nifâkdan⁴⁵⁷ berîlikdür⁴⁵⁸

⁴⁴⁴ niyyet AI 11a (7), AII 14a (5), B 165b (11), F 163b (11), G 158b (7), H 163b (11), N 163b (11): niyyete K 91b (10)

⁴⁴⁵ Zemzem suyu her hastalığa şifadır. (Suyûtî, Sağır, nr. 7762)

⁴⁴⁶ ma' nâsı AII 14a (6), B 165b (12): ma' nâsı AI 11a (9), F 163b (12), G 158b (8), H 163b (12), K 91b (11), N 163b (12)

⁴⁴⁷ bir hadîş-i âhîrde AI 11a (9,10), AII 14a (7), K 91b (12): bir hadîş B 165b (13), F 163b (13), H 163b (13), N 163b (13); bir hadîşde G 158b (8) (K nüshasında bu ifadenin yanında, bu kısma dikkat çekmek için müellif tarafından sayfanın derkenarına “matlab” kaydı yazılmıştır.)

⁴⁴⁸ zemzem şuyı ne niyyete içilirse ol niyyet olur AI 11a (10), AII 14a (7,8), K 91b (12,13): -B 165b (13), -F 163b (13), -G 158b (8), -H 163b (13), -N 163b (13)

⁴⁴⁹ içersen: içerse AI 11a (11), AII 14a (9), B 165b (13), F 163b (13), G 158b (8,9), H 163b (13), N 163b (13)

⁴⁵⁰ içersen: içerse AI 11a (12), AII 14a (10), B 166a (1), F 164a (1), G 158b (9), H 164a (1), N 164a (1)

⁴⁵¹ içersen: içerse AI 11a (12), AII 14a (11), B 166a (3), F 164a (2), G 158b (10), H 164a (3), N 164a (2)

⁴⁵² şusuzluğunu Hâk te' âlâ: Hâk te' âlâ şusuzluğun AI 11a (12), AII 14a (10), B 166a (3), F 164a (3), G 158b (11), H 164a (3), N 164a (2,3)

⁴⁵³ içersen: içerse AI 11a (13), AII 14a (12), B 166a (4), F 164a (3), G 158b (11), H 164a (4), N 164a (3)

⁴⁵⁴ Cibrîl'ün: Cibrâ' il AI 11a (14), AII 14a (13), B 166a (5), F 164a (4), G 158b (12), H 164a (5), N 164a (4)

⁴⁵⁵ Bu hadisin aslı şu şekildedir: “Zemzem suyu hangi niyetle içilirse ona faydalı olur; şifa niyetiyle içersen Allah sana şifa verir, kötülükten korunmak için içersen Allah seni kötülükten korur, susuzluğunu gidermek için içersen, Allah susuzluğunu giderir, kamını doyurmak için içersen Allah seni doyurur; Cibrîl'in ayağını vurması Allah'ın İsmail'e içirmesinin eserdir.” (Dârekutnî, II, 289; Deylemî, IV, 152)

⁴⁵⁶ karnı AI 11a (16), AII 14a (14), B 166a (6), F 164a (5), H 164a (7), N 164a (5), K 91b (17): karnını G 158b (13)

⁴⁵⁷ nifâkdan AI 11a (16), AII 14a (15), B 166a (6), F 164a (6), G 158b (13), H 164a (7), N 164a (6): nifâkda K 91b (17)

⁴⁵⁸ Bu hadisin aslı şu şekildedir: “Zemzem suyundan kana kana içmek, nifaktan kurtuluştur.” (Ahmed, V, 363; Beyhakî, Şuab, I, 436)

[K 92a] ^[1] ya‘ nī münāfīk olan bu şudan kana kana içmeye⁴⁵⁹ ve’s-selām⁴⁶⁰
Beyt⁴⁶¹

[fā‘ ilātūn / fā‘ ilātūn / fā‘ ilātūn / fā‘ ilūn]

1 ^[2] Çünkü Zemzem kıomaya kıalbūnde hergiz bir nifāk

^[3] İçüben kana kana bulıgöre sen ittifāk

^[4] Temmet ve bi’l-ḥayrı ‘ ammet ^[5] Sene ^[6] [hicrî] 986 (miladî 1578-1579)

⁴⁵⁹ Bu hadisin aslı şu şekildedir: “Bizimle münafıklar arasındaki fark, onların zemzemden kana kana içememeleridir.” (Buhârî, Kebîr, I, 157)

⁴⁶⁰ ve’s-selām AI 11a (17), AII 14a (17), B 166a (8), F 164a (7), G 159a (1), H 164a (13), N 164a (7): -K (Metnin sonunda sadece G ve H nüshalarında “hāzā du‘ ā-yı ḥatm-i şerîf / budur” başlıklı bir hatim duası vardır.)

⁴⁶¹ Beyit: -AI 11a (17), -AII 14a (17), -B 166a (8), -F 164a (7), -G 159a (1), -H 164a (13), -N 164a (7) (K nüshasında “beyt” kelimesinin yanında derkenar olarak “şeref-i Medîne-i Resûlîllāh şallā’illāhu ‘alā sākinahu” şeklinde bir ifade vardır.)

KAYNAKÇA

- AKGÜNDÜZ, Ahmet, Said ÖZTÜRK (1999), *Osmanlı Devletinin 700. Yılı Bilinmeyen Osmanlı*, İstanbul: OSAV.
- ALTUNTAŞ, Halil, Muzaffer Şahin (2009), *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- BOZKURT Nebi, Mustafa Sabri Küçükaşcı (2003), "Mekke", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mekke#1>
- BUZPINAR, Şit Tufan, Mustafa Sabri Küçükaşcı, "Haremeyn", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/haremeyn>
- ÇAĞBAYIR Yaşar (2016), *Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı Büyük Türkçe Sözlük TİKA*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- ÇAĞRICI, Mustafa (1995), "Fazilet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/fazilet>
- ÇORAK, Reyhan (2021), "Sincârî'ye Ait Mensur Bir Fezâilnâme: Medîne-i Tayyibe'nin Fazileti". *İstem*, 19/37: s. 29-50, <https://doi.org/10.31591/istem.958989>
- DİLÇİN, Cem (1995), *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, Ankara: TDK Yayınları.
- DOĞAN, Enfel (2003), Türkiye Türkçesinde Nispet Ekini Karşılama Yolları, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 30(0), s.189-207. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iutded/issue/17069/17835>
- ECE, Selami (2015), *Klasik Türk Edebiyatı Araştırma Yöntemleri (I-II)*, Erzurum: Eser Basım Yayınları.
- EROĞLU Orhan, Cengiz Murat, BABUÇOĞLU ÖZDİL (2012), *Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Musul*, Ankara: ORSAM.
- GELİŞGEN, Ahmet, İbrahim Paçacı, İbrahim Ural, İsmail Karagöz, Fikret Karaman, Mehmet Canbulat (2010), *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- İMAM SUYŪTİ (2013, 2014), *el-Câmiu's-Sağîr C. I-II-III*, (Ter. Seyit AVCI), Konya: Serhat Kitapevi.
- KANDEMİR, Mehmet Yaşar (1995), "Fezâil", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/fezail>
- KARABOĞA, Durmuş Volkan (2022), XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Sincar Sancağı'nın Demografik ve Ekonomik Durumu, *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Aralık, Sayı: 57, s. 12-27.
- KARAMAN, Ebru (2018), *Menâkıb-ı Mekke (İnceleme-Metin-Dizin)*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KARTALLIOĞLU, Yavuz (2011), *Klasik Osmanlı Türkçesinde Eklerin Ses Düzeni (16, 17 ve 18. Yüzyıllar)*, Ankara: TDK Yayınları.
- KAYGISIZ, Halil İbrahim (2020), "Osmanlı Kitap Kültürü Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları". İlahî Kelamı Okurken Hayata ve Kitaba Dair Kenara Derlenmiş Notlar: Cârullah Efendi'nin Tefsir Kitaplığı Örneği. Ed. Berat Açıl. Ankara: Elim Yayınları. s.123-162.
- KOŞIK, Halil Sercan (2017), *Bâkî'nin el-İ'lâm bi-A'lâmi Beledi'llâhi'l-Harâm Tercümesi (Fezâ'il-i Mekke): İnceleme-Tenkitli Metin*, Doktora Tezi, Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KÖKSAL, Mustafa Asım (2004), *Peygamberler Tarihi I-II. Cilt*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

- ÖĞÜT, Salim (1997), "Harem", *TDV İslâm Ansiklopedisi*,
<https://islamansiklopedisi.org.tr/harem--mekke-medine>
- PALA, İskender (1995), *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Ankara: Akçağ.
- SEZEN Tahir (2017), *Osmanlı Yer Adları*, Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları.
- YAYLA, Mustafa Altuğ (2021), "Minhuların Osmanlı Elyazmalarındaki Rolü: Lâmiî Çelebi Evliyâ Tabakâtı Tercümesini Neden "Dipnot"landırdı?" *Kebikeç*, 51: s. 77-94.
- YAZAR, Sadık (2011), *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*, Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
<https://www.altugyayla.com>
<https://kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara>
<http://lugatim.com>

Bölüm 14

**TEKLÎFÎ HÜKÜMLER BAĞLAMINDA
EL-HUDARÎ'NİN USULÜ'L-FIKH ADLI
ESERİNDE HANEFÎ METODUNDAN
ALINTI VE YORUMLARI**

Hasan ÖZKET¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku ABD, hozket@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-6193-4363

Giriş

Muhammed b. Afîfî el-Bâcûrî el-Hudarî (ö. 1927) Mısırlı bir âlimdir. Mısır'da Dâru'l-ulûm medresesinde tahsilini tamamlamıştır. Hartum'da Şer'î hâkimlik vazifesinden sonra Kahire'de çeşitli üniversitelerde müderrislik ve yöneticilikte bulunmuştur. 1927 yılında Kahire'de vefat eden el-Hudarî'nin (ez-Zirikli, 1969, 7/151) yaşadığı devrin yenilik hareketlerine yakın ilgi duyduğu bilinmekle (Karaman, 1989, 344) birlikte eserlerinde görüldüğü kadarıyla klasik gelenekten kopmamıştır. Hudarî'nin fıkıh usûlü alanındaki Usûlü'l-fıkh adlı eseri mütekellimin ekolüne göre yazılmış olmakla birlikte, fukaha ekolünün sisteminden dikkat çekici alıntılar ve atıflarla karşılaştırmalar barındırmaktadır. Bu çalışma, anılan bu özel durumun 'fıkıh usulü ve teklifi hükümler' başlıklı konulardaki değerlendirmelerini dikkate sunma amacına taşımaktadır. Zira, yaklaşım bakımından önceki mütekellimin usul eserlerinden farklı biçimde karşılaştırmalı alıntılar olduğu görülmektedir. Araştırma, belirtilen konu sınırları içinde fukaha ekolüne yapılan atıf ve alıntı bilgilerin çoğunlukla geçtiği yerlerdeki konu sırasına göre verildiği şekliyle takip edilecektir. Bazen gerektiği yerlerde takdim tehirlerde yapılacaktır. Literatürde el-Hudarî ve eseri Usûlü'l-fıkh hakkında çok az çalışmanın bulunduğu görülmekle birlikte, son dönemlerde birçok akademik çalışmalarda kaynak olarak kullanıldığı vardır (Erdem, 2005, 85-105; Türkan, 2014, 69-84; Aydın, 2021, 141-172; Dönmez, 2022, 1-65).

1. Eserin Kaynakları ve İlmin Tanımı

1.1. Eserin Kaynakları

Hudarî, kitabının içeriği ve anlatımı hakkında 'kelimeleri ve konuları çoğaltmanın bir faydası olmadığını gördüğü' yargısını açıklamaktadır. Dolayısıyla girişte, eserin konularını seçmede kaynaklık eden klasik eserleri kronolojik olarak sıralamıştır. Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *el-Uşûl*'ü, İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *el-Muhtaşar*'ının çeşitli şerhleri, Karâfî'nin (ö. 684/1285) *Tenkihü'l-fuşûl*'ü ve İsnevî'nin (ö. 772/1370) *el-Minhâc* şerhi eserin temel klasik kaynaklarını oluşturmaktadır. Ayrıca çağdaşı Muhammed Abduh'un (1849-1905) önerisi ile Şâtibi'nin (ö. 790/1388) *el-Muvâfakât* adlı eserin mütalaasından sonra bazı eklemeler yaptığını da beyan etmektedir (el-Hudarî, 2001, 12).

Eser, mukaddimenin dışında her birine 'kitap' ismini verdiği hükümler, istinbat yöntemleri, deliller ve içtihat başlıklarını kapsayan dört bölümden oluşmaktadır (el-Hudarî, 2001, 7). Mukaddimede fıkıh usulü ilminin tanımı, tarihi, ekoller ve eserleri, kitaptaki metodu ve kaynakları hakkında özet bilgilere yer veren Hudarî, ilk fıkıh usulü eserinin 'beyan' konusu ile başlayan İmam Şâfi'î'nin (ö. 204/820) *er-Risâle* adlı eseri olduğunu belirtir. Buna karşın Hanefî fıkıh usulü ilimi hakkında "üstatları Ebû Hanife tarafından konulan hükümlerden neden sonra, üstatlarının o kurallara bağlı kalarak hükümler

ürettikleri zannıyla kurallar topladıkları” şeklindeki görüşü aktarmaktadır. Ayrıca fıkıh usulü kurallarının bu ilkelerin Hanefi mezhebine ait kuralların kökeni olan pek çok ‘garip’ furû‘ ile dolu olduğu şeklinde betimlediği de görülmektedir (el-Hudârî, 2001, 8).¹

1.2. İctihat kapısı ve Mekasid hakkında yorumu

Hudârî çağının gayretleri hakkında tespitlerde bulunurken usul alanında birçok çalışmanın varlığının klasik eserler üzerinde döndüğünü ifade eder. Bunun sebebini de icthâh kapısının kapalı olduğu yargısının yaygın varlığına dayandırmaktadır. Yine de bazı açılımlara yer veren Abdü’ş-Şekûr’un *Müsellemü’s-sübût* adlı eserini zikreder. Usul alanında bir başka deyimle icthâh ilkeleri hakkında erken devirden beri yazılanların çokluğuna rağmen, yasa koyucunun yani Şâriin mevzuatta yer verdiği ilkeler olarak nitelenen ve mekasidu’ş-şeri’a şeklinde terimleşen konuda kimsenin yazma zahmetine girmemesini garip karşıladığını belirten Hudârî, “belki de bu kurallar, icthâh ilkelerinin bilgisine dayanmasına rağmen, bunu hukukçulara bırakmışlardır.” diyerek “mekasid” konusunun alanına işaret ederek tespit ettiği görülmektedir (el-Hudârî, 2001, 11).

1.3. Fıkıh Usulü İlminin Tanımı ve Konusu

Fıkıh usulü ilmini tanımlı ve konusunu mütakellimin ekolünün geleneksel anlayışına uygun biçime “kişinin delillerden hukuki hükümler çıkarmaya vardığı kurallar” olduğunu belirterek tanımlayan Hudârî, “yükümlünün eylemlerine ilişkin hükümleri durumlarına göre ispat gücüne ulaştırma ölçüsünde sem’î deliller...” şeklinde de ilmin konusunu belirtir (el-Hudârî, 2001, 14).

1.4. Fıkıh Usulü İlmin Yararlandığı İlimler ve Gayesi

Bu ilmin esasları arasında Kur’an ve Sünnet’ten ‘istinbata’ götüren ve anlaşılmasını sağlayan Kur’an dili olan Arapça gramerinin olduğunu belirten Hudârî, dilcilerin tümevarım yöntemiyle ulaştıkları neticelerden kaide durumuna getirilenlerden usulcülerin sıhhatine kanaat getirdiklerini fıkıh usulü kaidesi olarak kurallaştırdıklarını ifade etmektedir (el-Hudârî, 2001, 15). Ayrıca fıkıh usulü ilminin delillerden hükümlerin istinbat gayesi götüğünü özetle belirterek şu muhtemel genel soruları üretmektedir. “Eğer huku-

1 Mütakellimin ekolü ilim adamları fıkıh usulü ilminin konusunu ‘deliller’ olarak kabul etmelerine rağmen eserlerinde ilk konu olarak ‘hükümler’ yer alır. Sonra ‘deliller’ bahsine yer vermektedirler. Olayın doğasında var olan bu sıralama Hanefi usulü için doğal görülmemesi gibi bir anlayışı yansıttığı kanaati oluşmaktadır. Ayrıca İmam Şâfiî usul alanında ilk eser *er-Risâle*’yi ortaya koyarken Kûfede Ebû Hanîfe’nin, Medîne’de hocası İmam Malik’in hükümlerini ve aradaki tartışmaları tecrübe ettikten sonra, kendi görüşlerini ele almasını görmemek de başka bir çelişki olduğunu belirtmek gerekir. Hatta İmam Şâfiî eserini hadîşçi hocası Abdurrahman b. Mehdî’nin (ö. 198/813-14) talebi üzere yazdığı bilinmektedir. bk. Bedir, Murteza, (2008), “er-Risâle”, TDV İslâm Ansiklopedisi, 35/117-119, (12.10.2023); Aybakan, Bilal, (2007), İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi, (İstanbul, İz Yayıncılık) 125-132. Belki de bu talep mevcut tartışmalara bir cevap ve reddiye olması içindir. Gerçekte ise ilmin özelliğinden kaynaklı dengeli bir sonuç ortaya çıktığı kanaati pekiştirmektedir.

ki hükümler yazılı biçimde tedvin edildi ve artık müçtehitlerin bunlarla işi bitmişse, insanlar onların görüşlerini almakla sınırlanmışsa ve üstelik içtihat kapısı kapatılmışsa, o zaman neden insanların yapmayı bitirdiği şeylerle meşgul olarak değerli zamanımızı boşa harcayalım?” (el-Hudârî, 2001, 17). Bu soruya verdiği cevap ise özetle içtihat kapısının kapalılığını ehil olmayanların içtihat yapmalarını engellemeye bağlamıştır. Bu nedenle zımnen içtihat kapısının kapalı olduğunu vurgulamaktadır. Dönemin ilim adamlarının “fikhî hükümlerle oynanmasından korkup, iki kötülükten daha azını tercih etmeleri düşüncesiyle “ıctihat kapısını iddia sahiplerinin yüzüne kapattılar” yoksa “ıctihadın ümmetin belli bir zamanında vardı, o zaman da sona erdi ve ıctihatta bitti” demediklerini söylemektedir. Aslında bu son cümleler de iyi-kötü birer içtihatdır. Buna rağmen “ilim adamlarının fıkıh usulü ile meşgul olmaktan geri durmadıklarını” belirtir (el-Hudârî, 2001, 18). Dönemin İslam toplumunun bu konudaki hassasiyetlerini koruyarak ancak bu kadar söylendiği kanaati hasıl olmaktadır. Hudârî, tespitlerine içtihat esaslarının her müçtehit ve her müftü için, ayrıca nasıl hüküm çıkarılacağını bilmekle ilgilenen herkese gerekli olan ilimler arasında yer almaya devam etmekte olduğunu vurgulamaktadır. Bunun yanında ancak buna ihtiyaç duymayan sıradan insanlar için ise ilgilenmelerini gerektiren bir sebep bulunmadığını da belirtmektedir. Fıkıh usulü ilmi hakkında yaptığı bu genel açıklamalardan sonra Hudârî, mütekellimin eserlerin geleneğine uygun olarak kitabın ilk bölümü olan hükümler konusuna başlamaktadır (el-Hudârî, 2001, 21).

2. Hükümler

Mütekellimin ekolü fıkıh usulü eserlerinde var olan geleneğe uygun olarak birinci bölümün ‘hükümler’ konusuna ayrılmış olduğu yukarıda belirtilmişti. Hükümler başlığı altında şu alt başlıkların yer aldığını belirtmiştir: 1-Hüküm, hükmün tanımı, hükmün teklifi ve vad’i kısımları, 2-Hâkim, 3-Mahkûmu fih yani mükellefin fiilleri, 4-mahkûmu aleyh yani mükellef. Bu çalışmada teklifi hükümler başlığı altında anlatılanlar ele alınacaktır.

2.1. Hükümün Tanımı

Hükümün tanımını önceleyerek başlayan Hudârî, usulcülere yani mütekellimin ekolüne göre ve fıkıhçılara göre yani fukaha ekolüne göre ayrı ayrı tanımların bulunduğunu vurgular.² Usulcüler dediği Şâfiî mezhebinden mütekellimin ekolü ilim adamlarına göre “yükümlülerin fiillerine ilişkin talep, tahyîr ve vaz’olan hitaptır.” Fukaha dediği Hanefi mezhebinden usulcülere göre ise hüküm “yükümlünün fiillerine ilişkin hitabının eseri olan sıfattır”, şeklinde klasik tanımları vermektedir (el-Hudârî, 2001, 21; bk. Şâbân, 2018,

2 Fıkıh usulü ilmi alanında biri fukaha diğeri mütekellimin isimleriyle iki ekol bulunmaktadır. İlki tümevarım metodu olup çoğunlukla Hanefi mezhebi ilim adamları tarafından kullanılmaktadır. Diğeri ise Hanefilerin dışındaki mezheplerin ilim adamları tarafından kullanılan tümdengelim metodudur. Bu iki metodun dışında her iki metodu değerlendirmeleriyle birleştiren eserler yazan ilim adamları da mevcuttur. Onlara da memzûc eser verenler denmektedir.

301). Her iki grubun tanımlarının yanında çok az farklılıklarla hükümlerin dereceleri ile konuluşlarına temel teşkil eden şart, sebep, manî gibi durumları bulunması nedeniyle teklifi ve vad'î olmak üzere hükümleri ikiye ayırdıklarını vurgular. Bu bilgileri açıklamaya geçmeden önce Hâkim konusunu anlatacağını ifade eder.

2.2. Hâkim, Hüsn-Kubh

Hüküm denilince ilk akla gelen Hâkim kimdir veya nedir? sorusudur. Hudarî “Hâkim, Yüce Allah’tır ve O’nun hükümleri, elçilerinin insanlara bildirmeleriyle bilinmektedir.” biçiminde özetlemektedir. Yukarıda hükmün tanımında yer alan ‘hitap’ terimi Allah’ın hitabıdır ve “Müslümanların genel kabulüne mazhar olan bir yargıdır” şeklindeki ifadesi nedeniyle birinci önermenin ‘Allah’tan başka hakiki hüküm veren yoktur’³ biçiminde olduğunu vurgulamaktadır. İkinci önerme ise “O’nun hükümlerinin nasıl tanınacağı” konusuna verilecek cevaptır. O konuda da çeşitli tartışmaların olduğunu belirtir. Bazıları bu hükümlerin tanınması ve tanıtılmasının ‘Elçilere has bir durum’ olduğunu ifade eden Hudarî, dolayısıyla ‘Nebi gönderilmeden önce akılla Allah’ın hükümlerini idrak etmenin yolu yoktur.’ dediklerini söyler. Diğer bazılarının ise “kuşku yok ki, aklın bağımsız biçimde fiilde olan hüsn ve kubhü idrak etmeye bağlı olarak hükmü idrak etme imkânı vardır.” dediklerini aktarır. Ayrıca bu yargıların, özellikle elçiler vasıtasıyla gönderilmeden önce hüsn-kubh olup olmadığı, aklın idrak edip edemeyeceği konusunda tartışma olduğunu da ifade etmektedir. Bu iki görüşten ilkinde göre Allah’ın yapılmasını veya terkini emrettiği fiillerin hüsn-kubh diye bir sıfatı yoktur. Diğerine göre ise fiillerin hüsn-kubh diye bir sıfatı vardır ve şer’den önce bilinebilir görüşlerinde olduklarını belirtir. Hudarî, bu noktada hak olanın açıklanması için şu üç konuya değinmek gerektiğini vurgulamaktadır. Birincisi, hüsn-kubh nedirler? Fiiller bu iki şeyle zati olarak sıfatlanırlar mı? İkincisi, aklın bağımsız bir şekilde bunları idrak etme imkânı var mı? Üçüncüsü, fiillerin iyiliği ve kötülüğü konusunda aklın algıladığına göre hüküm vermek gerekli midir? (el-Hudarî, 2001, 22). Sıraladığı bu sorulara Eş’arî ve Mutezile grupları açısından özet cevaplar sunmuştur. Bu arada, öncesinde isim vermeden ‘söyleyen kimse’ ifadesinin (el-Hudarî, 2001, 23) devamında yapılan açıklamaya atıfla ‘doğru görüş, sem’ ve akıl Hanefi görüşünü destekler’ diyerek biri “...biz bir Resul gönderinceye kadar azap da etmeyiz.” (el-İsrâ 17/15) mealindeki ayet ile elçi göndermeden Allah azap etmeyeceğini içeren mealindeki ayettir. Ayrıca diğer “Hep müjdecî ve uyarıcı olarak gönderilmiş Peygamberler ki artık insanlar için Allaha karşı Peygamberlerden sonra bir hüccet olmasın...” (en-Nisâ 4/165) mealindeki ayet ile de insanların ‘bilmiyorduk’ demelerine delil olacak yollar kapatılmakta olduğunu sem’an deliller olarak belirtmektedir.

3 Bazıları farklı konularda olmakla birlikte aynı bağlama çıkan ayetlerin mealleri şöyledir: “...acele istediğiniz azap benim elimde değil, hüküm ancak Allah’ındır, o hakkı anlatır, hem o dava fasledenlerin en hayırlısıdır.” (En’âm 6/57, 62), “...hüküm onun ve nihayet döndürülüb ona götürüleceksiniz.” (Kasas 28/70, 88)

Bu açıklamadan sonra ‘Hanefilerin hüsn taksimi’ başlığını açarak şu bilgileri aktarmaktadır. Hanefiler, fiillerin bizzat hasen/iyi ve kubh/kötü olduğunu ispattan sonra ve bunların dışında hiçbir şeye gerek olmadan Şâri’ tarafından iyi olarak vasıflandırılanlar dışında bir şey talep etmediğine karar verdiklerini ve hüsn olan fiilleri tümevarım yöntemiyle şu dört bölüme ayırdıklarını ifade eder. Birincisi, bizzat hasen olan (hasen li nefsihi hüsnen) fiiller: İman gibi mükelleften herhangi bir durum veya ikrah ile sorumluluğun kalkmasını kabul etmeyen fiil. İkincisi, bizzat hasen, ancak arızı durumlar nedeniyle mükelleften sorumluluğu kalkan fiil: Namaz gibi kerahet vakitlerinde ve nifas, lohusa durumlarında namaz sorumluluğu kalkmaktadır. Üçüncüsü, dolaylı hasen: Zekât, oruç ve hac gibi fiillerdir. Dördüncüsü, cihat ve had cezaları gibi diğerleri için hasen olmayan ve ilk kısma da girmeyen fiillerdir (el-Hudârî, 2001, 27).⁴ Bu sıralama ve örnekleriyle birlikte dörtlü taksimi açıklamasına karşın aynı şekilde yasaklarla ilgili olduğu şeylerin de hissi fiiller adı altında ikiye ayrılmış olduğunu belirtir. İlki, abes işler ve küfür gibi haram oluşu asla nesh olmayan fiiller bizzat çirkin olan fiillerdir. İkincisi ise zina ve gasp gibi şer’an bizzat çirkin olan fiiller (el-Hudârî, 2001, 28)⁵ şeklinde sıraladıktan sonra bunlara önemli itirazlar olduğunu belirtir. İtirazların odaklandığı noktaları şu şekilde sıralayarak örneklerle anlatır. İtirazların ilki, evlilik sebebiyle oluşan sıhriyet yani hısımlık bağıyla ve yine aynı sebebe dayalı evlenme engelinin ihtilaf olmadan sâbit olması gibi fukaha ekolünce ‘fâsit nikâh’ ve ‘zina’ ile de aynı hüküm doğmakta ve kabul edilmektedir. Oysa Şâfiîler fiilin sebep-sonuç bakımından ‘nimet olan sıhriyeti haram yolla elde etme’ kabul edilmemektedir. Dolayısıyla fukaha ekolü görüşüne itiraz etmektedirler (Aktan, 2009, 111-112). İkinci itiraz noktası ‘başkasına ait bir malı zor kullanarak alma’ anlamındaki gasp fiilinin sonucu olan taşınır taşınmaz mal üzerindeki gasp edenin mülkiyet kurması ve tazmin konusu hakkındadır (Aydın, 1996, 13/387-392). Bu konuda yine fukaha ve mütekellimin ekolleri ilim adamlarının yöntem farklılığından kaynaklanan yorumlar olduğu görülmektedir. Üçüncü itiraza konu olan hüküm ise şudur: Bir zimmi vatandaş Müslümandan edindiği bir şeyi dâru’l-harpde kendi malı gibi yapsa, zaferden sonra bu malın sahibine iade edilmeyeceği, aksine onun ganimet olarak sayılacağı şeklindeki hükümdür. İtiraza konu olan dördüncü mesele ise sefere/yolculuğa çı-

4 Hüsn-kubh konusu Hanefi usul eserlerinde emir-nehiy konularıyla birlikte işlenmektedir. Emir, ya Hakikaten bizzat güzel olduğu için hasen olarak emredilen fiillerdir. Bunlar da tasdik gibi teklifin düşmesini asla kabul etmeyen fiiller veya sadece ikrah ile düşen ikrar ve namaz gibi kerahet vakitlerinde ve nifas, lohusa durumları gibi birçok özürden dolayı sorumluluğu kalkan fiillerdir. Veya oruç, zekât ve hac gibi hükümün bizzat güzel olduğu için hasen olarak emredilen fiillerdir. Ya da cihad ve cenaze namazı gibi dolayısıyla hüsn olan fiillerdir. bk. el-Pezdevî, Ebü’l-Hasen Ebü’l-Usr Fahrü’l-İslâm Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerim, (1307-1308), Usulü’l-Pezdevî, İstanbul, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1-4, 1/182 vd.; Molla Hüsrev, Muhammed b. Feramerz, (1321/1903). Mir’âtü’l-uşûl fi şerhi Mirkâtî’l-vüşûl. İstanbul: Dersaadet, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 69-71.

5 Nehiy ise Ya küfür gibi aynen vad’an kubh/çirkin olan fiillerdir. Veya hür insanın satılması gibi şer’an kubh olan fiillerdir. Ya da yasaklanan günlerde oruç tutmak gibi dolaylı olarak vasfen veya Cuma namazına nida vaktinde alışveriş gibi mücaviren kubh olan fiillerdir, bk. Molla Hüsrev, (1321/1903). Mir’âtü’l-uşûl, 69-71.

kan bir yolcunun seferde Şâriin hediyesi olan ruhsat ile isyan etmesi, ruhsattan yararlanarak isyanın kasıtlı olması gibi ruhsatla günah ve bir nimet elde etmiş olur, şeklinde itirazdır. Dolayısıyla bu hüküm mütekellimin ekolünce şeriatin furu'atından olmayan bir hüküm olarak görülmekte ve reddedilmektedir (el-Hudarî, 2001, 29). Hudarî şu yorumuyla bu itirazı kapatır. Genel olarak yerleşmiş ve tartışılmaz 'suç failine bir hayır kazandırmaz' şeklindeki kural doğrultusunda hukukçuları çaba harcamaya zorlamakta olduğunu belirtmektedir. İttifakla bu kural üzerinde uzlaşıldığından dolayı yukarıda verilen örnek hükmün geçersiz olduğunu da ifade etmektedir (el-Hudarî, 2001, 29).

2.3. Hükümlerin Hak Bağlantıları Açısından Taksimi

Hükümlerin bağlandığı kısımların birincisi tamamen Cenab-ı Hakk'ın hakkı, yani kimseye özgü olmaksızın dünyanın genel menfaatıyla ilgili olan, tehlikesini ve faydasının kapsamlılığını Cenab-ı Hakk'a atfeden bu kategori, istikra ile sekiz türe ayrılır. 1-Mahza ibadet olanlar: İman, namaz, oruç, zekat, hac, umre, cihat gibi ibadetler. Zekâtın bu kısımda sayılması tamamen nazari olduğunu belirtmektedir. 2- Fıtır sadakası gibi meûnet/geçimlik manası bulunan ibadetler. 3-Yakınlık manası bulunan arazi vergisi olan öşür (Erkal, 2007, 97-100)⁶. 4- Harac gibi ceza manası bulunan meûnet. Hz. Ömer ra tarafından konulan bir uygulamadır (Kallek, 1997, 71-88). Fethedilen arazileri 1/5 şeklinde ganimet sayarak savaşanlara değil de sahiplerine sınırsız süre ile kiralayarak bırakmıştır. Bu nedenle arazi daha sonraları Müslümana mal olarak intikal etse bile haraç arazisi olma durumu devam eder. 5-Bizzat kâim olan haklar. Kendinden var olan bir haktır, yani niyeti gereği alacaklarla ilgili değildir ve bir hak olarak ödenmesi zorunludur. Ganimet, maden ve definelerden 1/5 miktarı Kitapta (el-Enfâl 8/41) sayılanlara verilmek üzere beytü'l-male ödenmesi gereken miktardır (el-Hudarî, 2001, 31). 6- Had cezaları olan zina, sirkat ve şirb cezaları Kamil ukubat olan haklar arasında yer alır. 7-Kasır ukubatlar: Katilin maktulün mirasından mahrumiyeti şeklinde tezahür eden cezadır. 8- Kefaretler gibi cezalar içinde ibadet ve ukubat barındıran haklar olarak isimlendirilmektedir. Hükümlerin bağlandığı kısımların ikincisi, sırf kul hakkı olan hükümlerdir. Telef edilen başkasının mallarının tazmin edilmesi, satın alınana malik olma ve bunlar üzerinden şekillenen haklar bu kısımda yer alan haklardır. Hükümlerin bağlandığı kısımların üçüncüsü, içinde Allah ve kul hakkı olmak üzere iki hakkın toplandığı, fakat Allah hakkının galip geldiği kazf haddi gibi haklar bu gruptandır (el-Hudarî, 2001, 32). Hükümlerin bağlandığı kısımların dördüncüsü, içinde Allah ve kul hakkı olmak üzere iki hakkın toplandığı, fakat kul hakkının galip geldiği kısas haddi gibi haklardır.

6 Öşür, fıkihta toprak ürünlerinden duruma göre farklı oranlarda tahsil edilen zekâtı ifade eder. Bu oranlar Hz. Peygamber tarafından mücmelin açılanması mahiyetindedir. Kur'an'dan dayanağı ganimet paylaşımında 'humus' diye nitelenen 1/5 (el-Enfâl 8/41) oranının alt katları olan 1/10 doğal biçimde sulanan araziden yetişen mahsul için, 1/20 sulaması doğal biçimde olmayıp emekle sulanan araziden yetişen mahsul için, 1/40 ise altın, gümüş ve nakit paraların zekâtı şeklinde küçültülmesi biçiminde olma ihtimali vardır.

3. Teklifi hükümler ve Kısımları

Mükellefin fiillerinin derecelerini belirten fiiller anlamındaki teklifi hükümlerin en üst seviye sorumluluktan başlamak üzere icap, nedb, tahrim, kerahet ve tahyir olmak üzere sıralayarak beş çeşit olduğunu ifade eden Hudarî, bunların fiillerdeki eserlerini de vücup, nedb, hürmet, kerahet ve ibaha olduğunu belirtir. Usulcülerin yani mütekellim ekolünün şer'î hitap üzerinde düşündüklerinde tümevarım yöntemiyle şu beş çeşit durumu bulduklarını belirtir. Birincisi, kaçınmaksızın mutlaka yapılması gerektiği talep edilen fiil 'icap' olarak isimlendirilmiştir. Örneğin "Ve Allah'a ibadet ediniz..." (en-Nisâ 4/36), "sonra nâsın ifaza eylediği yerden sizde ifaza edin ..." (el-Bakara 2/199) ayet meallerinde olduğu gibi, bunun fiildeki eseri 'vücup' olarak karşıladığını belirtmektedir. İkincisi, bir şeyden kaçınmayı mutlak olarak talep edilen fiil 'tahrîm' olarak isimlendirilmiştir. "...O ikisine üf demeyiniz ve azarlamayınız..." (el-İsrâ 17/23), "...Mallarınızı aranızda batıl bahanelerle yemeyin, kendiliğinizden rızalaşarak akdettiğiniz bir ticaret olmak başka, kendilerinizi öldürmeyin de, ..." (en-Nisâ 4/29) ayet meallerinde olduğu gibi, bunun fiildeki eseri 'Hürmet'tir. Üçüncüsü, fiilin kaçındırmaksızın ve talep de olmaksızın yapılması istenen bir fiilin, bu durumda mutlak talep olmadığı konusunda karinelere yararlanılarak ve bunun bir icap olmasından uzaklaştırılarak anlaşılır. Örneğin, "...Muayyen bir vade ile borçlaştığınız vakit onu yazın,..." (el-Bakara 2/282) mealindeki ayet,⁷ devamındaki şu "...yok birbirinize emin olmuşsanız kendisine inanılan adam Rabbi olan Allahtan korusun da üzerindeki emaneti tediye etsin, ..." (el-Bakara 2/283) mealindeki ayetin karinesi ile 'icaptan' uzaklaştırılarak 'nedb' ifade eder olduğu belirtilmektedir. Fiildeki eseri de yine 'nedb'dir. Dördüncüsü, kaçınılması kesin olmayan bir şekilde talep edilen bir fiilin 'haram' oluşundan, mutlak talep olmadığı konusunda harici karinelere yararlanılarak bu fiilin bir icap olmasından uzaklaştırılmasıyla 'kerahet' olduğu anlaşılır. Örneğin, "...Cuma günü namaz için nida olduğunda hemen Allah'ın zikrine koşun ve alım satımı bırakın, ..." (el-Cumu'a 62/9) mealindeki ayette yasağın 'alışveriş etmeyiniz' seviyesinde olması nedeniyle, harici bir durumdan dolayı yasaklık olduğu belirtilerek 'haramlıktan' 'kerahete' dönüştürüldüğü ifade edilmektedir. Yine isim ve fiildeki esere de 'kerahe' denmiştir. Beşincisi, Şâriin yapıp yapmamada muhayyer bıraktığı şey 'ibaha' olarak isimlenir, fiilde de yine sıfat olarak 'ibaha' ile belirtilir.

Hanefilerin bir fiilin kaçınmanın dışında kesin iktizayı, hitabı öğrenme durumuna göre yani tevatüren gelenin kesin ilim ifade etmesinden dolayı farz, eğer zan ifade eden haberi vahitle gelmişse icap olmak üzere iki kısma ayırdıklarını ifade eden Hudarî, şayet fark sadece 'besmele' hakkında olduğu

⁷ Bu ayet aslında 'tefâ'ul' babından 'tedayün' ayeti şeklinde isimlendirilmesi gerekirken 'mufâ 'ale' babından 'müdayene' ayeti diye isimlendirilmiştir. Her iki bab müşareket yani ortaklık anlamında olmasına karşın, ilki karşılıklı toplum anlamını yani 'toplumlararası' anlamını taşıırken diğeri tarafların çoğunlukla birer kişi olması, bazen de tarafın biri tek diğeri çok olabilmektedir.

gibi olursa lafzı fark sayarız diyen İmam Subkî'nin eserinde yer alan görüş gibi söyleneceğini vurgulayan Hudarî, farkın lafzi olmadığına işaret etmektedir. Ayrıca buna bağlı olarak fikhî eserlerini 'garip' şeylerle tertip ettiklerini vurgulayarak şu örneklerle anlatır. Namazda kıraat terk edilirse namazın batıl sayıldığını, çünkü onun gerçekten "...bundan böyle Kur'an'dan ne kolay gelirse okuyun..." (el-Müzzemmil 73/20) mealindeki ayetle Kur'anî bir emirdir. Fakat Fatiha sûresini okumayı terk edenin namazını batıl saymadığını, çünkü onun haberi vahitle sabit olmasından dolayı onlara göre zan ifade etmektedir, ayrılık noktası budur, diyerek tenkit eder. Konu hakkında mevcut olan hadisin rivayeti üzerinden konu hakkındaki görüşlerini savunan Hudarî, aklen iki farklı hükme sahip olması gibi bir durumun ortaya çıktığını ifade eder ve meselenin delile dayalı ictihadı bir netice olmadığından itibar edilmeyeceğini belirtir. Oysa diğer imamlar, hac ibadetindeki farz ve icabın talep bildiren taksimine muvafakat ettiklerini belirtir. Ancak Hanefilerin öne sürdükleri itibarlarla değil de Şâriin, terkedildiğinde hacı bozan bazı fiillere 'erkan', (el-Hudarî, 2001, 34) terkedildiğinde bozmayan fakat ceza olarak 'dem' gerektiren bazı fiillerine de 'vacibat' demeleriyle ki bu ibadeti yapan herkesin bu konuda eşit hükümlere tabi olduklarını bildirir. Yine Hanefilerin sakınılması gereken konularda yukarıda belirtilen itibarlar ile şu iki kısma ayırarak gerekli kıldıklarını belirtir. Biri, kesin delil ile sabit olanı 'haram', diğeri ise zannı delil ile sabit olanı da 'keraheten haram' saydıkları ve hükümlerin onlara göre beş değil de yedi tane olduğunu ifade eder. Böylece mükellefin fiilleri vacip, farz, mendup, haram, keraheten haram, keraheten tenzih ve mubah olarak yedi adet olarak kabul ettiklerini belirtir (el-Hudarî, 2001, 35).

3.1. Vacibin Tanımı ve Kısımları

Mütakellimin ekolü usulcülerin ortaya konan vacip teriminin tanımında ihtilaf ettiklerini, ortak bir tanımda birleşemediklerini belirten Hudarî, buna karşılık yapılan tanımların barındırdığı 'ikab' teriminin bizzat vacip olmadığının öne sürülmesiyle sadece Gazâlî'nin seçtiği 'terkinden dolayı ceza hissedilen' tanımının en güzel olduğunu ifade eder. Vacibin, zaman açısından Şâriin kefaretlar gibi ömürden sınırlandırılmış bir vakitle belirtilmeyişi 'mutlak' ve namaz, ramazan orucu gibi vakitle sınırlananları 'muvaqqat' olmak üzere iki çeşidinin olduğunu ifade eder. Vacip fiil için belirlenmiş vakitler ise 'muvasa'(/geniş), 'mudik'(/dar) ve her ikisine benzeyen olmak üzere üç çeşit olduğunu belirtir (el-Hudarî, 2001, 35).

3.2. Vacibin Zaman Açısından Kısımları

Muvassa': Hanefilerin buna 'zarf' ismini verdiklerini vurgulayan Hudarî, vakit vacibin vücubu için alamet olarak 'sebe' ve ayrıca şart olduğunda ittifa bulduğundan beş vakit namazın vakitleri gibi belirtilen vaktin sonuna kadar mükellefin gücü yettiği anda yerine getirilebileceğini vurgulamaktadır. Fakat vakit içinde hitaba sebe' olan vaktin cüzü konusunda ihtilaf edilmiştir.

Hudarî, Hanefiler mükellefin vakit içinde edaya başladığı cüzü ‘sebe’p’ olarak belirttiklerini ifade etmektedir. Hudarî, vaktin ilk cüzünde hitabın ortaya çıkmasına ‘alamet’ olan delil “Güneşin kaymasından namazı kıl...” (el-İsrâ 17/78) mealindeki ayet olduğunu belirtirken başlangıç ve sonunun da sünnet ile beyan edilmesi vaktin muvassa’ olduğunu gösterdiğini vurgulamaktadır. Hanefiler vaktin içinde edaya bitişen ân sebeptir, eğer edaya başlamazsa sebebiye yetecek kadar son cüz taayyun eder şeklinde görüşe sahip olduklarını belirten Hudarî, vakit çıktıktan sonra da bütün vakitler sebep haline gelir görüşüyle ‘namazın kazasına’ cevaz vediklerini ifade eder. Ayrıca bu muvassa’ özelliğinden dolayı vaktin içinde mükellef olan zimmeten sorumlu olduğunu belirtir. (el-Hudarî, 2001, 36-37). **Mudîk/dar:** Vakitli ibadetlerden ramazan ayında oruç ibadeti gibi cinsinden başkasına zaman açısından yer bırakmayan durumdaki vakittir. Sadece farza yeten vakit olarak Hanefilerin bu türdeki vakte ‘mi’yar’ ismini verdiklerini belirtmektedir. Şâri’ ramazan ayını farz olan oruç için belirleyip tayin ettiğinden, ramazan günlerinde onun dışında kaza, nafîle, kefarete gibi başka bir oruca niyet edilerek oruç tutulmadığını vurgulamaktadır. Bu konuda ilim adamlarının ittifakı olduğunu söyleyen Hudarî, ancak Hanefilere göre bu ayın günlerinde oruç tutulduğunda, oruç tutanın bunu farz olan ramazan orucu kasti ile mi, başka bir amaç için mi kastettiğine dayandırarak teferruata girdiklerini belirtir. Çünkü ramazan ayında hasta veya seferi olana oruç tutmama ruhsatı verildiği bir gerçektir. Dolayısıyla Hanefiler bu ruhsatı mükellefin nafîle için kullanmasında sakınca görmemekte olduklarını söyleyen Hudarî, İbn Hümam’ın bu görüşe katılmadığını belirtmektedir. Nitekim İbn Hümam ramazan orucunun sevabının nafileden fazla olduğu için değeri ağır olanın yanında diğeri olan nafîle lağvolur ve ramazan orucu olarak vaki olur görüşünde olduğu bilinmektedir. (bk. İbnü’l-Hümâm, 2003, 2/31; el-Hudarî, 2001, 38). **Muvassa’-Mudîk ikisine benzeyen:** Hac ibadetinin vakti gibi yılda bir hac ibadeti olması açısından ‘mi’yar’, hac aylarının tümünü kapatmaması bakımından da ‘zarf’ durumlarına benzemektedir. Bu nedenle Hanefilerin, ilkinde benzemesi bakımından mükellefin durumuna göre tatavvu’dan önce mutlak niyetle farz olan haccı eda eder, ikincisine benzemesi ile de şayet niyet ederse nafîle hac olmuş olur görüşünde olduklarını hatırlatır.

3.3. Eda, Kaza, İade: Eda vacibin şer’an takdir edilen vakitte yapılmasıdır. İade ise öncekisinin mükemmel olmayışına bağlı olarak vaktinde ikinci kez yapılmasıdır. Kaza ise vaktinden sonra yapılmasıdır. Hudarî burada eda, kaza terimlerinin yanında ‘iade’ terimini kullanmaktadır (el-Hudarî, 2001, 39). Bu üç terim için tanımlanan zaman sınırlamaları ve konulan şartlar dikkat çekmektedir. Vacib şayet vaktinde başlanırsa ister bitsin ister bitmesin ‘eda’ olduğunu belirten Hudarî, Şâfiî’nin en az bir rekâtın vaktin içerisinde yapılmasını şart koştuğunu aktarmaktadır.⁸ Belirtilen vaktin ilk cüzünde ‘sa-

8 İade edilmesine belirtilen şartların gerçekleşmesi için ‘sahih’ biçimde başlayıp ‘kâmil’ biçimde bitmesi gerekmektedir. Gerçekte sahih olmayı yani var olmayanın iadesi söz konusu olamayacaktır.

hih' olarak yerine getirdiği emir şayet 'kâmil' değil ise kâmil olmasını sağlamak üzere ikinci kez yapılanın 'iade' olduğunu bildirmektedir. Şayet ilk yapılan sahih değil ise ikinci yapılanı iade ismi verilmediğini söyleyen Hudarî, ilki sahih olmamakla fasit olmuştur, fasidin de varlığı yoktur demektedir. Dolayısıyla vaktinde yerine gelmeyen ve başlanmayan bir yükümlü olunan fiil vakit çıktıktan sonra başlanırsa kaza hükmünü almaktadır. Hatta vaktin içinde başlayıp bir rekât tamamlamadan vakit çıksa yine kaza hükmünü almakta olduğunu ifade etmektedir.

Vacibin kazası hakkında ilim adamlarının icma ettiklerini aktaran Hudarî, ancak mucibin 'hitabi' konusunda ihtilaf ettiklerini belirtmektedir. Kaza etmenin zamanını vacip eden hitap mıdır, yoksa yeni hitap ile midir? Bu konularında ihtilaf edildiğini vurgular. Cumhur ikinci görüşü benimserken, Hanefilerin ilk görüşü benimsediklerini ifade etmektedir. Cumhurun seçtiği görüşte Şâriin vakti mükellefe bir maslahata binaen mukayyed kılmış olduğu beyan edilmektedir. Gerçekte vakit çıktıktan sonra yerine getirilmesi ilki için konulan maslahata aykırıdır. Hanefiler ise 'sebeup' mükellefin zimmetini vacip ile işgal eden bir alamet olarak kabul etmektedirler. Bu nedenle zimmetin boşalması için yerine getirmekten başka bir yol olmadığını vurgulamaktadırlar. Vaktinde, talep edildiği gibi eda edilirse talebin yerine gelmiş olacağını, vakit geçerse zimmette baki kalacağını, kaza edilmesiyle zimmetin meşguliyetinin boşaltılması gerektiğini vurgulamaktadırlar. Hudarî şu özet açıklamayı yapmaktadır. "Şayet kazanın vacip olması yeni bir emre muhtaç ise, kasten terk edilen namazların kaza edilmesinin gerekli olmayacağı şeklindeki cumhurun görüşüne, Hz. Peygamberin "Kim namazını uyku ve unutma ile geçirirse hatırlayınca kılsın." (el-Kuşeyrî, 1954, 314) hadisi uyku veya unutkanlık nedeniyle olanları dışarıda bırakarak delille cevap vermektedir. Sağlanan bu ittifaktan sonra İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) şaz görüşü dışında, telafinin gerekliliği konusunda görüş birliğine vardıkları halde, namazını kasten terk edenin telafisini talep eden bir kimse de olmamıştır diyen Hudarî, ayrıca bir belgeye dayanma dışında bir icmanın olmadığı konusunda icma sağlanana kadar, hükükçuların icmaı bu konuda bir söylemin varlığına delildir şeklinde cevap verilebilir, demektedir (el-Hudarî, 2001, 40)."

Hanefiler benzer konu olan ramazan ayında itikaf örneği ile açıklama yapmaktadırlar. Buna göre itikaf edeceğini nezreden kimse, ramazanda itikaf etmezse sonradan bu itikaf nezrini oruç ile yerine getirmesi gerektiği görüşündedirler. Oysa itikafa nezrederken oruç şart koşulmadığı halde yeni bir hitapla orucu gerekli kılmış olmaktadır. Bu itiraza "itikaf oruca tabi olduğundan oruç şarttır" şeklinde cevap verdikleri belirtilmektedir. Hudarî, bu konuda delillerinin kuvvetli olması nedeniyle cumhurun görüşünün tercih edilmesi gerektiğini ifade ediyor. Hanefilerin 'zimmetin meşguliyetine' ise yükümlülük için tanınan 'vaktin sınırlı' oluşuyla cevap vermektedir. Ayrıca Hudarî, Hanefilerin edayı 'kâmil, kasır ve kazaya benzer eda' olmak üzere

üç ayırdıklarını, ‘İbadetlerde’ talep edilen namazın şer‘î tüm vasıflarıyla cemaatle kılınmasına kâmil eda, vasıflarını tamamlamadan ferden kılınmasına kasır eda ismini verdiklerini belirtir. Uyduğu imamın bir sebepten dolayı namazdan ayrılmasından sonra kalanı ferden tamamlamayı kazaya benzeyen eda olarak örneklendirmektedir (el-Hudârî, 2001, 40). ‘Kul haklarında’ ise ‘mağsub malın aynısını geri vermek’ kâmil eda, ‘bir eksiklikle geri verme’ kasır eda olduğunu belirtmektedir. Kazaya benzer eda ise nikah akdi esnasında elde olmayan başkasına ait bir köleyi mehir olarak vereceğini belirten kocanın, akitten sonra satın alıp vermesi örneği üzerinden açıkladığı görülmektedir. Kaza etmeyi ise ‘misl-i makul, gayri makul ve edaya benzeyen kaza’ şeklinde üç ayırdıklarını belirten Hudârî, ibadetlerde oruca oruç, namaza namaz ile kaza edilmesini misl-i makul, kul hakkında ise mağsub malı misli veya kıymeti ile ki kıymet misli manasındadır, tazmin etme olduğunu örnekleyerek anlatmaktadır. Gayri makul kaza ise ibadetlerde devam eden engel nedeniyle tutulamayan oruç için fidye verilmesi ki aslı ile yerine geçen fidye arasında aklen benzerlik kurulamadığı ifade edildiğini aktarmaktadır. Kul haklarında ise hata ve şibhi amd ile öldürme ve yaralamalarda mal ile tazminat verme gayri makul kaza olarak örneklemeaktadır. Edaya benzeyen kaza ise ibadetlerde bayram namazına rükûda yetişen birinin tekbirleri rükûda kaza etmesi şeklinde anlatırken, kul haklarında olanı akitte söylenen kölenin yerine sonradan parasını ödemek şeklinde olduğunu belirtmektedir (el-Hudârî, 2001, 41).

3.4. Vacibin Yerine Getirilmesi Açısından Taksimi

Hudârî, vacibin ‘aynen vacip ve kifâi vacip’ olmak üzere ikiye ayrıldığını belirtmektedir. Namaz, oruç, hac, zekât gibi meydana gelmesi mükelleflerin tüm fertlerinden talep edilenine ‘aynen’ vacip, muhtelif sanayi işleri, hastana inşa etme, yargı ve fetva işleri, cenaze namazı, selam verme ve alma gibi işleyenine bakmaksızın meydana gelmesi istenenleri de ‘kifâi’ vacip olarak niteleyerek örneklemeaktadır (el-Hudârî, 2001, 41).

3.5. Vacibin Sınırlara Göre Taksimi

Hudârî, vacip Şâriin miktarını farz namazlar ve zekât ile malların değerleri gibi tayin etmesiyle **muhadded** vacip ve Şâriin miktarını tayin etmediği **gayr-ı muhadded** vacip olmak üzere ikiye ayrıldığını ifade etmektedir. Hanefilerin ‘eş ve akrabaların nafakalarını’ ikinci kısım olan miktarı belli olmayanlardan saydıklarından dolayı zimmete terettüp etmediği görüşünde olduklarını belirtmektedir. Dolayısıyla vakti geçirilse de yani zamanında verilmemesinden eş ve yakınları talep edememektedirler. Bu nedenle yargı ve rıza ile anlaşmakla ikinci kısma eklenerek zimmete terettüp eden borçlardan yapıldığında vakit geçince talep etme hakkı doğmakta olduğunu açıklamaktadır. Diğerlerinin ise nafakayı muhadded kısmına katmakta olduklarını vurgulamaktadır (el-Hudârî, 2001, 45).

3.6. Vacibin Nasıl Talep Edildiğine Göre Taksimi

Vacibin, Şâriin aynen talep ettiği **muayyen** ve Şâriin kefaretin özelliklerini belirttiikten sonra onlardan birini müphem olarak talep edilene **muhayyer** biçiminde olmak üzere ikiye ayrıldığını belirten Hudarî, 45 "...kefareti çoluğunuza çocuğunuza yedirdiğinizin orta derecesinden on fakiri doyurmak yahut giydirmek yahut bir esir azâd etmektir..." (el-Mâide 5/89) mealindeki ayette sıralananlara muhayyer vacip ismi verilmekte olduğunu söylemektedir. Teklifin bu muayyenlerden bir müphem ile yerine geldiğini belirtir. Hudarî, müphem olan, her bir vasıftaki hayırseverlik, bütün vasıflarda ortak olanın değeridir ve sayılamazdır. Dolayısıyla seçim yapmak imkânsızdır, fakat muhayyerlik sadece vücup ile alakalı özelliklerde olmuş olur biçiminde açıklamaktadır (el-Hudarî, 2001, 45-46).

3.7. Vacibin Öncülü

Dikkat çekici bu başlık altında şer' kelimesinin bir görüntüsüne örnek bir anlatım olduğu kanaatini vermektedir.⁹ "Namazı kıl güneşin kaymasından ..." (el-İsra 15/78) mealindeki ayette talep edilen günün belli vakitlerine işaret eden namazın kılınması veya zekat emrinde zekatın verilmesi olduğunu vurgulayan Hudarî, bunun yanında bu tür yükümlülüklerin şart ve sebep gibi bazı tali öncül bağlantılarının olduğunu belirtir. Bunlar ilme ulaştıran sağlam bir bakış gibi normal sebep, köleyi özgürleştirmede kullanılması gereken 'ıtk lafzı gibi şer'î sebep, vacip kılınanın edası için zıttını terk etmek gibi akli şart, abdestte yüzün yıkanmasının gerçekleşmesi için baş kısmından bir parça yıkanması gibi normal şart, namazın sıhhati için abdest almak gibi şer'î şartlar bulunduğuna işaret ederek (el-Hudarî, 2001, 47) çok yönlü karşılaştırma veya üzerinde düşünme ile ulaşılmaması gereken yargılardan söz ettiği açıktır.

4. Mendup Tanımı ve Kısımları

Hudarî, mendubu talep açısından 'Şâriin şart koşmaksızın yapılmasını talep ettiği fiildir' şeklinde tanımladıktan sonra mükellefteki sonuç açısından da 'yapılmasında sevap, terkinde günah olmayan fiil' şeklinde vurgu yaptığı görülmektedir. Ayrıca bu tanımla yaptığı girişten sonra şimdiye kadar delil dışında yer almayan sünnet terimini belirgin biçimde öne çıkardığı açıktır.

9 Sözlükte, canlıların tabiatda doğal kaynağa ulaşır 'ağzıyla su içmek' anlamındaki ŞR'A kökünden mastar olan 'şeriat' genelde canlıları özelde insanı bir ırmağa, su içilecek bir kaynak çevresine ulaştıran "yol, mezhep, metod, âdet" anlamlarına gelen 'şeri'at' terimidir. Açık arazide tek olan bir su kaynağından istifade etmek üzere gidip gelmelerin oluşturduğu, yaklaştıkça birleşen, uzaklaştıkça ayrılan yol izlerinden her birini anlatmaktadır. Böylece suya ulaşma çizgiler meşru/uygun olmuş olmakla birlikte suyun kullanımı da doğal olarak uygun bir şekil almış olmaktadır. Ayrıca bu yolların her biri şuurla çizilmiş görüntüsünü de vermektedir. Hudarî'nin verdiği vacip örneği üzerinden öncül yani asıl olgunun başka olgularla bağlantılarının var olması örneği, bu sözlük ve terim manasıyla yakından ilgili olduğu kanaati oluşmaktadır. Şer'î delil veya Şer'î hüküm derken kastedilenin çok yönlü değerlendirmelere açık olan ve geri durulamayan bir anlayışa esas olan delil ile üretilmiş, diğerleriyle çatışmayan ve çelişmeyen yargılar bütünlüğü sağlayan sistemdir. (Sözlük anlamı için bk. İbn Manzur, Ebu'l Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim, (1968) Lisânu'l-'Arab, Dâr-u Sadır ve Dâr-u Beyrut, Beyrut, 8/185).

4.1. Sünnetin kısımları

Hudarî, metinde ‘sünneti üç kısma ayırdılar’ şeklindeki bir alt başlıkla sert bir şekilde konuya girmektedir. Birincisi, ezan ve cemaat gibi dini vaciplerin yerine getirilmesinde tamamlayıcı olanlar olarak belirttiği sünnet-i Hudâ ismindeki bir açıklamadır. Bu tür sünnetleri terk edenlerin sapkın ve kınanacak birileri olduğunu vurgulayan Hudarî, hatta bir yerleşim halkı bunları terk etme kararı alsa onlarla savaşılacağını belirtir (el-Hudarî, 2001, 48). İkincisinin, zâit sünnetler olduğunu belirten Hudarî, bunların Nebi sav’in yaptığı işler olduğunu ifade ederek şu örnekleri sıralar. Yeme, içme, uyuma, giyinme gibi (insan, beşer olarak) normal işlerdir. Devamında mükellef bunların yapılış biçimlerini “uygularsa güzel olur, terk ederse bir beis yoktur, terkine kerahet ve isaet taalluk etmeyeceğini” açıklar. Sünnetin üçüncü kısmını ise, nafil terimini kullanarak anlatır ve farzlara, vaciplere ve sünnet namazlara tatavvû‘ maksadıyla namazlara kendisinden ziyade yapmanın meşru olduğunu vurgulamaktadır. Burada sözü edilen ziyadedden maksat farz, vacip, sünnet olarak eda edilen ikişer, üçer, dörder rekatların artırılması değil, aynı sayıda daha çok namaz kılmanın sorun yaratmayacağını anlattığı açıktır. Ayrıca bunları yapanın sevap kazanacağını, terk edenlerin ise ceza ve ayıplanmayla karşılaşmayacağını ifade etmektedir. Ancak böyle bir şeyi kendisine meşru kılan kimse başladıktan sonra bozarsa İmam Şâfiî’nin görüşüne göre kaza gerekmediğini, fakat Hanefilerin görüşüne göre ise kaza gerektiğini vurgulamaktadır. Aslında başlangıçta mükellef için muhayyerlik vardır, aklen ve şer’an gerekli olmadığı şeklinde görülmektedir. Fakat başladıktan sonra sürdürülmesinde mükellefin muhayyerliği olmadığını belirterek tamamlanması gerekmekte olduğunu “...amellerinizi iptal etmeyin.” (Muhammed 47/33) mealindeki ayet ile delillendirmekte olduklarını belirtir.

5. Haram

Hudarî, vacibin tanımlarından Gazalî’den seçerek verdiği tanımın benzerini ‘işleyene ceza hissettiren’ şeklinde burada haram tanımı için verdiği görülmektedir. Ayrıca dikkat çekici bir şekilde anlatıma, Hanefilerin haram taksimi ile başladığı da görülmektedir. Hanefilerin sakınmayı gerektiren talepleri sabit olma yönlerine göre iki kısma ayırdıklarını belirterek başlayan Hudarî, ilk sıraya Kitap, mütevatir sünnet ve icma nassları ile kesin olarak sabit olanları koyar ve ‘işte bunlar haram kılmayı gerektirenlerdir’ vurgusunu yapmaktadır. Ayrıca ‘Onlara göre yine farza mukabildir’ şeklinde dikkat çekmektedir. İkincisi, âhâd haberlerle ve kıyasla zan ile sabit olanlar olduğunu belirten Hudarî, bunun derecesini de ‘keraheten tahrim’ olarak ifade etmektedir. İlkini farza mukabil gören Hudarî, bunu da ‘vacip mukabilinde’ olduğuna işaret etmektedir. Yalnız tahrimen mekruh olanın miktarını belirlemede ibarelerin muhtelif olduğunu söyleyerek, İmam Muhammed’in ‘Her mekruh çeşit olarak haramdır’ ifadesini Ebu Hanife ve Ebu Yusuf’un ‘mekruh haram yönlüdür ve ona yakındır’ ifadesinden öne aldığı görülmektedir.

Ayrıca mekruhu kabul etmeyen tekfir edilemeyeceği uyarısında bulunur (el-Hudârî, 2001, 49).

5.1. Tenzihen mekruh

Tenzihen mekruhu ‘kaçınılması ceza hissi vermeyen fiiller’ olarak belirtilmiş ve sünnet mukabili olduğuna dikkat çekilmiştir. Hudârî, bu açıklamalarından sonra ‘bir şeyi belli şeylerden değil tek şeyden dolayı haram kılma’ alt başlığında ‘usulcülerin teşrî’de karşılığını bilmediğimiz şekilde ve yasakla, temsili sahih olmayan farazi şeyler söylediler’ diyerek erkeğin iki kardeşe aynı zamanda evlilik yapmasının yasaklığını ve üç talakla eşlerinden birinin boş olacağını söylemesine rağmen beraber kalmaya devam etmesi gibi örneklerle tenkit etmektedir. Ayrıca bir şey bir kişi için aynı anda hem haram hem vacip olmasını güç yetiremeyen teklif olarak görmekte ve imkansız olduğunu ifade etmektedir. Şayet bir şey çeşit olarak tek fakat sıfatları ile muhtelif olması durumunda ise durumun doğal olarak farklı olacağını şu ayet üzerinden açıklamaktadır. “...Güneş ve aya secde etmeyin de onları yaradan Allaha secde edin ...” (Fussilet 41/57) mealindeki ayette bilinen secde çeşit olarak tektir ve Allah’a izafe edilen matluptur, güneşe ve aya izafe edilmesi yasaktır. Bir başka örnek de mağsub arazide namaz kılmanın nehy edilmiş olmasından dolayı ‘tek fiil iki yön’ müşkül ifadesiyle şu soruyla yorumda bulunmaktadır. İki cihetten birinin nehy edilmiş olması caiz olur mu olmaz mı? Birinci görüş göre ki bu görüş Mutezile ve Amed b. Hanbel’in görüşü olduğunu belirten Hudârî, talep ve nehyin bir arada bir şahısta olmasının imkânsız olduğunu aktarır ve bu namazın batıl olduğunu, fakat talebin düşmediğini beyan ettiklerini söyler. Fakat bizzat tayin edilmiş olan bir şey masiyet ile yaklaşma olmaz derken, selefın icmaına muhalefet etmekte olduklarını aktarır. Çünkü Selef’in çok kere mağsub evlerde namazlarını eda ettiklerini, tövbelerini yaptıklarını belirtmektedir. Fakat Amed b. Hanbel’in bu icmaı inkâr ettiğini söylemektedir. Taraftarların ise ‘icma olsaydı Amed b. Hanbel elbette bilirdi’ diyerek, savunmakta olduklarını belirtir. Dedikleri doğru olsa bile sükûti icma olması muhtemeldir. Dolayısıyla delillerinin kesin olmadığını söyleyerek reddetmektedir (el-Hudârî, 2001, 52). Burada çok ciddi bir tartışma görülmektedir.

6.1. Mubahın Tanımı¹⁰

Mubah olduğu sürece, o şeyin yapılması veya kaçınılması talep edilen olamayacağını belirten Hudârî, kaçınılmasının talep edilmemesi şu durumlardan dolayı uygun olmadığını vurgular. 1- Şâri’inde mubah yapma ile terk arasında övme ve yerme olmadan muhayyer bırakılandır. Şer’an eşitlik ve muhayyerlik gerçekleşince terk edenin itaat ettiği tasavvur edilemez. Çünkü kendisinden kaçınılması talep edilmiş değildir. İtaat ancak taleple gerçek-

10 Mubahın şer’î hüküm olup olmamasında, “şer’î/sem’î delilin, yani Şâri’nin hitabının varlığı ve yokluğu” ile “istishâb” kaidesinden, yani “eşyada asıl olan mubahlıktır” ilkesinden hareket eden Kâbî’ye göre mubahlıkta asıl olan, “bir şeyin yapılması veya terk edilmesinde günahın/sakıncanın

leşir. Talep yoksa itaat yoktur. 2- Şer'an mubahta eşitlik ve terk gerçekleşince terk edenin itaat ettiği tasavvur edilemez. 3-İcma mubahın terkinin uyarıdır, ittibaa vefalı olmaya gerek yoktur. 4-Mubahı terk taat olsaydı şer'î hükümlerden sayılması gerekirdi demektir. Sayılan bu şartlar sonrasında Hudarî şu sonucu varmaktadır. Şâriin, caiz bir fiili terk etmeden onu yapmaya kastı olmadığı gibi, onu yapmadan da onu terk etmeye kastı olmadığını belirtir. Bu, bunu yapmakta ya da yapmamakta mükellefin iyiliği için yapmanın seçilmesidir. Aynı şekilde de bunu kendisine bildirmiş, böylece yapıp yapmama kefaretin özellikleri gibi bir duruma geldiğini vurgulamaktadır (el-Hudarî, 2001, 54).

6.2. Mubahın Kısımları

Hudarî, mubahın üç kısım olduğunu belirtmektedir. 1- Şâriin, seçim hakkı konusunda açıklaması, "İstersen yap, istersen bırak" demek gibidir. 2- Şâri' tarafından yapılan seçime dair sem'î bir kanıt olmadıkça eylemden dolayı herhangi bir sorumluluk olmadığını beyandır. 3- Şâri' bu konuda bir şey söylemediği sürece asl olan masumiyetin devam ettiği vurgulanmaktadır.

7. Sonuç

Hudarî, kitabının oluşmasında mezhep ve ekollerde klasik olan kaynaklardan istifade ettiği gibi dönemin gerektirdiği gibi sonuçlar elde etmenin yolunu içtihadı meyli ile açmıştır. Hicrî birinci asırdan itibaren oluşan serbest eser yazma dönemi sonrasında oluşan fukaha ve mütekellimin ekollerinin görüşlerini imkanlar ölçüsünde belli başlıklar altında bir kitapta toplamının örneğini vermiş, bu çalışma ile bu konu erbabına sunulmuş olmaktadır. Ayrıca bu çalışmada fıkıh usulü ilminin tanım, alan, gaye ve teklifi hükümler konusunda görüşler yakından örnek olarak incelenmiştir. Ekollerin metot farklılıkları kitabın giriş kısmında vurgulandığı halde birçok yerde karşılaştırmalar yapılarak, tercihler yapıldığı görülmüştür. Metot farklılıklarının bu tercihlere ne ölçüde müsaade edeceği tartışmaya açıktır. Dolayısıyla bir problemi çözme maksadı güdülen bir eserde az da olsa problemin artması kanaati ortaya çıkmasına karşın, döneminde içtihat kapısı hakkında mevcut olan bazı engellerin aşılmasına yardımcı olacak çıkış kapıları açması, engelleri kaldırması bu eser açısından ciddi bir kazanım olarak görülmüştür. Ayrıca ekol ve mezheplerin çeşitli görüşlerine yer yer cesaretli ilmi tenkitler sunması gelecek nesiller için önemli bulunmuştur. Kitabın diğer konuları araştırmacılar için birer malzeme sunmaya hazır olduğunu belirtmek bir görev olarak görülmüştür.

(harec) olmaması'dır. Bu durum ise şer'î bildirimden önce sabit olduğu gibi -hakkında emredici veya yasaklayıcı bir hitap olmaması halinde- şer'î/dinî bildirim sonrasında da aynen devam etmektedir. Dolayısıyla, hakkında nass olsun veya olmasın, -yapılması veya terk edilmesinde günahın olmaması bağlamında- şer'î/dinî bildirim öncesinde olduğu gibi sonrasında da şer'î hüküm kategorisinde yer alan mubah diye bir hüküm söz konusu değildir. bk. İbrahim Yılmaz, (2020), Mubahın Şer'î Hüküm Olup Olmaması ile İlgili Yaklaşımlar ve Bunun Mubahın Sınırlandırılması ile İlişkilendirilmesi, Sırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 11/24, 206-239, 217.

KAYNAKÇA

- Aybakan, Bilal, (2007), İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Aktan, H. (2009). Sıhriyet. Komisyon içinde, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (s. 111-112). İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Aydın, M. Â. (1996). Gasp. Komisyon içinde, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (s. 387-392). İstanbul: TDV.
- Aydın, S. H. (2021, Haziran 22). H. V. Asır Caferî Fıkıh Usûlünde Akıl Delili.. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, s. 141-172.
- Bedir, Murteza, (2008), “er-Risâle”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 35/117-119, (12.10.2023).
- Dönmez, İ. K. (2022, Şubat 9). Fıkıh Usulü Yazımında ve Öğretiminde, Yanlış Bir Ezber ve Düşündürdükleri: Mefkud Örneği. *İslam Araştırmaları Dergisi*, 47 (2022): 1-65, s. 1-65.
- el-Hudârî, M. A.-B. (2001). *Usûlü'l-fıkh*. Kahire: Dâru'l-Hadîs.
- el-Kuşeyrî, M. (1954). *el-Câmi' u 'ş-Şahîh, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî*. Beyrût: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî.
- Erdem, S. (2005, 5 1). Fıkıh Tarihi: Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Modern Yorumlar için Yeni Bir Referans Çerçevesi. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, s. 85-106.
- Erkal, M. (2007). Öşür. Komisyon içinde, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (s. 97-100). İstanbul: TDV.
- ez-Ziriklî, H. (1969). *el-A'lâm*. Beyrût: Dâru'l-ilm li'l-Melâyîn.
- İbnü'l-Hümâm, K. M. (2003). *Fethu'l-kadîr li'l- 'âcizi'l-fakîr*. Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye.
- İbn Manzur, Ebu'l Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim, (1968) *Lisânu'l-'Arab*, Dâr-u Sadır ve Dâr-u Beyrut, Beyrut, 8/185.
- Kallek, C. (1997). Haraç. Komisyon içinde, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (s. 71-88). İstanbul: TDV.
- Karaman, H. (1989). *İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: Nesil Yayınları.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Feramerz, (1321/1903). *Mir'âtü'l-uşûl fî şerhi Mirkâti'l-vüşûl*. İstanbul: Dersaadet, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 69-71.
- el-Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm, (1307-1308), *Usulü'l-Pezdevî*, İstanbul, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1-4, 1/182 vd.
- Şâbân, Z. Ç. (2018). *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*. Ankara: TDV Yayınları.

- Türkan, M. (2014, Mart 25). Mu'tezilî Âlimlere Göre Kıyasın Delil Değeri. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 69-84.
- Yılmaz, İbrahim, (2020), Mubahın Şer'i Hüküm Olup Olmaması ile İlgili Yaklaşımlar ve Bunun Mubahın Sınırlandırılması ile İlişkilendirilmesi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 11/24, 15 Haziran 2020. 206-239 ,217