

Klasik ve Çağdaş Perspektiflerden

İlahiyat Araştırmaları

Editörler: Mehmet Bilen-Tahirhan Aydın-Fuat İstemi

Şarkiyat

BİLİM VE HİKMET VAKFI YAYINLARI

Klasik ve Çağdaş Perspektiflerden

İlahiyat

Araştırmaları

Editörler: Mehmet Bilen-Tahirhan Aydın-Fuat İstemi

Şarkiyat

BİLİM VE HİKMET VAKFI YAYINLARI

Klasik ve Çağdaş Perspektiflerden İlahiyat Araştırmaları

ISBN: 978-625-93026-2-1

Editörler: Mehmet Bilen-Tahirhan Aydın-Fuat İstemi

© Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayınları

ARALIK 2025, Diyarbakır

Tüm Hakkı Saklıdır

Kapak ve Dizin: Şarkiyat

Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayınları

Sertifika No: 52468

<https://www.sarkiyat.com>

e-mail: sarkiyatvakfi@gmail.com

İÇİNDEKİLER

FEQÎYÊ TEYRAN'DA HZ. PEYGAMBER (SAV) TASAVVURU.....	3
<i>Bayram KANARYA</i>	3
İSLAM HUKUKUNDA NAMAZ, ORUÇ VE HAC AÇISINDAN ÇOCUĞUN SORUMLULUĞU	21
<i>Ayşe AYAZ</i>	21
KATILIM BANKACILIĞI İLE KONVANSİYONEL BANKACILIK ARASINDA İNCE SINIR: FAİZSİZ FİNANSIN GÜVENİLİRLİĞİ ÜZERİNE BİR TARTIŞMA	29
<i>Erkan KAYA</i>	29
İLK DÖNEM İSLAM COĞRAFYACILIĞINI GELİŞTİREN DİNİ ETKENLER	52
<i>Esra DOĞAN TURAY</i>	52
NUR HADİSİNİN METİN VE SENET YÖNÜNDEN TENKİDİ.....	67
<i>Hasan SELAM</i>	67
SÜYÛTÎ'NİN TESPİT ETTİĞİ MÜFESSİRLİK KRİTERLERİNE GÖRE BAZI MEŞHUR MÜFESSİRLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ	89
<i>Mehmet Yusuf HAKLI</i>	89
ABDULLAH SİRÂCEDDÎN'İN HADİS USULÜ ŞERHÇİLİĞİ.....	100
<i>Muhammed AKDOĞAN</i>	100
USÛL-İ HAMSENİN TEŞEKKÜLÜNDE AHLAKÎ BOYUT	109
<i>Muhammed Ragıp KAPLAN</i>	109
İMAN ANLAYIŞLARININ AHLÂKÎ YANSIMALARI: Ana Akım Mezhepler Düzleminde Karşılaştırmalı Bir Okuma	131
<i>Muhammed Ragıp KAPLAN</i>	131
ÇAĞDAŞ HERMENÖTİK YAKLAŞIMLAR İLE KLASİK TEFSİR YÖNTEMLERİNİN İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME	152
<i>Murat AKTEPE</i>	152
KUR'AN'A GÖRE "İLÂHÎ SÖZLEŞME AHLAKININ" BİREYSEL VE TOPLUMSAL HAYATA YÖN VERMEDEKİ ETKİSİ	171
<i>Musa TURŞAK</i>	171

EL-CEZÎRE'DE ŞÂFÎİLİĞİN YAYILIŞI: ABBÂSÎ DÖNEMİNE UZANAN TARİHÎ	
ARKA PLAN.....	180
<i>Mutlu SAYLIK</i>	180
MUSNED-İ EBU HÜREYRE ESERİNİN ÖNEMİ	190
<i>Osman YAĞMUR</i>	190
KIRAAT İHTİLAFLARININ KELÂMULLAH TARTIŞMALARI ÜZERİNDEKİ ETKİSİ	
.....	198
<i>Sedat KAYA</i>	198
KIRAAT İHTİLAFLARININ “MA’NÂ-YI EVVEL” (BİRİNCİL ANLAM)	
TARTIŞMALARINA KATKISI: KUR’ÂN METNİNDE SEMANTİK ZENGİNLİĞİN	
DİL FELSEFESİ AÇISINDAN İNCELENMESİ	216
<i>Sedat KAYA</i>	216
HIRİSTİYAN SİNEMASINDA KEFARET TEMASI VE KURTULUŞ ANLATISI	231
<i>Yasin ÖNER</i>	231
RİVÂYETLER BAĞLAMINDA İSTİDRÂC KAVRAMI ÜZERİNE BİR	
DEĞERLENDİRME.....	245
<i>Halil ŞİRİN - Yusuf AÇIKEL</i>	245
GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE AİLE KAVRAMI VE İSLAM DİNİNİN AİLEYE BAKIŞI	
<i>Mehmet Şafi BİLİK</i>	261
OSMANLI DÖNEMİ HUKUK SİSTEMİ VE MECELLE-İ AHKÂM-I ADLİYYE	
ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME	282
<i>Adnan MEMDUHOĞLU</i>	282

FEQÎYÊ TEYRAN'DA HZ. PEYGAMBER (SAV) TASAVVURU*

Bayram KANARYA

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

GİRİŞ

Klasik Kürt edebiyatı, köklerini İslam medeniyetinden alan ve bu müktesebataın temel kaynaklarını kendi dil ve kültür potasında yeniden yorumlayan güçlü bir gelenektir. Bu geleneğin merkezinde, bir ilham kaynağı ve manevi bir rehber olarak Hz. Peygamber (sav) yer alır. Melayê Cizîrî (ö. 1050/1640) ile birlikte bu edebiyatın kurucu isimlerinden kabul edilen Feqîyê Teyran (ö. 1041/1631) ve Ahmedê Xanî (ö. 1119/1707), eserlerinde mecazi ve ilahi aşktan, Hz. Peygamber muhabbetine, tabiat unsurlarından halk hikâyelerine uzanan, tasavvufi derinliğe sahip geniş bir yelpazede şiirler kaleme almışlardır.¹ Yaşadıkları toplumu ve sonraki nesilleri ciddi bir şekilde etkileyen, şiirleri medreselerde, halk arasında ve icazet gibi bazı merasimlerde okunan bu şairlerin, muhataplarının din ve düşünce dünyalarına tesir ettikleri bir vakıdır. Tarih ve topluma mal olmuş ve önemli izler bırakan bu müelliflerin eserlerinde nasıl bir Peygamber resmettikleri, Hz. Peygamber, sünnet ve hadis ile ilgili hangi metaforları kullandıkları, rivayetlerin gerek ictibas ve mana gerekse lafızlar düzeyinde şiirlerinde nasıl yer aldığı gibi hususların irdelenmesi gerekmektedir.

Genelde tasavvufî edebiyatta özelde Feqîyê Teyran'ın *Divan'*ındaki temalardan birisi, hem bir beşer hem de bir nur, hem bir şefa'at vesilesi hem de en yüce ahlakın timsali olarak tasavvur edilen Hz. Muhammed (sav) bulunmaktadır. Bu çalışma ise 17. yüzyılın önemli bir mutasavvıf şairi olan Feqîyê Teyran'ın *Divan'*ı üzerinden onun Hz. Peygamber algı ve tasavvurunu bütüncül bir bakış açısıyla ortaya koymayı amaçlamakta ve bu yönüyle literatüre katkı sunmayı hedeflemektedir. Onun Peygamber tasavvurunun Kur'an ve sahih hadislerdeki Peygamber tasavvuruyla ne kadar

* Bu çalışma, 11–12 Ekim 2025 tarihlerinde Van'ın Bahçesaray ilçesinde düzenlenen “Feqîyê Teyran'ın Fikir Dünyası VI” başlıklı sempozyumda sözlü olarak sunulan bildirinin yeniden gözden geçirilmiş ve genişletilmiş hâlidir.

¹ Molla Ahmedê Cezîrî, *Divan*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2023), 22, 90; Ehmedê Xanî, *Mem û Zîn*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2023), 24, 26, 29; Nurullah Agitoğlu, “Melâyê Cizîrî'nin Peygamber Sevgisi Çerçevesinde Kullandığı 'Levlâk Rivayeti' Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Melanasî Melayê Cizîrî û Mîrasa Wî*, ed. Abdülhadi Timurtaş vd. (Van: Peywend Yayınları, 2023), 377-390; Ahmet Özdemir, “Melâyê Cizîrî'nin ‘Îro Ji Cemala Te Dilê Min Bi Birîn e’ Şiiri Çerçevesinde Hz. Peygamber”, *Melanasî Melayê Cizîrî û Mîrasa Wî*, ed. Abdülhadi Timurtaş vd. (Van: Peywend Yayınları, 2023), 365-376.

örtüştüğü veya nerelerde ayrıştığı, başka bir araştırmanın konusu olarak değerlendirildiğinden ayrıca tahlil edilmeyecektir.

Günümüzde Feqîyê Teyran ile ilgili olarak akademik düzeyde bazı çalışmalar yapılmakta ve bu çalışmaların seyri giderek artmaktadır.² Bu çalışmada ise şöyle bir metodoloji takip edilmiştir: Öncelikle Feqîyê Teyran'ın Divan'ı tetkik edilmiş, sarahaten veya imgesel olarak Hz. Peygamber'e atıfta bulunduğu değerlendirilen pasajlar tespit edilmiş ve Feqî'nin Peygamber tasavvurunu ortaya koymak amacıyla elde edilen veriler sistematik bir biçimde tasnif edilmiştir. Tespit edilen bu pasajlar, Kürtçe özgün metinleri ile bunların Türkçe karşılıkları birlikte ve karşılaştırmalı olarak sunulmuştur. Feqîyê Teyran'ın *Divan*'ının farklı baskıları mevcut olmakla birlikte, bu çalışmada Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından yayımlanan nüsha esas alınmış; gerek özgün metinler gerekse bunlara ait tercüme bu baskıdan alınmıştır.³

1.Feqîyê Teyran ve Divan'ı

Feqîyê Teyran olarak şöhret bulan şairin adı, Muhammed olup babasının adı Abdullah'tır. Doğum ve vefat tarihi ile ilgili kaynaklarda farklı görüşler zikredilmekle birlikte genel kabule göre 1549 yılında Van'ın Bahçesaray (Müküs) ilçesine bağlı Warezor köyünde doğmuş, 1631 yılında Bitlis'in Hizan ilçesine bağlı Şandis köyünde vefat ederek buraya defnedilmiştir.⁴ Medrese tahsili amacıyla Hizan, Finik, Cizre ve Heşete gibi dönemin ilim merkezlerini dolaştığı ancak klasik medrese eğitimi tamamlamasına rağmen unvanı olan Melâ sıfatını kullanmadığı bunun yerine tevazu göstergesi olarak Feqî lakabını tercih ettiği görülmektedir. *Divan*'ında Melayê Cizîrî ile olan müşâareden hareketle Feqî'nin onun talebesi olduğu ileri sürülmüşse de bu iddia kesin delillerle teyid edilmiş değildir.⁵ Feqî, *Divan*'ında Muhammed isminin kısaltması olarak zaman zaman M-H-D şeklini de kullanmıştır. *Divan*'ında farklı bağlamlarda çeşitli mahlaslara yer veren müellif; talebe anlamında Feqî; kuşların öğrencisi anlamında Feqîyê Teyran; Müküslü olmasına nispetle Müksî ve asil bir aileden mensubiyetine işaretle Mîr Mihê mahlaslarını kullanmıştır.⁶ Dili son derece sade olmakla birlikte etkileyici bir anlatıma sahip olan Feqîyê Teyran, klasik Kürt edebiyatı üzerinde derin ve

² Mehmet Garip Tekeş, *Kesayet di Helbestên Feqîyê Teyran da*, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024); Yahya Külter, *Feqîyê Teyran'ın Kelamî Görüşleri*, (Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023); Ayhan Yıldız, "Şopa Feqîyê Teyran di Edebîyata Tesewufî de", *Kurdiyat*, sayı: 8, 2023, 7-30; Sevda Aktulga Gürbüz, "Feqîyê Teyran'ın Divan'ında Yer Alan Şexe Sen'an Hikâyesinin Vahdet-i Vücut Açısından Değerlendirilmesi" *Van İlahiyat Dergisi*, Cilt: 9, sayı: 14, 2021, 44-63; Veysi İnci, *İqtîbas Di Edebîyata Kurdî Ya Klasîk Da (Helbestên Melayê Cizîrî, Feqîyê Teyran, Ehmedê Xanî û Melayê Bateyî)*, (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Yaşayan Diller Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2020); Ahmet Özel, "Fakî-yi Teyran". (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2020), EK-1/436-439; Bülent Kaya, *Feqîyê Teyran'ın Şêxê Sen'an Şiirinin İçerik Açısından İncelenmesi*, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Şeyhmus Orkin, *Di Berhemên Feqîyê Teyran De Hêmanên Tesewufî*, (Muş: Muş Alparslan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); M. Xalid Sadînî, *Feqîyê Teyran: Jiyan, Berhem û Helbestên Wî*, (İstanbul: Nûbihar, 2000).

³ Feqîyê Teyran, *Divan*, (Ankara: Kültür Turizm Bakanlığı, 2023).

⁴ Feqîyê Teyran, *Divan*, 2-16 (neşreden giriş); Nesim Sönmez, *Alim-Edîb û Şa'irên Kurdînûs-I*, (Van: Peywend Yayınları, 2025), 377.

⁵ Ahmet Özel, "Fakî-yi Teyrân", EK-1/436.

⁶ Feqîyê Teyran, *Divan*, 14-16 (neşreden giriş).

kalıcı bir etki bırakmıştır. Nitekim Ahmedê Xanî de onun edebî konumuna dikkat çekerek şu ifadeleri kullanmıştır:⁷

Min dê 'elema kalamê mewzûn	Ben o zaman manzum sözlerin bayrağını
'Alî bikira li banê gerdûn	Dünya göğünde dalgalandırırdım
B'navê rûha Melê Cizîrî	Geri getirirdim Melayê Cizîrî'nin ruhunu
Pê heyy bikira 'Elî Herîrî	Ve diriltirdim onunla Ali Harîrî'yi
Keyfek we bida feqîyê Teyran	Öyle bir sevinç verirdim ki Feqîyê Teyran'a
Hetta bi ebed bimayî heyran	Ebediyete kadar kalırdı hayran.

Feqîyê Teyran'ın *Divan*'ına da kısaca temas etmekte yarar vardır. Feqî, medrese geleneği içerisinde İslami ilimleri tahsil etmiş olması sebebiyle bu alanlara vukufiyeti bulunan; aynı zamanda tasavvuf kültüründen beslenmesi dolayısıyla mistik yönü de güçlü olan bir şairdir. Coşku, duygu yoğunluğu, ritim, akıcılık ve heyecan gibi unsurlar, onun anlam dünyasının belirgin özellikleri olarak *Divan*'ına da yansımıştır. Bu bağlamda Feqîyê Teyran'ın, Kürtçe'de sûfî metafiziğin inşasında önemli katkılar sunduğu söylenebilir. Dili genel itibarıyla sade olmakla birlikte, tasavvufî terminolojiye aşina olmayan okuyucular için şiirlerinde yer alan sembolik anlatım ve mazmunların kavranması güçtür. Aşk-ı mecazî, aşk-ı ilâhî, aşk-ı hakikî, vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd gibi tasavvuf düşüncesinin temel kavramları, onun şiirlerinde sıkça ele alınmıştır. Bunun yanı sıra fena ve zeval temaları da merkezî bir yer tutmakta; dünyanın ve dünya hayatına ait unsurların geçiciliği, insanın bu hakikati çoğu zaman idrak edememesi ve gaflet hâli üzerinde ısrarla durulmaktadır.

Feqîyê Teyran, şiirlerinde kâinatla bütünleşen bir bakış açısı sergilemiş; mevcudatın lisan-ı hâlini tasavvufî bir perspektifle dile getirmiştir. Aşk-ı mecazîden aşk-ı hakikîye uzanan içsel yolculuk tasvirleri ve vahdet-i vücûd düşüncesi, eserde baskın bir biçimde kendini göstermektedir. Bu yönüyle *Divan*'ın, irfanî ekseninde şekillenen metafizik bir zemine oturduğu ifade edilebilir.

Şair, eserinde yoğun bir tevazu ve mahviyet dili kullanmış; benlik ve enaniyetin olumsuzluğunu vurgulamış ve yer yer kendisini küçümseyen bir anlatım tarzına başvurmuştur. Bu bağlamda *Divan*, Feqîyê Teyran'ın Allah'a yönelen yakarış, münâcât, tazarru ve niyazlarının şiirsel bir ifadesi niteliğindedir.

Divan'da Hz. Peygamber'e (sav) dair doğrudan ve açık anlatımların -kullanılan mazmun ve metaforların çeşitliliği dikkate alındığında- aşk-ı ilahiye göre oransal olarak daha sınırlı olduğu söylenebilir. Şüphesiz bir zâhid ve mutasavvıfın *Divan*'ının, Hz. Peygamber'e yönelik gerek açık gerekse işarî göndermelerden tamamen bağımsız olması da mümkün görünmemektedir. Feqîyê Teyran'ın yetiştiği coğrafî ve kültürel

⁷ Ehmedê Xanî, *Mem û Zîn*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2023), 37-38.

çevre ile aldığı dinî eğitim dikkate alındığında, onun düşünce dünyasında muhabbet-i nebeviyyenin önemli bir yer işgal ettiği söylenebilir. Binaenaleyh Hz. Peygamber'e duyulan özlem, hicran ve muhabbet duygularına *Divan'*da yer verildiği görülmektedir. Feqîyê Teyran, Hz. Peygamber'i doğrudan veya dolaylı biçimde hatırlatan çeşitli kavramlar kullanmıştır. Bununla birlikte, *Divan'*da -istisnai bir örnek dışında- Hz. Peygamber'in hadislerine doğrudan atıf yapıldığı söylenemez. Manzum bir şekilde kaleme alınmış metinlerde, hangi ifadelerin hadislerden mülhem olduğunun açık biçimde tespit edilmesi, müellif tarafından özellikle belirtilmediği sürece, çoğunlukla varsayımsal kalmaktadır. Bu nedenle Feqîyê Teyran'ın hadis ve sünnet birikiminin *Divan* üzerinden kesin hatlarla ortaya konulması güçtür. Ancak onun nasıl bir peygamber tasavvuruna sahip olduğunu tespit etmek için elimizde yeteri kadar veri bulunmaktadır.

2. Feqîyê Teyran'da Hz. Peygamber (sav)

2.1.Hz. Peygamber (sav) için Kullandığı İsimler

Feqîyê Teyran'ın *Divan'*ında, kimi zaman doğrudan, kimi zaman ise imgesel ve sembolik bir düzlemde olmak üzere birçok peygambere atıfta bulunulmuştur. Bu bağlamda Hz. Peygamber'e yönelik de çeşitli ifade ve nitelermelere yer verildiği görülmektedir. Gerek önceki peygamberlere farklı vesilelerle yapılan göndermeler gerekse Hz. Peygamber için kullanılan çeşitli isim ve sıfatlar, Feqîyê Teyran'ın anlam dünyasının şekillenmesinde, diğer İslami ilimlerin yanı sıra hadis, peygamberler tarihi ve siyer gibi disiplinlerin de kayda değer bir etkiye sahip olduğunu ortaya koymaktadır. *Divan* baştan sona tetkik edildiğinde Hz. Peygamber (sav) için *Ehmed*,⁸ *Nebyê Muxtar*,⁹ *Mehmûd*,¹⁰ *Tâhâ*,¹¹ *Mustefa*¹² gibi isim ve nitelermelerin kullanıldığı görülecektir.

2.1.1. Ehmed

Feqîyê Teyran, Hz. Peygamber'in *Ehmed* isminin zikredildiği beyitlerde, söz konusu ismi birçok peygamberin adıyla birlikte anmakta; bu bağlamda fânî dünyanın onlara dahi kalmadığını vurgulayarak dünyanın güvenilecek bir yer ve insana yâr olabilecek bir meta olmadığını ifade etmektedir. Bu çerçevede şair, Hz. Peygamber'in yanı sıra dört halife ve sahâbenin de bu dünyadan göçüp gittiklerini şöyle dile getirmektedir:¹³

Ne Yehya ma ne Salih ma	Ne Yahya kaldı dünyada ne Sâlih kaldı
Ne Harun ma ne Musa ma	Ne Harun kaldı dünyada ne Musa kaldı
Ne Meryem ma ne İsa ma	Ne Meryem kaldı dünyada ne İsa kaldı
Ne Ehmed me ne çaryar e.	Ne Ahmed kaldı dünyada ne de çaryardır.

⁸ Feqîyê Teyran, *Divan*, 55, 84.

⁹ Feqîyê Teyran, *Divan*, 59.

¹⁰ Feqîyê Teyran, *Divan*, 87.

¹¹ Feqîyê Teyran, *Divan*, 133.

¹² Feqîyê Teyran, *Divan*, 163.

¹³ Feqîyê Teyran, *Divan*, 55.

Ne heval man ne çaryar man
Ne eshabê di xemxwar man
Ne alimê di hişyar man
Ne calisê wefadar e.

Ne arkadaş kaldı dünyada ne de çaryar
Ne de dünyada gam çekmiş olan sahabiler
Ne uyanık gönüllü olan alim kimseler
Ne de vefalı bir meclis arkadaşı vardır.

Benzer şekilde, Hz. Peygamber'in zuhûruyla birlikte mel'un olarak nitelenen şeytanın etkisinin bertaraf edilmesi ve bu suretle imana yönelik zarar verici unsurların engellenmesi hususu dile getirilirken de *Ehmed* isminin kullanıldığı görülmektedir. Bu anlatımda Hz. Peygamber'in risaletinin, yalnızca bireysel bir tebliğ faaliyeti değil; aynı zamanda küfür ve şeytanî vesveselere karşı koruyucu bir işlev üstlendiği vurgulanmaktadır. Böylece *Ehmed* ismi, şiirde hem nübüvvetin tecellisi hem de imanî düzenin tesisiyle ilişkilendirilmiştir:¹⁴

Tealellah tu yî qadir
Tu Pêxember bikî zahir
Li mel'unî bikî sadir
Nebî nêzikî îmanê

Büyük Allah kudretlisin sen
Peygamber'i bir gösterirsen
Lanetlinin karşısına diksen
Ki imana yaklaşıp ilişmesin

Ji îmanê bigirî dûr
Hesaran çêbikî me'mûr
Ji bo **Ehmed** bikî destur
Xwedan kit xeyr û îmanê

İmana işlemekten onu uzaklaştır
Aralarda mamur hisarlar yaptır
Ahmet Peygamber'e ver destur
Allah bize hayır ve iman versin.

2.1.2. Nebyê Muxtar-Nebî

Feqî, *Beyta Dilî (Gönül Kasidesi)* adlı şiirinde bu kasideyi hicri 1041/1631 yılında yazdığını beyan etmiş ve Hz. Peygamber için *Nebyê Muxtar (seçilmiş elçi)* ifadesini kullanmıştır.¹⁵

Li Mîm û Hê gelek çûne
Gelek Sal û felek çûne
Hezar sal û çil û yek çûne
Ji hîcra Nebyê Muxtar e.

Çok geçti "M" ve "H" üzerinden
Nice yıl, nice ay geçti üzerinden
Bin kırk bir yıl geçti üzerinden
Seçkin Elçi'nin hicretinden sayılır.

Kela Dimdimê adlı şiirde Hz. Peygamber'e (sav) atıfla *Nebî* ifadesinin kullanıldığı görülmektedir. Söz konusu beyitte, dünya hayatının cazibesine kapılmanın insanı aldanmaya sürüklediği ve bu aldanışın bir sonucu olarak kıyamet gününde Hz. Peygamber'in huzurunda mahcubiyet ve yüz karalığıyla karşılaşılacağı düşüncesi dile

¹⁴ Feqîyê Teyran, *Divan*, 84.

¹⁵ Feqîyê Teyran, *Divan*, 59.

getirilmektedir. Feqî, bu anlatım üzerinden dünya sevgisinin olumsuz etkisine dikkat çekerek şu ifadeleri kullanmaktadır:¹⁶

Qeda li dinyayê bikevî	Allah dünyaya versin, kazası belası
Dê rûş bin li nik Nebî	Nebî'nin yanında olacağız yüz karası
Qebûl nekin vî mezhebi	Sakın kabul etmeyiniz bu mezhebi
Hemîyan go: "Bila ve bî"	Hepsi dediler ki: "Öyle olsun, aynısı."

2.1.3. Mehmûd

Feqî, *Îlâhî Abduke Etake (Allahum, Kulun Geldi Sana)* adlı şiirinde Allah'a tazarru ve niyazda bulunmuş, kıyamet gününde Hz. Peygamber'in kendisine şefaathçi kılınmasını talep etmiş ve Hz. Peygamber'in bir diğer ismi olan *Mehmûd* ifadesini kullanmıştır:¹⁷

Xwedawenda tu yî me'bûd	Ey Rabbimiz, ma'budumuz sensin
Duayê min nekî merdûd	Dualarımı bana geri çevirmeyesin
Şefî min bikî Mehmûd	Muhammedi şefaathçim eylesin
Seqîl bin xêr di mîzanê.	Terazide hayırlar daha ağır gelsin.

2.1.4. Tâhâ

Kela Dimdimê (Dımdım Kalesi) adlı şiirde Hz. Peygamber'e *Tâhâ* ismiyle atıfta bulunulmuştur. Aşağıdaki beyitlerde Feqîyê Teyran, kendisinin takip ettiği tasavvufî yolun meşruiyetini doğrudan nübüvvet kurumuna dayandırmıştır. Bu yolun karşısında konumlandırılan mezheplere yönelik ise bir eleştiride bulunmuştur. Bu bağlamda Feqî, benimsediği hakikat yolundan ölüm pahasına dahi dönmeyeceğini ifade ederek bir teslimiyet ve kararlılık sergilemiş, dünya hayatının geçiciliğine karşılık ahiretin kalıcı ve üstün olduğunu vurgulamıştır:¹⁸

Helal kiriye Tahayê	Helal kılmış Taha peygamberimiz
Mezhebê we bi kêr nayê	Bir işe yaramaz sizin mezhebiniz
Em dimrin nayêne rayê	Ölürüz ama bu yoldan dönmeyiz
Axret xwoştir e ji dinyayê.	Dünyadan daha iyidir ahretimiz.

2.1.5. Mustafa

Şêxê Sen'anî (San'anlı Şeyh) adlı şiirinde sofilerin Hz. Peygamber'in aşkına meftun oldukları ve bu aşktan cehri zikir yaptıkları ifade edilmiş ve Hz. Peygamber (sav) için *Mustafa* ismi zikredilmiştir.¹⁹

Ew sofîyên bi zewq û sefa	Sofiler zevk ve safaya kapıldılar
Hemyan ji işqa Mustafa	Hep Mustafa'nın aşkına tutuldular

¹⁶ Feqîyê Teyran, *Divan*, 133.

¹⁷ Feqîyê Teyran, *Divan*, 87.

¹⁸ Feqîyê Teyran, *Divan*, 133.

¹⁹ Feqîyê Teyran, *Divan*, 163.

Vêkra hilavêtin defa

Beraberce davulları kaldırdılar

Wan deng bi esmanan ketê.

Çıkardıkları sesler erişti göklere.

2.2. Peygamberlerin Sonuncusu

Feqîyê Teyran, dünyanın fani ve bir müddet oyalanacak eğlence olduğunu “Dinê mehd e û mehlok e-weku le’b e û leyzok e/Dünya bir beşiktir, bir salıncaktır-sanki bir oyundur, bir oyuncaktır.”²⁰ şeklinde ifade etmiştir. Yaşlı dünyaya bel bağlanmaması gerektiğini ise “Dinê şehîr e dinê sûk e-Dinê pîre ne nûbûk e/Dünya bir şehirdir, dünya bir çarşıdır-dünya taze bir gelin değildir, yaşlıdır.”²¹ ifadeleri ile dile getirmiştir. Dünyanın bütün insanları mahvedip bitirdiğini belirtmiş ve bu hilekar ve mekkâr olan dünyanın, insanlığın ilk atası olan Hz. Adem ile son Peygamber Hz. Muhammed’i (sav) bile yuttuğunu ifade etmiş, bunu şu satırlar ile dile getirmiştir:²²

Te ew xwarin hemî yekser

Hepsini birden sen yiyip bitiriverdin

Nedayi qet tu kes mefer

Asla kimseye kaçacak yer vermedin

Ji Adem ta bi Pêxember

Adem’den tutun Peygamber’e değin

Weşartin cümle yekcar e.

Hepsini örttün, sende saklanmaktadır.

2.3. Hz. Peygamber’i Vesile Kılarak Allah’tan Af ve Yardım Dilemesi: Rawza-i Münawwer, Nûra Pêxember, Şefî’ê Roja Mehşer, Âla Pêxember, Sonda Bi Tâhâ

2.3.1. Ravza-i Münawwer

Bilindiği üzere Resul-i Ekrem’in kabri ile minberi arasındaki yere tertemiz bahçe anlamına gelen Ravza-i Mutahhara veya nurlu bahçe anlamına gelen Ravza-i Münawwer adı verilmiş, burası birçok şair ve edibin ilham kaynağı olmuştur. Ravza-i Münawwer, Feqî’nin şiirlerinde de yerini bulmuştur. Buna göre Feqî, *Xwedawenda Gunehkar im* (Ya Rab Ben Günahkarım) adlı şiirinde kendisini günahkar bir kul olarak resmetmekte ve Allah’ın kendisini *Ravza-i Münawwer* hürmetine affetmesini dilemektedir:²³

Xwedawenda gunehkar im

Ya Rab ben asiyim/günahkârım

Bi heqqê Zatê Ekber key

En büyük Zat’ın hatırına ver beni

Pelîtê mucibê nar im

Ateşi hak etmiş olan bir murdarım

Bi wê Rewza Munawwer key

Nurlu Ravza’nın hatırına ver beni.

2.3.2. Nura Pêxember/Peygamberin Nûru

Tasavvufî metinlerde sıkça karşılaşılan temel mazmunlardan biri olan *Nûr-i Muhammedî*, Feqîyê Teyran’ın şiir dünyasında da belirgin bir şekilde yer bulmaktadır. Şair, aşağıda yer verilen beyitte görüleceği üzere, kendisini hakir ve merdûd bir kul olarak tasvir etmekte; başkalarına herhangi bir faydasının dokunmadığını ifade ederek

²⁰ Feqîyê Teyran, *Divan*, 53.

²¹ Feqîyê Teyran, *Divan*, 54.

²² Feqîyê Teyran, *Divan*, 55.

²³ Feqîyê Teyran, *Divan*, 60.

derin bir mahviyet ve tevazu dili kullanmaktadır. Bu ruh hâli içerisinde, kendi acziyetinin bir sonucu olarak Allah'ın *Kahhâr* isminin tecellisinden endişe duyduğunu dile getirmekte; buna mukabil *Nûr-i Muhammedî*'yi bir vesile olarak telakki ederek, bu nurun hürmetine ilâhî affa mazhar olmayı Allah'tan niyaz etmektedir. Feqî, söz konusu düşünce ve talebini şu ifadelerle dile getirmektedir:²⁴

Vî merdûdî wî napakî	Bu kovulmuş olan, bu pak olmayan
Di gel kes nekir wî çakî	Hiç kimseye bir iyiliği dokunmayan
Perişan im tu Qehhar î	Perişanım, sensin “Kahredici” olan
Bi wê Nûra Pêxember key.	O Peygamber Nuru hatırına ver beni.

Bu beyitlerden önce de yine kendisini murdar olarak betimlemekte, Allah'a isyan ettiğini ama yaptıklarından pişmanlık duyduğunu dile getirmekte ve Beyt-i Ma'mûr, Necm, Tûr, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer hatırına kendisini affetmesini Allah'tan istemektedir:²⁵

Pelîd û ez bi îsyan im	Benim murdar, benim isyankâr olan
Xwedaya ez peşiman im	Ya Rab! Benim şimdi pişman olan
Bi heqqê Beyta Me'mur Key	Beyt-i Ma'mur'un hatırına ver beni
Bi vê Necmê bi wê Tûr key	Necm ve Tur'un hatırına ver beni
Vî merdûdê ji min dûr key	Uzaklaştır benden bu “kovulan”ı
Bi Siddîq û bi Umer key	Sıddık ve Ömer hatırına ver beni

Aşağıdaki şiirde Feqî, “habîb” hitabı üzerinden doğrudan Hz. Peygamber'e seslenmekte ve onun nûrunu talep ettiğini ifade etmektedir. Beyitte geçen “nur” kavramı, daha önce ifade ettiğimiz üzere tasavvufî literatürde merkezi bir yere sahip olan Hakikat-ı Muhammedî ya da Nûr-i Muhammedî anlayışıyla ilgilidir; bu nur, varlığın yaratılışına kaynaklık eden ilahî hakikatin ilk tecellisi olarak kabul edilmektedir.²⁶ Feqî'nin kendisini baştan ayağa kebab olmuş şeklinde tasvir etmesi, dünyevî ve manevî ıstıraplar içinde yanıp tutuşan âşığın hâlini sembolize ederken, Hz. Peygamber'in “tabîb” olarak nitelendirilmesi, onun hem manevî dertlere şifa veren bir rehber hem de ümmet için rahmet kaynağı oluşuna işaret etmektedir. Feqî şöyle demektedir:²⁷

Dixwazim nura te hebîb	Senin nurunu isterim ey habibim
Ser ta qedem têk bûm kebîb	Baştan ayağa kebab olmuş gibiyim
Xoş tu li derde min tebîb	Dertlerim için hoş sensin tabibim
Ji te dixwazim hezretê.	Senden istiyorum huzuruna al diye.

²⁴ Feqîyê Teyran, *Divan*, 60.

²⁵ Feqîyê Teyran, *Divan*, 60.

²⁶ Mehmet Demirci, “Hakikat-ı Muhammediye”, (İstanbul: TDV *İslam Ansiklopedisi*, 1997), 15/179-180.

²⁷ Feqîyê Teyran, *Divan*, 228.

2.3.3. Şefî'ê Roja Mehşer ve Mehder/Mahşer Gününün Şefaâtçisi

Klasik Kürt edebiyatında sıklıkla müracaat edilen bir diğer tema da Hz. Peygamber'in (sav) ruz-i mahşerde şefaâtçi olmasıdır. Feqî de lanetlenmiş olan şeytandan bîzar olduğunu, kendisine yüzlerce ah çektiğini belirtmiş, Hz. Peygamber'i kendisine şefaâtçi kılmasını Allah'tan niyaz ederken *Şefî'ê Roja Mehşer* ifadesini kullanmıştır:²⁸

Ji dest mel'ûn û bedxahî	Lanetli ve kötülük isteyen elinden
Dikim sed nalî û ahî	Yüzlerce ah çekiyor ve inliyorum ben
Xwedawenda tu îlah î	Ya Rab gerçek bir "Ma'bud"sun sen
Bi Şefî'ê Roja Mehşer.	Mahşer Günü Şefaâtçi'sına ver beni.

Bir başka şiirinde de yine şefaât teması işlenmiş, hakiki Ma'bud'un Allah olduğunu, duasının reddedilmemesini umduğunu, mizanda hayırlarının ağır basmasını ve Hz. Peygamber'in kendisine şefaâtçi olmasını dilediğini belirtmekte ve şöyle ifade etmektedir:²⁹

Xwedawenda Tu yî me'bûd	Ey Rabbimiz ma'budumuz sensin
Duayê min nekî merdûd	Dualarımı bana geri çevirmeyesin
Şefî'ê min bikî Mehmûd	Muhammed'i bana şefaâtçi eylesin
Seqîl bin xêr di mîzanê	Terazide hayırlar daha ağır gelsin.

Feqîyê Teyran, Hz. Peygamber'in mahşer gününde müminlere şefaâtçi olması yönündeki talebini ifade ederken "*mehder*" kavramına da yer vermektedir. Bu kullanım ve yukarıdaki kullanımlar, Feqîyê Teyran'ın ahiret tasavvurunda Hz. Peygamber'e atfedilen şefaât makamının merkezi bir konumda bulunduğunu göstermektedir:³⁰

Xusûsa Seyyîdê Serwer	Özellikle önderimiz Efendimiz'e
Di heşrê da bikit mehder	Mahşerde kendisi şefaât etsin bize
Bibarit rehmeta ekber	Yağsın en büyük rahmet üzerimize
Şebîhê qetrê baranê	Yağmur tanecikleri gibi yağıversin.

Mehder ifadesi, Feqîyê Teyran'ın *Kela Dîmdîmê (Dîmdîm Kalesi)* adlı şiirinde şefaâtçi anlamına gelen *mehderçî* şeklinde kullanılmaktadır. Söz konusu şiir, Safevî Devleti ile Biradosî Kürtleri arasında 1608-1609 yıllarında cereyan eden ve Kürt toplumunda derin izler bırakan kanlı bir çatışmayı konu edinmektedir.³¹ Bu tarihî hadise bağlamında Feqî, savaşta hayatını kaybeden Kürtleri şehîd olarak nitelendirmiş; onların canlarını feda etmeleri karşılığında cennete nail olacaklarını ve Hz. Peygamber'in yakınında

²⁸ Feqîyê Teyran, *Divan*, 61.

²⁹ Feqîyê Teyran, *Divan*, 87.

³⁰ Feqîyê Teyran, *Divan*, 87.

³¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Yaşar Kaplan, *Destana Kela Dîmdîm û Xanê Lepzêrîn: Lêkolîneke Edebî û Dîrokî*, (Van: Yaşayan Diller Enstitüsü, 2015).

bulunacaklarını ifade etmiştir. Feqî, söz konusu şehitlerin ahirette kendisi için şefaati olmalarını şu şekilde Allah'tan niyaz etmiştir:³²

Hemî kuştin bixwe ran	Hepsini kendileriyle öldürdüler
Şehîd bûn çûne baxan	Şehit oldular, bahçelere gittiler
Bihîşt birin ji xwe ran	Kendileri cenneti elde ettiler
Gotin dema jimiran	Sayılma zamanında böyle dediler.

Wan hemî rûsipî bin	Onların hepsinin ak olsun yüzleri
Muqim li nik Nebî bin	Hiz. Peygamber'in yanı olsun yerleri
Di cenneta baqî bin	Ebedi cennette kalsınlar kendileri
Mehderçîyê Feqî bin	Feqî için şefaati olsun her biri.

2.3.4. Alayê Nûranî, Alayê Pêxember/Nûranî Sancak, Peygamber Sancağı

Genelde “Livâ” veya “Livâü'l-Hamd” şeklinde kullanılan Peygamber sancağı, kurtuluş ve selameti simgelemektedir. Hiz. Peygamber'in sünnetini takip edenlerin onun “Livâü'l-Hamd” sancağı altında kıyamette bir araya getirileceği yönündeki rivayetlerden ilhamını alan bu kavram,³³ Feqî tarafından *Alayê Nûranî* ve *Alayê Pêxember* şeklinde kullanılmıştır. Şiirdeki kullanımından anlaşıldığı kadarı ile ilkini meleklerin arştan kendileriyle birlikte indirdikleri “Nûranî Sancak”, ikincisini ise Hiz. Peygamber'in sancağı anlamında ifade etmiş ve her iki sancağın haşmetine dikkat çekmiştir:³⁴

Dilê min şu'uleyek nar e	Gönlüm bir ateş alevini andırmakta
Qewî rojek bi hewar e	Her gün şiddetli çığlıklar atmakta
Melek ji Erşan tîn xwar e	Melekler arştan aşağılara gelmekte
Li gel alayê nûranî	Nur saçan sancaklarla beraber insin

Di gel alayê Pêxember	Peygamber'in sancağı ile beraber
Qewî têtin bayek serser	Çok şiddetli bir rüzgâr eser
Sema û erz dibin kerker	Paramparça oluyor gökler ve yer
Tu Deyyan î û Burhan î.	Ceza veren sensin, Burhan sensin.

2.3.5. Sonda Bi Tâhâ/Hiz. Peygamber'e Yemin

Feqîyê Teyran, *Ji Rengê Dîlbera Horî (Huriye Benzeyen Dilber)* adlı şiirinde, aşk nesnesi olarak tasvir ettiği Dilber'i övmekte; onun güzelliğini, Mısır'da güzelliğiyle meşhur olan Züleyha ile mukayese ederek Dilber'inin Züleyha'dan daha güzel olduğunu ileri

³² Feqîyê Teyran, *Divan*, 142.

³³ Salih Sabri Yavuz, “Livâü'l-Hamd”, (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2003), 27/200.

³⁴ Feqîyê Teyran, *Divan*, 85-86.

sürmektedir. Söz konusu tasvirlerini önce Allah’a, ardından Hz. Peygamber adına ettiği yeminlerle kuvvetlendirmektedir:³⁵

Şefeq da erd û asmanî	(Dilber) Yere ve gökyüzüne ışık yaydı
Ji min dil bir bi asanî	Gönlümü çalması çok kolaydı
Dixwum sondê bi Subhanî	Münezzehe Allah’a içerim andı
Zuleyxa bû di Mısırê da	Züleyha idi o dilber Mısır’da

Ne çêtir bû Zuleyxayê	Züleyha güzel değildi senden
Dixwum sondê bi Tahayê	Taha’ya yemin ediyorum ben
Nehin wek wê li dinyayê	Hiç yok dünyada ona benzeyen
Munewwer bû di nûrê da	Aydınlanmış oldu nurun içinde.

Benzer şekilde Feqîyê Teyran, *Ji Işqa Te Ezê Dîn im (Senin Aşkından Divaneyim Ben)* adlı şiirinde de Dilber’e duyduğu aşkı dile getirmektedir. Feqî, söz konusu aşkın kendisini dünyada bir *Mecnûn* hâline getirdiğini ifade ederek, aşkın duygusal yönüne vurgu yapmaktadır. Dilber’i dünyada bir huriye benzetmesi, sembolik bir anlatım olarak değerlendirilebilir. Ayrıca, hilalin altında parlayan yanak tasviri, Hz. Peygamber’e atıfla *Tâhâ* adına söylenen yeminle pekiştirilmektedir:³⁶

Ez im Mecnûn li dinyayê	Bu dünyada ben bir Mecnun’um
Min sond xwarî bi Tahayê	Taha’ya ben yeminler ediyorum
Tu horîkî li dinyayê	“Sen dünyada bir hurisin” diyorum
Te dêm geş bûn di hîlalê da	Yanağın parlıyor hilalin dibinde.

2.4. Farz ve Sünnet Ehli

Feqîyê Teyran, *Divan’*ında yer yer Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat anlayışını çağrıştıran ifadelerle de yer vermektedir. Bununla birlikte, bu aidiyet doğrudan *Ehl-i Sünnet* terkihiyle değil, *Ehl-i Farz ve Sünnet* şeklinde dile getirilmektedir. İlk bakışta bu ifadenin, dinî mükellefiyetlerini yerine getiren Müslümanları kapsadığı düşünülebilirse de Feqî’nin devamında bütün ümmetten ayrıca söz etmesi, söz konusu terkinin amelî bir vurgudan ziyade itikadî bir anlam taşıdığını göstermektedir. Bu bağlamda *Ehl-i Farz ve Sünnet* ifadesi, farz ve sünnet merkezli din anlayışını esas alan, sünnet-i seniyyeye ittibayı önceleyen Ehl-i Sünnet çizgisine işaret eden bir ifade olarak değerlendirilebilir.

Feqî, bu anlayış çerçevesinde yalnızca *Ehl-i Farz ve Sünnet* mensupları için değil, bütün ümmet adına ilâhî rahmet ve mağfiret talebinde bulunmaktadır. Bu yakarıшта

³⁵ Feqîyê Teyran, *Divan*, 217.

³⁶ Feqîyê Teyran, *Divan*, 227.

Allah'ın *Settâr* ismine atıfta bulunularak, kulların ayıplarını örten ve kusurlarını gizleyen olduğu ifade edilmektedir:³⁷

Li ehlê ferz û hem sünnet	Hem farz hem de sünnet ehlini
Cemî'ê cümleye ümmet	Ümmetin tamamını cümlesini
Riyazê rewzeyê cennet	Ver onlara cennetin bağ bahçesini
Digel xadim tu Settâr î	Hizmetkârın kusur için Settâr sensin.

Feqîyê Teyran, *Divan*'ının başka bir bölümünde farz ve sünnet ayırımına yeniden temas etmekte; bu bağlamda *ef'âl-i mükellefîn* kapsamında değerlendirilen dinî yükümlülüklerle işaret ettiği anlaşılmaktadır. Feqîyê Teyran, farz ve sünnetten uzaklaşan bir şeyhin, yalnızca dinî meşruiyetini değil, aynı zamanda toplum nezdindeki itibar ve saygınlığını da yitireceğini vurgulamaktadır. Bu anlayışı yansıtan mısralar ise şu şekildedir:³⁸

Kustaxî ye em şîretan	Küstahlıktır bizim öğütler vermemiz
Î'lam bikin Şêx qıssetan	Şeyh ile ilgili olaylardan söz etmemiz
Dûr bû ji ferz û sinnetan	Ama farz ve sünnetlerden uzak kalmış
Kes î'tibar qet pê netê	Artık değer vermiyor ona hiç kimse.

Şêxê Sen'anî adlı şiirde *Sünnetî/Muhammedî* ifadesi, *İsevîlik* kavramının karşıtı olarak, yani İslâmî kimliği ifade eden bir terim şeklinde kullanılmaktadır. Hristiyan bir kıza âşık olan şeyh ile dilber arasındaki diyalogda, dilberin şeyhe hem ileri yaşıta olduğunu hem de ölümünün yakın bulunduğunu hatırlattığı; bu sebeple evliliğin mümkün olamayacağını dile getirdiği görülmektedir. Bu imkânsızlığın temel gerekçesi ise kendisinin *İsevî*, şeyhin ise *Sünnî* kimliğe mensup olmasıdır:³⁹

Dilber dibe: Ya mêmmezîn	Dilber der ki: "Ey yaşlı adam bak sana
Îro ji te têtin kefin	Bugün artık kefen yakışmaktadır sana
Muhammedî naxut li min	Muhammed dininden biri olmaz bana
Ez Îsewî tu Sunnetî	Ben İseviyim Sünnî birisin sen de."

2.5. Bir Rivayete Yer Vermesi

Manzum eserlerde hadislerden mülhem birçok ifade yer alabilir. Ancak bu ifadelerin gerçekten bir rivayette geçtiği için mi yoksa başka sebeplerden dolayı mı müellif tarafından kullanıldığı hususu yoruma açıktır. Feqî'nin *Divan*'ında -bir rivayet hariç- Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlere doğrudan yer verilmemiştir. Bu da eserin hem rivayet merkezli olmaması hem manzum olması hem de tasavvuf ağırlıklı olması sebebiyle normal karşılanabilecek bir durumdur. Öte taraftan aşağıda zikredilecek olan rivayet, manzum bir üslûbda ifade edildiği için rivayetin metnini ve kaynağını tam

³⁷ Feqîyê Teyran, *Divan*, 89.

³⁸ Feqîyê Teyran, *Divan*, 168.

³⁹ Feqîyê Teyran, *Divan*, 176.

olarak tespit etmek zor görünmektedir. Zira sıhhat durumları değişmekle birlikte dünya muhabbetinden uzak durulmasına dair birçok rivayet, hadis kaynaklarında geçmektedir. *Divan*'da bir adet rivayetin kullanımı, müellifin hadis müktesebatı hakkında bize yeteri kadar bilgi vermese de onun rivayetlerden uzak olmadığını ve hadis metinlerine belli düzeyde aşinası olduğunu göstermektedir. Bu rivayetin teması da zühd ve vera sahibi olanların dünya sevgisinden uzak kaldıkları ve bu sevginin dünyaya tamah edenlerin kalbinde yer edindiği ile ilgilidir.⁴⁰

Nebî we gote wari'an	Peygamber şöyle demiş muttaki olanlara
Hubba dinê da tami'an	"Allah dünya sevgisini vermiş tamahkâra
Naçite qelbê xaşî'an	Girmez o sevgi Allah'tan korkan kalplere
Seddeq ji vê rîwayetê.	Bizler de tasdik etmekteyiz bu rivayeti.

2.6. Hz. Peygamber'e Tabi Olunmasını Tavsiye Etmesi

Kur'an'ın mübeyyini olan Hz. Peygamber'e itaat ve ittiba edilmesi gerektiği hususu, birçok ayette vurgulanmıştır.⁴¹ Bu nedenle Feqî de bazı şiirlerinde Hz. Peygamber'e tabi olmanın önemi üzerinde durmuştur. Kendisinin Mükri aşiretinden olduğunu ve Hz. Peygamber'in gayretine uyduğunu şu şekilde ifade etmiştir:⁴²

Ez ji xîreta Nebî me	Peygamber gayretine uyanım ben
Ez şêrekî Mükri me	Mükri aşiretinden bir aslanım ben
Xan Ebdalê Botî me	Botanlı Han Abdalım ben
Ez ji bi navê vî me.	Onun adıyla adlandırılanım ben.

Başka bir yerde mahşerde yüzü ak olan insanlardan olunabilmesi için Hz. Ömer ve diğer sahabilerin yaptığı gibi Hz. Peygamber'in yoluna uyulması ve sözünün dinlenilmesi, bu yolda türlü cefalara göğüs gerilmesi, Müslümanın cesaretli ve dünyayı terk ederek şehadet mertebisini talep etmesi gerektiğine dikkat çekilmiş ve bu durum şiirlerine şu ifadelerle yansımıştır:⁴³

Li ser xatirê Umer e	Ömer'in hatırı için hareket ediniz
Di rêya Pêxember e	Hz. Peygamber yolunda gidiniz
Xwe bikin ker bi ker e	Kendinizi bu yolda pare pare ediniz
Rûspî bin da di mehşer e.	Ki mahşerde ak yüzlü olabilesiniz.
Rûspîtiyê di mehşer kin	Mahşerde yüzlerinizi ak ediniz
Hernê wan ker bi ker kin	Gidin onları parça parça ediniz

⁴⁰ Feqîyê Teyran, *Divan*, 106.

⁴¹ Âl-i İmrân, 3/31; Nisa, 4/13-14; Mâide, 5/92; Enfâl, 8/20; Ahzab, 33/36; Haşr, 59/7; Âl-i İmrân, 3/31.

⁴² Feqîyê Teyran, *Divan*, 137.

⁴³ Feqîyê Teyran, *Divan*, 133.

Bi gotina Pêxember kin
Şehîd bin dinê terk kin.

Peygamber'in sözünü dinleyiniz
Şehit olun, dünyayı terk eyleyiniz.

2.7. Salavata Vurguda Bulunması

İlhamını Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan bazı ayetlerden alan ve bereket, rahmet ve dua anlamına gelen Salâtuselah ya da salavat kavramı,⁴⁴ ümmetin Hz. Peygamber'e duyduğu sevgi, saygı ve bağlılığın bir tezahürü olarak ona, âline ve ashabına yönelik dua ve niyazları ifade etmektedir.⁴⁵ Salvele ya da tasliye olarak da kullanılan Salavat, yalnızca bireysel olmanın ötesinde, İslâm toplumlarında asr-ı saadetten itibaren şekillenmiş, tarihsel sürekliliğe sahip, dinî, kültürel ve toplumsal boyutları bulunan bir uygulama ve kavram niteliği taşımaktadır. Feqîyê Teyran, *Kela Dimdimê* adlı şiirinde, savaşın başlaması esnasında Hz. Peygamber'e (sav) salavat getirilmesinin önemli bir manevi hazırlık ve motivasyon unsuru olarak vurgulandığını; Salavattan sonra ilahî desteğin kazanıldığına inanılarak fiilî mücadeleye geçildiğini ifade etmektedir:⁴⁶

Lê dixistin wan bi nobet	Peş peşe vuruyordu sırayla onlar
Xan Ebdal kir îşaret	İşaret vermişti onlara Han Abdal
Carek dî jê bi kîneyet	Bir kez daha görmüştüler imalar
Ber Muhammed selewat	Muhammed'se salavat getiriyorlardı.
Selewat anîne vêk ra	Hep birlikte salavat getirdi onlar
Wan rim hejandin têk ra	Hep beraber mızraklar salladılar
Bi xencer hatine pêk ra	Hep birlikte hançerler salladılar
Bi hezaran kuştin jêk ra	Birbirinden binlercesini öldürdüler.

2.8. Şeyhin Hz. Peygamber'i Rüyasında Görmesi

Feqîyê Teyran, *Şêxê Sen'anî* adlı şiirinde dünyevî bir aşka kapılarak bir dilberin peşine düşen ve bu süreçte dinî vecibelerini ihmal eden şeyhin, Hz. Peygamber'i rüyasında gördüğünü ve ondan birtakım öğütler aldığını aktarmaktadır. Söz konusu rüya tecrübesinde, şeyhin içinde bulunduğu ruhsal ve ahlâkî buhranın temelinde aşk hâlinin bulunduğu özellikle vurgulanmakta; bu durum, aşkın imtihan edici mahiyetiyle ilişkilendirilmektedir. Nihayetinde, şeyhin yaşadığı tüm bu hadiselerin ardından ortaya çıkan hâlinin, kendisine atfedilen bir keramet olarak değerlendirildiği ifade edilmektedir:⁴⁷

Ew sofîyê ewrad di dev	Dillerinde "vird" olan o sofulardı
Wan meclisek danî bi şev	Geceleyin bir meclis kurmuşlardı

⁴⁴ Ahzâb, 33/56; Bakara, 2/157; Tevbe, 9/99.

⁴⁵ Geniş bilgi için bkz. Abdülhadi Timurtaş, "İslamî Edebiyatta Salavat", 2. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu "İslam Düşüncesinde İnsan", 28-30 Eylül 2018, 2018, 749-757.

⁴⁶ Feqîyê Teyran, *Divan*, 140.

⁴⁷ Feqîyê Teyran, *Divan*, 184.

Şêx seherê çav çûne hev
Wî dî Şêfê Ummetê

Seher vaktinde Şeyh uykuya daldı
Gördü Ümmetin Şefaatchisini rüyada.

Gava wî dî zatê Resûl
Mizgînîya Şêx bû qebûl
Bangê bide xelqê melûl
Da seh bikin kerametê

Resul'ün zatını rüyada gördüğü anda
Şeyh'in müjdesi kabul edildi o anda
"Yorgun düşmüş olan insanları çağır da
Duysunlar bu nasıl keramettir böyle."

Da hûn nebên Şêx kafir e
Zêr batin e, zîv zahir e
Ji her dû ruyan tahir e
Îşqê bire tuhrîyyetê

Ki artık demeyesiniz Şeyh kafirdir
Özünde altındır, görünüşte gümüştür
Her iki yüzü açısından da temizdir
Aşk ulaştırmıştı onu ruhi arınmaya.

2.9. Kırmızı Gül Sembolü

Feqî'nin *Divan'*ında *Dilo Carek Xwe Hişyar Ke! (Ey Gönül Bir Kez de Olsa Uyan!)* ifadesiyle başlayan bir şiirin yer aldığı görülmektedir. Klasik edebiyat ve tasavvuf geleneğinde *sorgul* ya da kırmızı gül, rengi, kokusu ve zarafeti dolayısıyla Hz. Peygamber'in vasıflarını, nübüvvet nurunu ve ilahî güzelliğin yeryüzündeki tecellisini simgeleyen köklü bir mazmun olarak kabul edilmektedir.⁴⁸ Bu çerçevede söz konusu şiirin, gül sembolü aracılığıyla Hz. Peygamber'e duyulan aşkı, manevî özlemi ve bağlılığı edebî bir anlatımla ifade ettiği söylenebilir. Feqî şöyle demektedir:⁴⁹

Gulistana ku sorgul tê
Sîmen, nesrîn û sunbul tê
Hezar bilbil bi xul-xul tê
Di heyva mahî nîsanê

Gülistanda vardır kırmızı güller
Yaseminler, nesrin ve sümbüller
Ötüyor içinde "hezar" bülbüller
Aylardan sıra geldiğinde nisana.

2.10. Peygamber Aşkı

Feqîyê Teyran, *Şexê Sen'anî* adlı şiirinde, şeyhe tabi olan sûfîlerin manevî vecd hâli içinde Hz. Peygamber'e duydukları derin muhabbeti dile getirmektedir. Feqî, sûfîlerin zevk ve sefaya kapılmalarını, dünyevî hazlardan ziyade ilahî aşkın doğurduğu bir hâl olarak sunmakta; onların tamamının Mustafa'nın aşkına tutulduğunu vurgulamaktadır. Aşağıda ifade edildiği üzere davul ve benzeri ritmik unsurların birlikte havaya kaldırılması, tasavvufî gelenekte semâ ve zikir meclislerinde görülen ibadet ve cezbe hâlinin bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Nihayetinde sûfîlerin çıkardığı bu seslerin

⁴⁸ Cemal Kurnaz, "Gül", (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1996), 14/219-222.

⁴⁹ Feqîyê Teyran, *Divan*, 231.

göklere eriştiği ve Hz. Peygamber sevgisiyle yapılan zikrin semavî bir karşılık bulduğu ifade edilmektedir:⁵⁰

Ew sofîyên bi zewq û sefa	Sofiler ve zevk ve safaya kapıldılar
Hemyan ji işqa Mustefa	Hep Mustafa'nın aşkına tutuldular
Vêkra hilavêtin defa	Beraberce davulları kaldırdılar
Wan deng bi esmanan ketê	Çıkardıkları sesler erişti göklere.

SONUÇ

Bu çalışma, Feqîyê Teyran'ın *Divan*'ı üzerinden onun Hz. Peygamber (sav) tasavvurunu ortaya koymayı amaçlamıştır. Feqîyê Teyran'ın *Divan*'ında tasavvufun temel konularından olan aşk-ı mecazî ve aşk-ı hakikî, ana temalar olarak öne çıkmaktadır. Bununla birlikte Hz. Peygamber'e (sav) işaret eden ifadeler de eserde yer almaktadır. *Divan*'da Hz. Peygamber için kullanılan Ehmed, Nebyê Muxtar, Mehmûd, Tâhâ ve Mustafa gibi isimler, nübüvvetin farklı yönlerine işaret eden kavramsal bir zenginliği yansıtmaktadır. Bu isimler aracılığıyla Hz. Peygamber; seçilmiş elçi, ilahî rahmetin tecelligâhı, güzel ahlakın timsali ve kıyamet gününde ümmetin şefaathanesi olarak tasvir edilmektedir. Feqî'nin Hz. Peygamber tasavvurunda özellikle şefaathanesi düşüncesinin belirgin bir yere sahip olması, onun ahiret inancını klasik Ehl-i Sünnet anlayışıyla uyumlu bir zeminde temellendirdiğini ortaya koymaktadır.

Çalışmada dikkat çeken bir diğer husus, Feqîyê Teyran'ın tasavvufî söylemini sünnete ittiba ile birlikte ele almasıdır. *Divan*'da yer alan Ehl-i Farz ve Sünnet vurgusu, Hz. Peygamber'e tabi olmanın yalnızca manevî bir muhabbet düzeyinde kalmadığını; aynı zamanda amelî ve itikadî bir zorunluluk olarak görüldüğünü göstermektedir. Farz ve sünnetten uzaklaşan şeyhlerin ve dinî otoritelerin eleştirilmesi, Feqî'nin tasavvufu şeriatla bağımsız bir alan olarak değil, bilakis şeriatla irtibatlı bir irfan yolu olarak değerlendirdiğini ortaya koymaktadır. Gelenekte kabul ve red açısından çeşitli tartışmalara konu olan tevessül kavramının Feqî'nin eserlerinde yoğun biçimde yer alması, onun Hz. Peygamber algısının farklı bir vechesini yansıtmaktadır. Şefaathanesi, Peygamber Sancağı, Ravza-i Münevver, Livâü'l-Hamd, Peygamber'e yemin, Kırmızı Gül ve Salavat temaları da bu bağlamda Hz. Peygamber'in hem dünya hem ahiret boyutunda merkezi bir konuma yerleştirildiğini göstermektedir.

Divan'da doğrudan Hz. Peygamber'e isnad edilen sadece bir adet rivayete yer verilmiştir. Ancak eserin farklı yerlerinde tevil ve yorum mekanizması eşliğinde hadislerden mülhem –az da olsa- daha başka ifadeler çıkarsamak mümkündür. *Divan*'da hem sarahaten hem de telmihî düzeyde hadis rivayetlerine sınırlı düzeyde yer verilmiş olması, Feqîyê Teyran'ın hadis bilgisinden yoksun olduğu anlamına gelmemekte; aksine onun rivayetleri tasavvufî bir bağlam içerisinde kullandığını göstermektedir. Bu durum, Feqî'nin peygamber tasavvurunun ve irfanî bir tecrübenin edebî ifadesi olarak da okunabilir. Son olarak şunu ifade etmek gerekir ki, toplum üzerinde etkisi açıkça görülen şahsiyetlerin peygamber tasavvurlarının ortaya konulması; bu tasavvurların

⁵⁰ Feqîyê Teyran, *Divan*, 163.

sahih yönlerinin teyit edilmesi, problemlili yönlerinin ise eleştirel bir yaklaşımla değerlendirilmesi, sahili din anlayışından sapmaların önlenmesi açısından önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

Agitoğlu Nurullah. “Melâyê Cizîrî'nin Peygamber Sevgisi Çerçevesinde Kullandığı 'Levlâk Rivayeti' Üzerine Bazı Mülâhazalar”. *Melanasî Melayê Cizirî û Mîrasa Wî*. edt. Abdülhadi Timurtaş vd. Van: Peywend Yayınları, 2023.

Demirci Mehmet. “Hakikat-ı Muhammediye”. İstanbul: *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1997, 15/179-180.

Ehmedê Xanî. *Mem û Zîn*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2023.

Feqîyê Teyran. *Divan*. Ankara: Kültür Turizm Bakanlığı, 2023.

Gürbüz Sevdâ Aktulga. “Feqîyê Teyran'ın Divan'ında Yer Alan Şexe Sen'an Hikâyesinin Vahdet-i Vücut Açısından Değerlendirilmesi”. *Van İlahiyat Dergisi*, Cilt: 9, sayı: 14, 2021, 44-63.

İnci Veysi. İqtîbas Di Edebîyata Kurdî Ya Klasîk Da. (Helbestên Melayê Cizîrî, Feqîyê Teyran, Ehmedê Xanî û Melayê Bateyî). Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Yaşayan Diller Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2020.

Kaplan Yaşar. Destana Kela Dimdim û Xanê Lepzêrîn: Lêkolîneke Edebî û Dîrokî. Van: Yaşayan Diller Enstitüsü, 2015.

Kaya Bülent. *Feqîyê Teyran'ın Şêxê Sen'an Şiirinin İçerik Açısından İncelenmesi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Kurnaz Cemal. “Gül”. İstanbul: *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1996, 14/219-222.

Külter Yahya. *Feqîyê Teyran'ın Kelamî Görüşleri*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Molla Ahmedê Cezîrî. *Divan*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2023

Sadîni M. Xalid. Feqîyê Teyran: Jiyan, Berhem û Helbestên Wî. İstanbul: Nûbihar, 2000.

Sönmez Nesim. *Alim-Edîb û Şa'irên Kurdînûs-I*. Van: Peywend Yayınları, 2025.

Orkin Şeyhmus. *Di Berhemên Feqîyê Teyran De Hêmanên Tesewufî*. Muş: Muş Alparslan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Özdemir Ahmet. “Melâyê Cizîrî'nin 'İro Ji Cemala Te Dilê Min Bi Bırîn e' Şiiri Çerçevesinde Hz. Peygamber”. *Melanasî Melayê Cizirî û Mîrasa Wî*. edt. Abdülhadi Timurtaş vd. Van: Peywend Yayınları, 2023.

Özel Ahmet. “Fakî-yi Teyran”. İstanbul: *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2020 EK-1/436-439;

Tekeş Mehmet Garip. *Kesayet di Helbestên Feqîyê Teyran da*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Timurtaş Abdülhadi. “İslamî Edebiyatta Salavat”. 2. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu “İslam Düşüncesinde İnsan”. 28-30 Eylül 2018, 749-757.

Yavuz Salih Sabri. “Livâü'l-Hamd”. İstanbul: *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2003, 27/200.

Yıldız Ayhan. “Şopa Feqîyê Teyran di Edebîyata Tesewufî de”. *Kurdiyat*, sayı: 8, 2023, 7-30.

İSLAM HUKUKUNDA NAMAZ, ORUÇ VE HAC AÇISINDAN ÇOCUĞUN SORUMLULUĞU*

Ayşe AYAZ

Diyanet İşleri Başkanlığı

GİRİŞ

Toplumun en önemli bireylerinden biri olan çocukların bilişsel, duyuşsal, fiziksel, sosyal ve ahlâkî gelişimleri onlara verilen sorumluluklarla da yakından ilişkilidir. Çocuk haklarıyla birlikte çocuğa uygun olarak verilen sorumluluklar çocuğu koruma altına alan önemli etkenlerden biridir. Anne-babanın görevlerinden biri de çocuğu topluma yararlı bir birey olarak yetiştirmesi, onun ihtiyaçlarını yerine getirmesi, onu geleceğe ve yaşama hazırlayarak ona gelişimini sağlayacak sorumluluklar yüklemesidir.

Çocuğun yaşına, gelişim düzeyine ve algılama yetisine uygun olarak verilen sorumluluklar, çocuğu dinî ve sosyal yaşama kademeli olarak hazırladığı gibi çocuğun yararını korumayı hedefler. Bu sayede çocuk, birey olduğunun farkına varır, değer ve ahlâkî gelişimini inşa eder ve toplumsal uyumu sağlar. Sorumluluk bilinci kazandırılan çocuk hem bireysel hem de toplumsal beceriyi geliştirebilme imkânına sahip olur. İslam hukukunda yedi yaşından itibaren ibadetler konusunda çocuğa verilen sorumlulukların eğitici yönü önemlidir.

İslam hukuku, anne karnından itibaren çocuğun hukukî statüsünü belirlemiş; mümeyyiz ve gayri mümeyyiz çocuğun, ibadetler hususunda da mükellef olup olmadığını değerlendirmiştir. Yedi yaşına giren çocuğu mümeyyiz (temyiz kudretine sahip) olarak kabul eden İslam hukuku, mümeyyiz çocuğun mükellef olmadığı görüşüne sahip olmuştur. Diğer yandan teferruatta bazı farklılıklar olmakla birlikte İslam hukukçuları, yedi yaşına gelen mümeyyiz çocuğun namaz, oruç ve hac gibi ibadetlere alıştırılması gerektiği fikrini ortaya koymuşlardır. Gayri mümeyyiz çocuğun yaptığı ibadetler sahih kabul edilmemekle birlikte mümeyyiz çocuğun yaptığı ibadetler ise sahih olarak kabul edilmiştir.

Bu çalışmada konunun daha iyi anlaşılması için öncelikle ehliyet kavramı, ehliyet türleri ele alınmıştır. Daha sonra İslam hukukunda çocuğun namaz, oruç ve hac sorumluluğu konusu; Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî hukukçuların görüşleri esas

* Bu çalışma, İslam Hukukunda Bülûğ Öncesi Çocuk Hakları ve Sorumlulukları (Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siirt, 2025) adlı Doktora tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

alınarak incelenmiştir. Çalışmamızın ana konusu, İslam hukuku açısından çocuğun namaz, oruç ve hac sorumluluğunun ele alınmasıdır.

Bu çalışmada çocuğu, hukukî statüye sahip kılan ve çocuğun hukuki konumunu belirleyen bazı sorumlulukların İslam hukuku açısından nasıl değerlendirilmesi gerektiği amaçlanmaktadır.

EHİYET KAVRAMI

Ehliyet kavramı, sözlükte yetki ve salâhiyet anlamlarında kullanılmaktadır.¹ Fıkıh terimi olarak ise kişinin hem dinî hem de hukukî yönden mükellef olabilmesi, haklardan faydalanması, bu hakları kullanmaya ve borçlanmaya elverişli olması anlamına gelmektedir.² İslam hukukunda ehliyet, vücûb ehliyeti ve edâ ehliyeti olmak üzere iki temel kısma ayrılmaktadır.³

Vücûb Ehliyeti

Vücûb ehliyeti, insanın lehine ve aleyhine olan haklara sahip olabilme salâhiyetidir. Vücûb ehliyetinin esas şartı insan olmak ve hayatta bulunmaktır.⁴ Vücûb ehliyeti için akıl, temyiz ve bülûğ şart değildir. İslam hukuku, şahsen yerine getirilmesi gereken iman, bedenî ibadetler ve malî yönü olmayan cezaî ehliyet için vücûb ehliyetinin bulunmasını yeterli görmemektedir. Bununla birlikte İslam hukuku, haksız fiil sonucunda ortaya çıkan malî borçlarda fâilin kusurlu sayılıp sayılmamasından çok mağdur olan kişinin hakkının koruma altına alınmasını dikkate almaktadır. Mevcut borçların ödenmesi konusunda mükellef olabilmek için vücûb ehliyetine sahip olmak yeterli görülmektedir.⁵

Edâ Ehliyeti

Temyiz ile başlayıp rüşd ile sona eren edâ ehliyeti,⁶ kişinin vücûb ehliyeti nedeniyle sahip olduğu hakları kullanabilmesi, hak ve borçları doğuracak şekilde hukukî işlem yapabilme yetkisine sahip olmasıdır.⁷ Edâ ehliyeti eksik edâ ehliyeti ve tam edâ ehliyeti olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.⁸

Eksik Edâ Ehliyeti: İslam hukukuna göre bedenî gelişimi tamamlanmamış mümeyyiz çocuk ile bedenî gelişimi tamamlanmış ma'tûh eksik edâ ehliyetine

¹ Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1426/2005), "ehl", 963-964; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1994), "ehl", 11/28-30.

² Ali Bardakoğlu, "Ehliyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/533-534.

³ Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*. (Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, ts.), 4/237.

⁴ Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkıh* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1407/1987), 93-94.

⁵ Bardakoğlu, "Ehliyet", 10/535.

⁶ Orhan Çeker, *Çocuk ve Hakları* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2004), 68.

⁷ Bardakoğlu, "Ehliyet", 10/536.

⁸ Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ Afgânî (Haydarâbâd-Beyrut: Lecnetü lhyâü'l-Ma'ârifü'nü'maniyye-Dârü'l-Ma'rif, ts.), 2/340; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*, 4/248.

sahiptir.⁹ İslam hukukuna göre vücûb ehliyetine sahip olan gayri mümeyyiz çocuğun edâ ehliyeti yoktur.¹⁰ Eksik edâ ehliyetine sahip olan mümeyyiz çocuk, namaz ve oruç gibi ibadetlerle sorumlu değildir. Ancak çocuğun yaptığı bu ibadetler sahihtir.¹¹

Tam Edâ Ehliyeti: İslam hukukuna göre bülûğ çağı ile birlikte bedenî ve aklî gelişime ulaşan ve bu gelişimle birlikte ilahi hükümleri anlama gücüne sahip olan kişiler, tam edâ ehliyetine sahiptir. Tam edâ ehliyeti akıl ve bülûğ ile elde edilir.¹² Ayrıca İslam hukukçuları malî yönü bulunan hukukî işlemlerde tam edâ ehliyetinin bülûğ ile değil rüşd ile elde edileceği konusunda aynı görüşe sahiptirler.¹³

İSLAM HUKUKUNDA ÇOCUĞUN NAMAZ SORUMLULUĞU

İslam hukukuna göre gayri mümeyyiz çocuk vücûb ehliyetine sahiptir fakat edâ ehliyetine sahip değildir. Gayri mümeyyiz çocuğun iradesi olmadığı için gayri mümeyyiz çocuk, iman ve ibadetler konusunda sorumluluk sahibi değildir.¹⁴ Mümeyyiz olmayan çocuk namaz, oruç ve hac gibi ibadetlerle mükellef değildir. Mümeyyiz çocuk da ibadetlerle mükellef değildir. Bununla birlikte mümeyyiz çocuğun yaptığı ibadetler sahih olarak kabul edilir.¹⁵

İslam hukukçuları “Üç kimseden kalem kaldırıldı. Bülûğa erinceye kadar çocuktan, uyanıncaya kadar uyuyandan ve şifa buluncaya kadar akıl hastasından”.¹⁶ hadisini delil göstererek namazın çocuğa farz olmadığı görüşünü ortaya koymuşlardır.¹⁷ Yedi yaşına basan çocuğa ise namazın öğretilmesi gerektiği konusunda görüş birliği içerisinde olmuşlardır.¹⁸ Bu konudaki delilleri, Peygamber Efendimizin (s.a.v) yedi yaşına basan çocuğa namazın öğretilmesi ve emredilmesi gerektiği hadisidir.¹⁹ İslam

⁹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/340.

¹⁰ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*, 4/241.

¹¹ Vehbe Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhû* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 4/124.

¹² Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/340-341.

¹³ Bardakoğlu, “Ehliyet”, 10/536.

¹⁴ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*, 4/241.

¹⁵ Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhû*, 4/120-122.

¹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhim el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Cemaatü'l-mine'l-Ulemâ (Mısır, 1311/1893), “Talâk”, 11 (No. 5269).

¹⁷ *el-Mevsûatü'l-fikhiyye Kuveytiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnü'l-İslâmiyye, 1404), 27/26.

¹⁸ Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 1/352; Ebî'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Reşid Kurtubü'l-Endülüsi İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, nşr. “Kahraman Yayınları” (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1985), 1/70; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Haraşî el-Mâlikî Haraşî, *eş-Şerhü'l-kebîr 'alâ Muhtasarı Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/221; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, thk. Şeyh Alî Muhammed Muavvez - Şeyh Adil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/312-313; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Kâfi fî fikhi'l-İmâm Ahmed* (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994/1414), 1/175; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhû*, 1/498; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye Kuveytiyye*, 27/26.

¹⁹ Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Kurra Belilî (Dâru'r-Risâletü'l-Alemiyye, 1430/2009), “Salât”, 26 (No. 494).

hukukçuları, namazın akıllı olan ve bülûğa eren kişilere farz olduğunu ifade etmekle birlikte mümeyyiz çocuğun kıldığı namazın sahih olduğunu kabul etmişlerdir.²⁰

İSLAM HUKUKUNDA ÇOCUĞUN ORUÇ SORUMLULUĞU

Birçok İslam hukukçusuna göre temyiz çağına erişen çocuğun oruca alıştırılması gerekir.²¹ Gayri mümeyyiz çocuğun orucu sahih olarak kabul edilmemekle birlikte²² mümeyyiz çocuğun ise tuttuğu oruç sahih olarak kabul edilmiştir.²³ İslam hukukçuları, oruç konusunda çocuğun güç yetirebilme hususu üzerinde durmuşlardır.²⁴

Hanefîler, “Kalem üç kişiden kaldırılmıştır. Bülûğa erinceye kadar çocuktan...”²⁵ hadisini delil göstererek gerek mümeyyiz gerek gayri mümeyyiz çocuğun oruç tutmasının vacip olmadığı görüşünü ortaya koymuşlardır. Ayrıca çocuğun zayıf bir bünyeye sahip olması, aklî olgunluğa erişememesi, oyunla meşgul olması ve oruç tutarken zorlanması gibi aklî gerekçelerle de çocuğa oruç tutmanın vacip olmadığını dile getirmişlerdir. Onlara göre çocuğun, bülûğdan sonra da kaza etmesine gerek yoktur.²⁶

Mâlikîler, çocuğun oruç tutarken zorlanması, oruç tutmaya gücü yetmemesi nedeniyle bülûğdan sonra çocuğun oruç tutmakla sorumlu olabileceği görüşünü ortaya koymuşlardır.²⁷ Yedi yaşına basan çocuğa namazın emredilmesi ve öğretilmesi gerektiğini ifade eden Mâlikîler, bülûğa erinceye kadar çocuğun oruç tutmaya alıştırılması gerekmediği görüşüne sahip olmuşlardır.²⁸

Şâfiîlere göre gayri mümeyyiz çocuğun orucu sahih değildir.²⁹ Şâfiîler yedi yaşına basan çocuğa namazın emredilmesi ve öğretilmesi gerektiği hadisinden³⁰ hareketle yedi yaşına gelen ve oruç tutmaya gücü yeten çocuğun velisi tarafından oruç ibadetine

²⁰ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/352; İbn Rüşt, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/70; Haraşî, eş-Şerhü'l-kebîr 'alâ Muhtasarı Halîl, 1/221; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma 'rifeti me 'ânî elfâzi'l-Minhâc.*, 1/312-313; İbn Kudâme, *el-Kâfi fî fikhi'l-İmâm Ahmed*, 1/175; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhû*, 2/612.

²¹ Şemsüddîn Muhammed b. Ebi'l-Abbâs b. Hamza . Şihâbüddîn eş-Şehir bi's-Şâfiî's Sağır Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), 3/180; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye Kuveytiyye*, 27/28.

²² Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma 'rifeti me 'ânî elfâzi'l-Minhâc.*, 2/162.

²³ Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma 'rifeti me 'ânî elfâzi'l-Minhâc.*, 2/162; Mansûr b. Yûnus b. Selaheddîn İbn Hasan b. İdris Buhûtî, *Keşşâfü'l-knâ' 'an metni'l-İknâ'* (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 2/308; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhû*, 2/612; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye Kuveytiyye*, 27/28.

²⁴ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i' u's-sanâ'i fî tertîbi's-şerâ'i'* (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986), 2/87; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris Abdirrahmân el-Mısrî el-Karâfî, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Hacci vd. (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994), 2/533; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, 3/180; Buhûtî, *Keşşâfü'l-knâ' 'an metni'l-İknâ'*, 2/308; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhû*, 2/612; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye Kuveytiyye*, 27/28.

²⁵ Buhârî, “Talâk”, 11 (No. 5269).

²⁶ Kâsânî, *Bedâ'i' u's-sanâ'i fî tertîbi's-şerâ'i'*, 2/87.

²⁷ Karâfî, *ez-Zahîre*, 2/533.

²⁸ Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhû*, 2/612.

²⁹ Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma 'rifeti me 'ânî elfâzi'l-Minhâc.*, 2/162.

³⁰ Ebû Dâvûd, “Salât”, 26 (No. 494).

alıştırılması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bununla birlikte on yaşından itibaren oruç tutmaya gücü yeten çocuğun da oruç tutması gerektiği fikrine sahip olmuşlardır.³¹

Hanbelîler bu konuya ilişkin iki farklı görüş ileri sürmektedirler. Birinci ve asıl olan görüşe göre çocuğun oruç tutması vacip değildir.³² Bu görüşlerini “Kalem üç kişiden kaldırıldı...”³³ hadisiyle temellendirmektedirler. İkinci görüşe göre ise oruç tutmaya gücü yeten çocuğun oruç tutması vaciptir. Bu görüşlerini “Çocuk, üç gün oruç tutmaya güç yetirdiğinde Ramazan orucu onun üzerine vacip olur.”³⁴ hadisiyle temellendirerek gücü yettiği halde oruç tutmayan çocuğun tedip edilmesi gerektiği fikrini ortaya koymuşlardır.³⁵ Onlara göre oruç tutmaya gücü yeten çocuğa oruç tutması emredilir. Çünkü oruç namazdan daha meşakkatli bir ibadettir.³⁶

İSLAM HUKUKUNDA ÇOCUĞUN HAC SORUMLULUĞU

İslam hukukçularına göre bülûğa ermeden yapılan ve sahih olan hac ibadeti, bülûğdan sonra gerekli şartların oluşması halinde farz olan hac ibadetini düşürmez.³⁷ Bu konudaki görüşlerini “Çocuk haccetse bâliğ olduktan sonra kendisine farz hac gerekli olur...”³⁸ hadisiyle temellendirirler. Ayrıca temyiz çağına ulaşmış çocuğun, bülûğdan önce yaptığı haccın nafil hac olarak kabul edilmesi gerektiği fikrini ileri sürmüşlerdir.³⁹

Hanefîlere göre hac, Müslüman ve mükellef olanlara vaciptir. Hac eden kişide aranması gereken şartlardan biri de kişinin akıllı ve bâliğ olmasıdır. Bu nedenle gayri mümeyyiz çocuğa hac etmek vacip değildir. Gayri mümeyyiz çocuğun haccı sahih değildir.⁴⁰ Bu konudaki görüşlerini “Çocuk haccetse bâliğ olduktan sonra kendisine farz hac gerekli olur...”⁴¹ hadisi ile “Çocuk on defa haccetmiş olsa bâliğ olduktan sonra kendisine farz hac gerekli olur...”⁴² hadisiyle temellendirirler.⁴³ Onlara göre mümeyyiz çocuğun, velisinin izni ile haccetmesi caizdir.⁴⁴

³¹ Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, 3/180; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhû*, 2/612.

³² İbn Kudâme, *el-Kâfî fî fıkhi'l-İmâm Ahmed*, 1/433; Buhûtî, *Keşşâfü'l-knâ' 'an metni'l-İknâ'*, 2/308.

³³ Buhârî, “Talâk”, 11 (No. 5269).

³⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, thk. Üsâmeddîn Sebâbidî (Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1413/1993), 4/236.

³⁵ İbn Kudâme, *el-Kâfî fî fıkhi'l-İmâm Ahmed*, 1/433.

³⁶ Buhûtî, *Keşşâfü'l-knâ' 'an metni'l-İknâ'*, 2/308.

³⁷ Karâfî, *ez-Zahîre*, 3/179; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc.*, 2/209; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Taha ez-Zinî vd. (Meketebetü'l-Kâhire, 1968/1388), 3/237; *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye Kuveytiyye*, 17/28.

³⁸ Ebû Bekir Muhammed b. Hüseyin Beyhakî, *es-Sünenü's-Kebîr*, thk. Muhammed Abdulkadîr Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 4/533.

³⁹ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhû*, 3/20; *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye Kuveytiyye*, 17/28.

⁴⁰ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*, 2/160; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 2/458.

⁴¹ Beyhakî, *es-Sünenü's-Kebîr*, 4/533.

⁴² Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *Müsned-i Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999), 3/321.

⁴³ Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr*, thk. Şeyh Muhammed Adnan Derviş (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.), 1/199.

⁴⁴ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*, 2/160.

Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîler ise mümeyyiz çocuğun haccının velisinin izni ile geçerli olacağı görüşüne sahiptirler. Onlara göre veli izniyle ihrama girilir. Velisinin izniyle hacceden çocuğun haccı sahihtir. Gayri mümeyyiz çocuğun haccı da velinin, çocuğun yerine ihrama girmesiyle geçerlidir.⁴⁵ Bu konudaki görüşlerini Peygamber Efendimiz'in (s.av) şu hadisiyle temellendirirler.⁴⁶ "Resûlullah (s.a.v) Ravhâ mevkiinde bir deve kervanın rastladı. 'Sizler kimsiniz? dedi. Onlar: Biz Müslümanlarız, sen kimsin? diye sordular. Peygamber Efendimiz (s.a.v), 'Ben Allah'ın Resûlüyüm.' dedi. İçlerinden bir kadın, küçük bir çocuğu Peygamberimize doğru kaldırarak: 'Bu çocuğun haccı olur mu?' diye sordu. Resûlullah Efendimiz: 'Evet, ayrıca sana da sevap vardır.' Buyurdu."⁴⁷

Mâlikîlerin bir kısmı, gayri mümeyyiz çocuğun haccının geçerli olması için çocuğun süt emme döneminde olup olmaması hususunda ihtilaf etmişler, bir kısmı da haccı sahih olacak çocuğun yaşının yedi ile on yaş arası olması gerektiği düşüncesine sahip olmuşlardır.⁴⁸ Bununla birlikte Mâlikîler, bülûğ öncesi hac ibadetini yerine getirip bülûğ çağına ermeden ölen çocuğun hac farızasını yerine getirdiği fikrini de ortaya koymuşlardır.⁴⁹

SONUÇ

Bu çalışmada ehliyet kavramı, ehliyet türleri incelenmiş, çocuğun namaz, oruç ve hac açısından ibadet sorumluluğu İslam hukuku açısından Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî hukukçuların görüşleri esas alınarak değerlendirilmiştir.

İslam hukuku, çocuğun yaşına, gelişim düzeyine ve algılama yetisine uygun olarak çocuğa bazı sorumluluklar yüklemiştir. İslam hukukuna göre mümeyyiz çocuk, eksik edâ ehliyetine sahiptir. Gayri mümeyyiz çocuk ise vücûb ehliyetine sahip olmakla birlikte edâ ehliyetine sahip değildir. İradesi olmayan gayri mümeyyiz çocuğun, ibadetlerle mükellef olmayacağı fikri ortaya konulmuştur. Mümeyyiz çocuğun namaz, oruç ve hac gibi ibadetlerle mükellef olmadığı halde onun yaptığı bu ibadetlerin sahih olduğunu söylemek mümkündür. İslam hukukçuları, Peygamber Efendimizin (s.a.v) yedi yaşına gelen çocuğa namazın emredilmesi ve öğretilmesi gerektiği hadisini esas alarak temyiz döneminin başlangıcını yedi yaş olarak kabul etmişlerdir.

Çocuğun gelişimini olumsuz manada etkilemeyecek şekilde çocuğa bazı sorumluluklar veren İslam hukukunun, bu gayeyle çocuğa hukukî bir nitelik attığı, çocuğu gelecekte hukukî anlamda tam ehliyetli bir birey olarak topluma kazandırdığı görülmektedir. İslam hukuku, çocuğun bülûğa ermeden önce bazı ibadetlere alıştırılmasını istemektedir. Bu yaklaşımın, çocuğun, ileriki yaşamında hem dinî hem

⁴⁵ Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, 3/230; İbn Kudâme, *el-Kâfi fî fikhi'l-İmâm Ahmed*, 1/467; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhû*, 3/21.

⁴⁶ Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, 2/207-208; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/241; İbn Kudâme, *el-Kâfi fî fikhi'l-İmâm Ahmed*, 1/467; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhû*, 3/21-22.

⁴⁷ Ebû Dâvûd, "Menâsik", 7 (No. 1736).

⁴⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/257.

⁴⁹ Karâfî, *ez-Zahîre*, 3/179.

de hukukî açıdan sorumluluk sahibi bir birey olmasını hedeflediğini söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

- Abdulazîz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, ts.
- Bardakoğlu, Ali. "Ehliyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Beyhakî, Ebû Bekir Muhammed b. Hüseyin. *es-Sünenü's-Kebîr*. thk. Muhammed Abdulkadîr Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhim el-Cu'fî el-. *el-Câmi 'u's-sahîh*. thk. Cemaatü'l-mine'l-Ulemâ. 9 Cilt. Mısır, 1311/1893.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Selaheddîn İbn Hasan b. İdris. *Keşşâfü'l-kınâ' 'an metni'l-İknâ'*. 6 Cilt. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Çeker, Orhan. *Çocuk ve Hakları*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2. Basım, 2004.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Kurra Belilî. Dârü'r-Risâletü'l-Alemiyye, 1430/2009.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1426/2005.
- Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Haraşî el-Mâlikî. *eş-Şerhü'l-kebîr 'alâ Muhtasarı Halîl*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr*. 8 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Kâfî fî fıkhi'l-İmâm Ahmed*. 4 Cilt. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994/1414.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğnî*. thk. Taha ez-Zinî vd. 10 Cilt. Meketebetü'l-Kâhire, 1968/1388.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414/1994.
- İbn Rüşd, Ebi'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Reşid Kurtubü'l-Endülüsi. *Bidâyetü'l-müctehid*. nşr. "Kahraman Yayınları". 2 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1985.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs Abdirrahmân el-Mısırî el-. *ez-Zahîre*. thk. Muhammed Hacci vd. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.

- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-. *Bedâ'i' u's-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*. 7 Cilt. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Mevsilî, Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-. *el-İhtiyâr*. thk. Şeyh Muhammed Adnan Derviş. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Erkâm, ts.
- Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ebi'l-Abbas b. Hamza . Şihâbüddîn eş-Şehir bi's-Şâfiî's Sağır. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ Afgânî. 2 Cilt. Haydarâbâd-Beyrut: Lecnetü İhyâü'l-Ma'ârifü'nu'maniyye-Dârü'l-Ma'rif, ts.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî. *Neylü'l-evtâr*. thk. Üsâmeddîn Sebâbidî. 8 Cilt. Mısır: Dârü'l-Hadîs, 1413/1993.
- Şirbinî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. thk. Şeyh Alî Muhammed Muavvez - Şeyh Adil Ahmed Abdulmevcud. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-. *Müsned-i Tayâlisî*. thk. Muhammed b. Abdulmuhsin Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999.
- Zeydân, Abdülkerîm. *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2. Basım, 1407/1987.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhû*. 9 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- el-Mevsûatü'l-fıkhiyye Kuveytiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l Evkâf ve's-Şuûnü'l-İslâmiyye, 1404.

KATILIM BANKACILIĞI İLE KONVANSİYONEL BANKACILIK ARASINDA İNCE SINIR: FAİZSİZ FİNANSIN GÜVENİLİRLİĞİ ÜZERİNE BİR TARTIŞMA

Erkan KAYA

Milli Eğitim Bakanlığı

Giriş

Günümüz küresel finans sisteminde alternatif finans modelleri giderek daha fazla ilgi görmektedir. Bu bağlamda, faizsiz finans anlayışına dayalı olarak faaliyet gösteren katılım bankaları, İslami prensiplerle uyumlu yapılarıyla öne çıkmaktadır. Özellikle Müslüman toplumlar açısından faiz (riba) yasağının etkisiyle, katılım bankaları hem bireysel hem de kurumsal düzeyde tercih edilen finansal kuruluşlar hâline gelmiştir. Bu bankalar, kâr-zarar ortaklığı, murabaha, mudarebe gibi İslami finansman yöntemlerini esas alarak faizsiz hizmet sunma iddiasındadır. Ancak söz konusu bankaların uygulamada diğer faizli bankalarla benzer oranlarda kâr payı vermeleri, şeffaflık eksikliği ve İslami ilkelerle ne ölçüde uyumlu oldukları konusunda çeşitli tartışmaları beraberinde getirmiştir.

Bu çalışmanın amacı, katılım bankacılığının teorik olarak İslami finans ilkeleriyle uyumlu olup olmadığını sorgulamakla kalmayıp, aynı zamanda saha araştırmasına dayalı olarak uzmanların bu konudaki algı ve değerlendirmelerini ortaya koymaktır. Bu çerçevede yapılan mülakatlardan elde edilen nitel veriler, katılım bankalarının işleyişine dair güncel, eleştirel ve çok boyutlu bir bakış sunmaktadır. Böylece katılım bankalarının hem teoride hem de pratikte İslami bankacılık ilkelerine ne ölçüde bağlı kaldıkları, güven ve şeffaflık düzeyleri ve faizsiz finans anlayışına katkıları değerlendirilecektir.

Araştırmanın kuramsal temeli, İslam iktisadı, faiz yasağı (ribâ), kâr-zarar ortaklığı, murabaha, mudarebe, icâre ve bey' kavramları üzerine kurulacaktır. Kur'ân'da yer alan "*Allah alışverişi helal, ribâyı haram kılmıştır*"¹ ayeti temel referans noktasını oluşturacaktır. İslam hukukuna göre meşru kazanç, emeğe ve ticarete dayalıdır; faize dayanan kazanç ise haksız artış olarak görülmektedir. Bu bağlamda katılım bankacılığı, paranın ticaret ve üretim süreçlerinde

¹ el-Bakara 2/275

değerlendirilmesini esas alarak faizi ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır. Ancak, modern finans sisteminin yapısal zorunlulukları, bu ideal modelin pratikte ne ölçüde uygulanabildiğini tartışmalı hâle getirmektedir. Kuramsal çerçevede, İslam iktisadının etik temelleri ile çağdaş finansal sistemin kurumsal işleyişi karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır. Çalışma, hem klasik fıkıh kaynaklarından hem de çağdaş İslami finans literatüründen yararlanılarak çok boyutlu bir analiz sunacaktır. Böylece, katılım bankacılığının mevcut yapısı, İslam hukukundaki helal kazanç ilkesi, adalet, şeffaflık ve güven esasları üzerinden değerlendirilecektir. Araştırmanın temel problemi şu şekilde formüle edilecektir: “Katılım bankacılığı, faizsiz finans ilkeleri doğrultusunda ne ölçüde şeffaf, güvenilir ve İslami değerlere uygun biçimde faaliyet göstermektedir?”

Katılım Bankacılığı Bağlamında Kâr Payı Kavramı

Katılım bankacılığında önemli bir finansal araç olarak öne çıkan “kâr payı”, faizsiz bankacılığın temel prensiplerinden biri olarak tanımlanmaktadır. İlk bakışta faize benzer bir yapıya sahipmiş gibi görünse de, yapısal olarak farklılık arz etmektedir. Kâr payı, bir malın banka tarafından belirli bir vadeyle satılması ve bu satıştan elde edilen kâr ya da zarar üzerinden taraflara pay verilmesi esasına dayanır. Bu yönüyle, bir borç ilişkisine değil, ticarete dayalı bir ortaklık modeline işaret eder.

Kâr kavramı genel anlamda; emek ve sermayenin değişim esasına göre üretim sürecinde kullanılması, bunun sonucunda ekonomik varlıklarda pozitif yönde bir artışın meydana gelmesi ve bu artışın emek ile sermayeye bir karşılık olarak dönmesini ifade eder.² Katılım bankacılığı sisteminde, yatırımcıların birer ortak gibi değerlendirilmesi esastır. Yatırımlar, reel sektör projelerinde değerlendirilir ve ortaya çıkan kâr tasarruf sahipleriyle paylaşılır. Ancak yatırımın zarar etmesi hâlinde, zarar da yine yatırımcıyla paylaşılır. Bu yapı sayesinde yalnızca kazanç değil, risk de dağıtılmış olur; dolayısıyla girişimcinin üstündeki risk yatırımcıyla paylaşılmış sayılır.³

Katılım bankalarının temel işleyiş mekanizması içinde yer alan kâr payı uygulaması, faizsiz bankacılık ilke ve esaslarına uygun biçimde yapılandırılmış bir finansal paylaşım modeli olarak ifade edilir. Bu bağlamda, kâr payı; tasarruf sahiplerinden toplanan fonların, ticaret ve sanayi alanlarında faizsiz finansman prensipleri çerçevesinde değerlendirilmesi sonucu elde edilen kâr veya zararın,

² Aslıhan Yetim, *Katılım Bankalarının Finansal Performanslarının Topsis Yöntemi İle Uluslararası Boyutta Değerlendirilmesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 8.

³ Yetim, *Katılım Bankalarının Finansal Performanslarının Topsis Yöntemi İle Uluslararası Boyutta Değerlendirilmesi*, 8.

ilgili tasarruf sahiplerine dağıtılması olarak tanımlanmaktadır.⁴ Bu tanım, katılım bankalarının hem reel sektöre kaynak aktarımı hem de yatırımcıyı sürece ortak eden risk paylaşımcı yaklaşımı açısından dikkat çekicidir. Böylece, kâr payı sistemi yalnızca ekonomik bir getiri modeli değil, aynı zamanda faizsiz finans anlayışının temelini oluşturan etik ve yapısal bir unsurdur.

Kâr Payı ile Faizin Mukayesesi

Katılım bankalarının faizsiz bankacılık prensiplerine dayalı olarak işleyen kâr payı sistemi, faizli bankacılıkla kıyaslandığında önemli farklılıklar göstermektedir. Katılım bankalarında kâr payı, vade sonunda kesinleşen bir tutar değildir. Vade öncesi, kâr payının ne olacağına dair kesin bir bilgi mevcut değildir. Müşterilere ödenecek kâr payı, bankanın kullandığı fonlardan elde edilen kârdan karşılır. Bu kâr payı, bankanın sağladığı finansmandan elde edilen kârla paralellik gösterir. Eğer banka zarar ederse, müşteri de zararını kabul etmek zorundadır; çünkü bu sistem, ticaret usulüne dayanmaktadır. Kâr payı, nakdi bir kredinin karşılığı değil, yalnızca bir mal veya hizmet alım satımı veya ortaklık neticesinde ortaya çıkan paylaşım olarak tanımlanır. Diğer yandan, faizli bankacılık sisteminde, faiz oranı vade başında belli olur ve bankanın elde ettiği gelirlerden, özellikle kredi faizlerinden, ödenecek faiz belirlenir. Ancak kredi faizleri ile mevduat faizleri arasında birebir bir ilişki yoktur ve bu ilişki zayıftır. Faiz oranı, baştan belirlenen bir oran olup, vade süresince değişmez. Banka, az veya çok kâr etse de, ödenecek faiz miktarı sabit kalır. Faiz, genellikle bir borç ilişkisinin karşılığı olan fazla ödeme olarak tanımlanabilir.⁵ Katılım bankalarının kâr payı sisteminde bir malın alım-satımı söz konusu iken, faizli bankacılıkta para alım satımı gerçekleştirilir. Ayrıca, klasik bankalar müşterilerinden belirli bir faiz oranı üzerinden ödeme alırken, katılım bankaları yatırımcılarına sabit bir gelir taahhüt etmemekte ve yatırılan anaparanın garantisini sağlamamaktadır. Katılım bankalarında nakit kredi sistemi de bulunmamaktadır.⁶

Katılım bankaları, fon toplama ve kullandırma süreçlerinde kâr ve zarara ortak olma prensibini benimser. Bu bankalar, ticaret, ortaklık, kiralama gibi farklı finansal modeller üzerinden işlem yaparlar ve faizsiz finansman ilkelerini esas alırlar. Katılım bankacılığı sisteminde faiz kesinlikle yasaklanmıştır. Bu yasağın yanında, belirsizlik (garar) yasağı, aşırı risk ve spekülasyon yasağı gibi prensipler de bulunmaktadır. Ayrıca, mal ve hizmet alım-satımında paranın, fatura karşılığında satıcıya ödenmesi gerekliliği de bu sistemin bir parçasıdır. Bu

⁴Türkiye Finans, Türkiye Finans Katılım Bankası. “Kâr Payı”. Erişim 06.05.2022. <https://www.turkiyefinans.com.tr>

⁵ Ahmet Terzi, “Katılım Bankacılığı: Kitaba Uymak mı, Kitabına Uydurmak mı?”, *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi* 5/9 (2013), 59; Türkiye Katılım Bankaları Birliği(TKBB), “Kâr Payı”, 2025.

⁶ Türkiye Katılım Bankaları Birliği(TKBB), 2025.

kurallar, işlemlerin şeffaf ve adil olmasını sağlamayı amaçlar. Katılım bankacılığı, finansmanı yalnızca bir mal veya hizmet karşılığında sağlamayı ilke edinmiştir.⁷

Bu koşullar altında, katılım bankalarındaki kâr payı ile faiz arasındaki fark netleşmektedir. Kâr payı, ortaklık esasına dayalı olarak, bir malın ticareti ve buna bağlı riskler sonucu elde edilen gelirden paylaştırılır. Buna karşın faiz, paranın risksiz bir şekilde kullanılan fazlalığı olarak tanımlanabilir. Katılım bankacılığında, risk ve kârın paylaşılması söz konusu olurken, faizli bankacılıkta sabit ve riske dayanmayan bir kazanç modeli geçerlidir.

Ticari faaliyetlerde elde edilen kârda, belirli bir oran şartı bulunmamakta ve zarar olasılığı da söz konusudur. Bunun aksine, faizli işlemlerde belirlenen oran kesin olup, anapara üzerinden alınan faiz garanti altındadır. Faizli işlemlerde zarar etme durumu mümkün değildir. Bu sebeple, birçok semavî din ve beşeri inanç, faizi tamamen reddetmiştir. İslam dini, ticari faaliyetler gibi bazı kazanç türlerini helal kabul ederken, faizi kesinlikle yasaklamaktadır. Ticari kâr ve faiz arasındaki fark, kazanç ve işlem yapısı açısından oldukça belirgindir.⁸

Özellikle faizde ödünç veren kişi, anapara ve faiz aldıktan sonra, paranın kullanımına müdahale etmemektedir. Bu özellik, günümüzde faize dayalı işlem yapan bankalarla, kâr payı esasına dayalı çalışan katılım bankaları arasında da benzerlik göstermektedir. Ancak, katılım bankaları, parayı garanti altına almak için rehin gibi işlemleri kullanmaktadır. Ayrıca, katılım bankaları, anapara dışında alınan kâr ve faizleri ilk taksitlerden itibaren almaktadır. Sûreten benzerlik olsa da, kâr payı ve faiz arasındaki işlem yapısı oldukça farklı olduğu iddia edilmektedir. Kâr, üretken bir çabanın sonucu olarak elde edilirken, faiz, üretken bir gayretin sonucu değildir.⁹

İslam hukuku, ticari kârı helal kabul ederken faizi haram kılmaktadır. Bu durum, Bakara 2/275 âyetiyle de desteklenmektedir: “Allah, alışverişi helal, ribâyı (faizi) haram kılmıştır.” Bu âyet, faizli işlemlerin İslam’ın ekonomik düzenine aykırı olduğunu vurgulamaktadır. Faiz, bir malın ticareti veya hizmeti değil, paranın kendisinden elde edilen kazançtır ve bu, İslam’ın adalet ilkeleriyle bağdaşmaz. Oysa ticari kâr, emeğin ve sermayenin bir ürünü olup, taraflar arasında adil bir paylaşımı esas alır.¹⁰

⁷ Terzi, “Katılım Bankacılığı: Kitaba Uymak mı, Kitabına Uydurmak mı?”, 59-60.

⁸ Mahmut Özdemir, “Faiz (Ribâ) Kavramına İslâmî Bir Yaklaşım”, *Kırıkkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2010), 68.

⁹ Özdemir, “Faiz (Ribâ) Kavramına İslâmî Bir Yaklaşım”, 68.

¹⁰ Erkan Kaya, *Kur’ân-ı Kerim’in Âyetleri Işığında Zekât Sadaka ve Faizin Toplumsal Boyutu* (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 39.

İktisatçılar, kârı fonksiyonel bir gelir olarak tanımlamakta ve girişimcilik gayretinin bir geri dönüşü olarak değerlendirmektedirler. Kâr, toplam hâsılât ile toplam maliyet arasındaki fark olarak ifade edilir ve girişimcinin üretimden aldığı pay olarak görülür. Başka bir deyişle, kâr, satışlardan elde edilen toplam hâsılattan emek, sermaye ve doğal kaynaklar için açık ve örtülü maliyetlerin çıkarılması sonucu kalan artıştır. Bu, girişimcinin emek, sermaye ve doğal kaynakları bir araya getirerek mal veya hizmet üretimini gerçekleştirdiği için üretim faaliyetinden aldığı ödül olarak tanımlanır.¹¹

İktisatçılar kâr ile faizin birbirinden farklı yönlerini şu şekilde ifade etmektedir: Kâr, faizde olduğu gibi sermayedeki artış ile sonuçlanmaktadır. Ancak kâr, sermayenin üzerinde işleyen ve onu niteliksel olarak değiştirip bir hâlden başka bir hâle bürünmesini sağlayan bir işlem neticesinde meydana gelir. Faiz ise nitelikleri aynı iki malın farklı miktarlarda değişimi ile ortaya çıkar. Faiz, borçtan elde edilen bir kazanım türü olarak tanımlanır. Bu bağlamda, faizin tanımında açıkça belirtilen bir fark, kârın aksine faizde ticaret eylemi veya mal mübadelesi bulunmamasıdır. Borç alan kişi veya kurum, belirlenen şartlara göre borcu, vade sonunda ya borcun cinsinden ya da aynı cinsten fazlalıkla geri ödemektedir. Bu işlem tek seferlik olabileceği gibi birkaç defa da tekrarlanabilir.¹²

Kâr ile faizin eylem bakımından ayrıştığı nokta, kâr elde etmek için çabalayan girişimcinin bir malı alıp piyasada satarak ticari bir faaliyette bulunmasıdır. Girişimci, bu al-sat işlemi ile artı bir değer üretir ve sermayesinde fazlalık oluşturur. Diğer taraftan, faiz borç verilen malın vade sonunda, aynı cinsten fazlası ile geri alınması işlemi ile oluşmaktadır.¹³

Faizden farklı bir ekonomik ve ahlaki değere sahip olan bir diğer kavram ‘bey’ (alışveriş)’tir. Bey’, İslamî düşüncede meşru ve helal bir ticari faaliyet biçimi olarak kabul edilmektedir. Kavram, sözlükte “bir şeyi başka bir şey karşılığında vermek” anlamına gelir. Hukukî açıdan ise temlik kastıyla malın mal ile mübadele edilmesi şeklinde tanımlanır. Mal karşılığı yapılan bu değişim işlemi, İslami ticaret anlayışının temel ilkelerinden biri olarak görülür.¹⁴

Hanefî fıkhrına göre bey’, malın özel ve bilinçli bir biçimde başka bir malla değiştirilmesini ya da faydalı bir şeyin karşılıklı rıza ile el değiştirmesini ifade eder. Bu yönüyle bey’, yalnızca ekonomik bir işlem değil; aynı zamanda taraflar arasında rızaya, adalete ve dürüstlüğe dayanan sosyal bir sözleşmedir.

¹¹ Mustafa Taşkın, *İslam İktisadı Açısından Faiz ve Kâr Kavramları Mukayesesi* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 61-62.

¹² Kaya, *Kur’ân-ı Kerim’in Âyetleri Işığında Zekât Sadaka ve Faizin Toplumsal Boyutu*, 39.

¹³ Taşkın, *İslam İktisadı Açısından Faiz ve Kâr Kavramları Mukayesesi*, 71-72.

¹⁴ Vehbe ez-Zühaylî, *İslâm Fıkhu Ansiklopedisi*, çev. Ahmet Efe. vd., (İstanbul: Risale/Bayrak Matbaacılık, 2011), 5/220.

Kur'ân'da açıkça belirtildiği üzere: “Allah alışverişi helâl, faizi haram kılmıştır.”¹⁵ Bu âyet, alışverişin meşruiyetini ortaya koyarken, aynı zamanda faizi mutlak biçimde yasaklamaktadır.¹⁶

Sünnet de bey'in meşruiyetini desteklemektedir. Nitekim Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kişinin el emeğiyle ve aldatmanın olmadığı bir şekilde yaptığı her alışveriş en hayırlı kazançtır.”¹⁷ Bu hadisten de anlaşılacağı üzere, ticari faaliyetin meşruiyeti yalnızca kazanç elde etmekle değil, aynı zamanda etik ilkelerle uyum içinde gerçekleşmesiyle de ilgilidir.

İslam'ın ortaya çıktığı dönemde Mekke, Arap Yarımadası'nın önemli ticaret merkezlerinden biriydi. Ancak bu dönemde ekonomik işlemler büyük ölçüde faiz, kumar, belirsizlik ve aldatmaya dayalı olarak yürütülmekteydi. Özellikle faizli borç verme, sembolik ama aldatıcı alışveriş yöntemleri ve ölçüsüz risk taşıyan işlemler yaygındı. Kur'ân ve sünnet, bu uygulamaları reddederek, karşılıklı rızaya ve şeffaflığa dayalı ticareti teşvik etmiştir. Bu bağlamda bey kavramı, faiz, kumar, şans oyunları gibi meşru olmayan işlemlerden arındırılmış bir ticaret anlayışını temsil etmektedir.¹⁸

İslam hukukunda faizin yalnızca açık formları değil, aynı zamanda ona götüren dolaylı yollar da yasaklanmıştır. Bu bağlamda *muhâbere*, *müzâbele* ve *muhâkale* gibi bazı tarımsal ve ticari sözleşmelerin haram kılınması, yalnızca ekonomik dengenin sağlanmasına değil; aynı zamanda faiz yasağının etkinliğine yöneliktir. *Muhâbere*, topraktan elde edilecek bir kısmı mahsul karşılığında tarım yapma işlemidir. *Müzâbele*, henüz olgunlaşmamış ağaçtaki yaş hurmanın yerdeki kuru hurmayla değiştirilmesidir. *Muhâkale* ise henüz başağında olan ürünlerin, yerdeki işlenmiş hububatla değiştirilmesi anlamına gelir. Bu tür işlemler, eşitlik (müsâvât) ilkesi sağlanamadığı ve karşılıklı rızanın meşru zeminlere oturtulamadığı durumları içerdiği için İslam hukukunda geçersiz sayılmıştır. Zira kurumamış ve ölçülemeyen ürünlerle yapılan alışverişlerde iki şeyin denk olup olmadığı net olarak belirlenemez. Fıkıh âlimleri bu durumu, “iki şeyin birbirine eşit olduğunun bilinmemesi (mümâselet) de fazlalık (riba) gibidir” ilkesiyle açıklamışlardır. Bu bakımdan, söz konusu işlemler şeklen alışveriş gibi görünse de özünde belirsizlik, haksız kazanç ve risk barındırdığı için faizle aynı sonucu doğurabilir. İslam hukukçuları, bu tür uygulamaları yasaklayarak faize götüren yolları kapatmayı, faizin dolaylı biçimlerde de olsa yaygınlaşmasını engellemeyi amaçlamışlardır. Bu hassasiyet, Kur'ân'ın faiz yasağını sadece

¹⁵ el-Bakara 2/275.

¹⁶ Kaya, Kur'ân-ı Kerim'in Âyetleri Işığında Zekât Sadaka ve Faizin Toplumsal Boyutu, 40.

¹⁷ Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail el Buhârî, “Büyu” el Camiu's Sahîh (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 15.

¹⁸ Ali Bardakoğlu, “Bey”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/13-14.

doğrudan faizli işlemlerle sınırlı tutmayıp, ona zemin hazırlayan tüm uygulamaları da kapsam altına aldığını göstermektedir.¹⁹

Katılım bankacılığı, faizsiz finans ilkelerine uygun olarak geliştirilen alternatif bir bankacılık modelidir. Bu sistem, müşterilerle banka arasında ticari ortaklığa dayalı kâr-zarar esasına göre işlem yürütmekte olup, fon toplama ve kullandırma süreçlerinde faiz unsurunu dışarıda bırakmaktadır. Ancak uygulamada bazı durumlar, bu modelin pratikteki yansımaları hakkında çeşitli soru işaretlerini gündeme getirmektedir.

İslam âlimleri, tarih boyunca faize götüren her türlü işlemten kaçınmış, faizle doğrudan ya da dolaylı bağlantısı olan tüm muameleleri titizlikle değerlendirmişlerdir. Bu çerçevede, İslam hukukunda şüpheli alanların (şubuhat) dahi terk edilmesi gerektiği yönündeki ilke doğrultusunda hareket edilmiştir. Katılım bankalarının, gerçekleştirdikleri ticari faaliyetler sonucu müşterilerine taksim ettikleri kâr payının, faize benzediği yönündeki algı da bu hassasiyetle değerlendirilmelidir. Özellikle dağıtılan kâr paylarının, faizli bankaların verdiği faiz oranlarına yakın ya da eşit seviyelerde olması bu şüpheyi besleyen temel unsurlar arasındadır.²⁰

Nitekim bazı örneklerde, 01.12.2022 tarihi itibarıyla bir katılım bankasına yatırılan 100.000 TL için yıllık brüt kâr oranı %15,62, net oranı ise %14,84 olarak belirlenmiştir. Başka bir katılım bankası ise aynı tutar için brüt %16,73, net %15,89 oranında kâr dağıtımını yapmaktadır. Aynı dönemde bu bankalardan araç ya da konut gibi malların finansmanı karşılığında alınan kâr oranları da dikkat çekmektedir. Örneğin, ikinci el bir araç için 24 ay vadeli 100.000 TL'lik finansmanda bir banka %1,94, bir diğeri ise %1,95 kâr oranı uygulamaktadır. Faizli bankalarda ise 100.000 TL tutarında birikim için aylık %13,90 ile %26,50 arası faiz verildiği; 24 ay vadeli kredi işlemlerinde ise faiz oranlarının yıllık %28,24 ile %45,46 arasında değiştiği görülmektedir. Bu veriler karşılaştırıldığında, faizle işleyen geleneksel bankalar ile kâr payı usulüyle işleyen katılım bankaları arasında belirgin bir farkın olduğu, ancak yine de bazı oranların birbirine yakınlık arz ettiği gözlemlenmektedir.²¹

Bu bağlamda, faizli bankaların açık bir şekilde para üzerinden faiz kazancı sağlamaya yönelik işleyişleri ile katılım bankalarının ticarete ve ortaklığa dayalı kâr dağıtım mekanizmaları arasında biçimsel bazı benzerlikler bulunsa da, işlem temelleri itibarıyla aralarında ciddi farklılıklar olduğu düşünülmektedir. Katılım bankaları, İslami finans ilkeleri doğrultusunda işlem yapmakta; kâr-zarar

¹⁹ Ebu'l-Fida İsmail İmadu'd-Din İbn-i Ömer İbn-i Kesir, *Tefsîru'l Kur'âni'l Azîm*. çev. Savaş Kocabaş (İstanbul: Polen Yayınları, 2020), 1/534.

²⁰ Kaya, *Kur'ân-ı Kerim'in Âyetleri Işığında Zekât Sadaka ve Faizin Toplumsal Boyutu*, 41.

²¹ Kaya, *Kur'ân-ı Kerim'in Âyetleri Işığında Zekât Sadaka ve Faizin Toplumsal Boyutu*, 41.

ortaklığı, murabaha, icâre gibi modelleri esas almakta; işlemlerde mal veya hizmetin fiilen varlığına ve mülkiyetin devrine dikkat etmekte oldukları görülmektedir.²²

Bununla birlikte, katılım bankalarının şeffaflık ilkesine uygun şekilde faaliyetlerini açıkça ortaya koymaları, ticari ortaklıkların yapısını kamuoyuyla paylaşmaları, şüphelerin giderilmesine katkı sağlayacaktır. Ayrıca bu bankaların zarar beyanında bulunmaması, faiz oranlarıyla yakın kâr oranları açıklamaları ve Merkez Bankası ile bazı iş birlikleri içinde olmaları gibi unsurlar, kamuoyunda güven sorunu oluşturabilmektedir. İslami finans açısından büyük önem arz eden bu kurumların, hem işleyiş hem de görünürlük açısından daha net ve güvenilir bir yapı sunmaları, toplumsal kabulü artıracaktır.

Sonuç olarak, katılım bankaları ile faizli bankalar arasında temel farklar bulunmakla birlikte, uygulamada ortaya çıkan benzer oranlar ve işleyiş şekilleri, zaman zaman kafa karışıklığına yol açabilmektedir. Bu nedenle, katılım bankalarının İslami hassasiyetleri önceleyen bir anlayışla hareket etmeleri, faaliyetlerinin her aşamasında şeffaflık ve hesap verilebilirliği esas almaları gerekmektedir. Bu yaklaşım, hem İslami ilkelere uygunluk açısından hem de toplum nezdinde güven tesis edilmesi bakımından büyük önem taşımaktadır.²³

Katılım Bankalarının İslami Açıdan Kâr-Zarar İşleyişi

Bu bölümde, mülakat tekniği esas alınarak yapılan saha araştırmasından elde edilen bulgular analiz edilerek sunulmuştur. Katılımcıların yanıtları, faiz ve meşru ticaret konularındaki bireysel algılarını ve kurumsal tercihlerini yansıtmaları bakımından önem arz etmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de meşru ticaretin helal, riba/faizin ise açık bir şekilde haram kılındığı bildirilmektedir: *"Allah alışverişi helal, ribâyı haram kılmıştır."*²⁴ Konvansiyonel bankaların, aynı cins mal yahut kâğıt para üzerinden gerçekleştirdikleri faiz temelli işlemler, uzmanlar tarafından ribâ kapsamında değerlendirilmektedir.²⁵ Bu bağlamda, çağdaş finans dünyasında faizli bankacılığa alternatif olarak ortaya çıkan ve "İslami bankacılık" modeli içerisinde değerlendirilen katılım bankaları, faizden kaçınmak isteyen Müslüman bireyler tarafından daha çok tercih edilmektedir. Katılım bankalarının kuruluş amaçları arasında, faizli sistemden uzak duran bireylerin finansal ihtiyaçlarını karşılayabilmek yer almaktadır. Bu bankalar, klasik faizli bankacılık uygulamalarının aksine, reel mal ve hizmete dayalı

²² Kaya, *Kur'ân-ı Kerîm'in Âyetleri Işığında Zekât Sadaka ve Faizin Toplumsal Boyutu*, 41.

²³ bk. Ramazan Kazancı, *İslâm Hukuku Açısından Katılım Bankaları ve Faiz Tartışmaları*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019).

²⁴ el-Bakara 2/275.

²⁵ Kazancı, *İslâm Hukuku Açısından Katılım Bankaları ve Faiz Tartışmaları*, 85.

işlemler gerçekleştirdiklerini ve İslami finans ilkeleri doğrultusunda hareket ettiklerini ileri sürmektedirler.²⁶

Katılımcı K2, katılım bankalarının İslamî açıdan temel ilkelere uygun hareket ettikleri kanaatini taşımaktadır. Özellikle bu bankaların kamuoyuna sundukları işleyiş biçiminin, kâr-zarar ortaklığına dayandığı ve bu yönüyle Kur'ân ve Sünnet perspektifine aykırılık teşkil etmediği görüşündedir. Ancak K2, bu yapının yalnızca teorik ve yüzeysel düzlemde geçerli olduğunu, pratik uygulamada birtakım farklılıkların ortaya çıkabileceğini de vurgulamaktadır. Katılımcı, kamuoyunda bu bankalara dair zaman zaman bazı haram işlemlerle ilişkilendirilen duyumlar alındığını, fakat bu detayların genellikle uzmanlık gerektirdiğini ve ekonomi perspektifinden değerlendirilmesinin kendisi için güç olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle meseleye daha çok dinî nasslar bağlamında yaklaştığını belirtmekte, genel hatlarıyla katılım bankalarının teorik düzlemde helal temelli bir yapı sunduğu kanaatini taşımaktadır. Bu yaklaşım, katılım bankalarının “formel şeriata uygunluk” taşıdığına dair yaygın kanaatle de örtüşmektedir.²⁷

“Katılım bankalarının kâr-zarar işleyişi kâğıt üzerinde, yani onların vatandaşa sunduğu yüzeysel bilgi açısından âyet ve hadislerle ters olmadığını düşünüyorum. Bu bankaların özel işlemleri olabilir. Bazı ayrıntılarda bazı haramlara bulaşabilirler ki böyle duyumlar da alıyoruz. Ama bir ekonomist gözüyle bakmadığımız meseleler bunlar. Daha doğrusu bakmadığımız meseleler bunlar. Yani âyet hadis penceresinden bakıldığında katılım bankaları kâğıt üzerinde sundukları proje üzerinde helal iş yaptıkları kanaatindeyim”²⁸

Katılımcı K9, katılım bankalarının İslami prensipler çerçevesinde şekilsel anlamda helal bir yapı sunduklarını kabul etmekle birlikte, uygulamada bazı eksikliklerin bulunduğu dikkat çekmektedir. Özellikle ev ve araç alımına yönelik finansman süreçlerinin, faiz içermediğini belirtmekte, bu yönüyle İslami hükümlere aykırılık olmadığını ifade etmektedir. Ancak akdin sahihliği ve geçerlilik kazanması açısından bazı hukukî belirsizliklerin bulunduğunu vurgulamaktadır. K9'un özellikle üzerinde durduğu husus, malın mülkiyetinin hangi tarafta olduğunun net olmamasıyla ilgilidir. Zira müşteri bir evi ya da aracı beğendikten sonra katılım bankası bu malı satın almakta ve daha sonra müşteriye taksitli olarak satmaktadır. Bu işlemin zahiren İslam hukukuna uygun olduğu kabul edilse de, K9'a göre, mülkiyetin tam anlamıyla bankaya geçmeden müşteriye satışın gerçekleştirilmesi tazmin sorumluluğunda belirsizlik

²⁶ Taşkın, *İslam İktisadı Açısından Faiz ve Kâr Kavramları Mukayesesi*, 64.

²⁷ Kaya, *Kur'ân-ı Kerim'in Âyetleri Işığında Zekât Sadaka ve Faizin Toplumsal Boyutu*, 186.

²⁸ Nurettin Yıldız, “Katılım Bankaları” (Görüşmecisi: Erkan Kaya, Ses Kaydı, 7 Mart 2023).

doğurmakta ve bu durum akdin geçerliliğini sakatlamaktadır. Özellikle malın başına bir zarar geldiğinde bu zararın kime ait olacağı hususundaki belirsizlik, İslam hukukunun şeffaflık ve sorumluluk ilkeleriyle çelişmektedir. Dolayısıyla, şeklen İslami kurallara uygun gibi görünen bu işlemler, içerikte bazı fikhî problemler barındırmaktadır.²⁹

“...Fakat katılım bankalarında en çok tartışılan, karşımıza çıkan şeylerden bir tanesi ev araba alma meselesi. Burada da aslında bir sorun yok. Yani orada bir faiz söz konusu değil. Borçlar hukuku, İslam, borçlar hukukunun diğer bazı kurallarına aykırılık var. Faiz yani ev, araba alma konusunda faiz yok. Ama şöyle bir problem var akdin sahih olması için veya yürürlük kazanması için gereken birtakım şartlarda şey var, noksanlık var. O da şu mesela, banka müşteri adına müşteri arabayı beğeniyor veya evi beğeniyor, banka onun adına satın alıyor, parasını ödüyor. Müşteri ile anlaştığı fiyat üzerinde müşteri de o bankaya taksitli ödüyor. Yalnız bunda bir problem yok. Normal bir şey yani Bankaya borçlanmış oluyor, bankaya borcunu taksitli ediyor. Bunda bir şey yok. Burada problem şu o evin tam mülkiyeti ne bankada ne de müşterinin uhdesinde. Dolayısıyla burada tazmin sorumluluğunun kimin üzerinde olduğunda belirsizlik akdi sakatlıyor. Problem buradan kaynaklanıyor. Yani arabanın başına bir iş gelse kimin cebinden gitmesi gerekiyor? Burada belirsizlik var.”³⁰

Katılımcılar K1, K7 ve K10, katılım bankalarının işleyişlerinin İslami açıdan uygun olmadığını ve faizli bankacılık sisteminden temelde ayrılmadığını ileri sürmektedirler. K1, katılım bankalarının “faiz” sistemine katkı sağladığını, bu nedenle bu tür kurumlara para yatırmanın doğru olmadığını savunmaktadır. Ona göre, iki kişinin bir araya gelerek ticari ortaklık kurması, doğrudan ve şeffaf bir kazanç ilişkisi bakımından daha sağlıklı ve meşru bir yoldur. Bu yaklaşım, klasik İslam hukukunun birebir ticari ortaklıklara verdiği önemi ve şeffaflık ilkesini yansıtmaktadır.³¹

Benzer şekilde K7, katılım bankalarının faaliyetlerinin faizli bankalardan esaslı bir farkı bulunmadığını belirtmektedir. Ona göre, bu bankalar şeklen farklı bir dil kullanmakta —örneğin “faiz” yerine “kâr payı”, “kredi” yerine “finansman” gibi ifadeler tercih edilmekte— fakat pratikte müşterilere uygulanan geri ödeme koşulları, faizli bankalardakine oldukça yakındır. Bu durum, katılım bankalarının terminolojik farklılıklarla aslında benzer bir finansal yapıyı sürdürdükleri yönünde eleştirilere neden olmaktadır.³²

²⁹ Kaya, Kur’ân-ı Kerim’in Âyetleri Işığında Zekât Sadaka ve Faizin Toplumsal Boyutu, 186.

³⁰ Ali İhsan Pala, “Katılım Bankaları” (Görüşmecisi: Erkan Kaya, Ses Kaydı, 26 Ocak 2023).

³¹ Kaya, Kur’ân-ı Kerim’in Âyetleri Işığında Zekât Sadaka ve Faizin Toplumsal Boyutu, 187.

³² Kaya, Kur’ân-ı Kerim’in Âyetleri Işığında Zekât Sadaka ve Faizin Toplumsal Boyutu, 187.

K10 ise katılım bankalarının, klasik faizli bankalarla aynı yasal düzenlemelere tâbi olduklarını vurgulamakta ve bu çerçevede kâr-zarar ortaklığı iddialarını inandırıcı bulmamaktadır. Katılım bankalarının da sistemin bir parçası olarak çalıştıklarını, yalnızca terminolojik bazı farklılıklarla faaliyetlerini sürdürdüklerini ve bu nedenle gerçekte faizden ayrılmadıklarını ifade etmektedir. Ona göre, müşterilerden alınan geri ödemelerin tutarı, çoğu zaman faizli bankalardaki oranlarla aynı düzeyde olmakta ve bu durum İslami meşruiyet iddiasını zedelemektedir.³³

Bu üç katılımcının ortak vurgusu, katılım bankalarının görünürde İslami kavramlarla şekillenen ancak uygulamada konvansiyonel sistemle büyük ölçüde örtüşen bir yapıya sahip olduğu yönündedir. Bu da kamu nezdinde bu kurumlara yönelik güvenin zayıflamasına ve dinî hassasiyeti olan bireylerin tereddüt yaşamasına yol açmaktadır.

“Katılım bankalarıyla normal bankalar arasında işleyişi itibariyle çok ciddi bir fark olmadığını düşünüyorum. Onların da tabi olduğu kanunlar bankaların tabi olduğu kanunlarla bire bir aynı. Dahası onların tabi olduğu kanunlar da yoktu. Onlar yeni ihdas edildiler kanunlarla işleyişini sürdürmesi itibariyle. Bu işte kâr-zarar ortaklığı iddiası dile getirilen bu tür finans kurumlarının yaptığından da doğru olduğu düşüncesinde değilim. Bankacılık sisteminden daha farklı bir şey yapmıyorlar. Sadece kelimeleri değiştirip İşte bu faiz değildir, alış verişdir gibi sözler söylüyorlar. Ama insanların onlara ödeyeceği miktara sıra geldiğinde bankadan ya daha fazla geri ödettiriyorlar ya da bankaya yakın geri ödettiriyorlar. İşleyişin sağlam olmadığını beyan edeyim”³⁴

Katılımcılar K3 ve K13, katılım bankalarının İslamî açıdan caiz olup olmadığını, bankaların faaliyetlerinin içeriğine ve şeffaflığına bağlı olarak değerlendirmektedir. Her iki katılımcı da doğrudan bir hüküm vermekten kaçınmakta, ancak belirli şartların yerine getirilmesi durumunda katılım bankalarının meşru kabul edilebileceğini ifade etmektedir.³⁵

K3, katılım bankalarının temel ilkesini oluşturan kâr-zarar ortaklığının gerçek anlamda uygulanması hâlinde bu finans modelinin caiz olduğunu belirtmektedir. Ancak pratikte bu ortaklık prensibinin şeffaf bir şekilde yürütülüp yürütülmediği konusunda ciddi tereddütleri olduğunu dile getirmektedir. Özellikle katılım bankalarının sürekli kâr açıklaması, hiç zarar beyan etmemesi ve bu kârların faizli bankalardakine benzer oranlarda seyretmesi, bu modeli sorgulanabilir hâle getirmektedir. K3’e göre, eğer bankalar gerçekten ticari faaliyet yürütüyor, hem yatırımcı hem banka kazanç sağlıyor ve

³³ Kaya, Kur’ân-ı Kerim’in Âyetleri Işığında Zekât Sadaka ve Faizin Toplumsal Boyutu, 187.

³⁴ Mehmet Okuyan, “Katılım Bankaları” (Görüşmecî: Erkan Kaya, Ses Kaydı, 31 Ocak 2023).

³⁵ Kaya, Kur’ân-ı Kerim’in Âyetleri Işığında Zekât Sadaka ve Faizin Toplumsal Boyutu, 187.

bu süreçte zarar ihtimali de eşit şekilde paylaşıyorsa bu meşrudur; ancak kâr sabitlenmiş ve zarar riski ortadan kaldırılmışsa bu durum ribaya yaklaşmakta ve faizden farkı kalmamaktadır.³⁶

Benzer şekilde K13 de katılım bankalarının İslami prensiplere göre caiz olabilmesi için belli şartlara riayet etmeleri gerektiğini belirtmektedir. Ona göre bu kurumlar, ticari birer müessese olarak meşrudurlar; ancak faaliyetleri esnasında faiz veya başka haram unsurlar karışmadığı sürece bu meşruiyet korunabilir. K13 ayrıca bazı katılım bankalarının, müşterilerinden geciken ödemeler nedeniyle aldıkları cezai şartları doğrudan kendi kazançlarına katmadıklarını, bunu sosyal yardım amaçlı kullandıklarını belirtmekte ve bu tür uygulamaların olumlu olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte, bankaların bu gibi uygulamaları hangi ölçüde ve ne kadar sistemli yürüttüğü hususunda yeterli bilgi sahibi olunmadığı da dolaylı biçimde vurgulanmaktadır.³⁷

Sonuç olarak, her iki katılımcı da katılım bankalarının İslamî meşruiyeti konusunda ihtiyatlı bir yaklaşım sergilemekte; bankaların iddia ettikleri gibi kâr-zarar ortaklığı prensibine sadık kalmaları ve faizli uygulamalardan tamamen uzak durmaları hâlinde caiz olabileceklerini ifade etmektedir. Ancak bu şartların ihlali hâlinde faizli bankalarla benzerlik gösterme ihtimalleri de göz ardı edilmemektedir.

“Katılım bankaları diyorlar ki kâr zarar ortaklığı ile çalışıyoruz. Eğer kâr zarar ortaklığı varsa gerçekten bunda bir sakınca yok. Ama onlar da hiç belli etmeden faize çalıştırıp oradan belli bir miktar veriyorlarsa, para yatıranlara, bunun faizden hiç bir farkı yok. Yani farkı yok. Faiz yani anlatabildim mi? Ama onlar diyorlar ki biz bu parayı çalıştırıyoruz. Bunlardan hem para yatıran kazanıyor hem de biz kazanıyoruz. Eğer gerçekten durum öyle ise bunda hiçbir beis yok. Çünkü kâr-zarar, zarar ettiğinde zarar ediyorsun. Kâr ettiğinde kâr ediyorsun ama hiç zarar etmiyor. Sürekli kâr. Diğer bankalar gibi olursa orada da sıkıntı var yani. Ama gerçekten kâr-zarar ortaklığı ise hiçbir sakınca yok. Benim şahsi kanaatim bu”³⁸

“Yani katılım bankaları tabi bizim onlardan sorduğumuz, anladığımız kadarıyla bunlar birer ticari müessesedir. Bu ticari esasa kendi kazancına haram katmadığı sürece faiz gibi veya ne bileyim buna benzer bazı haram şeyleri katmadığı sürece bu bir ticari müessese olarak çalışır, çalışmasına devam eder ve ondan sonra Rasûlullah sallallahu aleyhi vesellem’in mesela ticaretle ilgili Allah katında en temiz kazanç ticarettir diye buna benzer Rasulullah’ın hadisleri vardır. Ticaret de âyet-i kerimede açıkça meşru olduğu bilinmektedir. Ve doğru tüccar yani müşterisini kandırmayan, müşterisine sahte mal vermeyen, sahte muamele

³⁶ Kaya, Kur’ân-ı Kerim’in Âyetleri Işığında Zekât Sadaka ve Faizin Toplumsal Boyutu, 187.

³⁷ Kaya, Kur’ân-ı Kerim’in Âyetleri Işığında Zekât Sadaka ve Faizin Toplumsal Boyutu, 188.

³⁸ Ali Rıza Gül, “Katılım Bankaları” (Görüşmeci: Erkan Kaya, Ses Kaydı, 20 Şubat 2023).

etmeyen güvenilir tüccarın da büyük bazı derecelere ahirette nail olacağı noktasında Efendimizin hadisleri vardır. O açıdan, yani bu katılım bankaları İslam fıkının İslam şeriatının belirlemiş olduğu çizgide çalıştıkları sürece uygundurlar. Yani o noktada bir sıkıntı yok. Hatta şöyle de duymuştum Onlar bazıları hani bu son zamanlarda kredi kartıyla alışveriş, ekonomik hayatın, iktisadi hayatın bir parçası haline geldi. Bu katılım bankaları da bunu müşterilerine verdiler ve onların bazı müşterileri ne yazık ki bunu suiistimal ederek zamanında borçlarını ödemeyince, bunlar, yani katılım bankaları bu müşterilere bir müeyyide uygulamak zorunda kaldılar ve bu uygulama da yani zamanında borcunu ödemeyenlerden bir miktar para tahsil ediyorlar. Onu da yani duyduğum kadarıyla sermayelerine katılım bankaları katmıyor, onu da bazı hayır kuruluşlarına, bazı muhtaçlara verdiklerini duymuştum”³⁹

K4, katılım bankalarının tamamen faizsiz bir yapıya sahip olmasalar da, klasik bankacılık sistemine göre haram unsurlardan daha uzak olduklarını ve bu yönüyle helale daha yakın bir finans modeli sunduklarını belirtmektedir. Ona göre, katılım bankalarının işleyiş biçimleri konvansiyonel bankalara benzemekle birlikte, faizsiz prensiplere dayanmaları sebebiyle tamamen haram sayılamayacak, ancak mutlak helallik açısından da tartışmalı bir zeminde yer almaktadır. Bu nedenle K4, bu sistemin yaklaşık %70 ila %80 oranında helal kabul edilebileceğini ifade ederek ihtiyatlı bir yaklaşım sergilemektedir.⁴⁰

*Evet, yani faizsiz banka sistemi. Yani normal olarak helal kabul ediliyor. Amma ve lakin metotları diğer bankalara benziyor. Onun için yüzde 100 helal olmayabilir ama yüzde 70 helal olur, yüzde 80 helal.*⁴¹

K5 ve K6 ise katılım bankalarına karşı daha kuşkucu bir tutum içindedir. K5, bu bankaların da diğer bankalar gibi belirli oranlarda kâr vaat ettiklerini, ancak bu kazancın nasıl elde edildiği ve yatırılan paraların nerede kullanıldığının şeffaf olmadığını vurgulamaktadır. Bu belirsizlik, K5’in katılım bankalarına güven duymamasına ve bu kurumları “şüpheli” kategorisinde değerlendirmesine yol açmaktadır. Kâr-zarar ortaklığı prensibinin nasıl ve ne ölçüde uygulandığı konusundaki bilgi eksikliği, K5’in kanaatini olumsuz yönde etkilemektedir.⁴²

K6 da benzer şekilde katılım bankalarının gerçekten faizsiz bir sistemle çalışıp çalışmadığına dair kesin bir güven duymadığını dile getirmektedir. Bununla birlikte, söz konusu bankaların kurucularının ve yöneticilerinin İslamî hassasiyet taşıdıkları ve bu doğrultuda haramdan kaçınmaya özen gösterdikleri yönündeki kanaatlerin, güven inşa edilmesi açısından belirleyici olduğunu ifade etmektedir.

³⁹ Mehmet Halil Çiçek, “Katılım Bankaları” (Görüşmeci: Erkan Kaya, Ses Kaydı, 21 Şubat 2023).

⁴⁰ Kaya, Kur’ân-ı Kerim’in Âyetleri Işığında Zekât Sadaka ve Faizin Toplumsal Boyutu, 188.

⁴¹ Yusuf Ziya Kavakçı, “Katılım Bankaları” (Görüşmeci: Erkan Kaya, Ses Kaydı, 20 Ocak 2023).

⁴² Kaya, Kur’ân-ı Kerim’in Âyetleri Işığında Zekât Sadaka ve Faizin Toplumsal Boyutu, 188-189.

K6, sürecin iç yüzünü yeterince bilmediğini belirtse de, niyetin halis olması ve haramdan kaçınma gayretinin bulunması durumunda bu bankaların caiz olabileceğini düşündüğünü ifade etmektedir. Bu yaklaşım, İslami finans kurumlarının sadece teorik olarak değil, aynı zamanda uygulamadaki dürüstlük ve şeffaflıklarının da meşruiyet açısından belirleyici olduğuna işaret etmektedir.⁴³

K5 ve K6 katılım bankalarının diğer bankalar gibi işlemler yaptığını belirterek güven duymamakta ve şüpheli olduğu kanaatindedir.

“Yani benim kanaatime göre onlar da diğer bankalar gibi işlem yapıyorlar. Yani öyle şimdi kesin bir miktar veriyor ama bu kadar kâr alabilirsiniz, şu kadar şey onu nereden verebiliyor, Sonra o paraları nerede kullanıyorlar, ne yapıyorlar onları da çok iyi bilmiyoruz. Yani bize karanlık yani parayı veriyoruz. Kâr ve zarara katılım şey var ya. Yani onlar da bana çok güven vermiyor. Doğrusunu söylersek şüpheli geliyor.”⁴⁴

“Şimdi bu katılım bankaları gerçekten bankalardan farklı mı çalışıyorlar? Yani benim o konuda tam güvenim yok. İşin gerçeği. Ama onlar kendilerini farklı tanımlıyorlar. Farklı mantıkla hareket ettiklerini söylüyorlar. Tabi burada da yine güven meselesi devreye girer. Eğer bu insanlar yani İslami hassasiyet ile bu bankaları kurdular. Faize girmesin vatandaş ben faize bulaşmayayım diye buna girdiler. Dolayısıyla buna dikkat ediyorlar. Buna harama girmemeye riayet ediyor, özellikle bu konuda titiz davranıyorlar diye mesela olayın içinde olan kişiler böyle bakarlarsa o zaman evet bir sakıncası olmaz.”⁴⁵

K8, K11 ve K12, katılım bankalarının faaliyetlerinin doğruluğunu ve İslami açıdan uygunluğunu değerlendirmek için net bir sonuç çıkarmanın, ancak bu bankaların faaliyetlerini şeffaf bir şekilde sunmaları ve kapsamlı araştırmalar yapılmasıyla mümkün olabileceğini belirtmektedir. K11, Orta Çağ’daki İslam dünyasının bilgi birikiminden Batı’nın faydalandığı gibi, günümüzde de Batı’dan alınan çeşitli bilgiler ve uygulamalarla faydalı olunabileceğine değinmektedir. Ancak, K11’in vurgu yaptığı ana nokta, bu faydaların helali haramdan ayırt eden bir temele dayalı olması gerektiğidir. Katılım bankalarının da anonim şirketler olarak çalıştığı, fakat faaliyetlerinin farklılıklar taşıyabileceği ifade edilmektedir. K11, bu faaliyetlerin doğru bir şekilde değerlendirilebilmesi için doğrudan bankalarla iletişime geçilmesi gerektiğini savunmaktadır.⁴⁶

⁴³ Kaya, Kur’ân-ı Kerim’in Âyetleri Işığında Zekât Sadaka ve Faizin Toplumsal Boyutu, 189.

⁴⁴ Resul Öztürk, “Katılım Bankaları” (Görüşmecisi: Erkan Kaya, Ses Kaydı, 26 Ocak 2023).

⁴⁵ Mehmet Yolcu, “Katılım Bankaları” (Görüşmecisi: Erkan Kaya, Ses Kaydı, 1 Nisan 2023).

⁴⁶ Kaya, Kur’ân-ı Kerim’in Âyetleri Işığında Zekât Sadaka ve Faizin Toplumsal Boyutu, 189.

K12 ise katılım bankalarının işleyişini sadece âyet ve hadisler üzerinden değerlendirmeyi yeterli görmemektedir. Katılım bankalarının kâr ve zarar işleyişi, doğrudan İslamî fıkıh metinlerine dayandığı için, bu tür bankaların işleyişi üzerine yapılacak değerlendirmelerin daha derin ve geniş bir perspektife dayanması gerektiğini ifade etmektedir. K12, âyet ve hadislerin yalnızca fıkıh disiplinine bir temel sağladığını, ancak katılım bankalarının faaliyetlerinin daha çok modern iktisat, finansal teoriler ve teknolojilerle şekillendiğini belirtmektedir. Bu nedenle, katılım bankalarının faaliyetlerini değerlendirebilmek için hem dini hem de çağdaş finansal perspektiflerin bir arada ele alınması gerektiği vurgulanmaktadır. K12, mevcut finansal yapılarla ilgili görüşlerin farklılıklar gösterebileceğini, bu yüzden bu tür bankaların değerlendirilmesinin tamamen kesin bir sonuca varmanın ötesinde olduğunu ifade etmektedir.⁴⁷

“Nasıl ki, Orta Çağ’da, tıpta, deniz hukukunda İslam dünyası bilgi birikimlerinden diğer dünya yararlanmışsa, biz de hayatın her alanındaki gelişmelerde batıdan bugün yararlanabiliriz. Yeter ki, “Helal haram, haramı da helal kılıcı bir iş ve işlem olmasın. Bugün bankalar gibi katılım bankaları da anonim şirkettir. Ama icraatları /uğraşı alanları farklıymış gibiyse de onu onlardan dinlemek lazım.”⁴⁸

“Bir kere katılım bankaları ve katılım bankalarının kar ve zarar işleyişi âyet ve hadisler üzerinden bir şey yapılamaz değerlendirilemez. Âyet ve hadisler üzerine de kurulu değil, fıkıh üzerine kurulu. Fıkıh metinleri üzerine kurulu. Fıkıh tabii ki âyet ve hadisler üzerine kurulu. Ama netice itibariyle âyet ve hadislerden hareketle, bu bankaların işleyişinin kâr ve zarar ortaklığını değerlendirdiğimizde bu biraz da işte modern ve selefi bir anlayış olur ve bu âyet ve hadislerden hareketle de bu bankalar ile ilgili, bankaların işleyişiyle ilgili, bir tutarsız ve birbirinden çok da böyle farklı görüşler çıkabilir. Yani kimisi bir âyete dayanarak bunların tamamen caiz olmadığını, kimisi başka bir âyete dayanarak yaptıkları her şeyin caiz olduğunu söyleyebilir. Nitekim Kur’ândan hareketle veyahut da bazı hadislerden hareketle bu konularda söz söyleyen insanların bu tarz hatalar yaptığını biz görüyoruz. Halbuki burada Kur’ân ve Sünnet üzerine geliştirilmiş bir disiplin var, fıkıh disiplini var, bugünün iktisadı var, finansı var, mühendisliği var. Finansal teknolojileri falan da dikkate aldığımızda dolayısıyla buralardan hareketle bu kurumların işleyişine dair ancak bir şey söylenebilir. Yoksa âyet ve hadisler üzerinden bu kurumlarla garanti bir şey söylemek mümkün değil.”⁴⁹

⁴⁷ Kaya, Kur’ân-ı Kerim’in Âyetleri Işığında Zekât Sadaka ve Faizin Toplumsal Boyutu, 189.

⁴⁸ Ali Şafak, “Katılım Bankaları” (Görüşmecisi: Erkan Kaya, Ses Kaydı, 1 Nisan 2023).

⁴⁹ Necmettin Kızılkaya, “Katılım Bankaları” (Görüşmecisi: Erkan Kaya, Ses Kaydı, 4 Nisan 2023).

K2, katılım bankalarının kâr-zarar işleyişini yüzeysel olarak incelediğinde, âyet ve hadisler açısından bu işlemlerin helal olduğu kanaatindedir. K2'nin açıklamalarına göre, katılım bankalarının sunduğu bilgiler, kâğıt üzerinde, yani dışarıdan bakıldığında İslami kurallara aykırı görünmemektedir. Ancak, katılım bankalarının özel işlemlerinde bazı haram unsurların bulunabileceği yönünde duyumlar aldığını da ifade etmektedir. K2, bu konuda bir ekonomist perspektifiyle değerlendirmeler yapılması gerektiğini vurgulamaktadır. Yine de, İslami kaynaklar açısından bakıldığında, katılım bankalarının sundukları ticari işlerin helal olduğu kanaatindedir.⁵⁰

K2'nin görüşünde, katılım bankalarının faaliyetlerinin tam olarak ne şekilde işlediğini ve bu işlemlerin daha derinlemesine analiz edilmesi gerektiğini belirten bir açıklama yer almaktadır.

*Katılım bankalarının yüzde yüz çalışma sistemini okumuş değilim. Yüzeysel işte dışarıdan bir vatandaş, ekonomiden bağlantısı çok güçlü olmayan bir vatandaş olarak bildiğim kadar ve fetva açısından da incelediğimiz kadarıyla biliyorum. Katılım bankalarının kâr-zarar işleyişi kâğıt üzerinde, yani onların vatandaşa sunduğu yüzeysel bilgi açısından âyet ve hadislere ters olmadığını düşünüyorum. Bu bankaların özel işlemleri olabilir. Bazı ayrıntılarda bazı haramlara bulaşabilirler ki böyle duyumlar da alıyoruz. Ama bir ekonomist gözüyle bakmadığımız meseleler bunlar. Daha doğrusu bakamadığımız meseleler bunlar. Yani âyet ve hadis penceresinden bakıldığında katılım bankaları kâğıt üzerinden sundukları proje üzerinden helal iş yaptıkları kanaatindeyim.*⁵¹

K3, katılım bankalarının gerçekten kâr-zarar ortaklığı ilkelerine göre faaliyet gösterdiği takdirde, İslami açıdan bir sorun olmadığını ifade etmektedir. Ancak, bu bankaların sürekli olarak kâr elde etmeleri ve hiçbir zaman zarar etmemeleri durumunun, şüpheli bir duruma yol açtığını vurgulamaktadır. K3'ün açıklamalarına göre, eğer katılım bankaları gerçekten kâr-zarar ortaklığı ilkesine sadık kalıyorlarsa, kazanç ve zarar paylaşımı konusunda herhangi bir sakınca yoktur. Ancak, faizli bir sistemle, yani para yatırımlara faiz vererek kazanç sağlıyorlarsa, bu durumda yapılan işlemlerin faizden farkı olmadığını belirtmektedir. K3, bu nedenle katılım bankalarının şeffaf bir şekilde hareket etmelerinin çok önemli olduğunu ve bankaların faaliyetlerinin ne şekilde gerçekleştirildiğinin net bir şekilde açıklanması gerektiğini ifade etmektedir.⁵²

Eğer kâr zarar ortaklığı varsa gerçekten bunda bir sakınca yok. Ama onlar da hiç belli etmeden faize çalıştırıp oradan belli bir miktar veriyorlarsa, para yatırımlara, bunun faizden hiç bir farkı yok. Yani farkı yok. Faiz yani anlatabildim

⁵⁰ Kaya, Kur'ân-ı Kerim'in Âyetleri Işığında Zekât Sadaka ve Faizin Toplumsal Boyutu, 190.

⁵¹ Nurettin Yıldız, "Katılım Bankaları" (Görüşmecisi: Erkan Kaya, Ses Kaydı, 7 Mart 2023).

⁵² Kaya, Kur'ân-ı Kerim'in Âyetleri Işığında Zekât Sadaka ve Faizin Toplumsal Boyutu, 190.

*mi? Ama onlar diyorlar ki biz bu parayı çalıştırıyoruz. Bunlardan hem para yatıran kazanıyor hem de biz kazanıyoruz. Eğer gerçekten durum öyle ise bunda hiçbir beis yok. Çünkü kâr-zarar, zarar ettiğinde zarar ediyorsun, kâr ettiğinde kâr ediyorsun ama hiç zarar etmiyor. Sürekli kâr! Diğer bankalar gibi olursa orada da sıkıntı var yani. Ama gerçekten kâr-zarar ortaklığı ise hiçbir sakınca yok.*⁵³

K5, katılım bankalarının, aslında faizli bankalarla benzer şekilde çalıştığını ve belirli bir kâr oranı sunduklarında, bu kârın nereden sağlandığının ve yatırılan paraların hangi alanlarda kullanıldığının net bir şekilde açıklanmadığını belirtmektedir. K5, katılım bankalarının sundukları kâr-zarar ortaklığı sistemini sorgulayarak, bu bankaların faaliyetlerinin şeffaf olmaması nedeniyle güven verici olmadığını ifade etmektedir. K5'in görüşüne göre, katılım bankaları, dışarıdan bakıldığında İslam'ın ticaret anlayışına uygun görünüyorsa da, işleyişlerinin şüpheli olduğunu ve bu sebeple güven duymadığını vurgulamaktadır.⁵⁴

*Yani benim kanaatime göre onlar da diğer bankalar gibi işlem yapıyorlar. Yani öyle. Şimdi kesin bir miktar veriyor ama bu kadar kâr alabilirsiniz, şu kadar şey onu nereden verebiliyor. Sonra o paraları nerede kullanıyorlar, ne yapıyorlar, onları da çok iyi bilmiyoruz. Yani bize karanlık yani parayı veriyoruz. Kâr ve zarara katılım şey var ya. Yani onlar da bana çok güven vermiyor. Doğrusunu söylersek şüpheli geliyor.*⁵⁵

K6, katılım bankalarının güven vermediğini ve onların faaliyetlerinin diğer bankalardan farkı olmadığını ifade etmektedir. Katılım bankalarının, özellikle faizsiz çalıştıklarını iddia etmelerine rağmen, sundukları kâr payları ve ödeme planlarının, diğer bankaların faiz oranlarına oldukça yakın olduğu vurgulanmaktadır. K6, katılım bankalarının zahiren ticaret yapıyor gibi göründüklerini, ancak yine de faizli bankalarla benzer bir mantıkla hareket ettiklerini düşünmektedir. Bu durumda, katılım bankalarının faizden kaçınmayı amaçladıkları söylenmiş olsa da, uyguladıkları sistemin güven verici olmadığını ve faizle benzer bir işleyişin devam ettiğini belirtmektedir. Özellikle ev alım-satımı örneği üzerinden açıklanan işlemde, katılım bankalarının, evin alım fiyatı ile satım fiyatı arasındaki farkın faizli bankaların uyguladığı yöntemlere çok yakın olduğunu ve bunun da şüphe yaratabileceğini ifade etmektedir. K6, bu tür durumların faizli bankalarla olan farkı ortadan kaldıracabileceğini ve müşterilerin güvenini kaybetmelerine neden olabileceğini belirtmektedir.⁵⁶

⁵³ Bahattin Dartma, "Katılım Bankaları" (Görüşmeci: Erkan Kaya, Ses Kaydı, 20 Şubat 2023).

⁵⁴ Kaya, Kur'ân-ı Kerim'in Âyetleri Işığında Zekât Sadaka ve Faizin Toplumsal Boyutu, 190-191.

⁵⁵ Resul Öztürk, "Katılım Bankaları" (Görüşmeci: Erkan Kaya, Ses Kaydı, 26 Ocak 2023).

⁵⁶ Kaya, Kur'ân-ı Kerim'in Âyetleri Işığında Zekât Sadaka ve Faizin Toplumsal Boyutu 191.

“Şimdi bu katılım bankaları gerçekten bankalardan farklı mı çalışıyorlar? Yani benim o konuda tam bir güvenim yok. İşin gerçeği. Ama onlar kendilerini farklı tanımlıyorlar. Farklı mantıkla hareket ettiklerini söylüyorlar. Tabi burada da yine güven meselesi devreye girer. Eğer bu insanlar yani İslami hassasiyet ile bu bankaları kurdular. Faize girmesin vatandaş ben faize bulaşmayayım diye buna girdiler. Dolayısıyla buna dikkat ediyorlar. Harama girmemeye riayet ediyor, özellikle bu konuda titiz davranıyorlar, diye mesela olayın içinde olan kişiler böyle bakarlarsa o zaman evet bir sakıncası olmaz. Âyetlerde hadislerde yani bu bir anlaşma. Diyelim ki birisi bir şey satıyor, birisi alıyor. Dolayısıyla alıp satma arasında nasıl bir fark oluyorsa kişi bir şey alıyor, satıyor. Alış ile satış arasında bir fark oluyor. Burada ticaret diye tanımlanıyor, kâr diye tanımlanıyor. Evet bu da böyle. Yani mesela bunların işleme mantığı şöyle: Ben çok yüz yüze muhatap olmadım. Fakat muhatap olanların anlatımına göre. Yani mesela adam bir ev almak istiyor. Banka diyor ki git evi gör evi görüyor ondan sonra banka, bankanın müdürü de gidip ev sahibiyle görüşüyor. Ev sahibi diyor ki mesela ben bu evi 100 bin liraya satarım diyor. O banka ne yapıyor? 100 bin lira verip onu alıyor. Peşin alıp veriyor hemen. Ondan sonra mülkiyetine tapusunu alıyoruz üstüne. Sonra o kendisine gelen müşterisine diyor ki Ben bu evi sana satarım diyor. Hani zaten onun aradığı evdi, zaten müşterinin bulduğu evdir. Normal şartlarda böyle oluyor. Diyor ki ben bu evi sana mesela 120 bin liraya satarım. İşte şu kadar taksitle 120 bin liraya satarım diyor. Böyle karşılıklı anlaşıyorlar. Ondan sonra meseleyi İslami bir akit yapmış gibi kendi aralarında sözleşme yapıyorlar. Dolayısıyla adam ev sahibinden değil de bankadan o evi satın almış oluyor. Yani burada eğer gerçekten insanlar güvenseler, düzgün hareket etseler banka mantığıyla bakmasalar olaya. Yani ben buraya özellikle dikkat çekmek istiyorum. Hani banka mesela ev kredisini veriyor ya. Banka kaç lira istiyor? Mesela 100 bin liraya. Diyelim ki 130 bin lira istiyor. Kaç yıllığma? Diyelim ki 5 yıllığma. Eğer katılım bankası da ona yakın bir şey. Yani bunların faiz oranını, onların yaptığı hesabı baz alarak böyle bir fiyatlandırmaya giderse orada benim şüphelerim artar. Hani o tür bir alış verişe benim gönlüm razı olmaz. Şimdi bunlar da bir bankadır ister istemez. Mantık olarak banka gibi düşünüyorlar. Banka gibi düşündükleri için yani bankanın faizine yakın bir fiyat koyuyorlar büyük ihtimalle. Hani bunun şahitleri de var, banka faizine yakın bir fiyatla o evi satıyorlar. Her halükarda tabi alıcı açısından söylüyorum. Evin alıcısı, arabanın alıcısı açısından söylüyorum.⁵⁷

K6, katılım bankalarının faizli bankalarla benzer şekilde kâr paylarını belirlerken şüpheli bir durum ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Ancak, katılım bankalarının faiz oranlarına yakın kâr payı uygulamaları durumunda, bu bankaların enflasyon oranları gibi ekonomik faktörleri göz önünde

⁵⁷ Mehmet Yolcu, “Katılım Bankaları” (Görüşmeci: Erkan Kaya, Ses Kaydı, 1 Nisan 2023).

bulundurarak kâr paylarını hesaplamaları halinde, bunun şüpheli bir durum teşkil etmeyeceğini belirtmektedir. Enflasyon oranı üzerinden bir hesaplama yapılmasının, paranın değer kaybını dengelemeyi amaçladığı ve bu şekilde bir fiyatlandırma yapılmasının, bir sakınca yaratmadığı kanaatindedir. Bu yaklaşım, bankaların faizsiz çalışma prensiplerine sadık kalarak ekonomik koşulları göz önünde bulundurmaları açısından kabul edilebilir bir yöntem olarak görülmektedir. Ancak, bankaların yine de şeffaflık ve güven oluşturma adına, bu tür uygulamaların nasıl yapıldığını net bir şekilde ifade etmeleri önemlidir.⁵⁸

*Yani işin rengi, noktası bu banka mantığının, banka müdürünün bu işi yani bu parayı verirken banka faizine yakın bir şey hesaplayarak vermesi biraz insanı işkillendiriyor, kuşkulandırıyor. Ama öyle olmazsa mesela Türkiye'nin diyelim ki parasının değeri düşüyor, şöyle oluyor, böyle oluyor diye bir takım mülahazalarla işte bu beş yılda bana bu para gelecek, işte o paranın değerinin korunması gerekir. Buna benzer şeyler göz önünde bulundurarak kendine göre farklı bir fiyat koyabilir. Orada bence bir sakınca olmaz.*⁵⁹

K10, katılım bankalarının diğer bankalardan işleyiş olarak pek de farklı olmadığını ifade etmektedir. Katılım bankalarının kâr payı adı altında sundukları oranların, geleneksel bankaların faiz oranlarına çok yakın olduğunu belirterek, faizsiz banka sisteminin aslında bankacılıkla benzer şekilde işlediğini vurgulamaktadır. Kâr-zarar ortaklığı gibi iddiaların yalnızca kelime oyunlarından ibaret olduğunu, bu bankaların yasal çerçevede tıpkı diğer bankalar gibi faaliyet gösterdiklerini ve sonuçta geri ödenecek miktarın çok benzer olduğu bir yapı oluşturduklarını ifade etmektedir. Ayrıca, katılım bankalarının sisteminin, İslami hassasiyetlere dayalı olma iddiasına rağmen, sonuçta pek de farklı olmayan bir sistem olduğunu düşündüğünü belirtmektedir. Bu yaklaşım, katılım bankalarının şeffaflık ve güven açısından eksikliklerini dile getirmekte ve bu bankaların uyguladığı faizsiz finansman yöntemlerinin, temelde faizli bankacılık mantığıyla hareket ettiğini sorgulamaktadır.⁶⁰

Katılım bankalarıyla normal bankalar arasında işleyişi itibariyle çok ciddi bir fark olmadığını düşünüyorum. Onların da tabi olduğu kanunlar bankaların tabi olduğu kanunlarla bire bir aynı. Dahası onların tabi olduğu kanunlar da yoktu. Onlar yeni ihdas edildiler, kanunlarla işleyişini sürdürmesi itibariyle. Bu işte kâr zarar ortaklığı iddiası dile getirilen bu tür finans kurumlarının yaptığının da doğru olduğu düşüncesinde değilim. Bankacılık sisteminden daha farklı bir şey yapmıyorlar. Sadece kelimeleri değiştirip işte bu faiz değildir, alışveriştir gibi

⁵⁸ Kaya, Kur'ân-ı Kerim'in Âyetleri Işığında Zekât Sadaka ve Faizin Toplumsal Boyutu 191.

⁵⁹ Mehmet Yolcu, "Katılım Bankaları" (Görüşmecisi: Erkan Kaya, Ses Kaydı, 1 Nisan 2023).

⁶⁰ Kaya, Kur'ân-ı Kerim'in Âyetleri Işığında Zekât Sadaka ve Faizin Toplumsal Boyutu 192-193.

sözler söylüyorlar. Ama insanların onlara ödeyeceği miktara sıra geldiğinde bankadan ya da daha fazla geri ödettiriyorlar ya da bankaya yakın geri ödettiriyorlar. İşleyişin sağlam olmadığını beyan edeyim. En başta söylediğimi bir daha söyleyeyim insanlar, mü'minler inandıkları doğruları yaşamadığı için yaşanmakta olan yanlışlara inandırılmış oluyorlar. Ben bunun düzgün bir işleyiş olduğunu, bankacılıktan daha ehven bir şey olduğunu asla düşünmüyorum. O banka ne ise o da aynısıdır.⁶¹

Uzman katılımcıların görüş ve düşüncelerinden hareketle katılım bankalarının faaliyetlerini diğer bankalarla aynı şekilde sürdürmeleri, onların ya faizli işlem yapmakla suçlanmalarına ya da şüpheli olarak değerlendirilmelerine yol açmaktadır. Katılım bankalarının şeffaf bir şekilde hareket etmeleri ve güven sağlamaları gerektiği, yapılan saha araştırmasından açıkça anlaşılmaktadır. Katılım bankaları, kendilerini İslami bir kimlik altında tanımlayarak murabaha, mudarebe, kâr payı, ticari ortaklık ve şirket ortaklığı gibi uygulamalarla faaliyet göstermektedir. Ancak, bu bankaların belirledikleri kâr payı oranlarının, faizli bankaların oranlarına yakın olması ve işleyişlerinin diğer bankalarla benzerlik taşıması, uzman akademisyenler ve halkın büyük bir kısmı tarafından katılım bankalarının İslam'a uygun olmayan ve faizli bankalarla benzer şekilde çalıştığı düşüncesine yol açmaktadır.⁶²

Bu durumu daha da pekiştiren faktör, katılım bankalarının kâr oranları ile faizli bankaların kâr oranlarının örtüşmesi, iş ve işlemlerinin benzer bir yapıda olmasıdır. Böylece, hem bu alanda uzman olanlar hem de genel halk, katılım bankalarını faizli bankalarla eşdeğer olarak değerlendirebilmekte, bunun sonucunda katılım bankalarının İslami ilkelerle tam uyumlu olup olmadığı konusunda ciddi şüpheler ortaya çıkmaktadır. Bu noktada katılım bankalarının, sadece İslami işleyiş iddialarına dayanmak yerine, daha fazla şeffaflık ve güven oluşturarak, faize yaklaşım konusunda net bir ayrım yapmaları önem taşımaktadır.

Sonuç

Bu çalışma, katılım bankalarının faizsiz bankacılık iddialarını ve uygulamalarını, hem akademik hem de toplumsal bir perspektiften incelemiştir. Katılım bankalarının İslami prensiplere uygunlukları konusundaki görüşler, uzmanlar arasında farklılık göstermektedir. Katılım bankaları, kâr-zarar ortaklığı gibi İslami finansman yöntemlerine dayandığını iddia etse de, bu bankaların faaliyetlerinde kullanılan kâr payı oranlarının geleneksel faizli bankalarla benzerliği, uygulamaların şeffaf olmaması ve enflasyon tahminleri gibi etmenler,

⁶¹ Mehmet Okuyan "Katılım Bankaları" (Görüşmecisi: Erkan Kaya, Ses Kaydı, 31 Ocak 2023).

⁶² Kaya, Kur'an-ı Kerim'in Âyetleri Işığında Zekât Sadaka ve Faizin Toplumsal Boyutu, 193.

bu bankaların güvenilirliği ve İslamî ilkelere uygunluğu konusunda şüpheleri artırmaktadır.

Katılım bankalarının faaliyetleri, yalnızca kâr payı oranları üzerinden değerlendirildiğinde, birçok akademisyen ve katılımcı, bu bankaların aslında faizli bankalarla benzer bir işleyişe sahip olduğu görüşünü ortaya koymaktadır. Diğer yandan, bazı katılımcılar, katılım bankalarının faaliyetlerini tamamen helal ve İslamî saymakta, bu bankaların sadece sözleşme biçimlerinin farklılık arz ettiğini savunmaktadırlar. Ancak, bu bankaların şeffaflık eksiklikleri ve hangi alanlarda yatırım yapıldığına dair belirsizlikler, halkın ve uzmanların bu bankalara yönelik güven duygusunu zedelemekte ve onları şüpheli bir konumda bırakmaktadır.

Sonuç olarak, katılım bankalarının faaliyetleri hakkında kesin bir yargıya varmak zor olmakla birlikte, bankaların daha fazla şeffaflık sağlaması ve uygulamalarındaki faiz benzeri yapıları net bir şekilde açıklamaları gerektiği sonucuna varılmaktadır. İslami hassasiyetle faaliyet gösterdiğini iddia eden bu bankaların, İslamî ilkelere daha yakın ve doğru bir bankacılık modelini benimsemeleri için, daha fazla denetim ve şeffaflık koşullarını yerine getirmeleri gerekmektedir. Ayrıca, katılım bankalarının finansal uygulamaları konusunda daha fazla akademik çalışma yapılması, hem finansal sistemin güvenilirliği hem de İslami finansal ilkelerin doğruluğu açısından önemlidir.

Kaynakça

- Bardakoğlu, Ali. "Bey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/13-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el Camiu's Sahîh*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Çiçek, Mehmet Halil. "Katılım Bankaları" (Görüşmeci: Erkan Kaya, Ses Kaydı, 21 Şubat 2023).
- Gül, Ali Rıza. "Katılım Bankaları" (Görüşmeci: Erkan Kaya, Ses Kaydı, 20 Şubat 2023).
- İbn-i Kesir, Ebu'l-Fida İsmail İmadu'd-Din İbn-i Ömer. *Tefsîru'l Kur'âni'l Azîm*. çev. Savaş Kocabaş. 1 Cilt. İstanbul: Polen Yayınları, 2020.
- Kavakçı, Yusuf Ziya. "Katılım Bankaları" (Görüşmeci: Erkan Kaya, Ses Kaydı, 20 Ocak 2023).
- Kaya, Erkan. *Kur'ân-ı Kerim'in Âyetleri Işığında Zekât Sadaka ve Faizin Toplumsal Boyutu*. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

- Kaya, Erkan. "Kur'ân Âyetleri Bağlamında Faize Dair Toplumsal Yaklaşımlar". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 12/2 (2025), 114-132. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/asead/issue/91216/1662354>
- Kazancı, Ramazan. *İslâm Hukuku Açısından Katılım Bankaları ve Faiz Tartışmaları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2019.
- Kızılkaya, Necmettin. "Katılım Bankaları" (Görüşmeci: Erkan Kaya, Ses Kaydı, 4 Nisan 2023).
- Kur'ân-ı Kerim Açıklamalı Meali. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 8. Basım, 2004.
- Pala, Ali İhsan. "Katılım Bankaları" (Görüşmeci: Erkan Kaya, Ses Kaydı, 26 Ocak 2023).
- Taşkın, Mustafa. *İslam İktisadı Açısından Faiz ve Kâr Kavramları Mukayesesi*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Okuyan, Mehmet. "Katılım Bankaları" (Görüşmeci: Erkan Kaya, Ses Kaydı, 31 Ocak 2023).
- Özdemir, Mahmut. (2010). "Faiz (Ribâ) Kavramına İslâmî Bir Yaklaşım". *Kırıkkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2010), 62-76. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/issue/37277/432244>
- Öztürk, Resul. "Katılım Bankaları" (Görüşmeci: Erkan Kaya, Ses Kaydı, 26 Ocak 2023).
- Şafak, Ali. "Katılım Bankaları" (Görüşmeci: Erkan Kaya, Ses Kaydı, 1 Nisan 2023).
- TKBB, Türkiye Katılım Bankaları Birliği. "Kâr Payı". Erişim 06.05.2025. <https://tkbb.org.tr>
- Terzi, Ahmet. "Katılım Bankacılığı: Kitaba Uymak mı, Kitabına Uydurmak mı?". *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi* 5/9 (2013), 55-76. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ksbd/issue/16222/169887>
- Türkiye Finans, Türkiye Finans Katılım Bankası. "Kâr Payı". Erişim 06.05.2022. <https://www.turkiyefinans.com.tr>
- Yıldız, Nurettin. "Katılım Bankaları" (Görüşmeci: Erkan Kaya, Ses Kaydı, 7 Mart 2023).
- Zühaylî, Vehbe. Ez, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*. çev. Ahmet Efe. vd. 3, 5 Cilt. İstanbul: Risale/Bayrak Matbaacılık, 2011.

Yetim, Aslıhan. *Katılım Bankalarının Finansal Performanslarının Topsis Yöntemi İle Uluslararası Boyutta Değerlendirilmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Yolcu, Mehmet. "Katılım Bankaları" (Görüşmeci: Erkan Kaya, Ses Kaydı, 1 Nisan 2023).

İLK DÖNEM İSLAM COĞRAFYACILIĞINI GELİŞTİREN DİNİ ETKENLER

Esra DOĞAN TURAY

Mardin Artuklu Üniversitesi

Giriş

İlk dönem İslam coğrafyacıları kendilerine tevarüs eden İran, Yunan, Hint ve Mısırlıların bilgi birikimini hazır olarak almış, bu birikimi zamanla geliştirerek dönüştürmüşlerdir. Astronomi, kozmoloji ve matematik alanlarının ağırlıkta olduğu coğrafi eserler vücuda getirmiş, bu eserlerine memâlik, Suret'ul Arz, emakin, coğrafya, buldan, ekalîm gibi adlar vermişlerdir. Bu adlarla yazılan temel coğrafya eserlerine kaynak olarak denizciliğe dair metinler, sözlükler, hıtat tarzı eserler, seyahatnâmeler, elçilik raporları, ziyârât ve fezâil kitapları ve hac sefernâmeleri de eklenerek geniş bir coğrafya külliyatı ortaya çıkmıştır. Bu dönemde yazılan bazı tarih kitapları da coğrafya ilminin kaynağı sayılmıştır. Tüm bu kaynak eserler önem arz etmiş, birbirlerinin tamamlayıcısı olmuşlardır. Örneğin Belâzurî'nin (279/893) *Futûu'l-Buldan*'ı İbn Hordadbeh'in (300/912) *Mesâlik ve Memâlik*'inden ayrı okunduğu takdirde eksik kalmış, her iki eser de ilk dönem fethedilen İslam topraklarına dair bilgi verdiği için birbirinin mütemmimi olarak görülmüştür.¹

İslam'ın gelişi ile değişen hayat tarzı, birtakım yönleri ile coğrafyacıların bu ilme bakışını değiştirmiştir. Yeni bakışla coğrafya hem yazıcılarına sorumluluk vermiş, hem de genişleyen okuyucu kitlesine hizmet sunmuştur. Zira İslam'la gelen yeni emirler coğrafya bilmeyi gerektirmiştir. Nitekim meşhur coğrafyacı Necip Bekrân coğrafyanın konusu olan ve *ilm-i evren* denilen kozmolojiyi halka anlatan coğrafyacı olarak tanınmış, Müslümanlar için coğrafyanın dilini sadeleştiren kişi olarak bilinmiştir.² Öte yandan Makdisî, *Ahsenü't-teKasim fi marifetü'l-ekalîm* adlı eserinde coğrafyayı tüm insanların, özellikle Müslüman din adamlarının bilmeleri gereken bir ilim olarak tanımlamıştır. Bu ilmin Müslümanların diğer coğrafyalardaki dindaşlarından haberdar olmasını sağladığını vurgulamıştır. Öte yandan coğrafyayı fakihlerin için mutlak anlamda bilinmesi gereken bir ilim olarak görmüştür.³

¹ İmam Ebul Hasan Belâzurî, *Fütûhu'l-Buldan*, (Beyrut: Dar'ul Mektebet-i Hilal, Beyrut, 2004), 16,18,76,80, 98

² Zekerîyya bin Muhammed Kazvini, *Asar'ul bilad ve ahbar'ul ibad*, Trc. Abdurrahman Şerefkendi (Tahran, İntişarat-i İlmi-yi Endişe-yi Cevan, 1366),17.

³ Ebu Abdullah Muhammad bin Ahmed Makdisî, *Ahsen'ut Tekasim fi Marifet'il Ekalim*, trc: Ali Nagi Munzevi, bahş-i Evvel, (Tahran: Şirket-i Muallifan ve Muterciman-i İran ,1361), 20.

Makdisî'nin bahsettiği bu gereklilik İslam'ın ilk emirlerinden biri olan namazla alakalı olarak kendini gösterir. Zira namazın şartı olan istikbal-i kible tüm Müslümanlara bulundukları noktalardan Mekke yönünü belirleme zorunluluğu getirir. Bu sebeple coğrafyacılar eserlerinde kible tayinini önemser, konuyla alakalı teorik bilgi verdikten sonra pratik bilgi aktarırlar.

Yeni dini kabuller Abbâsîler dönemine kadar tasvirî coğrafya ekolü olarak bilinen, İbn Hurdâzbih (300/912), Yakubî (ö. 292/905), Mes'ûdî (345/958), İbnu'l-Fakîh (291/903), İbn Rüste (300/913) gibi coğrafyacılarla ad bulan ve Bağdat'ı dünyanın merkezine alan Irak ekolünün değişmesinde de kendini gösterir. Zira kısa zamanda onun yerini alan Belh ekolü, kutsal şehir Mekke'yi merkeze alır.⁴ Nitekim ekol kurucusu Ebu Zeyd Belhî eserinde bir dünya haritası çizer ve Mekke'yi bu haritanın merkezine koyar.⁵ Belhî (322/934) İstahrî (340/952) ve İbn Havkal'ın (367/977) gibi isimlerin temsilinde can bulan bu görüş, Ebu İbrahim İstahrî'nin eserinde açıkça görülür. Zira coğrafyacı eserine Haremeyn'in kutsiyetini dile getirerek başlar.⁶ Bu dönem tüm metinlerde rahatlıkla görüleceği üzere coğrafi kabuller Kur'an ve hadislerle şekillenir, coğrafi olaylar dini dayanak getirilerek açıklanmaya başlar.

Müslüman, Müslümanın kardeşidir düsturu ile hareket eden coğrafyacıların bu dönemde İslam topraklarına daha özenle baktıkları, bu ilginin coğrafyada olumlu neticeler doğurduğu bir gerçektir. Zira daha önce az tanınan hatta bahsi geçmeyen bazı bölgeler üzerinde daha çok durulmaya başlanmıştır. Örneğin İstahrî eserinde Haremeyn bölgesine ait ayrıntı vermiş, *Diyar-ı Arap* bölgesi olarak isimlendirdiği Arap Yarımadasının merkezini Hicaz olarak belirlemiştir. Hicaz'ın sınırlarını Mekke, Medine, Tehame ve Yemen olarak tasvir etmiş, Hicaz'ı Bahreyn, Irak çölleri ve Şam çölleriyle bağlı bir coğrafya olarak sıfatlandırmıştır. O eserinde Arap ülkeleri bahsine Mekke ile başlamış, ardından Medine'nin yeryüzü şekillerini detaylandırmış, Yemame ve Bahreyn'i ayrıntılarıyla anlatmıştır.⁷

Müslüman coğrafyacıların İslam topraklarına yönelik ilgi ve alakaları gelişerek devam etmiştir.⁸ Muhammet bin Necip Bekrân (605/1208) Mekke'yi merkeze alan ekol temsilcilerinden biri olarak, daha geç dönem coğrafyacıları Zekerîya bin Muhammet Kazvînî (682/1283) ve Hâfız Ebrû (833/1430) gibi eserlerine kible tayini ile başlamış, Mekke'nin dünyanın merkezi oluşunu vurgulamıştır. Bu yeni ekol o kadar etkin olmuştur ki Avrupalı coğrafyacılar eserlerinde Müslümanların merkeze Mekke'yi aldığı

⁴ Hüseyin Şekui, *Coğrafya-yi Karbord-i ve Mektebhay-i Coğrafyayi, çap-i pencom*, (Meşhet: Beh Neşr, Astan-i Kuds-i Razevi, 1385), 28.

⁵ İbnu'l Belhî, *Farsnâme*, Trc. Mansur Restgar Fesai, (Şiraz: Bunyad-i Fars Şinasi, 1374), 143; İbnu'l Belhî, *Parsnâme*, Tsh. Gay Lestrenc- Raynol Alen Nikolsan, (Tahran: Dunya-yi Kitab, 1363), 87.

⁶ Ebu İshak İstahrî, *Memâlik ve Mesâlik*. trc: Muhammed bin Esad bin Abdullah Tusterî, İrej Efşar (Tahran: Mavgufat-i Mahmud Efşar, 1373), 16.

⁷ İstahrî, *Memâlik ve Mesâlik*, 19-22.

⁸ İbnu'l Belhî, *Farsnâme*, 16.

çizimleri taklit ederek kendi kutsal şehirleri olan Kudüs'ü merkeze alan yeni haritalar çizmişlerdir.⁹

İslam'ın ilk emirlerinden biri olan namaz için temizlik ve abdest zorunluluğu Müslümanların bulunuldukları ve seyahat edecekleri yerlerde içilebilir ve kullanılabilir su kaynaklarına daha çok muhtaç etmiş, coğrafyacıların sular konusunu detaylandırmaya mecbur bırakmıştır. Sular ve temini konusu her ne kadar tarih, mühendislik, mimarlık ve matematik ilminin konusu olsa da coğrafyacılar eserlerinde bu konuya eğilmişlerdir. Bu dönemden sonra denizler, nehirler, göller gibi sular hakkında genel bilgi verilen coğrafyacılar yerine yerkürenin meskûn mekânlarında kullanılabilir tüm suları açıklayan bilginler ortaya çıkmıştır. Bu dönemde yazılan coğrafya eserlerinin tamamına yakınında görülebileceği üzere kuyular, çeşmeler, büyük su havuzları, birkeler, kanaat denilen su kanalları hakkında açıklamalar yapılmış, eserlerde yeraltı sularının tespiti ve bu sulardan istifade yöntemleri, suların korunması gibi ayrıntılar üzerinde durulmuştur. Şehirler anlatılırken her birindeki su kaynakları ve kullanım şekilleri hakkında bilgi verilmiştir. Öte yandan ilk dönem coğrafyacıları özellikle hac yolları üzerindeki su kaynaklarıyla alakalı olarak güncel bilgi vermeye gayret göstermişlerdir.

Hac ibadetinin Müslüman coğrafyacıları geliştiren en önemli etken olduğu tartışılmazdır. Zira Müslümanların bulundukları uzak diyarlardan kutsal topraklara gelmeleri tamamen coğrafya bilgilerine bağlı olmuş, bu bilgi ise coğrafyacıların engin bilgi ve tecrübe kazanmalarının önünü açmıştır. Nitekim ilk dönem yazılan coğrafya eserlerinin tamamına yakınında Haremeyn'e giden asli ve tali yollar kaydedilmiş, İbn Hurdadbeh'in *Mesâlik ve Memâlik* adlı eseri bu konuda öncü olmuştur. O eserinde bizzat gördüğü ülkelerdeki yol bilgilerini detaylı bir şekilde aktarmış, menzil adlarını vererek iki menzil/durak arasındaki mesafeyi fersahla ölçmüştür.¹⁰ İbn Rüste'nin *Ağlak'un Nefise* adlı eseri ise *yollar kitabı* olarak ünlenmiş, bu konuda yazılan en ayrıntılı eser ünvanını almıştır.¹¹

İslam'ın oruç emri ay hareketlerine bağlı olarak, ayın görülme ve kaybolma durumu ile coğrafyacıların ilgi alanına girmiş, ilk dönemde sıkça rastlandığı üzere hem astronom hem de coğrafya âlimi olan bilginler eserlerinde saat, gün, ay ve yıl hesaplamalarına gitmişlerdir. Bu çaba ilk olarak Pehleviye yazılan *Ayinnâme ve Zîc-i Şâh* türündeki eserlerin Arapçaya tercümesinde görülmüştür.¹² Halife Mansûr zamanında Hârizmî (232-847) tarafından tercüme edilen ve *Zîc-i-Hârezmî* olarak anılan eser burada anılması gereken önemli bir kaynaktır. Bîrûnî'nin (453/1061) *Kanun-i Mesudî* adlı

⁹ Fuad Sezgin, *Mukhtarat-i min el coğrafiyye riyaziyye el kartografiyye ind el Arab vel Muslimin ve istimraruha fil ğarb*, (Frankfurt: 1421) 29. Abdulhamid Neynuri, *Sehm-i Erzeşemnd-i İran der Ferheng-i Cihan* (Tahran, Encümen-i Asar Ve Mefahir-i Ferhengi, 1377), 377.

¹⁰ 1 Fersah yaklaşık 5.5 km.

¹¹ İbn Rüste, *Ağlak'un Nefise*, trc: Hüseyin Garaçanlı (Tahran, Emir Kebir, 1380) , 19.

¹² Neynuri, *Sehm-i Erzeşemnd-i İran*, 2-133.

muhteşem eseri ise bu alanda çığır açmıştır.¹³ Onun dışında birçok âlim de eserlerinde bu hesaplamalardan bahsetmiş, kitaplarında Müslümanlar için bilinmesi gereken pratik bilgiler vermişlerdir. İyi bir coğrafyacı ve aynı zamanda astronom olan İbn Rüste bu konuda önemli bir isim olmuş, yazmış olduğu *Ağlak'un Nefise* adlı eserin girişinde ilk olarak yer küre hakkında kendi dönemine kadar gelen rivayetleri değerlendirmiş, ayın konumlandırılması, gökyüzü ve yıldızlar üzerinde durmuş, konuya dair pratik bilgiler vermiştir.¹⁴

Mukaddes şehirlerine dair eser yazma isteği ve çabası da şüphesiz bölgesel coğrafyanın ilerlemesine katkı sağlamıştır. *Fezâil* denilen türde Mekke, Medine ve Kudüs şehirlerinin tarih ve coğrafyası da işlenmiş, bu konuda ilk Mekke'nin faziletine dair yazılan Ezraki'nin (244/858) *Abbâr-i Mekke* adlı kitabı olmuştur. Muhammed Cendî'nin (308/920) *Fezâ'ilü'l-Medîne* adlı eseri ve Ebü'l Ferec İbnu'l Cevzî'nin (597/1201) Kudüs'ün fazileti hakkında yazdığı *Fezâ'ilü'l-Kudüs* adlı eserler de yine buna örnektir.¹⁵ Bu üç mukaddes şehir dışında bazı şehirlerin Kur'an ve hadislerde anılması, ashap ve tabînin sözlerinde geçmesi diğer şehirler hakkında da bir literatür oluşmasını sağlamış, Dimeşk, Bağdat ve Kahire başta olmak üzere Necef, Basra, Belh, Endülüs ve Yemen gibi kentlerin coğrafyası incelenmiştir. Öte yandan sahabe ve mukaddes şahsiyetlerin gömülü olduğu İskenderiye, Kerbela, Kûfe, Kazımeyn, Dimyat, Abadan, Cidde, Askalân, Nusaybin gibi bazı kasaba ve köylere dair coğrafi bilgiler buraya yapılan yolculuklar esnasında anlatılmış, Ziyârât türü denilen müstakil eserlerde açıklanmıştır.

İlk dönem coğrafyasını geliştiren ve alana katkı sunan eserler arasına İslam'ı tebliğ için gönderilen mübelliğ, mutasavvıf ve âlimlere ait olan seyahatnâmeler, devlet tarafından gönderilen sefir ve elçilerin yazdığı raporlar, hadis toplamak için dünyayı gezen muhaddislerin hatıratları, denizcilere ait eserler de girmektedir. Nitekim ilim tahsil etmek için dünyayı dolaşan Ahmed b. Fadlân'ın (310/922) yazmış olduğu *Risâle* adlı seyahatname bir coğrafya kaynağıdır. Fâtımîler döneminde yaşayan ve bir İsmâîlî dâisi olan Nâsır-ı Hüsrev'in (465/1073) *Sefernâme* adlı eseri ve Çin heyetine eşlik ederek dünyayı gezen Ebu Düle'f'in'in (390/100) *Risâle-i Evvel ve Risâle-i Sâni* adlı eserleri coğrafyanın vazgeçilmez kaynakları arasındadır.¹⁶

Burada ilk dönem yazılan coğrafya eserlerine çeşitlilik kazandıran *acayıpnâme* olarak isimlendirilen külliyyattan da bahsetmek gerekir. Bazı coğrafi olayları Allah'ın yeryüzündeki mucizeleri olarak yorumlayan ya da büyük zatların kerametleri olarak kabul eden âlimlerin yazdığı bu ilginç eserler Müslümanlarının yaşadığı ülkelerdeki garip şeyleri konu edinir. Bu yönleri ile *acayıpnâmeler* coğrafyayı farklı yönlerden

¹³ Ebu Reyhan Muhammed Bîrûnî, *Kitab-i Kanun-i Mesûdî*. (Haydarabad Dekken: Matbaay-i Meclis-i Dairet'ul Muarîf-i Osmaniyye, 1373/1945).

¹⁴ İbn Rüste, *Ağlak'un Nefise*, 17-27.

¹⁵ Yaşar Kandemir, "Fezâil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 12/ 529-531.

¹⁶ Nasır Hüsrev Kubadiyanî Mervezî, *Sefername*. Tsh. Muhammed Debir Siyagi (Tahran: İntişarat-i Zuvvar, 1369) ; Wladimir Minorski, *Sefernamey-i Ebu Dulef der İran*, trc. Seyyid Ebul Fazl Tabatabai, (Tahran: İntişarat-i Ferheng-i İran Zemin, 1342).

geliştirmiş, ilginç ve okunası hale getirir. Örneğin Hamidullah Mustovfi Kazvinî (682/1283) *Acâibü'l-Mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcûdât* adlı eserinde Hicaz'daki olağanüstü yer ve olaylardan bahsederken Uhut Dağı'nın mucizevi yönlerini ele alır. Aynı zamanda hacılar için suyu kesilmeyen kuyuları sıralar¹⁷ Muhammed Hemedani de *Acayipnâme* adlı eserinde Hicaz'a giden yollarda şahit olduğu ilginç olayları kaydeder.¹⁸ Bu çalışma İslam diniyle gelen yeni değerlerin ilk dönem coğrafya eserlerine olumlu etkisini tartışır. Müslüman coğrafyacıları geliştirdiği alanlara değinir. Bu bariz etkiyi; Mekke'nin dünyanın merkezi olarak görülme meselesi, kible tayini meselesi, su kaynaklarına dair ayrıntılı yazım meselesi, İslami vergi sistemi için ihtiyaç duyulan mesaha bilgileri meselesi ve hac yollarını belirleme meselesi başlıklarıyla ele alır.

Mekke'nin Dünyanın Merkezi Olarak Görülme Meselesi

İlk dönem coğrafyacıları Mekke'yi dünyanın merkezi olarak görmüşlerdir. Me'mun döneminin meşhur coğrafyacısı Muhammed b. Musa Hârezmî (232/847) Mekke'yi dünyanın merkezi olarak kabul etmiş, çizdiği birçok harita ve yol tespitleriyle adından bahsettirmiştir. O, eseri olan *Kitab-i Suret'ul Arz*'da kıta ve ülkeleri "tûl" ve "arz", yani enlem ve boylama göre belirlemiş, bu belirlemede Kâbe'yi esas tutmuştur. Eserinde *Bilad'ül Arabiyye el-Amire* adıyla andığı Arap Yarımadası'nın koordinatlarını 502-1553 şeklinde vermiştir. Mekke'yi 74-101, Medine'yi ise 76-103 kodlaması ile kaydetmiştir.¹⁹

Ebu İbrahim İstahrî de ülkeleri Haremeyn'e göre konumlandırmış, *Mesâlik ve Memâlik* adlı eserinde Mekke'yi dünyanın merkezi olarak kabul etmiştir. İbn Rüste *Ağlak'un Nefise* adlı eserinde ilk konu olarak Kâbe ve Mekke'yi ele almış, şehrin coğrafi koordinatlarını vermiş ardından da Medine'den bahsetmiştir.²⁰ Kazvinî eseri olan *Nuzhet'ül-Kulüb*'un üçüncü bölümün ilk kısmını Haremeyn zikrine ayırmış, ayrıca bu ilk bölümde Kudüs'teki üçüncü kutsal mabet olan Mescid-i Aksa hakkında bilgi vermiştir.²¹ Muhammed bin Necip Bekrân (605/1208) Farsça olarak yazdığı *Farsnâme* adlı eserde dünyayı Mekke'ye göre konumlandırmış, eserinde *Der ifade-i şekl-i âlem* başlığı ile yerküreyi Mekke hattına göre konumlandırmıştır.²² Hâfız Ebrû (833/1430) eserinde Arap memleketlerine Mekke şehrinden başlamış, Medine başta olmak üzere Taif, Yemen gibi Arap yarımadasının diğer büyük şehirlerini *Diyar-ı Arap'ın Mesafe ve Merhaleleri Zikri* başlığıyla işlemiştir.²³

¹⁷ Zekeyriyya bin Mahmut Kazvini, *Acayib'ul Mahlûkat ve Garayib'ul Mevcudat*, Thk: Muhammed bin Yusuf Gazi, (Kahire: Mektebetu Sekafe'tud- Diniyye, 2006), 87.

¹⁸ Muhammed İbn Muhammed Hemedani/Ahmed Tusi, *Acayipnâme*, Bazhaniy-i Mutun, tsh: Cafer Muderris Sadigi, (Tahran: Neşr-i Merkez, 1375), 66, 145-181.

¹⁹ Ebu Cafer Muhammed bin Musa el Hârezmî, *Kitab-i Suret'ul Arz min el Mudun vel Cibal vel Bahhar vel Cezair vel Enhar, İstahracuhu: Ebu Cafer Muhammed bin Musa el Hârezmî min kitab-i coğrafya ellezi ellefuhu Batlamyus el Galuziyyi*, tsh. Hans Fun Mujik (Viyana: Holzhuзум Matbaası, 1926), 74, 102.

²⁰ İbn Rüste, *Ağlak'un Nefise*, 38, 70.

²¹ Hamidullah Mustofvi Kazvini, *Nuzhet'ul Kulub*. Tsh: Muhammed Debir Siyagi, (Tahran, Hadis-i Emruz, 1381), 38-55.

²² Muhammed Necib Bekrân, *Farsnâme*, tsh: Muhammed Emin Riyahi, (Tahran: Kitabhaney-i İbn Sina, 1343), 12.

²³ Şihhabeddin Abdullah Hafi/Hafız Ebru, *Coğrafyay-i Hafız-i Ebru*, Tsh: Sadık Seccadi, (Tahran: Miras-i Mektub,1375), I, 199, 231.

Öte yandan ilk dönem coğrafyacıları metodolojilerinin yansıması olarak dünyayı yedi iklime ayırmış, bu ayırmada kutsal toprakların içinde bulunduğu Arap yarımadasını ikinci iklimde konumlandırmışlardır. Buna göre Hârezmî, *Kitabu Suret'ul Arz* adlı eserinde Arap yarımadasını ikinci iklimde göstermiş, Ebu Zeyd Belhî (322/934) eserinde Mekke ve Hicaz'ı ikinci iklimde göstermiştir.²⁴ Hemedani *Acayibnâme* adlı eserinde Mekke'ye ikinci iklimde yer vermiştir.²⁵ 13. Asır coğrafyacısı Zekeriya bin Muhammed Kazvî (682/1283) de *Acâibü'l-Mahlûkât* ve diğer eseri olan *Âsâru'l-Bilâd*'da aynı bilgiyi paylaşmışlardır.²⁶

Kible Tayini Meselesi

İslam'ın temel ibadeti olan namazda istikbal-i kible şartı, Kâbe'den uzaktaki Müslümanları yön bilmeye mecbur etmiş, her Müslüman yıldızların yönünden yola çıkarak, güneş ve ayı takip ederek ya da pusuladan yardım alarak yönünü bulmuştur. Kiblenin bulma zamanla birtakım zorlukları da beraberinde getirmiş, hatta fakih âlimleri 45 dereceye kadar olan yanlışlıklar ve sapmaları hoş görmüşlerdir.²⁷ Literatürde kible tayini ile ilgili ilk bilgiler astronomi kitaplarında değil sanılanın aksine coğrafya eserlerinde görülmüştür.²⁸ Müslüman coğrafyacılar vakit kaybetmeden bu soruna yönelerek eserlerine kible tayini ile başlamışlardır.²⁹ Bunlar arasında *Kanûn-i Mes'udî ve Tahdîdü Nihâyâtî'l-Emâkin* adlı eserleriyle bilinen meşhur coğrafya âlimi Birunî (453/1061) başı çekmiştir. Bilgin eserlerinde yeryüzünün enlem ve boylamları üzerinde dururken kible tayini konusunu ele almıştır.³⁰

Muhammed b. Mûsâ Harezmî (232/847) *Kitab-i Suret'ul Arz* adlı eserinin sonunda *Yâften-i Cihet-i Kible* başlığı ile kibleyi bilme zorunluluğundan bahsetmiş, Bakara suresi 150. Ayetten yola çıkarak Müslümanların her nereye gitseler yüzlerini Mescid-i Haram'a dönmeleri gerektiğini dile getirmiştir. Bilgin Kâbe'den uzak olan herkesin ona farklı noktalardan döneceğini ifade etmiş, yalnızca kibleyi temel alarak verilen koordinatların doğru olacağını söylemiş ve bunu pratik bir şekilde eserinde uygulamalarla göstermiştir. Ona göre güneş Mekke ufuklarından geçmektedir. Dolayısıyla her kim gün ortasında yüzünü güneşe çevirirse tam olarak kibleye dönmüş sayılır.³¹ Bilgin örnek olması açısından başkent Gazne'yi temel alarak buradan 22. enlemde gösterdiği

²⁴ İbnu'l Belhî, *Farsnâme*, 49.

²⁵ Hemedani/Ahmed Tusi, *Acayibnâme*, 63.

²⁶ Kazvini, *Asar'ul bilad*, 12; İmam Âlim Zekeriya bin Mahmut Kazvini, *Acayib'ul Mahlûkat ve Garayib'ul Mevcudat*, Thk: Muhammed bin Yusuf Gazi, (Kahire, Mektebet'us- Segafet'ud-Diniyye, 2006), 145.

²⁷ Hasan Rıza Refii, *Nakş-i Coğrafyadana-i Muelmani İrani der Towsiey-i İlmi Coğrafya*. (Tahran: Pejuheşhay-i Coğrafyay-i Şomarey-i 59, bahar 1386, 95-114

²⁸ Ahmet Özel, "Kible". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/368-369.

²⁹ Muhammed Ali Çelunger, *Kitabşinasi-yi Towsify-i Coğrafyay-i Tarihi* (İsfahan: İntişarat-i Sazıman-i Ferheng-i Tefrihiy-i Şehrdariy-i İsfahan, 1385), 11.

³⁰ A.g.e, 74, 102.

³¹ A.g.e, 102, 128.

Mekke'ye olan koordinatları vermiştir.³² Ayrıca Mekke ile Nişabur arasındaki enlem ve boylam farkını da eserinde hesaplamıştır.³³

Öte yandan Harezmi *Kitab-i Suret'ul Arz* adlı bu eserinde ilginç bir tarihi noktaya değinmiş, burada fetihlerinden sonra Müslümanların kible yönünü bulmak için çektiği sıkıntılardan ve kibleyi bulmak için gösterdikleri bireysel gayret ve çabalardan bahsetmiştir. Bu sıkıntıyı gidermek adına Hârezmi eserinde Arap yarımadasındaki tüm şehirleri Mekke yani Kible yönünde numaralandırmış ve her biri ile ilgili ayrı ayrı hesaplamalar yapmıştır.³⁴

Hârezmi dışında ilk dönem İranlı coğrafyacılarında ve aynı zamanda Cibâl bölgesi posta işleri vezir ve müstevlilerinden olan İbn Hurdâzbih (300/912) de eserine ilk olarak kible yönünü açıklamıştır. Bilgin *Kible-i Merdom-i Her Serzemin* başlığı altında diğer ülkelerden Kâbe'yi esas alan yön belirlemelerinde bulunmuştur.³⁵ İbn Havkal (367/977) *Kitab-i Suret'ul Arz* adlı eserinde *Arap Diyarı* bölümünde kible belirlemesine dair bilgi vermiş, Mekke'nin enlem ve boylamını vermiş, eserinde 35. maddede Mekke ve Medine'nin İslam ülkelerine olan uzaklıklarını kaydetmiştir. Muhtelif noktalardan da kible tayini örnekleri veren coğrafyacı her ülkenin kendi konumunu Kâbe binasının dört duvarına göre konumlandırması gerektiğine dair ilginç bir detay paylaşmıştır.³⁶ Öte yandan Yakubî (292/905) de *Buldan* adlı eserinin ikinci bölümünde *Bahs-i Kible* başlığı ile bu konuyu ele almıştır.³⁷

Kible tayini ile ilgili bilgilendirme ileriki dönemlerde de devam etmiştir.³⁸ Muhammed bin Necip Bekrân (605/1208) eseri olan *Cihannâme'sinde Der Faideyi Şekl-i Âlem* başlığı altında yer küredeki herhangi bir noktanın koordinatlarının Mekke'ye nispetle değerlendirilmesi gerektiği üzerinde durmuştur. Kazvîni (682/1283) de eseri olan *Nushat'ül- Kulüb'un* birinci bölümünün birinci kısmında *Haremeyn ve Cihet-i Kibleyi Bilad-i İrânzemin* başlığı ile İran topraklarının kibleye göre konumlandırırmıştır.³⁹

Su kaynaklarına Dair Ayrıntılı Yazım Meselesi

Sular konusu coğrafya ilminin temel meselelerinden biri olmuştur. İslami kültürde en mukaddes su zemzem suyu olarak kabul edilmiştir. Müslüman coğrafyacıların piri sayılan İbn Rüste (300/913) eserinin ikinci konusunu Zemzem suyu ve kuyusuna

³² A.g.e, 236.

³³ A.g.e, 228.

³⁴ A.g.e, 236.

³⁵ İbn Hordadbeh, *Mesâlik ve Memâlik*, thk: Said Hakrengi, (Tahran: Muessesey-i Tahkikat-i Miras-i Milel, 1371), 39.

³⁶ Ebi Kasım bin Nusaybi İbn Havkal, *Kitab-i Suret'ul Arz*, (Beyrut: Menşurat-i Dar'ul Mekteb'ul Hayat, 1996), 27.

³⁷ Ahmed bin Ebi Vazih Yakubi, *Buldan*, trc: Muhammed İbrahim Ayeti, (İntişart-i İlm-i ve Ferheng, 1381), 14.

³⁸ Javiye Planhol, *Mebani-yi coğrafya-yi tarih-i İslam*, trc. Abdullah Nasırı (Tahran: Pejuheşkede-yi Tarih-i İslam, 1390), 201.

³⁹ Necib Bekrân, *Cihannâme*, 38.

ayırmıştır. Zemzem suyunu bütün suların şahı olarak kabul etmiştir.⁴⁰ Yine Kazvî'nin (682/1283) yazmış olduğu *Acaıbnâme* adlı sular, nehirler, kuyular ve çeşmelerle alakalı olağandışı hadiselerden bahsedilirken Zemzem kuyusunun mucizevi özelliği açıklanmıştır.⁴¹ İslami gelenekte hacıların her yıl Kâbe'yi tavaf etmesi gibi yeryüzü sularının da bir kere Zemzem kuyusunu ziyaret ettiğine inanılmıştır.

Öte yandan içilebilir ve kullanılabilir su kaynakları dinin temizlik ve abdest yönü ile Müslümanları ilgilendirmiştir. Bu ilgi coğrafyacıları eserlerinde okyanuslar, denizler, göller ve nehirlerden sonra daha küçük su kaynakları bilgisi aktarmaya itmiş, coğrafyacılar bu genel konulara ek olarak eserlerinde yerkürenin meskûn yerlerindeki ırmak, çay, su birikintileri, çeşmeler, kuyular, büyük su havuzları olarak bilinen *birkeler*, yapma su yolu denilen *kanaatlarla* alakalı ayrıntı vermişlerdir. Diğer taraftan özellikle yolcu ve hacılar için yollar üzerindeki su kaynaklarından, kuyulardan, birke ve çeşmelerden uzun uzun bahsedilmiş, su kaynakları ile ilgili güncel bilgi verilmeye çalışılmıştır.

Sular konusu aynı zamanda tarih, mühendislik, mimarlık ve matematik ilminin de konusu olmuş⁴² konuya dair müstakil eserler coğrafya ilminin bir parçası olarak görülmüştür. Bu müstakil eserler arasında ilki Muhammet bin Ziyad el A'rabi'nin yazmış olduğu *Kuyular Kitabı* şeklinde tercüme edilen *Kitab'ul Bi'r'dir*. Bu eser yeraltı sularına dair en orijinal eserlerden biri olarak kabul edilmiştir.⁴³ İranlı matematikçi ve mühendis olan Muhammed Kerecî (420/1026) tarafından yazılan *Kitabu'l Enbat el Miyah el Hafıyye* adlı eser ise ilk defa su kanal yapım ve yönteminden bahsetmiştir. Kerecî'nin Arapça yazdığı bu eser önemine binaen *Risale-i Der Fenn-i İstihrac-i Abhay-i Zir-i Sathi* adıyla Farsça 'ya çevrilmiştir.⁴⁴

Tanınmış bir müneccim ve mühendis olan Ebu Vefa Buzcanî (388/998) *Kitab fi ma Yehtac İleyhi Sani' min A'mal'il-Hendese* adlı eserinde suyolları ve su çıkarımı ile ilgili bilgi vermiştir.⁴⁵ Daha geç dönemlerde ise dağlar, düzlükler ve sularla alakalı olarak Ömer Zemahşerî (538/1144)'ye ait olan *Kitâbü'l-Cibâl ve'l-Emkine ve'l-Miyâh* adlı eser kaleme alınmıştır. Nasr bin Abdurrahman İskenderî'nin (562/1166) kuyu adlarıyla alakalı olarak yazdığı *Fî Ma'htelefe ve'Telefe fî Esmâ'il-Bika* adlı eseri de burada zikredilmesi gereken diğer bir kaynaktır.⁴⁶

Yukarda belirtilen ve doğrudan sularla alakalı eserler yanında coğrafyacıların kendi kitaplarında yer verdiği sular bölümleri de göz doldurmaktadır. Harezmi'nin (322/847)

⁴⁰ *Ağlak'un Nefise*, 52-70.

⁴¹ Zekerıyyâ b. Muhammed Kazvî'nî, *Acaıbnâme*, 56, 58, 358.

⁴² Muhammed Emin Arıfzade, *Mebani-yi nakşehani, vıjeı-yi kargozaran-i hac ve ziyaret* (Kum, Neşr-i Meşar, 1388), 9.

⁴³ Ebi Abdullah Muhammet bin Ziyad el A'rabi, *Kitab'ul Bi'r*, (Kahire: el Mektebetü'l Arabiyye, 1970), 19.

⁴⁴ Ebu Bekir Mahammet bin el Hasan el Hasib el Kerhi/Kereci, *Kitabu'l Enbat el Miyah el Hafıyye*. (Dekken Haydarabad: Dairet'ul Mearifi Osmaniyye, 1359), 12-16.; Gulam Hüseyin Rahimi, *Terazuhay-i Kereci, Risale-i Der Fenn-i İstihrac-i Abhay-i Zir-i Sathi*, (Tahran: Sazıman-ı Esnad-i Kitaphaney-i Milli, 1389), 11.

⁴⁵ İgnati Yulyanoviç Karçkosfki, *Tarih-i Neveştehay-i Coğrafya der Cihan-i İslami*, trc: Ebul Gasım Payende, (Tahran: İlmi ve Ferhengi, 1379), 252-253.

⁴⁶ İgnati Yulyanoviç Karçkosfki, *Tarih-i Neveştehay-i Coğrafya*, 252-253.

Kitâbü Sûreti'l-Arz olarak bilinen eserinde denizler bahsinden sonra el *Uyûn ve'l- Enhar elleti ala Kurat'il-Arz'il Mamure* başlıklı kısımda yedi iklim bölgesinde var olan tüm nehir, çeşme, göze ve kuyulardan bahsedilmiş, bazılarının coğrafi koordinatları verilmiştir.⁴⁷ Öte yandan 372/982 yılında yazıldığı tahmin edilen ve müellifi meçhul olan *Hududu'l-Âlem* adlı eserin ikinci bölümden yedinci bölüme kadar olan kısımlar denizler, nehirler, kuyular ve çeşmelere aittir. Yine Bîrûnî'nin (453/1061) *Tahdîdü Nihâyâtî'l-Emâkin li-Tashîhi Mesafâtî'l-Mesâkin* adlı eserinde yeraltı suları ile ilgili bilgi verilmiş, derin kuyu açma yöntemlerindeki teknik noktalara değinilmiştir. Bu eserde kuyu açma ve su yolu yapmanın öneminden bahsedilirken bu işin dini temelleri konu edilmiş, birke yani büyük su depolarının korunmasına dair İslami referanslar tartışılmış, kuyuların temiz tutulmasına dair başlıklar atılmıştır.⁴⁸ Öte yandan İbnu'l Belhî'nin 510/1116 yılında telif ettiği ve bölgesel coğrafya ve topografya sahasındaki en önemli eserlerden biri sayılan *Fârsnâme'de* su kaynaklarından bahsedilmiş, Irak'-ı Arap ve Irak-ı Acem bölgesindeki su yolları sıralanmıştır.⁴⁹ Bunun dışında Necib Bekrân'ın (605/1208) *Cihannâme* adlı eserinde de denizler, göller, nehirler ve diğer küçük su kaynaklarından bahsedilmiştir.⁵⁰ Hamdullah Müstevfî'nin (740/1340) *Nüzhetü'l-Kulûb* adlı eserinin ikinci bölümünün yirminci babında nehirler ve gözeler konusu işlenmiş, bunun dördüncü alt başlığında çeşmeler, kuyular, göller ve su birikintileri ve kanallar ayrı başlıklarla ele alınmıştır.⁵¹

İslami Vergi Sistemi İçin İhtiyaç Duyulan Mesaha Bilgileri Meselesi

İslam'da topraktan alınan vergiler coğrafyacıların belirlediği sınırlar dâhilinde yapılmış, Emevî ve Abbâsî hilafeti zamanında yazılan tarih ve coğrafya eserlerinde İslami vergi sistemi sıklıkla konu edilmiştir. Sasanî devlet sisteminde var olan mesafe bilgileri ve zemin, yol ve ülke sınırlarına dair ölçüm bilgiler İslam fetihlerinde sınırları belirlemiş, bu bilgiler yeni yerlerden alınacak vergiler için dayanak olmuştur.⁵² Özellikle İranlı coğrafyacılar miras aldıkları bilgi ve birikimi divan ve berid gibi yeni kurulan müesseselerde bilirkişi olarak kullanmışlardır. Böylece bir dönüşüm yaşanmış, bu dönüşüm coğrafyayı geliştirmiştir. Bu dönemde *Fütûh* denilen ve fethedilen toprakları konu alan eserler yazılmış Belâzürî'nin *Fütûhu'l-Buldan* adlı topografik eseri bu konuda başı çekmiştir.⁵³

Emevi ve Abbasi devlet adamları arazi ya da bir bölgenin tabii kaynaklarının mülkiyet ve işletme hakkından alınan vergi gelirleri olan *haraç ve ikt'a* için kesin bilgiye ihtiyaç duymuştur. Bu amaçla *iktâi'l-vüzerâ* adlı bir divan kurulmuş, bu divana bilgi akışı

⁴⁷ Hârezmî, *Kitab-i Suret'ul Arz*, 119-149

⁴⁸ Ebu Reyhan Muhammed Ahmed Biruni Harezmi, *Kitab'ut Tahdid'ul Nihayet'ul Emakin li Tashih-i Mesafat'ul Mesakin*, trc: Ahmed Aram, (Tahran, İntişarat-i Danişgah-i Tahran, 1352), 191.

⁴⁹ İbnu'l Belhî, *Farsnâme*, 49.

⁵⁰ Necib Bekrân, *Cihannâme*, 17,31,45.

⁵¹ Hamdullah Müstevfî, *Nüzhetü'l-Kulûb*, 122, 235.

⁵² Moris Lonbard, *Coğrafyay-i Tarih-i Cihan-i İslam der Çahar Karn-i Nokhsot*, trc. Abdullah Nasiri Tahiri (Tahran: Pejuheşgede-yi Tarih-i İslam,1390), 87.

⁵³ Makbul Ahmed-Frantes Teşner, *Tarihçey-i Coğrafya der Temeddun-i İslami*, trc. Muhammed Hasan Genci (Tahran: Bunya-yi Dairet'ul Mearif-i İslam, 1375), 8.

coğrafyacılar tarafından sağlanmıştır. Şüphesiz bu ihtiyaç ilk dönem coğrafyacılarının omuzlarına yeni bir yük getirmiştir.

Öte yandan astronomi ve matematiksel coğrafyanın konusu olan *ilm-i misâha*, ülke ve şehirlerin mesafe bilgilerini içermesi açısından muhasebe ve divan kâtibi olan coğrafya ve tarihçiler tarafından kaleme alınmıştır. Postacıbaşı olduğu bilinen Kudâme b. Ca'fer'in *Kitâbü'l-Harâc* adlı eseri tarih kaynağı olarak görülse de coğrafyaya hizmet etmiştir. Zira bu kitap bir coğrafya eseri gibi posta/menzil merkezlerini tek tek sıralamış, ordulara rehberlik edecek yol bilgileri vermiş, bazı şehirlerin coğrafi konumu saptamış, menzillerin birbirlerine olan uzaklıklarını ölçmüştür.⁵⁴

İbn Hordadbeh konuyla alakalı olarak eserinin ikinci ve üçüncü bölümünde Dicle ve Fırat'ın suyu ile sulanan yerlerini anlatırken Irak'ın maliyat/vergi hesaplamalarını vermiştir⁵⁵ Yine İstahrî *Mesalik ve Memâlik* adlı eserinde Mısır ülkesinin yüzölçümünü vermiş, İslam ülkelerinin sınırlarını çizmiş, Horasan'ın hududunu belirleyerek buralardan alınan vergileri açıklamıştır.⁵⁶ Coğrafyacılar içinde Birunî (440/1048) de eseri olan *Kitab'ut Tahdid'ul Nihayet'ul Emakin li Tashih Mesafat'ul Mesakin*'de bu dakik hesaplamalara katılmıştır.⁵⁷ Necip Bekrân ise eseri *Cihannâme*'nin beşinci bölümde Halife Me'mun dönemi ölçümlerinden bahsetmiş, tüm büyük İslam şehirlerinin birbirine olan uzaklığını ferseng ölçü birimi ile hesaplamıştır. O, dört mamur ülke şeklinde ifade ettiği ana coğrafyaların sınırlarını 3400 ferseng olarak belirtmiş, her fersengi 12 bin gez olarak hesaplamıştır. Bu dört mamur yer hakkında eserinde geniş bilgi aktarmıştır.⁵⁸ Necip Bekrân ülke ve şehir ölçümlerinin zorluğundan bahsederken neye kıyasla ölçümlerin yapılması gerektiğini açıklamış, bir model sunmuş, bu modele göre bazı vilayetleri enlem ve boylam olarak ölçmüştür. Örneğin Arap yarımadasını Umman Denizi'nden Kulzum Denizi'ne kadar 500 ferseng olarak ölçmüştür.⁵⁹ Dini temelli bu ölçüm ve mesafe bilgileri görüldüğü üzere coğrafyayı ileri düzeyde geliştirmiştir.

Hac Yollarını Belirleme Meselesi

Hac ibadeti Mekke'ye uzak iklimlerden gelecek olan Müslümanlar için önem arz etmiş, eserlerinde kara yollarını tespit eden coğrafyacılar aynı zamanda hacı rehber ve adaylara da bilgi sağlamıştır. İlk dönem yazılan coğrafya eserlerinin tamamına yakınında ülkelerin yollarına dair bilgi verilmiş, kullanılan asli ve tali rotalar bildirilmiş, kapalı ve tehlikeli güzergâhlar hakkında okuyucu uyarılmıştır. Bu bilgiler seyyah, sufî, devlet adam, elçi, tüccar, hacı rehberi kısaca yolu kullanan herkes için önem arz etmiştir. Öte yandan bu eserler kendisinden sonra yazılacak hacnâme, menazilnâme, sefernâme ve seyahatnâme türü hatırat eserlerine kaynak olmuştur.

⁵⁴ Kudâme b. Ca'fer, *Kitâbü'l-Harâc*, trc. Hüsaeyin Karaçanlu, (Tahran: Neşr-i Elburz,1370),17-23.

⁵⁵ İbn Hordadbeh, *Mesâlik ve Memâlik*, 15-21.

⁵⁶ İstahrî, *Mesalik ve Memâlik*, 51, 89

⁵⁷ Biruni, *Kitab'ut Tahdid'ul Nihayet'ul Emakin*, 192.

⁵⁸ Necip Bekrân, *Cihannâme*, 13.

⁵⁹ Necip Bekrân, *Cihannâme*, 13-16.

İlk dönem coğrafya eserlerinin birçoğunda Şam, Bağdat, Kufe, Kahire, Kudüs, Basra, Umman ve San'a'dan kutsal topraklara ulaşan yollar yani hac yolları ile ilgili detaylı bilgi verilmiş, güzergâhların bitiş noktası olan mikat sınırları tek tek kaydedilmiştir.⁶⁰ İbn Hurdâzbih, Yakubî, İbn Rüste, İstahrî ve Hemedânî kullanılan yollar dair doğrudan bilgi verirken Hârezmî, Necib Bekrân, İbnu'l Belhî, İbn Havkal, Ceyhanî ve Kazvînî gibi coğrafyacılar da Mekke'ye ulaşan rotalar hakkında dolaylı bahsetmiştir.⁶¹

Yukarıda sayılan coğrafyacılar içinde Yakubî (292/905) eseri *Kitâbü'l-Buldan*'da Arap yarımadasına ulaşan güzergâhları anmıştır. O yarımadanın tamamını gezmiş, hacca gittiği esnada görmediği İslam coğrafyaları hakkında hacılardan bilgi toplamış ve eserinde bu bilgileri aktarmıştır.⁶² İlhanlı veziri İbnu'l-Fakih Hemedanî (289/902) ise *Muhtasar-i Kitab-i el Kitab el Buldan* adlı eserlerinde hac yollarından uzun uzun bahsetmiş, Kufe, Bağdat, Şam ve Mısır'dan Haremeyn'e giden yollar hakkında bilgi vermiştir.⁶³

Coğrafyacılar içinde hac yollarının ilk belirleyen kişi İbn Hurdâzbih olmuştur. Fakat yollara dair en geniş bilgiyi İbn Rüste vermiştir. Öyle ki; İbn Rüste'nin *Ağaku'n-Nefise* adlı eserinde belirlediği rotaları takip eden bir kişinin Kâbe'ye ulaşamaması imkânsızdır. Zira o eserinde yolları merhale, menzil, mesafe hesaplamalarıyla verir. Merhale ölçüsü olarak hem zaman (gün, ay), hem de mekân (mil, fersah, menzil, berid) bilgileri kullanır. Bu titizliğinden ötürü eserine *Yollar kitabı* da denilmiştir.⁶⁴

Coğrafyacıların rota bilgisinde yakaladıkları başarı onların bu yolları bizzat geçerek yazmış olabileceklerini düşündürmektedir. Zira verdikleri mil ve fersah hesaplamaları, menzil adları, gece konaklama yerleri daha da önemlisi ana ve tali yollar hakkında nitelikli ve güncel bilgiler okuyucunun zihninde bu hissi uyandırır. Örneğin İbn Hurdâzbih'nin Bağdat-Mekke rotasına dair menzil hesaplarında mil ölçüsü vermesi, hacıların konaklayacağı yerlere dair dakik bilgiler aktarması onun Bağdat-Mekke yoluyla hacca gitmiş olabileceğine dair şüphe yaratır. Aynı coğrafyacının Taif-Mekke, Yemen-Mekke, Basra-Mekke, Yemâme-Mekke, Umman-Mekke gibi rotalara dair sadece menzil ismi vermesi ise bu şüpheleri daha da kuvvetlendirir. İbn Rüste eseri olan *Ağlak'un Nefise*'de 290/902 yılına kadar Hicaz'da mevcut olan yolları eksiksiz olarak kaydetmiş, aynı şekilde İstahrî'de eserinde yollarla ilgili birinci ağızdan bilgi vermiştir.⁶⁵ Oysa bu iki coğrafyacının hayat hikâyesinde hacca gittiğinden bahsedilmemektedir. Bunun aksine İbnu'l Belhî'nin defalarca hacca giderek değişen yeni yol durumlarını kayıt altına aldığı bilinmektedir.⁶⁶

⁶⁰ Hacı Ataş, Hz. Peygamber'den Emevîlerin Sonuna Kadar Hac Kafilelerinin Güzergâhları. *Din ve Bilim, Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi*. (Muş: 2021, 4/1, 29.

⁶¹ İbn Hovkal, *Kitab-i Suret'ul Arz*, 28.

⁶² Yakubi, *Buldan*. 13, 39.

⁶³ Ebi Bekr Ahmed bin Muhammed Hemdanî, Maruf be İbn Fakih, *Muhtasar-i Kitab el Buldan*. (Lübnan: Dar'ul İhya'u Turasil' Arabi, 1408/1988), 31.

⁶⁴ İbn Rüste, *Ağlak'un Nefise*, 12.

⁶⁵ İbn Rüste, *Ağlak'un Nefise*, 5.

⁶⁶ İbnu'l Belhî, *Farsnâme*, 37.

Yukarıda sayılan eserler yanında Arap yarımadası hakkında en ayrıntılı eserlerden biri olarak kabul edilen ve Ebu Muhammed Hasan bin Ahmed bin Davud el Hemdanî (334/946) tarafından yazılan *Kitab-i Sıfatu Ceziret'ul Arab li Hemedani* mukaddes topraklara giden yollara dair bölgesel coğrafya alanında önemli bir eserdir.⁶⁷ Öte yandan bu eserlerin tamamı kara rotalarından bahseder. Ne yazık ki deniz güzergâhlarına değinmez. Bu boşluk daha ilerke dönemlerde meşhur denizci Şeyh Ahmed bin Macid (907/1501) tarafından doldurulur. O eseri olan *Kitab'ul Fevaid fi Usul'il İlm'il Bahr vel Kavaid*'de Mekke ve Medine limanlarına ulaşan asli ve tali tüm deniz yollarını kaydeder.⁶⁸

Sonuç

İslam'ın gelişi ile yaşanan değişim ilk dönem Müslüman coğrafyacıları derinden etkilemiş, bu etkileniş coğrafya ilmini müspet anlamda geliştirmiştir. Müslüman coğrafyacılar ilk olarak, kutsal şehir Mekke'nin dünyanın merkezi oluşuna dair yeni bir tasavvur üretme yoluna gitmiştir. Fetihler çağında yaygın olan Bağdat'ın dünyanın merkezi oluşu kabulü kısa zamanda bir kenara bırakılarak yeni bir ekol oluşturulmuştur. Mekke'yi merkeze alan ve Belh ekolü olarak bilinen bu ekol, dini kabullerin sonucu olarak coğrafyaya yeni bir soluk getirmiştir. Belhî'nin önderliğinde başlayan bu düşünce hızla yayılmış, Belhî'nin çizdiği yuvarlak dünya haritasında Mekke merkez olarak gösterilmiştir. Bu ekolün devam ettirticisi olan Ebu İbrahim İstahrî de eserine ilk olarak Haremeyn'in kutsiyetini dile getirerek başlamıştır. İslam'da temel ibadet olan namazda kibleye dönme şartı, Haremeyn'den uzakta yaşayan yeni Müslümanların yön bilmelerini gerektirmiş, İbn Hurdadbeh, Necip Bekrân, Zekeriyya Kazvînî ve Hâfız Ebrû gibi coğrafyacılar eserlerinde kible yönünün tespiti ile ilgili bilgiler vermişlerdir. İbadetler için gerekli olan temizlik şartı coğrafyanın bir konusu olan sular bahsinin genişlemesine sebep olmuş, yedi iklimdeki denizler, nehirler, göller gibi genel konulara ek olarak kuyular, çeşmeler, birke denilen su depoları ve kanaat denilen yapma su kanallarına ait ayrıntı verilmeye başlanmıştır. Öte yandan yeni fethedilen toprakların tespiti ve haraç, ikt'a gibi vergi tahsili coğrafi ölçümleri içeren mesaha ilmini önemli kılmış, daha sonraları gelişecek olan hıtat türü coğrafya yazımına zemin hazırlamıştır. Hac ibadeti Mekke'ye uzak iklimlerden gelecekler için yolların tespiti açısından hayati bir konuya dönüşmüş, yollar konusu Müslüman coğrafyacıların omuzlarına yeni bir yük yüklemiştir. Nitekim erken dönem yazılan coğrafya eserlerinin tamamına yakını Haremeyn'e ulaşan yollar hakkında bilgi vermiş, İbn Hurdadbeh, İbn Rüste, İstahrî, İbnu'l-Fakih Hemedanî, Yakubî, Ahmed Ceyhanî gibi coğrafyacılar eserlerinde Bağdat, Şam, Kufe ve Mısır'dan Haremeyn'e ulaşan yolları sıralamışlardır. İslam'ı tebliğ için gönderilen din adamlarının yazdığı seyahatnâmeler, tüccar ve elçilerin yazdığı rapor ve hatıratlar, İslam'ın mukaddes şehirleri olan Mekke, Medine ve Kudüs gibi kentlere dair yazılan fezâil eserleri coğrafya ilmine kaynak olmuştur. Müslüman coğrafyacıların gösterdiği çaba bu ilmi güne kadar ulaşamadığı bir noktaya taşımıştır.

⁶⁷ Ebu Muhammed Hasan bin Ahmed bin Davud el Hemdanî, *Kitab-i Sıfatu Ceziret'ul Arab li Hemedani*. tsh: Muhammed bin Abdullah bin Belihed en Necdi, (Basra: Matbaay-i Saadet, 1953).

⁶⁸ Şihabeddin Ahmed bin Macid, *Fevaid fi Usul-i İlm'ul Bahr ve'l kavaid ve'l Eraciz ve'l Kasaid*, Tsh: Gabriel Ferrand, (Paris: Kitabhaney -i Şargşinasi Polgerdner, 1921-1923), 354,377, 417,429.456-471.

Coğrafya yazıcıları dışında her Müslümanın doğrudan ilgi alanına girmiş, belirli bir düzeyde bilmesi gereken bir ilme dönüşmüştür. Daha önce ele alınmayan bu konu İslam dininin ilk dönem coğrafya eserleri ve yazıcıları üzerindeki olumlu etkisini kanıtlamıştır.

Kaynaklar

Arifzade, Muhammed Emin. *Mebaniy-i Nakşehani Vijegiy-i Kargozaran-i Hac ve Ziyaret*. Kum: Neşr-i Meşar, 1388.

el'A'rabî, Ebi Abdullah Muhammet bin Ziyad. *Kitab'ul Bi'r*. Kahire: el Mektebetü'l Arabiyye, 1970.

Ataş, Hacı. "Hz. Peygamber'den Emevîlerin Sonuna Kadar Hac Kafilelerinin Güzergâhları". *Din ve Bilim, Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi*. Muş, 2021, 4(1): 20-44.

Bekrân, Muhammed bin Necib. *Cihannâme, Metn-i coğrafya-yi, telif şode der sal-i 605 hicri, ba do mukaddime ve penc fihrisit*. Tsh. Muhammed Emin Riyahi. Tahran: Kitabhaney-i İbn Sina, 1343.

Belâzurî, İmam Ebul Hasan. *Futuhu'l buldan*. Beyrut: Dar'ul Mektebet-i Hilal, 2004.

Biruni Harezmi, Ebu Reyhan Muhammed Ahmed. *Kitab'ut Tahdid'ul Nihayet'ul Emakin li Tashih Mesafat'ul Mesakin*. trc: Ahmed Aram. Tahran: İntişarat-i Danişgah-i Tahran, 1352.

Birunî, Ebu Reyhan Muhammed. *Kitab-i Kanun-i Mesudi*. Haydarabad Dekken: Matbaay-i Meclis-i Dairet'ul Muarif-i Osmaniyye, 1373/1945.

Ca'fer, Kudâme bin. *Kitâbü'l-Harâc*. Trc. Hüsaeyin Karaçanlı. Tahran: Neşr-i Elburz, 1370.

Çekenegi, Ali Rıza. *Ferhengnâme-yi Tatbiki-yi Namha-yi Kadim ve Cedid-i Mekanha-yi Coğrafyay-i İran ve Nevahiy-i Mücavir*. Çap-i Sevvom. Meşhet: İntişarat-i Astan-i Kuds-i Rezevi, 1387.

Çelunger, Muhammed Ali. *Kitapşinasi-yi Tavsifi-yi Coğrafyay-i Tarihi*. İsfahan: İntişarat-i Sazuman-i Ferheng-i Tefrih-i Şehrdariy-i İsfahan, 1385.

Hâfız Ebrû, Şihhabeddin Abdullah Hâfî. *Coğrafya-yi Hâfız-i Ebrû*. Cild-i Evvel. Tsh: Sadık Seccadi. Tahran: Miras-i Mektub, 1375.

Hârezmi, Ebu Cafer Muhammed bin Musa. *Kitab-i Suret'ul Arz min el Mudun vel Cibal vel Bahhar vel Cezair vel Enhar*. İstahracuhu: Ebu Cafer Muhammed bin Musa el Hârezmi min *Kitab-i Coğrafya Ellezi Ellefahu Batlamyus el Galuziyyi*. Tsh. Hans Fun Mujik. Viyana: Adolf Holzhezum Matbaası, 1926.

Hemdanî, Ebu Muhammed Hasan bin Ahmed bin Davud. *Kitab-i Sıfatu Ceziret'ul Arab li Hemdanî*, Tsh: Muhammed bin Abdullah bin Belihed en Necdi. Basra: Matbaay-i Saadet, 1953.

Hemedani/Ahmed Tusî, Muhammed İbn Muhammed. *Acayibnâme*. Bazhaniy-i Mutun: Cafer Muderris Sadigi. Tahran: Neşr-i Merkez, 1375.

- Hududu'l âlem Mine'l Meşrik ile'l Mağrib*. Telif Şode: 372 hicri. Tsh. Menuçehr Sütude. Tahran: Kitaphaney-i Tahuri, 1362.
- Nasır Hüsrev Kubadiyani Mervezi, *Sefername*. Tsh. Muhammed Debir Siyagi. Tahran: İntişarat-i Zuvvar, 1369.
- İbn Fakih Hemedânî, Ebi Bekir Ahmed bin Muhammed. *Muhtasar-i Kitab-i el buldan*. Beyrut: Daru'l İhyayi Turas el- Arabi, 1408/1988.
- İbn Havkal, Ebi Kasım bin Nusaybî. *Kitab-i Suret'ul Arz*. Beyrut: Menşurat-i Dar'ul Mekteb'ul Hayat, 1996.
- İbn Hurdâzbih, *Mesâlik ve Mesalik*. Tsh. Said Hakrengi. Mukaddime: Andre Mikel. Tahran: Müessesey-i Tahkikat-i Miras-i Milel, 1371.
- İbn Macit, Şihabeddin Ahmed. *Fevaid fi Usul'ul Bahr ve'l Kavaid ve'l Eraciz ve'l Kasaid*. Tsh: Gabriel Ferrand. Paris: Kitabhaney –i Şarg Şinasi Polgerdner, 1921-1923.
- İbn Rüste, *Ağlak'un nefise*. Trc. Hüseyin Karaçanlu, Tahran: Emir Kebir, 1380.
- İbnu'l Belhî, *Farsnâme*. Trc. Mansur Restgar Fesai. Şiraz: Bunyad-i Fars Şinasi, 1374.
- İbnu'l Belhî, *Parsnâme*. Tsh: Gay Lestrenc-Raynol Alen Nikolsan. Tahran: Donyay-i Kitab, 1363.
- İstahrî, Ebu İshak. *Memâlik ve Mesâlik*. Trc. Muhammed bin Esad bin Abdullah Tusteri-İrej Efşar, Tahran: Mavkufat-i Mahmud Efşar, 1373.
- Kandemir, Yaşar. "Fezâil". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Ankara: TDV Yayınları, 1998, 12/ 529-531.
- Karckosfki, İgnati Yulyanoviç. *Tarih-i Neveştehay-i Coğrafya der Cihan-i İslam*, Trc. Ebul Kasım Payende. Tahran: İlmi ve Ferhengi, 1379.
- Kazvinî, Hamidullah Müstafî, *Nuzhet'ul Kulub*. Tsh: Muhamemd Debir Siyagi. Tahran: Hadis-i Emruz, 1381.
- Kazvinî, İmam Âlim Zekeyriyya bin Mahmud. *Acayib'ul Makhlugat ve Garayib'ul Mevcudat*. Thk: Muhammed bin Yusuf Gazi. Kahire, Mektebet'us-Segafet'ud-Diniyye, 2006.
- Kazvinî, Zekeriyya bin Muhammed. *Asar'ul Bilad ve Ahbar'ul İbad*. Trc: Abdurrahman Şerefkendi. Tahran: İntişarat-i İlmi-yi Endişey-i Cevan, 1366.
- Kerhî/Kerecî, Ebu Bekir Mahammet bin el Hasan el Hasib. *el Kitabu'l Enbat el Miyah el Hafiyye*. Haydarabad Dekken: Dairet'ul Mearifi Osmaniyye, 1309.
- Klaval, Pool. *Tarih-i Coğrafya*. Trc. Sirus Sehami. Meşhed: İntişarat-i Muhakkik, 1385.
- Lestrenc, *Coğrafya-i Tarih-i Serzeminhay-i Hilafet-i Şargi*. Trc. Mahmud İrfani. Tahran, İlmi ve Ferhengi, 1377.
- Lonbard, Moris.-Nasırı Tahiri, Abdullah. *Coğrafya-yi tarih-i cihan-i İslam der çahar garn-i nohsot*. Tahran: Pejuheşgedey-i Tarh-i İslam, 1390.

- Makdisî, Abdullah Muhammad bin Ahmed. *Ahsen'ut Tekasim fi Marifet'il Ekalim*. trc: Ali Nagi Munzevî. Bahş-i Evvel. Tahran: Şirket-i Muallifan ve Muterciman-i İran, 1361.
- Makbul, Ahmed- Teşner, Frantes. *Tarihçey-i Coğrafya der Temeddun-i İslami*. Trc. Muhammed Hasan Genci. Tahran: Bunya-i Dairet'ul Mearif-i İslam, 1375.
- Minorski, Wladimir. *Sefernamey-i Ebu Dulef der İran*. trc: Seyyid Ebul Fazl Tabatabai. Tahran, İntşarat-i Ferheng-i İran Zemin, 1342.
- Neynuri, Abdulhamid. *Sehm-i Erzeşemnd-i İran der ferheng-i cihan*. Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 1377.
- Özel, Ahmet. "Kible". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/368-369.
- Planhol, Javiye. *Mebaniy-i Coğrafyay-i Tarih-i İslam*. Trc. Abdullah Nasırı Tahrir. Tahran: Pejuheşkede-yi Tarih-i İslam, 1390.
- Rahimi, Gulam Hüseyin. *Terazuhayi Kereci, Risale-i Der Fenn-i İstihrac-i Abhay-i Zir-i Sathi*. Tahran: Sazıman-i Esnad-i Kitaphaney-i Milli, 1389.
- Refiî, Hasan Rıda. *Nakş-i Coğrafyadana-i Muelman-i İrani der Towsiey-i İlm-i Coğrafya*. Tahran: Pejuheşhay-i Coğrafyay-i şomareyi 59, bahar 1386, 95-114.
- Sezgin, Fuad. *Muhtarat-i min el Coğrafiyye Riyaziyye el Kartografiyye i'nd el Arab vel Muslimin ve İstimraruha fil Ğarb*. Frankfurt: 1421.
- Şekui, Hüseyin. *Coğrafya-yi karbordi ve mektebha-yi coğrafya*. Çap-i Pencom. Meşhet: Beh Neşr, Astan-i Kuds-i Razevi, 1385.
- Taligat ber Hududu'l Âlem Mine'l Meşrik ile'l Mağrib*, Telif şode: hicri 371, Müellif Naşinakhte. Mukaddime. V.Bartol, Talikat. V.Minorski, Trc. Mir Huseyn Şah, Tsh. Meryem Mir Ahmedi- Gulam Rıza Verehram, çap-i Dovvom, Tahran: Danişgah-i ez Zehra, 1383.
- Yakubî, Ahmed bin Ebi Vazih. *Buldan*. Trc. Muhammed İbrahim Ayeti. Tahran: İntişart-i İlm-i ve Ferhengi, 1381.

NUR HADİSİNİN METİN VE SENET YÖNÜNDEN TENKİDİ

Hasan SELAM

Şırnak Üniversitesi

Giriş

İslâm düşünce tarihinde Hz. Peygamber'in (sas) "nurdan yaratıldığı" meselesi hem Şîî hadis literatüründe hem de kelâmî-felsefî ve tasavvufî geleneklerde derin yankılar uyandırmıştır. Bu anlayış, genel olarak "Nûr-i Muhammedî" veya daha sistematik bir ifade ile "Hakikat-i Muhammediyye" doktrini olarak zikredilir. Rivayetlerde bu nurun yaratılışın başlangıcı, bütün varlıkların kaynağı ve ilâhî bilginin aracı olduğu ifade edilir. Söz konusu öğreti, özellikle erken dönem Şîî hadis külliyyatında güçlü bir şekilde vurgulanmıştır. Bu rivayetlerde Hz. Peygamber (sas) ve Ehl-i Beyti, Allah'ın ilk yarattığı "nûrî varlıklar" olarak tasvir edilir; dolayısıyla ontolojik olarak yaratılmış âlemin en yüce ve asıl cevherini teşkil ederler.¹

Çalışmamız, erken Şîî kaynaklarda yer alan bu rivayetlerin metin, anlam ve işlev yönlerinden analizini hedeflemektedir. İnceleme, üç ana kaynağa dayanmaktadır: Küleynî'nin *el-Kâfî*, Saffâr el-Kummî'nin *Başâ'irü'd-Derecât* ve el-Meclisî'nin *Bihâru'l-Envâr* ile *Mirâtu'l-'ukûl*, adlı eserleri. Bu üç Şîî hadis âlimi ve eserleri, Şîî rivayet tarihinin üç ayrı dönemini temsil ederler: Derleme, tasnif ve tefsir- şerh safhaları.

Bu rivayetlerin yalnızca metafizik bir inanç ifadesi değil, aynı zamanda imamet doktrininin kozmolojik temellendirilmesi olduğunu göstermektedir. Ayrıca bu düşünce, İslâm felsefesi (İbn-i Sînâ, Suhreverdi) ve tasavvuf (İbn-i Arabî, Hallac-ı Mansûr vb.) içerisindeki yankılarına işaret etmektedir.

Bu rivayetlerin aslının Şîa hadis kitaplarına dayandığına inandığımız için, önce Şîa hadis kitaplarında Nur-i Muhammed ile ilgili rivayetleri serdetmeye çalışacağız. Ayrıca bu rivayetlerin sıhhati ile ilgili Şîa hadis âlimlerinin görüşlerine kısaca değineceğiz. Daha sonra Ehl-i Sünnet âlimlerinden Abdurrazzak es-San'ânî'nin *Musannef*'inde tahrîc ettiği iddia edilen Câbir b. Abdullah'ın (ra) rivayetini, senet ve metin yönünden kısaca tahlil etmeye çalışacağız.

Şîa ve Ehl-i Sünnet'e intisap eden, özellikle mutasavvıfların bir kısmı, Yüce Allah'ın (cc) kâinatta ilk yarattığının Muhammed'in (sas) nûru olduğuna, kâinat ve içindekilerin

¹ Amir Moezzi, M. A. (1994). "The Divine Light of the Imames." In *The Spirituality of Shi'i Islam*. London: I.B. Tauris, s. 35-40.

aslını teşkil ettiğine inanırlar. İtikatlarına göre, Muhammed (sas) olmasaydı Yüce Allah mahlûkattan hiçbir şeyi yaratmayacaktı. Bu konudaki dayanakları ise, Abdurrazzak b. Hemmâm'ın, Câbir b. Abdullah tarikiyle Rasûlullah'a (sas) nispet ettiği rivayettir. Câbir b. Abdullah (ra) Rasûlullâh'a (sas): "Ey Allah'ın Rasûlü! Anam babam sana feda olsun, Allah'ın her şeyden önce ilk yarattığı şeyi bana söyler misiniz?" diye sorar. Rivayete göre Rasûlullâh (sas), şu cevabı verir: "Ey Câbir! Allah her şeyden önce, senin peygamberinin nurunu kendi nurundan yarattı. Her şeyi ondan (Peygamber'in nurundan) yarattı. Her hayırlı şeyi ondan yarattı." Bu rivayetin bazı tariklerinde, "Daha sonra her şeyi ondan yarattı." ifadesi geçiyor. Söz konusu nur on kısma ayrılmıştır. Kâinatın her bir nevi ve bölümü bu nurun on kısmından birinden yaratılmıştır. Kâinatın yaratılışından ve ilk yaratılanın ne olduğunu ele alan bu rivayetin senet, metin, akıl ve itikadî yönden ele alınıp tahlil edilmesi gerektiği inancı bizlerde oluştu. Rivayeti tahlil ederken, tasavvuf ve Şîa hadis kaynaklarında geçen ilgili rivayetlere de işaret edeceğiz. Bu şekilde Şîa ile Tasavvuf arasındaki etkileşime de ışık tutmuş olacağız. Öte yandan Tasavvuf kitaplarında azımsanmayacak kadar Şîi rivayetlerin olduğu, bu rivayetlere itibar edildiği gerçeği de gözler önüne serilmiş olacaktır. Şunu da ifade edelim ki eğer gerçekten bu rivayet Abdurrazzak'ın *Musannef*'inde olduğu ispatlanırsa, zikredilen Musannef'te mevzu hadislerin olduğu gerçeği ortaya çıkmış olacak. Bu ise Musannef'in müellifi Abdurrazzak için ciddi bir nakisa olarak kabul edilecektir. Bu duruma işaretlerle İbn Hacer el-Askalânî şu tespiti yapmıştır: 'Şüphesiz (Abdurrazak) *Musannef*'i tehlikesi büyük haberleri içermektedir.'² İbn Hacer'in bu ifadesinden, rivayetin mevzu olduğuna inandığı anlaşılmaktadır. Şunu da ifade edelim ki son dönemlerde Hindistan'da basılan Abdurrazzak'ın *Musannef*'inde bu rivayete yer verilmiştir. Söz konusu rivayetin sonradan Abdurrazzak'ın *Musannef*'ine eklendiğini ileri süren hadis âlimleri vardır. Ancak Ehl-i Sünnetin hadis kaynaklarında geçtiği iddia edilen Câbir b. abdullah'ın (ra) hadisine geçmeden önce Şîa hadis kitaplarında konumuzla alakalı rivayetlere göz atacağız.

Rivayetlerin Metin ve Senet Analizi: "Nûrdan Yaratılış"ın Şîi Hadislerdeki Temsili.

el-Kâfi: İmamların "Nûr-i Azamet"ten Yaratılışı.

Şîi hadis kitaplarında Kur'ân'a aykırı oluşu için tenkit edilmiş olan hadislerin bir kısmı Hz. Peygamber (sas) ile Ehl-i Beyt'in yaratılışı ile ilgili hadislerdir. Bu hadislere kitaplarında geniş yer veren mütekaddimîn Şîi âlimlerin başında Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ferrûh es-Saffâr el-Kummî (ö. 290/903) ile öğrencisi Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk el-Küleynî er-Râzî (ö. 329/941) gelmektedir. Aynı şekilde müteahhirîn Şîi âlimleri de kitaplarında söz konusu rivayetlere geniş yer vermişlerdir. Buna örnek olarak Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Alî el-Meclisî (ö. 1110/1698-99) ve kitabı *Biharu'l-Envâr*'ı vermemiz yerinde olacaktır. Şîa

² eş-Şenkîfî, Muhammed Abdulkadir, *Tenbîhu'l-huzzâk Alâ Butlân Mâ Şâ'e Beyne el-Enâm Min Hadîsi en-Nûr el-Mensûb Li Musannef Abdurrazzâk*, (Medine-i Münevvere: Matâbi' el-Câmiatu el-İslâmiyye Bilmedineti el-Munevvere, İkinci Baskı, 1390/1970), s. 10.

hadis kitapları arasında en sahih kabul edilen kitap olması ve mütekaddimûndan sayılmasından hareketle, önce *el-Kâfi*'deki rivayetlerden bir kısmını serdetmeye çalışacağız. Aynı zamanda rivayetlerin senet ve metin yönünden kritiğini yapmaya çalışacağız. Hadislerin kritiğini yaparken Şîî hadisçilerin cerh ve ta'diliyle iktifa edip, Ehl-i Sünnet âlimlerinin görüşlerinden sarf-ı nazar edeceğiz. Küleynî'nin *el-Kâfi* adlı eserinde, "Kitâbu'l-Hucce" bölümünde İmam Ca'fer es-Sâdık'tan nakledilen bazı rivayetler şunlardır:

1- أحمد بن محمد، عن محمد بن الحسن، عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن محمد بن شعيب، عن عمران بن إسحاق الزعفراني، عن محمد بن مروان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: إن الله خلقنا من نور عظمته، ثم صور خلقنا من طينة مخزونة مكنونة من تحت العرش، فأسكن ذلك النور فيه، فكنّا نحن خلقا وبشرا نورانيين لم يجعل لآحد في مثل الذي خلقنا منه نصيبا، وخلق أرواح شيعتنا من طينتنا و أبدانهم من طينة مخزونة مكنونة أسفل من ذلك الطينة ولم يجعل الله لآحد في مثل الذي خلقهم منه نصيبا إلا للأنبياء، ولذلك صرنا نحن وهم: الناس، وصار سائر الناس همج، للنار وإلى النار.

Ahmed b. Muhammed → Muhammed b. el-Hasan → Muhammed b. İsa b. 'Ubeyd → Muhammed b. Şuayb → İmran b. İshak ez-Za'ferânî → Muhammed b. Mervân, Ebû Abdullah Ca'fer es-Sâdık'ın (as) şöyle dediğini işittiğini söylemiştir:

"Şüphesiz Allah (cc) bizi, kendi azametinin nûrundan yarattı. Ardından, bizim suretimizi Arş'ın altından alınmış, saklı ve muhafaza edilmiş bir balçıktan şekillendirdi. Daha sonra o nûru bu balçığın içine yerleştirdi. Böylece biz hem yaratılmış hem de beşer suretinde nûrânî varlıklar olduk. Allah, bizi yarattığı şeyden yaratılış bakımından hiç kimseye bir pay vermedi. Allah, Şîîlerimizin ruhlarını bizim öz balçığımızdan, bedenlerini ise o balçıktan daha aşağı derecede bulunan, yine saklı ve muhafaza edilmiş bir balçıktan yarattı. Allah, onların yaratıldığı bu özden de peygamberler dışında hiç kimseye bir nasip vermedi. İşte bu sebeple biz ve Şîîlerimiz, 'insanlar' olduk; diğer insanlar ise karışık, başıboş, vahşi, ayak takımı topluluklar (hemec) olup cehennem için ve cehenneme doğru var edilmişlerdir."³

Hadisin senet yönünden kritiği

Muhammed Bâkır el-Meclisî, bu rivayetin meçhul ve zayıf olduğunu söylemiştir.⁴ Aynı şekilde el-Burkaî (ö. 1414/1992) de hadisin senet ve metin açısından zayıf, hatta uydurma olduğunu ifade etmiştir.⁵

Küleynî'nin *el-Kâfi*'de tahric ettiği ikinci rivayet ise şudur:

2- عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن أبي يحيى الواسطي، عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن الله خلقنا من عليين وخلق أرواحنا من فوق ذلك وخلق أرواح شيعتنا من عليين وخلق أجسادهم من دون ذلك، فمن أجل ذلك القرابة بيننا وبينهم وقلوبهم تحن إلينا

Bir grup arkadaşımızdan → Ahmed b. Muhammed → Ebû Yahyâ el-Vâsitî → O da bazı arkadaşlarımız, Ebû Abdullah'ın (as) şöyle dediğini rivayet etmişlerdir:

³ Küleynî, *el-Kâfi*, c.1, s. 390, Kitâbu'l-Hucce, Bâbu Halki Abdânî'l-E'immati ve Arvâhihim va Kulûbihim.

⁴ el-Meclisî, Muhammed Bâkır, *Mirâtu'l-'Ukû fi Şerhi Ahbârî Âl er-Rasûl*, (Tahran: Dâr el-Kutub el-İslâmiyye, İkinci Baskı, 1404/1983), c.4, s. 272.

⁵ el-Burkaî, Âyetullah Seyyid Ebu'l-fadl b. er-Rıda el-Burka'î el-Kummî, (*Kesru's-Sanem*) *Ardu AHBÂR el-Usûl alâ el-Kur'ân ve'l-'Ukûl Dirâse Nakdiyye Şâmile Liahâdis Usûl el-Kâfi*, Tercüme ve Tahkik: Sa'd Rustem (yy: Dâru'l-Akîde li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1434/2013), c.2, s. 716.

“Şüphesiz Allah bizi, ‘İllyîyîn’den (yücelerin yücesinden) yarattı; ruhlarımızı ise onun da üstünden yarattı. Allah, Şiîlerimizin ruhlarını ‘İllyîyîn’den, bedenlerini ise onun altındaki bir dereceden yarattı. İşte bu sebeple aramızda (İmamlarla Şiîleri arasında) bir yakınlık bağı vardır; kalpleri bize karşı derin bir özlem ve sevgiyle meyleder.”⁶

Hadisin senet ve metin yönünden değerlendirilmesi.

el-Meclisî, bu rivayetin de meçhul olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla ona göre rivayet zayıftır.⁷ Küleynî, hadisi ‘İddetun min ashabinâ’ sigasıyla rivayet etmiştir. Dolayısıyla Rivayet muallak ve senedinde inkıta vardır. Her ne kadar Şîa hadis âlimleri bu “İddelerde” geçen râvîlerin isimlerini ve kimler olduklarını açıklamaya çalışmışlarsa da kanaatimize göre bu râviler meçhuldürler. Çünkü iddelerden kimlerin kastedildiğine dair Küleynî’ye nispet edilen açıklama, sadece bir iddiadan ibarettir. Ona ait olduğu ileri sürülen ifadeler, Küleynî’nin *el-Kâfi*’sinde geçmediği gibi, diğer eserlerinde de geçtiğine dair bir kanıt yoktur.⁸ Araştırmamıza göre Küleynî, *el-Kâfi*’de 3002 yerde, “idde” vasıtasıyla hadis rivayet etmiştir. Senetlerdeki meçhul râvilerden dolayı bu hadislerin muallak-munkatî’ ve zayıf addedilmesi gerekmektedir. Bu itibarla, konumuzun esasını teşkil eden hadisin de senet yönünden zayıf olması icap etmektedir.

el-Burkaî de hadisin zayıf olduğunu söylemiştir. Rivayette dikkatlerden kaçmaması gerektiğine inandığımız bir husus vardır. O da İmamların Şîası için takdir edilen makamıdır. İmamlarla beraber onların ruh ve bedenleri, diğer sair insanlarınkinden üstün tutulmuştur. Yani onların yaradılışları diğer insanlarınkinden farklı ve üstündür.⁹ Bu ise bize Yahudi inanışındaki üstünlük taslama düşüncesinin benzerinin Şîa’da da var olduğunu göstermektedir. Zira Yahudi itikadına göre, insan babasının özünden yaratıldığı gibi, Yahudi de Allah’ın özü ve unsurundan yaratılmıştır. Allah onları nûrdan yaratmış ve diğer insanlardan üstündürler. Yahudi olmayanlar ise cehennem ehli dirler.¹⁰ Bu rivayetlerde Şîa için de benzer şeylerin söylendiği görülmekte, onların cennetlik diğer insanların ise cehennemlik oldukları vurgulanmaktadır.

el-Kâfi’de konumuzla ilgili olan diğer bir rivayette şudur:

3- علي بن إبراهيم، عن علي بن حسان، ومحمد بن يحيى، عن سلمة بن الخطاب وغيره، عن علي بن حسان، عن علي بن عطية، عن علي بن رثاب رفعه إلى أمير المؤمنين عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: إن لله نهرًا دون عرشه ودون النهر الذي دون عرشه نور نوره وإن في حافتي النهر روحين مخلوقين: روح القدس وروح من أمره وإن لله عشر طينيات، خمسة من الجنة وخمسة من الأرض، ففسر الجنان وفسر الأرض، ثم قال: ما من نبي ولا ملك من بعده جبلة إلا نفخ فيه من إحدى الروحين وجعل النبي صلى الله عليه وآله من إحدى الطينتين، قلت لابي الحسن الأول عليه السلام ما الجبل فقال: الخلق غيرنا أهل البيت، فإن الله عز وجل خلقنا من العشر طينيات ونفخ فينا من الروحين جميعاً فأطيب بها طيباً.

⁶ Küleynî, *el-Kâfi*, c.1, s.

⁷ el-Meclisî, Bakır, *Mirâtu’l-‘Ukûl...*, c.1, s. 271.

⁸ Selam, Hasan, *Küleynî’nin el-Kâfi’sine Şîa Eleştirisi*, (İstanbul: Kitap Dünyası, Birinci Baskı, İstanbul 2023), s. 186.

⁹ Bûlis Hennâ Mes’ed, *Hemeciyyetu Teâlim el-Yehûd*, (Beyrut: el-Mektebetu el-İslâmî, İkinci Baskı, 1403/1983), s. 54-56.

¹⁰ Bûlis Hennâ Mes’ed, *Hemeciyyetu Teâlim el-Yehûd*, s. 58-59.

Ali b. İbrâhîm → Ali b. Hassân → Muhammed b. Yahyâ → Seleme b. Hattâb ve diğerleri → Ali b. Hassân → Ali b. 'Atiyye → Ali b. Ri'âb'dan rivayetle, isnadını Emîru'l-Mü'minîn'e (as) refederek nakleder. Emîru'l-Mü'minîn (as) şöyle dedi:

“Şüphesiz Allah'ın Arş'ının altında bir nehir vardır; bu nehirden daha aşağıda, nûrunun nûru olan başka bir nehir daha bulunmaktadır. Bu nehrin iki kenarında yaratılmış iki ruh vardır: Rûhu'l-Kudüs ve Rûhun min emrihi (emrinden olan ruh). Allah'ın on çeşit طينات tînât (yaratılış hamuru/çamur/balçık) vardır: Beşi cennet kökenli, beşi yeryüzündendir. (İmam) bu cennet menşeli ve yeryüzü menşeli tînâtları açıklamıştır. Sonra şöyle buyurmuştur: 'Hiçbir peygamber veya melek yoktur ki, yaratılışında bu iki ruhtan birinden üflenmiş olmasın. Rasûlullah (sas) ise bu iki tînâtın birinden yaratılmıştır.'”

Râvî der ki: “Ben, Ebû'l-Hasan el-Evvel'e (as) sordum: 'Burada geçen el-Cibil (الجبيل) nedir?'” İmam (as) şöyle buyurdu: “Cibil (yaratılış, varlık kastedilmektedir) biz Ehl-i Bey'ten başkasıdır. Çünkü yüce Allah bizleri bu on tînâtın yaratmış, bize her iki ruhtan da üflemiştir. Böylece bizim yaratılışımızı bu iki ruhla güzelleştirmiştir.”¹¹

Rivayetin senet ve metin açısından değerlendirilmesi:

Muhammed Bâkır el-Meclisî bu rivayetin son tarafının meçhul olduğunu söyleyerek zayıf olduğuna işaret etmiştir.¹² Rivayet, yaratılışın kozmik düzeyde açıklanışına dair erken dönem İmamî literatürdeki örneklerden biridir. Rivayet, “nûr”, “ruh” ve “tînât” kavramlarını teolojik bir hiyerarşi içinde düzenlemekte; Allah, Arş, nûr, ruhlar ve yaratılış malzemesi (tînât) arasında metafizik bir silsile kurmaktadır. Rivayetin sonunda Ehl-i Bey'tin ontolojik olarak diğer varlıklardan üstün bir konumda yaratıldığı fikri açıkça ifade edilmekte, bu da Şîî antropolojinin ve imamet doktrininin kozmolojik temellerini göstermektedir. Benimsenen bu anlayış ise Kur'ân ve sahih sünnete aykırıdır. Zira insanlara üstünlük sağlayan takvadan başka bir şey değildir.¹³

4- عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن خالد، عن أبي نهشل قال: حدثني محمد بن إسماعيل، عن أبي حمزة الثمالي قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: إن الله خلقنا من أعلى عليين وخلق قلوب شيعتنا مما خلقنا، وخلق أبدانهم من دون ذلك، فقلوبهم تهوي إلينا، لأنها خلقت مما خلقنا، ثم تلا هذه الآية: " كلا إن كتاب الابرار لفي عليين * وما أدراك ما عليون * كتاب مرقوم يشهده المقربون " وخلق عدونا من سجين وخلق قلوب شيعتهم مما خلقهم منه، وأبدانهم من دون ذلك، فقلوبهم تهوي إليهم، لأنها خلقت مما خلقوا منه، ثم تلا هذه الآية: " كلا إن كتاب الفجار لفي سجين * وما أدراك ما سجين * كتاب مرقوم".

4- Bir grup arkadaşımızdan → Ahmed b. Muhammed → Muhammed b. Hâlid → Ebû Nehşel → Muhammed b. İsmâ'il → Ebû Hamza es-Sümâlî'den rivayet etmiştir. Ebû Hamza şöyle der: İmam Ebû Ca'fer'i (as) şöyle dediğini işittim:

“Şüphesiz Allah bizi A'lâ 'İlîyyîn'den yarattı; Şîîlerimizin kalplerini de bizi yarattığı şeyden yarattı; bedenlerini ise bunun altındaki bir dereceden yarattı. Bu sebeple kalpleri

¹¹ es-Saffâr, Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasan b. Farrûh, *Basâiru'd-derecât fî Fadâil Âl Muhammed (as)*, thk. Muessesetu el-İmâm el-Mehdî, (Kum: İtimat Matbaası, Birinci Baskı, ts.), c. 1, s. 36; Küleynî, *el-Kâfî*, c. 1, s. 389; el-Âmilî, Ali el-Kûrânî, *el-İntisâr Munazarât eş-Şîa fî Şebeketi el-İntirnit*, (yy: Dâru's-sîra, Birinci Baskı, 1421/2000), c.4, s. 207-208; el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr...*, (Beyrut: Muessetü'l-vefâ', ts.), c.25, s. 49.

¹² el-Meclisî, *Mirâtu'l-'ukûl*, c. 4, s. 273.

¹³ Hucurât, 49/13;

bize yönelir (bize meyleder); çünkü onların kalpleri, bizim yaratıldığımız özden yaratılmıştır.” Sonra şu ayeti okudu: “Hayır! Şüphesiz iyilerin kitabı ‘İlliyyîn’dedir. ‘İlliyyîn’in ne olduğunu sen nereden bileceksin! Yazılmış bir kitaptır; ona Allah’a yakın olanlar şahittirler.”¹⁴

İmâm (as) devamla şöyle dedi: “Düşmanlarımızı ise Siccîn’den yarattı; onların Şîlerinin kalplerini de kendilerini yarattığı şeyden yarattı; bedenlerini ise bunun altındaki bir dereceden yarattı. Bu sebeple kalpleri onlara yönelir; çünkü onların kalpleri, kendilerinin yaratıldığı özden yaratılmıştır.” Sonra şu ayeti okudu: “Hayır! Şüphesiz günahkârların kitabı Siccîn’dedir. Siccîn’in ne olduğunu sen nereden bileceksin! Yazılmış bir kitaptır.”¹⁵

Rivayetin senet ve metin açısından değerlendirilmesi

el-Meclisî, bu rivayetin de meçhul olduğunu söyleyerek zayıf olduğuna hükmetmiştir.¹⁶ Rivayet, erken dönem İmamî literatürde yer alan ontolojik ayrım öğretisini açık bir biçimde yansıtmaktadır. Rivayette geçen “‘İlliyyûn” ve “Siccîn” terimleri, el-Mutaffifîn sûresindeki Kur’ânî kavramlara dayandırılmış olup, rivayete göre İmam Muhammed el-Bâkır tarafından kozmolojik ve antropolojik bir bağlamda yeniden yorumlanmıştır.

Metinde iki zıt yaratılış düzlemi tasvir edilir: ‘İlliyyûn (yüksek âlem), ilahî nur ve saf hakikatin kaynağı olarak, Ehl-i Beyt ve onların sadık takipçileriyle özdeşleştirilmiştir. Siccîn (alçak âlem) ise, manevî karanlığın, zulmün ve düşmanlığın kaynağı olarak tanımlanmıştır. Ancak el-Burka’î’nin ifade ettiği gibi, el-Mutaffifîn sûresinde geçen ‘İlliyyîn’ ile ‘Siccîn’ lafızlarıyla ilintilendirilmesi son derece yanlıştır. Çünkü ‘İlliyyîn’ ile ‘Siccîn’ kelimeleri sayfa anlamındadır. ‘İlliyyîn’ sayfasından İmam ve Şîasının, ‘Siccîn’ sayfasından ise diğer insanların yaratıldığını iddia etmek son derece yanlıştır ve akılla izah edilemez.

Şîî âlim el-Burkaî ‘*Kesru’s-Sanem*’ adlı eserinde *el-Kâfî*’de tahriç edilen ve İmamların yaradılışı ile ilgili rivayetlerin sahih olmadığını ve *Kur’ân’a* aykırı olduğunu delilleriyle açıklamaya çalışmıştır. Zira bu rivayetlerde imamlar hakkında guluv yani aşırılık vardır. Rivayetlerde, İmamların Yüce Allah’ın azametinin nûrundan ve a’lâ-i illiyyinden, diğer sair insanların ise siccîn ve harap çamurundan yaratıldıkları iddia edilmektedir. Eğer durum iddia edildiği gibi olmuş olsaydı, yüce Allah (cc) Rasûlullah’ın (sas) insanlara şunu söylemesini emretmezdi: {قل انما انا بشر مثلكم} {Deki ben sizin gibi bir beşerim}.¹⁷ Tersine (Ben sizden ayrı bir beşerim) demesi gerekirdi.¹⁸ el-Burkaî devamla şunları

¹⁴ el-Mutaffifîn, 83/18-21.

¹⁵ el-Mutaffifîn, 83/7-9.

¹⁶ Küleynî, *el-Kâfî*, c. 1, s. 576; el-Meclisî, *Mirâtu’l-‘Ukû fi Şerhi Ahbâri Âl er-Rasûl*, (Tahran:Dâr el-Kutub el-İslâmiyye, İkinci Baskı, 1404/1983), c. 4, s. 277.

¹⁷ el-Kehf, 110.

¹⁸ el-Burkaî, Âyetullah Seyyid Ebu’l-fadl b. er-Rıda el-Burkaî el-Kummî, (*KesruEs-Sanem*) *Ardu Ahbâr el-Usûl alâ el-Kur’ân ve’l-‘Ukûl Dirâse Nakdiyye Şâmile Liahâdis Usûl el-Kâfî*, Tercüme ve Tahkik: Sa’d Rustem, (yy: Dâru’l-Akîde li’n-Neşri ve’t-Tevzî’, 1434/2013), c.2, s. 716.

söylemiştir: “Bu hadislerdeki en büyük rüşvalık ise iddianın şu âyetlere dayandırılmasıdır:

{O gün insanlar, âlemlerin Rabbi için ayakta duracaklardır. Asla (Sandıkları gibi değil)! Hiç şüphesiz fâcirlerin kitabı, “Siccîn” dedir. Sen, “Siccîn”in ne olduğunu nereden bileceksin? Yazılı bir kitaptır. O gün, yalanlayanların vay hâline! Onlar ki; Din Günü’nü/Hesap Günü’nü yalanlarlar. Oysa onu, ancak haddi aşan ve çokça günah işleyen yalanlar. Ayetlerimiz ona okunduğunda, “öncekilerin masalları” der. Asla (onların söylediği gibi değil)! Bilakis işledikleri (günahlar), kalplerinde pas tutmuş (hakkı anlamalarına engel olmuştur). Asla! Hiç şüphesiz onlar, o gün Rablerinden perdelenmişlerdir (O’nu göremeyeceklerdir). Sonra onlar, kesinlikle cehenneme gireceklerdir. Sonra (onlara:) “Bu, sizin yalanladığınız şeydir.” denir. Asla (sandıkları gibi değil)! Hiç şüphesiz, Ebrar olanların (çokça iyilik yapanların) kitabı, “İlliyyin” dedir. Sen, “İlliyyun”un ne olduğunu nereden bileceksin? Yazılı bir kitaptır. Onu, (Allah’a) yakınlaştırılmış olanlar müşahede ederler.}”¹⁹

el-Burkaî, bu hadisin uydurma olduğuna şu sözleriyle işaret etmektedir: Açıktır ki bu hadisi uyduran şahıs, Kur’ân hakkında cahil biridir. ‘es-Siccîn’nin’ yazılı bir sahife olduğunu bilmiyor. “İliyyîn’in yüksek ve büyük bir makam, ‘Siccîn’nin ise fâcirlerin kendisinden yaratıldığı, hakir bir toprak olduğunu zannetmiş. Zikredilen hadislerde, Şiîler ile diğer sair insanların yaradılışları arasında fark olduğu ifade edilmiştir. Şiîlerin ruhları “İliyyîn”den, diğer sair insanların ise ‘siccîn’denidir. Halbuki Kur’ân-ı Kerim insanların yaradılışları arasına fark koymamıştır. Bütün insanların fıtrat üzere yaratıldığını söylemiştir.”²⁰

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

{Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah’ın insanları üzerinde yarattığı fıtrata sımsıkı tutun. Allah’ın yaratmasında hiçbir değiştirme yoktur. İşte bu dosdoğru dindir. Fakat insanların çoğu bilmezler.}”²¹

Bu konuda dikkatimizi çeken diğer bir husus ise, Küleynî’nin kendisi, bütün insanların tevhid fıtratı üzerine yaratıldığını ifade eden 5 hadise kitabında yer vermiştir. Bunun için ‘Fitratu’l-Halki alâ et-Tevhîd’²² başlığını açmıştır. Bu başlık altında rivayet ettiği hadisler, bütün insanların İslâm ve tevhid fıtratı üzerinde yaratıldıklarını, yaradılışları arasında bir farkın olmadığını ifade etmeye çalışmıştır. Burada ise Şîa ile diğer sair insanların yaradılışları arasında fark olduğunu söylüyor. Aradaki çelişki açıktır.

Diğer taraftan bu hadisin de senedi ‘iddetun min ashabına’ ile başlamaktadır. Küleynî, bu iddelerde yer alan raviler hakkında bilgi vermemiş ve meçhul olarak

¹⁹ Mutaaffifîn, 6-7.

²⁰ el-Burkaî, **Kesru’s-Sanem**, c.2, s.717.

²¹ er-Rûm, 30/30.

²² Küleynî, **el-Kâfî**, c. 2, s. 12.

kalmışlardır. Dolayısıyla bu rivayetlerin senetleri munkatı' olduğundan zayıftır. Özellikle itikadî, gaybî, yaratılışla ilgili konularda delil olmaları mümkün değildir.²³

Ayrıca rivayet, insanın manevî yöneliminin (meveddet veya buğz) sırf iradî bir tercih değil, yaratılışsal temayülün sonucu olduğunu vurgular. (Yani insanın tercih etme şansının olmadığına işaret etmektedir). Bu temayülün kaynağı, kalplerin yaratıldığı "öz"dür. Böylece "kalplerin Ehl-i Beyt'e meyletmesi" kavramı, psikolojik veya toplumsal değil, ontolojik bir sevgi olarak tanımlanır.

Sonuç olarak, bu rivayet hem Şîa'nın Kur'ân ayetlerini batınî tefsirine misal teşkil eder, hem de Şîi imamet doktrininde nur-çamur-kalp üçlüsünün manevi bağlamını ortaya koyar. Yukarda da ifade ettiğimiz gibi, imamlarının nurdan yaratıldığını ifade etmenin yanında, kendilerine de bir pay çıkararak tıpkı Yahudilikte olduğu gibi, diğer insanlardan üstün olduklarını ifade etmeye çalışmışlardır.

Küleynî'nin konumuzla alakalı olarak kitabı *el-Kâfî*'de tahrîç ettiği beşinci rivayet şudur:

5- أحمد بن محمد، عن محمد بن الحسين، عن منصور بن العباس، عن صفوان بن يحيى، عن عبدالله بن مسكان، عن محمد بن عبد الخالق وأبي بصير قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: يا أبا محمد إن عندنا سر من سر الله، وعلمنا من علم الله، والله ما يحتمله ملك مقرب ولا نبي مرسل ولا مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان والله ما كلف الله ذلك أحدا غيرنا ولا استعبد بذلك أحدا غيرنا وإن عندنا سرا من سر الله وعلمنا من علم الله، أمرنا الله بتبليغه، فبلغنا عن الله عز وجل ما أمرنا بتبليغه، فلم نجد له موضعا ولا أهلا ولا حمالة يحتملونه حتى خلق الله لذلك أقواما، خلقوا من طينة خلق منها محمد وآله وذريته عليهم السلام ومن نور خلق الله منه محمدا وذريته وصنعهم بفضل صنع رحمته التي صنع منها محمدا وذريته، فبلغنا عن الله ما أمرنا بتبليغه، فقبلوه و احتملوا ذلك [فبلغهم ذلك عنا فقبلوه واحتملوه] وبلغهم ذكرنا فمالت قلوبهم إلى معرفتنا وحديثنا، فلو لا أنهم خلقوا من هذا لما كانوا كذلك، لا والله ما احتملوه، ثم قال: إن الله خلق أقواما لجهنم والنار، فأمرنا أن نبليهم كما بلغناهم واشمأزوا من ذلك ونفرت قلوبهم وردوه علينا ولم يحتملوه وكذبوا به وقالوا ساحر كذاب، فطبع الله على قلوبهم وأنساهم ذلك، ثم أطلق الله لسانهم ببعض الحق، فهم ينطقون به وقلوبهم منكرة، ليكون ذلك دفعا عن أوليائه وأهل طاعته ولولا ذلك ما عبد الله في أرضه، فأمرنا بالكف عنهم والستر والكتمان فاكتموا عن أمر الله بالكف عنه واستروا عن أمر الله بالستر والكتمان عنه، قال: ثم رفع يده وبكى وقال: اللهم إن هؤلاء لشردمة قليلون فاجعل محيانا محياهم ومماتنا مماتهم ولا تسلط عليهم عدوا لك فتفجعنا بهم، فأنك إن أفجعتنا بهم لم تعبد أبدا في أرضك وصلى الله على محمد وآله وسلم تسليما.

5- Ahmed b. Muhammed → Muhammed b. el-Hüseyn → Mansûr b. el-'Abbâs → Safvân b. Yahyâ → Abdullah b. Miskân, Muhammed b. Abdi'l-Hâlîk ve Ebû Basîr'den şunu rivayet eder: Ebû Abdullah (as) şöyle dedi:

"Ey Ebû Muhammed! Allah'a yemin ederim ki bizim yanımızda Allah'ın sırrından bir sır ve Allah'ın ilminden bir ilim vardır. Vallahi, bu sırrı ne bir yakın melek taşıyabilir ne de bir gönderilmiş peygamber; hatta kalbi imanla sınanmış bir mümin dahi bunu kaldırıp üstlenemez. Allah, bu bilgiyi bizden başkasına yüklememiştir; bizi bu sırla sorumlu kılmış, bizden başkasını bununla mükellef kılmamıştır. Gerçekten bizde Allah'ın bir sırrından bir sır ve ilminden bir ilim vardır; Allah bunu tebliğ etmeyi bize emretmiştir. Biz de Allah'ın emrettiğini tebliğ ettik. Ancak (bu sırrı) taşıyacak bir yer, uygun bir muhatap veya kaldırılabilecek bir kimse bulamadık. Nihayet Allah, bu sır ve ilmi taşıyacak bazı kimseler yarattı. Onları, Muhammed (sas), Âl-i Muhammed ve onların zürriyetinin yaratıldığı tînât'tan yarattı; onları, Allah'ın (cc) Muhammed (sas) ve zürriyetini yarattığı nurdan var etti; onları, Muhammed (sas) ve Ehl-i Beyt'inin

²³ Selam, Hasan, *Küleynî'nin el-Kâfî'sine Şîa Eleştirisi*, (İstanbul: Kitap Dünyası, Birinci Baskı, 2023), s. 186.

yaratıldığı rahmetin fazlıyla şekillendirdi. Böylece biz, Allah'ın bize tebliğini emrettiği şeyi onlara ulaştırdık; onlar da bunu kabul ettiler ve sorumluluğu üstlendiler. Bizim tebliğimiz kendilerine ulaştığında, kalpleri bize ve bizim marifetimize yöneldi. Vallahi, eğer onlar bu özden yaratılmış olmasalardı, bunu asla kabul edemezlerdi; hayır, Allah'a yemin ederim ki, dayanamazlardı. Yine Allah, bir kısım kimseleri de cehennem ve ateş için yarattı. Biz, onlara da (hakikati) tebliğ etmekle emrolunduk; onlara da bildirdik. Ancak onlar bundan tiksindiler ve kalpleri nefret etti, tebliğimizi reddettiler, onu bize geri çevirdiler ve bunu taşıyamadılar. Karşı çıkıp: 'Bu sihirbazdır, yalancısıdır!' dediler. Bunun üzerine Allah onların kalplerini mühürledi, onlara unutturdu. Ancak Allah, dilediği kadar bir hakkı dilleriyle söylemelerine izin verdi; böylece dilleriyle gerçeği söyleseler de kalpleri onu inkâr eder. Bu durum, Allah'ın dostlarını ve itaatkâr kullarını korumak içindir. Eğer bu olmasaydı, yeryüzünde Allah'a ibadet eden kimse kalmazdı. Bu sebeple Allah bize (onlar hakkında) 'sükûnet ve gizlilikle davranmamızı' emretti. Siz de Allah'ın kime karşı sükûnetle davranmamızı emrettiğini bilip, o kimselere karşı gizliliğinizi koruyun; Allah'ın örtmeyi emrettiği kimseler hakkında (hakikati) gizleyin."

Rivâyet şöyle devam eder: "(İmam) sonra elini (semaya) kaldırdı, ağlayarak dedi ki: 'Allah'ım! Şüphesiz bunlar (yani bizim hakikatimizi taşıyanlar) sayıca az bir topluluktur. Onların diriliğini bizim diriliğimiz, ölümelerini bizim ölümümüz kıl. Onların üzerine kendine düşman olan birini musallat etme ki, biz onların kayıpla sarsılmayalım. Çünkü eğer sen onları bizden alırsan, artık yeryüzünde Sana ibadet edilmez.' Allah'ın salât ve selâmı Muhammed'e ve Âline olsun."²⁴

Rivayetin metin açısından değerlendirilmesi

Bu rivayet, İmam Ca'fer es-Sâdık'a (as) nispet edilen en derin ezoterik teolojik metinlerden biridir ve erken dönem İmamî öğretilerde "sır" (ilâhî sır) ve "ilâhî ilim" kavramlarının mahiyetini ortaya koyar. Metin, epistemolojik bir hiyerarşi ile birlikte ontolojik bir seçkinlik (elitist yaratılış) öğretisini yansıtır. Rivayet, ilâhî bilginin yalnızca İmamlar'a özgü olduğunu belirtir. Bu vurgu, Şîî imamet düşüncesinde İmam'ın vehbî bilgiye (ilham ve ledûnî ilim) sahip olduğu anlayışını destekler. Rivayet, "Ehl-i Beyt'in tînâtı ve nurundan yaratılan bir topluluktan söz eder; bunlar, İlâhî sırrı taşıyabilecek "azınlık bir cemaat"tir. Bu, Şîî düşüncede "İlliyyûnî yaratılış" veya "nûrî mahiyet" doktrininin bir yansımasıdır: Ehl-i Beyt ve sadık Şîîler aynı manevi özden, yani nurdan yaratılmıştır.

Rivayete göre, hakikati reddedenler, "cehennem için yaratılmışlar" olarak tanımlanır. Onlar hakikati duysalar da içsel olarak reddederler. Burada "dil ile ikrar, kalp ile inkâr" olgusu, ilahi kaderin bir sonucu olarak yorumlanır. Bu yaklaşım, insanın imanının veya inkârının iradî değil, yaratılışsal bir temele dayandığı fikrini ortaya koyar. Buna Cebriye itikadının bir yansıması diyebiliriz. Netice itibarıyla insan kendi iradesiyle iman edememektedir. Allah öyle dilediği ve yarattığı için îman veya inkâr etmiş oluyor.

Son bölümde İmam'ın dua ve ağlayışla biten sözleri, bu "azınlık topluluğu"nun (sır taşıyıcı Şîîlerin) imanının devamlılığı açısından ne kadar merkezi bir konumda

²⁴ Küleynî, *el-Kâfî*, c.1, s. 402.

görüldüğüne işaret eder. Bu dua, Şîi teolojide “imanın sürekliliği için velâyetin korunması” temasını sembolize eder: Ehl-i Beyt’in sırlarını taşıyan seçilmiş topluluk (İmam’ın Şîası) yok olursa, yeryüzünde ibadetin anlamı da kalmaz. Aynı zamanda İmam Şîasını muhaliflerin yanında takiyye yapmalarını da tavsiye ederek, Şîa’nın vazgeçilmez itikadî özelliklerinden birine de işaret etmiş olur. Zira el-Kâfî ve diğer hadis kaynaklarında “التقية من ديني ودين ابائي و لا ايمان لمن لا تقية له” “Takiyye benim ve atalarımın dinindendir. Takiyye yapmayanın imanı yoktur.”²⁵ “لا دين لمن لا تقية له” “Takiyye yapmayanın dini yoktur.”²⁶ vb. hadisler de geçmektedir.

Öte yandan zikri geçen rivayetlerde olduğu gibi, bu rivayette de İmamlarla beraber, taraftarları olan Şîilerin de sair insanlar karşısındaki değer ve üstünlüklerine işaret edilmektedir. Bu gerçeklikten hareketle, zikri geçen rivayetlerin, Ehl-i Beyt ismini kullanarak kendilerine pay çıkarma çabasında olanlar tarafından uydurulduğu şüphesini uyandırmaktadır.

Küleynî’nin el-Kâfî’de tahriç ettiği ve İmamların nurdan yaratıldığını ifade eden altıncı rivayet de şöyledir:

6- أحمد بن إدريس، عن الحسين بن عبدالله، عن محمد بن عيسى، ومحمد بن عبدالله عن علي بن حديد، عن مرآزم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال الله تبارك وتعالى: يا محمد إني خلقتك وعليا نورا يعني روحا بلا بدن قبل أن أخلق سماواتي وأرضي وعرشي وبحري فلم تزل تهللني وتمجدي، ثم جمعت رويكما فجعلتهما واحدة فكانت تمجدي وتقديني، وتهللني، ثم قسمتها ثنتين وقسمت الثنتين فصارت أربعة محمد واحد وعلي واحد والحسن والحسين ثنتان، ثم خلق الله فاطمة من نور ابتدأها روحا بلا بدن، ثم مسحنا بيمينه فأفضى نوره فينا.

6- Ahmed b. İdrîs → el-Hüseyin b. Abdullah → Muhammed b. ‘Îsâ → Muhammed b. Abdullah → Ali b. Hadîd → Merâzim, Ebû Abdullah’dan (as) şunu rivayet eder: “Allah Tebâreke ve Te’âlâ buyurdu ki:

‘Ey Muhammed! Şüphesiz ben seni ve Ali’yi henüz semalarımı, arzımı, Arş’ımı ve denizimi yaratmadan önce bir nur olarak yarattım; yani bedensiz bir ruh olarak (yarattım). Sizler o hâlde iken sürekli beni tehlîl, tesbîh ve temcîd ediyordunuz. Sonra Ben, sizin her iki ruhunuzu bir araya getirdim ve onları tek bir ruh kıldım; bu ruh da beni tespih etmeye, beni kutsamaya ve beni yüceltmeye devam etti. Ardından o bir ruhu ikiye böldüm; iki parçayı da tekrar ikiye böldüm; böylece dört nur meydana geldi. Muhammed (sas) bir, Ali bir, Hasan ve Hüseyin ise ikidirler.’ Daha sonra Allah, Fâtıma’yı da bu nurdan yarattı. Onu da başlangıçta bedensiz bir ruh olarak var etti. Sonra bizi sağ eliyle sıvazladı ve kendi nurunu üzerimize akıttı.”²⁷

Rivayetin metin açısından değerlendirilmesi

el-Kâfî’de tahriç edilen söz konusu rivayetlerde, Raûlullah (sas), Ali (ra) ve Fatıma’nın (ra) ilahî nurdan yaratıldıkları ve dolayısıyla Âdemoğullarından olmadıkları ifade edilmiştir. Ancak bu ve buna benzer rivayetlere, Kur’an’a ters oldukları gerekçesiyle

²⁵ Küleynî, Ebû Cafer Muhammed b. Ya’kûb b. İshak er-Râzî, **el-Kâfî**, (Tahran: Dâru’l-Kurub el-İslâmiyye, 1967), c. 2, s. 219.

²⁶ es-Sadûk, Muhammed b. Ali b. Bâbevyhî el-Kummî, **Sifatu’s-Şîa**, thk. Ahmed el-Mâhûzî, (Tahran: el-Matbaatu es-Sâdık, Birinci Baskı, 2019), s.38.

²⁷ Küleynî, **el-Kâfî**, c.1, s. 441.

itiraz edilmiş ve rivayetlerin sahih olamayacağı vurgulanmıştır. Zira Yüce Allah, Kur'ân-ı Kerim'de Rasûlullah'ın (sas) beşer olduğunu vurgulamıştır.

Bu rivayet de erken dönem Şîî İmamî kozmolojide yer alan “nûrî yaratılış” doktrininin klasik örneklerinden biridir. Rivayet, İlâhî Nur'dan yaratılmış beş varlık — Muhammed (sas), Ali (ra), Fâtıma (ra), Hasan (ra) ve Hüseyin (ra) — anlayışını teolojik bir silsile içinde anlatır.

Bu rivayet metninde dikkate değer birkaç temel kavram bulunmaktadır:

1. “روح بلا بدن” Bedensiz ruh ibaresi, yaratılışın maddeden önce gelen ruhanî bir evrede gerçekleştiğini ifade ediyor. Bu, Şîî ve tasavvufi kaynaklarda nûr-i Muhammedî'nin fiziksel evrenden önce var olduğu fikrinin dayanağıdır.

2. “Cem” ve “Taksîm” (birleştirme ve bölme) süreci, ilahî bir tecelli zincirini temsil eder: Önce tek bir ruh, sonra ikiye ayrılma (Muhammed (sas) ve Ali), ardından dörtlü tecelli (Muhammed (sas), Ali, Hasan, Hüseyin), son olarak Fâtıma'nın nuranî varlık olarak bu yapıya dâhil edilmesi. Bu yapı, Şîî literatürdeki “Ehl-i Kisâ ve Ehl-i Abâ, Âl-i Abâ” anlayışının metafizik temellerini teşkil eder.

3. “مسح بيمينه” (Allah'ın sağ eliyle sıvazlaması) cümlesini, kelâmî yorumda ilahî inayet ve safiyet aktarımı anlamında kullanmışlardır. Bu dokunuş, Ehl-i Beyt'in diğer tüm varlıklardan farklı bir ontolojik saflığa (zâtî temizlik) sahip olduğunu vurgulamaktadır.

Bu rivayet, Ehl-i Beyt'in yaratılışının ilâhî bir nurdan meydana geldiğini; dolayısıyla onların konumunun peygamberlik ve velâyet hiyerarşisinin ötesinde, varlık öncesi bir boyuta uzandığını göstermektedir. Şîî İmamî düşüncede Muhammed (sas) ve Âl-i Beyt'in bu ilahi nûrun tezahürleri olduğu kabul edilmektedir. Böylece her rivayet, bir kozmik aşama olarak analiz edilmektedir (nûr → rûh → tînât → kalp).

el-Kâfî'de geçen yedinci rivayette şöyledir:

- الحسين [عن محمد] بن عبدالله، بن محمد بن سنان، عن الفضل، عن جابر بن يزيد قال: قال لي أبو جعفر عليه السلام: يا جابر إن الله أول ما خلق خلق محمد صلى الله عليه وآله وعترته الهداة المهتدين، فكانوا أشباح نور بين يدي الله، قلت: وما الأشباح؟ قال: ظل النور أبدان نورانية بلا أرواح وكان مؤيدا بروح واحدة وهي روح القدس، فبه كان يعبد الله، وعترته ولذلك خلقهم حلماء، علماء، بررة، أصفياء، يعبدون الله بالصلاة والصوم والسجود والتسبيح والتلهيل، ويصلون الصلوات ويحجون ويصومون.

7- el-Hüseyin [Muhammed'den] b. Abdullah → Muhammed b. Sinan → el-Müfaddal ve Câbir b. Yezîd aracılığıyla rivayet etmiştir ki, Ebû Ca'fer (as) Câbir b. Yezid'e şöyle dedi:

“Ey Câbir! Şüphesiz Allah'ın ilk yarattığı şey, Muhammed (sas) ile onun hidayet rehberi olan tertemiz Ehl-i Beyt'idir. Onlar, Allah katında birer ışık sûreti (أشباح نور) olarak var olmuşlardı.” Ben: “Eşbâh (sûretler) nedir? diye sordum.”

Dedi ki: “Nûrun gölgesi demektir; yani rûhsuz, nûrânî bedenlerdir. Onlar, tek bir rûh ile —ki o Rûhu'l-Kudüs'tür— desteklenmişlerdi. İşte bu rûh vasıtasıyla Allah'a ibadet ederlerdi. Kendisi ve Ehl-i Beyti bu yüzden yaratılış itibarıyla yumuşak huylu (حلماء), bilgili (علماء), iyilikte seçkin (بررة) ve arınmış (اصفياء) kimseler kılınmıştır. Onlar, Allah'a

namaz, oruç, secde, tesbih ve tehlil ile ibadet ederler; namazlarını kılar, hacc eder ve oruç tutarlardı.”²⁸

el-Kâfî’de geçen rivayetlerden bir diğeri de şöyledir:

8- “Allah bizi kendi azamet nurundan yarattı; sonra yaratılışımızı biçimlendirdi ve çamurumuzu yoğurdu. Bizim nûrumuz Allah’ın nurundandır; çamurumuz da O’nun nurundandır. Biz Allah’ın ilminin hazinedarları, emrinin tercümanlarıyız. Biz Allah ile mahlûkat arasında dönen mihveriz. Bizi tanıyan mümindir; bizi inkâr eden kâfirdir.”²⁹

Bu rivayet, “nûr”u hem ontolojik hem de epistemolojik bir kavram olarak işler. Ontolojik açıdan “nûr”, yaratılışın ilk ilkesi, yani varlığın özü olarak anlaşılır. Epistemolojik olarak ise imamlar, ilâhî bilginin yeryüzündeki yansıtıcılarıdır. Böylece “nûr” yalnızca bir ışık değil, aynı zamanda bilginin ve hakikatin kaynağıdır.

Müteakaddimun Şîa âlimlerinden önemli bir şahsiyet olan es-Saffâr el-Kummî (ö. 290/902), *Basâiru’l-Derecât* adlı kitabında, ilk yaratılanın Muhammed (sas) ve Hz. Âli’nin (ra) nûru olduğunu ifade eden 28 rivayete yer vermiştir. Bize göre Küleynî bap başlıkları dahil olmak üzere, hadisleri olduğu gibi hocası es-Saffâr’dan almıştır. es-Saffâr’ın erken dönem Şîî hadis külliyyatı *Başâ’irü’l-Derecât*’ta yer alan rivayetler, bu konudaki Şîî öğretinin daha belirgin bir biçimini sunar.

Bu rivayetler, Şîa itikadına göre yaratılışın kronolojisini açıklıyor: İlk yaratılan şey Nûr-i Muhammedî’dir. Bu nurdan âlemin geri kalanı yaratılır. Burada dikkat çeken husus, “nûr”un maddî olmayan bir varlık olarak düşünülmesi ve aynı zamanda “ilmin mahalli” olarak tanımlanmasıdır. Böylece nurlar hem varlık hem bilgi düzleminde ilk neden rolünü üstlenir. Müteahhirun Şîî âlim el-Meclisî de *Bihâru’l-Envâr* adlı büyük hadis mecmuasında, konuyla alakalı çok sayıda rivayete yer vermiştir. Bu da mütekaddimûn ve müteahhirûn Şîî âlimlerin, Rasûlullah (sas) ile Ehl-i Beytinin nurdan ve ilk yaratılanlar olduğu noktasında ittifak halinde olduklarını gösteriyor. Örneğin el-Meclisî’nin *Bihar*’ında tahric ettiği rivayette Rasûlullah’ın (sas) şöyle dediği iddia edilir:

“Ben ve Ali, Âdem yaratılmadan on dört bin yıl önce Allah katında bir nurduk. Allah Âdem’i yarattığında o nûru ikiye ayırdı; bir parçası ben oldum, bir parçası Ali oldu.”³⁰

Meclisî’nin *Bihar*’ında tahric ettiği diğer bir rivayet şöyledir:

وَعَنْ جَابِرٍ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ : أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي فَقَتَقَ مِنْهُ نُورَ عَلِيٍّ ثُمَّ خَلَقَ الْعَرْشَ وَاللُّوحَ وَالشَّمْسَ وَضَوْءَ النَّهَارِ وَنُورَ الْأَبْصَارِ وَالْعَقْلَ وَالْمَعْرِفَةَ الْخَيْرَ .

Câbir’den (ra) rivayet edildiğine göre Rasûlullah (sas) şöyle buyurmuştur: “Allah (cc) ilk olarak benim nurumu yarattı. (Benim nurumdan) Ali’nin nurunu yarattı. Daha sonra Arşı, Levhi, güneşi, gündüzün ziyasını, gözlerin nurunu, aklı.... yarattı.”³¹

²⁸ Küleynî, *el-Kâfî*, c. 1, s. 442.

²⁹ Küleynî, *el-Kâfî*, c. 1, s. 441; es-Saffâr, Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasan b. Farrûh, *Basâiru’l-derecât fi Fadâil Âl Muhammed (as)*, Thk., Muessesetu el-İmâm el-Mehdî, İtimat Matbaası, Birinci Baskı, Kum ty., c.1, s. 45-56.

³⁰ el-Meclisî, *Bihâru’l-envâr*, c.15, s. 24.

³¹ el-Meclisî, *Bihâru’l-envâr*, c. 54, s. 170.

Bu rivayet, Şîa'nın nübüvvet ve velâyetin aynı "ilâhî cevherden" geldiği fikrini vurgulamaktadır. Burada "nûrun ikiye ayrılması" sembolik bir anlatımdır. Muhammed (peygamberlik) ve Ali (velâyet) aynı hakikatin iki veçhesidir.

el-Meclisî bir adım daha ileri giderek Meleklerin İmamların nurundan yaratıldığını ifade eden hadisleri, kitabı *Bihâru'l-Envâr*'da tahrîç etmiştir. Söz konusu rivayetlerden biri şöyledir:

خلق الله من نور وجه علي بن أبي طالب سبعين ألف ملك ، يستغفرون له ولمحببه الى يوم القيامة.

"Allah (cc) Ali b. Ebû Tâlib'in yüzünün nurundan yetmiş bin melek yarattı. Bu melekler kıyamete kadar ona ve onu sevenlere istiğfarda bulunurlar."³²

Şîa'ya göre meleklerin görevi, İmamlara hizmet etmektir. Zira es-Sadûk '*Uyûnu'l-Ahbâr*'da el-Meclisî ise *Bihâru'l-Envâr*'da şöyle bir rivayete yer vermişlerdir:

"إِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَخِدَامُنَا وَخِدَامَ مُحِبِّينَا"

Rivayete göre İmam er-Rîdâ şöyle demiştir: "Melekler bizim ve bizi sevenlerin hizmetçileridirler."³³

Görüldüğü gibi bu rivayette Kur'ân ve sahih Sünnette açıklananın aksine meleklerin Hz. Al'i'nin (ra) nurundan yaratıldığı iddia edilmektedir. Aynı rivayette, meleklerin görevinin Ehl-i Beyt İmamları ile sevenleri olan Şîa'ya hizmet etmek olduğu ileri sürülmektedir. Burada da Yahudi zihniyetinin devreye girdiğini, melekler dahil diğer yaratılmışlardan üstün oldukları vurgusu yapılmaktadır. Bu iddiaların Kur'ân ve sahih Sünnete aykırı olduğu gibi akla da aykırı olduğu açıktır.

Rivayetlerin Sahih Olmadığına Kur'ân ve Sahih Sünnetten Deliller

Sonuç olarak rivayetlere bakıldığında, sadece *el-Kâfî*'de bu ve buna benzer ifadeler içeren 40 hadis vardır. Hepsi de Rasûlullah (sas) ve soyundan gelenlerin yaradılışlarından bahsetmekte, nûrdan mahlûkat arasında ilk yaratılanlar oldukları ifade edilmektedir. Ancak K. Kerim ve sahih rivayetlerde ilk insanın Âdem (as) olduğu, eşi Havva'nın ondan var edildiği ve diğer tüm insanların da ondan türediği ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu rivayetler K. Kerim ile sahih hadislerle ters düşmektedir. Şîa'da bir hadisin sahih kabul edilebilmesi için esas alınan en önemli kriter, Kur'an'la çelişmemesidir. Bu kuraldan hareketle bu rivayetlerin tümüne itiraz edilmiş ve sahih olmadığına hükmedilmiştir. Bu rivayetlerin sahih olmadığına delil olarak getirilen bazı âyetler şunlardır:

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا

"Allah, sizi bir tek nefisten yaratan ve kendisi ile huzur bulsun diye eşini de ondan var edendir..."³⁴

³² el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, c. 23, s. 320.

³³ es-Sadûk, Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Bâbeveyh el-Kummî (ö.381/991), '*Uyûn Ahbâr er-Rîdâ*, (Kum: Menşûrât eş-Şerif er-Rîdâ, Birinci Baskı, 1378/1958), c. 1, s. 262; el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, c. 26, s. 235.

³⁴ A'raf, 7/189.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً

“Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan; ikisinden birçok erkek ve kadın (meydana getirip) yayan Rabbinize karşı gelmekten sakının...”³⁵

خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا

“O, sizi bir tek nefisten yarattı. Sonra ondan eşini var etti.”³⁶

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً

“Hani, Rabbin meleklerle, ‘Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım’ demişti...”³⁷

Aynı şekilde Ehl-i Sünnet tarafından sahih kabul edilen şu hadislerin zahiri ile de gelişmektedir:

فَيَقُولُ بَعْضُ النَّاسِ: أَبُوكُمْ آدَمُ فَيَأْتُونَهُ فَيَقُولُونَ: يَا آدَمُ أَنْتَ أَبُو الْبَشَرِ، خَلَقَكَ اللَّهُ بِيَدِهِ، وَنَفَخَ فِيكَ مِنْ رُوحِهِ، ...
...”وَأَمَرَ الْمَلَائِكَةَ فَسَجَدُوا لَكَ، وَأَسْكَنْكَ الْجَنَّةَ، أَلَا تَشْفَعُ لَنَا إِلَى رَبِّكَ، أَلَا تَرَى مَا نَحْنُ فِيهِ وَمَا بَلَّغْنَا؟

“...Bu sırada insanların bir kısmı diğer bir kısmına: ‘Âdeme gitmelisiniz’ der. Hemen Âdem’e (as) varıp: ‘Sen, İnsanlığın atasısın. Allah seni eliyle yarattı, içine ruhundan üflledi ve Meleklerle sana secde etmelerini emir buyurdu, bizim için Rabbinden şefaatt dilemez misin? İçerisinde bulunduğumuz durumu görmez misin?’³⁸

"الناس من آدم، وآدم من تراب"

“İnsanlar Âdem’dendirler (as). Âdem (as) ise topraktanır.”³⁹ İmam et-Tirmizî, bu hadis için hasenun Sahîhun hükmünü vermiştir.⁴⁰

قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي انما الهكم اله واحد فمن كان يرجوا لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا

“De ki: Ben de ancak sizin gibi bir insanım. (Ne var ki) bana, ‘Sizin ilâh’ınız ancak bir tek ilahdır” diye vahyolunuyor. Kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa yararlı bir iş yapsın ve Rabbine ibadette kimseyi ortak koşmasın.”⁴¹

el-Kâfi ve diğer Şîa hadis kaynaklarında tahriç edilen söz konusu rivayetlerde, Rasûlullah (sas), Ali (ra) ve Fatıma’nın (ra) ilahî nurdan yaratıldıkları ve dolayısıyla Âdemoğullarından olmadıkları ifade ediliyor. Ancak bu ve bu anlamdaki rivayetlere, Kur’ân’ın zahirine ters oldukları gerekçesiyle itiraz edilmiş ve rivayetlerin sahih olamayacağı vurgulanmıştır. Nitekim Yüce Allah K. Kerim’de Rasûlullah’ın (sas) beşer olduğunu vurgulamıştır. Aynı şekilde zikredilen rivayetler sahih hadislere de aykırıdır.

³⁵ Nisâ, 4/1.

³⁶ Zümer, 39/6.

³⁷ Bakara, 2/30.

³⁸ Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebu Abdullah el-Cu’fî, **Sahih**, thk: Muhammed Zuheyr b. Nasır, (yy: Dâru’t-Tavki Linneccâti, Birinci Baskı, 1422/2001), Ehadîsu’l-Enbiyâ’, 3; Ahmed b. Hanbel, **Musned**, thk. Şuayb el-Arneût ve Adil Murşid, (yy: Muessestu’r-Risâle, Birinci Baskı, 2001) c. 15, s. 384, h.no: 9623; İbn Râhûye, Ebu Ya’kub İshâk b. Muhalled b. İbrahim el-Hanzelî el-Mervezî, thk. Abdulgafur b. Abdulhak el-Beluşî, (Medine: Mektebetu’l-İmân, 1991), c. 1, s. 227, h. no: 184.

³⁹ Ahmed b. Hanbel, **Musned**, c. 14, s. 349, h.no: 8736, c. 16, s. 456, h.no: 10781.

⁴⁰ et-Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musa b. ed-Dahhak Ebu İsa, **el-Câmiu’l-Kebir (Sunen et-Tirmizî)**, thk. Beşşar ‘Avvâd Ma’rûf, (Beyrut: Dâru’l-Garbi el-İslâmî, 1998), c. 6, s. 229.

⁴¹ Kehf, 18/110.

Şöyle ki Abdullah b. Mesûd (ra) Rasûlullah'ın (sas) şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: "Ben de sizin gibi bir beşerim, unuttuğunuz gibi ben de unuturum. Unuttuğum zaman bana hatırlatın."⁴²

Şunu ifade edelim ki, Ehl-i Sünnet hadis kitaplarında da Rasûlullah'ın (sas) nurdan yaratıldığına dair rivayetler vardır. Ancak âlimler bu hadislerin uydurma olduğu hükmünü vermişlerdir. Bu rivayetlerin uydurma olduğu hükmünü veren eski ve yeni âlimlerden bazıları şunlardır: İbn Hacer el-Askalânî, ez-Zehebî, eş-Şevkânî, el-Hâfiz el-Ğimârî el-Mağribî, İbn Abdulhâdî, es-Sehsevânî. Abdurrazzak'ın Musannefinde tahrîc ettiği iddia edilen hadisle ilgili olarak, muasır âlimlerden Muhammed Ahmed b. Abdulkadir eş-Şenkîtî el-Medenî, müstakil bir risale kaleme almış ve rivayetin aslının olmadığı neticesine varmıştır. Söz konusu kitapçık birçok kere basılmıştır.⁴³

Âlimler, bu rivayetlerin sahih olmadığını Kur'an'dan deliller getirmek suretiyle ispatlamaya çalışmışlardır. Zira Kur'an'ı Kerim, Muhammed'in (sas) özellikle beşer olduğuna vurgu yapmıştır. Aynı zamanda her dönemin inkârcıları, Peygamberlerin beşer olmalarına itiraz etmişlerdir. Aynı itirazlar Rasûlullah'a (sas) de yapılmıştır. Yapılan bu itirazlara işaret eden âyetlerden bazıları şunlardır:

وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا

"İnsanlara hidayet (Kur'an) geldikten sonra onların iman etmelerine ancak, 'Allah, bir beşer mi peygamber olarak gönderdi?' demeleri engel oldu."⁴⁴

Yüce Allah bu itiraz ve taleplerine şu cevabı vermiştir:

قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يُمَشُّونَ مَطْمَئِينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا

"De ki: 'Eğer yeryüzünde, (insanlar yerine) yerleşip dolaşan melekler olsaydı, elbette onlara gökten bir melek peygamber indirirdik."⁴⁵

Yüce Allah (cc), Nuh, Âd ve Semûd kavimlerinin inkâr ve inanmamalarının sebebinden şöyle bahsetmiştir:

قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأَثْبِتْ بِلِسَانٍ مُبِينٍ

"... Onlar, 'Siz de bizim gibi sadece birer insansınız. Bizi babalarımızın taptıklarından alıkoymak istiyorsunuz. Öyleyse bize apaçık bir delil getirin' dediler."⁴⁶

Peygamberler de onların bu inkâr ve itirazlarına şu cevabı vermişlerdir:

قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ

⁴² Buhârî, **Sahih**, Kitâbu's-Salat, 31, h. no: 401, Muslim b. Haccac el-Kuşeyrî en-Nîsâburî, **Sahih**, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsi el-Arabî, ts.), Salat, 89, h.no: 572.

⁴³ eş-Şenkîtî, Muhammed Abdulkadir, **Tenbihu'l-huzzâk Alâ Butlân Mâ Şâ'e Beyne el-Enâm Min Hadîsi en-Nûr el-Mensûb Li Musannef Abdurrazzâk**, Matâbi' el-Câmiatu el-İslâmiyye Bilmedineti el-Munevvere, İkinci Baskı, Medîne-i Münevvere 1390/1970.

⁴⁴ İsrâ, 17/94.

⁴⁵ İsrâ, 17/95.

⁴⁶ İbrâhim, 14/10.

Yüce Allah da (cc) onlara şu cevabı vermiştir:

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ

De ki: “Ben de ancak sizin gibi bir insanım. (Ne var ki) bana, ‘Sizin ilâhınız ancak bir tek ilâhtır’ diye vahyolunuyor. Kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa yararlı bir iş yapsın ve Rabbine ibadette kimseyi ortak koşmasın”⁵³

قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا

“De ki: ‘Rabbimi tenzih ederim. Ben ancak resûl olarak gönderilen bir beşerim.’”⁵⁴

Allah (cc) bir âyet-i kerimede de her şeyi sudan yarattığını şu ifadelerle beyan etmektedir:

أولم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقنهما وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون

“İnkâr edenler, göklerle yer bitişikken, bizim onları ayırdığımızı ve diri olan her şeyi sudan meydana getirdiğimizi görmediler mi? Hâlâ inanmayacaklar mı?”⁵⁵

Yüce Allah İnsan, Cin ve meleklerin aslının ne olduğunu şu âyet-i kerimelerde beyan etmiştir:

خلق الإنسان من صلصال كالفخار وخلق الجن من مارج من نار

“Allah, insanı pişmiş çamur gibi bir balçıktan yarattı. Cin’i de yalın bir ateşten yarattı.”⁵⁶

Allah (cc) bütün insanlara Muhammed’in (sas) cinsiyetinin ne olduğunu beyan etmek üzere şöyle buyurmuştur:

لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ

“Andolsun, Allah, mü’minlere kendi içlerinden; onlara âyetlerini okuyan, onları arıtıp tertemiz yapan, onlara kitap ve hikmeti (Sünneti) öğreten bir peygamber göndermekle büyük bir lütufta bulunmuştur. Oysa onlar, daha önce apaçık bir sapıklık içinde idiler.”⁵⁷

وَلَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ

“Andolsun, size kendi içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya düşmeniz ona çok ağır gelir. O size çok düşkün, mü’minlere karşı da çok şefkatli ve merhametlidir.”⁵⁸

كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ

⁵³ Kehf, 18/110.

⁵⁴ İsrâ, 17/93.

⁵⁵ Enbiyâ, 21/30.

⁵⁶ Rahmân, 55/14-15.

⁵⁷ Âli Umrân, 3/164

⁵⁸ et-Tevbe, 9/128.

“Nitekim kendi aranızdan, size âyetlerimizi okuyan, sizi her kötülükten arındıran, size kitap ve hikmeti (sünneti) öğreten, ayrıca bilmediklerinizi de öğreten bir peygamber gönderdik.”⁵⁹

Bilindiği üzere Muhammed (sas) Abdullah b. Abdulmuttalib’in evinde ve yetim olarak dünyaya gelmiştir. Yüce Allah onun yetim olarak dünyaya geldiğine şu âyeti kerime ile işaret etmektedir:

“ألم يجدك يتيماً فأوى، ووجدك ضالاً فهدى، ووجدك عائلاً فأغنى”

“Seni yetim bulup da barındırmadı mı? Seni yolunu kaybetmiş olarak bulup da yola iletmedi mi? Seni ihtiyaç içinde bulup da zengin etmedi mi?”⁶⁰

Rasûlullah de (sas) kendisi için şöyle derdi:

“إنما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون فإذا نسيت فذكروني”

“Ben de sizin gibi bir beşerim. Unuttuğunuz gibi ben de unuturum. Dolayısıyla unuttuğum vakit bana hatırlatın.”⁶¹

Diğer bir rivayette de şöyle buyurmaktadır:

“... إنما أنا بشر مثلكم اذكروني كما تذكرون وأنسى كما تنسون...”

“...Ben ancak bir beşerim. Hatırladığınız gibi hatırlar, unuttuğunuz gibi ben de unuturum...”⁶²

Hiz. Aişe (ra) da Rasûlullah (sas) tavsif ederken şöyle diyordu:

“ما كان إلا بشراً من البشر يغسل ثوبه ويحلب شاته ويخدم نفسه”

“O ancak beşerden bir beşerdi. O, ancak elbiselerini yıkayan, keçisini sağan, kendi işini yapan beşer biriydi.”⁶³

Başka bir rivayette de Hiz. Aişe (ra), Rasûlullah (sav)’ı şöyle tavsif etmektedir:

“كَانَ بَشَرًا مِنَ الْبَشَرِ يَغْلِي ثَوْبَهُ، وَيَحْلُبُ شَاتَهُ، وَيَخْدُمُ نَفْسَهُ”

“O, İnsanlardan bir insandı. Elbiselerini diker, keçisini sağlar ve kendi işini kendisi yapardı.”⁶⁴

Bunlar, peygamberlerin beşer olduklarına dair Allah (cc) ve Peygamber’in (sas) söyledikleridir. Peygamberlerin gönderildikleri kavimler ve özelde de Mekkeli müşrikler, peygamberlerin beşerden ve beni beşer olamayacağını iddia ediyorlardı.

⁵⁹ Bakara, 2/151.

⁶⁰ ed-Duhâ, 93/6-7-8.

⁶¹ Buhârî, **Sahih**, Kitâbu’s-Salâti 8, Bâbu’t-Teveccuh Nahve’l-Kibleti Haysu Kân, 31, h.no: 401; Muslim b. el-Haccac Ebu’l-Hasan el-Kuşeyrî en-Nisâburî, **Sahih**, Bâbu’s-Sehvi fi’s-Salâti ve’s-Sucûdi Lehu 19, h. no: 572.

⁶² İbn Hanbel, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, **Musned**, thk. Şuayb el-Arnût, Âdil Murşid vd., (yy: Muessesetu’r-Risâle, Birinci Baskı, 2001), c. 7, s.90.

⁶³ İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz b. Me’bed et-Temîmî ed-Dârimî el-Bustî, **Sahih İbn Hibbân Bitertibi İbn Bulbân**, thk. Şuayb el-Arnâud, (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, İkinci Baskı, 1993), c. 12, s. 488.

⁶⁴ Ahmed b. Hanbel, **Musned**, c. 40, s. 263.

Başka bir ifade ile böyle olmalarını kabullenemiyorlardı. Çünkü nübüvvet beşer olmakla uyuşmuyordu. Onlara göre, aynı anda beşer ve peygamber olmak mümkün olamıyordu. Zira onlar hakkelyakin biliyorlardı ki, peygamberler de onlar gibi beşer idiler. Aralarında doğdular, evlendiler, çocuk sahibi oldular, yerde yürüyorlar, yiyorlar, içiyorlar, seviniyorlar, üzülüyorlar, hastalanıyorlar ve sonunda da vefat ediyorlardı. Bu yüzden peygamber olmalarını kabullenemediler, içlerine sindiremediler ve netice olarak inkâr etmeyi tercih ettiler.

Günümüzde Müslüman olduklarını iddia eden bazı birey ve cemaatler, peygamberliklerini inkâr edemediler ancak, aynı düşünceyle, peygamberlerin beşer olmalarını içlerine sindiremediler ve onlara olağanüstülükler atfetme cihetine gittiler. Bu inanışlarını desteklemek için de hadis uydurmaya yeltendiler ve bu konuda çok sayıda hadis de uydurdular. Rasûlullah'ın (sas) söylemediklerini ona nispet ettiler. Batıl ve hurafevî hikâyelere sığındılar. Âyetleri esas anlamından uzaklaştırarak batınî tefsire yöneldiler. Arap dili ve edebiyatındaki 'mecaz' kuralından hareketle âyetleri ters yüz ettiler. Şia ve özellikle İsmâiliyye fırkasında hâkim olan batınlılığa sığındılar. Bunu yaparken Ehl-i Sünnet adına yaptılar. Dediler ki:

“إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نور من نور الله، وكل الخلاق من نوره”

“Şüphesiz Muhammed (sas), Allah'ın (cc) nurundan bir nurdur. Bütün yaratıklar da onun (Muhammed) nurundan yaratılmışlardır.”⁶⁵ Bu ve buna benzer çok sayıda rivayet uydurulmuştur. Muhammed'in (sas) Allah'ın (cc) nurundan bir nur olduğunu ispatlayabilmek amacıyla kitaplar telif edilmiştir.

Rasûlullah (sas) başka bir hadisi şeriflerinde de şöyle buyurmaktadır:

مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا وَفِي سُرَّتِهِ مِنْ تُرْبَتِهِ الَّتِي تَوَلَّدَ مِنْهَا، فَإِذَا رُدَّ إِلَى أَرْضِ عُمَرَاءِ، رُدَّ إِلَى تُرْبَتِهِ الَّتِي خُلِقَ مِنْهَا حَتَّى يُدْفَنَ فِيهَا، وَإِنِّي وَأَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ خُلِقْنَا مِنْ تُرْبَةٍ وَاحِدَةٍ وَفِيهَا نُدْفَنُ

“Her doğan kişinin göbeğinde, kendisinden yaratıldığı topraktan bulunur. Erzeli ömre vardırılnca defnedilmek üzere kendisinden yaratıldığı toprağa iade edilir. Ben, Ebubekir ve Ömer aynı topraktan yaratıldık ve onda defnedileceğiz.”⁶⁶

Sonuç

Hadis âlimlerinin uydurma olduğu noktasında ittifak ettikleri hadislerden biri, şüphesiz en-Nur el-Muhammedî hadisleridir. Yukarıda açıklamaya çalıştığımız gibi, Şii hadis kitaplarında tahriç edilmiş olan nûr-i Muhammed ile ilgili rivayetler Şia hadis âlimleri tarafından da senet ve metin yönünden tenkide tabi tutulmuş ve el-Burkuî ile

⁶⁵ Ahmed Rızâ el-Han el-Kâdirî (ö. 1340/1921), *Silâtu's-safâ fi Nûr el-Mustafâ*, thk. Enver Ahmed Hanel-Bağdadî, (Hindistan: Merkez el-Buhûs el-İslamiyye, İkinci Baskı, 1433/2012), s. 50-51.

⁶⁶ el-Hatîb, Ebubekir Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdi el-Begdadî, *Tarîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Dâru'l-Garb İslâmî, Birinci Baskı, 2002), c. 3, s. 542; İbn el-Cevzî, Cemâluddîn Ebu el-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *el-İlel el-Mutenâhiye fi'l-Ehâdisi'l-Vâhiye*, thk. İrşâd el-Hak el-Eserî, (Pakistan: İdâretu'l-Ulûm el-Eseriyye, İkinci Baskı, 1981), c. 1, s. 193; es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebubekir Celâluddîn, *el-Leâlî el-Masnûa' fi'l-Ehâdisi el-Mevdûa'*, thk. Ebu Abdurrahman Salah b. Muhammed b. Uveyde (Beyrut: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, Birinci Baskı, 1996), c. 1, s. 286; Ebubekir Ahmed b. Mervan ed-Dîneverî el-Mâlikî, *el-Mucâlesetu ve Cevâhir el-İlmi*, thk. Ebu Abdullah Meşhûr b. Hasan Âl Suleymân, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1419/1998), c. 2, s. 39.

el-Meclisî gibi âlimler tarafında senet yönünden zayıf oldukları tespitinde bulunulmuştur. Özellikle Hücetülislâm ünvanına sahip Ayetulleh el-Burkaî bu rivayetleri senetten ziyade metin yönünden eleştiriye tabi tutmuştur. Bu rivayetlerin Kur'ân ve akla aykırı olduğunu vurgulamıştır. Zira Kur'ân diğer sair peygamberler gibi Rasûlullah'ın (sas) de beşer ve Ademoğullarından olduğunu şüpheye mahal bırakmayacak şekilde açıklamıştır. O da diğer insanlar gibi bir anne babadan bir çocuk olarak dünyaya gelmiş, büyümüş, evlenmiş, yiyip içmiş, hastalanmış ve sonunda da vefat etmiştir. Dolayısıyla Rasûlullah (sas) ile Ehl-i Beyt İmamlarının bütün mahlûkattan önce nurdan yaratılmış oldukları iddiası akılla açıklanabilir bir tarafı yoktur.

Ehl-i Sünnet'e ait hadis kaynaklarında tahriç edildiği iddia edilen ve öne çıkan rivayet, şüphesiz Cabir b. Abdullah'a (ra) nispet edilen hadistir. Bazıları bu rivayetin Abdurrazzak b. el-Hemmâm es-Sanânî'nin Musannef'inde tahriç edildiğini iddia etmişlerdir. Ancak hadis âlimleri, bu rivayetin Abdurrazzak es-Sanânî'ye nispet edilmesinin doğru olmadığını, çünkü yapılan araştırmalara göre, söz konusu Musannef'te geçmediği gibi, Abdurrazzak'ın diğer kitaplarında da olmadığını tespit etmişlerdir. En önemlisi Abdurrazzak'ın Ahmed b. Hanbel gibi çok sayıda öğrencisi olmasına rağmen, bu öğrencilerden hiç kimse bu hadisi rivayet etmemiştir.

İmam es-Suyûtî'nin ifade ettiği gibi rivayetin senedi yoktur. Dolayısıyla senet yönünden munkatı' olup merdud bir hadistir. Öte yandan Hz. Câbir'in (ra) rivayeti Kur'ân, sahih hadis ve akli-selimle çelişmektedir. Yukarıda verdiğimiz örneklerde olduğu gibi çok sayıda âyet, Rasûlullah'ın (sas) beşer ve Ademoğullarından olduğunu açıkça beyan etmiştir.

Sonuç olarak bu rivayetler, Şîa hadis kitaplarından devşirilmiş, İbn Arab-i gibi Vahdet-i Vücût felsefesini savunan mutasavvıflardan bazılarının uydurduğu bir rivayettir. Bir hadisin sahih kabul edilebilmesinin en önemli şartları olan, Kur'ân, sahih hadis ve akla uygun olma ilkelerine terstir. Sonuç olarak bu rivayet senet ve metin yönünden reddedilmesi gereken, Kur'ân, sahih hadis ve akl-ı selime aykırı bir rivayettir.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Musned, thk. Şuayb el-Arneût ve Adil Murşid, yy: Muessestu'r-Risâle, Birinci Baskı, 2001.

Ahmed Rızâ el-Han el-Kâdirî (ö. 1340/1921), Silâtu's-safâ fî Nûr el-Mustafâ, thk. Enver Ahmed Hanel-Bağdadî, Hindistan: Merkez el-Buhûs el-İslamiyye, İkinci Baskı, 1433/2012.

Amir Moezzi, M. A. (1994). "The Divine Light of the İmames." İn The Spirituality of Shi'i İslam. London: I.B. Tauris.

Âmilî, Ali el-Kûrânî, el-İntisâr Munazarât eş-Şîa fî Şebeketi el-İntirnit, yy: Dâru's-sîra, Birinci Baskı, 1421/2000.

Berîlevî, Ahmet Yâr, Mevâiz Neîmiyye,

Bezzâr, Ebûbekr Ahmed b. Amr b. Abdulhalikel-Atekî, Musnedu'l-Bezzâr el-Meşhûr Bismi el-Bahr ez-Zahhâr, Mektebetu el-'Ulûm ve'l-Hikem, thk. Adil b. Sa'd, el-Medinetu'l-Munevvere: Birinci Baskı, ts.

- Burka'î, Âyetullah Seyyid Ebu'l-fadl b. er-Rıdâ el-Burka'î el-Kummî, (Kesru's-Sanem) Ardu Ahabâr el-Usûl alâ el-Kur'ân ve'l-'Ukûl Dirâse Nakdiyye Şâmile Liahâdîs Usûl el-Kâfî, Tercüme ve Tahkik: Sa'd Rustem, yy: Dâru'l-Akîde li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1434/2013.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebu Abdullah el-Cu'fî, thk. Sahih, Muhammed Zuheyr b. Nasır, yy: Dâru't-Tavki Linnecâti, Birinci Baskı, 1422/2001.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Aşas b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî, Sünen, thk. Muhammed Muhibbiddîn Abdulhamid, Beyrut: el-Mektebetu el-Asriyye, ts.
- Bûlîs, Hennâ Mes'ed, Hemeciyyetu Teâlim el-Yehûd, Beyrut: el-Mektebetu el-İslâmî, İkinci Baskı, 1403/1983.
- Dîneverî, Ebubekir Ahmed b. Mervan el-Mâlikî, el-Mucâlesetu ve Cevâhir el-İlmi, thk. Ebû Abdullah Meşhûr b. Hasan Âl Suleymân, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1419/1998.
- Hatîb, Ebubekir Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Begdâdî, Tarîhu Bağdâd, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Dâru'l-Garb İslâmî, Birinci Baskı, Beyrut 2002.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasan b. Hibetullah, Mu'cem İbn Asâkir, thk. Vefâ' Tekiyuddîn, Dimeşk: Dâru'l-beşâir, Birinci Baskı, 1421/2000.
- İbn el-Cevzî, Cemâluddin Ebu el-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, el-'İlel el-Mutenâhiye fi'l-Ehâdîsî'l-Vâhiye, thk. İrşâd el-Hak el-Eserî, Pakistân: İdâretu'l-Ulûm el-Eseriyye, İkinci Baskı, 1981.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz b. Me'bed et-Temîmî ed-Dârimî el-Bustî, Sahîh İbn Hibbân Bitertîbi İbn Bulbân, thk. Şuayb el-Arnâud, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, İkinci Baskı, 1993.
- İbn Râhûye, Ebu Ya'kub İshâk b. Muhalled b. İbrahim el-Hanzelî el-Mervezî, Musned İshak b. Rahûye, thk. Abdulgafur b. Abdulhak el-Beluşî, Medîne: Mektebetu'l-Îmân, Birinci Baskı, 1991.
- Küleynî, Ebû Cafer Muhammed b. Ya'kûb b. İshak er-Râzî, el-Kâfî, Tahran: Dâru'l-Kurub el-İslâmiyye, Sekizinci Baskı, 1387/1967.
- Meclisî, Muhammed Bâkır, el-Meclisî, Mirâtu'l-'Ukû fî Şerhi Ahabâri Âl er-Rasûl, Tahran: Dâr el-Kutub el-İslâmiyye, İkinci Baskı, 1404/1983.
- Meclisî, Meclisî, Muhammed Bâkır, Bihâru'l-Envâr el-Câmi'a Lidureri Ahabâri'l-Eimme el-Ethâr, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs el-Rabî, Üçüncü Baskı, ts.
- Muslim b. Haccâc, el-Kuşeyrî en-Nîsâburî, Sahih, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi el-Arabî, ts.
- Sadûk, Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Bâbeveyhî el-Kummî, 'Uyûn Ahabâr er-Rıdâ, Kum: Menşûrât eş-Şerif er-Rıdâ, Birinci Baskı, 1378/1958.
- Sadûk, Ebû Câfer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Bâbevyhî el-Kummî, Sifatu's-Şîa, thk. Ahmed el-Mâhûzî, Tahran: el-Matbaatu es-Sâdık, Birinci Baskı, 2019.

- Saffâr, Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasan b. Farrûh, Basâiru'd-derecât fî Fadâil Âl Muhammed (as), thk. Muessesetu el-Îmâm el-Mehdî, Kum: İtimat Matbaası, Birinci Baskı, ts.
- Selam, Hasan, Küleynî'nin el-Kâfî'sine Şîa Eleştirisi, İstanbul: Kitap Dünyası, Birinci Baskı, 2023.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebubekir Celâluddîn, el-Leâlî el-Masnûa' fi'l-Ehâdîsi el-Mevdûa', thk. Ebu Abdurrahman Salah b. Muhammed b. Uveyde, Beyrut: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, Birinci Baskı, 1996.
- Şenkîtî, Muhammed Abdulkadir, Tenbîhu'l-huzzâk Alâ Butlân Mâ Şâ'e Beyne el-Enâm Min Hadîsi en-Nûr el-Mensûb Li Musannef Abdurrazzâk, el-Medînetu'l-Munevvere: Matâbi' el-Câmiatu el-İslâmiyye Bilmedineti el-Munevvere, İkinci Baskı, 1390/1970.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musa b. ed-Dahhak Ebu İsa, el-Câmiu'l-Kebir (Sunen et-Tirmizî), thk. Beşşar 'Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Dâru'l-Garbi el-İslâmî, 1998.

SÜYÛTÎ'NİN TESPİT ETTİĞİ MÜFESSİRLİK KRİTERLERİNE GÖRE BAZI MEŞHUR MÜFESSİRLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ*

Mehmet Yusuf HAKLI

Dicle Üniversitesi

GİRİŞ

Bilim dallarında ihtisaslaşmanın yoğun olduğu bir çağda yaşıyoruz. Tıp, matematik, doğa bilimleri, sosyal bilimler vb. alanlarda ihtisaslaşmaya gidildiği gibi, bu durumun Kur'an'la ilgili ilimlerde de gittikçe yaygın bir hal aldığını görüyoruz. İhtisaslaşma problemleri en kısa yoldan çözüme kavuşturmak için bir çözüm olarak kabul edilse de¹ bir daralmayı da beraberinde getirmektedir. Yani kendi alanında mütehassıs olan araştırmacı veya bilim adamı, yoğunlaştığı alandan başka alanı ihmal edebilmekte ve daha önce öğrenmiş olduğu bazı bilgileri unutabilmektedir.²

Genelde İslâm tarihine, özelde ise tefsir tarihine baktığımızda meşhur âlimlerin, kendilerini hemen her alanda (özellikle dini ilimlerde) çok iyi yetiştirdiklerini ve birçok ilmi sahada söz sahibi olduklarını görürüz. Bunun ispatı da birçok alanda yazmış oldukları kitaplar ve asırlar boyu devam eden tesirleridir. Bir müfessir, tefsirde etkin olduğu gibi hadis, fıkıh, kelam, dil, edebiyat, tarih vb. alanlarda da söz söyleyebilecek yetkinlikte olmuştur. Bu bağlamda, bir müfessirin sahip olması gereken ilimler doğrultusunda bir takım kriterler tespit edilmiştir. Bu hususta belki de ilk söz, Hâris el-Muhâsibî'nindir. (ö. 165/781) Onu takiben birçok alim, müfessirlik kriterleri hakkında tespitlerde bulunmuş; ancak Celâluddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505) kendinden önceki âlimlerin tespitlerini bir araya getirerek konuya son şeklini vermiştir. Bundan sonra da bu kriterlerden bahsedilince, Süyûtî'nin ismi ön plana çıkmaya başlamıştır.³ Ona göre bir müfessirde olması gereken kriterlerin sayısı on beştir. Yani Kur'an-ı Kerim'i tefsir

* Bu çalışma 3-4 Aralık 2025 yılında Şarkiyat Vakfı tarafından düzenlenen 3. Sosyal Bilimler Kongresinde özet olarak sunulan “Süyûtî'ye Göre Müfessirin Bilmesi Gereken İlimler Bağlamında Belli Başlı Müfessirler” adlı bildirinin genişletilmiş halidir.

¹ Muhsin Demirci, *Konulu Tefsire Giriş*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Baskı, 2013), 91.

² Şahin Güven, “Günümüz Tefsir Çalışmalarında Yeni Bir Yöntem: Konulu Tefsir Metodu”, *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, Ed. Bilal Gökçür vd. (İstanbul: İlim Yayıma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010), 452; Mehmet Yusuf Yagır, *Örnek Olma Yönüyle Bazı Meşhur Müfessirler*, *Uluslararası İslâm ve Model İnsan Sempozyumu*, Ed. M. Akif Özdoğan vd. (Kahramanmaraş: Fikir Ajans, 2018), 456.

³ Bilal Ercan, *Tefsir Geleneğinde Müfessirde Aranılan Şartlar*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 20-25.

edecek bir âlimin on beş ilme sahip olması gerekir.⁴ Günümüzde bu ilimlere yenileri eklenmiştir. Mesela Ömer Nasuhi Bilmen, içinde bulunduğumuz asrın özelliklerini ve ihtiyaçlarını dikkate alarak, ilaveten yedi kriter daha belirlemiş; böylece sayıyı yirmi ikiye kadar yükseltmiştir.

Bu çalışmada, Süyûtî'nin müfessirlik için belirlediği kriterler kısaca açıklanacak, ardından bazı meşhur müfessirlerin bu kriterleri taşıyıp taşımadıklarına dair tespitler yapılacaktır. Müfessir seçiminde tefsir çeşitleri dikkate alınacak, rivayet ve dirayet tefsiri ile mezhebi tefsirlerde şöhret kazanmış isimlere yer verilecektir. Bu konuda yazılmış müstakil bir tez de bulunmaktadır. Bilal Ercan tarafından hazırlanan *Tefsir Geleneğinde Müfessirde Aranılan Şartlar* adlı tez, müfessirlik kriterlerini ana hatlarıyla ele almıştır. Ancak biz burada farklı olarak Süyûtî özelinde konuyu ele aldık ve onun belirlediği kriterlerin uygulanabilirliğini, bazı müfessirlerin şahsında tahlil etmeye çalıştık.

Müfessirlik Kriterleri: Süyûtî'ye Göre Bir Müfessirin Bilmesi Gereken İlimler

Arap Dili ve Belağatı: Süyûtî'nin bu bağlamda ele aldığı ilimlerin sayısı yedidir. Bunların dördü Arap diline, üçü de belağata dairdir. Buna göre bir müfessirin, Arap dili ve belağatıyla ilgili şu ilimleri bilmesi gerekir:

Lügat İlmi: Bu ilimle kelimelerin ait olduğu dilde ifade ettiği anlamlar bilinir.⁵ Bazı kelimelerin birden fazla manası olabilir. Bunları bilmek ve aralarındaki farkı anlamak, lügat ilmini anlamakla olur.⁶ Nitekim Mücahid lügat bilgisine sahip olmanın önemine işareten şunları söylemiştir: Allah'a ve ahiret gününe inanan bir kimsenin Arap lügatını bilmediği halde, Allah'ın kitabı hakkında konuşması (onu tefsir etmesi) helal değildir.⁷

Nahiv İlmi: Kelimelerin ve kelime gruplarının cümle içindeki durumlarını, cümlelerin kuruluşunu ve kelime sonlarının i'rabını inceleyen ilim dalıdır.⁸ Arapça'da, i'rabın değişmesiyle manalar değiştiği için bu ilmin bilinmesi gerekir.⁹

Sarf İlmi: Kelimelerin yapısıyla ve kalıplarıyla ilgilenen bir ilimdir.¹⁰ Bu ilim sayesinde lafızların nasıl türedikleri, asıl lafzın ve ondan türeyen lafızların, diğer lafızlara nasıl dönüştüğü ve tekil lafızların nasıl çoğul hale getirildiği bilinir.¹¹ İbn Faris'e göre sarf ilmini bilmeyen bir kimse büyük bir ilimden yoksundur.¹²

⁴ Yagır, "Örnek Olma Yönüyle Bazı Meşhur Müfessirler", 456.

⁵ Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebîbekr es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, trc. Sakıp Yıldız, Hüseyin Avni Çelik, (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987), 2/461.

⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 1/124.

⁷ Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebîbekr es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim (Mısır: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Ammetu li'l-Kütüb, 1394), 4/213.

⁸ Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İFAV. Yayınları, 2014), 226.

⁹ Suyûtî, *el-İtkân*, 4/213.

¹⁰ Suyûtî, *el-İtkân*, 4/213.

¹¹ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/124.

¹² Suyûtî, *el-İtkân*, 4/213.

İştikak İlmi: İştikak, “aralarında mâna ilişkisi bulunan iki kelimedenden birinin diğerinden alınması ve türetilmesi” demektir.¹³ Bir kelimenin hangi kelimedenden türediğine dair bilgi, iştikak ilmini bilmekle elde edilir.¹⁴ Mesela, bir isim farklı iki kökten geliyorsa, manaları da farklı olur.¹⁵ Eğer müfessir bu ilimden yoksun ise bu farkı anlayamaz.

Süyûtî belağatı da üç ayrı ilim halinde açıklar. Buna göre müfessirin şu ilimleri bilmesi gerekir.

Meânî, Beyân ve Bedî’ İlimleri: Belağat ilminin üç unsurundan meânî, “lafızların muktezaı hale mutabakatını bildiren ahvale dair usûl ve kaideleri açıklayan ilim olarak tanımlanır.”¹⁶ Beyân belağat ilmini oluşturan unsurların ikincisidir. Beyân, manayı ifadede, kelimeyi vuzuha kavuşturmak için lazım olan melekeyi kazandıran ve bununla ilgili kuralların bütününe kapsayan ilimdir.¹⁷ Belağatın diğer bir unsuru olan bedî’, sözü lafız ve anlam yönünden güzelleştirme yollarına ait malumatı içine alan ve bu husustaki kuralları inceleyen ilim dalıdır.¹⁸

Süyûtî’ye göre belağatı oluşturan bu üç ilim müfessirliğin en önemli şartlarındanıdır. Müfessirin, i’câzın gerekliliklerine uyması gerekir. Bu da meânî, beyân ve bedî ilimleri sayesinde olur.¹⁹

Kur’anî İlimler

Süyûtî Kur’an’ı anlamaya yardımcı bazı ilimleri ve kıraati de müfessirliğin kriterleri arasında saymıştır. Ona göre bir müfessirin bilmesi gereken Kur’anî ilimler şunlardır:

Esbâbü’n-Nüzûl ve Kıssalar İlmi: Hz. Muhammed’in (sav) peygamberliği döneminde meydana gelen ve Kur’an’ın bir veya daha fazla âyetinin ya da bir sûresinin inmesine sebep olan hadise, durum ya da herhangi bir konu hakkında Hz. Peygamber’e sorulan soruya esbâbü’n-nüzûl denir.²⁰ Bu ilmin faydaları da şöyle açıklanmıştır: İbnü’l-Dakîk el-İd (ö. 702/1302) de “sebeb-i nüzûlü bilmek, Kur’an’ın manalarını anlama hususunda kuvvetli bir yoldur.” der. İbn Teymiyye (ö. 622/1225) ise “Sebeb-i nüzûlü bilmek, âyeti anlamaya yardımcı olur. Zira sebeb-i nüzûl ilmini bilmek, müsebbebin ilmini bilmeye vesile olur.” der.²¹ Kur’a- Kerim’de tarihi şahıslar ve hadiselerle ilgili olarak yer alan haberlere ve bu haberlerle uğraşan ilme kıssa denir.²² Süyûtî, kıssaların bilinmesinin müfessire ne tür bir katkı sağlayacağına dair bilgi vermemiştir.

¹³ Hulusi Kılıç, “İştikak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Aralık 2025).

¹⁴ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/125.

¹⁵ Suyûtî, *el-İtkân*, 4/213.

¹⁶ Hikmet Akdemir, *Belâgat*, (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016), 41.

¹⁷ Akdemir, *Belâgat*, 179.

¹⁸ Akdemir, *Belâgat*, 245.

¹⁹ Suyûtî, *el-İtkân*, 4/214.

²⁰ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 25. Baskı, 2013), 219.

²¹ Suyûtî, *el-İtkân*, 1/107-108.

²² İdris Şengül, “Kıssa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Aralık 2025).

Nâsîh ve Mensûh İlmi: Nâsîh, önce inen bir Kur'an âyetinin hükmünü, daha sonra gelip iptal eden âyettir. Mensûh ise önce indirilip belli bir süre yürürlükte kaldıktan sonra yeni bir nasla hükmü ortadan kaldırılan âyettir.²³ Bu ilim sâyesinde muhkem olan âyetlerle, muhkem olmayan âyetler anlaşılır.²⁴

Kıraat İlmi: Kur'an-ı Kerim'in lafızlarının okunuşlarını ve ihtilaflarını nakledenlerine nispet ederek ortaya koyan ilme kıraat ilmi denir.²⁵ Kıraat sayesinde Kur'an'ın nasıl okunacağı bilinir ve bu ilim sâyesinde kıraatlerdeki bazı muhtemel vecihler diğerlerine tercih edilir.²⁶

Diğer İslâmî İlimler

Süyûtî'ye göre kelam, fıkıh, fıkıh usûlü, mücmel ve mübhem âyetleri tefsir eden hadisler ve mevhibe ilmi de bir müfessirin bilmesi gereke ilimlendendir.

"Kelam ilmi, Allah'a isnadı uygun görülmeyen sıfatları içeren âyetleri zahiri manadan ayırarak tefsir etmeyi öğretir. Kelamcılar bu gibi âyetleri te'vil eder. Allah'a isnadı mümkün olmayan, vacip veya caiz olan manalara delil getirir."²⁷ Fıkıh usulü sayesinde, âyetlerden hüküm çıkarma ve istinbatta bulunma hususunda delil getirme yöntemi bilinir. Mevhibe ilmi ise ilmiyle amel edene Yüce Allah tarafından verilen ilimdir. Nitekim Hadis-i Şerif'te şöyle buyrulmuştur: "Kim ilmiyle amel ederse Allah ona bilmediğini de öğretir."²⁸

Müfessirlik Kriterlerine Yapılan Eklemeler ve Kriterlerin Eleştirisi

Son dönem âlimlerinden Ömer Nasuhi Bilmen, müfessirlik için sayılan kıstaslara yedi tane daha eklemiştir. Ona göre müfessirler, mezkûr on beş ilim dışında yedi farklı ilme de sahip olmalıdır. Kur'an'ın birçok âyeti ahlaki meseleleri muhtevi olduğu için müfessirin Kur'anî ahlakın yüceliğini ortaya koyması bakımından, ahlak ilmini bilmesi gerekir. Yine bir müfessirin psikoloji ilmini bilmesi gerekir. Zira psikolojinin bahsettiği ruhla ilgili meselelerin, Kur'an'la uyum derecesini ölçmek açısından, bu ilme sahip olmak önem arzeden bir durumdur. Müfessirin bilmesi gereken ilimlerden biri de sosyolojidir. Kur'an'ın bu alana temas eden âyetlerinin, günümüz sosyolojisinin verileriyle karşılaştırılması için bu ilmin bilinmesi gerekir.

Bilmen'e göre Tekvin ilmi de Kur'an'ı tefsir edecek kimsenin bilmesi gereken ilimlendendir. Bu sayesinde kâinatın yaratılışı hakkında ortaya atılan nazariyeler, Kur'an'ın yüce beyanlarıyla kıyas edilebilir. Yüce Allah kendi kudretini nazarlara arz etmek için gökyüzünü harika bir şekilde tezyin etmiştir. Âyetlerde işaret edilen bu hususa daha fazla vakıf olabilmek için müfessirin astronomi de bilmesi gerekir. Müfessir coğrafyayı da bilmelidir. Yeryüzü şekillerini, unsurlarını, yeryüzünün farklı bölgelerine

²³ Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, 186-227.

²⁴ Suyûtî, *el-İtkân*, 4/215.

²⁵ Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, 155.

²⁶ Suyûtî, *el-İtkân*, 4/215.

²⁷ Suyûtî, *el-İtkân (trc.)*, 2/463.

²⁸ Suyûtî, *el-İtkân*, 4/215.

yerleşmiş milletleri ve yeryüzünde yaşanan fiziksel değişimleri bilmek Kur'an'ı tefsir eden kişiye, meseleyi etraflıca ele alma kudreti verir. Son olarak, bilinmesi gereken ilimlerden biri de tarih ve siyerdur. Çünkü Kur'an-ı Kerim'in Hz. Muhammed'in (s.a.s.) hayatını ve geçmiş ümmetlerin ibretli hallerini anlatır. Bu âyetlerin izahı için müfessirin Peygamberler tarihine ve eski toplulukların tarihine bakması gerekir.²⁹

Modern çağın insanlara dayattığı hızlı yaşam tarzı, bireylerde sabırsızlık duygusunu tetikledi. Bu yüzden yukarıda sayılan şartlar kimilerine abartı, kimilerine imkansız gelebilir. Mesela M. Sait Şimşek, hem önceki şartları hem de sonradan eklenen şartları abartılı bularak eleştirir. Yukarıda saydığımız müfessirlik kriterlerinden kelam ilmi ve fıkıh usulü ilmini mezhebi bir dayatma olarak görür. Ona göre mevibe ilmi şartı da tasavvufun dayatmasıdır. Müfessirin modern ilimlerle mücehhez olması gerekliliğini de uygun bulmamıştır. Şimşek'e göre Kur'an'ı tefsir edebilmek için şu şartları taşımak yeterlidir:

- a. Arap Dilini Bilmek
- b. Hz. Muhammed'in (s.a.s.) sünnetini bilmek
- c. Sağlam bir itikada, Allah'tan korkan ve bu korkunun sorumluluğunu vicdanında hisseden bir kişiliğe sahip olmak, hevasına uymaktan uzak bir irade ve düşünce içerisinde bulunmak.
- d. Kur'an'a vakıf olmak
- e. Çağının insanını, bu insanın problemlerini ve çağına hâkim düşünce sistemlerini bilmek.³⁰

Müfessirlik Kriterleri Açısından Bazı Meşhur Müfessirler

Sahabe ve Tabiîn'den olan müfessirlerin tefsirleri, Kur'an'ın nüzul ortamına, Arap dilinin saf haline ve vahyin ilk muhataplarının canlı şahitliğine dayandığı için, sonraki bütün tefsir faaliyetleri açısından kurucu ve belirleyici bir kaynak niteliğindedir.³¹ Onlardan sonra gelen ve aşağıda ele alacağımız bazı müfessirler ise, Sahabe ve Tabiîn rivayetlerini esas alarak, müfessirlik şartlarının belirlenmesinde ölçüt olan dil ilimleri, fıkıh, kelâm ve tasavvuf gibi disiplinleri de devreye sokmak suretiyle Kur'an'ı hem kendi dönemlerinin ilmî birikimi hem de ihtiyaçları ışığında sistemli bir biçimde yorumlayarak rivayet ve dirayet açısından tefsir ilmini zenginleştirip kurumsallaştırmışlardır.

²⁹ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/69-70; 138-140.

³⁰ M. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 14. Baskı, 2017, s. 23-26.

³¹ Bk.: Ahmet Özdemir, "'Sahâbe ve Tâbiîn Tefsirlerinin Önemi ve Bağlayıcılığı' Başlıklı Çalışmayı Değerlendirme", *Tefsirde Rivayet Eksenli Okumaların Kritiği*, Ed. Abdurrahman Ensari vd. (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2021), s. 163-168).

Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî (ö. 310/923)

Rivayet tefsiri denilince, belki de akla gelen ilk isim İbn Cerir et-Taberî'dir. Çünkü o, tarih ilmiyle beraber tefsirin de babası sayılır. Yazmış olduğu *Câmiu'l-Beyân an Te'vili âyi'l-Kur'ân* adlı eseri, erken dönemlerde olmasına rağmen rivayet tefsirinin zirvesi olarak kabul edilir.³² Taberî'nin Kur'an'la olan münasebeti, yedi yaşında hafız olmakla başlamıştır.³³ O, müfessirlik için belirlenen kriterlerin hemen hepsine sahipti. Hadis, kıraat, fıkıh, nahiv, tarih, şiir ve lügat gibi ilimlerin tamamında yetkin bir şahsiyet idi. Bu alanların tamamıyla ilgili yazdığı eserlerle bunu ispatlamıştır.³⁴

Taberî, Kur'an'ın bütün kıraatlerine hakim bir zattı. Kur'an'da ince manalar görebilen bir alimdir. Fıkhi konudaki yetkinliği fakihlik derecesindeydi. Sahabe, Tabiun ve sonraki dönemlere ait birçok sözü bilirdi. Sünnet konusunda derin bir bilgisi vardı.³⁵ Zira dokuz yaş gibi, çok erken sayılabilecek bir yaşta hadis yazmaya, hadisle ilgilenmeye başlamıştı.³⁶ Dini ilimler dışında da tıp, cebir, riyaziyyat, cedel, felsefe ve mantık gibi alanlarda da yetkinliğini ortaya koymuş bir âlimdi.³⁷

Taberî'nin tefsiri de birçok övgüye mazhar olmuştur. Müfessirlik kriterlerinin tespitinde bulunan Suyûtî dahi ondan övgüyle bahseder. Onu öven alimlerle hemfikir olarak şöyle der: "Taberî mutlak manada müfessirlerin başıdır, onun tefsirde yaptığını, ne ondan öncekiler ne de sonrakiler yapabildiler."³⁸ "Taberî tefsiri, tefsirlerin en büyüğü ve en hacimlisidir."³⁹ Eserine aldığı hadis rivayetlerinin ekserisinin senet zincirini tam olarak zikretmiştir. Bu da onun tefsirine ayrı bir değer kazandırmıştır. Bu eser, lügat, dinler tarihi, fıkıh, nahiv, kıraat, esbâbü'n-nüzûl, Arap şiiri ve Arap dili kaideleri için önemli bir kaynaktır.⁴⁰

Bir müfessir için belirlenen şartlar İbn Cerîr et-Taberî'de fazlasıyla mevcuttur. Zaten Tâberî bu şartları taşımasaydı, kriterleri tespit eden Süyûtî, kendisinden övgüyle bahsetmezdi.

³² Muhammed Huseyn ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, (Kahire: Mektebetü Vehbe, t.s.), 148-149.

³³ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2014), 529.

³⁴ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-üdebâ' (İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb, İrşâdü'l-elibbâ' ilâ ma'rifeti'l-üdebâ', Tabakâtü'l-üdebâ')*, thk. İhsân Abbâs, (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1414), 6/2442-2444; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1407), 11/145.

³⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 11/145.

³⁶ Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, 529.

³⁷ Mustafa Fayda, "Taberî, Muhammed b. Cerîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17 Aralık 2025).

³⁸ Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebîbekr es-Suyûtî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396), 1/95-96; Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, 536.

³⁹ Suyûtî, *el-İtkân*, 4/242;

⁴⁰ Hidayet Aydar, *Klasikten Moderne Seçme Tefsir Metinleri*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 92-93.

Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn er-Râzî et-Taberistânî (ö. 606/1210)

Dirayet tefsirinin zirvesinde Râzî vardır.⁴¹ Bir müfessir olarak sahip olunması gereken ilimlerin hemen hepsine sahiptir. Kelam, tefsir, fıkıh, fıkıh usûlü, i'câzu'l-Kur'an gibi İslâmî ilimlerde rûştünü ispatlamış, bu alanların tümüyle alakalı eserler kaleme almıştır. Ayrıca felsefe, mantık, astronomi, matematik ve tıp gibi ilimlere dair eserler ortaya koyması, onun pozitif ilimlerde de söz sahibi olduğunu göstermektedir. Bütün bunların yanı sıra Râzî'nin, Arap dili ve edebiyatı ve özellikle nahiv ilmine dair telifatı, onu dil sahasındaki salahiyetini ortaya koymaktadır.⁴²

Kelam ilmine özel bir önem veren Fahreddin Râzî, en çok da bu alanda eser telif etmiştir.⁴³ Bu alandaki yetkinliğinden dolayı “Kelamcıların İmamı” lakabıyla anılmıştır.⁴⁴ Kelamdaki bilgi birikimini başta Mu'tezile olmak üzere birçok itikadi mezhebe karşı Ehl-i Sünneti savunmak için kullanmıştır.⁴⁵ Râzî'nin akaid (kelam) ve fıkıh alanındaki etkinliğinden dolayı Eş'ari akaid kitaplarında ve Şafii usûl kitaplarında ona “el-imam” lakabı verilmiştir.⁴⁶

Kelamda önder kabul edilen Râzî, tefsir sahasında da aynı vasıfla anılmaktadır. Müfessirimizin yazmış olduğu *Mefâtihu'l-Ğayb* adlı eseri, konuları geniş ve ayrıntılı bir şekilde ele almasıyla ve birçok ilmi sahaya ait bilgileri içermesiyle, diğer tefsirlerden daha mümtaz bir konumda yer almış; alimler arasında itibari yüksek bir şöhrete kavuşmuştur.⁴⁷ Çok hacimli olan bu eserin neredeyse bir cildi Fatîha Sûresine ayrılmıştır. Tefsirinde birçok konuyu işlediği gibi ahlak, ilahiyat ve astronomiye dair bilgileri derin bir vukufiyetle sunmuştur.⁴⁸ Tefsirindeki konu yelpazesinin genişliği, olumlu ve olumsuz tenkidleri beraberinde getirmiştir. İbn Teymiyye'nin “Râzî'nin tefsirinde, tefsir dışında her şey vardır.” olumsuz eleştirisine karşı “Onun tefsirinde, tefsirle beraber her şey vardır” şeklindeki methodici tenkidler de yok değildir.⁴⁹ Mevhibi ilimler çerçevesinde değerlendirildiğinde, onun eserinde tasavvufi izlere rastlamak

⁴¹ Yasin Ceylan, “Fahreddin Râzî'nin “Mefâtihu'l-Ğayb” Tefsiri Üzerine Bazı Mulâhazalar”, *İslâmî Araştırmalar*, (Ocak, 1987), 48.

⁴² Ebû'l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. el-Kâsım b. Halîfe b. Yûnus es-Sa'dî el-Hazrecî İbn Ebî Useybia', *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâtî'l-etibbâ*, thk. Nizâr Rızâ, (Beyrût: Mektebetü'l-Hayât, ts.), 462, 470; Mehmet Yusuf Yagır, *Fahreddin Er-Râzî'nin Tefsirinde Hristiyanlık ve Hristiyanlar*, (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 5.

⁴³ Yusuf Şevki Yavuz, “Fahreddin er-Râzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Aralık 2025).

⁴⁴ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübki, *Tabakâtü's-Şafiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tenâhî vd, (by, 1413), 8/81.

⁴⁵ Abdulcevâd Halef Muhammed Abdulcevâd, *Medhal ila't-tefsîr ve ulûmi'l-Kur'an*, (Kahire: dâru'l-Beyânî'l-Arabî, ts.), 141.

⁴⁶ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn er-Râzî et-Taberistânî, *el-Mebâhisu'l-Maşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabiiyyât*, (Kitabın Mukaddimesi), thk. Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1410), 1/11.

⁴⁷ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/206, 208.

⁴⁸ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/490-491.

⁴⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 507.

mümkündür. Râzi âyetlerin nüzûl sebeplerini göz ardı etmemiş, Kur'an'ın i'câzına dair söz sarfetme hususunda da gayret sarfetmiştir.⁵⁰

Birçok alanda ve telaffuzu kolay olmayan sayıda eser bırakan Fahreddin er-Râzî'yi anlatmak için kelimeler kifayetsiz kalmaktadır. Zira o, yukarıda ifade etmeye çalıştığımız, aklın sınırlarını zorlayan zengin bir bilgi birikimine sahipti. Bu birikimini birçok ilmi sahada kullandığı gibi tefsirde de maharetle kullanmış olması, onun, bir müfessirde olması gereken bütün ilimlerle mücehhez olduğunu göstermektedir.

Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî (ö. 911/1505)

Müfessirlerin sahip olması gereken kriterleri ortaya koyan Süyûtî de burada zikredilmeye değer müfessirlerdendir. Birçok keramet ve menkıbelerle anılan⁵¹ Süyûtî sekiz yaş gibi erken bir çağda Kur'an hafızı olmuştur.⁵² Bir müellif olarak eser telifindeki süratliliği olağanüstü bir dereceye ulaşmıştı. Yazmış olduğu en az beş yüz eserle doğuda ve batıda meşhur olmuştur. Hadiste, yaşadığı zamanın en iyisidir. Kendi beyanına göre hafızasına 200.000 adet hadisi kaydetmiştir.⁵³ Müellifimiz hadis ve tefsirle beraber fıkıh, nahiv, belağat, lügat ve tarih ilimlerinde üstün bir ilim mertebesine ulaşmıştır.⁵⁴

Süyûtî'nin belirlediği müfessirlik kriterleri, bizzat kendi şahsında en kamil bir şekilde tezahür etmiştir. Bunu da hakim olduğu ilmi sahaların tamamında yazmış olduğu eserlerle ispat etmiştir. Tefsir, ulûmu'l-Kur'an, müstakil olarak esbâbü'n-nüzûl ve i'câzu'l-Kur'an'a dair birçok kitap yazan müellifimiz, Hadis ve fıkıh alanında da çok sayıda eser bırakmıştır. Dilbilgisi ve tarih alanındaki yetkinliğini de yine bu alanlarda telif ettiği eserlerle ortaya koymuştur.⁵⁵

Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144)

Fahr-ı Hârizm (Hârizm'in İftihar) lakabıyla bilinen Zemahşerî, üstün bir ilme ve olgun bir kişiliğe sahiptir.⁵⁶ Tefsir, hadis, nahiv, dil ve edebiyatta imam derecesindedir.⁵⁷ Dolayısıyla o bir nahivci, dilci, müfessir ve kelamcıdır.⁵⁸ Müfessirliğin ilk yedi kriterini teşkil eden Arap Dili ve Belağatı sahasına son derece hâkim bir âlimdir. Bu alanda otorite olduğu için ona "Şeyhü'l-Arabiyye" Arapça'nın üstadı lakabı verilmiştir. Araplara, "babalarınızın, dedelerinizin dilini atalarınızın dilini benden öğrenin." şeklindeki

⁵⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 621, 633, 636.

⁵¹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/180-181.

⁵² Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/624.

⁵³ İbnu'l-İmâd Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî, *Şezeratu'z-Zeheb fi Ahbârin min zeheb*, thk. Mahmud el-Arnâvûd, (Dımaşk-Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1406), 10/76-78; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/180.

⁵⁴ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/625.

⁵⁵ Süleyman "Tülücü, Celalüddin ES-Süyûti Hayatı Ve Eserleri", *Diyanet İlmi Dergi*, (1994), 30/2, 6-12.

⁵⁶ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/464.

⁵⁷ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/304.

⁵⁸ Suyûtî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 1/121.

meydan okuması da Zemahşerî'nin bu alanda ne kadar iddialı olduğunu göstermektedir.⁵⁹ Yazmış olduğu *el-Keşşâf* adlı eseri de onun bu iddiasını te'yid eder niteliktedir. Zira o, bu eserinde Kur'an'ın bir belağat mucizesi olduğunu ispatlamaya çalışmış ve bunu başarmıştır. Kur'an'ın belağât ve fesahât yönünden bütün eserlerin çok çok üstünde olduğunu, hatta diğer semavi kitapları bile geride bıraktığını kanıtlamıştır.

60

Zemahşerî, Mutezile mezhebine mensup bir alimdi. Bu yüzden yazdığı *el-Keşşâf* adlı tefsiri, İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Tâcuddîn es-Sübkî (ö. 771/1369) ve İbn Haldûn (ö. 808/1406) gibi meşhur alimler tarafından tenkid edilmiştir.⁶¹ Buna rağmen *el-Keşşâf* a Ehl-i Sünnet mezhebine mensup birçok müfessirin ilgi odağı olmuştur. Bu eser üzerine çok sayıda hâşiye ve ta'lika yazılmıştır. Ancak müfessirler ve diğer ilim erbabı, okuyucunun eserdeki itizali görüşlerden etkilenmemesi için özellikle kelama dair âyetlerin tefsirlerini ayıklamışlardır. Bazı olumsuzluklara rağmen eser, kıymetini hiç yitirmemiş; günümüz müfessirleri tarafından da kaynak olarak gösterilmeye devam etmiştir. Zira bu eser, dirayet tefsir alanında bugün bile erişilmesi mümkün olmayan bir mevkedir.⁶²

Müfessirimiz her ne kadar *el-Keşşâf* adlı tefsiriyle meşhur olmuşsa da bunun dışında onlarca kitabı kaleme aldığı hususu göz ardı edilemez bir gerçektir. O, tefsir, ulûmu'l-Kur'an dışında hadis, fıkıh, kelam, dil, lügat ve edebiyat gibi pek çok sahada eser te'lif etmiştir.⁶³ Zemahşerî'nin Arapçadaki dehası, *el-Keşşâf* la ortaya koyduğu eşsiz performansı ve diğer birçok alanda yazmış olduğu eserleri, onun müfessirlik kriterlerini fazlasıyla üzerinde taşıdığını gösterir.

SONUÇ

İmam Süyûtî'ye göre bir kişinin Kur'an-ı Kerim'i tefsir edebilmesi için on beş farklı ilmin tamamına sahip olması gerekir. Bu ilimlerin büyük bir kısmı Arap diline aittir. Geri kalanların bir kısmı Kur'anî ilimler olarak tabir edilen ve Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasına yardımcı olan destek ilimlerdir. Diğer kısmı da Kur'an'dan hareketle teşekkül etmiş ilimlerdir. Bazıları bu şartları abartılı veya bir kısmını gereksiz görmüş, ancak son dönem alimlerinden Ömer Nasuhi Bilmen bu kriterlere yedi tane daha ekleyerek sayılarını yirmi ikiye yükselmiştir. Bilmen, yaşadığımız asırdaki gelişmelere paralel olarak müfessirin bilmesi gereken ilimlere ahlak ilmi, psikoloji, sosyoloji, astronomi, tekvin ilmi, tarih ve siyer ilmi coğrafyayı dahil etmiştir.

Asrımızda, hayat şartlarının değişmesiyle beraber ortaya çıkan hızlı yaşam tarzı ve sabırsızlık, yukarıda sayılan ilimlere sahip olmayı adeta ütopya haline getirmiştir. Oysa tefsir tarihi bu ilimlerle mücehhez alimlerle doludur. İbn Cerir et-İbn Cerîr et-Taberî, Fahreddin er-Râzî, Celaleddin es-Süyûtî, ve ez cârullâh ez-Zemahşerî örneğinde ele

⁵⁹ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/464. Mustafa Öztürk ve M. Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 19 Aralık 2025).

⁶⁰ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/466.

⁶¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 294.

⁶² Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019), 203.

⁶³ Öztürk ve Meroğlu, "Zemahşerî"

aldığımız müfessirlerin, Süyûtî'nin belirlediği kriterleri fazlasıyla taşıdıklarını gözlemledik. Zaten onlar da sayılan ilimlerin hemen hepsinde kendilerini geliştirmiş ve bu ilimlerle alakalı olarak yazdıkları eserleriyle de kendilerini ispat etmişlerdir.

Bu çalışmanın sınırlarını daha da genişletme imkanımız olsaydı, burada örnekleri daha da çoğaltabilirdik. En azından Begâvî, Kurtûbî, Beydâvî, Nesefî, İbn Kesîr, Ebû Su'ûd Efendi, Âlûsî gibi öncelik verilebilecek birçok örnek şahsiyet ele alınabilirdi.

KAYNAKÇA

Abdulcevvâd, Halef Muhammed Abdulcevvâd. Medhal ila't-tefsîr ve ulûmî'l-Kur'an. Kahire: Dâru'l-Beyânî'l-Arabî, ts.

Akdemir, Hikmet. *Belâgat*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 1. Baskı, 2016.

Aydar, Hidayet. *Klasikten Moderne Seçme Tefsir Metinleri*. İstanbul: Ensar Yayınları, 1. Baskı, 2016.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. İstanbul: Ravza Yayınları, 1. Baskı, 2008.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 6. Baskı, 2014.

Ceylan. Yasin "Fahreddin Râzî'nin "Mefâtihu'l-Gayb" Tefsiri Üzerine Bazı Mulâhazalar". *İslâmî Araştırmalar*, (1987), 47-55.

https://isamveri.org/pdfdrg/D00064/1987_3/1987_3_CEYLANY.pdf

Demirci, Muhsin. *Konulu Tefsire Giriş*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Baskı, 2013.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 61. Baskı, 2019.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV. Yayınları, 3. Baskı, 2014.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 25. Baskı, 2013.

Ercan, Bilal. *Tefsir Geleneğinde Müfessirde Aranan Şartlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>

Fayda, Mustafa "Taberî, Muhammed b. Cerîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17 Aralık 2025). <https://islamansiklopedisi.org.tr/taberi-muhammed-b-cerir>

Güven, Şahin, "Günümüz Tefsir Çalışmalarında Yeni Bir Yöntem: Konulu Tefsir Metodu", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*. Ed. Bilal Gökkır vd. 439-454. İstanbul: İlim Yayıma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 1. Baskı, 2010.

Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. Mu'cemü'l-üdebâ' (İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb, İrşâdü'l-elibbâ' ilâ ma'rifeti'l-üdebâ', Ṭabakâtü'l-üdebâ'). thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Baskı, 1414.

İbn Ebî Useybia', Ebû'l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. el-Kâsım b. Halîfe b. Yûnus es-Sa'dî el-Hazrecî. *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâti'l-etibbâ*. thk. Nizâr Rızâ. Beyrût: Mektebetü'l-Hayât, ts.

- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1407.
- İbnu'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî. *Şezeratu'z-Zeheb fi Ahbârin min zeheb*. thk. Mahmud el-Arnâvûd. Dimaşk-Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1. Baskı, 1406.
- Kılıç, Hulusi. "İstikak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 14 Aralık 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/istikak>
- Özdemir, Ahmet. "'Sahâbe ve Tâbiîn Tefsirlerinin Önemi ve Bağlayıcılığı' Başlıklı Çalışmayı Değerlendirme". *Tefsirde Rivayet Eksenli Okumaların Kritiği*. Ed. Abdurrahman Ensari vd. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Öztürk, Mustafa ve Mertoğlu, M. Suat. "Zemahşerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 19 Aralık 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zemahseri>
- Râzi. Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn et-Taberistânî. *el-Mebâhisu'l-Maşrikiyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabiiyyât* (Kitabın Mukaddimesi). thk. Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî. Beyrût: Dâru'l-Kütûbi'l-Arabî, 1. Baskı, 1410.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebîbekr. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. trc. Sakıp Yıldız, Hüseyin Avni Çelik. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1. Baskı, 1987.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebîbekr. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim. Mısır: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Ammetu li'l-Kütûb, 1394.
- Suyûtî, Celâluddîn. Abdurrahmân b. Ebîbekr. *Tabakâtü'l-Müfessirîn*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1. Baskı, 1396.
- Sübki, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Tabakâtü's-Şafiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tenâhî vd. by, 1413.
- Şengül, İdris. "Kıssa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 14 Aralık 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kissa--kuran>
- Şimşek, M. Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 14. Baskı, 2017.
- Tülücü, Süleyman. "Celâluddin ES-Süyuti Hayatı Ve Eserleri". *Diyanet İlmi Dergi*. (1994), 30/2, 3-18. https://isamveri.org/pdfdrg/D00033/1994_c30/1994_c30_2/1994_c30_2_TULUCUS.pdf
- Yagır, Mehmet Yusuf, "Örnek Olma Yönüyle Bazı Meşhur Müfessirler", *Uluslararası İslâm ve Model İnsan Sempozyumu*. Ed. M. Akif Özdoğan vd. 456-465. Kahramanmaraş: Fikir Ajans, 1. Baskı, 2018.
- Yagır, Mehmet Yusuf. *Fahreddîn Er-Râzî'nin Tefsirinde Hristiyanlık ve Hristiyanlar*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Fahreddin er-Râzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18 Aralık 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fahreddin-er-razi>
- Zehebî, Muhammed Huseyn. *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, t.s.

ABDULLAH SİRÂCEDDÎN'İN HADİS USULÜ ŞERHÇİLİĞİ

Muhammed AKDOĞAN

Katip Çelebi Üniversitesi

Giriş

Abdullah Sirâceddîn, Haleb'in öne çıkan âlimlerindendir. Elde ettiği bilgi birikimiyle hadis, Kur'ân, tefsir, akâid ve diğer konularla ilgili eserler yazan Abdullah Sirâceddîn, Ömer b. Muhammed b. Fettûh ed-Dimeşkî eş-Şâfiî el-Beykûnî (ö. 1080/1669) tarafından yazılan manzûm hadis usulü eseri *Beykûniyye*'yi şerh etmiştir. Tespit edilebildiği kadarıyla bu eseri analiz eden bir çalışma görülememiştir. Türkiye'de Abdullah Sirâceddîn'le ilgili olarak Mohammed Obaidullah Saadullah Şeyh Abdullah Siraceddin el-Hüseynî Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri, Muhammed Sabağ *Abdullah Sirâcüddîn'in Konulu Tefsire Yaklaşımı*, Nour Bakdash Abdullah Sirâcüddîn ve Tefsir İlmine Katkıları ve Uğur Gözel *Şeyh Abdullah Sirâceddîn ve Suriye'nin Kuzeyinde Tasavvuf* isimli tezler bulunmaktadır.¹ Mohammed Obaidullah Saadullah hazırladığı çalışmada bu şerhin içeriğinden bahsedilmiş ancak şârih'in yaptığı faaliyetlerden bahsedilmemiştir. Abdullah Sirâceddîn hakkında Muhammed Beyler tarafından yazılan *XX. Yüzyıl Halep Muhaddisleri ve Abdülfettâh Ebû Gudde* isimli kitapta da bilgiye rastlanmaktadır.² Yine aynı müellif tarafından yazılan "Abdullah Sirâceddîn" başlıklı bir ansiklopedi maddesi bulunmaktadır.³ Ayrıca Mesut Çakır tarafından yazılan "Hz. Peygamberin Bilgisi Meselesi - Abdullah Sirâceddin Özelinde" başlıklı bir makale yer almaktadır. Bu çalışmanın amacı, şârihin söz konusu eserle hadis alanına yaptığı katkıyı ortaya çıkarmaktır. Bu çalışma, nitel araştırma yöntemlerinden, doküman incelemesi yoluyla Şeyh Abdullah Sirâceddîn'in *Şerhu'l-Beykûniyye* adlı eserindeki ilmî faaliyetleri, açıklama yöntemi ve hadis ilmine katkısı analiz edilmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla şerhte yararlandığı eserler çok olmakla birlikte temel başvuru kaynakları, İbn Hacer'in *Nüzhetü'n-nazar* ve *Hedyü's-sârî*'si, Sehâvî'nin *Fethu'l-muğîs*'i, Süyûtî'nin *Tedribü'r-râvî*'si, Ebyârî'nin *Hâşiye*'si ve Abdullah b. Hüseyin el-Hâtır'ın *Laktu'd-Dürer Haşiye*'si olduğu görülmüştür. Özellikle şerh boyunca Sehâvî ve Süyûtî'nin eserlerine oldukça çok referans vermektedir.

¹ Mohammed Obaidullah Saadullah, *Şeyh Abdullah Siraceddin el-Hüseynî, Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri*, Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023; Uğur Gözel, *Şeyh Abdullah Sirâceddîn ve Suriye'nin Kuzeyinde Tasavvuf*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

² Muhammed Beyler, *XX. Yüzyıl Halep Muhaddisleri ve Abdülfettâh Ebû Gudde*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2021.

³ Muhammed Beyler, "Abdullah Sirâceddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), Ek-1/13-14.

Beykûnî ve Beykûniyyesi

Beykûnî ile ilgili olarak kaynaklarda çok fazla bir bilgi bulunmamaktadır. İsminin Ömer ya da Taha olduğu ifade edilmekle birlikte tam adı Ömer (Taha) b. Muhammed b. Fettûh el-Beykûnî'dir. Dımaşk'ta ikameti sebebiyle Dımaşkî ve Şâfiî olması hasebiyle Şâfiî olarak nisbelenmiştir. Hadis usulündeki manzumesi *Beykûniyye* ile ma'ruftur.⁴ Manzûme, recez vezninde yazılmış olup tüm hadis usulünü kapsamamaktadır.⁵ Eser, otuz dört beyti mündemiçtir. Çok kısa ve ezberlenebilir olması sebebiyle ün kazanana eserin birkaç şerh ve haşiyesi bulunmaktadır.⁶

Abdullah Sirâceddîn ve Şerhi

Abdullah Sirâceddîn, 1343/1924 yılında Haleb'te doğmuştur.⁷ Çeşitli eğitim kurumlarında matematik, yazım, Kur'ân, nahiv ve diğer alanları ile ilgili eğitim almıştır. Kur'ân'ı hıfzeden⁸ Abdullah Sirâceddîn'i yetiştirenler arasında babası Seyyid Muhammed Necîb Sirâceddîn (ö. 1373/1954), Muhammed Râğîb et-Tabbâh (ö. 1370/1951), Îsâ el-Beyânûnî (ö. 1362/1943), Muhammed ez-Zerkâ (ö. 1343/1924) ve Muhammed İbrâhîm es-Selkînî (ö. 1422/2001) yer almaktadır.⁹ Talebeleri arasında yeğeni ve damadı Nûreddîn İtr (1442/2020), Muhammed Avvâme ve Ahmed Muhammed Serdâr (ö. 1420/1998) gibi önemli muhaddisler yer almaktadır.¹⁰ Tedris hayatına Suriye'de başlamış ancak burada yaşanan iç problemler sebebiyle Medîne'ye yerleşmiştir. Suriye'deki olayların sona ermesiyle tekrar memleketi Haleb'e dönmüştür.¹¹ Klasik dönemde ulemâ farklı ilim diyarlarına giderek beslenmiştir. Abdullah Sirâceddîn de bu usule tabi olarak Mekke, Medîne, Bağdâd ve Kudüs gibi şehirlere gitmiştir.¹² Nureddîn İtr, pek çok alanda bilgi sahibi olan şârihin en yetkili alanlarının hadis ve tefsir olduğunu ifade etmiştir.¹³ Kırk çalışması¹⁴ tespit edilen müellif,

⁴ Hayreddîn Ziriklî, *A'lâm*, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002, 5/64; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, Beyrut: Mektebetü'l-Müsenne, 1957, 5/44.

⁵ Mohammed Obaidullah Saadullah, *Şeyh Abdullah Siraceddin el-Hüseynî, Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri*, 63.

⁶ Ali Osman Koçkuzu, "Beykûniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6/68.

⁷ Muhammet Beyler, "Abdullah Sirâceddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ek-1/13; Mohammed Obaidullah Saadullah, *Şeyh Abdullah Siraceddin el-Hüseynî, Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri*, 5; Mesut Çakır, "Hz. Peygamberin Bilgisi Meselesi - Abdullah Sirâceddin Özelinde", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/2 (Aralık 2024), 672; Fatma Sıddık, *Abdullah Sirâceddin'in Tefsirciliği*, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022, 12.

⁸ Mohammed Obaidullah Saadullah, *Şeyh Abdullah Siraceddin el-Hüseynî, Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri*, 7.

⁹ Mohammed Obaidullah Saadullah, *Şeyh Abdullah Siraceddin el-Hüseynî, Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri*, 15-17; Mesut Çakır, "Hz. Peygamberin Bilgisi Meselesi - Abdullah Sirâceddin Özelinde", 672; Muhammet Beyler, "Abdullah Sirâceddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ek-1/13.

¹⁰ Mohammed Obaidullah Saadullah, *Şeyh Abdullah Siraceddin el-Hüseynî, Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri*, 17-19.

¹¹ Muhammet Beyler, *XX. Yüzyıl Halep Muhaddisleri ve Abdülfettâh Ebû Gudde*, Muhammet Beyler, 73.

¹² Muhammet Beyler, *XX. Yüzyıl Halep Muhaddisleri ve Abdülfettâh Ebû Gudde*, Muhammet Beyler, 73; Mohammed Obaidullah Saadullah, *Şeyh Abdullah Siraceddin el-Hüseynî, Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri*, 10.

¹³ Muhammet Beyler, *XX. Yüzyıl Halep Muhaddisleri ve Abdülfettâh Ebû Gudde*, 83.

¹⁴ Mohammed Obaidullah Saadullah, *Şeyh Abdullah Siraceddin el-Hüseynî, Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri*, 19-27. Krş. Muhammet Beyler, *XX. Yüzyıl Halep Muhaddisleri ve Abdülfettâh Ebû Gudde*, 74-75; Mesut Çakır, "Hz.

1422/2002 senesinde Haleb’de dâri bekaya irtihal etmiştir.¹⁵ Hayatı ve eserleri ile ilgili çeşitli çalışmalar yapılmıştır.¹⁶

Eserindeki şerh usulünden tafsilatıyla bahsedileceğinden burada önemine binaen birkaç cümle sarfetmekle yetinilecektir. Şârih, nazmı şerhetmeden önce hadis ilimlerinin dirâyet ve rivâyet olmak üzere ikiye ayrıldığından ve bunların konularından bahsetmiş sonrasında ise hadiste sıkça kullanılan sened, isnâd, metin, muhriç, mahreç, hadîs, haber, eser, müsnid, muhaddis, hâfız ve kutsî hadîs ıstılahları izah etmiştir.¹⁷

Şerh Metodu

Yukarıda nazmın yazarı ve manzûmesi ile şârih ve şerhi hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Akabinde şârihin eseri şerh metodu ile ilgili olarak aşağıda bilgi verilecektir.

Tedris Amaçlı Yazım

Şerhte eğitimin ön plana alındığı bir metod hakimdir. Bu münasebetle konular çok uzatılmadan, tafsilata girilmeden öz bir şekilde sunulmaktadır. Örneğin sahih hadisten bahsedilirken ilk önce sahih li zatihi ve li gayrihi olmak üzere ikiye ayrıldığını ve bunların tanımlarını zikretmiştir. Sonrasında bu terimlere örnekler vermek suretiyle konunun anlaşılmasını sağlamaktadır.¹⁸ Terimler en sade seviyede, ihtilafsız şekilde tanımlanmaktadır. Amacı talebenin metni kolayca anlaması, kavramlara aşına olmasının sağlanmasıdır. Tartışmalı konular, mezhepler arası görüş farklılıkları, modern değerlendirmeler neredeyse hiç yoktur.

Âyet ve Hadisle İstişâd

Müslüman âlimler çalışmalarına Allah’a hamd ve Resul’üne salavât ile başlamışlardır. Nâzım Beykûnî de bu çizgiyi takip etmiş ve manzûmenin başında bu geleneği sürdürmüştür. O, çalışmasına niçin Allah’a hamd ve Resul’üne salavât ile başlamasının gerekçelerini, âyet ve hadislerle desteklemiştir.¹⁹

Peygamberin Bilgisi Meselesi - Abdullah Sirâceddin Özeline”, 673; Fatma Sıddık, Abdullah Sirâceddin’in Tefsirciliği, 19-33.

¹⁵ Muhammet Beyler, XX. Yüzyıl Halep Muhaddisleri ve Abdülfettâh Ebû Gudde, Muhammet Beyler, 73; Mohammed Obaidullah Saadullah, Şeyh Abdullah Siraceddin el-Hüseynî, Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri, 28-29; Muhammet Beyler, “Abdullah Sirâceddin”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Ek-1/13.

¹⁶ Mohammed Obaidullah Saadullah, Şeyh Abdullah Siraceddin el-Hüseynî, Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri, 4-37; Muhammet Beyler, XX. Yüzyıl Halep Muhaddisleri ve Abdülfettâh Ebû Gudde, Muhammet Beyler, 71-76; Fatma Sıddık, Abdullah Sirâceddin’in Tefsirciliği, 11-19; Muhammet Beyler, “Abdullah Sirâceddin”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Ek-1/13-14; İbrahim Hatiboğlu, “Abdullah Sirâceddin el-Hüseynî”, Hadis Tetkikleri Dergisi 4/1 (Haziran 2006), 225-229; Mesut Çakır, “Hz. Peygamberin Bilgisi Meselesi - Abdullah Sirâceddin Özeline”, 672; Muhammed Sabağ, Abdullah Sirâceddin’in Konulu Tefsire Yaklaşımı, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024; Nour Bakdash, Abdullah Sirâceddin ve Tefsir İlmine Katkıları, İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

¹⁷ Abdullah Sirâceddin, Şerhu Manzûmeti’l-Beykûniyye (Haleb: Mektebetü Dâri’l-Felâh, 1430/2006), 1-27. Eser hakkında bk. Mohammed Obaidullah Saadullah, Şeyh Abdullah Siraceddin el-Hüseynî, Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri, 62-70; Uğur Gözel, Şeyh Abdullah Sirâceddin ve Suriye’nin Kuzetinde Tasavvuf, 119.

¹⁸ Abdullah Sirâceddin, Şerh, 44-45.

¹⁹ Abdullah Sirâceddin, Şerh, 28-32.

Hadis Tahrici

Hadis usulünde, hadislerin kaynaklarını tespit etme işlemine tahrîc denmektedir. Gerekli gördüğü noktalarda Abdullah Sirâceddîn, hadislerin kaynağını zikretmiştir. O, “اللَّهُمَّ ارْحَمْ خُلَفَائِي قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَنْ خُلَفَاؤُكَ؟ قَالَ: الَّذِينَ يَرُونِ أَحَادِيثِي وَيُعَلِّمُونَهَا النَّاسَ” (Allah’ım, benden sonra gelenlere rahmet et. Dedik ki: Ey Allah’ın Resûlü! Senden sonra gelenler kimlerdir? Dedi ki: Benim hadislerimi rivayet eden ve onları insanlara öğreten kimselerdir.) hadisinin kaynaklarını zikretmiştir.²⁰

Eserlere hamdele ve salve ile başlanmasına delil olarak zikrettiği “مَنْ صَلَّى عَلَيَّ فِي كِتَابٍ” rivayetinin senedinin zayıf olduğunu öte yandan fezâilde kullanılabileceğini zikretmiştir. Bu rivayeti, Ebü’s-Şeyh ve Deylemî’nin Ebû Hureyre’den naklettiğini ifade etmiştir.²¹ Yine “كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِحَمْدِ اللَّهِ وَالصَّلَاةِ عَلَيَّ فَهُوَ” rivayetini Münâvî’den naklen Ruhâvî’nin *Erbâîn*’de rivayet ettiğini söyleyip senedde tek kalan ve hadiste zayıf kabul edilen İsmâîl b. Ebî Ziyâd sebebiyle rivayetin garîb olduğu bilgisini okuyucusuyla paylaşmıştır.²²

Musannif/Müelliflerin Vefat Bilgilerini Vermesi

Hadis ricalinin vefat tarihlerini bilmek hadisçilerin vazgeçilmez tutumudur. Şârih nazımda bazı isimler zikretmiş fakat onların vefat tarihlerine dair bir bilgi vermemiştir. Şârih ise bu isimlerin ölüm tarihlerini dipnotta özellikle belirtmiştir. Örneğin hadiste önemli bir şahıs olan İbn Şihâb ez-Zührî’nin vefatı olarak 124/742²³, İbnü’l-Kattân’ın 628/1231²⁴, İbnü’s-Salâh’ın 643/1245²⁵, Münzirî’nin (ö. 656/1258)²⁶, Nevevî’nin 676/1277²⁷ senesini zikretmiştir.²⁸

Kelimeleri Zabtetmesi

Kişi, eser, yer veya başka bir bilginin doğru olarak yazılması ve telaffuzu oldukça önemlidir. Hadis şerhleri, garîbü’l-hadîs vb. çalışmalarda müellifler gerekli gördükleri yerlerde kelimeleri zabt altına almışlardır. Buhârî’nin üstünlüğü hakkında şârih “عَلَى أَنَّ الْبُخَارِيَّ كَانَ أَجَلَ مِنْ مُسْلِمٍ فِي الْعُلُومِ، وَأَعَزَّ بِصِنَاعَةِ الْحَدِيثِ، وَأَنَّ مُسْلِمًا تَلْمِيزُهُ وَخَرِيجُهُ، وَلَمْ يَزَلْ يَسْتَفِيدُ مِنْهُ وَيَتَّبِعُ آثارَهُ، حَتَّى قَالَ الدَّارِقُطِيُّ: لَوْلَا الْبُخَارِيُّ لَمَّا رَاحَ مُسْلِمٌ وَلَا جَاءَ” (Bununla birlikte, Buhârî, ilimlerde Müslim’den daha üstündür, hadis ilminde daha iyi bilgidir. Müslim onun öğrencisi olup ondan sürekli olarak istifade etmiş ve ilmî izini takip etmiştir. Hatta Dârekutnî şöyle demiştir: “Buhârî olmasaydı, Müslim bir yere varamazdı.”) ifadesindeki “خَرِيجُهُ” kelimesinin “hâ”nın kesresi ve râ’nın şeddesi ile okunması gerektiğini ve lafzın Buhârî’den çokça hadis tahrîc eden ve rivayette bulunan kimse demek olduğunu zikretmiştir.²⁹

²⁰ Abdullah Sirâceddîn, *Şerh*, 8-9.

²¹ Abdullah Sirâceddîn, *Şerh*, 30-31.

²² Abdullah Sirâceddîn, *Şerh*, 30.

²³ Abdullah Sirâceddîn, *Şerh*, 10.

²⁴ Abdullah Sirâceddîn, *Şerh*, 50.

²⁵ Abdullah Sirâceddîn, *Şerh*, 49.

²⁶ Abdullah Sirâceddîn, *Şerh*, 50. Ancak şârih vefat tarihini hataen olmalı 705/1306 senesini zikretmiştir.

²⁷ Abdullah Sirâceddîn, *Şerh*, 50.

²⁸ Daha fazla örnek için bk. Abdullah Sirâceddîn, *Şerh*, 50-51.

²⁹ Abdullah Sirâceddîn, *Şerh*, 44.

Istılah Tanımları

Tüm ilimler, geliştirdikleri terimler üzerinden konuşurlar. Müellif de gerekli gördüğü yerlerde kullanılan ıstılahlar hakkında bilgi vermiştir. Örneğin “hasen” hadisten bahsederken “hasen li zatihi” ve “hasen li gayrihi” olarak ikiye ayrıldığından bahsetmiştir. “Hasen li gayrihi”yi, “metninde irsal yapılan; hadiste tedlîs bulunan; râvileri meçhûl olan; sadûk-emin bir râvî olmakla birlikte hafızası iyi olmayan; gaflet sahibi olmayan, çok hata yapmayan ve yalanla itham edilmeyen “mestûr” bir ravi bulunması gibi sebeplerle nitelenen hadis olarak tanımlamıştır. Bu tanımda yer alan “مستور” kelimesi hakkında bilgi veren müellif, burada “mestûr”un zâhiren adil olup bâtınen durumu bilinmeyen birisi, bazı âlimlerin ifadesiyle adâleti kesin olarak sabit olmayan, yani adâleti güvenilir iki adil râvînin ta’diliyle sabit olmayan ve fıskı da ortaya çıkmamış olan kimse olduğu şeklinde bilgi vermiştir. Ayrıca Sehâvî’nin “mestûr”u, “hakkında cerh veya ta’dil bulunmayan kimse” şeklinde tanımladığını zikretmiştir.³⁰

Diğer bir örnek ise “hasen li zatihi” hadis tanımında yer alan “mu’teber” lafzıyla ilgilidir. Şârih, “muteber”le “ravinin kendisinden daha üstün seviyede olması yahut onun dengi olması; kendisinden daha aşağı seviyede veya ondan daha kötü durumda olmamasının” kastedildiği bilgisini İbn Hacer’den nakletmiştir.³¹

Kaynak Yönlendirmesi Yapması

Şârih eserin şerhinde zikrettiği bilgilerin kaynağını zikretmiştir. Bu duruma çalışmanın pek çok yerinde rastlanabilir. Örneğin o, hadislerin toplanmasına dair Ömer b. Abdülazîz’in emrinden bahseden bilginin kaynağı olarak Süyûtî’nin *Tedrîbü’r-râvî*’sini zikretmiştir.³² Konuya dair diğer bir örnek ise sahîh hadisleri ilk olarak toplayanın Buhârî ve ardından Müslim olduğu bilgisinin kaynağı olarak İbn Hacer’in *Fethu’l-bârî*’sinin mukaddimesi ile *Tedrîbü’r-râvî*’yi anmasıdır.³³

Şârih, hadis ilimlerinden bahsederken altmış nevi olduğu bilgisini İbnu’s-Salâh ve Nevevî’den nakletmiştir. Hâzîmî’den naklen ise “Bu durum araştırmaya ve açıklığa kavuşturmaya uygun olduğunu zira râvîlerin hâllerini ve niteliklerini, hadislerin lafızlarını, anlamlarını ve durumlarını sayıp bitirmenin mümkün olmadığını söylemesi hadisin daha fazla nevi olduğuna bir işaret kabul edilebilir.”³⁴

Nâzım kısaca sahîh hadisin tanımını yapmış, şârih ise onun yaptığı bu bilgilendirmeyi açıklayarak anlaşılması zor olan yerleri beyan etmiştir. Bilindiği üzere sahîh hadiste bulunması gereken vasıflardan birisi de senedin muttasıl olmasıdır. Şârih, muttasıl olmaktan bahsederken bunun şartları ve kısıtlamalarının bulunduğu işaret etmiş ve Ebyârî’nin *Hâşiye*’sine yönlendirme yapmıştır.³⁵

³⁰ Abdullah Sirâceddîn, *Şerh*, 53.

³¹ Abdullah Sirâceddîn, *Şerh*, 53.

³² Abdullah Sirâceddîn, *Şerh*, 11.

³³ Abdullah Sirâceddîn, *Şerh*, 12. Konu ile ilgili diğer örnekler için bk. Abdullah Sirâceddîn, *Şerh*, 15.

³⁴ Abdullah Sirâceddîn, *Şerh*, 33.

³⁵ Abdullah Sirâceddîn, *Şerh*, 36.

Hamdele ve salve ile esere başlanması ile alakalı bilgi verdikten sonra konuyu uzatmamak adına kaynak eserlere yönlendirme yapmıştır. Bu maksatla Zûrkânî'nin *Şerhu'l-Mevâhib'*ine atıfta bulunmuştur.³⁶

Sahîh hadis ile ilgili malumat verirken hadisin senedin başından sonuna kadar bir kopukluk bulunmaması gerektiğini söylemiştir. Konu hakkında daha fazla bilgi vermeyip Ebyârî'nin şerhine başvuru yapılması gerektiğini ifade etmiştir.³⁷

Hadis/ilim alınmaması gereken kimselere dair Hatîb el-Bağdâdî'nin İmâm Mâlik'ten ahmak ve sefih bir kimseden, yalanı alışkanlık haline getirenden, bid'at ehli olup insanları kendi bid'at görüşüne çağırandan ve ibadetiyle meşhur olup fakat ne söylediğini bilmeyenden alınmaması gerektiğini nakletmiştir. Sözlerinin sonunda zikrettiği kimseyle kastedilenin ilimsiz âbid bir kimse olduğunu belirtmiş ve konu ile ilgili örneklerin çok olduğu söyleyip sözü Hatîb el-Bağdâdî'ye teslim etmiştir.³⁸

Râviler hadis rivayetinde bulunabilmeleri için adâlet ve zabt sahibi olmalıdır. Şârih bu şartlardan biri olan adaletle ilgili olarak râvî ilim ehli arasında doğruluğu ve dindarlığıyla tanınıyorsa, ayrıca övgüsü yayılmışsa, adaletli sayıldığından, bu durum dört büyük imam ve meşhur muhaddisler için geçerli olduğundan ve şayet râvî bu derecede meşhur değilse, onu öven ve güvenilirliğini belirten bir veya iki güvenilir âlimin sözüyle de adaleti sabit olduğundan bahsetmiştir. Konu hakkında daha fazla bilgi edinmek kimse için, rivayeti kabul edilen ve rivayeti reddedilen kimseler hakkında Irâkî ve onun *Elfiyye'*sinin şerhlerine bakılmasını söylemiştir.³⁹

Buhârî'nin Müslim'e öncelenmesi meselesi ile ilgili olarak şârih konunun detayı hakkında İbn Hacer'in *Nüzhetü'n-nazar* ve Buhârî'nin *Fethu'l-bârî* mukaddimesi *Hedyü's-sârî*'ye referansta bulunmuştur.⁴⁰

Anlaşılması Problemlili Konulara İzah Getirmesi

Eserinin pek çok yerinde anlaşılması problem ya da yanlış anlaşılabilir yerleri açıklamıştır. Eserde konuya dair birçok örnek bulunmaktadır. “Müellif, kâfirin ve buluğa ermemiş çocuğun -sahih görüşe göre- ve akıl noksanı kimsenin rivayetinin kabul edilmeyeceğini söylemiştir. Buluğa eren çocuğun ise rivayetinin kabul edileceğini zikretmiştir. Sonrasında ise hadis rivayetinde erkek olmak ve hür olmak şart koşulmadığını, dolayısıyla kadının ve kölenin rivayetinin de caiz olduğunu sözlerine ilave etmiştir.⁴¹

Diğer bir örnek ise sahih hadislerin mertebeleri ile ilgilidir. İlk sırada “müttefekun aleyh” rivayetler yer aldığını söyledikten sonra Sehâvî'nin *Fethu'l-muğîs* eserine bakılmasını ifade etmektedir. Sehâvî, burada bir hadisin “müttefekun aleyh” olabilmesi için her iki eserde de aynı sahâbîden nakledilmesi gerektiği bilgisini hocası İbn

³⁶ Abdullah Sirâceddîn, *Şerh*, 32.

³⁷ Abdullah Sirâceddîn, *Şerh*, 36.

³⁸ Abdullah Sirâceddîn, *Şerh*, 38.

³⁹ Abdullah Sirâceddîn, *Şerh*, 39.

⁴⁰ Abdullah Sirâceddîn, *Şerh*, 44. Daha fazla örnek için bk. Abdullah Sirâceddîn, *Şerh*, 50-51.

⁴¹ Abdullah Sirâceddîn, *Şerh*, 37.

Hacer'den nakletmektedir.⁴² Yine sahih hadis mertebelerinde 4. sırada yer alan "Buhârî ve Müslim'in şartlarına uygundan maksadın râvîlerin, onların *sahih*lerinde bulunan râvîler olmaları gerektiğini zikretmiştir. Ayrıca şârih konu hakkında farklı görüşler bulunduğunu beyan etmiştir.⁴³ Bir diğer örnek ise şudur: Sahih hadis mertebelerinden bahsederken 7. sıradakinin "Buhârî ve Müslim dışındaki muteber imamlar nezdinde sahih olan, ancak ne ikisinin şartına ne de birinin şartına göre olan" hadisler olduğunu zikretmiştir. Burada Sehâvî'den şu alıntıyı yapmıştır:

*"Bazı durumlarda, normalde daha düşük derecede olan rivayet onu üstün konuma getirecek bir özellik kazanabilir. Meselâ, Müslim'in tek başına rivayet ettiği hadis, tevâtür veya güçlü şöhret derecesine ulaşan yollarla gelirse ve sıhhat şartlarını gözetken diğer muhaddisler de o hadisi tahrir ederse, bu; Buhârî'nin tek başına rivayet ettiği hadisten –muhrîç aynı olsa bile– daha güçlüdür. Aynı şekilde, Buhârî'nin tek başına rivayet ettiği hadis hakkında da, ikisinin üzerinde ittifak ettiği hadise göre bunu söyleriz. Hatta bu, diğer üstün addedilen kısımlar için de geçerlidir: Eğer o kısma bu (tevâtür veya güçlü şöhret) eklenirse, kendisinden daha üstün olana nisbetle de daha üstün olur."*⁴⁴

Konu ile ilgili olarak şerhte birçok örnek bulunmaktadır. Bunlardan birisi de sahih hadisin kesinlik mi yoksa çok güçlü zan mı gerektirdiği konusunda farklı görüşleri olduğunu ifade etmiştir. Bu görüşler ise şunlardır:

1. Buhârî ve Müslim'in veya onlardan birinin rivayet ettiği hadis, sıhhatine kesin olarak hükmedilir. Onların dışındakilerin sahih diye hükmettiği hadisin ise sıhhati zannîdir.
2. Hükmen sahih kabul edilen hadis mütevatir olmadıkça güçlü zan ifade eder. Bu hüküm, hadisi Buhârî ve Müslim'in sahih sayması ile başka muhaddislerin sahih sayması arasında fark yoktur.
3. Buhârî ve Müslim'in her ikisinde yer almışsa veya meşhûr olup, birden fazla sağlam yolu varsa ve ravilerinde zayıflık ve illet bulunmuyorsa ya da garîb olmayıp, hafız ve son derece titiz imamların müselsel olarak rivayet ettiği bir hadisi sıhhatine kesin olarak hükmedilir.⁴⁵

Râvi Hakkında Bilgiler Vermesi

Hadis ilminde râvi, rivayetin değerini göstermesi noktasından önemli bir fonksiyon üstlenmektedir. Üzerinde çalışılan eser hadis usulü eseri olmakla birlikte şârih, içerisinde yer alan rivayetleri nakleden râviler hakkında bilgiler vermiştir. Mesela hadislerin sıhhatine göre taksimi hakkında bilgi verirken hasen li zâtihî ile ilgili olarak "لَوْلَا أَنِ اشْتَقُّ عَلَى أُمَّتِي لِأَمْرُهُمْ بِالسَّيِّئَاتِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ" (Ümmetime zorluk verecek olmasaydım, onlara her namazda misvak kullanmalarını emrederdim.) rivayetini vermiştir. Rivayeti Tirmizî'nin naklettiğini ve isnadda yer alan Muhammed b. Amr'ın sıdk ve sıyaneti ile meşhur olduğunu ve bazı münekkithlerin onu güvenilir olduğunu ifade etmiş, fakat bazılarının onu mutkîn kabul etmediklerini, hıfzı sebebiyle zayıf görüldüğünü ve Buhârî'nin ondan

⁴² Abdullah Sirâceddîn, *Şerh*, 41.

⁴³ Abdullah Sirâceddîn, *Şerh*, 41.

⁴⁴ Abdullah Sirâceddîn, *Şerh*, 41-42.

⁴⁵ Abdullah Sirâceddîn, *Şerh*, 48-49. Daha fazla örnek için bk. Abdullah Sirâceddîn, *Şerh*, 63, 64, 72, 73.

makrûnen, Müslim'in ise mütâbataen rivayette bulunduğunu zikretmiştir.⁴⁶ Diğer bir örnek Ebû Melih er-Rakkî - Velîd b. Zevrân - Enes b. Mâlik tarikiyle ilgilidir. Bu rivâyetin Ebû Dâvud tarafından nakledildiğini, isnadının hasen olduğunu ifade ettikten sonra râvi Velîd b. Zevrân'ın İbn Hibbân tarafından güvenilir kabul edildiğini ve kimsenin onu taz'îf etmediğini ifade etmiştir.⁴⁷

Hadis Değerlendirmesi

Şârih açıklamalarının kimi yerlerinde zikrettiği hadislerin sıhhat derecesi ile ilgili olarak bilgiler vermiştir. Mesela “*Her önemli işe, hamd ile başlanmazsa o, eksiktir.*” hadisinin Ebû Dâvud, Nesâî, İbn Mâce ve İbn Hibbân tarafından rivayet edildiğini söyledikten sonra Sindî'nin İbnu's-Salâh ve Nevevî'nin onu hasen kabul ettiklerini zikretmiştir. Ayrıca Süyûtî'nin hasen olduğunu söylediğini sözlerine eklemiştir. İlâveten İbn Allân'ın “Bu hadis gereğince, bütün müellifler, ders verenler ve hatiplerin, diğer önemli işlere başlamadan önce Allah'a hamd ile başlamaları müstehaptır.” görüşünü de zikrederek konunun önemine vurgu yapmıştır.⁴⁸

Sonuç

Bu çalışma, Abdullah Sirâceddîn'in Şerhu'l-Beykûniyye adlı eserindeki şerh faaliyetlerini hadis usulü perspektifinden ele alarak onun ilmî yaklaşımını, yöntem bilimsel tercihlerini ve hadis ilmine katkılarını ortaya koymayı amaçlamıştır. İnceleme neticesinde, Sirâceddîn'in şerh boyunca metnin anlaşılmasına dönük son derece sistematik, titiz ve klasik hadis geleneğiyle uyumlu bir yöntem takip ettiği görülmüştür. Özellikle rivayetlerin tahrîci, râvilerle ilgili cerh-ta'dîl değerlendirmeleri, hadis ıstılahlarının detaylı biçimde açıklanması ve metindeki problemleri veya karışıklığa yol açabilecek ifadelerin bilimsel bir yaklaşımla tashih edilmesi, onun şerhini sıradan bir açıklama metninden öte ilmî birikiminin bir ürünü hâline getirmektedir.

Sirâceddîn'in şerhte dikkati çeken en önemli yönlerinden biri, *Nüzhetü'n-naẓar, Fethu'l-Mugîs, Tedrîbü'r-râvî*, Ebyârî'nin hâşiyesi gibi alanın temel kaynaklarına sürekli gönderim yapmasıdır. Bu durum, onun bir yandan Beykûnî'nin özlü manzûmesini açıklarken, diğer yandan okuyucuyu klasik hadis usulünün köklü literatürüyle buluşturma gayesinde olduğunu göstermektedir. Şârihin metinde geçen bazı şahısların vefat tarihlerini vermesi, kelimeleri zabt etmesi, hadislerin sıhhatine dair tartışmalara temas etmesi ve zayıf hadislerle amel gibi usûle dair konularda görüşleri mukayese etmesi, onun şerhinin ilmî derinliğini artıran unsurlardandır.

Kaynakça

Beyler, Muhammet. XX. Yüzyıl Halep Muhaddisleri ve Abdülfettâh Ebû Gudde. İstanbul: İFAV Yayınları, 2021.

Beyler, Muhammet. “Abdullah Sirâceddîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* Ek-1/13-14. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

⁴⁶ Abdullah Sirâceddîn, *Şerh*, 45. Diğer örnekler için bk. Abdullah Sirâceddîn, *Şerh*, 45-46.

⁴⁷ Abdullah Sirâceddîn, *Şerh*, 46. Diğer örnekler için bk. Abdullah Sirâceddîn, *Şerh*, 54-55.

⁴⁸ Abdullah Sirâceddîn, *Şerh*, 29-30. Diğer örnekler için bk. Abdullah Sirâceddîn, *Şerh*, 54-55.

- Çakır, Mesut. "Hz. Peygamberin Bilgisi Meselesi - Abdullah Sirâceddin Özelinde". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/2 (Aralık 2024), 668–687.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Abdullah Sirâcuddîn el-Huseynî". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4/1 (Haziran 2006), 225-229.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin*. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 1957.
- Koçkuzu, Ali Osman. "Beykûniyye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 6/68. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Saadullah, Mohammed Obaidullah. *Şeyh Abdullah Siraceddin el-Hüseyinî, Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Sabağ, Muhammed. *Abdullah Sirâcüddîn'in Konulu Tefsire Yaklaşımı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Sıddık, Fatma. *Abdullah Sirâcüddîn'in Tefsirciliği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Sirâceddîn, Abdullah. *Şerhu Manzûmeti'l-Beykûniyye*. Halep: Mektebetü Dâri'l-Felâh, 1430/2006.
- Ziriklî, Hayreddîn. *A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002.

USÛL-İ HAMSENİN TEŞEKKÛLÜNDE AHLAKÎ BOYUT

Muhammed Ragıp KAPLAN

Milli Eğitim Bakanlığı

Giriş

İlahi sistem, beşerin tezgahında işlenmeye maruz kaldığında farklı okumaların ortaya çıktığını tarih göstermektedir. Ayrıca iptidai olanda tekâmül, zamanla meydana geldiği gibi, mesellerin karşıtlık ve tepkisellikten arınık olarak sağlıklı bir muhakemeye maruz kalması, yine zamanı gerektirmektedir. Bu kaide esasınca İslam'ın erken döneminde hayat seyrinin olağan akışı içinde bazı hassas konuların müslümanların gündemine girdiği, tartışılan bu konularda fikri ayrılıkların ortaya çıktığı, bu ayrılıklar gereğince de süreç içerisinde birden fazla din anlayışlarının oluştuğu bilinmektedir. Mu'tezile'nin Usul-i hamsesi/Beş ilke de bu süreç gereğince ortaya çıkmış ve şekillenmiştir. Dinî ihtilaflı konuların yorumlanmasında siyasi, sosyal, ekonomik, din hassasiyeti benzeri etmenlerin rolü kabul edilmektedir.

İlk kelam okulu unvanına sahip Mu'tezile, İslam düşünce mirasında esaslı bir katkıya sahip olup, din anlayışındaki Beş ilke ile temeyyüz etmiştir. Beş ilkenin her biri, din anlayışlarındaki aşırılıkları düzeltme iddiasıyla alternatif olarak ortaya çıkmış ve şekillenmiştir. Yukarıda da ifade edildiği üzere meselelerin ortaya çıkmasının arka planında dinî, siyasi, sosyal ve kültürel etmenler rol oynamış ve bu alanda hatırı sayılır çalışmalar yapılmıştır. Ancak Mu'tezile din anlayışının şekillenmesinde ahlakın da önemli ölçüde payının olduğunu düşündüğümüzden beş esas çerçevesinde ahlak perspektifinden bir çalışmanın da yerinde olacağına kanaat getirdik. Çalışma, bu saik ile Beş ilkenin şekillenmesindeki ahlakî boyutu görünür kılmayı hedeflemiştir.

Ahlak, değer yargılarının kaynağı, niteliği, genel geçer oluşu ya da göreceliği gibi konular ile alakalı olarak geniş bir çerçevede tartışılmıştır. Ahlak, kavramsal çerçevede bir söz ya da davranışa hüsün-kubuh (iyi-kötü) şeklindeki değer atfı ve nitelemeye bulunma, bu değerler uyarınca da eylem ve yükümlülüklerin yerine getirilmesi anlamında kullanılmıştır. Genel anlamda ise bireyin yetiştiği kültürel ortamın içinde şekillenen ve iradî eylemleri düzenleyen değer bütünü şeklinde de tanımlanmıştır.¹

Ahlaki değerlerin kaynağı (belirleyici yetke) husus ise antik dönemden beri tartışılan bir konu olup, bu hususta farklı yaklaşımlar ileri sürülmüştür. Bu yaklaşımlar ise

¹ Ahmet Cevizci, *Etîğe Giriş*, (İstanbul: Paradigma Yay., 2002), 2 vd. Abdulnasır sût, *Kâdî Abdülcebbarın Ahlak Felsefesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi. 2011), 2.

temelde dinî ve felsefi olmak üzere iki gruba ayrılmıştır. Felsefi ahlak nazariyeleri, ahlakı, akıl, duyu ve toplum gibi insana münhasır temellere dayandırırken; dinî ahlakta belirleyici yetke tanrı kabul edilmiştir.² Ahlak, ayrıca kişilik özelliği, kişinin davranışlarına yön veren kökleşmiş kişilik yapısı, alışkanlık, karakter, mizaç, anlamlarına gelen “huluq” kelimesinin çoğul ifadesidir. Muhakemeye ihtiyaç duymaksızın kendiliğinden ya da sonradan öğrenilmiş haliyle davranışlara kaynaklık eden bu kökleşmiş kişilik özelliği, akli ve dini olarak güzel fiillere kaynaklık ediyorsa “ahlakı hasene”, çirkin davranışlara kaynaklık ediyorsa da “ahlakı seyyie” şeklinde isimlendirilmiştir.³

Kur’an’da iki farklı yerde geçen “huluq” kelimesi, ilkinde gelenek; ikinci kullanımda ise ahlak anlamı ile yer almıştır.⁴ Bununla beraber birçok ayette olumlu ahlaki değer ifadesi olarak “birr, adalet, sıdk, vefa, sabır, hayır, ihsan, infak, şükür, takva, ihlas, itaat, hidayet, hüsün” vb. ile olumsuz ahlaki değer ifadesi olarak da “seyyie, zulüm, kizb, kunûd/nankörlük, acûl, şerr, buhl, fısk, fücür, riya, isyan, gaflet, dalalet, kubuh” gibi kavramlar ile yer almıştır. Din, insan ve toplumun bu olumlu değer yargıları ile ahlaklanması ve olumsuz değer yargılarından kaçınmasını esas almaktadır.

Ahlak, müslüman fikir adamların gündemine erken dönem kalamî konular ile alakalı olarak girmiş ve bu çerçevede tartışılmıştır. Yüce Allah ile insan ilişkileri çerçevesinde; Yüce Allah’ın adaleti, insanın hürriyeti, fiillerin yaratılması, ahiretteki yargılanma, doğru ve yanlışın (hüsün ve kubuh) tabiatı ve ilişkili konular ile incelenmiştir.⁵ Bu haliyle ahlakın müslüman toplumda gelişimi, sistemli bir yapı olmadan öte ahlak ile ilişkilendirilen hususların kavramsal düzeyde analizi ile olmuştur.⁶ Sonrasında ise hüsün ve kubuhun anlaşılma biçimi meselenin temel seyrini belirlemiştir. Bu çerçeveden Ehl-i sünnet olarak şekillenecek anlayışın, meseleleri Yüce Allah’ın irade ve kudreti çerçevesinde yorumlamasına karşın Mu’tezile, ilahi adalet ve hikmet çerçevesinde okumuştur.⁷ Dolayısıyla hüsün ve kubuh, Mu’tezilî alimlere göre varlık yönünden zâtî, bilgi problemi açısından aklîdir. Yani ilahi bildirimden bağımsız olarak varlık ve eylemde güzellik ve çirkinlik vardır. İnsan akli, eşyanın tabiatındaki hüsün ve kubuh saptayabilme yeterliliğine sahiptir.⁸ Mu’tezile’nin akla tanıdığı bu alanın mutlak

²Mehmet Salih Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 8. Baskı, 1999, 306 vd.; Rabia Soyucak, *Ahlâkî Değerlerde Evrensellik ve Değişme Sorunu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi, 2011), 169.

³İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya’kûb b. Miskeveyh el-Hâzin, *Ahlakı Olgunlaştırma*, çev: Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu ve Cihad Tunç (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları), 1983, 36; İbn Manzur, Ebu’l-Fazl Cemâluddin Muhammed b. Mükrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânu’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdr, trs), 10/91; Seyyid Şerif Cürcânî, Ebu’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî el-Hanefî, *Ta’rifât* (Mısır: Matbaâtu’l-Hariyye, 1889), 45; Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2012), 1.

⁴ eş-Şu’âra 26/137, el-Kalem 68/4.

⁵ Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 17.

⁶ Fethi Kerim Kazanç, *Gazali Öncesi Ehl-i Sünnet Kelamında Ahlak Düşüncesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007), 103.

⁷ Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001) 53 vd.

⁸ Kazanç, Fethi Kerim. “Mu’tezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdülcebbar Ekseninde Bir Değerlendirme” *Journal of Islamic Research* (2016) 27/3, 288.

olmayıp, ibadetler ve hadler gibi bazı alanlarda aklın yetersiz kalıp İlahi bildirime ihtiyaç duyulduğu da kabul ettiğini belirtmek gerekir.⁹

Mutezilî düşünce, Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/748) eli ile ortaya çıkmış ve önemli oranda ilk iki imamı döneminde teşekkül etmiştir.¹⁰ Nitekim Vâsıl b. Atâ'nın şekillendirdiği düşünceye muhalefet edenler Mu'tezile'den sayılmamış ve dışlanmışlardır. Bu sebeple beş ilkedeki ahlakî boyut, ilkelerin teşekkül ettiği dönemin dini, siyasi ve sosyal zemini ile ilişki olarak saptanmaya çalışılacaktır.

Erken Dönemde Ahlakî Tartışmaların Dinî ve Toplumsal Bağlamı

Mu'tezile, Kurucu imamı Vâsıl b. Atâ'nın öncülüğünde ve ikinci imamı Amr b. Ubeyd'in katkılarıyla Hicri 2. Yüzyılın başlarına kurulmuş bir dini mezheptir. Dinin başat konularının anlaşılmasına ve yorumlanmaya çalışıldığı erken dönemde özgün yorumuyla farklılaşmış, Usul-ü Hamse olarak formüle edilen ilk sistemli din anlayışı ile meşhur olmuştur. Bilindiği üzere Mu'tezile'nin, düşünce sistemleri içerisinde her kesimden önce ilkelerini belirleyip bunları bir sisteme oturtmaları, beş esas ile formüle edilen bu ilkelerini katı bir şekilde savunmaları, bunlardan birinde bile kendileri ile aynı yerde durmayanları kendilerinden kabul etmeme şeklindeki hassasiyetleri, bu ilkelerinin oluşumunda hangi saiklerin belirleyici olduğu hususunun ortaya çıkarılmasını önemli kılmaktadır.

Müslüman toplumunda dinin anlaşılması ve hayata uyarlanması erken döneminde bazı konularda tartışmalar ve ayrışmaların yaşandığı bilinmektedir. Ahlak aynı zamanda din ile de ilişkili bir alan olduğundan, dinî meselelerin anlaşılması çabaları, ahlak ile ilgili bir alanın çalışılması anlamını da taşımıştır. Bu sebeple ilk ihtilaflı konular ve bu temeldeki tartışmalar, aynı zamanda ahlakî tartışmalar olarak da nitelendirilebilir. Nitekim müslüman toplumda ahlakın tartışılmasının erken dönemdeki kelami konular üzerinden meydana geldiği, kabul edilen bir husustur. Dolayısıyla hüsn-kubuh çerçevesinde tevhid, adalet, kader, özgür irade, teklif, insan fiilleri ve büyük günah ve benzeri konular, ahlak tartışmalarına kaynaklık eden alanlardan ilki olmuştur.¹¹ Bu alandaki konuların anlaşılma biçimi ve bu minvalde yürütülen tartışmalar, oldukça farklılaşmış, farklılaşma zıt kutuplarda konumlanmaya kadar varmıştır. Bu alanda uç yaklaşımların ayıklanarak doğru din anlayışının ortaya çıkarılması temel bir saik olarak belirmiştir.

Bu meselerde Yüce Allah ile ilgili çoklu tanrı anlayışlarının reddedilmesi, zat-sıfat ilişkisinin tevhid inancına zarar vermeyecek bir şekilde yorumlanması ve Yüce Allah'ın zatının diğer varlıkların özelliklerinden tecsim, teşbih tarzı yakıştırmalardan arınık kılınması, önem arz etmiştir. Ayrıca kader ve iradenin Yüce Allah'ın hikmeti çerçevesinde yorumlanıp cebir anlayışının tümüyle reddedilmesi, insanın davranışlarının sonucu ile yüzleştirilmesi gerekmiştir. Benzer şekilde suç-ceza

⁹ Şerafeddin Gölcük, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri* (İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1979), 264.

¹⁰ Muhammed Ragıp Kaplan, *Erken Dönem Mutezili Düşüncenin Teşekkül Süreci* (İstanbul: Kutlu Yayınları, 2021), 139 vd.

¹¹ Süt, *Kâdî Abdülcebbarın Ahlak Felsefesi*, 11.

dengeşinin de sağlık bir anlayışa oturtulması icap etmiştir. Bu çerçeveden ilk kelami konular, ahlakın tartışılma alanlarından birisi olmuştur.

Ahlaki tartışmaların zemin bulduğu bir diğer alan ise siyasetin din ve toplum ile ilişkisi olmuştur. Hz. Peygamberin vefatından kısa bir süre sonra başlayan ve ağırlıklı devlet başkanlığı merkezli çekışmeler, Muaviye'nin devlet başkanlığını ele geçirmesi ile farklı bir kulvarda devam etmiştir. Bu süreçte mücadelede, savaş ve ölüm hadiseleri, haklılık, meşruiyet ve kalkışmalar, yoğun bir şekilde yaşandığından; meselelerin din ayağında kader, büyük günah, suç-ceza dengesi vb. boyutlarıyla tartışılmasını sağlamıştır.

Emevilerin yönetsel anlayışlarında dinin temel aldığı liyakat esası yerine soya dayalı (saltanat) devlet başkanı belirleme uygulaması da türlü itiraz ve onlarca başkaldırı hadisesine kaynaklı etmiş siyaset karakterli bir diğer problem alanı olmuştur.¹² Ayrıca iktidarının yönetsel anlayışındaki keyfilik ve buna her türlü itiraz ve fikirsel uyumsuzluğu öldürme ile bastırma şeklindeki zulümlerini Yüce Allah'ın kaderi ile meşrulaştırma çabaları, siyasi bir arka planın somut örneğı görölmektedir.¹³ Bu konuda başta Muaviye b. Ebu Süfyân olmak üzere birçok Emevi halifesinin benzer yaklaşımlarını kaynak eserlerde bulmak mümkün.¹⁴ Dini ahlaki değerleri zaafa uğratan bu anlayış, başlangıçta her ne kadar iktidar gücü ile sınırlı görünse de toplumda etkisi olan Mürcie önderlerinin tutumları ile uyumlu bir hal alması, meselenin sorunsalını daha da büyötmüştür.¹⁵ Bu çerçeveden bakıldığında dinî-ahlakî alana etki eden bir siyasal faktörün varlığı da göz önünde bulundurulması gereken bir gerçeklik olmaktadır.¹⁶

Eski bir toplumsal kökene sahip olmakla beraber İslamiyet ile reddedilen unsuriyet fikrinin Emeviler ile bir düzeye kadar tekrar canlanması, sosyal adaletsizliği besleyen diğer bir ahlak ile ilişkili konu olmuştur. Kayıtların yer verdiği şekliyle Emevi iktidarı süresince Kureyş kabilesinin ben-i Ümeyye kolunun Araplar içinde, Arapların ise diğer

¹² Eş'ârî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'ârî el-Basrî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdullah (Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mistiyye, 1369/1950), 1/141 vd.; Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh, b. Sehl. *el-Evâil*, thk. Velîd Kassâb, Muhammed el-Misrî (Riyâd: Dâru'l-Ulûm, 2. Basım, 1401/1981), 114.; Muhammed Ammâra. *el-Mu'tezile ve's-sevre* (bs.y: Dâru'l-Hilâl, 1984), 64-65.

¹³ Kaplan, *Erken Dönem Mutezili Düşüncenin Teşekkül Süreci*, 35 vd.

¹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Fadlu'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk., Fuâd Seyyid (Bs.y: Dâru't-Tunusiyye, 1393/1974), 143; İbn Murtazâ, el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Babu zikri'l- Mu'tezile min el-Munye vel-Emel fi şerhi Kitabi el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Usâmuiddin Muhammed Alî (İskenderiyye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmîiyye, 1985), 9.

¹⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Müslim Mervezî İbn Kuteybe, *Kitabu'l-Me'ârif*, thk: Servet Ukkâşe, (Kahire: Dar'ul-kutub, h.1379, m. 1960), 441; Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-Mahlûk*, thk. Tevfîk Tavîl, Saîd Zâyed (Kahire: y.y., 1963), 4.

¹⁶ Abdülhamit Sinanoğlu, "Mu'tezile Felsefesinde İnsan Ahlak ve Sorumluluğu", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(2003)) 65-84), 67.

etnisitelere karşı imtiyazlı bir konuma oturtulması, bir devlet politikası halini almıştır.¹⁷ Bu anlayış, dinin adil, eşitlikçi anlayışından sapma anlamını taşıyan bir başka sorun alanı olmuştur. Bu tutumun rahatsızlık üreten tabiatına karşılık özellikle Haşimîler ve mevâlî olarak tanımlanan Arap olmayan unsurlar tarafından bir itirazın ortaya çıkması kaçınılmaz olmuş ve bu temelde birçok isyan hareketi gelişmiştir. Hatta Mu'tezile esaslarından iyiliğin emir kötülüğün nehiy edilmesi prensibinin öne çıkarılmasında bu ve benzeri adaletsiz uygulamaların kaynaklık ettiği ileri sürülmüştür. Sosyal adaletsizliğe itirazın en güçlü dayanağının yine dinin eşitlikçi anlayışı olacağından, dinin adaleti, bunun belki ilkesel vurgu ile daha savunulur kılınmasını gerektirmiştir. Mu'tezile imamlarının köken olarak Arap dışı unsurlardan olması, bu tezi daha anlaşılır kılmaktadır. Dolayısıyla kötülüklere itirazın, kamuoyu denetleyiciliğinin caydırıcılığı ile desteklenmesi ve bu bilincin iyiliği emir kötülüğü nehiy ilkesi ile kalıcı hale gelmesi istenmiştir. Bu açıdan sosyal adaleti tahkim ihtiyacı, siyasal alanla ilişkili olarak ortaya çıkmıştır.

Erken dönemdeki bu çarpıcı gerçekliğe tanıklık eden dönemin kanaat önderlerinden her birisi kendi cenahında fikirsel ya da eylemsel itirazlarda bulunmuş ve tepkilerini ortaya koymuşlardır. Mu'tezile kurucu imamları da bu çerçevede ağırlıklı olarak düşünsel alanda itiraz geliştirmiş ve beş ilke ile formüle edilen din anlayışını ortaya koyarak bu olumsuz gidişata engellemeye çalışmışlardır.

Mu'tezilî İlkelerin Ahlakî Yönü

Mu'tezilenin din anlayışı, esas itibarıyla Kurucu imamı Vâsıl b. Atâ'nın eliyle şekillenmiştir. Bu esaslar sonraki Mu'tezile imamlarınca savunulmuş ve korunmuştur. Kuruluşundan itibaren din yorumu itibarıyla durdukları yer, onların ahlak meselesini dinde hassas bir konumda gördüklerini göstermektedir. Beş ilkenin her birisi başlı başına, tam da ahlaki bir duruşu dinde esaslı bir yere oturtma gayretinin somut kanıtı görünümünde olup, erken dönemdeki dinî toplumsal problemlere çözüm üretme çerçevesinde geliştirilmiştir.

Mu'tezile din anlayışının üzerine kurulu olduğu beş ilkesi ve ilişkili diğer bazı dini meseleler, inançsal, siyasal ve sosyal boyutlar taşımakla beraber aynı zamanda ahlakilik ile de bağlantılı olarak şekillenmişlerdir. Her ne kadar kaynak eserler söz konusu ilke ve meselelerde kavramsal düzeyde ahlak üzerinden bir okumaya yer vermemişlerse de ilke ve meselelere yaklaşım biçimi ve temellendirilmesinde bariz bir ahlakilik kendisini göstermektedir. Bu gerçeklik, beş esasta rahatlıkla görülebilmekle beraber özellikle "Adalet" ve ilişkili Menzile beyne'l-menziyeteyn, Va'd ve vaîd ile "Emir bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-Münker" ilkelerinde çarpıcıdır.¹⁸ Bu sebeple Mu'tezile, İslam'ın ilk gerçek ahlakçıları ve İslamî düşüncede ahlakın ilk müessileri olarak görülmüştür.¹⁹

¹⁷ Muhammed Âbid Câbirî, *Arap İslâm Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitapevi Yay., 3. Basım, 2001), 67-68.

¹⁸ Ayrıca bk. Süt, *Kâdî Abdülcebbar'ın Ahlak Felsefesi*, 12; Akın, Murat. "Mu'tezile'ye Göre Ahlâkın Temellendirilmesinde Vahyin ve Aklın Alanları", *Marife*, 18/1, (2018), 60.

¹⁹ Macit Fahri, *İslam Ahlak Felsefesi Tarihi*, çev: Kasım Turhan (İstanbul. Birleşik yayınevi, 2000), 54.

Mu'tezile'nin din anlayışındaki ahlakilik ve beş ilke ilgili hassasiyet, onların iman anlayışı ile ilgili de görülmektedir. Bu sebeple ahlakiliği besleyen bu yaklaşımın da burada anlaşılır kılınması önem arz etmektedir. Bilindiği üzere Mu'tezile, marifet-tasdik ve ikrar ile beraber ameli(eylem) de imana dahil eden bir iman yorumuna sahiptir. Amel ise zaten ahlak ile örtüşen bir kavram olarak kabul edilmiştir. Nitekim teoriden ibaret kalan ve eylemselliğe yansımayan bir din anlayışı anlamsız olmaktan kurtulamayacaktır. Bu açıdan ahlakilik, dinde tutarlılık ve yükümlülüklerinin yerine getirilmesini gerektirmektedir. Bu gerçeklik, ahlakiliğin iman ile ilintilendirilmesini, dolayısı ile iman gibi sağlam ve muteber bir bağ kurma sonucunu doğurmuştur. Bu hassasiyetin somut şekli ise Mu'tezile'nin din anlayışında kendisini göstermiştir. Zira onlar birçok meselede Mürcie anlayışının hoşgörülü tutumundan farklılaşarak daha hassas bir çizgi benimsemişlerdir.

Diğer taraftan İnsan eylemlerinin ahlakî bir zemine oturması aynı zamanda bilgi ile sağlanır. Bilgi altyapısıyla tercihlerinde bulunulup eylem süreçleri içerisine girilir. Dolayısıyla ahlaki bir eylemin doğru bir bilgi altyapısına dayanması bir zorunluktur. Zira doğru bilgisine sahip olunan değer ile ahlaki eylem gerçekleşebilir.²⁰ Bu temel gerçeklikten hareketle İslam düşüncesinin oluşum sürecinde tartışılan meselelerde, ahlakî bir sonuç üretecek doğru bilginin tutarlı bir çerçevede şekillenmesi gerekmiş, Mu'tezile cenahında bu durum beş esas olarak şekillenmiştir.

Teklif konusu da ahlak ile ilişkilendirilmiş ve beş ilkenin oluşumunda bir ölçüde etkili olmuştur. Mu'tezileye göre İnsanın teklife muhatap kılınabilmesi için, insanın teklifin lazımları ile donatılmış olması gerekmekte ve teklif, ancak bu şartlarda ahlakî olmaktadır.²¹

Mu'tezile'nin, beş ilkeyi temellendirmesinde aklın da önemli bir yere konumlandığını belirtmek lazım. Zira salim (sağlıklı) bir akıl teklifin zorunlu şartı görülürken, hüsün-kubuh meselesinde varlığın tabiatındaki hüsün ve kubuhu bilmeye dair bir dereceye kadar yetkin kabul edilmiştir. Mu'tezileye göre hüsün ve kubuh, eşyanın tabiatından kaynaklandığı için akıl çoğu kez bunu bilebilir. Bu durumda Yüce Allah'ın bu meseledeki hitabını ise belirleyici değil, destekleyici kabul eder. Öyle ki Yüce Allah'ın "Muhakkak ki Allah, adâleti, iyiliği, akrabaya faydayı emreder; her türlü çirkinliği de yasaklar"²² hitabını bu iddialarını desteklemek için kullanır. Bununla beraber aklın güzellik ya da çirkinliğini saptamada yetersiz kaldığı alanları da kabul eder.²³

Dolayısıyla beş ilke, anlamlılık, adaleti esas alma, tutarlılık, hikmete uygunluk ve abesiyetten arınıklık, hakikatin esasından saptırılması ve araştırmalarına karşı

²⁰ Kadı Abdülcebbâr, *Muğnî*, 7/1/185, 17/286.

²¹ Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî *el-Muhît bi't-Teklîf*, Nsr. Joseph Houben Yesuî (Beyrut: yy., 2. basım, 1986), 259 vd; Ahmed Mahmud Subhî, "Mu'tezile", *fî-İlmi'l-Kelâm* (Beyrut: y.y., 1985), I/304.; Muhammed Ragıp Kaplan, *Zemahşerî'nin El-Minhâc Fî Usûli'd-Dîn Eseri Bağlamında Kelâmî Görüşleri* (İstanbul: Kutlu Yayınevi, 2025), 45.

²² *Kur'an Yolu Meâli*, Haz. Hayrettin Karaman vd, (Ankara: DİB Yayınları, 6. Basım. 2017), en-Nahl, 16/90.

²³ Fethi Kerim Kazanç, "Mu'tezili Ahlak Nazariyesinde İmünasebetine bir Bakış", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/12-13, (2001), 246, 255 vd.

duruş ve dinin ideal birey ve toplumu hedefleyen yüce amacını destekle hususlarında bariz bir ahlakî boyut içermektedirler.²⁴ Her bir ilke de bu durum daha da görünür kılınmaya çalışılacaktır.

Tevîd

Mu'tezile'nin "Tevhid" ilkesi, erken dönemde, müslümanların Yüce Allah ile ilgili tanımlamaların ve iletişim kurulan farklı toplumların tanrı tasavvurları ile doğrudan alakalı bir mesele olarak ortaya çıkmıştır. Müslüman cenahtan Yüce Allah'ın zat-sıfat ilişkisi anlaşılmaya çalışılmış ve farklı yorumlamalar ile ihtilaf konusu olmuştur. Bazı kesimler, Zatı ile ilgili Kur'an'da Yüce Allah'a nisbet edilen el/yed,²⁵ yüz/vech,²⁶ oturmak/istivâ,²⁷ gelmek/meci,²⁸ benzeri haberi sıfatları, literal anlamları ile kabul etmiştir. Bazısı da sıfatları Yüce Allah'ın zatından ayrı, kadim/ezeli manalar şeklinde yorumlamıştır.²⁹ Müslümanların komşu olduğu ya da iç içe geçtiği farklı inanç müntesiplerinden Seneviyye, Maniheizm, Dehrîlik ve Mecusîliğin düalist tanrı tasavvurları ve Hristiyanların teslis inançları üzerinden gelen itirazlar da ayrıca İslam'ın tevhid akidesine tehdit oluşturmuştur.³⁰ Bütün bu hususlar, Mu'tezile'nin tevhid ilkesinin ortaya çıkmasının ve mezhebi bir ilkeye dönüşmesinin gerekçesini oluşturmuştur.³¹

Mutezilenin tevhid ilkesi, tek kadim varlığın Yüce Allah olması ve O'nun tüm eksikliklerden arınık/beri olması esasına dayanmaktadır.³² Bu çerçevede Mu'tezilede düalist ve teslis gibi birden fazla ilah anlayışlarının tamamı reddedildiği gibi birden fazla kadim varlık anlamı taşıyacak Yüce Allah'ın zatından ayrı manalar da reddedilmiştir. Kendileri hakkında ehl-i ta'til (Yüce Allah'ı sıfatlarından soyutlayan) yakıştırmalarının aksine Yüce Allah'ın sıfatlarını kabul etmiş ancak onları, zatı ile içkin bir formda tanımlamıştır.³³ "Bir ilim ile âlim, bir kudret ile kadir, bir hayat ile hayy" nitelemeleri yerine "Zatı ile âlim, zatı ile kâdir ve zatı ile hâyî" diyerek sıfatları, zat ile

²⁴Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, çev: Selâhattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 5. Basım 2013), 268-318.

²⁵ el-Mâide, 5/64; el-Kıyâme, 74/38; el-Fetih, 48/10.

²⁶el-Kasas, 28/88;en-Neml, 27/55, el-Bakara, 2/115.

²⁷ Tâhâ, 20/5.

²⁸ el-Fecr, 89/22.

²⁹ Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed et-Temîmî, *el-Fark beyne'l-Firak*, thk., Muhammed Osman Hüseyin, (Kâhire: Mektebetu İbn-i Sîna, trs.), 225 vd.; Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emîr Ali Mehnâ, Alî Hasan Fâûr (Beyrut: Dâru'l-Meârif, 3. Basım, 1414/1993), 1/120, 173; Ebû Muhammed (Ebu'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hiştâti ve'l-âsâr* (Beyrut: Dâru Sadr, trs.), 2/ 348.

³⁰ Malatî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahmân el-Malatî et-Tarâifi el-Askalânî, *et-Tenbîh ve'r-redd alâ ehlil'-ehvâ ve'l-bi'da*, thk. Muhammed Zinhum, Muhammed Azb (Kâhire: Mektebetu'l-Medbulî. 1413/1993), 70; Kâdî Abdülcebbâr, Fadlu'l-İtizâl, 241.; Şehristânî, Milel, 1/ 290 vd.

³¹ Eş'ârî, Mâkâlâtü'l-İslâmiyyîn, 1/ 224, 243 vd.; Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'ârî el-Basrî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, (Beyrut: Dâru İbnu Zeydûn, trs.), 13; Bağdâdî, Fark, 104; Şehristânî, Milel, 1/ 57; Muhammed Ammâra, *el-Mu'tezile ve Müşkiletu'l-hürriyyeti'l-insaniyye* (Kâhire: Dâru's-Şurûk, 1988), 45; Subhî, "Mu'tezile", 1/121.

³² Şehristânî, Milel, 1/60.

³³ Şehristânî, Milel, 1/57.

aynileştirmiştir.³⁴ Kurucu imam Vâsıl b. Ata, düalist inançlara karşı *Kitabu el-Elfu mes'ele fi Redd alâ Mânûiyye* eseriyle mukabelede bulunurken, sıfatlar meselesine; “Her kim ki kadim manada sıfatların olduğunu ispat ederse; iki ilahın varlığını ispat etmiş olur” diyerek tevhid akidesine hâlel getirecek inanç ve yaklaşımlara karşı mücadelede bulunmuştur.³⁵ Onlara göre zattan ayrı kadim anlamda sıfatların kabulü “taaddüdü kudema” (birden fazla ezeli varlığın kabulü) sonucunu ortaya çıkarır ki bu yaklaşım, Yüce Allah’ın vahdaniyetine aykırı bir anlam taşır.³⁶ Mu’tezile, bu ilkedeki hassasiyetinden kaynaklı olarak kendilerini “el-Muvahhide” ya da “Ehli’l-Adl ve’t-Tevhid” şeklinde isimlendirmişlerdir.³⁷

Mu’tezile, tevhid ilkesine dair yorumu çerçevesinde Yüce Allahın ahirette görülmesini redd etmiştir.³⁸ Benzer şekilde Kur’an’ın yaratılmışlığı meselesinde, hâdis (sonradan yaratılma) kabul ettiği Yüce Allah’ın kelimayı dolayısıyla Kur’an’ın da mahluk oluşunu, yine bu ilkesi gereğince savunmuştur.³⁹

Ahlakî yönü itibarıyla tevhid, İslam inancının üzerine kurulu olduğu Kuran’ın emri, dolayısıyla dini ahlakın ilk prensibidir. Zira kuşatıcı olan tevhid ilkesi ile varlık anlam kazanır. Bu yönüyle din, varlığın gayesi, düzen, iradî varlıklar için istek ve buyruklar ve ahlakî normların tamamı tevid ile anlam bulur. Tevhid, İslam’da merkezi bir kavram olarak işlev görmekte, dinin bütüncül yapısını tesis ederek anlamlı hale getirmektedir.⁴⁰ Tevhid, insan eylemliliklerini belirlemedeki yönü itibarıyla da ayrıca ahlak ile ilişkili olmaktadır. Birden fazla tanrı tasavvuru ise varlığın anlamını yitirmesine sebep olacak, kuşatıcı hikmet ve adaletin anlamsız olmasını gerektirecek, dolayısıyla ahlaki tutarlılıktan bahsedilemeyecektir.⁴¹

Adalet

Adalet ilkesi, önem açısından Mu’tezilî düşünce binasının tevhitten sonraki ikinci sütunu mesabesinde telakki edilmiştir. Bu esas, aynı zamanda tevhid ilkesinin bir gereği görülürken, diğer üç ilke ise adalet ilkesi ile ilişkili kabul edilmiştir.

Adalet, Yüce Allah ile beşer münasebetlerinin teklif, mükelleflerin donanımsal yeterlilikleri ile eylemlerin karşılıklılandırılması boyutlarıyla tartışılmıştır.⁴² İnsan

³⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 182; Şehristânî, *Milel*, 1, 57.

³⁵ Kâdî Abdülcebbar, Ebu’l-Hasen Kâdî’l-Kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedânî, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, thk. Abdülkerim Osmân (bs.y: Mektebetu Vehîbe, 3. Basım, 1416/1996), 241; Şehristânî, *Milel*, 1/60.

³⁶ Ayrıca bk. Ruhattin Yazoğlu, “Antropomorfizm ve Hristiyanlık” *Ekev Akademi Dergisi*, 1/2 (Mayıs, 1998), 262 vd.

³⁷ Şehristânî, *Milel*, 1/56; İbnu’l-Murtazâ, *el-Munye ve’l-Emel*, 2; Makbilî, Sâlih b. Mehdi b. Alî el-Makbilî el-Kevkebânî, *el-İlmü’s-şâmih* (Mısır: y.y.,1328), 300, 315, 316.

³⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 232; Zemahşerî, Ebû’l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed, *el-Minhâc fi usûli’d-din*, çev. Muhammed Ragıp Kaplan, (İstanbul: Kutlu Yayınları, 2021), 20.

³⁹ Eş’ârî, *Mâkâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 1/245; Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed et-Temîmî, *el-Fark beyne’l-Firak*, thk., Muhammed Osman Hüseyin (Kâhire: Mektebetu İbn-i Sîna, trs.), 104.

⁴⁰ Şaban Ali Düzgün, “Kur’an’ın Tevhid Felsefesi”, *Kelam Araştırmaları*, 3/1 (2005), 3.

⁴¹ Veysi Ünverdi, “Mu’tezile’nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı”, *Artuklu Akademi*, 4/2, (2017), 60.

⁴² Subhî, *Mu’tezile*, 1/141.

iradesini kader itibarıyla hiçleyen bazı çevrelerin sorunlu yaklaşımı ile bu tarz bir kader anlayışını iktidarı için araçsallaştıran dönemin siyasi iktidarının tutumu, meselenin dini ve siyasi boyutunu oluşturmuş ve adalet ilkesi, bu anlayış ve tutuma karşı güçlü bir itiraz olarak şekillenmiştir.

Dini boyutu itibarı ile başta Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) olmak üzere bazı kesimlerce savunulan cebri kader anlayışına göre gerçekleşen her şeyin Yüce Allah'ın kaza ve kaderi ile meydana geldiği dolayısıyla insanın tercihlerinde bir dahilinin olmadığı, davranışların insana dayandırılmasının ise mecazi anlamda olduğu savunulmuştur.⁴³ Siyasi açıdan ise iktidarı, entrika ile ele geçirip güç ile korumaya çalışıp saltanata dönüştüren, yönetsel anlayışlarında adalet ve dini teamüllere fazla da bağlı olmayan Emevi halifelerin çoğunluğu, keyfilik ve zulümlerine yapılan itirazların bertaraf edilmesi ile iktidarlarının sürekliliğini temini için cebri kader anlayışını desteklemiş ve bu alanı uygun bir zemin olarak kullanmak istemişlerdir.⁴⁴ Bu anlayış ve gidişat müslüman toplumda başından beri rahatsızlık sebebi olmuş ve dönemin önde gelen ilmi şahsiyetlerinin itirazları ile karşılaşmıştır.⁴⁵ Mu'tezile cenahında bu duruma güçlü itiraz, kurucu imam Vâsıl b. Ata'nın adalet esası çerçevesinde şekillenmiştir.

Vâsıl b. Ata, adalet ilkesi ile cebri anlayışı redd etmiş, Yüce Allah insan münasebetini, özgür iradeyi temin eden bir çerçevede yorumlamıştır. Bu mesele ile ilgili olarak o; "Muhakkak ki bârî/münezzeh olan Allah, hakîm ve ârîftir. O'na şerr ve zulmün isnadı câiz olmadığı gibi onun kullarına emrettiği şeylerin dışında onlardan bir şey istemesi, ya da bir şeye zorlayıp sonrada zorladığı bu şeyler ile onları hesaba çekmesi câiz olamaz. Kul, hayır ve şer fiilinin, iman ve küfrünün, taat ve isyanının bizzat fâilidir. O, işledikleri ile hesaba çekilecektir. Yüce Allah onu bunların tamamına yetkin kılmıştır" diyerek bu meselede cebri anlayışın problemli yaklaşımını hem Yüce Allah hem de insan açısından sağlıklı ve ahlaki bir temele oturtmuştur.⁴⁶ O, Yüce Allah için "bâri" ismini kullanarak, O'nun kaderini tayin ettiği kulunu sorumlu tutma şeklindeki zulüm ve tutarsızlık anlamı taşıyacak bir isnattan, "hakîm" ifadesi ile de abes iş yapma durumuna düşmeden Yüce Allah'ı tenzih etmiştir. İnsanı da fiillerini gerçekleştirmeye yekın bir varlık olarak tanımlamış ve özgür iradesi ile bizzat tercih ettiklerine sorumlu görmüştür.⁴⁷ Onun bu minvaldeki ifadeleri yine farklı bir kaynakta şu şekilde yer almıştır. "Hükümlerinde âdil, verdikleri ile cevvdâ, yerilen her şeyden müteâl, gizli olan her şeye âlîm olan Allah'a hamdolsun. O kötü olanı emretmemiş, onu nehy etmiştir.

⁴³ Şehristânî, *Milel*, 1/97; Bağdadî, *Fark*, 186; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 312.

⁴⁴ Şehristânî, *Milel*, 1/97; Bağdadî, *Fark*, 186; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 312; Muhammed Ammâra, *Tîyârâtü'l-Fikri'l-İslâmî*, (Kâhire: Dâru's-Şurûk, 1411/1991), 43-44.

⁴⁵ Erkol, Ahmet. "Mu'tezilî Düşüncede Dinamizm ve Mu'tezile Düşüncesinin İslâm Toplumunu Dönüştürmedeki Etkisi", *Marife* 3/3, (2003), 33.

⁴⁶ Şehristânî, *Milel*, 1/61.

⁴⁷ Hayyât, Ebu'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât, *el-İntisâr ve'r-Redd âla İbn-i Ravendî el-Mülhîd*, thk. Niyberg, (Beyrut: Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitap, 2. basım, 1413/1993), 80-81; Kâdî Abdülcebbâr, Muğnî, 8/ 3, 177 vd.; İbn Hazm, İbn Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtub, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, thk., Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Umeyre. (Beyrut: Dâru'l-Cîyl, trs.), 3/ 62.

İyiliği ise teşvik etmiştir. O, kulları ile işledikleri arasına girmemiştir".⁴⁸ Vâsıl, adalete dair bu yaklaşımını ayrıca çeşitli ayetler ile delillendirmiştir.⁴⁹

Adalet ilkesi ile ilgili bu çerçeve, Mu'tezile'nin ilmi karakterini gösteren temel bir belirleyici olmuş ve korunmuştur. Nitekim Mu'tezile'nin kendileri için "el-Adliyye"⁵⁰ ya da "Ehlu'l-Adl ve't-Tevhid"⁵¹ isimlerini kullanmaları "adâlet" esasının Mu'tezile ehline ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır.⁵²

Netice olarak Mu'tezile'nin "adalet" esası, Yüce Allah'ın özgür irade sahibi kıldığı kullarını güçleri dahilindeki yükümlülöklere muhatap kılması ve tercihleri ile işledikleri eylemlerinden sorumlu tutması anlayışına dayanır. Buna göre kişinin teklife muhatap olabilme ve sorumlu kılınabilmesi, onun özgür bir iradeye ve eylemleri gerçekleştirebilme yetisine/istitaa sahip olmasını gerekli kılar. Kişinin, başkalarının eylemlerinden ya da gücünün yetmediği bir teklife muhatap kılınması ve bu sebeplerle cezalandırılması adalete aykırı bir durum teşkil eder.⁵³

Mu'tezile, "teklif" ve "güç yetirme/istitâat" kavramlarını da adalet esası çerçevesinde tartışmış ve bu kavramları ahlakî bir temele oturtmuştur. "Teklif", kişinin gücü dahilinde kendisine yüklenilmiş ve maslahata uygun olan sorumluluk olarak tanımlanmıştır.⁵⁴ Buna göre kişiye yapılacak teklif, onun yapabilme yetisi dahilinde olursa anlamlı olur. Bundan dolayı da cezalandırılması (karşılıklandırılma) adalet olur. Aksi durum, kendisinin güç yetiremeyeceği bir teklife muhatap kılınması ve başkasının ameli olan bir eylemden dolayı cezalandırılması anlamına gelecek ki bu durum da zulüm olur. Yüce Allah ise zulümden beridir. Fiili gerçekleştirme yetisi olarak tanımlanan "istitâat" için ise, kişinin kendi tercihleri ile gerçekleştirdikleri eylemlerinin Yüce Allah'ın insanda var kıldığı bir güç ile gerçekleştirdiğini, istitâatın Yüce Allah'ın eylemleri değil kişinin kendi eylemleri olduğunu iddia etmiştir. Bu sebeple de eylemlerinin neticesine göre karşılıklandırılması da adil ve ahlakî olmaktadır.⁵⁵

Mu'tezile için en fazla tenkid sebebi olan kulun fiillerinin faili ya da hâlıkı (yaratıcısı) olması hususu ile ilgili olarak kurucu imamın davranışları gerçekleştirme için kullandığı "fe-â-la" ifadesinin, Ebû Ali el-Cübbâi ile aynı anlama denk geldiği gerekçesi ile "hâ-la-qa" olarak değiştirildiğini belirtmek gerekir.⁵⁶ Yani konuya yaklaşım ilk şekillendiğinde meselenin ontolojik boyutundan öte kişinin fiillerine sorumlu kılınma hassasiyetinin güdüldüğü kesindir. Bununla beraber burada "fa-â-la" den "ha-la-qa" ya kayan

⁴⁸Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 239.

⁴⁹ Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh Usûli'l-Hamse*, 141.

⁵⁰Şehristânî, *Milel*, 1/56.

⁵¹Makbilî, *İlmü's-Şâmih*, 300.

⁵²Subhî, *Mu'tezile*, 1/142.

⁵³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 141, 239, 301; a. mlf., *Fadlu'l-i'tizâl*, 239; Şehristânî, *Milel*, 1/ 61.

⁵⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 11/ 293, 14/115.

⁵⁵ Şehristânî, *Milel*, 1/61; Kaplan, *Zemahşerî'nin el-Minhâc fî usûli'd-dîn eseri bağlamında kelâmî görüşleri*, 43.

⁵⁶ Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tebşîratu'l-edille*, thk. Muhammed en-Nur Hamid İsâ, (Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyye, 2011), 2/843-844.

kavramsal tercihten kastın yine de kişiye bir yaratıcı rolü vermekten öte onu ahlaken davranışlarından sorumlu tutma endişesinden kaynaklanmıştır.⁵⁷

Adalet meselesi ile ilgili müşriklerin mümeyyiz çağı öncesi vefat eden çocuklarının ahiretteki hükmü de Yüce Allah'ın adaleti çerçevesinde değerlendirilmiş, onların, güç yetiremedikleri bir teklifle sorumlu tutulamayacakları ayeti,⁵⁸ ile başkasının günahından dolayı da sorumlu olamayacakları ayetleri hükmü gereğince,⁵⁹ mümin çocukları gibi muamele göreceklerini ve cennet ehli olacaklarını savunmuşlardır.⁶⁰

Adalet, kavramsal olarak ahlak ile ilişkili olduğu gibi Yüce Allah açısından insanı eylemlerini seçmesi için özgür irade, fiillerini gerçekleştirme için güç, muhakeme için akıl ve diğer yetiler ile donattıktan sonra teklife muhatap kılması anlamını taşır.⁶¹ İnsan açısından ise özgür iradesiyle yaptıklarının sorumluluğunu üslenmesi yönlerinden ahlak ile ilişkili olmaktadır.⁶² Zira irade hürriyeti, kişinin davranışlarından sorumlu tutulmasının zorunlu şartı olduğundan, teklifteki tutarlılığın tamlığı açısından da zorunludur. Buna göre birey özgür iradesi ile bizzat işlediği eylemlerinin yükümlülüklerinden kaçamayacak ve onlarla yüzleşecektir. Kişiyi mükellef ve sorumlu kılan bu bilinç ve ahlakî olgunluk ancak kişi özgürlüğü ile sağlanabilmektedir.⁶³ Nitekim çocuklar, şuur engelliler, uyuyan ve cebir ile hürriyeti kısıtlı kimselerin davranışları ahlaki nitelemeye mevzu görülmez.⁶⁴

El-Menzile Beyne'l-Menzileteyn

Siyasi kargaşa döneminde kebireyi (büyük günah) irtikap eden kişinin dini durumu, tartışma konusu olmuş; bu husus, düşünce adamları tarafından farkı yorumlanmıştır. Bu meselede düşünce geliştiren Hariciler böyle birisine kâfir, Hasan el-Basrî münafık, Mürcie ise mü'min demişlerdir.⁶⁵ Mu'tezile ise bu üç yaklaşıma da muhalefet ederek farklı bir argüman geliştirmiştir.

Mu'tezile'nin kebire ile ilgili menzile beyne'l-menzileteyn ilkesi, Hz. Osman'ın öldürülmesi hadisesi ile Cemel ve sıffin savaşlarında müslümanların birbirlerini öldürerek dinde büyük günah olarak tanımlanan cürmü işlemeleri boyutu ile siyasi; büyük günahı işleyen dinî açıdan isimlendirilmesi ve konumlandırılması boyut ile de inançsal bir mesele bağlamıyla şekillenmiştir.⁶⁶

⁵⁷ Macit Nadim. *Eylem Değişim ilişkisinin Teolojik Yorumu*, (Samsun: Etüt Yay., 2000), 177 vd.

⁵⁸ el-Bakara 2/286.

⁵⁹ el-Fâtır 35/18.

⁶⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 133, 387,477 vd.

⁶¹ Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Selçuk Yay. (Ankara: 1982), 52; Hüsnü Aydeniz, *Teist Varoluşçularda İman-Ahlâk İlişkisi* (İstanbul: Rağbet Yay. 2012), 35.

⁶² Ayrıca bk. Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, (İstanbul: Ayışığı Kitapları), 1998, 66.; İlhami Güler, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları* (Ankara: Akara Okulu Yay. 2004), 10.; Süt, Kâdî Abdülcebbar'ın ahlak Felsefesi, 18.

⁶³ Ayrıca bk. Sinanoğlu, "Mu'tezile Felsefesinde İnsan Ahlak ve Sorumluluğu", 71.

⁶⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, 6/11, 16, 19.

⁶⁵ Hayyât, *Kitâbu'l-intisâr*, 164. 167.

⁶⁶ Osman Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû Huzeyl Allâf* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 48.

Kebire meselesine yaklaşımların farklı oluşunun temelinde ise görüş sahiplerinin “iman” kavramı anlayışından kaynaklanmıştır. Haricî anlayış imanı amel ile bütünlüklü bir yapı görürken, Mürcie iman ve ameli farklı kavramlar olarak görmüştür. Kaynak eserler, büyük günahı nifak olarak tanımlayan Hasan el-Basrî’nin iman tanımına dair açık bir ifadeye yer vermezlerse de onun kebir sahibi nifak ile ittiham edip imanının sahiciliğini sorgulaması, imana yaklaşımında amele büyük bir önem attığını göstermektedir.⁶⁷ Mu’tezile ise imanı, kalbin bilmesi, dilin ikrarı ve amel ile tatbik şeklinde, tasdik/marifet, ikrar ve amelden oluşan üç parça olarak okumuş, ameli imanın bir parçası kabul etmiştir.⁶⁸

Mu’tezile, bu meselenin kritiği sadedinde, büyük günah işleyen şahsında, onun imanına delil olan ikrar ve birçok alametinin bulunmasıyla beraber küfrüne delil görülebilecek bir belirtinin olmamasından büyük günah işlemeyi itikadi değil, ameli bir sapma şeklinde değerlendirilmiştir. Bu sebeple de ona kâfir denilemeyeceğini ileri sürmüştür. Nifak nitelemesine karşı da zahir iman ve amelleri ile beraber büyük günah işlemiş olmakla imanının sahiciliğinin sorgulanarak nifakına hükmedilemeyeceğini savunmuştur. Mürcie’ye karşı ise müslümanın müslümanı öldürmesi cinsinden bir büyük günahı işlemenin gerçekliğine rağmen hiçbir şey olmamış gibi böyle birisini mümin-müslüman olarak nitelemeye devam etmeyi, dini açıdan problemli bir yaklaşım olarak görmüştür. Mu’tezile, bu tarz bir tutumun, dinin eylem-karşılık dengesi ve ahlakilik açısından ciddi bir sorun üretme riskini fark ederek bu tutuma da karşı çıkmıştır. Bu meseldeki Mu’tezile anlayışının sahibi Vâsıl b. Atâ’nın yaklaşımı ise dikkat çekicidir. O, imanı, hayır sıfatlarından müteşekkil olarak değerlendirip iman sahibine mü’min demiştir. Ona göre bu isim bir övgü ifadesidir. Fâsık ismi ise hayır sıfatlarını toplamadığı gibi bu isim bir övme ismi de değildir. Ona göre fâsık birisi, kâmil manada mü’min olmadığı gibi, mutlak manada kâfir olarak da nitelendirilemez. Vâsıl, onda hala göz ardı edilemeyecek kelime-i şehadetin ikrarı ve dini emirlere uyma davranışları görülmesini ona kâfir denilememesinin illeti olarak belirtilmiştir.⁶⁹ Bu sebepten Mu’tezile, iman ve küfür arası bir menzile/konum ile böyle birisine fâsık demiş ve tezini çeşitli ayetlerle delillendirmiştir.⁷⁰

Mu’tezile’nin, fâsık nitelemesi uç yaklaşımlar arası bir orta yol gibi görünüyorsa de temelinde dini-ahlaki boyutu referans aldığı aşikârdır.⁷¹ Mu’tezile’nin bu yaklaşımında güçlü itiraz, Mürcî anlayışa karşı görünmektedir. Zira dönemin marjinal grubu olan Haricîlerin kâfir görüşü, katılığı ve tutarsızlığı gereği İslam toplumu tarafından çok da

⁶⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, 715-716; Neşvân el-Himyerî, Ebû Saîd Neşvân b. Saîd (b. Neşvân) b. Sa’d b. Ebî Himyer b. Ubeydillâh el-Himyerî el-Yemenî, *el-Hûru’l-İyn*, thk. Kemal Mustafa (Beyrut: Dâru’l-Âzal, 2. Basım, 1985), 257; Bağdâdî, *Fark*, 108; Zühdi Cârullah, *el-Mu’tezile*, (Beyrut: el-Ehliyyetu li’n-Neşri ve’t-Tevzî’, 2. basım, 1974), 14.

Baghdadi, *Fark*, 108; Şehristânî, *Milel*, 1/145; Zühdi Cârullah, *Mu’tezile*, 14.

⁶⁸ İbnü’l-Murtazâ, *Tabakâtü’l-Mutezile*, nşr. Susanna Diwald Wilzer, Beyrut: y.y., 1960, 8.

⁶⁹ Hayyât, *İntisâr*, 165; Şehristânî, *Milel*, 62-63.

⁷⁰ Hayyât, *Kitâbu’l-intisâr*, 97-98, 166-167.

⁷¹ Süt, *Kâdî Abdülcebâr’ın Ahlak Felsefesi*, 76.; Hüseyin Maraz, “Mu’tezile’nin ‘el-Menzile beyne’l-Menzileteyn’ Savunusu ve Doğuşu ile İlişkisi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 14/1, (2016) 18, 27; Mahmut Ay, *Mu’tezile ve Siyaset* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2002), 183.

kabul görmüyordu. Benzer şekilde büyük günah işlemeyi Haricîlerin görüşünden daha ileri bir seviyede gizli küfür/nifak olarak niteleyen Hasan el-Basrî'nin görüşü de aynı noktaya çıkmaktaydı. Bu iki yaklaşım, uç fikirler olsa da büyük günahtan caydırma mantığı üzerinden üretilmişti. Ancak ilk iki anlayışın zıt kutbuna konumlanan Mürcî tanımlama, tersi bir işlev görüp ahlakilik itibarıyla ciddi riskler barındırma potansiyeline sahip olup cürüm işlemeyi tölere etmekteydi. Ayrıca bu tanımlama, büyük günah işlemde pervasız dönemin siyasi iktidarının hesabına geldiğinden, onlar tarafından da destek buluyordu. Bu minvalden bakıldığında Mu'tezile'nin yaklaşımı dini maslahat ve ahlakilik açısından kritik bir öneme haizdir.⁷²

Va'd El-Va'id

Va'd ve va'id, büyük günah işleyen bir kimsenin ahiretteki durumu ile alakalı olarak ortaya çıkmış, bu meselede serdedilen Haricî ve Mürcî yaklaşıma alternatif olarak, adalet esası ile ilişkili olarak da şekillenmiştir.⁷³ Bilindiği üzere Haricîler büyük günah sahibini kâfir, ahiretteki yerini de ebedi kalmak üzere cehennem olarak saptamıştır.⁷⁴ Mürcie ise büyük günah sahibini mü'min-müslüman saymış ve ahiretteki durumu hakkında fikir beyan etmekten geri durarak durumu Yüce Allah'a havale etmiştir.⁷⁵ Yüce Allah'ın dilemesi halinde de bu kimseler ile ilgili va'idinden/tehdit vazgeçerek onları affedebileceğini ileri sürmüştür.⁷⁶

Mürcie'nin büyük günah sahibinin ahiretteki durumuna dair tezi, onların va'd ve va'id kavramlarına yükledikleri anlam ile ilişkili görülmektedir. Çünkü onlar, Yüce Allah'ın va'dinde bir değişme olamayacağını fakat va'idinin değişebileceğini ileri sürmüşlerdir. Onlar, sevap ve mükâfatlandırma anlamına gelen va'din fazilet ve üstünlük olduğunu ve va'dden dönmenin noksanlık sayılmasından bunun Yüce Allah'a nisbet edilemeyeceğini kabul etmişlerdir. Ancak tehdit ve cezalandırma anlamı taşıyan va'idin ise adaletin işletilmesi olmasından Yüce Allah'ın dilemesi halinde bundan imtina edebileceğini iddia etmişlerdir.⁷⁷

Mu'tezile ise bu meselede teklife muhatap kılınan insanın, seçimlerinde özgür ve yaptıklarından sorumlu olduğunu belirtmiştir. Yüce Allah'ın bildirimine rağmen iyilik sahibinin mükâfatsız, kötülük sahibinin ise cezasız kalmasının Allah'ın adaleti ile örtüşmeyeceğini ileri sürmüştür. Mu'tezileye göre büyük günah sahibinin tövbe etmeden ölmesi durumunda yeri kalıcı olarak cehennem olacaktır. Ayrıca böyle birisinin Allah'ın lütfuyla veya şefaitle de affedilemeyeceğini iddia etmiştir. Şefaatin ise tövbe eden ve küçük günah işleyen cennet ehli kimseler için olduğunu belirtmiştir. Mu'tezile

⁷² Ünverdi, "Mu'tezile'nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı", 14.

⁷³ Kâdî Abdülcebbar, *Muhit*, 1/9: Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî el-Hüzelî. *Murucu'z-zeheb ve meâdinu'l-cevher*, Nşr. Kemal Hasan Merî (Beyrut: Mektebetu'l Asriyye, 1425/2005), 3/153; Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 62.

⁷⁴ Bağdâdî, *Fark*, 73; Şehristânî, *Milel*, 1/132.

⁷⁵ Bağdâdî, *Fark*, 108; Şehristânî, *Milel*, 1/145.

⁷⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 124: Ammâra, *Müşkiletu'l-Hürriyye*, 59.

⁷⁷ Şehristânî, *Milel*, 1/162; Neşvân, *Hûru'l-İlân*, 257; Makrîzî, *Hitat*, 2/ 349.

büyük günah ile ilgili Yüce Allah'ın vaîdinin olduğunu ve O'nun vaîdinden asla dönmeyeceğini söylemiş, bu söylemlerini ilgili ayetler ile desteklemişlerdir.⁷⁸

Mu'tezile'nin bu meseledeki yorumu iki uç yaklaşıma karşı orta yolu bulma görüntüsü veriyor olsa da aslında önemli oranda Mürcie'nin yaklaşımına bir itiraz olarak şekillenmiştir.⁷⁹ Bu itirazın, dini boyutunun yanında Mürcienin bu meseledeki hoşgörülü anlayışını destekleyen Emevi iktidarına da ilişkin bir yönü olmasından siyasi bir boyut da içermektedir.⁸⁰

Haricilerin bu meseledeki ebedi cehennemde kalma yaklaşımı, uç görünmekle beraber büyük günah işlemeyi sakındırma esaslı geliştirilmiş görünmektedir. Ancak Mürcienin kebire sahibi hakkındaki yaklaşımı, belirsiz ve hoşgörü görüntüsü verdiği için aksi bir kanıyı beslemekte, suçu caydırma etkisinden uzak durmaktadır. Yaklaşım, dinin suçu caydırma yönünü örseleyen bir boyut içerdiğinden, meselenin dünya hayatı ayağında problemli bir mahiyet arz etmiştir.

Va'd ve vaîd özünde ahlâkî, bireysel ve toplumsal ölçekte ikame etmeye matuf olarak değerlendirilmelidir. Çünkü sadece adalet mekanizmasının işleyeceği ve işlenen cürümler ile yüzleşileceği inancı, kişide otokontrolü sağlayıp ahlaki olgunluğu besleyebilir. İlke Yüce Allah'ın sözünde tutarlılığın bir gereği olarak da görüldüğü anlaşılmaktadır.⁸¹ Nitekim Ahirette iyi ödüllendirilmeyip, kötü cezalandırılmayacaksa teklifin hikmeti, din gönderme ile iyiliği teşvik ve kötülüğü caydırmanın anlamı olmayacaktır. Din, ahlaki açıdan sorunlu hale gelecektir.

Emri Bil Ma'ruf Nehiy Ani'l-Münker

İyiliği emretme ve kötülükten sakındırma ilkesi, bütün mezheplerin gerekliliği üzerine ittifak ettikleri dini bir emirdir.⁸² Dinin maslahatı açısından hassas mahiyeti itibarı ile de Mu'tezile tarafında ayrıca mezhebi bir ilke olarak kabul edilmiştir.⁸³

Bu emir, dayanağının akıl ya da din olması, vücubiyetinin aynî vâcip ya da kifaî vâcip olması, hükmün yerine getirilmesinde kalp, dil, el ve silah kullanılması boyutları ile tartışılmıştır.⁸⁴ Bu meselede serdedilen görüşler dallanmakla beraber genel anlamda iki ana eğilim şeklinde belirginleşmiştir. Fitne dönemi hadiseleri olarak adlandırılan Hz. Osman'ın öldürülmesi hadisesi, Cemel ve Sıffin savaşları ile ilgili genel anlamda tarafsız

⁷⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 611-693.

⁷⁹ Muhammed Ragıp Kaplan, *Erken Dönem Mutezili Düşüncenin Teşekkül Süreci*, 156.

⁸⁰ Erkol, "Mu'tezilî Düşüncede Dinamizm ve Mu'tezile Düşüncesinin İslâm Toplumunu Dönüştürmedeki Etkisi", 42.

⁸¹ Bu meselede Ebu Amr b. Alâ, Amr b. Ubeyd'i Arap olmadığından "Vaîd" konusunu anlayamadığını, Arap geleneğinde vaîdden caymanın kusur değil alicenaplık olduğunu ileri sürmesi üzerine Amr b. Ubeyd ona şu soruyu sormuş; "Allah'ın 'And olsun ki cehennemi cinler ve insanlarla dolduracağım' (el-Hud, 11/119) ayetine ne diyeceksin. Şayet doldurursa; 'Doğru demiş' demeyecek misin sorusuna o; evet. Deyince peki doldurmazsa da doğru demiş diyebilecek misin?" sorusuna karşı ise susmuştur. bk. İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, 2/142; Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 294.

⁸² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, 141 vd.

⁸³ Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcanî el-Hanefî. *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk., Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 8/407.

⁸⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 742 vd.

kalan birinci anlayış, iyiliği emretme ve kötülükten sakındırmayı söz ile sınırlı görüp güç kullanımına cevaz vermemiştir. Bu anlayış sonraki dönemlerde iktidara karşı gelişen kalkışmalarda da tarafsızlıklarını korumayı sürdürmüşlerdir.⁸⁵ İkinci anlayış ise iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma emrini genel bir sorumluluk olarak kabul etmiş ve sözün yetersiz kaldığı durumlarda güç kullanımına yol vermiştir. İktidar karşıtı kalkışma hadiseleri önemli bir kısmı bu anlayışın yansımaları olmuştur.

Bu emrin Mu'tezile mezhebince ayrıca mezhebi bir ilke olarak belirlenmesi ise anlamlıdır. Mu'tezilenin kuruluş zamanı ve döneminin siyasi iktidarının dini değerlere karşı tutumu, meseleyi anlama noktası görünümündedir. Bilindiği üzere Emevi halifeleri çoğunlukla, özellikle devlet işlerinde dinin esaslarını göz ardı eden tasarruflardan geri durmamış önceki dönem halifelerinin genel anlamda dini gözetken çizgilerinden uzaklaşmışlardır. Nitekim bu sebeple fikri muhalefet cenahından Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702(?)) ve Gaylan ed-Dimeşkî (ö. 120/738 civarı) ve Muhammed b. Hanefiyye (ö. 81/700) gibi ilim adamı ve aktivistlerin karşı itirazlarının yanında,⁸⁶ Başta Zeyd b. Ali olmak üzere onlarca kalkışma hareketinin tepkileri ile karşılaşmışlardır.⁸⁷ Bu sebepten iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma ilahi buyruğunun Mu'tezile kurucu imamı tarafından mezhebinin bir ilkesi olarak yerini alması, önemli oranda yaşadığı dönemin dini ve siyasi durumu ile ilgili görünmektedir.⁸⁸ Emevi iktidarının din ile çelişen bütün uygulamalarına bir itiraz ve buna karşı bilinçli ve örgütlü bir toplum oluşturma hedefi, temel bir saik olarak kedisini göstermektedir. Bu minvalden bu emir, inançsal olmaktan çok dinin siyasi ve ahlaki boyutu ile ilgili görünmektedir. Zira münkerin kapsamının birey ile sınırlı kalmayıp siyasi iktidara kadar uzandığı hesap edildiğinde meselenin politik boyutu daha anlaşılır hale gelmektedir.

Mu'tezile, iyiliğin emri kötülüğün neyinin vâcip olması konusunda ittifak etmiş, bunun, kişinin imkân ve kabiliyetine göre dil (söz ile caydırma), el (engelleyerek alıkoyma) ve silah (maddi güç) ile yapılması gerektiğini savunmuştur.⁸⁹ Mu'tezile bu emrin uygulanmasını aynî bir farz gören Haricilerden ayrılarak, hükmü kifaî olarak değerlendirmiş, ancak hükmün uygulanma basamaklarını söz ile uyarma ve kalben buğz etmeden ibaret gören kesimden de ayrılarak, söz, el, kalben buğz ile şartlarının oluşması halinde güç kullanımını gerekli görmüştür.⁹⁰

Mutezili alimlerce ilkenin uygulanması yöntemi ile ilgili bir metodun da ortaya konulması, bu meselede teorik bir gerekliliği dillendirmeden öteye geçildiği

⁸⁵ Ebû'l-Fida, el-Meliku'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâîl b. Alî b. Mahmûd el-Eyyûbî, *el-Muhtasar fî-Ahbârî'l-Beşer*, thk. Seyyid Muhammed Abdullatif el-Hâtib (bs.y.: Matbaâtu'l-Hüsyeniyye el-Mısıriyye, trs., 1/171.

⁸⁶ Kaplan, *Erken Dönem Mutezili Düşüncenin Teşekkül Süreci*, 63 vd.

⁸⁷ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslüm b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-İmâme ve's-siyâse*, thk. Alî Şeyrî (Beyrut: Dâru'l-Edvâ 1410/1990), 2/142; Ebu'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî el-Hüzelî, *Murucu'z-zeheb ve meâdinu'l-cevher*, nşr. Kemal Hasan Merî, (Beyrut: Mektebetu'l Asriyye, 1425/2005), 3/170 vd.

⁸⁸ Kaplan, *Erken Dönem Mutezili Düşüncenin Teşekkül Süreci*, 168-170.

⁸⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/ 311.

⁹⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu Usulî'l-Hamse*, 741-746; Ammâra, *Tiyârâtü'l-Fikri'l-İslâmî*, 54 vd.; Subhî, *Mu'tezile*, I/166; Kaplan, *Zemahşerî'nin El-Minhâc Fî Usûli'd-Dîn Eseri Bağlamında Kelâmi Görüşleri*, 64-66

anlaşılmakta ve Mu'tezilî imamlardan Vâsıl b. Ata'nın Cehm b. Safvân (ö. 128/745) ve Beşşâr b. Bürd ile İbn Evcâ ile mücadelesi,⁹¹ Amr b. Ubeyd'in zaman zaman Abbasi Halifesi Mansur ile bu temada yaptığı görüşmeler onların bu ilkeyi işletme ile ilgili kararlılıklarını göstermektedir.⁹² Ahlaki zaafı ile meşhur Emevi Halifesi Velid b. Yezid'e karşı fiili teşebbüsleri ayrıca bu ilkeyi uygulama kararlılıkları için diğer çarpıcı bir örnek olarak kaynak eserlerde yer almıştır.⁹³ Mu'tezile, iktidara karşı kalkışmanın şartlarını da belirleyip, koşullar oluştuğunda teşebbüsten geri durmadıklarından, bu ilke iktidar sahipleri için ciddi bir endişe kaynağı olarak görülmüş; iktidara/ulu'l-emr itaati vâcib gören Ehl-i sünnet anlayışından farklı olarak gerektiğinde halifeye huruca cevaz vermiş, bu durum ise iktidarcı her zaman endişe kaynağı görülmüştür.⁹⁴

Mu'tezilenin bu esasını dikkat çekici kılan husus, kişi ve özellikle iktidarın dinin buyruklarını gözetmediği ve ahlakî normlarına uyulmadığı durumda ihtiyaç duyulan denetleyici, yaptırım uygulayıcı ve dolayısıyla caydırıcı bir mercii temin etmiş olmasıdır.⁹⁵ ilkenin işler kılınması, iyiliğin yerleşmesi ve kötülüğün caydırılması durumunu temin etmesi, ayrıca ilkenin ahlakiliğini göstermektedir.⁹⁶

Sonuç

Mu'tezilenin din anlayışı, özü itibarıyla bariz şekilde bir ahlak mayası ile yoğrulmuştur. Erken dönemde kurucu imam eliyle önemli oranda teşekkül eden beş ilke, hassas meselelerde farklı bağlamların etkisi ile ortaya çıkmıştır. Mu'tezile penceresinden de problemleri görünen yaklaşımlara alternatif ya da suistimalleri engelleme babında bir ihtiyaç olarak teşekkül etmiştir. Şüphesiz ki beş ilke, ayrıca inançsal, siyasî ve toplumsal boyutlara da sahiptir. Ancak bazı ilkeler daha yoğun bir tonda olacak şekilde her bir ilke güçlü ahlakî temalar içermektedir. Zaten varlığa değer atfı olarak ahlakın din ya da eylemsel alandan soyutlanması mümkün değildir. Burada önemli olan husus, dinî meselelerin yorumlanması ve eylemsel alana tatbikinde göz ardı edilen ahlakîliğin, Mu'tezile tarafından bir ölçüt olarak olması gereken yerine konumlandırılmasıdır.

Mu'tezile'nin din anlayışında ahlakın güçlü yeri, onların iman tanımından kaynaklandığı anlaşılmıştır. Zira Mu'tezile, iman tanımında eyleme alan açmıştır. Bu açıdan inanç ile eylem arası güçlü bir bağ ile tahkim edilmiştir. Eylem zaafını fık olarak

⁹¹ İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el- Cezerî, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ebi'l-Fida Abdullah Kadî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407/1987), 7/207; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Mizânü'l-İ'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Alî Muhammed Muavved, Âdil Ahmet Abdu'l-Mevcûd, Abdu'l-Fettâh Ebû Sinne, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416/1995), 4/386; Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezid el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Târihu't-Taberî-Târihu'r-Rûsul ve'l-Mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kâhire: Dâru'l-Meârif, 2. Basım, 1119/1967), 8/48.

⁹² Kaplan, *Erken Dönem Mutezili Düşüncenin Teşekkül Süreci*, 169-171.

⁹³ Şehristânî, *Milel*, 1/41.

⁹⁴ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/140; Osman Aydın, "Mu'tezile'nin İmamet Nazariyesi Teori ve Pratik", *Dini Araştırmalar* 3/7, (2000), 40.

⁹⁵ Sinanoğlu, Abdulhamit, "Mu'tezile Felsefesinde İnsan Ahlâk ve Sorumluluğu", 67.

⁹⁶ Osman Aydın, "Mu'tezile Ekolü ve Aklın Belirleyiciliği", *İslâmi İlimler Dergisi* 4/1-2 (Bahar-Güz, 2009), 155; Ünverdi, "Mu'tezile'nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı", 19.

nitelemiş, kebire fiili küfür saymamakla beraber övgü ismi olan mü'min nitelemesini öznesinden düşürmüştür. İmana dair yaklaşım, adalet ve diğer ilgili üç ilkede ahlak itibarıyla belirleyici olmuştur.

Ahlakın ilke bazında Mu'tezile anlayışındaki görünümü hususu ile ilgili olarak "tevhid", Yüce Allah'ın mutlak anlamda zat ya da mana/sıfat itibarıyla yegâne kadim varlık anlayışına dayandırılmıştır. Bu çerçevede iki ezeli varlık, ya da Yüce Allah'ın zatından ayrı kadim sıfatları reddedilmiştir. Mu'tezilece tamamen yok sayılmayan sıfatlar ise, zat ile içkin bir formda kabul edilmiştir. Tevhidin tespiti, bu konudaki hassasiyet ve ahlaki boyut, anlamlılık ve tutarlılık itibarıyla olmuştur. Zira Tevhid ile varlık anlamlı bir bütün olmakta, din ve teklif dolayısıyla insan eylemleri abes olmaktan kurtulmaktadır. Bu itibarla Mu'tezile, tevhid ilkesindeki hassasiyeti ile öne çıkmıştır.

"Adalet" ilkesi ise Mu'tezile'nin tevhid ilkesinin gereği olarak ortaya çıkmış, tevhidden sonraki ikinci önemli ilke görülmüştür. Zaten diğer üç ilkeye de adalet kapsamında değerlendirilmiştir. Bu ilke, Yüce Allah ile insan münasebetlerini ahlaki bir temele oturtma saikiyle ortaya çıkmıştır. Yüce Allah'ın teklifinin abes olmaktan kurtulması, insanın teklifin gerekleri ile donatılmasını yani özgür irade, akıl, eylemi gerçekleştirebilme yetisi gerektirdiği kabul edilmiştir. Ayrıca insanın eylemlerinin sonucu ile muhatap kılınması ve bu temelde önceden bildirilen amel-karşılık sisteminin işlemesi de bu temelde zorunlu görülmüştür. Bu çerçevede belirtilen herhangi bir husustaki aksi bir anlayış, hikmetten çıkmak görülmüş ahlakî açıdan problemli kabul edilmiştir.

"Menzile beyne'l-menzileteyn", adalet esası ile bağlantılı ele alınmış, büyük günah işleyenin dini açıdan durduğu yer yani tanımlanması ve ahirette muhatap olacağı ceza üzerinden şekillenmiştir. Eylemi imanın bir cüz'ü kabul eden Mu'tezile, büyük günah sahibinin eylem sapması nedeniyle mü'min isminin kapsamından çıktığı, ancak hala var olan ikrar ve ameli yönünden tamamen dinden kopup küfre girmediğini belirtmiştir. Bu haliyle böyle birsi iman ve küfür arası bir konum/menzile sahibi olarak "fâsık" diye nitelemiştir.

Bu kişinin ölmeden tövbe etmesi halinde bağışlanma kapısını açık bırakmış ancak tövbe etmeden ölmesi durumunda da yerini kafirlerden ceza şiddeti daha hafif olacak şekilde cehennem olarak belirtmiştir. Bu yaklaşım, büyük günah işleme ile ilgili pasif anlayış sahibi kesimin geri durması ve böyle birisini mü'min olarak nitelemeye devam etmesine bir tepki, ayrıca suçlu caydırma ve suç-ceza itibarıyla ahlaki tutarlılığı koruma temelinde geliştirilmiştir.

"Va'd ve vâid" ilkesi de büyük günah sahibi ile ilgili, Yüce Allah'ın büyük günah sahibi hakkında önceden (Kur'an'da) verdiği haberin gereğini yapacağı, kebire sahibi tövbe etmemiş ise affetmeyip cezalandıracağı, bu kimse hakkında şefaatin de işletilmeyeceği esasına dayandırılmıştır. İlke, Yüce Allah açısından, önceden yaptığı uyarıya (vâid) sadık kalmayı temin etme, insan için ise işlenecek cürümlerin sonucu ile yüzleşmekten kaçınamamayı sağlama yönlerinden ahlak ile ilişkilidir. Nitekim dinde inkârın bir alt basamağı mesabesinde görülen büyük günah için bile Mu'tezile açısından belirsiz, affedilebilme olasılığına kapı aralayan Mürce/Ehl-i sünnet tezinin dindeki

ahlakî vasatı temin etmesi problemlili kabul edilmiş olmaktadır. Bu açıdan ilke, bu ahlakî açmazı giderme temelinde geliştirilmiştir.

“İyiliği emretme ve kötülükten sakındırma ilkesi” ise yine adalet ile alakalı olmak ile beraber daha geniş çerçevede dinin maslahatını esas alan bir bağlamda geliştirilmiştir. Bu ilke, kitapta (Kur’an) yazılı olan ve bu haliyle maddi açıdan uygulayıcı ve destekleyici güçten yoksun olan dinin (iman noktasında ve ahiret itibarıyla vicdani denetleyici yönü reddedilmiyor), eylem sahasında aktarılmasının temini boyutu ile ortaya çıkmıştır. Ancak ilkenin teşekkül ettiği dönem nazara alındığında, bu ilkenin ilk muhatap öznesi geniş ölçekte zamanın iktidarı olduğu anlaşılmaktadır. Zira dinî ilkeleri ve ahlakî gözetmeme, cebri akide üzerinden din istismarı, önemli oranda dönemin iktidarı ile meydana gelmekteydi. Bu çerçevede iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma ilkesi, dinin eylem ve ahlak alanını, varlığı ile destekleyecek, uyulmamasını caydıracak bilinçli ve örgütlü bir müslüman toplum üzerinden tahkim etmeyi hedeflemiştir. Bu hedef, dinî maslahat açısından başlı başına büyük bir önemi haiz olduğundan özü itibarıyla ahlakî olmaktadır.

Kaynakça

- Ahmed Mahmud Subhî, *fî İlmi'l-Kelâm: I-Mu'tezile*. Beyrut: Dâru'n-Nehdeti'l-Arabîyye, 5. Basım, 1405/1985.
- Akın, Murat. “Mu'tezile'ye Göre Ahlâkın Temellendirilmesinde Vahyin ve Aklın Alanları”, *Marife* 18/1 (2018), 55-76.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh, b. Sehl. *el-Evâil*. Thk. Velîd Kassâb. Muhammed el-Mısırî. Riyâd: Dâru'l-Ulûm, 2. Basım, 1401/1981.
- Ay, Mahmut. *Mu'tezile ve Siyaset*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2002)
- Aydeniz Hüsnü. *Teist Varoluşçularda İman-Ahlâk İlişkisi*. İstanbul: Rağbet Yay. 2012.
- Aydın, Mehmet Salih. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 8. Basım, 1999.
- Aydınlı, Osman. “Mu'tezile'nin İmamet Nazariyesi Teori ve Pratik”. *Dini Araştırmalar* 3/7, 2000, 17-52.
- Aydınlı, Osman. “Mu'tezile Ekolü ve Aklın Belirleyiciliği”. *İslâmî İlimler Dergisi*. 4/1-2 (Bahar-Güz 2009), 145-161.
- Aydınlı, Osman. *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû Huzeyl Allâf*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-Firak*. Thk., Muhammed Osman Hüseyin. Kâhire: Mektebetu İbn-i Sîna, trs.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap İslâm Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitapevi Yay., 3. Basım, 2001.
- Cevizci, Ahmet. *Etiğe Giriş*. İstanbul: Paradigma Yay., 2002.

- Cürcânî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcanî el-Hanefî. *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk., Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcanî el-Hanefî. *et-Ta'rifât*. Mısır: Matbaâtu'l-Hayriyye, 1306/1889.
- Düzgün, Şaban Ali. "Kur'an'ın Tevhid Felsefesi". *Kelam Araştırmaları*. 3/1 (2005), 3-21.
- Ebû'l-Fida, el-Meliku'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâîl b. Alî b. Mahmûd el-Eyyûbî. *el-Muhtasar fi-Ahbâri'l-Beşer*. thk. Seyyid Muhammed Abdullatif el-Hâtib. Bs.y.: Matbaâtu'l-Hüsyiniyye el-Mısriyye, trs.
- Erkol, Ahmet. "Mu'tezilî Düşüncede Dinamizm ve Mu'tezile Düşüncesinin İslâm Toplumunu Dönüştürmedeki Etkisi". *Marife*. 3/3 (2003), 131-149.
- Eş'ârî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'ârî el-Basrî. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdullah. Kahire: Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1369/1950.
- Eş'ârî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'ârî el-Basrî. *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*. Beyrut: Dâru İbnu Zeydûn, trs.
- Gölcük, Şerafeddin. *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1979.
- Güler, İlhami. *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*. Ankara: Akara Okulu Yay., 2004.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât. *el-İntisâr ve'r-Redd âla İbn-i Ravendî el-Mülhîd*. Thk. Niyberg. Beyrut: Dâru'l-Arabiyyeti li'l-Kitap, 2. basım, 1413/1993.
- İbn Hazm, İbn Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtub. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. Thk., Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Dâru'l-Cîyl, trs.
- İbn Kuteybe, Ebû Abdullah Muhammed b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Kitabu'l-meârif*. Thk: Servet Ukkâş. Kahire: Dar'ul-Kutub, 1379/1960.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslüm b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-İmâme ve's-siyâse*. Thk., Alî Şeyrî, Dâru'l-Edvâ. Beyrut: 1410/1990.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdr, trs.
- İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb b. Miskeveyh el-Hâzin. *Ahlakı Olgunlaştırma*. Çev: Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu ve Cihad Tunç. Ankara: Kütür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Târih*. Thk., Ebî'l-Fida Abdullah Kadî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İbnu'l-Murtazâ, el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ. *Tabakâtu'l-Mu'tezile*. Nşr. Susanna Diwald Wilzer, Beyrut: 1960.

- İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ. *Babu zikri'l-Mu'tezile min el-Munye ve'l-Emel fi şerhi Kitabı el-Milel ve'n-Nihal*. Thk. Usâmuddin Muhammed Alî. İskenderiyye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1985.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muhît bi't-Teklif*. Nsr. Joseph Houben Yesuî. Beyrut: 2. Basım, y.y., 1986.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. Thk. Abdulkerîm Osmân, bs.y: Mektebetu Vehîbe, 3. Basım, 1416/1996.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-Mahlûk*. 8. Cilt Thk. Tevfîk Tavîl. Saîd Zâyed. Kahire: y.y., 1963.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Fadlu'l-i'tizâl ve tabâkâtü'l-Mu'tezile*. Thk., Fuâd Seyyid. Bs.y: Dâru't-Tunusiyye, 1393/1974.
- Kaplan, Muhammed Ragıp. *Erken Dönem Mutezili Düşüncenin Teşekkül Süreci*. İstanbul: Kutlu Yayınevi, 2021.
- Kaplan, Muhammed Ragıp. *Zemahşerî'nin el-Minhâc fî usûli'd-dîn Eseri Bağlamında Kelâmî Görüşleri*. İstanbul: Kutlu Yayınevi, 2025.
- Kazanç, Fethi Kerim. "Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdülcebbâr Ekseninde Bir Değerlendirme". *Journal of Islamic Research* 27/3, (2016), 280-310.
- Kazanç, Fethi Kerim. "Mu'tezili Ahlak Nazariyesinde Bilgi Değer Münasebetine bir Bakış". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 12/12-13 (2001), 241-275.
- Kazanç, Fethi Kerim. *Gazali Öncesi Ehl-i Sünnet Kelamında Ahlak Düşüncesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007.
- Kılıç, Recep. *Ahlakın Dini Temeli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay, 2012.
- Kur'an Yolu Meâlî, Haz. Hayrettin Karaman vd, Ankara: DİB Yayınları, 6. Basım. 2017.
- Macit Fahri, *İslam Ahlak Felsefesi Tarihi*. Çev. Kasım Turhan, İstanbul: Birleşik yayınevi, 2000.
- Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Makbilî, Sâlih b. Mehdî b. Alî el-Makbilî el-Kevkebânî. *el-İlmu's-şâmih*. Mısır: y.y., 1328.
- Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebu'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hiştâti ve'l-âsâr*. Beyrut: Dâru Sadr, trs.
- Malatî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân el-Malatî et-Tarâifi el-Askalânî. *et-Tenbîh ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bi'da*. Thk. Muhammed Zinhum, Muhammed Azb. Kâhire: Mektebetu'l-Medbulî. 1413/1993.

- Maraz, Hüseyin. "Mu'tezile'nin 'el-Menzile beyne'l-Menzileteyn' Savunusu ve Doğuşu ile İlişkisi". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016), 1-33.
- Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî el-Hüzelî. *Murucu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*. Nşr. Kemal Hasan Merî, Beyrut: Mektebetu'l Asriyye, 1425/2005.
- Muhammed Ammâra. *el-Mu'tezile ve Müşkiletu'l-hürriyyeti'l-insaniyye*. Kâhire: Dâru's-Şurûk, 1988.
- Muhammed Ammâra. *el-Mu'tezile ve's-sevre*. Bs.y: Dâru'l-Hilâl, 1984.
- Muhammed Ammâra. *Tiyârâtü'l-Fikri'l-İslâmî*. Kâhire: Dâru's-Şurûk, 1411/1991.
- Nadim, Macit. *Eylem Değişim ilişkisinin Teolojik Yorumu*. Samsun: Etüt Yay., 2000.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Mu'temid. *Tebşiratu'l-edille*. Thk. Muhammed en-Nur Hamid İsâ. Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyye, 2011.
- Neşvân el-Himyerî, Ebû Saîd Neşvân b. Saîd (b. Neşvân) b. Sa'd b. Ebî Himyer b. Ubeydillâh el-Himyerî el-Yemenî. *el-Hûru'l-Îyn*. Thk. Kemal Mustafa, Beyrut: Dâru'l-Âzal, 2. Basım, 1985.
- Öner, Necati. *İnsan Hürriyeti*. Ankara: Selçuk Yay., 1982.
- Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Furkan Kitaplığı: 2001.
- Sinanoğlu, Abdulhamit. "Mu'tezile Felsefesinde İnsan Ahlak ve Sorumluluğu". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1 (2003), 65-84.
- Soyucak, Rabia. *Ahlâkî Değerlerde Evrensellik ve Değişme Sorunu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Süt, Abdulnasır. *Kâdî Abdülcebâr'ın Ahlak Felsefesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2011.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. Thk. Emîr Ali Mehnâ, Alî Hasan Fâûr. Beyrut: Dâru'l-Meârif. 3. Basım, 1414/1993.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Târihu't-Taberî-Târihu'r-Rüsul ve'l-Mülûk*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Kâhire: Dâru'l-Meârif, 2. Basım, 1119/1967.
- Toshihiko Izutsu. *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*. Çev.: Selâhattin Ayaz, İstanbul: Pinar Yayınları, 5. Basım, 2013.
- Ünverdi, Veysi. "Mu'tezile'nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı". *Artuklu Akademi*. 4/2 (Aralık 2017), 1-28.
- Yazoğlu, Ruhattin. "Antropomorfizm ve Hristiyanlık". *Ekev Akademi Dergisi*. I/2 (Mayıs, 1998), 259-273.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Mizânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, thk., Alî

Muhammed Muavved, Âdil Ahmet Abdu'l-Mevcûd. Abdu'l-Fettâh Ebû Sinne. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416/1995.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed, *el-Minhâc fî usûli'd-din*. Çev. Muhammed Ragıp Kaplan. İstanbul: Kutlu Yayınları, 2021.

Zühdî Cârullah. *el-Mu'tezile*. Beyrut: el-Ehliyyetu li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2. Basım, 1974.

İMAN ANLAYIŞLARININ AHLÂKÎ YANSIMALARI: Ana Akım Mezhepler Düzleminde Karşılaştırmalı Bir Okuma

Muhammed Ragıp KAPLAN

Milli Eğitim Bakanlığı

Giriş

İman, mahiyetinin anlaşılması, amel ile ilişkisi ve ahlâki etkileri itibarıyla İslam düşünce tarihinde önemli bir yere sahiptir. Önemi ve belirleyici konumundan ötürü kelimeler tarihinde gündemleşen meselelerin ilklerinden olmuştur. Bir Kur'an ıstılahı olarak soyut bir kavram olması itibarı ile de anlaşılması ve tanımlanmasında güçlükler yaşanmış, farklı şekillerde yorumlanmıştır.

İman kavramının anlaşılmasına dair yaklaşımlar, din anlayışlarının şekillenmesinde belirleyici olmuştur. Özellikle imanın amel ile ilişkilendirilmesi hususu ve bunun etkileri önem arz etmektedir. Zira dini normların ahlâkî temellendirilmesi, bu anlayış üzerinden şekillenmiştir. Din anlayışların mezhepsel yapılanma düzeyleri ile geniş kitlelere mal olması ve inananların dinî karakteri halini alması, bu hususu daha da önemli hale getirmektedir. İnanan birey, imanın amel ile ilişkilendirmesi boyutu üzerinden dinin eylem alanını ile ilgili hassasiyet geliştirmekte bu ilişkilendirmeye göre vaziyet almaktadır. Bu olgunun dönemsel olmayıp dünya var oldukça da devam edecek olması, meseleyi daha da önemli hale getirmektedir.

İman amel ilişkisi farklı kıvamlarda gelişmiş; genel kabul açısından aşırı katı, aşırı toleranslı hallerinin yanında daha itidalli tezahürleri de olmuştur. Ancak bu sorunsal alanın hala tartışılıyor olması, iman-amel ilişkisi meselesinde taşların yerli yerine oturmadığını, iyileştirilmesi gereken boyutlarının olduğunu göstermektedir. Bu çerçeveden iman yorumlarının ahlâkî alana etkisi ya da ahlâkî hassasiyetin inanç alanı ile ilişkisi, bunun bireysel ve toplumsal ölçekte yansımaları, araştırmamızda anlaşılır kılınmaya çalışılacaktır. Ayrıca iman yorumlarının ahlâki yansımalarını saptamaya çalışırken ana akım mezheplerin iman anlayışlarının hangi saiklerle ortaya çıktığı, amel ile nasıl bir ilişki içinde olduğu ve ahlâki alanı ne oranda desteklediği hususları görünür kılınmaya çalışılacaktır. Ayrıca imanın ahlâkiliği gerekli kılmasının dinî bir zorunluluk olduğu, ahlâktan yoksun bir dindarlık anlayışının dinin bizzat hedefi olan kâmil birey yetiştirme ve ideal toplum oluşturma hedefini gerçekleştiremeyeceğini, aksine bu tür bir dindarlık anlayışını tolere etmenin dinin normları ve ıslah edici gayesi ile tezat oluşturacağı hususu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

İman, sözcük anlamı itibarı ile güven duyma, doğrulama/tasdik, güvenilir olma ya da boyun eğme, güvende bulunma; terim olarak da, marifet, tasdik, marifet ile tasdik, tasdik ve ikrar, marifet tasdik ikrar ve amel, amelin ondan bir cüz olması ya da amelin bir rükün/şart olması okumaları ile tanımlanmıştır.¹ Kavramsal olarak iman kelimesinin tasdik anlamına geldiğine Müslüman alimler arasına ittifak olsa da kavramsal anlam bakımından ayrılmışlardır.² Bu tanımlamalar, imanun dindeki hassas konumundan kaynaklı olarak da din anlayışlarının şekillenmesinde belirleyici olmuştur.³ Zira mezhep imamlarının imana dair yorumu, onların din anlayışlarına yansımış, kalamî meselelere yaklaşımlarını belirlemiştir.

Ahlâk ise alışkanlık, karakter, mizaç, huy, kişilik, bireyin davranışlarını şekillendiren kökleşmiş kişilik yapısı, anlamlarına gelen "huluq" kelimesinin çoğul ifadesidir.⁴ Varlığa (söz-eylem) hüsün- kubuh (iyi-kötü) şeklindeki değer atfı ve bu değerler uyarınca da eylem ve yükümlülüklerin yerine getirilmesi, Ahlakın işlerlik olanı olarak telakki edilmiştir. Ahlâk, bireyin yetiştiği kültürel ortamın içinde şekillenen ve iradî eylemlerini düzenleyen değerler bütünü şeklinde de tanımlanmıştır.⁵

Çalışmamızda ahlaka dair eşyaya iyi-kötü/hüsün-kubuh şeklinde değer atfının kaynağı etrafında bir tartışmayı yürütmeyeceğimizi, inanç ile ilişkili kıldığımız ahlakın dinî ahlak olduğunu, en başta belirtiriz. Her ne kadar Mu'tezile'nin ahlâk anlayışı, rasyonel ahlâk anlayışına kapı aralıyor olmasından kısmen bu alana girmek gerekecek ise de araştırma konumuz, temelde dinî ahlâk etrafında şekillenecektir. Amelin ahlâkı da kapsamı gerçeğinden hareketle, çalışmamızda yer verilecek amel kavramı ile aynı zamanda ahlâkı da kastettiğimizi ayrıca belirtiriz.

İman kavramının ilk olarak Müslüman toplumda konuşulmaya ve anlaşılmaya başlanması, hadiselerin gelişim seyri ile ilişkili kendisini dayatan bir zorunluluk olarak ortaya çıkmıştır. Bu sebeple iman kavramının yorumlanmasında hangi saiklerin belirleyici olduğu, ayrıca ortaya çıkan iman tanımlamalarının ahlâki alana nasıl yansıdığının iyice anlaşılması, konunun arka planı ile beraberce ele alınmasını gerektirmektedir.

İman, Ahlâk Kavramlarının Gündemleşmesinin Tarihi Arka Planı

¹ Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an*, thk., Muhammed Seyyid Geylanî, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, trs.), 26; İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed El-Ensârî Er-Rüveyfî, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru's-sadr, trs.), 13/23; Cürcânî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcanî el-Hanefî, *et-Ta'rifât* (Mısır: Matbaâtu'l-Hayriyye, 1306/1889), 18.

² Bk. Mahmut, Ay, "Kelâm'da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52/1 (Ankara: 2011), 53; Furat Akdemir, "İlk Dönem İman-Siyaset İlişkisi, İmanun Araçsallaştırılması (Sâlim b. Zekvân'ın es-Sire Eseri Bağlamında)", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Haziran 2019), 176.

³ Toshihiko İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Salahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 3. Basım, 2012), 11.

⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 10/91; Cürcânî, *Ta'rifât*, 45.:

⁵ Ahmet Cevizci, *Etîğe Giriş*, (İstanbul: Paradigma Yay., 2002), 2 vd.; Abdunasır sût, *Kâdî Abdülcebbarın Ahlâk Felsefesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi. 2011), 2.

Dinin ahiret hayatına hitap eden boyutunun yanında temelde dünya hayatını düzenlemeyi hedef alan bir ilahi sistem olduğundan hareketle, dinî kavramların aynı zamanda siyasi, toplumsal ve ahlâki boyutlar barındırdığı ve bu boyutların iç içe geçen bir kıvamda olduğunu belirtmemiz gerekir. Bu sebepten erken dönemde Müslümanların gündemine giren tartışma alanlarını ya da anlaşılmaya çalışılan kavramların, salt bir etmen üzerinden değerlendirilmesinde güçlüklerin hatta imkansızlıkların oluşunu ayrıca bilmemiz gerekmektedir. İman ve ahlâk kavramlarının da gündemleşmesi ve tanımlanması sürecinde arka planı itibarıyla dinî, siyasi, sosyal etmenlerin farklı yoğunluklar ile müessir olduğu gerçeğini göz önünde bulundurmalıyız.⁶

İman kavramının müslüman düşünürler tarafından tartışılmaya başlanması, ilk olarak devlet başkanlığı/hilafet etrafında cereyan eden hadislerde müslümanların birbirlerini öldürmeleri sonucu ortaya çıkan büyük günah/kebire sahibinin dindeki tanımlanması ve konumu sorunu ile ilişkili görünmektedir.⁷ Bu çerçevede iman sahibi kimsenin müslümanı öldürme şeklinde gerçekleşen büyük günah davranışında amelin- iman ile münasebeti tartışılmıştır. İmanın mahiyeti, amel ile nasıl bir bağının olduğu, mü'min olarak tanımlanan birsinin büyük günah işlediğinde hala mü'min kalmaya devam edip etmediği ve bu suçun dünya ve ahirete yansımalarının ne olacağı sorularına cevap geliştirme ihtiyacı, meselenin tartışılmasında temel bir etmen olmuştur.⁸

Hilafet merkezli siyasi rekabet sürecinde tarafsız durmak isteyen bazı kimselerin tutumu meselede bir diğer saik olarak ortaya çıkmıştır.⁹ Nitekim bu kimseler, tarafsız tutumları ile uyumlu bir iman tanımı geliştirmelerdir. Bu kimselerin büyük günah meselesinde görüş beyan etmekten geri durup meseleyi ahirete havale ettikleri bilinmektedir.¹⁰ Çünkü bu hassas meselede fikir beyan etmek, zorunlu olarak rekabet halindeki cenahlardan birinde konumlanmayı gerektirecekti. Bu minvalden, kendileri için siyasi tarafsızlıklarını temin edecek çözüm iman meselesine yaklaşım üzerinden şekillenmiştir. İmanın tanımı "tasdik" ten ibaret görülüp amel ile bağı koparıldığında, kebre sahibinin durumu da sorun olmaktan çıkarılıyordu. Dolayısıyla iman ve amel mefhumlarının ayrı telakki edilmesi hususu, siyasi tarafsızlığı temin eden bir çözüm

⁶ İzutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, 12.

⁷ Aydın, Osman. *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû Huzeyl Allâf*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 48.

⁸ İbn Hazm, İbn Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtub, *el-Fasl fi'l-mîlel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. Thk., Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dâru'l-Cîyl, trs.), 4/273 vd.

⁹ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslüm b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-İmâme ve's-siyâse*, thk. Ali Şeyrî, (Beyrut: Dâru'l-Edvâ. 1410/1990.)1/72; Nevbahtî, Sa'd b. Abdullah el-Kummî, *Firaku's-Şîa*, thk., Abdulmunîm el-Hıfnî, (Kâhire: Dâru'l-İrşâd, 1412/1992), 17-18; Muhammed Halîl ez-Zeyn, , *Târihu'l-firaki'l-islâmiyye*, (Beyrut: Muessestu'l-İlim li'l-Matbuât, 2. Basım, 1985), 39.

¹⁰ Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdullah, (Kahire: Mektebetu'n-Nahdati'l-Misriyye, 1369/1950), 1/197; Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Mîlel ve'n-nihal*, thk. Emîr Ali Mehnâ, Ali Hasan Fâûr, (Beyrut: Dâru'l-Meârif, 3. Basım, 1414/1993), 1/161 vd.

olarak geliştirilmiş görünmektedir.¹¹ Yani imanın amelden bağımsız olduğu, amelin imana etki etmediği ve büyük günah sahibinin hükmünün ise ahirette Allah’a havale etme anlayışı, tarafsızlığı temin eden en kolaycı seçenek olarak düşünülmüştür.¹² Kendileri için kullanılan “Mürctie” tabiri, bu tutumları ile uyumlu olarak ortaya çıkmış, kendilerine yakıştırılmıştır. Bu anlayış, yaşam konforu açısından da az riskli bir seçeneği temin ettiği için toplum açısından da zamanla taraftar edinerek yaygınlaşmıştır.¹³

Mürctie iman anlayışının iktidar sahiplerine bakan yönü ise ayrıca sorunlu olmuştur. Amelin iman etki etmediği, dolayısıyla kişinin yanlış eylemlerinden dolayı sorgulanıp kınanmadığı bir iman anlayışı, en çok amel ve ahlâkta zaaf gösteren kimselere yarayacağı düşünüldüğünde, bu anlayışın geniş ölçekte dönemin iktidarına hitap ettiği rahatlıkla görülebilir. Emevi iktidar sahiplerinin had bilmez uygulamalarına uygun bir zemin sunan bu anlayış, ahlâkî yansımaları itibarıyla ciddi bir risk anlamı taşımış ve özellikle Mu’tezile’nin alternatif iman yorumuna etki eden bir faktör olmuştur.¹⁴

Ahlâk konusu da yine anılan siyasi hadiseler ile alakalı bir şekilde tartışılmış ve şekillenmiştir. İlk olarak ahlâk, iman gibi kavramsal düzlemde tartışılmaktan öte hadiselerin yorumlanış şekli, meselelere yaklaşım tarzı, üzerinden kendisini göstermiştir. Bu minvalden iman-amel, irade-kader ilişkisi, adâlet, büyük günah, va’d vaîd, insan fiillerinin yaratılması, emri bi’l- ma’ruf nehiy ani’l-münker, hüsün-kubuh, aslah ve benzeri başlıklarla tartışılan mevzular, sadece epistemolojik yönü ile kalmamış, ahlâki boyutu da içermiştir. Sonrasında ahlâk ile ilgili tartışmaların odak noktası, iyi kötü, doğru yanlış, adalet zulüm vb. değerlerin nesnel ya da öznel olma durumları ile bu değerlerin bilgi kaynağının vahiy ya da akıl olması boyutları ile epistemolojik bilgi bilim düzleminde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla erken dönemde müslüman toplumda kelama mevzu olmuş meseleler, ahlâki tartışmaların zemini olmuş ve ahlâka dair yaklaşımlara kaynaklık etmiştir.¹⁵

Mezheplerin İman Yorumları

İman konusunun büyük günah sorunu ile doğrudan alakalı olarak tartışılan bir konu olduğuna daha önce yer vermiştik. Konu, Hâricîler, Mürctie, Hasan-ı Basrî, Mu’tezile ve Eş’ariyye ile Mâtürîdîyye olarak Ehl-i sünnetin farklı yaklaşımları çerçevesinde tanımlanmıştır.¹⁶

¹¹ Nevbâhtî, *Firaku’ş-Şîa*, 24; Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed et-Temîmî, *el-Fark beyne’l-Firak*, thk., Muhammed Osman Hüseyin, (Kâhire: Mektebetu İbn-i Sîna, trs.), 109; İsferyânî, İsferyânî, Ebu’l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfur, b. Tâhir b. Muhammed el-İsfahânî el-İsferyânî, *et-Tebşiru fi’l-din ve temyîzu’l-fırakati’n-nâciye ani’l-firaki’l-hâlîkîn*, thk., Kemal Yusuf el-Hut, (Beyrut: Alimu’l-Kutub, 1403/1983), 68.

¹² Bağdâdî, *Fark*, 108; Şehristânî, *Milel*, I, 145.

¹³ Zeyn, *Târihu’l-firaki’l-islâmiyye*, 39.

¹⁴ İbn Kuteybe, Ebû Abdullah Muhammed b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Kitabu’l-me’ârif*, thk: Servet Ukkaş (Kahire: Dar’ul-kutub, 1379/1960), 441.

¹⁵ İlhami Güler, *Allah’ın Ahlâkîliği Sorunu*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2002), 152.

¹⁶ Ebû’l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdîrahmân el-Malatî et-Tarâifî el-Askalânî, *et-Tenbih ve’r- redd âla ehli ehvâ ve’l-bid’a*, thk., Muhammed Zinhum Muhammed Azb, (Kahire: Mektebetu’l-medbulî, 1993), 37

İman tanımlamalarını önemli kılan husus, kişide, iman etme ile oluşan konumlanma, üstlenilen yükümlülük ve imanın amel ile kurulan bağı üzerinden kişideki yansımalarıdır.¹⁷ İman ile kişi, inanç açısından ait olduğu dini-sosyal (müslüman toplumu) gruptaki yerini netleştirmiş olmaktadır. Grup aidiyeti kesinleştiğine, muhatap kılınacak hukuk açığa çıkmış olacaktır. Ayrıca iman ile kişinin müslüman toplumun bir ferdi olarak inancının kendisine yüklediği yükümlülüklerini yerine getirmedeki ahlâki ödevi belirlenmiş olacaktır.

İman anlayışı, ameli gerçekleştirmede öte dünyaya yansımaları itibarı ile de önemlidir. Dinî yükümlülüklerin gereğince eylemde bulunmanın, öteki dünyada karşılıklılandırılacağı anlayışı inancı, elbette ki davranışı pekiştireceği gibi, aksi bir anlayışın da eylemde ahlakiliği gözetmede olumsuz etkisi muhakkak olacaktır. Nitekim Va'd ve va'id konusu ve kebire sahibinin ahiretteki yeri bu düzlemde tartışılmıştır.

İman konusunda ilk olarak Hâricîlerin katı yorumu ortaya çıkmıştır. Onlara göre iman, kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve amelden oluşup; tasdik, ikrar ve amelin her biri imanın rükünleridir. Bunlardan birinin eksik olmasını ise imanın geçersiz olması için yeterli şart kabul etmişlerdir. Dolayısıyla Hâricî iman tanımında amel, imana zorunlu bir şart kabul edilmiş, imanın amel ile tamamlanacağı hükmüne varılmıştır. Bu sebeple ameldeki zaaf, doğrudan iman ile ilişkilendirilmiş, büyük günah benzeri durumlarda da yokluğuna hükmedilmiştir. Nitekim onlar “tekfir” söylemlerini bu anlayışına bina etmişlerdir. Buna göre iman ve amel ayrılmaz bir bütün olduğundan bütünün bir zorunlu parçası/rükün olan ameldeki sapma, bütünlüğün bozulması yani kişinin mü'min olmaktan çıkıp kâfir olması anlamına gelir.¹⁸

Hâricîlerin imanı anlayışlarındaki aşırı tutum, onların dini Hz. peygamber ile özümseyerek öğrenen nesilden farklı olarak sonradan ve yüzeysel öğrenmiş olmaları ile ilişkilendirilmiştir. İman anlayışları, siyasi olarak da tahkim hadisesinde muhalefetlerini meşru bir temele dayandırmak amaçlı olarak şekillendiği ileri sürülmüştür. Nitekim onlar, genel anlamda Hz. Ali ve Muaviye taraftarı şeklinde ayrılmış İslam toplumunun üçüncü bir alternatifi olarak kendilerini konumlandırmış, kendileri gibi düşünmeyenleri kafir ilan edip İslam toplumundan çıkarmış ve onlara düşman hukuku uygulamıştır.¹⁹ Bu haliyle Hâricîlerin iman anlayışı, indirgemeci bir hal alıp aşırı katı bir renge bürünmüş ve ahlâki açıdan problemli bir hal almıştır.

Mürcie'nin iman anlayışı ise Hâricîlerin iman yorumuna bir tepki olarak ortaya çıkmış ve şekillenmiştir.²⁰ Mürcie, imanı, Hâricî anlayışın aksine amelden ayırarak,

vd.; Ebû Saîd Neşvân b. Saîd (b. Neşvân) b. Sa'd b. Ebî Himyer b. Ubeydillâh el-Himyerî el-Yemenî , *Huru'l-îyn*, thk. Kemal Mustafa, (Beyrut: Dâru'l-âzal 2. Basım, 1985), 257.; Bağdâdî, *Fark* 108.

¹⁷ İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, 11.

¹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk., Abdülkerîm Osmân, (b.y.: Mektebetu Vehîbe, trs.), 720; Bağdâdî, *Fark*, 72,73; Şehristânî, *Milel*, 1/133, 141; İbn Hazm, *Fasıl*, 14/ 236 vd.; Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 51.

¹⁹ Bağdâdî, *Fark*, 72 vd.

²⁰ Şehristânî, *Milel*, 1/162.; Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008,44.; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, (Ankara: Sarkaç Yayınları, 4. Basım, trs.), 176.

“marifet” çerçevesinde bir tanımlamaya gitmiş, imanı marifetten ibaret görmüş, iman ile ameli farklı alanlar kabul etmiştir.²¹ Bu sebeple de imanın amele ya da tersi bir mantık ile amelin imana etkide bulunmayacağını ileri sürmüştür.²² Onlar, bu anlayışları gereği olarak büyük günah sahibini mü’min olarak nitelemeye devam etmişlerdir.²³

Mürcie’nin iman anlayışı, imanın amel ile ilişkisini reddetme ve aralarında bir etkileşimin olamayacağını iddia etme noktasında sorunlu kabul edilmiş, dini bütünlük açısından indirgemeci, sınırlayıcı bulunmuştur. Bu tarz bir yaklaşımın iman amel dengesini sağlayamayacağı açıktır. Ayrıca bu anlayış hem Kur’an perspektifinden hem de rasyonel açısından sorunlu görünmekte, dini ahlâk ve rasyonel ahlâk ile uyuşmamaktadır.²⁴ Bu tarz bir iman yorumunun bireysel, toplumsal ve siyasal bazda olumsuz yansımalarının olacağı açıktır.

Mürcie’nin iman tanımının aşırı yorum ile dini naslarla destekleniyor olabildiğini burada belirtmek gerekir. Zira Kur’an’da iman kavramının, amel ile ilişkili olmakla beraber birçok ayette ayrı bir mefhum olarak geçtiği bilinmektedir.²⁵ Ancak Kur’an’da iman kavramına müteakip amel ve ahlâkın da güçlü şekilde vurgulanıyor olması ve imanın ameli gerektirmesi hususu ile ilgili yükümlülüğün Mürcie’nin iman anlayışına yansıtılmadığını da vurgulamak gerekir.

Ehl-i sünnet anlayışının ilk ekolü olarak kabul edilen Eş’ariyye’nin iman anlayışı ise genel bir kabul olarak “tasdik” üzerine bina edilmiştir. Amel ise imandan sayılmayarak dışarıda bırakılmıştır. Amelin iman ile ilişkisine zayıflatma ya da güçlendirme itibarıyla yol verilmekle beraber, imanın varlık ve yokluğuna etkisi kabul edilmemiştir. Eş’ariyye iman mahallini/yer kalp gördüğü için mahiyetini, kalbin fiili olarak tasdikten ibaret görmüştür. İmanın ikrar ile izharı ya da eyleme dönüşmesini ise iman aslî nitelemesinin kapsamının dışında, sosyal aidiyet ve dolayısıyla muhatap kılınacak hukukun netleştirilmesi ile ilgili telakki etmiştir. Ayrıca büyük günah meselesinde günah işleyeni kâfir görmeyip iman dairesi içinde tutmuş ve günahkâr mü’min anlamında “fâsık” olarak nitelendirilmiştir.²⁶ Eş’ariyye’nin bu iman anlayışının büyük oranda Mürcie iman anlayışı ile örtüştüğü bariz bir şekilde görülebilmektedir.

Ehl-i sünnet anlayışının ikinci ayağı Mâtürîdiyye de imanı “tasdik” olarak kabul etmiş ve ameli imana dahil etmemiştir. Mâtürîdilikte de Eş’ariyye benzeri bir iman

²¹Şehristânî, *Milel*, I, 162; Neşvân, *Hûru’l-İyn*, 257.

²²İbn Hazm, *Fasl*, 2/269, 270, 3/227; el-İsferâyînî, *Tebzir*, 65; Şehristânî, *Milel*, 1/162.

²³ Eş’ârî *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 197.

²⁴ Fazlur Rahman, *İslâm*, 144.

²⁵ Bk. Fatih Kahraman, “İman-Amel İlişkisi Meselesinin “Ey İman Edenler” Hitabıyla Başlayan Ayetler Açısından Değerlendirilmesi”, *İlahiyat Araştırma Dergisi*, 17 (Haziran 2022), 31 vd.

²⁶ Eş’ârî, Ebu’l-Hasan Ali b. İsmail, *Kitabu’l-Lum’a fi’r-reddi alâ Ehl-i zeyğî ve’l-bida’*, nşr. Hamûde Gurâbe (Kahire: Matbâatu Mısır, 1955), 125-132; Taftâzânî, Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, trc. ve izahat: Taha Hakan Alp, (İstanbul: Rihle Kitap, 2011), 280.

tanımı kabul edilmiş, her iki ekol, iman tanımında birebir örtüşmüştür. Hatta büyük günah meselesinde de Eş'arilik anlayışındaki gibi bir tutum takınılmıştır.²⁷

Şüphesiz ki Ehl-i sünnetin iman anlayışı, meseleye parçacı ve kavramsal yaklaşıldığında desteklenebilir niteliktedir. Nitekim onlar bu çerçevede anlayışını dayandırdıkları ayetleri serdetmişlerdir.²⁸ Ancak dinin amel ve ahlâk alanı ile beraber bütüncül ve yansımaları üzerinden değerlendirildiğinde sorunlu görülmüştür. Nitekim bu anlayış, pratik yönden ve özellikle avam halk üzerindeki etkileri itibarıyla Mürcîe anlayış gibi suiistimale müsait olması yönü ile eleştirilmiştir.²⁹

Mu'tezile ise, imanı Hâricî ve Mürcî iman anlayışından farklı yorumlamış, imanı daha geniş bir çerçeveden marifet, ikrar ve amel olarak görmüştür.³⁰ Onlar kurucu imam Vasıl b. Atâ'nın anlayışı temelinde ameli imandan bir cüz olarak kabul etmiştir.³¹ Ameli imana dahil etmekle beraber bunu Hâricî anlayıştaki gibi zorunlu bir şart olarak görmemiştir. Mürcie ve Ehl-i sünnet gibi sadece kalbin fiili olarak "tasdik" ten ibaret de görmemiştir. İman ile amel arasında güçlü bir bağ kurarak, ameli imanın bir cüz'ü kabul etmiştir. İmanın ameli gerektirmesi anlayışı üzerinden, ameldeki kebire şeklindeki zaafın kişiden mü'min sıfatını düşürüp onu fâsık kılacağı tezini benimsemiştir. Nitekim Mu'tezile'nin "menzile beyne'l-menziyeteyn", "va'd ve vaîd" ile "emri bi'l-ma'ruf, nehiy ani'l-münker" esasları, onların iman kavramına yaklaşımları ile alakalı olarak şekillenmiştir.³²

İslam Düşüncesinde Referans Alınan Ahlâk Anlayışları

İman tanımlamalarının erken dönemde şekillendiği hususu dikkate alındığında bu tanımların bilgi bilim açısından sistemleşmiş ahlâk anlayışlarının etkisi ile şekillendiklerini iddia etmek mümkün görünmemektedir. Zira ahlâk alanı bu dönemde henüz müslüman düşünürlerin gündeminde yer edinmemiş ve müşahhas olarak çalışılan bir alan olmamıştır. Şüphesiz ki bu durumun dönemsel olarak dinî, sosyal ve siyasi açıdan daha öncelikli konuların ön almasından kaynaklanmış olabileceği ileri sürülebilir. Ancak ahlâkın sistematik olarak çalışılmamış olması, bu alanın tamamen ihmal edildiği ve bu alanda hiç düşünce üretilmemiş olduğu anlamını taşımaz. Çünkü öncelikli olarak Kur'an ve Hz. Peygamberin hadislerinde ahlâk alanı, geniş bir çerçevede işlenmiş ve birçok ifadede yer bulmuştur. Ayrıca din, bütünlüklü yapısının anlamlılığı ve hikmeti esas alması itibarıyla tutarlı bir mahiyet arz etmesinden doğrudan ahlâkla

²⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Kitabu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhamed Aruşî (Beyrut: Daru Sâdr, İstanbul: Mektebetu'l-İrşâd, trs.), 204, 380.

²⁸ Mustafa Sönmez, "İmanın Ahlâkî Yaptırım Gücü", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/23 (2011/1), 8

²⁹ Bk. İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2002), 113; Sönmez, *İmanın Ahlâkî Yaptırım Gücü*, 8.

³⁰ Kâdî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, *Fadlu'l-i'tizâl ve tabakâtul-Mu'tezile*, Thk., Fuâd Seyyid (Bs.y.: Dâru't-Tunusiyye, 1393/1974) 241; Şehristânî, *Milel*, !/114.

³¹ Hayyât, Ebu'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât, *el-İntisâr ve'r-Redd âla İbn-i Ravendî el-Mülhîd*, thk. Niyberg. (Beyrut: Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitap, 2. basım, 1413/1993), 238.

³² Ahmed Mahmud Subhî, *fî İlmi'l-Kelâm: I-Mu'tezile*, (Beyrut: Dâru'n-Nehdeti'l-Arabîyye, 5. Basım, 1405/1985), 1/163.

ilişkilidir. Bu minvalden erken dönem din alimleri, zaten bir ölçüde ahlâk ile ilişkili olmaktadır. Bu ilişki zaman geçtikçe de gelişmiş ve daha detaylı bir hal almaya başlamıştır.

İman tanımlamalarını ahlâk ile ilişkilendirme amaçlı bir anlama çabası içerisine girildiğinde dinî ahlâkın temel bir belirleyici olarak merkeze oturtulduğu en baştan bilinmelidir. Ancak bu hususun ne oranda gözetildiği ne ölçüde aşırılıktan arınık olarak anlaşılıp iman ile ilişkilendirildiği ya da Mürcie anlayışındaki gibi önemli ölçüde göz ardı edildiği hususları tartışma konusudur. Ayrıca Mu'tezile ve Mâturidîyye'nin din anlayışında akla alan açtıkları bilinmelidir. Bu tutumları, onların ahlâk anlayışlarının şekillenmesinde etkili olmuştur. Ehl-i sünnetten Eş'ariyye ise din anlayışını Yüce Allah'ın irade ve kudreti çerçevesine kurgulamış, Yüce Allah'ın irade ve kudretine sınır anlamı taşıyabilecek yaklaşımları reddetmiş ve Yüce Allah'ın dilediğini yapabileceği ve yaptığı her şeyin adil ve ahlâki olduğunu ileri sürmüştür. Akıl merkezli bir değerlendirme ile Yüce Allah'ın fiilleri hakkında hüküm vermenin doğru olmayacağını kabul etmiştir. Mu'tezile ise ilahi meseleye adalet ve hikmet çerçevesinde yaklaşmış Yüce Allah'ın fiillerinde âdil olduğu ve hikmetle iş gördüğü, aksi durumun zulüm ve abes anlamı taşıyacağını belirtmiştir.³³ Mezheplerde ahlâka dair ortaya çıkan bu iki anlayış prensipte Yüce Allah'ın adil ve hakîm olduğunu, adalet ve hikmetinden şüphe edilemeyeceği hususunda ittifak etmişlerdir. Ancak adalet ve hikmetin yorumlanmasında farklılaşmışlardır.³⁴ Mu'tezile, din anlayışı gereği teklif yetileri ile donanmış insanın özgür iradesi ile sınanmaya tabi tutulup eylemleri yüzleşmekten kaçamayacağı anlayışından ameli imana dahil etmiş ve ahlâki açıdan bunu gerekli görmüştür.

Ahlâki, bir toplumun davranışlarındaki ilke ve kuralları anlamlandıran “değerler sistemi” olarak ele aldığımızda müslüman toplumda ahlâk konusunda, yani eşyaya hüsün kubuh şeklindeki değer atfında, dinin merkezi bir konumda görüleceği muhakkaktır. Nitekim Yüce Allah bu meselde yegâne belirleyici görülmüş, irade ve buyruğu, ahlâkın kaynağı kabul edilmiştir. Bunula beraber Yüce Allah'ın eşyaya dair nitelemelerinin temelinde salt Yüce Allah'ın hitabı; ya da eşyanın tabiatındaki zatından kaynaklı özelliği olması, hususunda farklı okumlar ortaya çıkmıştır. Başka bir ifade ile Yüce Allah'ın ifadesi, ahlâki değerlerin sebebi midir, yoksa akıl ile objektif olarak bilinen ahlakiliğin tamamlayıcısı, haber vericisi ve teyidi midir? Bir şey, tanrı onu emrettiği için mi o şey iyi olmakta, yoksa o şey iyi olduğu için mi tanrı onu emretmektedir? sorularına cevap aranmıştır. Birinci hükümde ahlâk, mutlak anlamda Yüce Allah'ın iradesi ve nitelemesi ile şekillenirken, ikinci hükümde ahlâk, eşyanın tabiatından kaynaklı olarak akıl ile bilinen genel geçer bir kurala bağlanır. Yüce Allah'ın ahlâki değerlere dair hitabı ise inanan için bir teşvik ve tamamlayıcı olarak kabul edilir. Buna göre ilahi hitap bir bildirim, dolayısıyla o şeyin bizzat tabiatlarından kaynaklanan iyi ya da kötü şeklindeki özelliklerine delil olur.

³³ Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 53 vd.

³⁴ Ali Sami Neşşâr, *Neş'etu'l-fikri fî'l-İslam* (İskenderiyye: Dâru'l-Meârif, ts.), 1/432.

Ahlâkın kaynağının ilahi hitap ya da bizzat eşyanın tabiatı olması hususu, bir dereceye kadar anlam ifade eder. Dinde kıymete haiz husus ise Yüce Allah'ın bir amaç ve gayeye matuf yaratıp sınamaya tabi tuttuğu insanın, imandan sonra dinin pratiğine dolayısıyla amel ve ahlâki ilkelere ne derece uyum gösterebildiğidir. Yüce Allah'ın iyi, doğru ve faydalı bulduğu eylemliliğin gerçekleştirilmesi; kötü, yanlış ve zararlı bulduğu hallerden de kaçınılmasıdır. Zira ahlâki bir norm, teorik olarak bilinmesinden öte davranışsal olarak uyulup gerçekleştirildiğinde anlam bulmaktadır.

Din anlayışında kısmen etkisi görülen diğer bir ahlak anlayışı ise rasyonel ahlak anlayışıdır. Bu ahlak anlayışında dinde akla belli ölçüde alan açılmakla eşyanın tabiatından kaynaklı olarak iyilik ve kötülüğün bilinebileceği kabul edilmiş ve objektif bir ahlak anlayışı geliştirilmeye çalışılmıştır. Bu hususta Mu'tezile ve Mâturidîyye mezhepleri yol almaya çalışmışlardır.

1. Din kaynaklı Ahlâk Anlayışı

Bu ahlâk anlayışına göre din, belirli esaslar üzerine kurulu olan bütünlüklü bir sistemdir. Bu esaslardan inanç alanı ile ilgili kısmına iman etme, amel ile ilgili kısmına da uyulmasını zorunludur. Uyulmasını gerekli gördüğü ibadet ve muamelat alanı, bir boyutuyla değerler alanı olmasından dinin ahlâkî yönü olarak da tanımlanır.³⁵ Dinî ahlâk, kurallarının tamamını, dinî otorite olan Yüce Allah'tan alır. Zira Yüce Allah alemin varlık sebebi olup alemde dileğince tasarruf yetkisine sahip olduğundan,³⁶ tek tanrılı bütün inanç sistemlerinde Tanrı, ayrıca değerleri belirleyen ahlâkî bir yetke kabul edilir.³⁷ Dinî ahlâkta Kur'an'da açıkça detaylandırılan ilahi buyruklar ise Hz. Peygamberin şahsında eylem alanına yansıtılmış halidir. Nitekim "*Sen elbette üstün bir ahlâka sahipsin*"³⁸ ilahi hitabı bu gerçeği açıkça göstermektedir.

İslam, insanın abes yere yaratılmadığını, bir yaratılış gayesinin olduğunu, bunun da Yüce Allah'ın buyruklarına göre hareket etme/kulluk ve sınanma olduğunu bildirir.³⁹ Hedeflenen kulluğun çerçevesi, emirleri işleme ve yasaklardan sakınma olarak açılır. Aynı zamanda dinin dışı yansıyan ve gözlemlenebilen boyutu olan bu alan, ilkeler ile örülüdür. Bunların bilinmesi ve bu ilkelere uyum becerisi, insanın yüzleşmekten kaçamayacağı yaratılış gayesinin eylemsel yönünü teşkil eder. Kur'an, Mülk suresinde bu durumu "*Hanginizin daha iyi iş yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratan odur*"⁴⁰ ayeti ile bir sınama durumundan, sınanmanın olabilmesi için de tabiatıyla uyulması ve sakınılması gereken ilkelerin varlığına ve bunlara uyum becerisine dikkat çeker. Değer atfında kaynağın Yüce Allah'ın hitabı ya da belli bir alanda aklın tayini hususuna bağımsız olarak Kur'an'ın esas aldığı ahlâk anlayışının vazife ahlâkî temelinde şekillendiği rahatlıkla anlaşılabilmektedir. Bu çerçevede inananın Yüce Allah'ın yerine getirme ve kaçınma itibarıyla talebine bigâne kalınması amel ve ahlâk

³⁵ Osman Pazarlı, *İslâm'da Ahlâk*, Remzi, (İstanbul: Kitabevi, 1980), 12.

³⁶ Kûr'an Yolu Meâli, Haz. Hayrettin Karaman vd, (Ankara: DİB Yayınları, 6. Basım, 2017), Âl-i İmrân 3/26.

³⁷ Aydın, Mehmet Salih, *Din Felsefesi*, (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 8. Basım, 1999), 245.

³⁸ el-Kalem 68/4.

³⁹ ez-Zariyât 51/56, el-Mülk 67/3.

⁴⁰ el-Mülk 67/2.

açısından sorun görülmüştür. Dolayısıyla iman kalbin dışına taşıp ameli de gerektirmesi, dinî ahlâkın bir gereği olması hususu açıkça ifade edilmiştir.⁴¹

Dinî ahlâk, iman sahibinin dinî-ahlâkî ilkelere uyumda zaaf göstermesi, bu normların gerektirdiği eylemlilikleri gösterememesini, bir çelişki ve kusur kabul eder. Dolayısıyla dinin inanç, ibadet ve muamelat alanı mutlak anlamda ahlâk ile bütünlüklü bir yapıda olup, iç içedir.⁴² Nitekim, inancın tasdik ve ikrarından ibaret kaldığı bir dindarlık kabul görülmemiştir. Zaten Kur'ân, birçok ayette iman ve amel arasındaki zorunluluğa dikkat çekmektedir.⁴³ Ayrıca Kuran'da insanların davranışları ile ilgili düzenleyici hükümlerin tamamı iman ve ahlâk ile ilişkili bir şekilde ele alınmaktadır.⁴⁴ ahlâkî yükümlülüklerini yerine getirmeyenlerin ise suçlarına uygun bir şekilde cezalandırılacaklarını haber vermektedir.⁴⁵

Mezhepler düzeyinde Dinî ahlâkın teorik boyutunun en duru halinin Eş'ariyye'ce savunulduğu ileri sürülebilir. Şüphesiz ki diğer mezhepler de din anlayışını şekillendirmede dinî ahlâka bigâne kalmamışlardır. Ancak Eş'ariyye, din anlayışını ilahi irade ve kudret temelinde şekillendirip, Yüce Allahın tüm emir ve fiillerini ahlâkî açıdan hüsün, yasaklarını ise kubuh kabul etme ile diğerlerinden farklılaşmıştır.⁴⁶ Bununla beraber Eş'ariyy'nin dinî ahlâkın eylem ve yükümlülük boyutunda imanın ameli gerektirmesi yönüyle tutumu, dinî ahlâk açısından açmazlar barındırdığı ve bu sebeple de eleştirilere muhatap olduklarını belirtmek gerekmektedir.

2. Rasyonel ahlâk

Bilginin doğruluğunun zihin ve düşüncede temellendirilebileceği tezine dayanan rasyonalizm, dinin akla attığı değer ve Kur'an'da akla yapılan vurgu üzerinden müslüman alimlerce de itibar gördüğü ve Mu'tezile ve Mâtürîdîyye'nin din anlayışında belli ölçüde yer edindiği bilinmektedir.⁴⁷ Bu yaklaşım tarzının özellikle Mu'tezilenin din anlayışına etkisi bariz şekilde görülebilmektedir.⁴⁸ Öyle ki Mu'tezile alimleri, cezai sorumluluk yüklememekle beraber Yüce Allah'ın peygamber göndermemiş olma olasılığında bile insanların Yüce Allah'ı bilme durumlarını ahlâkî açıdan bir gereklilik olarak kabul etmişlerdir.⁴⁹

Mu'tezile'nin iman yorumunun şekillenmesinde onların aklın dindeki rolüne dair yaklaşımlarının temel bir etkisinin olduğunu belirtmek gerekmektedir. Bilindiği üzere onlar, varlıklara değer atfında Yüce Allah ile beraber aklı da bir yetke olarak kabul etmiş;

⁴¹ İzutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, 1991, 330.

⁴² Özdeş, Talip. "Ahlâk-Vahiy İlişkisi ve Kur'an'da İman-Ahlâk-Amel Bütünlüğü", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2 (2006), 11 vd.

⁴³ Ömer Aydın, *Kur'ân-ı Kerim'de İman-Ahlâk İlişkisi*, (İstanbul: İşaret Yay., 2007), 11.

⁴⁴ el-Bakara, 2/44, es-Saf, 61/2-3, el-Cum'a 62/5.

⁴⁵ Celil Kiraz, Kiraz, *Kur'ân'da Ahlâk İlkeleri, Tevrat, Zebur ve İncil'le Mukayeseli Bir Çalışma*, (Bursa: Emin Yay., 2007), 45.

⁴⁶ Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001), 53 vd.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 274.

⁴⁸ Osman Aydın, "Mu'tezile ekolü ve aklın belirleyiciliği", *İslâmî İlimler Dergisi*, 4/1-2, (Bahar-Güz 2009), 152.

⁴⁹ Osman Aydın, "Mu'tezile ekolü ve aklın belirleyiciliği", 152, 153.

aklın bazı varlık ve eylemlerin tabiatındaki hüsn ve kubhu bilebileceğini ileri sürmüşlerdir. Onların akla açtıkları bu yetkinlik alanının imana da bir derece yansıdığı anlaşılmaktadır. Zira onlar, ameli imanın bir cüz kabul edilmiştir. Bu durum iman ve amel ilişkisinin ilk olarak tartışma zemini olan büyük günah meselesinde kedisini gösterdiği, dinî naslarla beraber rasyonel ahlâk temelinde kebire meselesine yaklaşıldığı hatta va'd va'id konusunun da bu temelde çözümlendiği görülmektedir. Nitekim kurucu imam Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), her ne kadar kebire meselesinde serdedilen görüşlere eleştiriyi ve kendi argümanının dini referanslar ile destekliyor olsa da çözüm mantığı bariz bir şekilde rasyonel ahlâk temelinde şekillenmiştir.⁵⁰

Mu'tezile, ayrıca din anlayışını Yüce Allah'ın adalet ve hikmet çerçevesinde yorumlarken, adalet ve hikmeti Eş'ariyyeden farklı olarak rasyonel bir temellendirme üzerinden açıklamaktadır. Öyle ki, ilahi değer ve buyrukların kendi içinde tutarlı olmasını gereği üzerinden bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Yüce Allah'ın fiillerinde adil olduğu ve hikmetle iş gördüğü, aksi durumun zulüm ve abes anlamı taşıyacağını belirtmişlerdir.⁵¹ Burada Mu'tezile'nin din anlayışında bir anlam ve tutarlılığın olması gerektiğini hassasiyetini güdüp rasyonel bir temellendirme yaptığı anlaşılmaktadır. Mu'tezile, bu meseledeki nassa ilaveten din anlayışı gereği teklif yetileri ile donanmış insanın özgür iradesi ile sınanmaya tabi tutulup eylemleri ile yüzleşmekten kaçamayacağı anlayışından ameli imana dahil etmiş ve ahlâki açıdan bunu gerekli görmüştür.⁵²

Dinde akla alan açma ile ünlenen diğer bir mezhep olarak Mâtürîdîyye ise her ne kadar ahlâk anlayışı itibarıyla akli önemli bir yere oturtmuş ve aklın, tabiatı gereği kâbih/çirkin olan eşyanın kötülüğünü bilebileceğini kabul etmekle Mu'tezile ile örtüşmüş ise de iman yorumundan Mu'tezileden ayrılmıştır.⁵³ Bilindiği üzere Mâtürîdîyye, iman meselesinde Eş'ariyye ile paralel olarak imanı, kalbin eylemi şeklinde "tasdik" olarak görme ile yetinmiş ve iman ile amel arasında zorunlu bir bağ geliştirmemiştir. Bu haliyle onların ameli, iman üzerinden bir temellendirme ile ahlâki bir düzleme oturttuklarını kabul etmek güç görünmektedir.

İmanın Ahlâki gerektirmesinin zorunluluğu

Dinin genel anlamda iman ve amel şeklinde iki alandan müteşekkil olduğu, amel alanının İslam ve ahlâk olarak açmlandığı, bilinen bir husustur. İman ve İslam kavramlarının bazen birbirini yerine kullanıldığı, benzer şekilde amel ile kastedilenin İslam olduğu, ahlâkın ise dinin bütünlüklü yapısı itibarıyla bu iki alan ile iç içe olduğu yorumları da yapılmaktadır. Kesin olarak söylenebilecek husus ise dinin bu üç alandan oluştuğu, bunlardan birinde bile bir eksilme olmasının dinin bütünlüğü açısından sorun

⁵⁰ Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Alemü'l-hüdâ Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ, Emâlî'l-Murtazâ: Gururu'l-Fevâid ve Durerü'l-Kelâid, thk., Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm, (bs.y.: Dâru'l-İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1373/1954). 1/165-166; İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî-Lidînilâh Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Babu zikri'l- Mu'tezile min el-Munye vel-Emel fi şerhi Kitabı el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Usâmuiddin Muhammed Ali, (İskenderiyye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1985), 39-40.

⁵¹ Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 53 vd.

⁵² Şehristânî, *Milel*, 1/114; Subhî, *Mu'tezile*, 1/163.

⁵³ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 274.

teşkil edeceğidir. Bu çerçeveden bakıldığında din açısından önem itibarıyla ilk sırada iman unsurunun olması gerektiği açıktır.⁵⁴ Kişiye eylemi ve ahlâkî olanı gerçekleştirecek olan dayanak güç, dinî açıdan iman olmaktadır.⁵⁵ Zira amel ve ahlâk alanı, inanılacak kudsi varlığın kabulünden sonra anlam ifade etmektedir. Nitekim Kur'an'da dahi iman ve amel çoğu yerde beraber yer alırken imana amelden önce yer verilmektedir. Bu gerçeklik iman ile imanın gerekleri arasında güçlü bir bağın örülmesini zorunlu kılmakla beraber imanı birinci sıraya yerleştirmektedir. Bu durumda da iman, kişi açısından eylemin ve dinî ahlâkın temeli olmaktadır.

İman bir eylemi zorunlu kılmayacak ise ahlâkilik açısından bir zaaf zemininin oluşacağı açıktır. Eylem ve ahlâkî gerektirmeyen soyut bir imanın değeri, tartışılır olmaktan kurtulamayacaktır. Mü'min kimse için imanı anlamlı kılacak husus, inanılan varlığın kabulünden sonra buyruklarına muhatap olma ile yükümlülüklerini idrak etme ve bunların izharı ile imanı görünür kılmadır. Ahlâk Yüce Allah'ın buyrukları olduğuna göre Yüce Allah'a iman edip buyruklarını önemsememek, tutarlılık itibarıyla ahlâkî açıdan sorunlu olacaktır.⁵⁶ Dinde teori ile pratik ya da iman ile islam arasındaki tutarlılığın ahlâkî olarak zorunlu bir sonuç olması gerektiği alenidir. Çünkü dini merkezli ahlâkta belirleyici yetke Yüce Allah olmaktadır. O'nun emir, yasak ve tavsiye şeklindeki istemleri ahlâkın kendisi olmaktadır. Bu gerçeklik, Kur'an'ın bütünlüğünde işletilmiş olmakla beraber şu ilahi hitapta çarpıcıdır *"Yüzlerinizi doğuya ve batıya çevirmeniz erdemlilik değildir. Asıl erdemli kişi, Allah'a, âhiret gününe, meleklerle, kitaba ve peygamberlere iman eden; sevdiği maldan yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, yardım isteyenlere ve özgürlüğünü kaybetmiş olanlara harcayan; namazı kılıp zekâtı verendir. Böyleleri anlaşma yaptıklarında sözlerini tutarlar; darlıkta, hastalıkta ve savaş zamanında sabrederler. İşte doğru olanlar bunlardır ve işte takvâ sahipleri bunlardır"*.⁵⁷

Bu durumda dinî ahlâkilik, Kur'an'ın inananından olumlu ve olumsuz isteklerine, ilke ve esaslarına uyumu ile doğru orantılı olmaktadır.⁵⁸ Ayrıca sadece ahlâkî değerlerin belirlenmesi ile sınırı kalan bir ahlâkî bilgi alanının yeterli olamayacağı, eylem boyutunu da kapsamayan bir ahlâkîliğin dinde hedeflenen ahlâkilik olamayacağı tartışmasıdır. Dinin ilkelerine uyulmasını zorunlu kılması, İslam'ın ahlâk anlayışının normatif olduğunu şüphe götürmez bir hakikat olarak karşımıza çıkarmaktadır.⁵⁹

İman, varlık bilim açısından da ahlaklılığı gerektirir. Zira insanın, diğer nimetler ile beraber hem de "ahsen-i takvîm" formunda yaratılması, tamamıyla ihsandır.⁶⁰ Bu

⁵⁴ Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî, *Kavaidu'l-akâid* (İstanbul: Dua Yay., 2016), 237.

⁵⁵ Sönmez, "İmanın Ahlâkî Yaptırım Gücü", 3.

⁵⁶ Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yay., 1989), 8.

⁵⁷ el-Bakara 2/177.

⁵⁸ Semih Yılmaz, *Ahlâk Eğitimi Açısından "İyiliği Özendirme Ve Kötülükten Sakındırma" İlkesi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 15,28.

⁵⁹ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992), 264; Kutluer, İlhan. *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989, 13.

⁶⁰ Bk. Aygün, "Mâtürîdî'nin Ahsen-i Takvîm ve Esfel-i Sâfilin Yorumu: Tin Sûresi'nin Te'vili Bağlamında İnsan Anlayışı", 813 vd.

ihsanın ise şüphesiz ki bir öznesi vardır. İyilik, tabiatında iyilik sahibine şükran ve vefa gerektirir. Hatta Yüce Allah Kur'an'ın birçok yerinde ve özellikle Rahman suresinde otuz bir tekrar ile *"O halde, Rabbinizin nimetlerinden hangisini yalanlayabilirsiniz?"*⁶¹ hitabıyla vefa erdemine vurgu yaparak ahlâkiliğin gereği olan şükranı, biz insanlara hatırlatır. Ayrıca *"And olsun ki insan rabbine karşı çok nankördür"*,⁶² *"Sizin için kulaklar, gözler ve düşünme yeteneği (ef'ide) yaratan O'dur. Ne kadar da az şükrediyorsunuz!"*⁶³ vb. birçok ayet ile de vefanın gereğini yerine getirmeyenler, ihsana karşı şükranı teslim etmede zaaf gösterenler kınanır. Bu haliyle nimetleri verenden gafil olma hali, ahlâkın gereği olanı yapmama anlamı taşımakta ve nankörlük olarak tanınmaktadır.⁶⁴ Bu haliyle ihsana karşı şükran ve vefa, doğrudan iyilik sahibi ile kurulan bağ ile ilişkilendirilmiş ve imanın gereği görülmüştür. Hatta bazı düşünürler cömertlik, sıdk, hidâyet, takva, şükür, tevâzu, hilm, iyilik, adâlet benzeri ahlâk kavramlarını imanın semantik alanının kapsamına girdiklerini iddia etmiştir.⁶⁵

İmanın amel ile görünür kılınması konumsal anlamda bireyin ait olduğu zümrenin netleştirilmesi ve o zümrenin hukukuna muhatap kılınabilmesi açıdan da önemli olmaktadır. Zira kalpte olanı bilme insanlar açısından mümkün olmadığından, imanın varlığı, dış yansımaları olan teslimiyet yani amel ile bilinecektir. Her ne kadar Din alimlerinden bazıları "ikrar" ile kalpteki tasdikini izharını yeterli görmüş iseler de bunun yanıltıcı olma olasılığı her zaman mevcuttur. Nitekim, sadece imanın ikrarı üzerinden müslümanların zümresine katılma talepleri olduğu anlaşılan bedevi Arap grubun benzer bir yaklaşımı Yüce Allah cenahından sorunlu görülmüş ve Kur'an'da; *"Bedevîler, 'İman ettik' dediler. Şunu söyle: 'Henüz iman gönüllerinize yerleşmediğine göre, sadece boyun eğdiniz. Bununla beraber Allah'a ve resulüne itaat ederseniz'..."*⁶⁶ ayetindeki hitap ile sözlü beyandan öte eylem üzerinden durumun anlaşılır kılınması istenmiştir. Nitekim dini buyruklar esas alındığında bunların sadece kalpteki iman ile sınırlı olmayıp aynı zamanda dış dünyaya yönelik yansımalarının olduğunu rahatlıkla görebiliriz. Bu sebepten imanın sadece kalbî ve vicdanî bir eylem ile sınırlı görülmesi, amel ve ahlâk ile bağının kurulmaması dinin bütünlüklü yapısı açısından sorunlu olacaktır.⁶⁷ Dolayısıyla eylem ile görünür kılınmayan ve yükümlülük gerektirmeyen bir iman anlayışı, daraltılmış ve indirgemeci olmaktan kurtulamayacaktır.⁶⁸

İmanın ahlâkı gerektirmesi toplumsal boyut itibarıyla da göz ardı edilmeyecek bir husustur. Nitekim inanların davranışlarında görülen örneğin Yüce Allah'a bakan namaz ve oruç gibi kulluk vazifelerine itina göstermekle beraber kamu hukukuna dair meselelerde adalet, liyakat, güven vb. ilkelere aykırı davranışlar, ahlâki tutarsızlık

⁶¹ er-Rahmân 55/13.

⁶² el-Âdiyât 100/8.

⁶³ el-Mü'minûn 23/78.

⁶⁴ Aydın, *Din Felsefesi*, 306.

⁶⁵ Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dini Ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, (İstanbul: Pınar Yay., 5. Basım, 2013), 129-137, 259-267.

⁶⁶ el-Hucurât 49/14.

⁶⁷ Sönmez, "İmanın Ahlâkî Yaptırım Gücü", 4.

⁶⁸ Bk. Sönmez, "İmanın Ahlâkî Yaptırım Gücü", 6.

olarak ortaya çıkmaktadır. Oysa ki dinin bu türden davranışlarla ilgili beyanları bilinmektedir.

Kur'an'da imanın peşi sıra salih amelin yer alması, imanın soyut bir kavram olmaktan öte eylem tezahürlerinin olduğunu en güçlü kanıtlarından birisi olmaktadır.⁶⁹ Bu haliyle değerlendirildiğinde din nüfuz edici etkisiyle dinamik bir kavram olmakta ve kişiyi eyleme, ahlâki olanı gerçekleştirmeye zorlar.⁷⁰ Bilindiği üzere bireylerdeki eylem alanındaki başarısızlık ise imandaki zafiyet ile ilişkilendirilmiş, kuvvetli imanın ahlâki yükümlülükleri temin edeceği, ahlâki yükümlülüklerle uyabilmedeki başarısızlık imanının sönük olması ile ilişkilendirilmiştir.⁷¹

İnananın tebliğ yükümlülüğü açısından da dini ahlâk, ihmal edilemez bir alan olmaktadır. Bilindiği üzere bu konuda kişiyi en güçlü ve etkili tesir kaynağı inancı ile tutarlı bir pratik ortaya koyabilmesidir. Zira genel anlamda ve özellikle entelektüel düzeyde olguları değerlendirme yeteneğine ulaşmayan avam halk düzleminde, teorik hakikatin tesir boyutu sınırlıdır. Eylem ile görünür kılınan hakikat, tesir gücüne kavuşur. Bu kaide, birey ve toplum psikolojisi açısından da aynı önemi haizdir. Bu durumda etki etmek isteyen özne, tutarlılık açısından kendini ihmal edemez. Zira kendini düzeltmeyen başkasına etki edemeyeceği hususu açıktır. Dolayısıyla hakikatin nüfuz gücü, söylemden öte onun eylem ile görünür kılınmasındadır.⁷² Nitekim bu meselede muassır bir düşür bu hakikatin altını çizmiş ve şöyle demiştir. “Eğer biz ahlâk-ı İslamiyenin ve hakaik-ı imaniyenin kemalatını ef'alimizle izhar etsek, sair dinlerin tabiiileri elbette cemaatlerle İslamiyet'e girecekler; belki küre-i arzın bazı kıt'aları ve devletleri de İslamiye dehalet edecekler.”⁷³ Netice itibarıyla dinî ahlâkın eylem ile görünür kılınması bir zorunluluk olarak önemini korumaktadır.

İman Anlayışların ahlâki yansımaları

Dinin bütünlüklü yapısı dikkate alındığında iman anlayışlarını önemli kılan bir diğer husus, aynı zamanda onun bireysel ve toplumsal bazdaki yansımalarıdır. Dinin teoride Kur'an ve uygulamada Hz. Peygamberin yaşantısı ile açıklanarak idealize edilen kâmil birey ve ideal toplum hedefinin sağlıklı bir din anlayışı, iman amel/ahlâk yorumu üzerinden temin edilebileceği muhakkaktır. Bu minvalden mezheplerin iman yorumlarının eylemsel alana yansımaları gözlemlendiğinde, dinin yüce gayesini temin etmede ne oranda başarılı olabilecekleri tartışmaya açık bir husus olmaktadır.

İman-amel yorumunda Hâricîler ile Mürcie'nin aşırı yorum ile dini vasatın dışına çıktıkları kabul edilmektedir. Bunlardan ilkinin yorumu aşırı katı görülürken diğerinin ki de aşırı toleranslı bulunmuş ve her ikisinin de ahlâki açıdan sorunlu olduğu

⁶⁹ Fatih Kahraman, “İman-Amel İlişkisi Meselesinin ‘Ey İman Edenler’ Hitabıyla Başlayan Ayetler Açısından Değerlendirilmesi”, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 17 (Haziran 2017), 6 vd. ; Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, İFAV Yay., 1992), 78.

⁷⁰ Sönmez, “İmanın Ahlâki Yaptırım Gücü”, 127.

⁷¹ Aydın, *Kur'an-ı Kerim'de İman-Ahlâk İlişkisi*, 23.

⁷² Mehmet Şanver, Dinî Tebliğ ve Eğitim Açısından Kur'an'da İnsan Psikolojisi Ve Özellikleri” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2001), 147; Kerim Buladı, “Kur'an Perspektifinden Tebliğ -Usûl ve Kapsam Üzerine Bazı Mülâhazalar-” *Diyanet İlmî Dergi*, 58 (2022), 925.

⁷³ Said Nursi, “Hutbe-i Şamiye” *İçtimâî Dersler* (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2024), 42.

vurgulanmıştır. Mu'tezile anlayışının Hâricîliği, Ehl-i sünnet çizgisinin de Mürcî anlayışını bir derece iyileştirdiği ileri sürülebilir. Nitekim Mu'tezile'nin ameli imandan görmesi Hâricî anlayış ile örtüşmektedir. Ancak Hâriciler, imanı rükün mesabesinde görürken Mu'tezile cüz olarak kabul etmiş ve dini eylemdeki sapmayı küfür yerine fık yorumu ile Hâricî katılığını esnetmiştir. Benzer şekilde Ehl-i sünnet anlayışı da iman ile ameli farklı mefhumlar kabul ederek iman tanımında Mürcie anlayışı ile örtüşmüştür. Bununla beraber amel ile imanın güçlendirilebilmesi ya da zayıflatılabilmesine imkân tanıyarak, amelin imana etki etmeyeceği tezini ileri süren Mürcieden ayrılmış ve amelin imana etkisini kabul etmiştir. Hatta ahiret itibarıyla başarılı bir sınav vermiş olabilmek için (ehli necat olabilmeye) ameli de zorunlu bir şart olarak görmüştür.⁷⁴

Gerçekten de Mu'tezile iman yorumunun ameli imana dahil etmesi ve dini ahlâk ile rasyonel ahlâkı din anlayışında ölçüt edinmesi dini bütünlük açısından başarılı görülmelidir. Bu yaklaşımları Hâricîlerin katı din anlayışını kırdığı gibi Mürcie eliyle üretilen dindeki tutarsızlık ve anlamsızlığı da önemli ölçüde düzeltmiştir. Nitekim iman dışında kebire meselesi ile ilgili menzile beyne'l-menzileteyn ve va'd vaîd yorumu ile emri bi'l-maruf nehiy ani'l-münker ilkesindeki hassasiyetleri, dinî ahlâk anlayışlarının başarılı tezahürleri görülmelidir. Ancak birey gibi düşünce sistemlerinin de hatadan arınık olamayacağı genel kabulü esas alındığında, çok da ahlâka taalluk etmeyen ve ontolojik bir mesele olan fiillerin yaratılması ile sıfatlar konusu ve diğer bazı dini meselelere üzerinden ötekileştirilerek mahkûm edilmeleri, dinî maslahat itibarıyla düşünülmesi gereken bir husus olmalıdır. Mihne dönemi uygulamalarının ise ahlâki açıdan sorunlu olduğunun teslimi gerekmektedir.

Mâturidîyye'nin iman tanımından ayrı olarak din anlayışında Eş'ariyyeden kısmen ayrıldığı hususunu da burada ifade etmek gerekir. Bu noktadan rasyonel ahlâk itibarıyla Mâturidîyye'nin Mu'tezile ile ötüştüğü görülmektedir. Nitekim Mâturidîyye, aklı, "iyiliklerin ve kötülüklerin kendisi ile bilindiği şey" olarak tanımlamıştır.⁷⁵ Mâturidî anlayış, hüsün ve kubuh meselesinde, iki olasılık ile Yüce Allah'ın yaratmasıyla eşyanın tabiatından (lizatihi) kaynaklı ve zatının dışındaki bir sebeple (ligayrihi) güzel ya da çirkin olacağını ileri sürmüş; aklın eşyanın tabiatından kaynaklanan çirkinliği bilme yetisine sahip olduğunu kabul etmiştir. Nitekim adalet ve doğruluğun güzelliğinin, yalan ve zulmün çirkinliğinin zatlara gereği oluşu ve aklın bunu idrak ettiğini kabul eder. Ancak duruma bağlı güzel ve çirkin olan eşyanın ise Peygamberin bildirmesi ile bilinebileceğini belirtir.⁷⁶ Hüsün ve kubuh meselesinde Mâturidîyye'nin Eş'ariyyeden ayrıldığı açıkça görülmektedir.

Maturidi ve Mu'tezile ahlâk anlayışı, akla açılan alan ve tutarlılık üzerinden sağlam bir dayanak ile desteklenirken; Eş'ari'de ilahi irade ve kudret üzerinden açıklanmaya çalışılarak problemli bir hal almaktadır. Başka bir ifade ile Yüce Allah'ın yetkinliği, irade ve kudretine mutlak alan tanıma üzerinden sağlanmaya çalışılırken; iman-ahlâk

⁷⁴ Said Nursi, *Mektubât*, (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2013), 40; a. mlf., *İman ve Küfür Muvazeneleri* (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2022), 166.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 204.

⁷⁶ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 274.

dengesi ile ilgili boyutta problemlili olmaktan kurtulamamıştır. Nitekim Eş'ariyye mezhebinde aşırılığa yönelenlerin Yüce Allah'ın fiillerinde adalet, hikmet ve ahlâkın bir zorunluluk olmadığını iddia edebilmişlerdir.⁷⁷ Bu türden bir yaklaşım, Yüce Allah'ın iradesine sınır koymamayı sağlama itibarıyla meselenin epistemolojik boyutunda tartışılabilir. Ancak meselenin ahlâk boyutu ve bunun insan algısına yansımaları itibarıyla problemlili olmaktan kurtulamadığı aşikardır. Bu sebeple de bu durumun insan açısından sorunlu bir hal alarak müslüman toplumlardaki ahlâki çöküntüye önemli oranda kaynaklık ettiğini ileri sürülmüştür.⁷⁸ Bilindiği üzere İslam Kelam anlayışlarında Eş'ariyye anlayışı akıl ile ahlâkî değerlere ulaşmanın mümkün olmadığını iddia ederek sadece Yüce Allah'ı ahlâkî belirleyiciliğin yegâne öznesi görmüş; emirlerini ahlâken iyi, yasaklarını da ahlâken kötü olarak kabul etmiştir.⁷⁹

Ehl-i sünnet ahlayışının Mu'tezile'nin fiillerin yaratılması anlayışındaki aşrı yaklaşımını, insan sorumluluğunu teminle beraber Yüce Allah'ın yaratmada ortağının olmaması hususlarını örtüştürme çerçevesinde "kesb nazariyesi" ile tutarlı bir şekilde çözdüğü kabul edilir. Ancak onlar, iman ile amel arasındaki bağı örmede aynı hassasiyet ve başarıyı yakalayabilme husunda tenkid edilmişlerdir. Hatta bu meselede Mürcie ile başlayan gevşeklik ve toleransın Ehl-i sünnet ile devam ettirildiği genel bir kanı olarak kabul edilmektedir.

Ehl-i sünnet açısından amel imandan ayrı bir alan telakki edildiğinde amelin temin edilmesinin hangi dayanak üzerinden sağlanacağı hususuna cevap bulma zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Zira inanç ve amel arasındaki bağın zayıf olarak örülmesi ya da bu alana yeterince vurgu yapılmamış olması, kişide iman sahibi olunmasına rağmen ahlâken gevşek bir tutumun gelişmemesi temin edilememektedir. İman sahibinin yaşam sahasında ahlâktan yoksun eylemlerinin ürettiği kötülük, kendi öznesi ile sınırlı kalmamakta, ait olduğu müslüman toplumun ortak adını lekedar etmekte ve müntesibi olduğu dini de sorgulanır hale getirmektedir. Günümüzde bile müslüman kimlikli ancak ahlâktan yoksun kimselerin davranış örnekleri geniş ölçekte gözlemlenebildiği gibi bu alanda yapılan saha çalışmalarıyla da tespit edilerek açıkça ortaya konulmuştur. Nitekim Amerika Birleşik Devletleri'nde faaliyet gösteren "İslamicity Vakfı" tarafından yürütülen "İslamîlik" kriterleri saha araştırmasında, farklı inanç müntesiplerinin olduğu 150 civarı ülke içerisinde İslam ülkeleri ya da en azından topluluklarının çoğunluğunun kendilerini müslüman olarak tanımladıkları devletlerin bu kriter esasınca yapılan sıralama ortalamasının 76. sıra olması, bu vahim gerçeğin somut bir şekilde gözler önüne sermektedir.⁸⁰

Ahlâki pratiklerdeki zaafın menşesinin her zaman iman-amel arasındaki bağın zayıf örülmüş olmasından kaynaklanmayabileceğini de belirtmek gerekmektedir. Kişisel zaafılar ve uyum becerisizlikleri de bu meselede pekâlâ bir ölçüde etkili olabilmektedir.

⁷⁷ İbnü'l-Vezir, Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-Yemânî, *İşarü'l-hak 'ale'l-halk fî reddi hilafaât 'alâ mezahibi'l-hak min usûlî'tevhid*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 95-114.

⁷⁸ Güler, *Allah'ın ahlâkiliği sorunu* 48, 52, 56, 76; Vechi Sönmez, *Bütün Yönleri İle İslam'da Adalet*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 166 vd.

⁷⁹ Eş'arî, *Lum'a*, 105, 117; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 3/283.

⁸⁰ <https://islamicity-index.org/wp/links-downloads/> (18. 12. 2025)

Ancak durum din referansı üzerinden okunduğunda iman amel arasındaki bağın, özensizce kurulu olması ve gerekli hassasiyet üzerinden şekillenmemiş olması, elbette ki bireyin bu alana karşı duyarlı olma durumuna etki edecek ve dinin öngördüğü hassasiyet düzeyine ulaşamayabilecektir. Burada önemsenmesi gereken husus, sistemsel anlamda iman-amel/ahlâk münasebetinin dini bilgi düzeyinde (Epistemolojik açıdan) sağlıklı kurulmasıdır. Fertlerdeki yansımaları elbette ki kişilerin uyum becerileri üzerinden şekillenecek ve tabiatıyla farklılıklar gösterebilecektir.

Sonuç

Araştırmada imanın dindeki hassas öneminden kaynaklı olarak iman mefhumu ile ilgili bir çalışma yapılmıştır. Çalışmada iman tanımlamanın yapılmasında etkin olan saikler, yapılan tanımlamaların amel ile ilişkisi ve ahlâki yansımaları ana akım mezhepler düzleminde etraflıca ortaya konulmuştur.

İman ile ilgili tartışmaların erken dönemde siyasi, toplumsal ve dinî hassasiyet etmenlerine bağlı olarak ortaya çıktığı ve yine bu etmenler ile ilişkili olarak şekillendiği tespit edilmiştir. İmanın Hâricîleri tarafından rükünler mesabesinde tasdik; ikrar ve amel, Mürcie ve Ehl-i sünnet olarak Eş'ariyye ve Mâtüridîyye'nin tasdik ve ikrar; Mu'tezile'nin ise cüzler mesabesinde tasdik, ikrar ve amel şeklinde tanımladıklarına yer verilmiştir.

İlk olarak Hâricîlerin siyasi nedenlerden ötürü yorumladıkları iman kavramının aşırı katı ve yansımaları itibarı ile sorunlu yapısı Mürcie olarak tanımlanan kesimin karşı tezini doğurduğu saptanmıştır. Mürcie'nin Hâricî iman anlayışının aşırı yorumuna karşı çıkarken, kendi iman tanımındaki pasiflik ve hoşgörünün başka bir aşırılık anlamı taşıdığına dikkat çekilmiştir. Ehl-i sünnetin iman anlayışının da Mürcie izlerini taşıma ile iman-amel dengesini kurmada indirgemeci bulunduğu değinilmiştir. Mu'tezile iman anlayışının ise bir taraftan Hâricî iman anlayışının katılığını kırma diğer taraftan da Mürcie iman anlayışını tadil etme ile diğer anlayışlardan farklılaştığına yer verilmiştir.

Ahlâk konusunun da iman kavramı gibi erken dönemden itibaren tartışılan kelim konuları üzerinden müslüman düşünürlerin gündeminden yer edindiği, ayrıca mezheplerin iman tanımlarının iman amel ilişkisi itibarıyla ahlâk anlayışlarını şekillendirdiğine yer verilmiştir. İman tanımlamaların ahlâki yansımaları itibarıyla dinin amacı olan kâmil birey ve ideal, müreffeh toplumu temin edebilme açısından mezhepler düzeyinde tahliller yapılmıştır. Bu açıdan Hâricî iman yorumu, ahlâki yansımaları itibarıyla sorunlu görülmüş, uygulanabilirlik ve dinin maslahatı temin edebilme potansiyelinden uzak bulunmuştur. Mürcie'nin iman anlayışı ise amelden soyutlanmış olma ile kendi içinde problemlili bir hal aldığından dinin bütünlüklü yapısı açısından tutarsız bulunmuş ve ahlâklı birey ve toplumu temin etmede yetersizliğine vurgu yapılmıştır. Ehl-i sünnet ise her ne kadar zayıflatma ve güçlendirme yönü ile bir dereceye kadar iman ile amel arasında bir bağ örmüş ise de imanı, "tasdik" ile sınırlandırması, Mürcie iman anlayışı ile ilişkilendirilmiş ve ahlâki vasatı sağlamada yetersiz bulunmuştur. Mu'tezile iman anlayışının ise Hâricî ve Mürcie aşırılarından arınık, iman amel dengesini temin yönünden daha vasatçı bir görüntü verdiği

belirtilmiştir. Ayrıca dinde akla alan açma ve dinî ahlâkı rasyonel ahlâkla destekleme ile temeyyüz ettiğine vurgu yapılmıştır.

Kaynaklar

- Ahmed Mahmud Subhî. *fî İlmi'l-Kelâm: I-Mu'tezile*. Beyrut: Dâru'n-Nehdeti'l-Arabîyye, 5. Basım, 1405/1985.
- Akdemir, Furat. "İlk Dönem İman-Siyaset İlişkisi, İmanın Araçsallaştırılması (Sâlim b. Zekvân'ın es-Sire Eseri Bağlamında)". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Haziran 2019), 170-198.
- Ali Sami Neşşâr. *Neş'etu'l-fikri felsefi fi'l-İslam*. İskenderiyye: Dâru'l-Meârif, ts.
- Ay, Mahmut. "Kelâm'da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 52/1 (Ankara 2011), 49-68.
- Aydın, Mehmet Salih. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 8. Basım, 1999.
- Aydın, Ömer. *Kur'ân-ı Kerim'de İman-Ahlâk İlişkisi*. İstanbul: İşaret Yay., 2007.
- Aydınlı, Osman. "Mu'tezile Ekolü ve Aklın Belirleyiciliği", *İslâmî İlimler Dergisi*, 4/1-2, (Bahar-Güz 2009). 145-16.
- Aydınlı, Osman. *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû Huzeyl Allâf*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Aygün, Fatma, "Mâtürîdî'nin Ahsen-i Takvîm ve Esfel-i Sâfilin Yorumu: Tin Sûresi'nin Te'vili Bağlamında İnsan Anlayışı", *Diyanet İlmi Dergi*" 56/3 (2020), 807-840.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-Firak*. Thk., Muhammed Osman Hüseyin. Kâhire: Mektebetu İbn-i Sîna, trs.
- Buladı, Kerim. "Kur'an Perspektifinden Tebliğ-Usûl ve Kapsam Üzerine Bazı Mülâhazalar" *Diyanet İlmi Dergi*. 58 (2022): 897-928.
- Cevizci, Ahmet. *Etiğe Giriş*, İstanbul: Paradigma Yay., 2002.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcanî el-Hanefî. *et-Ta'rifât*. Mısır: Matbaâtu'l-Hayriyye, 1306/1889.
- Çağrı, Mustafa. *İslam Düşüncesinde Ahlâk*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yay., 1989.
- Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî. *Kitabu't-Tevhîd*. Thk. Bekir Topaloğlu, Muhamed Aruşî. Beyrut: Daru Sâdr. İstanbul: Mektebetu'l-İrşâd, trs.
- Ebû Saîd Neşvân b. Saîd (b. Neşvân) b. Sa'd b. Ebî Himyer b. Ubeydillâh el-Himyerî el-Yemenî. *el-Huru'l-îyn*. Thk. Kemal Mustafa. Beyrut: Dâru'l-Âzal 2. Basım, 1985.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdullah. Kahire: Mektebetu'n-Nahdati'l-Misriyye, 1369/1950.

- Eş'ârî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'ârî el-Basrî. *Kitabu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ Ehl-i zeyğî ve'l-bida'*. nşr. Hamûde Gurâbe. Kahire: Matbâatu Mısır, 1955.
- Fazlur Rahman. *İslâm*. çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Kavaidu'l-akâid*. İstanbul: Dua Yay., 2016.
- Güler, İlhamî. *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2002.
- Güler, İlhamî. *Sabit Din Dinamik Şeriat*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2002,
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât. *el-İntisâr ve'r-Redd âla İbn-i Ravendî el-Mülhîd*. Thk. Niyberg. Beyrut: Dâru'l-Arabiyeti li'l-Kitap, 2. basım, 1413/1993.
- Islamicity Indices. <http://islamicity-index.org/> (18. 12. 2025).
- İbn Hazm, İbn Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtub. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. Thk., Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Dâru'l-Cîyl, trs.
- İbn Kuteybe, Ebû Abdullah Muhammed b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Kitabu'l-me'ârif*. Thk: Servet Ukkâşe. Kahire: Dar'ul-Kutub, 1379/1960.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslüm b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-İmâme ve's-siyâse*. Thk., Alî Şeyrî. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1410/1990.
- İbn Manzur, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdr, trs.
- İbnü'i-Vezir, Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-Yemânî. *Îşarü'l-hak 'ale'l-halk fi reddi hilafaât 'alâ mezahibî'l-hak min usûlit'tevhid*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ. *Babu zikri'l-Mu'tezile min el-Munye vel-Emel fi şerhi Kitabi el-Milel ve'n-Nihal*. Thk. Usâmuiddin Muhammed Alî. İskenderiyye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiîyye, 1985.
- İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfur, b. Tâhir b. Muhammed el-İsfahânî el-İsferâyînî. *et-Tebşiru fi'd-dîn ve temyîzu'l-fırkati'n-nâciye ani'l-fırakı'l-hâlikîn*. Thk., Kemal Yusuf el-Hut. Beyrut: Alimu'l-Kutub, 1403/1983.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Fadlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*. Thk., Fuâd Seyyid. Bs.y: Dâru't-Tunusiyye, 1393/1974.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk., Abdulkerîm Osmân. Bs.y.: Mektebetu Vehîbe, trs.
- Kahraman, Fatih. "İman-Amel İlişkisi Meselesinin "Ey İman Edenler" Hitabıyla Başlayan Ayetler Açısından Değerlendirilmesi". *İlahiyat Araştırma Dergisi*. 17 (Haziran 2022), 26-68.

- Kiraz, Celil. *Kur'an'da Ahlâk İlkeleri, Tevrat, Zebur ve İncil'le Mukayeseli Bir Çalışma*. Bursa: Emin Yay., 2007.
- Kûr'an Yolu Meâli, Haz. Hayrettin Karaman vd, Ankara: DİB Yayınları, 6. Basım. 2017.
- Kutluer, İlhan. *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989.
- Malatî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân el-Malatî et-Tarâîfî el-Askalânî. *et-Tenbih ve'r- redd âla ehli ehvâ ve'l-bid'a*. Thk., Muhammed Zinhum Muhammed Azb. Kahire: Mektebetu'l-Medbulî, 1993.
- Mehmet Şanver, Dinî Tebliğ ve Eğitim Açısından Kur'an'da İnsan Psikolojisi Ve Özellikleri" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 10/1, (2001) 137-164.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *Felsefeye Giriş*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992.
- Muhammed Halîl ez-Zeyn. *Târihu'l-firaki'l-islâmiyye*. Beyrut: Muessestu'l-İlim li'l-Matbuât, 2. Basım, 1985.
- Neşvân el-Himyerî, Ebû Saîd Neşvân b. Saîd (b. Neşvân) b. Sa'd b. Ebî Himyer b. Ubeydillâh el-Himyerî el-Yemenî. *el-Hûru'l-İyn*. Thk. Kemal Mustafa, Beyrut: Dâru'l-Âzal, 2. Basım, 1985.
- Nevbâhtî, Ebû Muhammed Hasen b. Musa b. el-Hasen b. Muhammed el-Bağdâdî en-Nevbahî, Sa'd b. Abdullah el-Kummî. *Firaku's-Şîa*. Thk., Abdulmunîm el-Hıfî. Kâhire: Dâru'l-İrşâd, 1412/1992.
- Nursi, Bediüzzaman Said. "Hutbe-i Şamiye". *İçtimaî Dersler*. İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2024.
- Nursi, Bediüzzaman Said. *Mektubât*. İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2013.
- Nursi, Bediüzzaman Said. *İman ve Küfür Muvazeneleri*. İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2022.
- Özcan, Hanifi. *Epistemolojik Açıdan İman*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, İFAV Yay., 1992.
- Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problem*. İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001.
- Özdeş, Talip. "Ahlâk-Vahy İlişkisi ve Kur'an'da İman-Ahlâk-Amel Bütünlüğü". *Cumhuriyet üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 10/2, (2006), 5-21.
- Pazarlı, Osman. *İslâm'da Ahlak*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an*. Thk., Muhammed Seyyid Geylanî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, trs.
- Sönmez, Mustafa. "İmanın Ahlâkî Yaptırım Gücü". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 13/23 (2011/1), 117-141.
- Sönmez, Vechi. *Bütün Yönleri İle İslam'da Adalet*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Süt, Abdulnasır. *Kâdî Abdülcebbârın Ahlak Felsefesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi. 2011.

- Şanver, Mehmet. "Dinî Tebliğ ve Eğitim Açısından Kur'an'da İnsan Psikolojisi Ve Özellikleri" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 10/1 (2001), 137-164.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. Thk. Emîr Ali Mehnâ, Alî Hasan Fâûr. Beyrut: Dâru'l-Meârif. 3. Basım, 1414/1993.
- Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Alemü'l-hüdâ Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ. Emâlî'l-Murtazâ: Gururu'l-Fevâid ve Durerü'l-Kelâid. Thk., Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Bs.y.: Dâru'l-İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1373/1954.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî. *Şerhu'l-Akâid*. Tercüme ve İzahat: Taha Hakan Alp. İstanbul: Rihle Kitap, 2011.
- Tohihiko İzutsu. *Kur'an'da Dini Ve Ahlâkî Kavramlar*. Çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yay., 5. Basım, 2013.
- Toshihiko İzutsu. *İslam düşüncesinde İman Kavramı*. Çev. Selahaddin Ayaz. İstanbul: Pınar Yay. 3. basım 2012.
- W. Montgomery Watt. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı. 4. Basım. Ankara: Sarkaç Yayınları, trs.
- Yılmaz, Semiha. *Ahlak Eğitimi Açısından "İyiliği Özendirme Ve Kötülükten Sakındırma" İlkesi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

ÇAĞDAŞ HERMENÖTİK YAKLAŞIMLAR İLE KLASİK TEFSİR YÖNTEMLERİNİN İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Murat AKTEPE

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Giriş

İlahî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması, insanlık tarihi boyunca teolojik, semantik ve felsefî bağlamda önemli bir mesele olarak görülmüştür. Özellikle kutsal metin yorumu bağlamında bu çalışmalar, yalnızca entelektüel bir çaba olarak değerlendirilmeyebilir. Bunun yanında özellikle toplumsal, kültürel ve dini boyutların da dikkate alınması gerekmektedir. Dolayısıyla bu konunun iman esaslarıyla, inananların kimlik inşası konusuyla ve ahlâk ilkeleriyle doğrudan ilişkili bir eylem hâline geldiği söylenebilir. Kur'ân'ın anlaşılması, yorumlanması ve bunun için ortaya konan çabalar, İslâm düşünce tarihinde merkezi bir yer işgal etmiştir. Anlama ait bu amaca mâtuf olarak sistematik bir tefsir geleneği inşa edilmiştir.

Klasik tefsir geleneği Arap dilinin inceliklerini, vahyin indiği bağlamı ve sahabe-tâbiîn rivayetlerini esas alarak metnin sahih anlamını tespit etmeyi amaçlamıştır. Bu çerçevede müfessir, ilâhî kelâmın anlamını muhafaza eden ve onu doğru biçimde açıklayan bir otorite konumunda görülmüştür. Bu yaklaşım, anlamın sabit ve değişmez bir gerçeklik olduğu varsayımına dayanmaktadır. Diğer bir ifadeyle metnin anlamı, içkin ve aşkın bir hakikat olarak kabul edilmiştir. Buna karşılık modern dönemle birlikte gelişen hermenötik yaklaşımlar, anlamın statüsünü yeniden tartışmaya açmış ve metin ile yorumcu arasındaki ilişkiyi farklı bir düzleme taşımıştır. Hermenötik düşünce, anlamın yalnızca metnin kendisinden ibaret olmadığını savunmaktadır. Bu anlama çabası tarihî bağlam, kültürel arka plan ve okuyucunun zihinsel dünyası ile birlikte şekillenmektedir. Bu bakımdan anlam artık statik değil, dinamik bir yapıya sahiptir. Bununla birlikte modern dönemde gelişen hermenötik kuramlar, metin ve anlam ilişkisini yeniden düşünmeye sevk etmiş ve anlamın statüsü konusunda yeni tartışma alanları açmıştır.

Çağdaş hermenötik yaklaşımlar ile klasik tefsir yöntemlerinin ilişkisinin temel alındığı araştırmamızda, modern hermenötik yaklaşımların Kur'ân tefsirine uygulanabilirliğinin ve bu yaklaşımların klasik tefsirle örtüşen yahut ayrışan yönlerinin ortaya konulması hedeflenmektedir. Klasik tefsir geleneği ile çağdaş hermenötik kuramlar arasındaki bu epistemolojik ve metodolojik farklılık karşılaştırmalı bir perspektifle ele alınmaya çalışılacaktır. Böylece Kur'ân yorumunda anlamın nasıl inşa

edildiği, hangi kaynaklardan beslendiği ve hangi sınırlar içerisinde şekillendiği ortaya konulacaktır. Bu amaç doğrultusunda klasik tefsir geleneğinde anlam nasıl tanımlanmakta ve nasıl inşa edilmektedir? Tarihsel bağlam ve okuyucu faktörü, anlam üretiminde ne ölçüde belirleyicidir? Yorumcunun epistemik konumu her iki yaklaşımda nasıl belirlenir? ve Modern hermenötik yaklaşımlar anlamın kaynağını nasıl konumlandırmaktadır? gibi temel sorulara cevap aranacaktır. Dolayısıyla araştırma, Kur'ân yorumuna dair hem geleneksel hem de çağdaş yaklaşımların sınırlarını ve imkânlarını açık biçimde ortaya koyacaktır.

Klasik tefsir literatürü ile modern hermenötik kuramların mukayeseli olarak ele alındığı araştırmada, klasik dönem müfessirler içerisinde Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî'nin (ö. 150/767) *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*¹, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-Beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*², Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf an haka'iki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-eķâvîl fî vücûhi't-te'vîl*³ ve Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtîhu'l-ğayb*⁴ isimli eserleri temel alınmıştır. Bunun yanında Mustafa. Öztürk'e ait *Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu*⁵ başlıklı araştırma ve Lütfullah Cebeci'ye ait *Tefsirde Yeni Yöntem Arayışları ve Klasik Tefsir Metodu*⁶ isimli çalışma klasik tefsir literatürünün değerlendirilmesinde temel alınan eserlerdendir. Hermenötik yaklaşımlar hususunda ise özellikle Friedrich Schleiermacher'in (1768 – 1834) *Hermeneutics and Criticism*⁷ başlıklı eseri ve *The Hermeneutics: Outline of the 1819 Lectures*⁸ adlı eseri temel alınmıştır. Bunun yanında Literatürde önemli bir yeri olan Wilhelm Dilthey'in (1833-1911) *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*⁹ başlıklı eserinden, Martin Heidegger'in (1889-1976) *Varlık ve Zaman*¹⁰ isimli eserinden istifade edilmiştir. Hermenötik yaklaşımlar konusunda önemli görüşleri bulunan Hans-Georg Gadamer'in (1900-2002) *Hakikat ve Yöntem*¹¹ başlıklı eseriyle

¹ Bk. Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Ahmed Ferîd, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003)

² Bk. Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-Beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, (Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1420)

³ Bk. Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haka'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, (Beyrut: Mektebetü'l-abîkân, 1998)

⁴ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb-Tefsiru'l-Kebir*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420)

⁵ Bk. Mustafa Öztürk, "Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu." *İslâmiyât* 6/4 (2003): 69–84.

⁶ Bk. Lütfullah Cebeci, "Tefsirde Yeni Yöntem Arayışları ve Klasik Tefsir Metodu." *Dini Araştırmalar Dergisi* 11/31 (Mayıs–Ağustos 2008): 283–291.

⁷ Bk. Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, ed. Andrew Bowie, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998)

⁸ Bk. Friedrich Schleiermacher, *The Hermeneutics: Outline of the 1819 Lectures*, trans. Jan Wojcik and Roland Haas, (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1978)

⁹ Bk. Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999)

¹⁰ Bk. Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. K. Hakan Ökten. (İstanbul: Agora Yayınları, 2008)

¹¹ Bk. Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2023)

*Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*¹² adlı eseri araştırmamızda önemli kaynaklar arasında yer almıştır. Hermenötik kavramının anlam katmanları için ise Bedia Akarsu'nun, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* ve Ahmet Cevizci'nin *Felsefe Sözlüğü*¹³ temel alınmıştır. Çağdaş hermenötik yaklaşımlar konusunda güncel araştırmalar da araştırmamızda önemli bulgular sağlamıştır. Bunlar; Paul Ricoeur'un (1913-2005) *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*¹⁴, Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in (1943-2010) *İşkâliyyâtü'l-kırâa ve âliyyâtü't-te'vîl*¹⁵, Josef Bleicher'in *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*¹⁶, Richard E. Palmer'ın *Hermenötik*¹⁷, Alim Yılmaz'a ait *Bilim, Yöntem ve Hermenötik*¹⁸ ve *Gadamer Hermeneutiğini Sosyal Bilimlere Etik Bir Model Olarak Okumak*¹⁹ ve Burhanettin Tatar'ın, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*²⁰ başlıklı eserleridir. Literatür incelemesinde öncelikle hermenötik düşünce geleneğinin kurucu ve öncü isimlerinin görüşleri esas alınmıştır. Buna ilaveten hermenötik yaklaşımlardan hareketle Kur'an'ın çağdaş yorumuna dair ortaya konulan yöntem ve yorum anlayışlarına değinilmiştir. Bu değerlendirme yöntemleri sayesinde iki farklı düşünce geleneğinin anlam, metin, yorumcu ve bağlam kavramlarını nasıl ele aldığı mukayeseli bir biçimde ortaya konulmuştur.

Araştırmanın temel amacı, çağdaş yorum teorilerinin Kur'an tefsirine hangi düzeylerde uygulanabilir olduğunu incelemek ve söz konusu yaklaşımların İslâmî yorum geleneğiyle örtüşen yahut ondan ayrışan yönlerini ortaya koymaktır. Çalışmada nitel araştırma yöntemi temel alınmış ve metin merkezli, yorum odaklı analiz yöntemi tercih edilmiştir. Hermenötik kuramlar ile klasik tefsir literatürü çerçevesinde metin merkezli ve yorum odaklı bir çözümleme gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda, klasik tefsir usulünde anlamın ontolojik sabitliği, müfessirin bilgi düzeyi ve vahyin ilâhî referansına dayalı yorum ilkeleri öncelenmiştir. Modern hermenötik düşüncede öne çıkan tarihselcilik, dilsel yapı ve okuyucu merkezli anlam üretimi karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Çağdaş hermenötik yaklaşımlar ile klasik tefsir yöntemlerinin mukayesesi, yalnızca Kur'an tefsiri ile Batı merkezli hermenötik yaklaşımlarla sınırlıdır. Kitâb-ı Mukaddes hermenötiği ve diğer dinî geleneklere ait yorum yöntemleri kapsam dışı bırakılmıştır. Ayrıca psikolojik, sosyolojik, edebî ve postmodern çözümleme yöntemleri

¹² Bk. Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, çev. ve der. Doğan Özlem, Ankara: Ark Yayınları, 1995)

¹³ Bk. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 1994),; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005)

¹⁴ Bk. Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, (Evanston: Northwestern University Press, 1969); *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2016).

¹⁵ Bk. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İşkâliyyâtü'l-kırâa ve âliyyâtü't-te'vîl*, (Beyrut: Dâru'l-Beydâ, 2005)

¹⁶ Bk. Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, (London: Routledge, 2019)

¹⁷ Bk. Richard E. Palmer, *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener, (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008)

¹⁸ Bk. Alim Yılmaz, "Bilim, Yöntem ve Hermenötik." *Sosyal Bilim, Etik ve Yöntem*, ed. Osman Konuk ve Ahmet Kemal Bayram, (Ankara: Adres Yayınları, 2009)

¹⁹ Bk. Alim Yılmaz, "Gadamer Hermeneutiğini Sosyal Bilimlere Etik Bir Model Olarak Okumak." *Sosyal Bilim, Etik ve Yöntem*, ed. Osman Konuk ve Ahmet Kemal Bayram, (Ankara: Adres Yayınları, 2009)

²⁰ Burhanettin Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014)

bu çalışmaya dâhil edilmemiştir. Bu sınırlama, çalışmanın daha derin ve odaklı ilerlemesi adına bilinçli olarak yapılmıştır.

Hermenötik yaklaşımlar anlamın metinden bağımsız düşünülemeyeceğini savunmaktadır.²¹ Bu metod, tarihsel bağlam, dilsel yapı, kültürel koşullar ve yorumcunun zihinsel yapısının karşılıklı etkileşim içinde inşa edildiği fikrine dayanmaktadır. Buna karşılık klasik tefsir geleneği, anlamın asli kaynağını ilâhî vahiyde temellendirmekte ve müfessirin rolünü bu sabit anlamı tespit, açıklama ve muhafaza görevi olarak telakki etmektedir. Dolayısıyla iki yaklaşım arasındaki temel ayrım, anlamın değişmezliği ile yorum sürecinde yeniden üretilmesi arasındaki metodolojik farklılıkta yoğunlaşmaktadır. Bu bilgiler ışığında iki yaklaşımın kesiştiği noktaların ortaya koyulması için öncelikle klasik tefsir geleneğinde metin ve anlamın kapsamı ve daha sonra çağdaş hermenötik düşüncede metin, okuyucu ve anlam kavramları üzerinde durulacaktır.

Klasik Tefsir Anlayışında Metin ve Anlam

Bir metnin ne anlama geldiği sorusu, aslında “anlamın nerede bulunduğu” sorusu olarak kabul edilmektedir.²² Yani mutlak anlamda anlamın içinde bulunduğu yer doğrudan tarihsel bağlamla irtibatlı kabul edilmektedir. Dolayısıyla her yorum, daha önce söylenenin sürekliliği içinde tezahür etmektedir. Yorumlayanın konumu, amacı, muhatabı ve yorumun gerçekleştiği zaman, anlamın oluşumunda belirleyicidir.²³ Klasik dönem anlayışlarda anlam, metnin içerisinde sabit ve korunmuş bir özür.²⁴ Özellikle kutsal metinler söz konusu olduğunda, anlam doğrudan ilahî iradeyle ilişkilendirildiği için değiştirilmesi mümkün olmayan bir hakikat olarak kabul edilmiştir.

Klasik tefsir geleneğinde metnin ilâhî kaynaklı oluşu, anlamın ontolojik statüsünü belirlemekte ve Kur’ân’ın mutlak hakikatin taşıyıcısı olduğu kabul edilmektedir.²⁵ Bu çerçevede anlam sabit kabul edilmektedir. Burada müfessirin görevi ise yeni anlamlar üretmek değil, mevcut ilâhî maksadı tespit ve izah etmektir.²⁶ Bu konuda Ebu Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî’nin yaklaşımı temel bir perspektif sunmaktadır. Taberî, Kur’ân’ı anlama konusunda keyfî yorumlara karşı çıkmakta ve Allah’ın kastettiği murada en yakın yorumu incelemektedir. Bunun için de çerçeveyi sahâbe ve tâbiîn rivayetleriyle sınırlandırmaktadır.²⁷ Dolayısıyla Taberî’nin rivayet merkezli yaklaşımıyla ayetleri Kur’ân’ın bütünlüğü içinde konumlandığını görürüz. Bu yaklaşımda tarihsel bağlam, anlamı dönüştürücü değil, açıklayıcı bir unsur olarak değerlendirilmektedir.²⁸ Çünkü anlamın nihai belirleyicisi ilâhî vahiydir. Taberî’nin

²¹ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 99.

²² Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân*, nşr. Ebu’l-A’lâ el-Afîfî, (Kahire: Mektebeti’l-Nahdati’l-Mısıriyye, 1956), 60.

²³ Edward W. Said, *Haberlerin Ağında İslam*, çev. Alev Alatlî, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1984), 185.

²⁴ Latif Tokat, “Metafizik Belirsizlik ve Anlam Sorunu Açısından Din ve Felsefe”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (2013), 7–25.

²⁵ Ebû Bekir Ahmed b. Ali Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, (Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1405), 3/270.

²⁶ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*, (Beyrut: Dâru’l-Erkâm, 1976), 1/54.

²⁷ Ebu Ca’fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu’l-Beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 1/36.

²⁸ Taberî, *Câmiu’l-Beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 1/22.

burada anlamın Kur'ân bütünlüğü içindeki konumunu dikkate alarak bir bütüncül okuma gerçekleştirdiğini söyleyebiliriz.

Zemahşerî, Kur'ân ayetlerinin anlaşılmasında dilsel yapı ile bağlam arasındaki ilişkinin belirleyici olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla anlamı sağlayacak unsurlar, lafzî ve irâb temelli göstergeler ile siyak ve sibakın oluşturduğu bütünlüktür.²⁹ Yani bu anlayış, dilsel yapıyla bağlam arasındaki ilişkiyi ortaya koymakta ve semantik bütünlüğü korumayı hedeflemektedir. Zemahşerî'nin kelimelerin kök yapılarını ve bağlamsal kullanımlarını dikkate alarak metnin semantik yapısını çözümlemeye çalıştığı görülmektedir.³⁰

Fahrüddîn er-Râzî ise müfessirin temel vazifesini ayetin işaret ettiği manayı ortaya koymak olarak görmektedir. Burada lafzın delâlet ettiği anlam, dil becerisi, aklî çıkarımlar ve nakil ile temin edilebilir.³¹ Dolayısıyla burada müfessirin vazifesi ayetin anlamını inşa etmek değildir. Bilakis metnin işaret ettiği maksadı açıklığa kavuşturmadır.³² Bu açıdan Râzî'ye göre müfessirin vazifesi, anlamı ortaya koyacak gayenin tespitidir.

Klasik dönem müfessirlerin bu konudaki yaklaşımlarını değerlendirdiğimizde İslâm tefsir geleneğinde anlamın belirleyici rolünü açık bir şekilde görmek mümkündür. Kur'ân, Allah'ın kelâmı olarak telakki edildiğinden dolayı, onun anlamının da mutlak bir hakikat olduğu kabul edilmiştir. Müfessirin görevi, bu mutlak hakikati beşerî idrak seviyesinde açığa çıkarmaktır.³³ Müfessir, anlamı icat eden bir kişi değildir. Bilakis onu keşfeden ve açıklayan bir ilim adamıdır.³⁴ Bu durum, klasik tefsir geleneğinin çok katmanlı ancak temelde "sabit anlam" merkezli bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Klasik tefsir anlayışı, anlamın temel kaynağını ilâhî vahiyde görmekte ve müfessirin görevini bu anlamı keşfetmek, açıklamak ve muhafaza etmek şeklinde tanımlamaktadır.³⁵

Kur'ân'ı anlamamanın imkânı konusunu, bir açıdan vahyin yöntemiyle ilişkilendirilebiliriz. Kur'ân, bu konuda açık bir ilkeyi gözler önüne sermektedir. Örneğin, *"İstisnasız her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik ki onlara açık açık anlatsın; bundan sonra Allah dilediğini sapkınlık içerisinde bırakır, dilediğini de doğru yola iletir. O, güçlüdür, hikmet sahibidir."*³⁶ Ayeti bu ilkeye işaret etmektedir. Kur'ân'ın ilk muhatapları olan sahâbenin, onu anlamakta önemli bir avantaja sahip olduğu görülür. Dolayısıyla bu ayette dil ve bağlam faktörünün ilahî bir ilke olarak belirlendiğini söyleyebiliriz. Sahâbîler, Kur'ân'ın indirildiği Arapçayı sadece bilen değil, o dili yaşayan

²⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haka'iki gavamizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, 1/33.

³⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haka'iki gavamizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, 1/6.

³¹ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb-Tefsîru'l-Kebîr*, 1/8-10.

³² İsmail Cerrahoğlu, "Fahrüddîn Er-Râzî ve Tefsiri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Haziran 1977), 7-57.

³³ Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: Dâru's-Suhnûn, 1997), 1/40-41.

³⁴ Necmeddîn Ömer en-Nesefî, *et-Teyîsîr fi't-tefsîr*, (İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018), 1/8-9.

³⁵ Süleyman Uludağ, "Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/290; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1/144.

³⁶ İbrâhîm, 14/4.

bir topluluk olduğundan, Kur'ân onların gündelik iletişim diliyle konuşmuş ve düşünce dünyalarına doğrudan hitap etmiştir. Dolayısıyla Kur'ânî hitabın anlaşılabilirlik ilkesine dayandığı konusu, peygamberlerin kendi kavimlerinin diliyle gönderilmesi olgusu üzerinden açıkça ortaya konulmaktadır.³⁷ Bu bağlamda söz konusu muradın, ilâhî kelâmın tarihsel ve dilsel bağlam içinde doğru biçimde kavranmasını hedeflediği anlaşılmaktadır. Bir bakıma da sahabîlerin önünde bir dil engeli olmadığının kanıtı konumundadır. Bununla birlikte sahabîler, Kur'ân'ın yaklaşık yirmi üç yıla yayılan nüzûl sürecine doğrudan şahit olmuşlardır. Âyetlerin hangi toplumsal, siyasi ve bireysel şartlar içerisinde; hangi somut olaylar vesilesiyle ve hangi sorunlara çözüm getirmek üzere indirildiğini -esbâb-ı nüzulünü- bizzat tecrübe etmişlerdir.³⁸ Bu sebeple onların Kur'ân'ı kavrayışı, yalnızca Arap diline hâkim olmaklıkla sınırlı kalmamıştır. Bilakis vahyin tarihsel bağlamına ve ortaya çıktığı şartlara yönelik canlı ve fiilî bir yakınlık inşa etmişlerdir.

Bu bilgiler ışığında Kur'ân'ın anlam dünyasına en doğrudan muhatap olan ilk neslin sahabîler olduğu söylenebilir. Bu dönemi müteakip Kur'ân merkezli gelişen anlama faaliyetleri, yorum ve yaklaşımlarla tefsir ilminin teşekkülü bu bağlamda değerlendirilmelidir. Dolayısıyla Kur'ân'ın anlaşılabilirliği, yalnızca metnin diline hâkim olmakla çözülebilecek bir mesele olmadığı görülmektedir. Bu itibarla konunun daha geniş bir çerçevede, metin, okuyucu ve bağlam ilişkisini konu edinen hermenötik teori çerçevesinde değerlendirilmesi zorunlu hale gelmektedir.

Hermenötik Anlam

Modern hermenötik yaklaşımların, anlamın yalnızca metnin içinde sabit bir öz olarak bulunmadığını, aksine metin ile yorumcu arasında gerçekleşen bir etkileşim sonucu ortaya çıktığını savunan bir görüş olduğu söylenebilir.³⁹ Hermenötik, Yunanca "yorumlamak" anlamındaki *hermeneuein* kelimesinden türemiş olup, insanın varlık ve olguları anlama ile açıklama gayretini ifade eder. Bu kavram, özellikle XIX. yüzyılda tabiat bilimlerinin yöntemlerinin beşerî bilimlere aynen uygulanmasına yönelik anlayışa bir tepki olarak gündeme gelmiştir.⁴⁰ Hermenötik kavramı, köken itibarıyla Yunan mitolojisinde tanrıların söz ve mesajlarını insanlara ileten *Hermes* figürüyle ilişkilendirilmektedir. Hermes'in aktardığı ilahî mesajların, yalnızca lafzî düzeyde değil, insanların doğrudan kavrayamadıkları anlamları açığa çıkaracak biçimde yorumlanması için gösterilen çaba hermenötik olarak adlandırılmıştır. Bu mitolojik çerçeve, hermenötiğe tarihsel bir arka plan kazandırmaktadır.

Kavramın taşıdığı teolojik içerik ise özellikle Orta Çağ'da, İncil metinleri üzerinden tinsel hakikatleri ortaya koyma ve yorumlama faaliyeti bağlamında anlaşılmıştır.⁴¹ Eski Yunan düşüncesinde dil ve konuşmanın kurucusu olarak görülen Hermes'e nispet

³⁷ Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/37-38.

³⁸ Abdurrahman b. Ebî Bekir, Celâlüddin Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kütüb, 1394), 1/107.

³⁹ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 148.

⁴⁰ Alim Yılmaz, "Bilim, Yöntem ve Hermenötik", *Sosyal Bilim, Etik ve Yöntem*, 95.

⁴¹ Ahmet Cevizci, "Hermeneutik", *Felsefe Sözlüğü*, 828.

edilen sözlerin, bir yönüyle anlaşılır ifadelerden, diğer yönüyle ise anlamı örtük kalan unsurlardan oluştuğu kabul edilmektedir. Bu durum, Hermes'e atfedilen ifadelerin doğası gereği yoruma ihtiyaç duyduğunu göstermektedir. Tanrılar ile insanlar arasında aracılık yaptığına inanılan bu elçilik rolü sebebiyle Hermes'in sözleri, bir aktarım ya da çeviri yöntemi olarak değerlendirilmiştir. Ancak burada kastedilen çeviri, dar anlamda bir tercüme değildir; daha ziyade açıklama, açığa çıkarma, anlamı görünür kılma ve yorumlama süreçlerini kapsayan bir faaliyet olarak anlaşılmıştır.⁴²

Bu yaklaşımlar dikkate alındığında hermenötiği, temelde bir anlama biçimi olarak değerlendirmek mümkündür. Zira anlama, insana dışarıdan hazır şekilde sunulan bir durum değildir. Aksine, insanın varoluşundan itibaren diğer varlıklarla kurduğu ilişkiler içinde sürekli olarak devam eden bir süreçtir. Bu yönüyle anlamaya yönelik her birey, sembolik olarak Hermes'in üstlendiği role benzer bir işlevi yerine getiriyor sayılabilir.⁴³ Ancak bu kavramın mitolojik bağlamdan çıkarılarak pratik bir zemine taşınmasıyla birlikte, hermenötik yaklaşım dil içinde örtük kalan anlamı açığa çıkarma faaliyeti olarak ele alınmaya başlanmıştır.

Bu noktada hermenötiği tefsir ilminden ayıran temel fark da belirginleşmektedir. Zira modern anlamda hermenötik, varlık alanında gizli bulunan unsurları görünür kılmayı amaçlayan bir yöntem olarak kurgulanmıştır ve bu yöntem, sorular üzerinden ilerleyerek sonuca ulaşmayı hedefler. Bu nedenle, hermenötiğin günümüzdeki kavramsal çerçevesiyle İslam düşünce geleneğinde birebir bir karşılığının bulunduğunu söylemek güçtür. Anlamın varlık alanında nasıl ortaya çıktığı ve zamanla nasıl dönüşüm geçirdiği, hermenötiğin tarihsel gelişiminden bağımsız biçimde ele alınamaz. Ayrıca hermenötik yaklaşım, doğası gereği hangi sonuca ulaşacağı önceden belirlenmiş bir alanı ifade etmez. Bu sebeple gerek geçmişte gerekse günümüzde hermenötiğin sınırlarının ve kavramsal kapsamının kesin biçimde çizildiğini söylemek mümkün değildir.⁴⁴ Bu nedenle hermenötiği, ilk ortaya çıktığı haliyle sınırları kesin biçimde belirlenmiş bir yöntemden ziyade, açık uçlu bir anlam arayışı olarak nitelendirmek mümkündür. Yukarıda yapılan açıklamalar dikkate alındığında hermenötik, teorik bir çerçeveden ibaret olmayan ve uygulamaya dökülmüş bir anlama faaliyeti olarak değerlendirilebilir.

Hermenötik, zamanla ilk anlam çerçevesinden uzaklaşarak varlık alanında örtük kalan unsurları açığa çıkarmaya yönelik bir araç hâline gelmiştir. Modern dönemde bu yaklaşımı sistemli biçimde ele alan Schleiermacher (ö. 1834), Dilthey (ö. 1911), Heidegger (ö. 1976) ve Gadamer (ö. 2002) ile ön plana çıkmaktadır. Bu isimler arasında Schleiermacher, hermenötik düşüncenin klasik biçimini temsil eden ilk teorisyen olarak kabul edilmektedir.⁴⁵

⁴² Yılmaz Yıldırım, "Gadamer Hermeneutiğinin Sosyal Bilimlere Etik Bir Model Olarak Okumak", 124.

⁴³ Burhanettin Tatar, Din, İlim ve Sanatta Hermenötik, 8.

⁴⁴ Burhanettin Tatar, Din, İlim ve Sanatta Hermenötik, 12.

⁴⁵ Bk. Nasr Hâmid Ebu Zeyd, İşkâliyyâtü'l-kırâa ve âliyyâtü't-te'vîl, Hermenötik ve Metin Yorumu, çev. Muhammed Coşkun, (Beyrut, Dâru'l-Beydâ, 2005)

Schleiermacher, hermenötiği yalnızca teolojik bir uğraş olmaktan çıkararak, metin çözümlemesiyle birlikte anlama faaliyeti çerçevesinde ele almış ve ona bir bilim ya da sanat niteliği kazandırmıştır.⁴⁶ Bu doğrultuda hermenötiğin kapsamını genişletmiş, onu anlama ve yorumlama alanında bağımsız bir disiplin olarak değerlendirilir hâle getirmiştir.⁴⁷ Kavramın mitolojik bağlamdan kopararak uygulanabilir bir zemine taşınmasıyla birlikte hermenötik, dil içerisinde örtük biçimde bulunan anlamı açığa çıkarma faaliyeti olarak görülmeye başlanmıştır. Bu noktada hermenötiği tefsir ilminden ayıran temel fark da belirginleşmektedir. Zira modern anlamda hermenötik, varlık alanında gizli olan unsurları ortaya koymayı amaçlayan bir yöntem olarak kurgulanmıştır. Bu yöntemin temelinde ise soru sorma yoluyla sonuca ulaşma düşüncesi yer almaktadır. Bu sebeple, hermenötiğin günümüzdeki anlamıyla İslam düşünce geleneğinde birebir bir karşılığının bulunduğunu söylemek güçtür.

Anlamın varlık alanında nasıl ortaya çıktığını ve nasıl dönüşüme uğradığını konu edinen hermenötiğin, tarihsel bağlamdan bağımsız şekilde ele alınması mümkün değildir. Ayrıca hermenötik, yöneldiği süreç itibarıyla ulaştıracağı sonucun önceden kesin olarak belirlenemediği bir alanı ifade etmektedir. Nitekim geçmişte olduğu gibi günümüzde de hermenötiğin sınırlarının ve kavramsal çerçevesinin tam anlamıyla netleştirildiği söylenemez.⁴⁸

Hermenötiğin kuramsal bir yapıya kavuşmasında önemli rol oynayan Dilthey, bu yaklaşımın alanını ve işlevini belirleyerek çağdaş döneme taşımıştır. Dilthey'e göre hermenötik, insanî, tarihsel ve toplumsal gerçeklikleri konu edinen tin bilimlerine ait bilgileri kapsar.⁴⁹ Bu çerçevede tarihsel bilgi, özünde yoruma dayalı bir bilgi türü olarak değerlendirilir ve hermenötik de bu yönüyle bir tin bilimi yöntemi niteliği kazanır. Dilthey'in düşüncesinde anlama, bilgi kuramsal bir sorun olarak ele alınmakta; temel mesele ise tekil ve bireysel olanın nasıl nesnel bir düzeye taşınabileceği sorusu etrafında şekillenmektedir.⁵⁰ Dilthey, anlama olgusunun nesnel bir zeminde ele alınabilmesi için eleştirel bir tutum benimsemiştir. İnsanî anlama faaliyetini yaşantı ve tarihsel bağlam üzerine inşa eden bu yaklaşımıyla, hermenötiği salt felsefî tartışmaların ötesine taşıdığı söylenebilir.

Heidegger'e göre, hermenötik düşüncenin öncü isimlerinden biri olarak, anlama faaliyeti insanın dünyadaki varlığını mümkün kılan biçimde kendisini kurması ve yönlendirmesi anlamına gelmektedir.⁵¹ Heidegger'e göre insan, varlığı sürekli olarak yorumlayan bir varlıktır. Varlığı anlama çabası, aslında onu hem anlamak hem de yorumlamak anlamına gelir.

Gadamer ise anlama ve yorumlamanın, insanın dünyada var olabilmesi ve deneyimsel bilgiye ulaşabilmesi için vazgeçilmez olduğunu belirtir.⁵² Hermenötik

⁴⁶ Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 228.

⁴⁷ Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 7.

⁴⁸ Friedrich Schleiermacher, *The Hermeneutics: Outline of the 1819 Lectures*. 3-4; 12.

⁴⁹ Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, 11.

⁵⁰ Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, 84, 91.

⁵¹ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 411.

⁵² Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 15.

anlayışına ontolojik bir bakış açısı kazandıran ve onu pratik alanda uygulamaya koyan en önemli çağdaş düşünürün Gadamer olduğu söylenebilir. Heidegger'in izinden giden Gadamer, dili varlık alanına taşıyarak ve onu deneyimsel bilgi çerçevesinde ele alarak özgün bir yaklaşım geliştirmiştir. Gadamer, dilin düşüncenin üzerinde olmasının, tarihsel düşünceyi şekillendirmesinden kaynaklandığını savunur. Ona göre, dil bir gelenek ve tarihsel sürekliliktir. Eğer dilin anlaşılmasında bu tarihsel devamlılık kesilirse, dilin anlamı çözülemez ve dolayısıyla "anlama" süreci gerçekleşemez.⁵³ Bu yaklaşım, diyalektik bir hermenötik uğraş olarak değerlendirilebilir. Nitekim Gadamer'in bu yönelimi, hermenötiği evrensel bir anlama faaliyeti hâline getirmektedir. Ona göre anlama, yalnızca pozitif bilimlerde değil, bizzat hayatın içinde ortaya çıkan; dilsel ve diyalektik bir süreçtir. Bu bağlamda hermenötik, anlamanın ontolojik ve fenomenolojik boyutunu ifade eder. Anlama, geleneksel bakışta olduğu gibi sadece insan öznesinin gerçekleştirdiği bir eylem değil; aynı zamanda katılımı ve açıklığı içeren bir süreçtir. Gadamer'e göre hermenötik bir bilgi türünden ziyade bir deneyimdir; bir yöntem olmaktan çok diyalektik bir yapıya sahiptir. Bu nedenle o, anlamanın ontolojik temelini diyalektik hermenötik içinde konumlandırarak tarihsel yorumu yeniden düşünmeyi amaçlamıştır.⁵⁴

Buraya kadar ele alınan yaklaşımlar dikkate alındığında, hermenötiğin modern dönemde tek ve ortak bir tanımından söz etmek mümkün değildir. Nitekim köken itibarıyla söylemek, açıklamak veya çeviri yapmak anlamlarına gelen bu kavram, modern düşüncede farklı biçimlerde ele alınmıştır. Bu çerçevede hermenötik kutsal metinlerin yorumlanması, dil merkezli bir yöntem, dilbilimsel bir anlama tarzı, metodolojik bir yaklaşım, varoluşçu bir anlama fenomenolojisi ve bütüncül bir yorum sistemi olarak anlaşılmaktadır.⁵⁵ Buna göre hermenötiğin felsefi yorumu, teorik ve kendi başına bir felsefe alanını ifade etmektedir.

Klasik dönem tefsir yöntemleri açısından bakıldığında, anlama faaliyetiyle ilişkilendirilebilecek temel yaklaşım, hermenötiğin kutsal metin tefsiri ve bir yorum sistemi olarak anlaşılmasıdır. Bu bağlamda kutsal metin tefsiri şeklindeki hermenötik anlayış, temelde ilahî metinlerin nasıl doğru ve yerinde yorumlanması gerektiği sorusuna odaklanmaktadır. İlahî kitabın anlaşılmasına yönelik bu yaklaşım, tefsir yöntemi (exegesis) olarak adlandırılmaktadır.⁵⁶ Fakat bu anlama yaklaşımı, XVII. yüzyıldan itibaren kıta Avrupası'nda yöntem bakımından değiştiği görülmektedir. Bu süreçte, yorum yapma eylemi ile bu eylemi yönlendiren kurallar, yöntemler ve teorik çerçeveler birbirinden ayrılmaya başlamıştır. Sonuç olarak hermenötik, zamanla bağımsız bir disiplin hâline gelmiştir.⁵⁷ Batı'da bunun en açık örneği, XVIII. yüzyılın başlarından XIX. yüzyılın ortalarına kadar, Protestan papazların İncil'i yorumlayabilmeleri için hermenötik bir rehberin hazırlanmış olmasıdır.⁵⁸ Bu rehberin

⁵³ Burhanettin Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, 20-22.

⁵⁴ Richard E. Palmer, *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener, (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008), 281-283.

⁵⁵ Palmer, *Hermenötik*, 39-78.

⁵⁶ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 200.

⁵⁷ Palmer, *Hermenötik*, 64.

⁵⁸ Palmer, *Hermenötik*, 65.

gayesi, kutsal metinleri anlama sürecinde izlenen yöntemleri belirlemek ve bu sürece dair kuramsal bir çerçeve oluşturmak olarak değerlendirilmektedir.⁵⁹ Kutsal kitap merkezli bu hermenötik ilkeler, İslam düşüncesinde Kur'ân'a yönelik amaç odaklı (gâî) yorumlar geliştiren Fazlur Rahman, Nasr Hâmid Ebû Zeyd ve Hasan Haneî gibi çağdaş düşünürleri hatırlatmaktadır. Nitekim Nasr Hâmid Ebû Zeyd, hermenötik bakışın Kur'ân metnine uygulanması konusunda şu soruları gündeme getirir: Kur'ân'ın nesnel anlamına ulaşmak gerçekten mümkün müdür? Mutlak ve kusursuz olan ilahî maksada, sınırlı ve eksik insan aklıyla erişilebilir mi? Ancak adı geçen düşünürlerin hiçbiri, bu hedefe tam anlamıyla ulaşmanın mümkün olduğunu ileri sürmemektedir. En fazla, te'vîli esas alan dirayet tefsiri geleneğinin, anlamada daha esnek ve içtihadı açık bir tutum benimsediği; buna karşılık selefi yaklaşımın ise açıkça ifade edilmese de çoğunlukla nesnel anlamın mümkün olduğu fikrini savunduğu söylenebilir.⁶⁰ Bu yaklaşımdan hareketle Nasr Hâmid Ebu Zeyd'in hermenötik açıdan Gadamer'den etkilendiğini söyleyebiliriz. Ona göre Gadamer'in diyalektik hermenötiği, maddeci diyalektik bakış açısıyla bazı değişikliklere uğratıldıktan sonra yalnızca edebî metin çözümlemelerinde veya edebiyat kuramlarında değil; aynı zamanda ilk dönemlerden günümüze kadar Kur'ân tefsiri etrafında oluşan dinî geleneğin yeniden değerlendirilmesi için önemli bir çıkış noktası olarak kabul edilebilir. Bu yaklaşım sayesinde, farklı görüşlerin hangi sebeplerle ayrıştığı ve her dönemin Kur'ân anlayışının yorumlara ne ölçüde yön verdiği daha açık biçimde görülebilir. Ayrıca bu yolla, Kur'ân'ın yorumlanmasına ilişkin çağdaş yaklaşımların tutumları da değerlendirilebilir. Böylece, yorumcu ne kadar nesnellik iddiasında bulunursa bulunsun hem dinî hem de edebî nitelik taşıyan metinlerde ortaya çıkan farklı yorumların, kaçınılmaz olarak yorumcunun yaşadığı dönemin toplumsal ve düşünsel şartlarını yansıttığı anlaşılacaktır.⁶¹ Nasr Hâmid Ebu Zeyd'in bu yaklaşımının onun modern tefsir yaklaşımından beklentisini esasen diyalektik hermenötik bağlama dayandırma çabasında olduğunu görüyoruz.

Günümüzde hermenötik yaklaşımın, İslâmî literatür içinde giderek daha fazla tartışılmaya ve yer edinmeye başladığı söylenebilir. Hermenötiği yalnızca "anlamı yorumlama faaliyeti" olarak ele aldığımızda ise, bunun İslam düşünce tarihinde zaten mevcut olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Nitekim nüzûl sürecinde ve sonrasında Kur'ân'ı anlama amacıyla yürütülen çalışmalar bu çerçevede değerlendirilebilir. Ayrıca Kur'ân'ı baştan sona tefsir eden ve günümüze ulaşan en eski tefsir eserinin, Mukâtil b. Süleyman'a (ö. 150/767) ait olduğu bilinmektedir.⁶² Kur'ân'ı anlama yönündeki çabalar,

⁵⁹ Tefsir ilminde yeni usul arayışlarını bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Bk. Muhsin Abdülhamit, *Dirâsât fî Usûli Tefsiri'l-Kur'ân*, (Mağrib: Dâru's-Sakâfe, 1984); Lütfullah Cebeci, "Tefsirde Yeni Yöntem Arayışları ve Klasik Tefsir Metodu", *Dini Araştırmalar Dergisi*, Mayıs-Ağustos-2008), 11/31-283-291.; Mustafa Öztürk, "Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu", *İslâmiyât-VI*, (2003), IV/69-84.

⁶⁰ Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *İşkâliyyâtü'l-kırâa ve âliyyâtü't-te'vîl*, *Hermenötik ve Metin Yorumu*, çev. Muhammed Coşkun, (Beyrut, Dâru'l-Beydâ, 2005), 13-49.

⁶¹ Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *İşkâliyyâtü'l-kırâa ve âliyyâtü't-te'vîl*, 266.

⁶² Bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Ahmed Ferid (Beyrut: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 2003).

ilk dönemlerden bugüne uzanan geniş ve köklü tefsir geleneği içinde, söz konusu yaklaşım kapsamında değerlendirilebilir.⁶³

Hermenötik düşünce, Batı kökenli bir yaklaşım olarak oldukça geç bir dönemde, özellikle XIX. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bu durum, İslam düşünce geleneğinin metinleri anlama konusundaki köklü birikiminin ve güçlü altyapısının göz ardı edilmemesi gerektiğini göstermektedir. Hermenötik kavramının İslam düşüncesine aktarılırken anlam kaymasına yol açmaması için, bu yaklaşımın Batı'da hangi tarihsel ve düşünsel şartlarda doğduğunun dikkatle değerlendirilmesi önemlidir. Nitekim Batı'daki ilk hermenötik uygulamalar, din merkezli reform hareketleriyle ve Protestanların Hristiyanlığın kutsal metinlerine yönelik eleştirileriyle başlamıştır. Bu eleştiriler, kutsal metinlerin tarihsel süreç içinde değişime uğradığı ve Kilise kaynaklı yorumların nesnellikten uzak olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Bu bağlamda gelişen hermenötik anlayış, kutsal metinlerde yer alan örtük anlamları nesnel bir yaklaşımla ortaya çıkarmayı ve bu anlamları görünür kılmayı hedeflemiştir.⁶⁴ Bu anlam anlayışı, Hristiyan teolojisi içinde idealist bir düşünce çizgisinin oluşmasına da zemin hazırlamıştır. Nitekim idealist hermenötik yaklaşıma göre, yorumcunun anlamaya ulaşabilmesi için öncelikle metnin içinde gizli olduğu kabul edilen amacı ve yönelimi ortaya çıkarmayı hedeflemesi gerekmektedir.⁶⁵ İdealist hermenötik anlayışta öne çıkan ontolojik bakış, temelde metnin arkasındaki anlamı ve niyeti kavrama çabasına dayanır. Bu yaklaşımda esas mesele, metnin yalnızca lafzını değil, onu var eden anlam ufkuu dikkate alarak yorum yapabilmektir. Hristiyan teolojisi bağlamında bu durum metnin muradını anlama hedefiyle ifade edilirken, daha genel düzeyde metnin merkezî anlam yönelimine ulaşma gayesini temsil eder.⁶⁶ Bu çerçeveden bakıldığında, hermenötik düşüncenin izlerini İslam düşünce geleneğinde de tamamen yabancı bir unsur olarak görmek mümkün değildir. Klasik tefsir geleneğinde Kur'ân'ı anlama faaliyeti, yalnızca lafzî açıklamayla sınırlı kalmamıştır. Aynı zamanda bağlam, sebep, dil ve anlam bütünlüğü dikkate alınarak anlama süreci yürütülmüştür. Modern dönemde ortaya çıkan hermenötik yaklaşımlar ise bu süreci daha teorik ve bilinçli bir yorum çerçevesi içine taşımıştır. Bu bakımdan, hermenötik perspektif Kur'ân yorumuna uygulandığında, tarih boyunca geliştirilen anlama yöntemlerinin önemli bir kısmının bu genel yorum faaliyetiyle örtüştüğü görülür. Ancak Kur'ân'ı yalnızca nüzûl dönemine hapsedilmiş, kapalı ve tamamlanmış bir anlam alanı olarak ele almak, onu tarihsel bir nesneye indirgeme riskini taşır. Oysa Kur'ân'ı sürekli üreten ve yaşayan bir metin olarak değerlendirmek, farklı dönemlerde ortaya çıkan yorumları dikkate alan dinamik bir anlama sürecini gerekli kılar. Bu yönüyle hermenötik yaklaşım, klasik tefsir geleneğiyle karşılaştırıldığında, Kur'ân'ın yorumlanmasında tarih, yorumcu ve metin arasındaki ilişkiyi daha görünür kılan bir imkân sunmaktadır.

⁶³ Ayrıntılar için Bk. Murat. Aktepe, "Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri" İlahiyat Akademi 16 (Aralık 2022), 263-268. <https://doi.org/10.52886/ilak.1176059>.

⁶⁴ Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, 13.

⁶⁵ Bk. Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics-Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, Part 2. "Hermeneutic Philosophy".

⁶⁶ Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, 102.

Hermenötik Yaklaşımlar ile Klasik Tefsir Yöntemlerinin Mukayesesi

Klasik tefsir yöntemleri ile hermenötik yaklaşımların metotlarını inceleyen bu araştırmanın bulguları, klasik tefsir geleneğinde anlamın sınırlarının ilâhî kelâmın bütünlüğü içinde belirlendiğini göstermektedir. Bu anlayışta müfessirin görevi, mevcut anlamı değiştirmeden ortaya koymaktır. Buna karşılık çağdaş hermenötik yaklaşımlar, anlamı sabit bir yapı olarak değil; tarihsel, dilsel ve kültürel bağlamlara bağlı olarak sürekli yeniden şekillenen bir süreç olarak değerlendirmektedir. Her iki yaklaşım da metnin birden fazla anlama açık olduğunu kabul etmekte ve anlamın, yorumcu ile okur arasındaki etkileşimle ortaya çıktığını vurgulamaktadır. Ulaşılan bulgular, tefsir ilminin yalnızca geleneksel çerçeveye sınırlı kalmayıp çağdaş düşünceyle etkileşim içinde gelişebileceğini göstermektedir. Hermenötik bakış açısı, Kur'an'ın yorumlanmasında yöntemsel yenilenme için teorik bir zemin sunmakta ve tefsir geleneğini günümüz düşünce dünyasıyla buluşturma imkânı vermektedir.⁶⁷ Bu yönüyle çalışma, klasik ilim birikimini koruyan ve aynı zamanda modern anlam arayışlarına cevap veren bir yorum anlayışı önermektedir.

Dilin anlam üretme sürecine dönüşmesinde önemli hususlardan biri, metin içinde zamanla oluşan dil geleneğinin dikkate alınmasıdır. Bir metni sadece tarihsel koşullar üzerinden okumak ve yorumlamak, onun kendine özgü dil yapısının ve anlam dünyasının gözden kaçırılmasına neden olabilir.⁶⁸ Metni sadece ortaya çıktığı dönemin şartlarına bağlı kalarak yorumlamak, onun farklı bağlamlara açılmasını sınırlar. Bu yaklaşım, metnin zamanla kazanabileceği yeni anlam katmanlarının dikkate alınmasını zorlaştırır. Dolayısıyla yorum imkânları daralır ve metnin düşünce dünyasında yeniden üretilebilmesi engellenmiş olur. Bu durumu en iyi gösteren örnek Kur'an'dır. Kur'an, indirildiği dönemdeki yerleşik düşünce biçimlerini aşarak insanlara yeni bir bakış açısı ve özgün bir anlam dünyası sunmuştur. Kur'an'ın, ön kabullerden arındırılmış bir yaklaşımla okunması ve anlaşılması gerekir.⁶⁹ İslam'ın yayılmasıyla birlikte bu anlayış tarzı da farklı coğrafya ve toplumlara taşınmıştır. Kur'an'ın indiği dönem ile yaşanan zaman arasında bağ kurabilen kişiler, geçmiş tecrübeyi bugünün şartlarıyla karşılaştırarak metni daha sağlıklı biçimde anlayabilmektedir.⁷⁰

Modern hermenötik yaklaşımda bu bakış açısı temelden yeniden ele alınır. Hans-Georg Gadamer'e göre bir metnin anlamı, yalnızca kaleme alındığı tarihsel bağlamla sınırlı değildir; her yeni okuma sürecinde farklı koşullar içinde yeniden şekillenir. Bu çerçevede yorumcu, kendi tarihsel durumu, yaşadığı dönem ve kültürel arka planından tamamen bağımsız bir konumda duramaz. Bu nedenle her okuma faaliyeti, yorumcu ile metin arasında kurulan yeni ve canlı bir anlam ilişkisi niteliği taşır.⁷¹ Paul Ricoeur de anlamın değişmez ve kapalı bir yapı olmadığını, aksine sürekli genişleyen bir yorum

⁶⁷ Moch Nur Ichwan, "Nasır Hamid Ebu Zeyd'in Kur'an Hermeneutiği: Teorik Bir Bakış Açısı," çev. Ayşe Çil, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 2, no. 2 (2013), 253-269.

⁶⁸ Burhanettin Tatar, *İslâm Düşüncesine Giriş*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), 75-76.

⁶⁹ Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*, (Tokyo: Keio University, 1964), 74.

⁷⁰ Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 21-22.

⁷¹ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 297.

alanı sunduğunu ileri sürer. Ricoeur'e göre metin, kaleme alındığı ilk bağlamdan belli ölçüde uzaklaşarak farklı okuma ve anlamlandırmalara imkân tanır. Bu sebeple anlam, tek bir yoruma indirgenemez ve çoğul bir karakter taşır.⁷² Bu teorik ayrım, klasik tefsir anlayışı ile modern hermenötik yaklaşım arasındaki başlıca farklardan birini oluşturmaktadır. Dolayısıyla Ricoeur'un yaklaşımında metin, doğduğu ilk bağlamla bağını kısmen gevşeterek yeni yorumlara açık, özerk bir nitelik kazanır. Ricoeur'un metaforik bakışına göre metnin sağlıklı biçimde anlaşılabilmesi için metaforların özenle incelenmesi gerekir. Çünkü yorum sürecinde retorik, anlambilim (semantik) ve üslup ile anlatım özellikleri alanlarında ortaya çıkan meseleler, çoğu zaman hermenötik tartışmalarla yakından ilişkilidir. Bu alanlar arasındaki bağın açıklığa kavuşturulması, metnin yorumlanmasında karşılaşılan sorunların daha doğru ve tutarlı biçimde ele alınmasını mümkün kılar.⁷³ Bu bakışa göre anlam, metinde sabit hâlde bulunan bir unsur değildir; okuyucunun yaşantısı ve düşünsel arka planıyla birlikte çoğalarak oluşur.⁷⁴ Bu sebeple yorumcu, anlamı yalnızca aktaran pasif bir aracı değil, anlamın oluşumuna aktif biçimde katılan bir özne olarak görülür. Bu anlayışta metin, tek yönlü biçimde hüküm bildiren bir otorite olmaktan çıkarak, yorumcuyla karşılıklı ilişki kurulan bir yapıya dönüşür. Yorumlama süreci de tamamlanmış ve sabit bir faaliyet değil, her okumada yeniden şekillenen canlı ve değişken bir süreç olarak kabul edilebilir.

Klasik tefsir yöntemleri ile hermenötik yaklaşımların metotlarının mukayesesi konusunda önemli bulgulardan birisi de müfessirin yahut yorumcunun bulunduğu bilgi zeminidir. Klasik tefsir yaklaşımında müfessir, ilâhî kelâm karşısında yetki kullanan değil, sorumluluk üstlenen bir ilim insanıdır. Sahip olduğu konum, kişisel yorum gücünden ziyade ilmî donanımı ve dinî ilimlere derin vukufiyetiyle belirlenir. Bu anlayışta müfessir, yeni anlamlar inşa etmeye yönelmez; metinde mevcut olan anlamı ortaya çıkarmayı ve onu açık hâlde getirmeyi hedefler. Dolayısıyla müfessir, hakikatin kurucusu değil, onun doğru biçimde anlaşılmasına aracılık eden bir konumda yer alır.⁷⁵ Buna karşılık modern hermenötik anlayışta yorumcu, anlamın ortaya çıkmasında kurucu bir rol üstlenir. Okuyucunun sahip olduğu bilgi düzeyi, dünya tasavvuru, ideolojik yönelimleri ve kültürel arka planı, anlamın şekillenmesinde belirleyici unsurlar hâline gelir.⁷⁶ Bu yaklaşım, klasik tefsirde esas alınan kişisel kanaat, mezhebî görüş veya öznel eğilimlerden bağımsız olarak belirgin bir karşıtlık içindedir. Burada en dikkat çekici bulgu, klasik tefsirde ön kabuller, modern hermenötikte ise ön anlamalar yorum sürecini etkileyen unsurlar olarak görülebilir.⁷⁷

Yine klasik tefsir yöntemleriyle hermenötik anlayış hususunda mukayese edilebilecek başka bir husus ise tarihselcilik hususu olarak görülebilir. Nitekim klasik tefsir anlayışında tarihselcilik, ikincil ve sınırlı bir araç olarak kullanılır. Arap

⁷² Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, 26.

⁷³ Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, 127-128.

⁷⁴ Bk. Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, 32.

⁷⁵ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1974), 4/215.

⁷⁶ Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, 12-13.

⁷⁷ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 270.

toplumunun sosyal yapısı, vahyin indiği ortam ve kültürel arka plan gibi unsurlar, anlamın daha doğru anlaşılmasına yardımcı olmak amacıyla dikkate alınır.⁷⁸ Bu çerçevede dil incelemesi ile sarf, nahiv ve belâgat ilimleri temel bir yere sahiptir. Buna karşılık modern hermenötikte tarihselcilik, anlamın oluşumunda belirleyici bir rol üstlenir. Metin, yalnızca geçmişte kalmış bir anlamı yansıtmakla sınırlı görülmez; her dönemde yeniden yorumlanabilecek bir anlam imkânı taşır. Dil de bu yaklaşımda durağan bir sistem değil, anlamı sürekli dönüştüren dinamik bir yapı olarak değerlendirilir. Örneğin Fazlur Rahman'ın, Kur'an'ın anlaşılmasında tarihsel bağlamın göz ardı edilmesini ciddi bir metodolojik hata olarak görmesi hem nüzûl dönemi koşullarının hem de çağdaş bağlamın dikkate alınması gerektiğini savunması bu mukayese için önemli bir delil niteliğindedir.⁷⁹

Buraya kadar ortaya konulan bilgiler ışığında nüzûl dönemindeki vahiy ortamı da belirleyici bir özellik taşımaktadır. Bu duruma sahâbe neslinin Kur'an'ı anlama konusundaki özel konumu örnek gösterilebilir. İlk muhataplar, Kur'an'ı sadece okunup değerlendirilen bir metin olarak değil, gündelik hayatın ve yaşanan olayların içinde tecrübe etmişlerdir.⁸⁰ Yani onların anlam dünyası ile vahyin sunduğu anlam çerçevesi arasında güçlü bir uyum ve örtüşme söz konusuydu.⁸¹ Bu nedenle Kur'an'ın anlaşılmasında sahâbe nesli hem klasik tefsir hem de modern hermenötik açısından anlam ufkuna en yakın kuşak olarak görülebilir.

Yukarıda verilen veriler ışığında klasik tefsir yöntemlerinin anlamın inşası bakımından çağdaş hermenötik yaklaşımlar ile mukayesesi konusunda özellikle klasik tefsir anlayışının, Kur'an'ı ilâhî kaynaklı ve anlamı belirlenmiş bir kelâm olarak kabul etmesi en önemli noktadır. Bu yaklaşımda dil, ilâhî mesajı taşıyan temel bir vasıta olarak görülmektedir. Müfessirin görevi, kendi görüşlerini öne çıkarmak değil, vahyin hedeflediği anlamı ve maksadı doğru biçimde tespit edip aktarmaktır. Bu sebeple yorumcunun taşıdığı ilmî ve ahlâkî sorumluluk oldukça büyüktür. Araştırmanın evreninde ortaya koyulmaya çalışılan çağdaş hermenötik yaklaşımlar, metni tek ve değişmez bir anlam kaynağı olarak değil, her dönemde yeniden yorumlanabilen dinamik bir yapı olarak ele almaktadır.⁸² Bu anlayışta anlam, tarihsel süreç içinde sürekli olarak yeniden oluşur ve anlama faaliyeti yorumcunun içinde bulunduğu tarihsel ve kültürel bağlamdan bağımsız değildir. Dolayısıyla anlama süreci, pasif bir keşif değil, yorumcunun etkin biçimde katıldığı bir etkileşim olarak değerlendirilir. Yani iki

⁷⁸ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 1/7-9.

⁷⁹ Bk. İlhami Güler, "Fazlurrahman'ın Kur'an'ı Yorumlama Metoduna Kur'an Açısından Kelâmî Bir Katkı". *İslâmî Araştırmalar* 7/2 (1991): 92-99.

⁸⁰ Bu konuda belirleyici nakillerden biri de İbn Abbas'ın esbâb-ı nüzulü bilmenin önemine verdiği önemdir. Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî el-Bağdâdî et-Taberî, *Camîu'l-Beyân an Te'vîli'l-Âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. (Kahire: Daru Hicr, 2001), 6/305. İbn Teymiyye'ye göre de nüzûl sebebini bilmek, âyetin doğru anlaşılmasına katkı sağlar. Zira sebebin bilinmesi, bu sebepten doğan anlam ve sonucu kavramayı da mümkün kılmaktadır. Bk. Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Muqaddime fî usûli't-tefsîr*, nşr. Adnân Zerzûr (Beirut: Dâru Mektebeti'l-Hayrât, 1980), 47.

⁸¹ William Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Mehmet Aydın, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1996), 101.

⁸² Murat Aktepe, *Çağdaş Bir Yaklaşım Olarak Makâsıdu'l-Kur'an*, (Ankara: Fcr Yayınları, 2025), 109-117.

yaklaşım arasındaki temel farklılık, metne nasıl bakıldığıyla ilgilidir. Klasik tefsirde metin ilâhî bir otorite olarak kabul edilirken, hermenötikte metinle karşılıklı ilişki kurulan bir yapı olarak görülür. Bu farklı bakış, yorumun sınırlarını ve neyin geçerli bir yorum sayılacağını doğrudan etkilemektedir.

Sonuç

Bu araştırma boyunca yapılan karşılaştırmalı değerlendirmeler, klasik tefsir geleneği ile çağdaş hermenötik yaklaşımların Kur'ân metnini anlama ve yorumlama süreçlerinde farklı hareket noktalarına sahip olduklarını açık biçimde ortaya koymuştur. Hermenötik yaklaşımlar, anlamın oluşumunu metin, tarihsel bağlam, dil, kültür ve yorumcunun bilinç dünyası arasındaki çok yönlü etkileşim içinde ele almaktadır. Klasik tefsir anlayışı ise anlamı ilâhî vahyin merkezinde konumlandırmakta ve yorum faaliyetini bu ilâhî anlamın doğru biçimde tespiti ve aktarımıyla sınırlandırmaktadır. Bu farklı yönelimler, özellikle anlamın mahiyeti, kaynağı ve değişebilirliği konularında belirginleşmektedir. Klasik tefsirde anlamın görece sabit ve belirlenmiş olduğu kabul edilirken, modern hermenötikte anlamın yorum süreciyle birlikte şekillenen dinamik bir yapı arz ettiği görülmektedir.

Klasik tefsir geleneği ile modern hermenötik yaklaşımlar arasındaki temel farkın, anlamın ontolojik statüsü ve yorum sürecinin mahiyeti etrafında yoğunlaştığı ortaya koyulmuştur. Klasik tefsir anlayışında Kur'ân, ilâhî kaynaklı ve anlamı belirlenmiş bir kelâm olarak kabul edilmektedir. Buna göre anlamın sınırları vahyin bütünlüğü, Arap dili, nüzûl bağlamı ve sahâbe-tâbiîn rivayetleriyle tayin edilmektedir. Bu çerçevede müfessir anlamı kuran değil, ilâhî murâdı keşfeden ve açıklayan sorumlu bir ilim insanı konumundadır. Taberî'nin rivayet merkezli yaklaşımı, Zemahşerî'nin dil-bağlam bütünlüğüne dayalı semantik çözümlemeleri ve Râzî'nin akıl-nakil dengesini esas alan yöntemi, klasik tefsirin çok katmanlı fakat temelde sabit anlam merkezli bir yapı arz ettiğini göstermektedir. Modern hermenötik yaklaşımlar ise anlamın metnin içinde değişmez bir öz olarak bulunmadığını, tarihsel, dilsel ve kültürel bağlamlar ile yorumcunun ön-anamlarıyla birlikte dinamik bir süreçte bulunduğunu savunmaktadır. Schleiermacher'den Gadamer ve Ricoeur'e uzanan çizgide hermenötik, anlamayı yöntemsel bir teknikten ziyade, ontolojik bir süreç olarak ele alır. Bu anlayışta yorumcu, anlamın ortaya çıkışında kurucu bir rol üstlenmektedir. Burada metin ise her yeni okumada farklı anlam imkânlarına açılan özerk bir yapı kazanır. Tarihselcilik ve dilin süreklilik içinde dönüşen karakteri, modern hermenötikte anlamın çoğulluğunu ve yorumun kaçınılmaz ve göreceli yönünü görünür kılmaktadır. Böylece klasik tefsirde ikincil bir araç olan tarihsel bağlam, hermenötikte anlamın belirleyici unsurlarından biri hâline gelmektedir.

Araştırmada ele alınan bu iki yaklaşımın mutlak bir karşıtlık içinde değerlendirilmemesi gerekmektedir. Klasik tefsir geleneği, anlamın korunmasına yönelik güçlü bir metodolojik disiplin ve ilmî sorumluluk bilinci sunmaktadır. Modern hermenötik yaklaşımlar, metin, yorumcu ve bağlam ilişkisini daha açık biçimde görünür kılarak Kur'ân'ın farklı dönemlerde nasıl yeni yorumlarla anlamaya imkân tanımaktadır. Bu bağlamda Kur'ân tefsirinde ilâhî referansı ve klasik usûlün sınırlarını muhafaza eden bir yaklaşımın uygulandığı görülmektedir. Ancak çağdaş hermenötik

birikimden seçici ve eleştirel biçimde istifade edebilecek bir yorum perspektifinin mümkün olduğu görülmektedir. Böyle bir yaklaşım hem metnin otoritesini zedelemekten hem de Kur'ân'ın yaşayan ve her dönemde muhatap üreten bir hitap olduğunu göz önünde bulundurarak, günümüz düşünce dünyasıyla daha sahih ve tutarlı bir irtibat kurulmasına katkı sağlayacaktır.

Gerçekleştirilen mukayeseli analiz, klasik tefsir ile çağdaş hermenötik yaklaşımların farklı bilgi anlayışlarına dayandığını ortaya koymaktadır. Klasik tefsir ekolü, vahyin anlamını sabit ve belirleyici bir hakikat olarak kabul etmektedir. Modern hermenötik ise anlamı tarihsel şartlar ve yorumcunun katkısıyla şekillenen bir süreç olarak ele almaktadır. Buna rağmen her iki yaklaşım, metnin tek boyutlu olmadığı, çok katmanlı bir anlam yapısı taşıdığı konusunda ortak bir noktada buluşmaktadır. Bu kesişim alanı, tefsir ilminin çağdaş düşünceyle zorunlu bir çatışma içinde olmadığını, aksine ondan beslenebileceğini göstermektedir. Hermenötik yaklaşımlar, klasik tefsirin yöntemsel sınırlarını aşmadan, yorum imkânlarını genişletebilecektir. Böylece tefsir disiplini hem geleneğe bağlılığını sürdüren hem de güncel sorunlara cevap üretebilen canlı ve gelişime açık bir alan hâline gelebilmesi mümkündür. Kur'ân tefsirini, bu çerçevede yalnızca geçmişe ait bir birikim değil, her dönemde yeniden anlamlandırılan dinamik bir ilim olarak değerlendirilmelidir.

Klasik tefsir ile çağdaş hermenötik arasında belirgin yöntem ve anlam farklılıkları bulunduğunu, ancak bu ayrımın kesin bir kopuş anlamına gelmediği sonucuna varılmıştır. Her iki yaklaşımın dengeli biçimde birlikte ele alınması, Kur'ân yorumunu hem derinleştirebilecek hem de daha kuşatıcı hâle getirilebilecektir. Bu bakımdan tefsir, yalnızca geçmişe ait sabit bir miras olarak değil, her dönemde yeniden anlaşılmaya açık dinamik bir alan olarak değerlendirilmelidir. Bu dinamizm, tek başına ne modern düşünceyle ne de yalnızca geleneksel yöntemlerle sağlanabilir. Fakat her iki yaklaşımın uyumlu biçimde bir araya getirilmesinin önemi büyüktür.

Kur'ân'ı ilâhî otorite merkezli bir metin olarak ele alan tefsir mirasının karşısında, çağdaş hermenötik yaklaşımlar anlama sürecinde insanî tecrübeyi ve tarihsel bilinci daha belirleyici unsurlar olarak değerlendirmektedir. Ancak bu farklılık, tefsir geleneği için bir kriz alanı oluşturmaktan ziyade, metodolojik bir zenginleşme imkânı sunmaktadır. Bu yaklaşım, tefsirin hem ilmî sürekliliğini hem de çağdaş problemlere cevap verme kapasitesini korumasına katkı sağlamaktadır. Bu bağlamda ilâhî kelâmın otoritesinin muhafaza edilmesi, tarihsel ve kültürel bağlamın dikkate alınmasını gerekli kılmaktadır. Kur'ân metninin anlam alanı, yalnızca kelimelerin yüzeysel anlamıyla sınırlı değildir. Metin; sembolik, ahlâkî, metafizik ve toplumsal boyutlarıyla çok katmanlı bir anlam yapısı sunar. Bu zenginlik, anlamın tek bir yorumla kuşatılamayacağını göstermektedir. Bu sebeple anlamın çoğulluğu bütünüyle dışlanamaz; ancak bu çoğulluğun keyfî ve öznel yorumlara dönüşmemesi için klasik tefsirin ortaya koyduğu yöntemsel çerçevenin korunması önem taşımaktadır.

Yapılan mukayeseler, anlamın ortaya konulmasında klasik tefsir mirasını esas alan fakat çağdaş hermenötik kazanımları da göz ardı etmeyen bir yaklaşımın mümkün ve gerekli olduğunu ortaya koymaktadır. Böyle bir yaklaşım, Kur'ân'ın tarihsel kökleriyle bağını korurken, onu günümüz insanının anlam dünyasına taşıyabilecek dengeli ve

sorumlu bir bilgi ve yorum zemini sunmaktadır. Klasik tefsir yöntemleri ile çağdaş hermenötik yaklaşımlar üzerine yapılan bu karşılaştırmalı inceleme, her iki yaklaşımın anlam sorununa farklı bilgi anlayışlarıyla yaklaştığını, ancak bütünüyle birbirinden ayrılmadığını göstermektedir. Her iki yaklaşım da metnin tek katmanlı olmadığı ve anlamın belli ilke ve yöntemler çerçevesinde ortaya çıktığı konusunda ortak bir zemine sahiptir. Bu durum, klasik ve modern yaklaşımlar arasında kesin bir karşıtlıktan ziyade, sınırlı fakat anlamlı bir kesişim alanının bulunduğuna işaret etmektedir. Bununla birlikte temel ayrım, anlamın kaynağı ve bu anlamın hangi ölçütlerle meşru kabul edileceği noktasında belirginleşmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdülhamit, Muhsin. *Dirâsât fî Usûli Tefsîri'l-Kur'ân*. Mağrib: Dâru's-Sakâfe, 1984.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1994.
- Aktepe, Murat. *Çağdaş Bir Yaklaşım Olarak Makâsıdu'l-Kur'ân*. Ankara: Fcr Yayınları, 2025.
- Aktepe, Murat. "Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri, Mustafa Karagöz (Ankara: Araştırma Yayınları, 5. Basım, 2021), 281 sayfa, ISBN: 9786054495252". *İlahiyat Akademi* 16 (Aralık2022), 263-268. <https://doi.org/10.52886/ilak.1176059>.
- Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. London: Routledge, 2019.
- Cebeci, Lütfullah. "Tefsirde Yeni Yöntem Arayışları ve Klasik Tefsir Metodu." *Dini Araştırmalar Dergisi* 11, no. 31 (Mayıs-Ağustos 2008): 283-291.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Fahrüddîn er-Râzî ve Tefsiri." *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1977): 7-57.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1405.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005.
- Dilthey, Wilhelm. *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*. Çev. Doğan Özlem. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *İşkâliyyâtü'l-kırâa ve âliyyâtü't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Beydâ, 2005.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Hermenötik ve Metin Yorumu*. Çev. Muhammed Coşkun. Beyrut: Dâru'l-Beydâ, 2005.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hakikat ve Yöntem*. Çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2023.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, çev. ve der. Doğan Özlem. Ankara: Ark Yayınları, 1995.
- Güler, İlhami. "Fazlurrahman'ın Kur'an'ı Yorumlama Metoduna Kur'an Açısından Kelâmî Bir Katkı." *İslâmî Araştırmalar* 7, no. 2 (1991): 92-99.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. Çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Yayınları, 2008.

- Ichwan, Moch Nur. "Nasır Hamid Ebu Zeyd'in Kur'an Hermeneutiği: Teorik Bir Bakış Açısı," çev. Ayşe Çil, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 2, no. 2 (2013), 253-269.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru's-Suhnûn, 1997.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh. *eş-Şifâ: el-Mantık, el-Burhân*. Nşr. Ebu'l-A'lâ el-Afîfî. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1956.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Mukaddime fî uşûli't-tefsîr*. Nşr. Adnân Zerzûr. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Ḥayrât, 1980.
- İzutsu, Toshihiko. *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*. Tokyo: Keio University, 1964.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Thk. Ahmed Ferîd. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Nesefî, Necmeddîn Ömer. *et-Teysîr fî't-tefsîr*. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018.
- Öztürk, Mustafa. "Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu." *İslâmiyât* 6, no. 4 (2003): 69–84.
- Palmer, Richard E. *Hermenötik*. Çev. İbrahim Görener. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008.
- Polat, Fethi Ahmet. *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-ğayb (Tefsîru'l-Kebîr)*. Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Ricoeur, Paul. *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- Ricoeur, Paul. *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Said, Edward W. *Haberlerin Ağında İslam*. Çev. Alev Alatlı. İstanbul: Pınar Yayınları, 1984.
- Schleiermacher, Friedrich. *Hermeneutics and Criticism*. Ed. Andrew Bowie. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Schleiermacher, Friedrich. *The Hermeneutics: Outline of the 1819 Lectures*. Trans. Jan Wojcik ve Roland Haas. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kurân*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye, 1974.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kurân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420.
- Tatar, Burhanettin. *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Tatar, Burhanettin. *İslâm Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.

- Tokat, Latif. "Metafizik Belirsizlik ve Anlam Sorunu Açısından Din ve Felsefe." *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13, (2013): 7–25.
- Uludağ, Süleyman. "Tefsir." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Cilt 40. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Watt, William Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Çev. Mehmet Aydın. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1996.
- Yılmaz, Alim. "Bilim, Yöntem ve Hermenötik." *İçinde Sosyal Bilim, Etik ve Yöntem*, ed. Osman Konuk ve Ahmet Kemal Bayram. Ankara: Adres Yayınları, 2009.
- Yılmaz, Alim. "Gadamer Hermeneutiğini Sosyal Bilimlere Etik Bir Model Olarak Okumak." *Sosyal Bilim, Etik ve Yöntem*, ed. Osman Konuk ve Ahmet Kemal Bayram. Ankara: Adres Yayınları, 2009.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1976.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmi'zî't-tenzîl ve uyûni'l-eķâvîl fî vücûhi't-tevîl*. Beyrut: Mektebetü'l-Abîkân, 1998.

KUR'AN'A GÖRE "İLÂHÎ SÖZLEŞME AHLAKININ" BİREYSEL VE TOPLUMSAL HAYATA YÖN VERMEDEKİ ETKİSİ

Musa TURŞAK

Bitlis Eren Üniversitesi

Giriş

Bezm-i Elest ile başlayan insanın Allah ile sözleşmesi, insanın hem bireysel hem de toplumsal hayatına yön vermede belirleyici bir etkiye sahiptir. Ne kadar geriye gidilirse gidilsin, tarihin her döneminde bu etkiyi görmek mümkündür. Gaye varlık olan insanın, Allah'tan ödünç olarak almış olduğu malı ve canı doğru yerde kullanması ve zayi etmemesi bu sözleşmenin ana maddesini teşkil etmektedir. Yarattığı insanı kendi haline bırakmayan ve sürekli terbiye eden Allah Teâlâ, ondan hayatı boyunca bu sözleşmeye sadık kalmasını, özgür bir ortamda kendisine verilen yetenek ve yetkilerini doğru zamanda, doğru yerde ve doğru işlerde kullanmasını istemektedir. Zaten her şeyin sahibi olan Allah'ın insana tanıdığı bu fırsatın asıl amacı, insanın emanet olarak elinde tuttuğu malına ve canına karşılık cenneti kazanmasıdır. Allah'ın vaad ettiği cennet, bu sözleşmede elde edilebilecek en büyük kazanç ve zaferdir.

İslam dininde verdiği söze sadık kalmak, sadece güzel bir davranış değil, imanın bir göstergesi ve mümin olmanın temel şartlarından biridir. İslami literatürde bu kavram genellikle "Ahde Vefa" olarak adlandırılır. Sözlükte "ahd" kelimesi, söz, vaat ve anlaşma anlamlarına gelmektedir.¹ Kur'an'da "ahd" kavramı, hem Allah'a hem de insanlara karşı verilen sözleri ifade etmekte; bireyin Rabbine yönelik kulluk sorumluluğunu ve toplum içerisindeki yükümlülüklerini kuşatan kapsamlı bir taahhüt anlamında kullanılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de "ahde vefa" ilkesi birçok ayette doğrudan vurgulanmıştır. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurur: *وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا* "Verdiğiniz sözünüzü de yerine getirin. Çünkü verilen söz sorumluluğu gerektirir."²

İnsanın, yaratıcısı olan Allah ile ilişkisini düzenleyen ilahî sözleşmenin esasları başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere Tevrat ve İncil'de de bulunmaktadır.³ Nitekim Hristiyanlık

¹ Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta'rifât li's-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî*, haz. Ali Dönmez, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 65.

² İsrâ 17/34.

³ Rağıb el-İsfahânî, *Müfredât* (İstanbul: Yarı Yayınları, 2019), 2/132.

ve Yahudilik bağlamında kutsal kitapları tanımlamak için “Ahd-i Atık” ve “Ahd-i Cedid” terimleri kullanılır.⁴ Kur’an-ı Kerim’de “Ahd” kelimesi, türevleriyle birlikte toplam 46 yerde geçmektedir. Kur’an ayetlerinde farklı manalara gelen bu kavram; söz,⁵ söz verme,⁶ sözleşme,⁷ yemin,⁸ zaman, taahhüt,⁹ ahitleşme,¹⁰ Allah’ın peygamberleri ile yapmış olduğu ahitler, peygamberlerinin kendi kavimleri ile yapmış oldukları sözleşmeler, Allah’ın yaratmış olduğu kullarına yapmalarını ve yapmamalarını emrettiği şeyler yerine kullanılmıştır.

Ahde Vefa Kavramının Literatürdeki Yeri

“Ahdillah” yani Allah’ın ahdi diye ifade edilen bu terim, Yüce Allah’ın “أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ” yani “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” diye sorup, onların da “Evet/Rabbimizsin!” diye cevap vererek kendilerini şahit tuttukları mukaveleyi ifade etmektedir. Kur’an’ın özeti olan Fatıha Suresi, Kelime-i Tevhid ve Kelime-i Şهادet de yine bu mukavenenin başka tezahürleridir. Dolayısıyla insanın kendi aleyhine belgelediği ve kabul ettiği misakı bozmaması esastır. Bu ifade genelden özele yani kişinin Allah’a iman etmekle başlayan bir süreç olup, varlık alemiyle ilişkisini düzenleyen tüm sözleşmeleri kapsamaktadır. Bu sorumluluk bilincine sahip olanlar, hesaba çekilmeden önce kendilerini hesaba çekerler, musibetlere karşı sabretmeyi bilirler.¹¹

İnsanların birbirleriyle yapmış oldukları ve aralarındaki ilişkileri düzenleyen sözleşmelere bağlı kalmaları dinî bir sorumluluktur.¹² Çünkü sözünde durmama ve ahde vefa göstermemek münafıklık alametlerinden biridir. Hz. Peygamber müminleri münafıklık alameti sayılan her türlü davranıştan sakındırmıştır. Çünkü Müslüman, özü sözü bir, “elinden ve dilinden insanların zarar görmediği kimse”dir.¹³ İhanet, yalan, sözünde durmama, ikiyüzlülük ve riya gibi ahlakî olmayan ve toplumda güveni sarsan tavırların hepsi münafıkça davranışlardır.¹⁴ Dolayısıyla ahdi yerine getirme yani sözünde durma, taahhütleri yerine getirme ilkesi, başlangıçta sadece bireylerin uyması gereken ahlaki bir görev iken, İslam Devleti kurulduktan sonra bu durum, sadece kişisel bir erdem olmaktan çıkıp, çok daha geniş bir alana yayılan yol gösterici bir ilke haline gelmiştir.¹⁵

Kur’ân’da Ahid Kavramının Kapsamı ve Çeşitleri

İslam dini verilen sözlere bağlı kalmayı dini bir sorumluluk ve imanî bir mesele olarak görmekte ve önemsemektedir. İslam dinine göre ahit; maruf ve münker

⁴ Ömer Faruk Harman, “Ahd-i Atık”, TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/494-501.

⁵ Hayreddin Karaman, Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir (Ankara: DİB Yayınları, 2007), Nahl 16/91, 95; Meryem 19/78, 87.

⁶ Âl-i İmrân, 3/76, 77, 183; En’âm, 6/152.

⁷ Meryem, 19/78, 87.

⁸ Nahl, 16/91, 95.

⁹ Meryem, 19/78, 87.

¹⁰ Enfâl, 8/56.

¹¹ Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b Ömer b Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşaf an hakaiki gavamizi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fi vucûhi't-te'vil*. (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabiye, 1987), 2/525.

¹² Ebu'l-Fida İmâdüddin İsmail İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim* (Beyrût: Daru'l-M'arife, 2010), 929-930.

¹³ Ebû Abdırrahman Ahmed b. Şuayb Nesâî, *Sünen* (Halep, 1986), böl. İmân, 8.

¹⁴ Mehmet Emin Özafşar Vd, *Hadislerle İslâm* (İzmir: DİB Yayınları, 2020), 1/626.

¹⁵ Ebu'l a'la Mevdudî, *Tefhimu'l Kur'an* (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 3/108.

kapsamında olan tüm hükümler, insanların Allah'a vermiş olduğu sözler ve insanların Allah'ın adı ile yemin ederek kendi aralarında gerçekleştirmeyi vaat ettiği sözleşmelerdir. Kur'an'da, "Allah'ın ahdini yerine getiriniz"¹⁶ ayeti, genel bir hüküm ifade etmekte olup yukarıdaki her iki durumu da kapsamaktadır.¹⁷ Verilen her söz dinî ve ahlakî sorumluluğu beraberinde getirir. Ahitleşme durumunda tarafların ahdine bağlı kalması istenmektedir. Çünkü ahde vefa gösterilmez ve verilen sözde durulmaz ise taraflar sadece birbirlerine karşı değil Allah'a karşı da sorumlu hale gelirler. Ahitleşme yapıldıktan sonra tarafların din, mezhep, etnik köken, toplumdaki statü, ekonomik durum, renk ve kültürel durumlarına bakılmaz.

Kur'an'da "‘ahd" kavramı, hem Allah'a hem de insanlara karşı verilen sözleri ifade etmekte; bireyin Rabbine yönelik kulluk sorumluluğunu ve toplum içerisindeki yükümlülüklerini kuşatan kapsamlı bir taahhüt anlamında kullanılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de "ahde vefa" ilkesi birçok ayette doğrudan vurgulanmıştır. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurur: وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا "Verdiğiniz sözü de yerine getirin. Çünkü verilen söz sorumluluğu gerektirir."¹⁸ Benzer şekilde başka bir ayette: وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا "Allah'a verdiğiniz sözü yerine getirin; kesinleştirdiğiniz yeminleri bozmayın."¹⁹

Ahde vefasızlığı münafıklığın bir alameti olarak değerlendiren Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Münafığın âlâmeti üçtür: Konuştuğunda yalan söyler, söz verdiğinde sözünde durmaz, kendisine güvenildiğinde hıyanet eder."²⁰ Hadisten de anlaşıldığı gibi, sosyal bir varlık olan insanın diğer insanlarla olan ilişkileri karşılıklı güven üzerine tesis edilmektedir. Söz ve eylemlerinde karşısındaki insanlara güven vermeyen, yalan söylemeyi alışkanlık haline getiren kişilerin toplumdaki saygınlıkları ve itibarı zedelenir. Güvenini kaybeden kişinin kaybedecek bir şeyi kalmamıştır denilse abartılmış sayılmaz.

Toplumsal ve Siyasi Hayatta Ahde Vefa

Ahdi yerine getirme ilkesi, başlangıçta sadece bireylerin uyması gereken ahlaki bir görev iken, İslam Devleti kurulduktan sonra siyasi ve uluslararası alana yayılan yol gösterici bir ilke haline gelmiştir. [15] Hz. Peygamber, peygamberliğinden önce de Mekke toplumunda "el-Emin" (Güvenilir) sıfatıyla tanınırdı. Sözünde durmak, Peygamberimizin sünnetinin en temel taşlarından biridir. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hayatından "verdiği söze sadık kalma" konusundaki en çarpıcı örneklerinden biri şüphesiz Hudeybiye barış antlaşması ve Ebu Cendel olaydır. Bu olay, İslam'da bir sözün ne kadar bağlayıcı olduğunu anlamak açısından çok güçlü dersler içerir. Bu olay, İslam tarihinde sözünde durmanın belki de en zorlu ve en dokunaklı örneğidir.

Müslümanlar ile Mekkeli müşrikler arasında Hudeybiye Barış Antlaşması imzalanıyordu. Antlaşmanın en ağır maddelerinden biri şuydu: "Mekkeli biri Müslüman

¹⁶ Bk.En'am 6/152; Nahl 16/91.

¹⁷ Hacer Yıldız, *Yahudilik Hristiyanlık ve İslam'da Ahit* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025), 82.

¹⁸ İsrâ 17/34.

¹⁹ Nahl 16/91.

²⁰ Ebû Abdullah b. İsmâil Buhârî, *Shihû'l-Buhârî* (Kahire: el-Matbaatü's-selefiyye, 1980), böl. "İman" 24.

olup Medine'ye sığınır, Müslümanlar onu kabul etmeyip geri vereceklerdi." Tam antlaşma imzalanırken, Mekke tarafının temsilcisi Süheyl b. Amr'ın oğlu Ebu Cendel, zincirlerini sürükleyerek kaçıp Müslümanlara sığındı. Müslüman olduğu için işkence görüyordu ve "Beni kurtarın!" diye yalvarıyordu. Verilen sözün bağlayıcılığı ve öneminin farkında olan Hz. Peygamber, Ebu Cendel'i geri vermeye kararlıydı. Müslümanlar galeyana geldi, herkes Ebu Cendel'i kurtarmak istiyordu. Ancak Peygamberimiz, henüz imzaladığı madde gereği, ciğeri yanarak da olsa Ebu Cendel'e: "Ey Ebu Cendel! Sabret ve Allah'tan mükâfatını bekle. Allah sana ve senin gibilere yakında bir çıkış yolu açacaktır. Biz onlarla aramızda bir barış imzaladık; karşılıklı söz verdik; şimdi sözümüzden dönmeyiz" dedi.²¹ Hz. Peygamber, Ebû Cendel'i ashabin hoşuna gitmemesine rağmen antlaşma şartları uyarınca babası Süheyl b. Amr'a teslim etti. Bir canı kurtarmak söz konusu olsa bile, devletlerarası bir sözleşmeye ve verilen söze ihanet edilemezdi. Bu sadakat, daha sonra Mekkelilerin bile Müslümanlara olan güvenini artırdı. Hudeybiye Antlaşması'nın ertesi yılı Müslümanlar umre yapmak üzere Mekke'ye gittiklerinde şehir halkı antlaşma gereği dağlara çekildi. Resûlullah isteseydi oradan ayrılmaz ve Mekke'yi İslâm devletine ilhak ederdi; ancak onun siyasetinde ahde vefasızlığa yer yoktu.²²

Tefsirlerde Ahde Vefanın Mahiyeti ve Boyutları

Tefsir âlimleri, Ahde Vefa konusunu hem dünyevi hem de uhrevi sorumluluk bağlamında derinlemesine incelemiştir. Klasik tefsirlerde ahde vefa konusu üzerinde önemle durulmuş; müfessirler, verilen sözlerin yerine getirilmesini hem dünyevî hem uhrevî sorumluluk bağlamında ele almışlardır. Zemahşerî (ö.1143): "Verdiğiniz her sözü yerine getirin. Çünkü verilen sözden dolayı hesap sorulacaktır"²³ ayetini açıklarken, burada geçen "mes'ûl" kelimesinin ahde vefanın hem dünya hem de ahirette sorguya tabi tutulacak bir sorumluluk olduğunu belirtir. Fahreddin er-Râzî (ö.1210), verilen her sözün Allah nezdinde bir kayıt altına alındığını ve sözünden dönenlerin hem toplumda güven kaybına yol açacağını hem de ilahi hesapta sorumlu tutulacağını ifade eder.²⁴ İbn Kesir (ö. 1373) ve Taberî (ö. 923), verdikleri sözde durmayan, bilhassa İsrail oğullarının ahitlerini bozmalarının onları küfre nasıl sürüklediği ile ilgili çarpıcı örnekleri Kur'an'da çokça yer aldığını belirterek, ahde vefasızlığın getirdiği ağır sonuçları tefsirlerinde vurgulamışlardır.²⁵

İslam'da sözünde durmak iki ana başlıkta ele alınır. Bunlardan biri, Allah'a verilen söz olup her insanın yaratılıştan Allah'ı Rab olarak tanımasıdır. İkincisi ise, insanlara verilen söz ve yapılan her türlü anlaşmalardır. Çağdaş tefsirlerde ahde vefa konusu, özellikle toplumsal sözleşmeler, insan hakları ve adalet ilkeleri bağlamında ele

²¹ Ebû Muhammed Abdülmelik bin Hişam Bin Eyyûb el-Himyeri, *Siret-i İbn Hişam* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2014), 3/430.

²² Muhammed Hamidullah, "Hudeybiye Antlaşması", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/297-299.

²³ Bk. İsrâ 17/34.

²⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 21/81.

²⁵ Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b Cerir b Yezid Taberi, *Câmiü'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*. (Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001), 14/498.

alınmaktadır. Örneğin Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö.1942), وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ *“Yine onlar ki, emanetlerine ve verdikleri sözlere riayet ederler”*²⁶ ayetini açıklarken, ahde vefanın bireyin iç dünyasında başlayan ve toplumsal düzeni etkileyen bir erdem olduğunu, emanete riayet ve verilen söze sadakatin sosyal güvenin temelini oluşturduğunu dile getirmiştir. Ebu'l-A'lâ Mevdûdî (ö.1979) ise ahde vefa ilkesini toplumsal dayanışma, hukukun üstünlüğü ve sözleşmelere sadakat açısından modern toplumlar için vazgeçilmez bir ilke olarak yorumlamıştır.²⁷

Seyyid Kutub (ö.1966), ahde vefayı Kur'an'ın birey ve toplum için getirdiği ahlaki yükümlülüklerin bir parçası olarak görmüş, özellikle *“Verdiğiniz sözü de yerine getirin. Çünkü verilen söz sorumluluğu gerektirir.”*²⁸ ayetini açıklarken, sözün sadece bireyler arası bir anlaşma değil, Allah ile yapılan bir ahit olduğunu ve bu nedenle ihlalin yalnız insanlara karşı değil, Allah'a karşı bir sorumluluk ihlali anlamına geldiğini ifade etmiştir.²⁹ Kutub'a göre ahde vefa, toplumun iç güvenliğini ve sosyal dayanışmayı sağlayan temel bir ilke olup, sözün tutulmaması toplumda kaosa ve güvensizliğe yol açar. Görüldüğü üzere Kur'an ve Sünnet, ahde vefayı yalnızca bireyler arası ilişkilerde değil; aynı zamanda kul ile Allah arasındaki bağlılığın da bir göstergesi olarak ele almış, bu yönüyle “ahit” kavramını iman, ahlâk ve toplumsal sorumluluk arasında kurulan güçlü bir köprü haline getirmiştir.

İlâhî Sözleşmeye Sadakatin Maddi ve Manevi Mükâfatı

Kur'an'da ahde vefa prensibi, bireysel ve toplumsal yaşamın ahlaki ve hukukî temellerinden biri olarak yer almakta; bireyden, Rabbine ve insanlara verdiği her sözde sadakat beklenmektedir. Bu sadakat, hem bireyin imanının bir göstergesi hem de toplumun güven ve adalet temelinde ayakta kalmasının şartıdır. Klasik ve çağdaş tefsirlerde yapılan yorumlar göstermektedir ki ahde vefa, sadece bireysel bir erdem değil, aynı zamanda toplumsal barışın, adaletin ve güvenin vazgeçilmez bir ilkesi olarak görülmektedir. Bu ilkeye riayet, hem dünya hem de ahiret saadatinin kapılarını açan bir sorumluluk alanı olarak Kur'an'da vurgulanmaktadır.

Kur'an'da bu sözleşmeye sadık kalanlara Allah'ın vaat ettiği çeşitli mükâfatlar bulunmaktadır. Allah ile yapılan mukavelelerin hiçbir mukaveleyle mukayese edilemeyecek derecede karlı bir ticaret olduğu çeşitli ayetlerde zikredilmektedir.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ
تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ
يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ
وَأُخْرَى تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِيرٌ الْمُؤْمِنِينَ

Ey iman edenler! Sizi, elem verici azaptan kurtaracak bir ticareti size göstereyim mi?
(10) Allah'a ve resulüne iman edersiniz, Allah yolunda mallarınızla ve canlarınızla cihad

²⁶ Mü'minûn, 23/8.

²⁷ Ebu'l a'la Mevdudî, *Tefhimu'l Kur'an*, 3/276.

²⁸ İsrâ, 17/34.

²⁹ Seyyid Kutub, *fî Zilali'l-Kur'an*, çev. Salih Uçan – Mehmet Yolcu (İstanbul: Dünya Yayınları, 1992), 4/2392.

edersiniz. Bilirseniz bu sizin için daha hayırlıdır. (11) O sizin günahlarınızı bağışlar, sizi altından ırmaklar akan cennetlere, adn cennetleri içindeki güzel köşklere koyar. İşte büyük kurtuluş budur. (12) Bundan başka, sevdiğiniz bir şey daha: Allah katından bir yardım ve yakın bir zafer vardır. İnananlara müjde ver.(13)³⁰

Kişinin Allah ile mukavelesi, belirli bir kağıda imza atmak şeklinde değil, kalben niyet ve dille ikrar edilen iman ile başlar ve hayat boyu süren sorumluluk bilinciyle (ibadet ve güzel ahlak) devam eder. Her müminin "Ben Allah'ın kuluyum, O da benim Rabbimdir" demesi ve buna göre yaşaması, bu mukaveleye bağlılığın ifadesidir.

Kur'an'da bu sözleşmeye sadık kalanlara Allah'ın vaat ettiği çeşitli mükâfatlar bulunmaktadır. Allah ile yapılan mukavelenin hiçbir mukaveleyle mukayese edilemeyecek derecede karlı bir ticaret olduğu çeşitli ayet ve hadislerde zikredilmektedir. Nitekim 2.Akabe Biatında Medineli Müslümanların lideri Abdullah b. Revaha'nın Hz. Peygamberle olan diyalogu buna en güzel örnektir. Abdullah Hz. Peygambere şöyle bir soru yöneltir:

- Ya Resulallah! Sana biat etmemize karşılık Rabbin ve kendin için bizden ne istiyorsun? Hz. Peygamber,

- Allah'a ortak koşmaksızın O'na ibadet etmeniz; canınızı ve malınızı koruduğunuz gibi beni de korumanızı istiyorum. Bunun üzerine Abdullah b. Revaha şöyle der:

-Bunu yaparsak karşılığında ne alırsız deyince Hz. Peygamber,

-Buna karşılık cenneti kazanırsınız. Bu güzel cevaba karşılık Abdullah,

-Bu çok karlı bir alışveriş. "لَا تُفِيلُ وَلَا تُسْتَقِيلُ" ifadesini kullanarak, yani bu alışverişten veya sözleşmeden asla dönmeyeceğiz demıştır.³¹ Bunun üzerine aşağıdaki ayet inmiştir.

إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

"Allah, kendi yolunda çarpışırken öldüren ve öldürülen müminlerin canlarını ve mallarını, karşılığında cennet vermek üzere satın almıştır. Bu, Allah'ın Tevrat'ta, İncil'de ve Kur'an'da yer almış gerçek bir vaadidir. Kim Allah'tan daha fazla sözüne bağlı olabilir! O halde yaptığınız bu alışverişten ötürü sevinin. İşte büyük bahtiyarlık da budur."³²

Bu vaat, sadece Kur'an'da değil, önceki kutsal kitaplar olan Tevrat ve İncil'de de yer almış, dolayısıyla Allah'ın ezeli ve şaşmaz bir kanunudur. Kur'an'da örnekleri çoktur. İncil'de de benzer örnekleri görmek mümkündür; "Ne mutlu, doğruluk ve salah uğruna eziyet edilenlere, çünkü cennet onlarındır."³³ Ancak Tevrat'ta bu mukaveleyi tasdik edici bir durum görülmemektedir. Çünkü Yahudiler, o kadar maddeci olmuşlardı ki, bu dünyadaki refah ve servetten başka Allah'tan herhangi bir mükâfatın gelebileceğini düşünemez hale gelmişlerdi. İşte bu yüzden, ibadete karşılık olarak Allah'ın

³⁰ Karaman, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Saffat 61/ 10-13.

³¹ Taberi, *Câmiü'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân.*, 14/499.

³² Karaman, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Tevbe 9/111.

³³ T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, *İncil* (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2017), böl. Matta, 5:10.

insanoğluna vermeyi taahhüt ettiği sözlerin hepsini aslından saptırmışlar ve "cennetler vaadi"ni Filistin topraklarına hamletmişlerdir.

Allah'ın indinde bu mukavelenin şartları şunlardır: Allah (c.c) şöyle der: "Eğer siz gönüllü olarak aslında benim olan ve emanetçisi olduğunuz canınızı ve malınızı, benim yolumda feda ederseniz, ben de bunun karşılığında size sonsuz ahiret hayatında cennetler vereceğim." Allah'la böyle bir pazarlık yapan kimse gerçek bir mü'mindir. Dolayısıyla iman, aslında bu alışverişin başka bir adıdır.³⁴

Günümüzde başta Gazzeli mücahitler olmak üzere değişik coğrafyalarda ezilen Müslümanlar, direnişlerini imanlarının bir gereği olarak görmekte ve bu ayetin ışığında, ödedikleri bedelin (can, mal, acı) karşılığının Cennet olduğu inancıyla hareket etmektedirler. Bu, onların mücadelesinin sadece siyasi veya askeri değil, aynı zamanda derin bir manevi ve itikadi boyutu olduğunu gösterir. Allah'a verilen bir sözün tasdiki olan imanın, insanın hem bireysel hem de toplumsal hayatını şekillendirmektedir. Ahde vefanın İslam tarihindeki örnekleri çok olmakla beraber, en canlı örneği şüphesiz son iki yıldır dünyanın şahit olduğu Gazze direnişidir. Bu direniş, hak ile batılın kesin çizgilerle birbirinden ayrıldığıнын en büyük şahididir. Bu destansı direnişe büyük bedeller ödeyerek imza atan mücahitler, Kur'an'ın ifadesiyle Rahman'ın has kullarıdır.

Sonuç

Her medeniyetin kendine özgü bazı özellikleri bulunmaktadır. Sözelimi Yunan Medeniyeti akıllı ve felsefeyi, Hint Medeniyeti mistisizmi öne çıkarmaktadır. İslam Medeniyeti ise vahiy, akıl ve duygunun uyumudur. İslam Medeniyeti aynı zamanda insan merkezlidir. Kur'an'ın esas konusu olan insan, bu medeniyetin merkezinde yer almaktadır. İnsan önemli ve saygıdeğer bir varlıktır. Dolayısıyla bu medeniyette her şey insanın mutluluğu içindir. Bu medeniyette insanın, Kur'an ilkeleri çerçevesinde hak ve sorumlulukları bulunmaktadır.³⁵ Bu sorumluluklarından biri de varlığını anlamlı kılan ve ona şahsiyet kazandıran ahde vefa göstermesidir.

Kur'an'a göre "İlâhî Sözleşme Ahlakı", bireyin Rabbine karşı kulluk sorumluluğundan başlayıp, toplumsal sözleşmelere ve uluslararası hukuka kadar uzanan, hayatın her alanını kapsayan bir sadakat ilkesidir. Bu ahde vefa göstermek, sadece dinsel bir yükümlülük değil, aynı zamanda toplumsal barışın, adaletin ve güvenin vazgeçilmez bir şartıdır. Sözleşmeye sadık kalmanın bireysel ve toplumsal hayata yansıyan temel sonuçları şunlardır:

İmtihanın gereği olan bu sorumlulukların yerine getirilmesi veya getirilmemesine bağlı olarak bazı sonuçları bulunmaktadır. Yapılan sözleşmelere bağlı kalmanın vucubiyetine dair çok sayıda ayet ve hadis bulunmaktadır.³⁶ Dolayısıyla sözleşmeye bağlı kalmanın güzel sonuçları olduğu gibi sözleşmeye aykırı davranmanın ağır sonuçları olduğuna dair bilhassa İsrail oğullarının Allah'a verdikleri sözü tutmamaları ve ahitlerini bozmalarının nasıl onları küfre sürüklediği ile ilgili çarpıcı örnekler Kur'an-

³⁴ Ebu'l a'la Mevdudî, *Tefhimu'l Kur'an*, 2/275.

³⁵ İbrahim Sarıçam, *İslâm Tarihi ve Medeniyeti* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 14/77.

³⁶ Karaman, bk. Nahl 16/91; Bakara 2/41; İsra 17/34; Enam 6/152; Rad 13/2.

ı Kerim’de çokça yer almaktadır. Verilen sözün kişiye bazı sorumluluklar getirdiğini ve aksine davranmanın başta imana zarar vermek gibi ağır sonuçlar doğurduğunu, “verdiğiniz sözü yerine getirin. Çünkü verilen söz, sorumluluk gerektirir”³⁷ ayeti ile açık bir şekilde ifade edilmektedir. Konunun önemine binaen ahde vefa göstermenin bireysel ve toplumsal birçok faydasından söz edilebilir. Bunlar;

Ahde vefa, Kur’an’da mü’minlerin övülen temel sıfatlarından biri olup takvayı elde etmenin araçlarından biridir.

Ahde vefa, din ayırımı yapmaksızın tüm insanların can ve mal emniyetini sağlayan sosyal güvenin temelini oluşturur.

Ahde vefa, büyük bir zafer olup günahların affına, büyük mükafat olan ebedî kurtuluşa ve cennete girmeye vesiledir.

Kaynakça

- Buharî, Ebû Abdullah b. İsmâîl. *Shihû’l-Buharî*. Kahire: el-Matbaatü’s-selefiyye, 1980.
- Ebu’l a’la Mevdudî. *Tefhimu’l Kur’an*. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.
- Hamidullah, Muhammed. “Hudeybiye Antlaşması”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 297-299. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Harman, Ömer Faruk. “Ahd-i Atîk”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 494-501. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Himyari, Ebû Muhammed Abdülmelik bin Hişam Bin Eyyûb el-. *Siret-i İbn Hişam*. 4 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2014.
- İbn Kesir, Ebu’l-Fida İmadüddin İsmail. *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim*. Beyrût: Daru’l-M’arife, 2010.
- Karaman, Hayreddin. *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: DİB Yayınları, 2007.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Sunen*. Halep, 1986.
- Özafeşar Vd, Mehmet Emin. *Hadislerle İslâm*. 7 Cilt. İzmir: DİB Yayınları, 2020.
- Rağîb el-İsfahânî. *Müfredât*. İstanbul: Yarı Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Razî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî. *Mefâtihu’l-ğayb*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1981.
- Sarıçam, İbrahim. *İslâm Tarihi ve Medeniyeti*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- Seyyid Kutub. *fî Zilali’l-Kur’ân, çev. Salih Uçan – Mehmet Yolcu*. İstanbul: Dünya Yayınları, 1992.
- Taberi, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b Cerir b Yezid. *Câmiü’l-beyân fî tefsiri’l-Kur’ân*. Kahire: Dârü’l-Hicr, 2001.

³⁷ İsra 17/34.

T.C. Kùltür ve Tùrizm Bakanlığı. *İncil*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2017.

Yıldız, Hacer. *Yahudilik Hıristiyanlık ve İslam'da Ahit*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b Ömer b Muhammed. *el-Keşşaf an hakaiki gavamizi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fî vucühi't-te'vil*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabiye, 1987.

EL-CEZİRE'DE ŞÂFİİLİĞİN YAYILIŞI: ABBÂSÎ DÖNEMİNE UZANAN TARİHÎ ARKA PLAN

Mutlu SAYLIK

Dicle Üniversitesi

Giriş

el-Cezîre, Müslüman coğrafyacılar tarafından Fırat ve Dicle nehirleri arasında kalan Yukarı (Kuzey) Mezopotamya bölgesi için kullanılan bir isimdir. Doğusunda Dicle, batısında Fırat Nehri; kuzeyinde Türkiye'nin güneydoğu şehirleri; batısında Suriye'nin Rakka ve Deyr ez-Zor çevresi; güneyinde ise Irak'ın Musul ve Sincar bölgeleri yer alır. Coğrafi olarak bir geçiş kuşağında bulunan el-Cezîre, tarih boyunca siyasî, askerî ve ekonomik açıdan stratejik bir konuma sahip olmuştur.¹

Bölge 20/641 yılında fethedilmiştir.² Emevî döneminden itibaren el-Cezîre, özellikle Hâricî hareketin canlı olduğu bir saha hâline gelmiştir. Emevîlerin haksız bazı uygulamaları, Hâricîler'in güçlenmesine ve halk nezdinde taraftar bulmasına zemin hazırlamış; küçük gruplar hâlindeki Hâricî unsurlar zamanla geniş kitlelere ve askerî birliklere dönüşmüştür. Buna rağmen isyanlar genellikle bölgesel ve kısa süreli kalmıştır. Hâricî öğretinin etkilediği toplumsal taban, kabile yapısına göre örgütlenmiş Araplar ile benzer sosyo-kültürel özelliklere sahip Berberîler ve Kürtlerden oluşmaktaydı.³

Emevîler devrinden itibaren el-Cezîre, farklı gruplardan birçok muhalifin toplandığı bir merkez hüviyetine bürünmüştür. Hâricîler elverişli bir lider bulduklarında isyan etmekten geri durmamışlardır.⁴ Abbâsîler döneminde de bu çizgi devam etmiş; Hâricî

¹ Yâkût el-Hâmevî, *Mu'cemü'l-Büldân* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), c. 2, s. 134; Ramazan Şeşen, "Cezîre", *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1993, c. 7, s. 509.

² Yâkût el-Hâmevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, c. 2, s. 134 vd.; Şeşen, "Cezîre", c. 7, s. 509-511.

³ W. Montgomery Watt, "The Significance of Kharijism Under the 'Abbasids", *Early Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1990), s. 383-384; Konak, "Abbâsîler Döneminde el-Cezîre Bölgesindeki Hâricî Ayaklanmaları", s. 3.

⁴ Cem Zorlu, *Abbâsîlere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2001), s. 169; Adnan Demircan, "Diyarbakır'da Hâricî İsyanları," *I. Uluslararası Oğuzlardan Osmanlı'ya Diyarbakır Sempozyumu: Bildiriler* (20-22 Mayıs 2004, Diyarbakır), ed. Kenan Ziya Taş – Ahmet Kankal (İzmir: O.R.B. Organizasyon), 161-168; İbrahim Konak, "Abbâsîler Döneminde el-Cezîre Bölgesindeki Hâricî Ayaklanmaları," *İslâm Tarihi Araştırmaları Dergisi* (The Journal of Islamic History) 4 (Güz 2018), 1-38.

ayaklanmaları bölgeden kayda değer destek görmüştür.⁵ Emevîler ve Abbâsîlerin ilk dönemlerinde el-Cezîre halkının bir kısmı Hâricîlik düşüncesine sahip olup, el-Cezîre’de özellikle Benî Bekr ve Benî Tağlib kabileleri arasında karşılık bulmuştur. III./IX. yüzyıldan itibaren ise bölge halkı yavaş yavaş Hâricîliği terk ederek, ehl-i Sünnet mezhepleri olan Hanbelî Mâlîkî ve Şafîî mezheplerini benimsemeye başlamıştır. Böylece bölge kademeli biçimde Sünnîleşme yoluna girmiştir.⁶

Abbâsî ve ardından gelen İslâm devletleri döneminde el-Cezîre, zamanla üç sünnî mezhebin bir arada varlık gösterdiği çok mezhepli bir bölge hâline gelmiştir. XI. yüzyılın sonlarında Diyarbakır’ın Selçuklular tarafından ele geçirilmesiyle Hanefî fakihlerin bölgeye gelişi ile burada Hanefilik de yayılmıştır. XII. yüzyılda dört Sünnî mezhep bölgede eşzamanlı olarak temsil edilirken, XIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Hanefî ve Şafîî mezhepleri kalıcı iki ana Sünnî damar olarak öne çıkmıştır. Osmanlı idaresiyle birlikte Hanefilik resmî mezhep olarak daha geniş yayılırken, Şafîîlik özellikle Kürt nüfus arasında canlılığını korumuştur.⁷

Bu tarihî ve mezhebî arka plan, el-Cezîre’de Şafîîliğin kökleşme sürecini anlamak açısından önemlidir. Zira literatürde Şafîîliğin bölgede yayılışı çoğunlukla Mervânîler, Selçuklular ve Eyyûbîler döneminde kurulan medreseler ve ilim halkaları üzerinden açıklanmakta; Abbâsî döneminin erken safhası, özellikle de halife Mütevekkil’in mihne sonrası dinî politikaları ve kadı atamaları bu çerçevede yeterince dikkate alınmamaktadır. Bu bildiri, el-Cezîre’de Şafîîliğin yayılışını, Hâricî ve erken Sünnî arka planı göz ardı etmeden; fakat esasen şu tezi merkeze alarak ele almaktadır:

“Şafîîliğin el-Cezîre’de yayılışı, yalnızca Mervânî ve Selçuklu medreseleriyle değil, Abbâsî halifesi Mütevekkil’in mihne sonrası politikaları ve kadı atamalarıyla başlayan bir süreçtir.”

Devam eden bölümlerde önce Mihne ve Mütevekkil döneminin dinî-siyasî politikaları ele alınacak, ardından Mervânîler, Selçuklular ve sonraki hanedanların medrese faaliyetlerinin bu erken Abbâsî zemin üzerindeki pekiştirici rolü tartışılacaktır.

İlk Dönem Abbâsî Halifelerinin Din ve Mezhep Siyaseti

Abbâsîler, ihtilal sürecinin başından itibaren Arap-mevâlî ayrımını ortadan kaldıracaklarını, tüm Müslümanlar arasında adaletle hükmedeceklerini ve yönetimlerini Kur’ân-ı Kerîm’in ilkeleri ile Hz. Peygamber’in sünnetine dayandıracaklarını ifade etmişlerdir. Devletin kuruluşunun ardından Abbâsî halifeleri, özellikle Hâricîler ile Alioğulları ve onların yandaşlarına yönelik sert ve baskıcı bir yönetim anlayışı benimsemiş; buna karşılık diğer mezhep ve fırkalara karşı daha ılımlı bir tutum sergileyerek onları sistem içine dâhil etmeye ve desteklerini kazanmaya gayret etmişlerdir.⁸

⁵ Mutlu Saylık, “Abbâsîlerin İlk Asrında Diyar-ı Bekr,” *Dicle Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2019), 77–90, <https://doi.org/10.5281/zenodo.3352015>

⁶ Mükrimin H. Yınanç, “Diyarbakır”, *M.E.B. İslâm Ansiklopedisi*, c. 3, s. 611.

⁷ Yınanç, “Diyarbakır”, c. 3, s. 611.

⁸ Nahide Bozkurt, *Abbâsîler* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2016), s. 63–64.

Erken dönem Abbâsî halifeleri, inanç grupları arasında ayrım yapmayarak onları kucaklamaya yönelik dinî-mezhebî bir siyaset takip ederek geniş bir meşruiyet tabanı oluşturmaya yönelmişlerdir. Böylece, Alioğulları ve Hâricîler gibi doğrudan siyasî tehdit oluşturan çevrelere karşı sertlik, buna mukabil sisteme karşı açık düşmanlık sergilemeyen dinî gruplara karşı görece kapsayıcı bir tutum benimsenmiştir. Bu genel çerçeve, daha sonra Me'mûn'un Mihne siyasetiyle kırılacak, Mütevekkil döneminde ise farklı bir Ashâbu'l-Hadîs-Ehl-i Sünnet merkezli çizgiye evrilecektir.

Halife Me'mûn ve Mihne Siyaseti

Me'mûn, hilafetten önce de sonra da Mu'tezile, Mürcie ve Ashâbu'r-Re'y çevrelerine mensup âlimlerle yakın ilişki içinde olmuştur.⁹ Bu yakınlık yalnız ilmî bir tercih olmayıp, Abbâsî iktidarının meşruiyetini Mu'tezilî söylem üzerinden tahkim etme çabasının da bir yansımasıydı.

Me'mûn'un Mu'tezile çevrelerine açık desteği, onların dinî, siyasî ve sosyal alanlarda güç kazanmalarını sağlamıştır.¹⁰ Mutezilî çevrelerin Halku'l-Kur'ân gibi itikadî konuları önce tartışma konusu yapılmış, ardından bizzat halife tarafından devletin resmî görüşü olarak ilan edilmiştir.¹¹ Aynı süreçte Hz. Ali'nin faziletine dair görüş de resmî söyleme dahil olmuştur.¹²

Me'mûn'un mihne siyaseti, Abbâsî yönetimini Mu'tezilî bir çizgiye yerleştirerek Ashâbu'l-Hadîs çevreleriyle keskin bir gerilim üretmiş; bu gerilim, Mütevekkil dönemindeki köklü politika değişikliğinin zeminini hazırlamıştır. Bu bağlam, el-Cezîre gibi Hâricî hareketlerin ve muhalif dinî çevrelerin güçlü olduğu bölgelerde, daha sonra yapılacak Ashâbu'l-Hadîs ağırlıklı kadı atamalarının arka planını anlamak açısından önemlidir.

Halife Mütevekkil ve Mihne Karşıtı Dinî Politikalar

232/846–847 yılında Mütevekkil halife olduğunda, Me'mûn ve haleflerinin sürdürdüğü Mihne dönemi din ve mezhep siyasetini bırakarak Ashâbu'l-Hadîs çevrelerini desteklemeye başladı. Bu çerçevede Kur'ân, hadis ve önceki kuşakların uygulamalarını (âsârı) merkeze alan bir dinî söylemi merkeze aldı. Hemen sonrasında Halku'l-Kur'ân gibi tartışmaların gündeme getirilmesini yasakladı. Kelâm ve felsefe tartışmalarını kısıtlayarak “Kur'ân ve sünnete intisap” vurgusunu öne çıkardı.¹³

⁹ Ebû Fadl Ahmed İbn Tayfûr, *Kitâbu Bağdâd*, thk. İzzet el-Atar el-Hüseynî, 3. bs., Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1423/2002, s. 36, 37, 45, 46; Osman Aydın, *Mu'tezile'de İmâmet ve Siyaset*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017, s. 232–241.

¹⁰ İbn Tayfûr, *Kitâbu Bağdâd*, s. 45–47; Ahmed Emîn, *Duħa'l-İslâm*, Kahire 1952, III, 163–164; Mutlu Saylık, *Abbâsî Halifelerinin Din ve Mezhep Siyaseti*, Ankara: Akademisyen Kitapevi, 2019, s. 35 vd.

¹¹ Ebû Ca'fer Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387, c. 8, s. 618–619; İzzeddin Ebû'l-Hasan Ali İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ö. A. Tedmirî, 10 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997, c. 5, s. 568.

¹² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, c. 5, s. 568; Saylık, *Abbâsî Halifelerinin Din ve Mezhep Siyaseti*, s. 34

¹³ Ebû Bekir Ahmed b. Alî el-Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1070), *Târîhu Bağdâd ve Zuyûlihî*, thk. M. A. Atâ, 21 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996, c. 7, s. 179–180; Saylık, *Abbâsî Halifelerinin Din ve Mezhep Siyaseti*, s. 128.

Bu politik değişim, mihne döneminin resmî Mu'tezilî çizgisine bağlı devlet görevlilerinin görevden alınmasıyla somutlaştı. Mütevekkil, Halku'l-Kur'ân anlayışını benimsediği bilinen çevrelere mensup kâdı ve bürokratları azlederek, boşalan makamlara Ashâbu'l-Hadîs'e yakın isimleri tayin etti.¹⁴

Mütevekkil, bu süreçte Mihne direnişinin sembol ismi hâline gelen Ahmed b. Hanbel'e ve onun çevresine saygı ve ikramda bulundu.¹⁵ Ashâbu'l-Hadîs çevrelerinin desteğini kazanan halife, yeni dönemin dinî meşruiyetini hadis merkezli Ehl-i Sünnet söylemi üzerine inşa etmeye başladı.

Bu dinî-siyasî dönüşüm, ilerleyen yıllarda yalnız Bağdat ve Sâmerrâ gibi merkezlerde değil, el-Cezîre gibi çevre bölgelerde de kadı atamaları ve mezhep dengeleri üzerinden hissedilecek; Şâfiîlik ve diğer Sünnî mezheplerin yayılma şartlarını doğrudan etkileyecektir.

Mütevekkil'in Şâfiîliğe Yaklaşımı ve Ehl-i Sünnet Çevrelerinden Atamaları

Halife Mütevekkil'in din ve mezhep siyaseti Ashâbu'l-Hadîs kesimlerince büyük bir memnuniyetle karşılandı ve bu çevreler halifeye güçlü bir toplumsal destek verdi.¹⁶ Halife Mütevekkil'in Ashâbu'l-Hadîs'in önemli isimlerinden biri sayılan İmam Şâfiî'yi beğenip övdüğü ona dua ettiği, onun yolundan yürümeyi dilediği nakledilmektedir. Bundan dolayı Suyûtî, Mütevekkil'i Şâfiî mezhebini takip eden ilk halife olarak anmaktadır.¹⁷ Bu rivayetler, mezhebî aidiyet tartışmasından bağımsız olarak, Mütevekkil'in Şâfiîlik dâhil Ehl-i Sünnet-Ashabu'l-Hadis merkezli çevrelere özel bir yakınlık gösterdiği yönündeki algıyı yansıtmaktadır.

Mütevekkil, halkın bu yeni Ehl-i Sünnet-Ashabu'l-Hadis merkezli söyleme gösterdiği teveccühü görünce muhalif gördüğü çevreleri görevden alarak yerlerine Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Ahmed b. Hanbel'e yakın Ashâbu'l-Hadîs çizgisine yakın kimseleri tayin etmiştir.¹⁸

Mütevekkil'in Şâfiî çevreleriyle de iyi ilişkiler kurmuştur. Bu çerçeve de İmam Şâfiî'nin öğrencilerinden Abdülazîz b. Yahyâ el-Kinânî ön plana çıkmaktadır. Abdülazîz, mihne döneminde Halku'l-Kur'ân ile ilgili yürütölen münazaralarda aktif

¹⁴ Ebü Ömer Muhammed b. Ya'kûb el-Kindî, *Kitâbü'l-Vulât ve Kitâbü'l-Kudât*, thk. M. H. İsmâil ve A. F. el-Yezîdî, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003, s. 333-334.

¹⁵ Cemâleddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî, Kahire: Dârü's-Selâm, 1399/1979, s. 461.

¹⁶ Tâcuddîn Abdülvehhâb es-Sübki (ö. 771/1370), *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, thk. M. M. et-Tannâhî ve A. el-Hulû, 2. bs., 10 cilt, Kahire: Dârü'l-Hicr, 1413, c. 2, s. 54; Saylık, *Abbâsî Halifelerinin Din ve Mezhep Siyaseti*, s. 128 vd.

¹⁷ Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân es-Süyûtî (ö. 911/1505), *Târîhu'l-Hulefâ'* (trc. Onur Özatağ), İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015, s. 364.

¹⁸ Kindî, *Kitâbü'l-Vulât ve Kitâbü'l-Kudât*, s. 333-334; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâ'îl İbn Kesîr (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî, 21 cilt, Kahire: Dârü'l-Hicr, 1424/2003, c. 14, s. 350.

rol almış, sonraki yıllarda Ashâbu'l-Hadîs'in inanç ilkelerini yaymak için çalışmış ve bu süreçte Halife Mütevekkil'in ilgisini çekmiştir.¹⁹

Bu genel Ehl-i Sünnet-Ashabu'l-Hadis merkezli yönelimin Şâfiîlik açısından en somut tezahürlerinden biri, Ebû Osman Muhammed'in (ö. 240/854-855) el-Cezîre'ye kâdı olarak tayin edilmesidir. İmam Şâfiî'nin oğlu olan Ebû Osman Muhammed, bölgede kâdı olarak bulunurken aynı zamanda ilmi alanda da faaliyet yürütmüş ve 240/854-855 yılında bu görevdeyken vefat etmiştir.²⁰ Bu atama, el-Cezîre gibi Hâricî etkinin güçlü olduğu bir bölgede Şâfiî kökenli bir kadının resmî otorite adına görev yapmaya başlaması bakımından dikkat çekici olup, bildirinin ana tezine göre, bölgede Şâfiîliğin yayılışını klasik olarak Mervânî-Selçuklu medreseleriyle başlatan yaklaşımların daha erken, Abbâsî dönemi siyasî tercihlerini de hesaba katması gerektiğini göstermektedir.

Bu bağlamda, Mütevekkil'in mihne karşıtı Sünnî politikalarının, sadece merkezî Abbâsî coğrafyasında değil, el-Cezîre'de de Ehl-i Sünnet-Ashabu'l-Hadis merkezli yönelimin yayılışına uygun bir zemin hazırladığı; özellikle kadı atamaları üzerinden bölgede mezhep dengelerini tedricî biçimde değiştirdiği bu çerçeve de bölgeye gönderilen İmam Şâfiî'nin oğlu Ebû Osman Muhammed ile birlikte Şâfiîliğin burada zemin bulup yayılmaya başladığı söylenebilir. Bundan sonraki bölümde, bu siyasî zeminin Mervânîler ve Selçuklular dönemindeki medrese faaliyetleriyle nasıl pekiştiği ele alınacaktır.

Sonraki Dönemlerde Gelişmeler

Abbâsî hilâfетinin zayıflamasıyla birlikte el-Cezîre bölgesi, X. yüzyıldan itibaren yerel hânedanlıkların hâkimiyetine sahne olmuştur. Bu süreçte özellikle Hamdânîler, Mervânîler ve ardından Selçuklular hem siyasî otorite hem de ilmî-mânevî hareketlilik bakımından Şâfiîliğin yerleşmesine zemin hazırlamışlardır. Bu gelişmeler, mihne sonrası Abbâsî merkezinde şekillenen Ashabu'l-Hadis merkezli Ehl-i Sünnet çizgisinin taşraya yansımaları olarak okunabilir.

Hamdânîler, X. yüzyıl ortalarında Musul merkezli olarak ortaya çıkmış, kısa sürede el-Cezîre ve çevresinde etkili bir güç hâline gelmişlerdir. Abbâsî otoritesiyle ilişkilerini koruyan bu hânedan, Bağdat'ta iktidarı fiilen kontrol eden Şîî-Büveyhî baskısına rağmen hilâfete bağlılığını sürdürmüştür. Bu tutum, bölgede Ehl-i Sünnet çizgisinin bu çerçevede Şâfiî çevrelerinde korunmasına ve ilmî faaliyetlerin görece güvenli biçimde devam etmesine imkân sağlamıştır. Özellikle Nasrüddevle el-Hamdânî devrinde, Şîî unsurlara karşı açık bir cephe alınmaksızın hadis, fıkıh ve kıraatle meşgul Sünnî ulemânın Musul, Meyyâfârikîn ve Âmid gibi merkezlerde ilmî meclisler kurduğu, bu çerçevede hadis halkaları ve kıraat derslerinin yürütüldüğü anlaşılmaktadır. Böylece

¹⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, c. 10, s. 448-449; c.14, s. 349; Saylık, *Abbâsî Halifelerinin Din ve Mezhep Siyaseti*, s. 159.

²⁰ İbnü'l-Esr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, c. 6, s. 149; Saylık, *Abbâsî Halifelerinin Din ve Mezhep Siyaseti*, s. 160.

Hamdânîler, el-Cezîre’de Abbâsî hilâfetine bağlı Sünnî kimliğin yeniden canlanmasında ara bir köprü işlevi görmüştür.²¹

XI. yüzyıl başında Abbâsî halifesi Kâdir-Billâh (ö. 422/1031), Büveyhî baskısı altındaki Bağdat’ta hilâfetin dinî meşruiyetini tahkim etmek amacıyla *Akîdetü’l-Kâdiriyye* adıyla bilinen metni yayımlamıştır. Bu metinde Ashabu’l-Hadis merkezli Ehl-i Sünnet çizgisine dayalı bir inanç sistemi açıkça tanımlanmış, Mu’tezile ve Şîî akımlar resmen reddedilmiştir.²² Böylece mihne sonrasında şekillenen “resmî Ashabu’l-Hadis” çizgisi Ehl-i Sünnet çizgisi olarak kurumsal bir zemine kavuşmuş; bu yönelim, kısa sürede taşra idarelerine, özellikle el-Cezîre’deki kadı ve müderris atamalarına yansımıştır. Bu çerçevede bölgede görev yapan kadıların önemli bir kısmının Hanbelî, Malikî ve Şâfiî mezhebine mensup olması, Abbâsî merkezli mezhep siyaseti ile el-Cezîre’de ortaya çıkan Ehl-i Sünnet-Şâfiîleşme süreci arasındaki bağı göstermektedir.

Bu siyasî-dinî zemin üzerinde, Meyyâfârikîn merkezli Mervânî hânedanı, Abbâsî hilâfetine resmî bağlılığını sürdürerek bölgedeki ilmî faaliyetlere geniş ölçüde destek vermiştir.²³ Bu dönemde başlangıçta eğitim faaliyetlerinin henüz tam anlamıyla kurumsallaşmadığı, merkezi camilerde dersler verildiği nakledilmektedir.²⁴

Mervânî sonrası dönemde Meyyâfârikîn’de Hanefî, Hanbelî ve Şâfiî olmak üzere üç; Âmid’de ise birkaç medrese bulunduğu belirtilmektedir.²⁵ Bu medreselerin Mervânîlerden sonra inşa edilmiş olması, Mervânî devrinde tedrisatın daha çok camiler üzerinden yürütüldüğünü, ancak bu dönemin sonraki medreseleşme için bir hazırlık safhası işlevi gördüğünü göstermektedir.

Mervânî ülkesinde tedrisatın giderek Şâfiî mezhebi etrafında yoğunlaştığı, bölgeden ayrılan hoca ve talebelerin mezhep tercihlerini gittikleri diğer bölgelerde de sürdürdükleri görülmektedir. Bu konuda Ebû Bekir eş-Şâşî (ö. 507/1114), örnek gösterilebilir.²⁶ Âmidli Muhammed b. Beyân el-Kâzerûnî (ö. 455/1063), XI. yüzyılda

²¹ Yâkût el-Hamevî, *Mu‘cemü’l-Büldân*, c. 1 s. 56 vd.; c. 5, s. 235 vd.; Nasuhi Ünal Karaarslan, “Hamdânîler”, *DİA*, XV, 446-447; Edip Akyol, “Hamdânîler’de (905-1004) Dinî ve Entelektüel Hayat”, *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1 (2017), s. 36-38; Ömer Tokuş, “Hamdânîlerin Şîliği ile ilgili Tespitler ve Hamdânî Şîliğinin Karakteri”, *Turkish Studies* 10/9 (2015), s. 457-460; Adnan Demircan, “Müslümanların Fethinden Mervânîlerin Yıkılışına Kadar Meyyâfârikîn”, *İSTEM* 9/17 (2011), s. 15-16.

²² Cemâleddîn Ebû’l-Ferec Abdurrahman İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201), *el-Muntazam fî Târîhi’l-Mülûk ve’l-Ümem*, thk. Muhammed. A. Atâ ve Mustafa A. Atâ, 19 cilt, Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1412/1992., c. 15, s. 279; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fî’t-Târîh*, c. 7, s. 649.

²³ Yusuf Baluken, “Şâfiîliğin Kuzey Mezopotamya’da Yayılmasında Mervânîlerin Rolü”, Uluslararası İmam Şâfi Sempozyumu (Diyarbakır, 7-9 Mayıs 2010), ed. Mehmet Bilen, İstanbul: Kent Işıkları, 2012, s. 67-74; Arafat Yaz, *Mervânî Hükümdarı Nasrûddeve Ahmed*, Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2019, s. 118 vd.

²⁴ Abdurrakîb Yûsuf, *Ed-Devletü’l-Dûstekîye fî Kürdistani’l-Vüstâ*, Matbaatü’l-Livâ, 1. Baskı, Bağdat 1972, c. 2, s. 95, 255;

²⁵ İzzeddîn Alî b. Muhammed İbn Şeddâd, *el-A‘lâkü’l-Ha‘îre fî Zikri Ümerâ’i’s-Şâm ve’l-Cezîre*, thk. Y. Z. Abbâre, c. 1/2 – 3/1, Dimaşk: Menşûrâtü Vizâreti’s-Sekâfe, 1991., c. 1, s. 276; Arafat Yaz, *Mervânî Hükümdarı Nasrûddeve Ahmed*, Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2019, s. 120-122.

²⁶ Selâhaddîn Halîl b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi’l-Vefeyât*, thk. M. el-Arnâvût ve T. Mustafa, 1. bs., Beyrut: Dârü İhyâ’i’t-Türâsî’l-Arabî, 2000, c. 2, s. 53-54; Cengiz Kallek, “Şâşî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), c. 38, s. 369-370, İstanbul: TDV Yayınları, 2010, s. 369; Yaz, *Mervânî Hükümdarı Nasrûddeve Ahmed*, 121.

Diyâr-ı Bekr'de Şâfiîliğin kökleşmesinde önemli rol oynamıştır.²⁷ Ondan sonra Meyyâfârikîn kadısı Muhammed b. Şâzân et-Tûsî, onun yetiştirdiği Kadı Ebu Bekir b. Sadaka el-İs'irdî (ö. 490/1097), Abdülcelil el-Mervezî ve Ebû Bekir eş-Şâşî (ö. 507/1114) gibi isimler bu ilmî sürekliliğin taşıyıcıları olmuştur.²⁸

Bu durumu gösteren rivayetlere rastlamak mümkündür. el-Cezire bölgesinden yola çıkan bir öğrenci Ebû Ya'lâ İbnü'l-Ferrâ'nın yanına gidip talebesi olmak istemiştir. İbnü'l-Ferrâ, Hanbelî fıkhnı öğrenmek için el-Cezire bölgesinden gelen bu talebeye, yaşadığı bölgedeki halkın Şâfiî olduklarını, Şâfiî fıkhnı öğrenip yaşadığı bölgenin halkına hizmet etmesinin daha uygun olacağını söylemiştir. Bu bilgi el-Cezire bölgesinde Şâfiîliğin halk nezdinde baskın mezhep hâline geldiğini açıkça göstermektedir.²⁹ Dolayısıyla XI. yüzyılda hem kadro hem de halk düzeyinde belirgin bir Şâfiî karakter kazanmıştır.

Abbâsîlerle ittifak hâlinde bölgeye hâkim olan Selçuklular, Sünnîliği devlet ideolojisi olarak benimsemiş; Şâfiîlik bu dönemde hem siyasî destek hem de kurumsal altyapı kazanmıştır. Nizâmülmülk tarafından kurulan Nizâmiye Medreseleri, Mervânîler döneminde gelişen ilmî geleneği kurumsallaştırmış ve el-Cezîre'deki Şâfiî fakihlerin Bağdat, Nîşâbur ve Rey gibi merkezlerle doğrudan irtibat kurmasını sağlamıştır.³⁰

Bu sürecin sonucunda Osmanlı dönemine gelindiğinde Yezidîler dışındaki Kürt aşiretlerinin çoğunluğunun Şâfiî mezhebine bağlı olduğu görülmektedir.³¹ Günümüzde de Türkiye'nin doğu ve güneydoğusunda yaşayan Kürt nüfusunun çoğunluğu Şâfiî mezhebine bağlılığını devam ettirmektedir.

Sonuç

Abbâsî hilâfetinin erken dönemlerinden itibaren şekillenen din ve mezhep politikaları, yalnızca Bağdat merkezli siyasî bir tercih değil, aynı zamanda İslâm coğrafyasının taşra bölgelerinde mezhebî kimliklerin yönünü belirleyen uzun vadeli bir süreç olmuştur. Mütevekkil'in mihne karştı politikalarıyla başlayan ve Kâdir-Billâh'ın *Akîdetü'l-Kâdiriyye* metniyle kurumsallaşan bu yönelim, Abbâsî devletinin resmî mezhep anlayışını belirleyerek Ehl-i Sünnet çizgisini merkeze almıştır. Söz konusu dönüşüm, el-

²⁷ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, c. 18, s. 171; Biçer, "Ortaçağda Kürtler ve Türkler", *The Journal of Academic Social Science Studies*, Vol.6, s. 187; Baluken, "Şâfiîliğin Kuzey Mezopotamya'da Yayılmasında Mervânîlerin Rolü", s. 70 vd.

²⁸ Sirâceddîn Ebû Hafs Ömer el-Mülakkın eş-Şâfiî, *el-Ikdü'l-Müzehheb fî Tabakât-i Hameleti'l-Mezheb*, Beyrut 1997, s. 197; Osman b. Abdurrahman İbn Salâh, *Tabakâtü'l-Fukahâi'sh Şâfiyye*, 1. Baskı, thk. M. A. Necip, Darü'l-Beşâiri'l İslamiye, Beyrut 1992., c. 1, s. 165; Baluken, "Şâfiîliğin Kuzey Mezopotamya'da Yayılmasında Mervânîlerin Rolü", s. 70 vd.; Yaz, Mervânî Hükümdarı Nasrüddevle Ahmed, 120-122.

²⁹ Thomas Ripper, *Diyarbakir Merwanileri: İslâmî Ortaçağ'da Bir Kürt Hanedanı*, İstanbul: Avesta Yayınları, 2012, s. 507; Baluken, "Şâfiîliğin Kuzey Mezopotamya'da Yayılmasında Mervânîlerin Rolü", s. 71; Yaz, *Mervânî Hükümdarı Nasrüddevle Ahmed*, 120-122.

³⁰ Bilal Aybakan, "Selçuklular Döneminde Fıkhnın Gelişimi: Şâfiî Mezhebi Çerçevesinde", *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu: Selçuklularda Bilim ve Düşünce, Bildiriler*, c. 1 (İslâmî İlimler), ed. Mustafa Demirci vd., Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2013, s. 105-121.

³¹ Mükrimin Halil Yınanç, "Diyarbakir", *İslâm Ansiklopedisi*, c. 3, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1978, s. 611.

Cezîre gibi sınır bölgelerinde hem idari tayinler hem de ilmî kurumlar üzerinden yavaş fakat kalıcı bir biçimde etkisini göstermiştir.

El-Cezîre’de Sünnîliğin ve özellikle Şâfiîliğin yayılışı, mihne sonrası bu resmî Sünnîleşme sürecinin doğal bir uzantısıdır. Hamdânîler döneminde bölgede yeniden tesis edilen siyasî istikrar ve Abbâsî hilâfetiyle olan meşrûiyet bağı gereği Sünnî ulemânın faaliyetlerine izin verilmesi; Kâdir-Billâh’ın mezhep siyasetiyle kâdı atamalarının Şâfiî ve Hanbelî çevrelerden yapılması, bu siyasî tercihlerin taşradaki yansımalarıdır. Bu zemin üzerinde Mervânîler döneminde ilmî canlılık artmış; Meyyâfârikîn, Âmid ve Cizre gibi şehirler hadis, fıkıh ve kıraat halkalarıyla tanınan merkezlere dönüşmüştür. Medreselerin henüz kurumsallaşmadığı bu dönemde camiler eğitim merkezleri işlevi görmüş, böylece bölge, Şâfiîliğin yerel ve toplumsal temellerinin atıldığı bir alan hâline gelmiştir.

Selçukluların Sünnîliği devlet ideolojisi hâline getirmesi ve Nizâmülmülk’ün medrese politikası, el-Cezîre’de önceden şekillenmiş bu ilmî ve mezhebî birikimi kurumsal bir yapıya kavuşturmuştur. Nizâmiye medreseleri aracılığıyla Şâfiî fakihlerin Bağdat, Nişâbur ve Rey gibi merkezlerle irtibat kurması, el-Cezîre’yi Sünnî ilim ağının bir parçası hâline getirmiştir. Böylece Abbâsîlerin mihne sonrası Ashabü’l-Hadis-Ehl-i Sünnet politikalarıyla başlayan süreç, zamanla çevre bölgelerde de etkili olmuş Hamdânî, Mervânî ve Selçuklu dönemlerinde farklı biçimlerde sürerek kalıcı bir toplumsal ve kurumsal kimliğe dönüşmüştür.

Sonuç olarak, el-Cezîre’de Şâfiîliğin yayılışı, ne yalnızca Mervânî ve Selçuklu dönemlerinde kurulan medreselerle açıklanabilir ne de bölgesel bir dinî eğilim olarak görülebilir. Bu gelişme, Abbâsî merkezli mezhep siyasetiyle başlayan ve kâdı atamalarından ilmî faaliyetlere, halk dindarlığından medreseleşmeye kadar uzanan bütüncül bir Sünnîleşme sürecinin ürünüdür. Bu süreklilik, el-Cezîre’yi XI. yüzyıldan itibaren Şâfiî geleneğin önemli merkezlerinden biri hâline getirmiş; günümüze kadar uzanan dinî-medenî kimliğin tarihî zeminini oluşturmuştur.

Kaynakça

- Ahmed Emîn. *Duḥa’l-İslâm*. 3 cilt. Kahire, 1952.
- Akyol, Edip. “Hamdânîler’de (905–1004) Dinî ve Entelektüel Hayat.” *İslâm Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1 (2017): 33–52.
- Aybakan, Bilal. “Selçuklular Döneminde Fıkıhın Gelişimi: Şâfiî Mezhebi Çerçevesinde.” *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu: Selçuklularda Bilim ve Düşünce, Bildiriler*, c. 1 (İslâmî İlimler). Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2013, 105–121.
- Aydınlı, Osman. *Mu‘tezile’de İmâmet ve Siyaset*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Baluken, Yusuf. “Şâfiîliğin Kuzey Mezopotamya’da Yayılmasında Mervânîlerin Rolü.” *Uluslararası İmam Şâfi Sempozyumu* (Diyarbakır, 7–9 Mayıs 2010). İstanbul: Kent Işıkları, 2012, 67–74.
- Biçer, Ramazan. “Ortaçağda Kürtler ve Türkler.” *The Journal of Academic Social Science Studies* 6 (tarih yok): 185–190.

- Bozkurt, Nahide. *Abbâsîler*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2016.
- Demircan, Adnan. "Diyarbakır'da Hâricî İsyanları." *I. Uluslararası Oğuzlardan Osmanlı'ya Diyarbakır Sempozyumu: Bildiriler* (20–22 Mayıs 2004). İzmir: O.R.B. Organizasyon, 2004, 161–168.
- Demircan, Adnan. "Müslümanların Fethinden Mervânîlerin Yıkılışına Kadar Meyyâfârikîn." *İSTEM* 9/17 (2011): 7–30.
- el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd ve Zuyûlihî*. Thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 21 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâ'îl b. Şihâbiddîn Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 cilt. Kahire: Dârü'l-Hicr, 1424/2003.
- İbn Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdurrahmân. *Tabakâtü'l-Fukahâ'i's-Şâfi'iyye*. Thk. Muhyiddîn Ali Neccâr. Beyrut: Dârü'l-Beşâir el-İslâmiyye, 1992.
- İbn Şeddâd, İzzeddîn Alî b. Muhammed. *el-A'lâkü'l-Haîre fî Zikri Ümerâ'i's-Şâm ve'l-Cezîre*. Thk. Yahyâ Zekerîyyâ Abbâre. Dımaşk: Menşûrâtü Vizâreti's-Sekâfe, 1991.
- İbn Tayfûr, Ebû Fadl Ahmed b. Ebî Tâhir. *Kitâbu Bağdâd*. Thk. İzzet el-Atar el-Hüseynî. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1423/2002.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâleddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Alî b. Muhammed. *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Nşr. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dârü's-Selâm, 1399/1979.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâleddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Alî b. Muhammed. *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*. Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ ve Mustafa Abdülkâdir Atâ. 19 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-Târîh*. Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmirî. 10 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, 1417/1997.
- el-Kindî, Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf b. Ya'kûb. *Kitâbü'l-Vulât ve Kitâbü'l-Kudât*. Thk. Muhammed Hasan İsmâîl ve Ahmed Ferîd el-Yezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Kallek, Cengiz. "Şâşî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA). c. 38. İstanbul: TDV Yayınları, 2010, 369–370.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal. "Hamdânîler." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA). c. 15. İstanbul: TDV Yayınları, 1997, 446–447.
- Konak, İbrahim. "Abbâsîler Döneminde el-Cezîre Bölgesindeki Hâricî Ayaklanmaları." *İslâm Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4 (2018): 1–38.
- el-Mülakkın, Sirâceddîn Ebû Hafs Ömer b. Alî b. Ahmed el-Mısırî. *el-İkdü'l-Müzehheb fî Tabakâti Hameleti'l-Mezheb*. Beyrut: Dârü'l-Beşâir el-İslâmiyye, 1997.
- Saylık, Mutlu. *Abbâsî Halifelerinin Din ve Mezhep Siyaseti*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2019.

- Saylık, Mutlu. "Abbâsîlerin İlk Asrında Diyar-ı Bekr." *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2019): 77–90.
- Ripper, Thomas. Diyarbekir Merwanileri: İslamî Orta Çağ'da Bir Kürt Hanedanı. (İstanbul: Avesta Yayınları, 2012.)
- el-Safedî, Selâhaddîn Halîl b. Aybek. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. Thk. Muhammed el-Arnâvût ve Türkî Mustafa. Beyrut: Dârü İhyâ'î't-Türâsî'l-Arabî, 2000.
- el-Sübkî, Tâcuddîn Abdülvehhâb b. Takiyyüddîn. *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ*. Thk. Mahmûd Muhammed et-Tannâhî ve Abdülfettâh el-Hulû. Kahire: Dârü'l-Hicr, 1413.
- es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Târîhu'l-Hulefâ'*. Trc. Onur Özatağ. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015.
- Şeşen, Ramazan. "Cezîre." Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA). c. 7. İstanbul: TDV Yayınları, 1993, 509–511.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*. Beyrut: Dârü't-Turâs, 1387.
- Tokuş, Ömer. "Hamdânîlerin Şiîliği ile İlgili Tespitler ve Hamdânî Şiîliğinin Karakteri." *Turkish Studies* 10/9 (2015): 457–468.
- Watt, W. Montgomery. "The Significance of Kharijism Under the 'Abbasids." *Early Islam*. Oxford: Clarendon Press, 1990, 381–394.
- Yâkût el-Hamevî, Şihâbüddîn. *Mu'cemü'l-Büldân*. 5 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Yaz, Arafat. *Mervânî Hükümdarı Nasrüddeve Ahmed*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2019.
- Yınanç, Mükrimin Halil. "Diyarbakir." *İslâm Ansiklopedisi* (M.E.B.). c. 3. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1978, 611–616.
- Yûsuf, Abdurrakîb. ed-Devletü'd-Düstekiye fî Kürdistânî'l-Vüstâ. 1. bs. 2 cilt. Bağdat: Matbaatü'l-Livâ, 1972.
- ez-Zehabî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'. Thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Zorlu, Cem. *Abbâsîlere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.

MUSNED-İ EBU HÜREYRE ESERİNİN ÖNEMİ

Osman YAĞMUR

Dicle Üniversitesi

Giriş

Bu makale, İslam'ın ikinci temel kaynağı olan hadis ilminin sahih aktarımında en önemli figürlerden biri kabul edilen Ebû Hüreyre (r.a.)'nin rivayetlerini içeren *Müsned-i Ebû Hüreyre* adlı kapsamlı hadis koleksiyonunu konu edinmektedir. Söz konusu eser, sadece Ebû Hüreyre'ye ait rivayetleri derleyen müstakil bir hadis külliyyatı olması bakımından alandaki benzerlerinden ayrılmakta, sistematik yapısı ve fikhî konu başlıklarına göre tasnif edilmiş içeriğiyle dikkat çekmektedir. Müellif Nizameddin Ersöz tarafından kaleme alınan bu eser, hadislerin sıhhat durumlarına göre değerlendirilmesini, mükerrer rivayetlerin titizlikle ayıklanmasını ve dipnotlar eşliğinde detaylı tahrirlerin sunulmasını ihtiva etmektedir. Aynı zamanda her hadis, gerektiği yerde fikhî ve kelâmî açıdan şerh edilmiş; dört mezhep dışında, diğer bazı müçtehitlerin görüşlerine de yer verilmiştir. Bu yönüyle eser sadece bir hadis mecmuası değil, aynı zamanda fikhî ve kelâmî meselelerin açıklamasını da içeren bir ilmî kaynak olarak temayüz etmektedir. Makalede, önce Ebû Hüreyre'nin hadis ilmindeki yeri ve rivayet otoritesi ele alınmış; ardından müellifin ilmî kimliği ve eseri kaleme almadaki motivasyonu değerlendirilmiştir. Son olarak eserin yapısı, içerik özellikleri ve ilmî katkısı incelenmiş; gerek hadis ilmi gerekse sahâbe müdafaası açısından taşıdığı önem vurgulanmıştır.

Tanıtımı yapılan eserin adı "Müsned-i Ebû Hüreyre"dir.

Eserin müellifi, Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde, Diyarbakır ili Bağlar ilçesindeki Maden Teknik Arama (MTA) Camii'nde imam-hatip olarak görev yapmaktadır.

Eserin merkezinde Ebû Hüreyre'nin rivayetleri bulunmaktadır. Müellif, sadece hadis metinlerini aktarmakla yetinmemiş; rivayetleri açıklarken klasik âlimlerin görüşlerinden faydalanmış, böylece hadislerin doğru anlaşılmasına katkı sağlamayı hedeflemiştir. Çalışmayı "Müsned-i Ebû Hüreyre" olarak isimlendirmekle birlikte, rivayetlerin geniş fikhî içeriği sebebiyle eser aynı zamanda fikhî bir musannef mahiyeti de taşımaktadır. Müellif, Ebû Hüreyre'nin rivayetlerinin fıkıh konularının büyük bir kısmını kapsamaması nedeniyle hadisleri tematik olarak tasnif etmeyi tercih ettiğini ifade eder.

Müsned-İ Ebû Hüreyre'nin Tasnif Bakımından Konumu: Müsned mi, Musannef mi?

Müsned-i Ebû Hüreyre, hadis literatüründe geleneksel tasnif kategorileri açısından değerlendirildiğinde hem müsned hem de musannef özellikleri taşıyan özgün bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır.¹ Bu bölümde, söz konusu eserin her iki türe dair nitelikleri sistematik biçimde ele alınmakta ve eserin tasnif içindeki konumu açıklığa kavuşturulmaktadır.

Müsned Olma Özelliği

Klasik hadis literatüründe *müsned*, rivayetlerin râvîlere, özellikle sahâbîlere göre derlendiği eser türünü ifade eder.² Bu bağlamda Müsned-i Ebû Hüreyre, şu yönleriyle tipik bir müsned niteliği taşımaktadır:

- Tek bir sahâbîye, Ebû Hüreyre (r.a.)'ye nispet edilen tüm rivayetler bir araya getirilmiştir.³
- Rivayetlerin seçiminde râvî merkezli yaklaşım esas alınmıştır.
- Hadislerin tamamı isnad bütünlüğü korunarak verilmiş; Ebû Hüreyre'ye nispet edilmeyen hiçbir rivayet esere alınmamıştır.
- Mükerrer rivayetlerin ayıklanması suretiyle müstakil bir sahâbî müsnedi oluşturulmuştur.⁴

Bu yönleri sebebiyle eser, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'i veya Ebû Ya'lâ'nın *Müsned*'i gibi klasik örneklerle benzerlik göstermektedir.⁵

Musannef Olma Özelliği

Musannef, hadislerin fikhî konulara göre tasnif edildiği, bâb ve alt başlıkların bulunduğu eser türüdür. Müsned-i Ebû Hüreyre, bu türün de birçok özelliğini bünyesinde barındırmaktadır:⁶

- Hadisler konu başlıklarına göre tamamen fıkıh sistematığına uygun şekilde düzenlenmiştir (ör. tahâret, salât, zekât, muâmelât, ukubât).
- Eserde 59 ana bölüm ve 1005 bâb bulunmakta olup bu yapı, klasik musannef tertibinin tipik bir örneğidir.⁷
- Her bâbın altında hadisler şerh edilmekte, mezhepler arası fikhî görüş farklılıklarına yer verilmektedir.

¹ Muḥammad Mustafa el-A'zamî, *Studies in Early Ḥadīth Literature* (Indianapolis: American Trust Publications, 1978), 43-45.

² İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, thk. Nureddin İtr (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, ts.), 50-51; İbn Hacer el-Askalânî, *Nuzhetü'n-Nazar* (Beyrut: Dârü'l-Beşâir, 2008), 43.

³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1995), 1/5.

⁴ Mehmet Aydın, "Mükerrer Hadislerin Tespiti Üzerine Notlar," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (2013): 60.

⁵ Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî, *el-Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dımaşk: Dârü'l-Memûn, 1984), 1/7.

⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Mustafa el-A'zamî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2004), 1/10.

⁷ Yunus Apaydın, "Hadislerin Fikhî Tasnifi ve Musannef Geleneği," *Marife* 4/1 (2004): 102-103.

- Hadisler yalnızca nakledilmekle kalmamış; itikad, zühd/ahlâk ve fıkıh açısından kapsamlı biçimde açıklanmıştır.
- Bu yönüyle eser, yalnızca rivayet koleksiyonu değil, aynı zamanda hadis-fıkıh sentezi sunan bir musannef özelliği kazanmıştır.⁸

Eserin Hibrit Yapısı: Müsned–Musannef Sentezi

Müsned-i Ebû Hüreyre'nin en dikkat çekici yönü, hem müsned hem de musannef geleneğini aynı çatı altında birleştiren hibrit bir tasnif modeli ortaya koymasıdır:

- Sahâbî merkezli olması → müsned özelliği
- Fıkıh konularına göre tertibi → musannef özelliği
- Tahric, şerh, mezhep görüşleri, rivayet karşılaştırmaları → klasik musanneflerden daha geniş kapsamlı bir analiz
- Mükerrerlerin ayıklanması → müsned tarzının modern bir uygulaması⁹

Dolayısıyla eser, hadis literatüründeki geleneksel türlerin sınırlarını aşarak ikisini birleştiren yenilikçi bir metodoloji ile telif edilmiştir.¹⁰

Sonuç itibarıyla Müsned-i Ebû Hüreyre: tasnif içindeki yeri; Tek sahâbî rivayetlerini toplaması bakımından kesin bir müsned, fıkıh kitaplarındaki konu düzenine göre tasnif edilmesi bakımından güçlü bir musannef, her iki türün üstünde yer alan özel bir ilmî kompozisyon hüviyeti taşımaktadır.

Bu nedenle eseri yalnızca “müsned” veya yalnızca “musannef” şeklinde sınırlamak doğru değildir. En isabetli tanımlama; “müsned–musannef sentezi olan, çift karakterli bir hadis külliyyatı” şeklinde olacaktır.

Eserin Muhtevâsı

Bu eser, genel itibarıyla Ebû Hüreyre (r.a.)'nin rivayet ettiği hadislerin sistematik bir şekilde tasnif ve tahlilini içermektedir. Bilindiği üzere Ebû Hüreyre, sahâbe arasında en çok hadis rivayet eden kişidir.¹¹ Hadis kaynaklarında yer alan rivayetlerinin çokluğu ve farklı isnadlarla nakledilmesi, bu hadislerin bir kısmının tekrar (mükerrer) olarak geçmesine yol açmıştır. Hadis literatüründe bu duruma “mükerrer hadis” denilmektedir.¹²

Müellif, bu hususa özel bir hassasiyet göstermiş ve çalışmasında mükerrer rivayetleri ayıklama yoluna gitmiştir. Bu yönüyle eser, “Tekrarlarından Arındırılmış Ebû Hüreyre Hadisleri” başlığı altında hazırlanmıştır.

Eserde sadece rivayetlerin aktarılmasıyla yetinilmemiş; aynı zamanda:

⁸ Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 311.

⁹ Mustafa Erdoğan, *Sahabenin Re'y ve İctihadı* (İstanbul: İFAV, 2017), 55-57.

¹⁰ Muḥammad Mustafa el-A'zamî, *Studies in Early Ḥadīth Literature*, 44.

¹¹ İbn Hacer el-Askalânî, *al-İşâbe fî Temyîzi's-Sahâbe* (Beyrut: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 1995), 7/439; ayrıca bk. Muḥammad Mustafa el-A'zamî, *Studies*, 38-40.

¹² Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 292; Aydın, “Mükerrer Hadislerin Tespiti Üzerine Notlar,” 55-60.

- Hadislerin sıhhat dereceleri belirlenmiş,¹³
- Hangi hadis kaynaklarında yer aldıkları tahric dipnotlarıyla gösterilmiş,¹⁴
- Hadisler, ilgili âyet ve diğer hadislerle izah edilerek şerhedilmiştir,¹⁵
- Hadisler, İbâdât, Muâmelât ve diğer konulara göre konu başlıkları ve bâblar halinde düzenlenmiştir.¹⁶

Bu yönleriyle eser, yalnızca bir “müsned” değil, aynı zamanda fıkıh merkezli tematik bir hadis koleksiyonu hüviyetine sahiptir.¹⁷

Eserde Geçen “Asıl” ve “İşaret” Notları

Eserde bazı hadisler birden fazla konuya temas etmesi yönüyle birkaç farklı bölüm veya bâbla ilişkilendirilebilme özelliğine sahiptir. Böyle durumlarda müellif, hadisin mânâ bakımından daha baskın olduğu bölüme öncelik vererek o bölümde hadis metnini sıra numarası vererek tam şekliyle kaydetmiştir. Diğer ilgili bölümlerde ise aynı hadise yalnızca atıf yapılmış, ayrıca numaralandırılmadan ve metnin tamamı tekrar edilmeden işaret edilmiştir.

Bu uygulamada iki tür kayıt sistemi benimsenmiştir:

- Eğer bir hadis için “Hadis bölümünde işaret edilmiştir” notu yer alıyorsa, o hadis yalnızca ilgili bölümde numara almış, diğer ilgili bölümde ise numarasız, 11 punto yazı boyutuyla ve işaret notu ile birlikte verilmiştir.¹⁸
- Eğer bir hadis için “Hadisin aslı bölümündedir” şeklinde bir ibare kullanılmışsa, bu da hadisin yalnızca asıl geçtiği yerde numara aldığı ve başka yerde tekrar numara verilmeden atıfla yetinildiği anlamına gelir.

Bu yöntemle, metinde tekrarların önüne geçilmiş ve hadislerin dağılımında bilgi karmaşasının oluşması engellenmiştir. Böylelikle hem ilmî sadelik hem de işlevsel düzen sağlanmıştır.¹⁹

Mükerrerlerden Ayıklanarak Hadislere Sıra Numarası Verilmesi

Eserin dikkat çeken yönlerinden biri, Ebû Hüreyre (r.a.)’nin rivayet ettiği hadislerin mükerrerlerinden arındırılarak sunulmasıdır.²⁰ Bu titizlikli çalışmanın temel amacı, rivayetleri sistematik olarak bölüm ve bâblara ayırmak, ardından mükerrersiz biçimde numaralandırmak suretiyle bir bütünlük elde etmektir.

¹³ İbnü’s-Salâh, *Ulûmu’l-Hadîs*, 23-25.

¹⁴ el-Askalânî, *Nuzhe*, 94-95.

¹⁵ Nevevî, *Minhâcû’s-Şârih* (Kahire: Dârü’l-Hadîs, 2001), 1/11-12.

¹⁶ Apaydın, “Hadislerin Fıkîhî Tasnifi ve Musannef Geleneği,” 102-103.

¹⁷ Aydın, a.g.m., 60-61.

¹⁸ Müsned-i Ebû Hüreyre adlı eserde, başlıklar gibi bazı istisnalar dışında 12 punto yazı esas alınmıştır. Ancak dipnotlar, hadisin sıhhat derecesinin hükmü ve Muhammed Fuâd Abdülbaki gibi bazı âlimlerin ta’lik notları gibi hallerde 10 punto kullanılmıştır.

¹⁹ Ersöz, Nizameddin, *Musnedi Ebu Hureyre*, 1/37.

²⁰ Aydın, “Mükerrer Hadislerin Tespiti Üzerine Notlar,” 55-60.

Müellifin bu konuda benimsediği prensipler şunlardır:

- Her hadis, yalnızca bir kez numara almıştır. Mükerrer olduğu tespit edilen hadisler yeniden numaralandırılmamış, yalnızca ilgili başka bölümlerde “aslı falanca yerdedir” veya “falanca yerde işaret edilmiştir” notuyla gösterilmiştir.²¹
- Hadisler, konularına göre “alâ’l-ebvâb” yani bölüm ve bâb esaslı olarak tasnif edilmiştir.
- Bu çalışma uzun süren ve titizlikle yürütülmüş bir emek mahsulü olup, mükerrersiz Ebû Hüreyre hadislerinin toplamı 1380 olarak tespit edilmiştir.
- Kitapta hadislerin numaraları şu şekilde verilmiştir:
 - Parantez öncesindeki rakam, hadislerin sıra numarasını,
 - Parantez içindeki rakam ise mükerrersiz toplam içindeki yerini göstermektedir.²²

Sayısal Verilerle Eserin Teknik Yapısı:

Açıklama	Sayı
Toplam Bölüm Sayısı	59
Mükerrersiz (Asıl) Hadis Sayısı	1380
Sıra Numarası Verilen Toplam Hadis Sayısı	1461
“Aslı Başka Yerde Olan” Hadis Sayısı	81
Bâb (Alt Başlık) Sayısı	1005

Buna göre, 1461 numaralı hadis sırasının içinde, 1380 asıl hadis dışında, 81 adet “aslı başka yerde olan” hadis de yer almakta, ancak bunlar yalnızca içeriksel bağlam nedeniyle ikinci kez zikredilmiştir.²³

Ayrıca eserde, bazı hadislerin altında numara verilmeden “diğer rivayette...” şeklinde kısa ilaveler yapılmıştır. Bu kısımlar, hadislerin farklı tarîklerden gelen varyantlarıdır ve ayrı bir hadis olarak numaralandırılmamış, ancak konu farklılığı nedeniyle özetle işlenmiştir. Bu uygulama sadece Ebû Hüreyre’ye ait hadislerde değil, eserde nadiren yer verilen diğer sahâbî rivayetleri için de geçerlidir.

²¹ Ersöz, Musned, s. 38.

²² Ersöz, Musned, s. 38.

²³ Ersöz, Musned, s. 38.

Bu teknik yaklaşım, eserin hem ilmî güvenilirliğini artırmakta, hem de hadisleri araştırmak ve istifade etmek isteyen okuyuculara pratik ve düzenli bir kullanım imkânı sunmaktadır.

Eserin dikkat çekici yönlerinden biri, rivayetlerdeki mükerrer unsurların titizlikle ayıklanarak Ebû Hüreyre'nin müstakil hadis külliyatını sahih ve mükerrersiz biçimde sunmasıdır. Bununla birlikte, sadece rivayetlerin aktarımıyla yetinilmeyip, hadislerin izahı, tahriri, râvî tahlili, mezhepler arası görüş mukayeseleri ve diğer tamamlayıcı unsurlarla desteklenmiş olması, bu çalışmayı klasik bir müsned olmaktan çıkararak onu aynı zamanda bir fıkıh ve hadis ansiklopedisi hüviyetine taşımıştır.

Bütün bu ilmî katkılarının yanında, eser, Ebû Hüreyre'ye yöneltilen tarihsel ve çağdaş eleştirilere karşı kaynaklı ve ilmî bir müdafaa niteliği de taşımaktadır. Bu yönüyle sadece hadis külliyatı değil, aynı zamanda sahâbe müdafaası ve oryantalist/modernist eleştiriler karşısında bir reddiye olma vasfı da kazanmaktadır.

Ancak bu derinlikli ve hacimli çalışmanın, daha geniş kitlelerce anlaşılabilmesi için özetlenmiş ve sadeleştirilmiş versiyonlarının hazırlanması, özellikle lise ve lisans düzeyindeki din eğitimi alanlarında istifadeye sunulması önem arz etmektedir. Ayrıca, eserin yalnızca Türkçe ile sınırlı kalmaksızın Arapça ve İngilizce gibi yaygın ilim dillerine tercüme edilerek uluslararası akademik camiaya kazandırılması, Ebû Hüreyre'nin ilmî mirasına yapılan bu katkının daha geniş kitlelere ulaşmasına zemin hazırlayacaktır.²⁴

Sonuç

"Müsned-i Ebû Hüreyre", hadis literatüründe tek bir sahâbîye nispet edilen rivayetlerin müstakil bir koleksiyon hâlinde bir araya getirilmesi bakımından klasik müsned geleneğini ihyâ eden, aynı zamanda rivayetlerin fikhî konu başlıklarına göre tasnifiyle musannef tertibini bütünleştiren özgün bir telif örneği olarak temâyüz etmektedir. Eserde müellif Nizameddin Ersöz, Ebû Hüreyre'nin rivayet malzemesini herhangi bir ham nakil faaliyetinin ötesine taşıyarak, metinleri tahrir, sıhhat değerlendirmesi, mezhepler arası ihtilafların mukayesesi ve gerektiğinde kelâmî açıklamalarla zenginleştirmiştir. Bu yaklaşım, koleksiyonun yalnızca rivayet toplamaya dayalı bir müsned değil, aynı zamanda hadislerin anlam ve hükümlerinin tespitine yönelik dirâyet boyutunu öne çıkaran ilmî bir musannef niteliği kazanmasını sağlamıştır.

Çalışmanın en güçlü yönlerinden biri, Ebû Hüreyre'ye nispet edilen tekrar rivayetlerin sistematik biçimde ayıklanmasıdır. Bu yöntem, hem sahâbî rivayetlerinin hacmini belirginleştirmekte hem de araştırmacıya mükerrer yükünden arındırılmış bir hadis bütünü sunmaktadır. Ayrıca eser, 59 ana bölüm ve 1005 bâptan oluşan geniş planıyla, fıkıh kitaplarında yerleşik konu sistematikliğini temel alarak ibâdât, muâmelât, ukubât, ahlâk ve itikad gibi alanlara dair tematik bir okuma kolaylığı sağlamaktadır. Bu

²⁴ Ersöz, Musned, s. 37-38.

yönüyle Müsned-i Ebû Hüreyre, sahâbî rivayetlerinin fıkıh üretimindeki tarihsel rolüne işaret eden metodolojik bir örnek teşkil etmektedir.

Eserde kullanılan “asıl-işaret” tekniği, bir hadisin birden fazla hüküm alanına temas ettiği durumlarda temel fonksiyonun belirlenmesi ve diğer alanlarda yalnızca referans verilmesiyle rivayet malzemesinin kontrolünü kolaylaştırmış, mükerrerliğin ilmî usûlle yönetildiğini göstermiştir. Bu yöntem hem akademik araştırma hem de pratik kullanım açısından dikkat çekici bir yenilik olarak değerlendirilebilir.

Son tahlilde, Müsned-i Ebû Hüreyre, Ebû Hüreyre’nin hadis sahasındaki merkezî konumuna dair çağdaş bir müdafaa ve sistemli bir delil havuzu sunmakta; rivayet malzemesinin güvenilir şekilde derlenmesi, tasnifi ve yorumlanması bakımından hadis araştırmalarına doğrudan katkı sağlamaktadır. Hem müsned hem musannef kimliği taşıyan hibrit yapısıyla eser, hadis ilmine dair modern ihtiyaçlara cevap veren, fıkıh ve kelâm sahasına veri aktaran, sahâbî otoritesini ilmî yöntemle destekleyen bir referans çalışma olarak kendine özgü bir konum edinmiştir. Bu itibarla, yalnız Ebû Hüreyre’nin rivayet külliyyatını ortaya koymakla kalmamakta, aynı zamanda hadis literatüründe tasnif geleneğinin güncel imkânlarını sergileyen önemli bir ilmî örnek niteliği taşımaktadır.

Kaynakça

- A‘zamî, Muḥammad Mustafa. *Studies in Early Ḥadīth Literature*. Indianapolis: American Trust Publications, 1978.
- Ahmed b. Ḥanbel. *al-Musned*. Thk. Aḥmad Muḥammad Shākir. Kahire: Dāru’l-Ḥadis, 1995.
- Apaydın, Yunus. “Hadislerin Fıkḥî Tasnifi ve Musannef Geleneği.” *Marife* 4/1 (2004): 101-132.
- Aydın, Mehmet. “Mükerrer Hadislerin Tespiti Üzerine Notlar.” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (2013): 55-78.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: Marmara İlahiyat Vakfı, 2010.
- el-Buhārî, Muḥammad b. İsmā‘îl. *al-Câmi ‘u’s-Şaḥîḥ*. Beyrut: Dār Ibn Kesîr, 1987.
- Brown, Jonathan. *Misquoting Muhammad: The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet’s Legacy*. London: Oneworld, 2014.
- Ersöz, Nizameddin. *Müsned-i Ebû Hüreyre*. Diyarbakır: 2024.
- Erdoğan, Mustafa. *Sahabenin Re’y ve İctihadı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- el-Haṭîb al-Bağdādî. *al-Kifāye fî ‘Ilmi’r-rivāye*. Beyrut: Dāru’l-kutubî’l-‘ilmiyye, 1988.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Muslim b. el-Ḥaccâc. *el-Câmi ‘u’s-Şaḥîḥ*. Beyrut: Dāru’l-Cıl, 1991.
- Özaşar, Mehmet Emin. *Hadis Tarihi ve Usûlü*. Ankara: Grafiker, 2013.
- İbn ‘Abdu’l-Berr, Yūsuf. *al-Istī‘āb fî Ma‘rifat al-Aşḥāb*. Beyrut: Dāru’l-Cıl, 1992.

- İbn Hacer el-‘Askalânî. *Nuzhat al-Nazar Şerh Nuhbetu’l-fiker*. Beyrut: Dāru’l-Beşâir, 2008.
- İbn Hacer el-‘Askalânî. *Tahdhīb al-Tahdhīb*. Beyrut: Dār al-Fikr, 1984.
- el-Zehebî. *Siyar A‘lāmi’n-Nubelā’*. Thk. Şuayb el-Arnauv. Beyrut: Muessetu’r-risâle, 1985-2001.

KIRAAT İHTİLAFLARININ KELÂMULLAH TARTIŞMALARI ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Sedat KAYA

Bitlis Eren Üniversitesi

Giriş

İslam düşünce geleneğinde usûlü'd-dîn ilminin temellerini oluşturan, Allah'ın zât ve sıfatlarına dair tartışmaların en merkezinde ve en keskin noktasında Kelâmullah mefhumunun ontolojik mahiyeti yer almıştır. Hicrî II. ve III. asırlarda, Kur'ân'ın ezelîliği-hâdisliği ekseninde yaşanan Halku'l-Kur'ân (Kur'ân'ın Yaratılmışlığı) sorunu, Kelâm ekollerini, teorik prensiplerini Kur'ân metninin somut gerçekliğiyle yüzleştiren zorlu bir imtihana tabi tutmuştur. Bu imtihanın ana verisi, Kur'ân'ın lafzî boyutundaki çoğulculuğu temsil eden kıraat ihtilafları olgusudur. Kıraatlerin lafız, i'râb, harf ve hatta edâ gibi unsurlarda gösterdiği değişkenlik, tek ve ezelî olması beklenen Kelâmullah'ın mahiyeti konusunda çözülmesi gereken ciddi bir teorik zorluk oluşturmıştır. Zira lafzın bu değişkenliği, hem Allah'ın kelâm sıfatının ezelîliğini hem de Kur'ân metninin metinsel otoritesini aynı anda koruma zorunluluğunu doğurmuştur.

İslami ilimler literatürü, Halku'l-Kur'ân meselesini tarihsel, siyasi ve teolojik boyutlarıyla kapsamlı bir şekilde incelemiştir. Önemli bir literatür olan, Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'i erken dönem eserler üzerinden, ekollerin Kelâmullah'a dair görüşlerinin tasnifine odaklanmıştır. Kıraat ilmi alanındaki çalışmalar ise genellikle kıraatlerin tefsir ve fıkıh usulü üzerindeki etkisine yoğunlaşmıştır. Ancak, literatürdeki mevcut analizlerde sıklıkla gözden kaçan temel bir husus şudur: Kıraat ihtilafları, yalnızca mevcut kelâmî tezleri destekleyen ikincil birer delil değil, bizzat Kelâmullah'ın ontolojik mahiyetine dair teorik modellerin oluşumunu zorunlu kılan birincil bir veri olarak işlev görmüştür.

Bu çalışmanın temel özgünlüğü, bu literatürdeki boşluğu doldurarak, kıraat ihtilaflarının, Mu'tezile'nin hâdis kuralı ile Ehl-i Sünnet'in kelâm-ı nefsi- kelâm-ı lafzî ayrımı öğretilerinin teorileşme ve somutlaşma süreçlerindeki tetikleyici rolünü ortaya koyan müstakil ve karşılaştırmalı bir analiz sunmasıdır. Çalışmamızda, kıraat ihtilaflarının, kelâmcıları, Kelâmullah'ın ezelî hakikati ile hâdis ibaresi arasında kesin bir ontolojik sınır çizmeye nasıl mecbur bıraktığı hususu detaylıca incelenecektir.

Bu akademik araştırmanın temel problemi şudur: Kıraat ihtilafları, Kelâmullah tartışmalarına nasıl bir teorik girdi sağlamış ve Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet'in Kur'ân ve vahiy algılarını şekillendirmede nasıl bir belirleyici rol üstlenmiştir? Bu karmaşık teolojik ilişkiyi aydınlatmak amacıyla, çalışma karşılaştırmalı metin analizi yöntemini

benimsemiştir. Yöntem, her iki ekolün de Kelâmullah, iman ve Kur'ân konularındaki temel prensiplerini, hem anlamsal hem de fonetik düzeyde farklılık gösteren somut kıraat örneklerine verdikleri cevaplar üzerinden sistematik olarak karşılaştırmaya dayanmaktadır.

Çalışmanın dayandığı temel kaynaklar, tartışmanın kökenlerini ve ekollerin resmi görüşlerini yansıtan kilit eserlerdir: Örneğin Mu'tezile cenahında, başta Kelâmullah'ın yaratılmış olduğu tezini savunan ve lafzî ihtilafları ele alan Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî*'si olmak üzere, Mu'tezilî düşünceyi yansıtan metinler analiz edilmiştir. Ehl-i Sünnet kanadında ise, kelâm-ı nefsî/ kelâm-ı lafzî ayrımının teorileştiği ve kıraatlere dair teolojik savunmanın yapıldığı Bâkılânî'nin *İ'câzü'l-Kur'ân*'ı, Cüveynî'nin *el-İrşâd*'ı ve Gazzâlî'nin ilgili risaleleri temel alınmıştır. Ekollerin ilk görüşlerini içeren Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'i ve ihtilaflı kıraat vecihlerinin kelâmî yoruma zemin hazırladığı Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân* gibi tefsirler, bu analizin destekleyici ve kapsayıcı kaynakları olmuştur.

Çalışmanın ana tezi, kıraatlerin lafzî çoğulculuğunun, iki ekolün teolojik modellerinin oluşumunda birincil bir kırılma noktası olarak hizmet ettiğidir. Takip eden bölümlerde bu tez, önce “Kelâmullah'ın Teorik Çerçevesi”, sonra “Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Modelleri” üzerinden ispatlanacaktır. Çalışmanın nihai amacı, Kur'ân'ın metinsel çoğulculuğuna karşı kelâm ilminin geliştirdiği çözümleri aydınlatarak, İslam düşüncesindeki vahiy algısının karmaşıklığını ve derinliğini ortaya koymaktır.

Kelâmullah Tartışmaları ve Kıraat Olgusu: Teorik Çerçeve

İslam düşünce tarihinin en temel ve problemlili meselelerinden biri, Allah'ın zâtî ve fiilî sıfatları üzerine yapılan teolojik tartışmalardır. Bu tartışmaların odak noktasında ise Kelâmullah'ın ontolojik mahiyeti yer alır. Mesele, Yüce Yaratıcı'nın konuşma sıfatının, ezeli ve Allah'ın zatıyla kaim bir nitelik mi olduğu, yoksa onun iradesiyle belli bir zamanda yaratılmış bir fiilî sıfat mı olduğu sorusu etrafında şekillenmiştir. Bu çekişme, bilhassa Hicrî ikinci asrın sonlarından itibaren şiddetini artırarak Halku'l-Kur'ân tartışmalarıyla zirveye ulaşmış ve İslâm kelim ekollerinin ana hatlarını belirlemiştir.

Bu ayrışmada Mu'tezile ekolü, tevhid ilkesini merkeze alarak, Kelâmullah'ın ezeli olması durumunun Allah'ın zatıyla birlikte ezeli bir varlık daha kabul etmek anlamına geleceğini ve bunun şirke yakın bir durum teşkil edeceğini öne sürmüştür. Onlara göre Kur'an, Allah'ın kudret sıfatıyla belirli bir zamanda yarattığı bir fiilidir ve dolayısıyla yaratılmıştır.¹ Buna mukabil, Ehl-i Sünnet kelimcileri, özellikle de Eş'ariyye ekolü, Kelâmullah'ın ezeli olması gerektiğini, aksi takdirde Allah'ın kelim sıfatının sonradan ortaya çıkacağını savunmuştur.² Onlar, Kur'ân'ın kelâm-ı nefsî ve kelâm-ı lafzî olarak ikiye ayrılmasıyla bir denge kurmuş; Kur'ân'ın lafızlarının yaratılmış olmasına rağmen, kelâm-ı nefsî'nin kadîm olduğunu kabul etmiştir.

¹ Ebu'l-Hasen Abdulcebbâr b. Ahmed el-Hemedani Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-âdl*, nşr. İbrahim el-Ebyârî (Kahire, ts.), 7/20.

² Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Eş'arî - Sâlih b. Mukbil b. Abdillâh et-Temîmî el-Useyimî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne* (Riyâd: Dârü'l-Fadîle, 2011), 307.

İşte bu derin kelimî ve ontolojik ayrışmanın tam merkezinde, Kur'ân metninin kıraat ihtilafları adı verilen farklı okuyuş biçimlerinde tezahür eden lafız çoğulculuğu olgusu yer alır. Bu çoğulculuk; harflerde, hareke yapılarında, kelimelerin kökenlerinde veya i'râb durumlarında kendini gösteren farklılıklardır. Kıraat ihtilaflarının varlığı, Kur'ân'ın Lafz-ı İlâhî olarak tek ve mutlak addedilen yapısının, fiilî olarak birden fazla şekilde okunabildiği gerçeğini ortaya koyarak, Kelâmullah'ın mahiyetine dair teorik kabulleri sınavan somut bir veri haline gelmiştir. Bu nedenle, kıraatler sadece bir fonetik veya tecvid meselesi olmaktan çıkıp, kelimî tartışmanın doğrudan bir parçası haline gelmiştir. Mu'tezile, lafzın yaratılmış olduğu görüşü nedeniyle bu çoğulculuğu kabul etmekte teorik olarak daha az zorlanırken; Ehl-i Sünnet, ezeli kelâm-ı nefsi'ye işaret eden bütün mütevâtir kıraatlerin Kur'ân'ın manasını aynı şekilde yansıttığını savunarak metinsel çoğulculuğu mananın birliği çerçevesinde sınırlandırmak zorunda kalmıştır. Bu bağlamda, farklı kıraatlerin hüccet değeri ve sıhhat kriterleri, her iki ekolün de Kelâmullah'a ve onun metinsel tezahürlerine yaklaşımını anlamada kritik bir zemin oluşturmaktadır.

Kelâmullah Mefhumunun Kelâmî Tanımı ve Ontolojik Boyutu

Kelâm (كَلَام) kelimesi, sözlükte “etkilemek” ve “yaralamak” anlamlarını taşıyan “kelm” kökünden türemiş bir mastardır. Bu kök anlamından hareketle kelâm, temel olarak “konuşma”, “söz söyleme” ve “sözlü etkiyi algılama” anlamlarını ihtiva eder. Dilbilimsel bağlamda kelâm, konuşma melekesinden yoksunluğun zıddı bir durumu ifade eder ve zihinde var olan anlamın dil aracılığıyla ifade edilmesi eylemi olarak tanımlanır. Bu tanım çerçevesinde kelâm, günlük kullanım içerisinde ağızdan çıkan ve anlaşılabilir nitelikteki sese verilen isimdir. Dinî bir terim olarak kelâm, mutlak anlamda Allah'ın konuşma yetkinliğine sahip bir varlık olduğunu belirten sıfatı şeklinde tanımlanır. Bu bağlamda, kelâm, Allah'ın zâtıyla kaim ve O'nun irade ve kudretini yansıtan ilahî bir sıfatı temsil eder.³ Kelâm, düzenlenmiş lafızlar bütünü ve bu lafızların altında toplanan anlamları kapsayan bir kavramdır. Dilbilimciler nezdinde kelâm, cümle yapısının ister isim, ister fiil, isterse harf olsun bir cüzü üzerinde vaki olur. Kalamcılar ise yalnızca terkip edilmiş ve bir anlam ifade eden cümle üzerinde vaki olacağını savunmuşlardır. Kelime ise bu üç türün her biri için de kullanılır.⁴ Yukarıda da ifade edildiği üzere Kelâmullah kavramı, klasik kelâm metinlerinde Allah'ın zâtıyla kâim olan ezeli bir sıfatı olarak kabul edilmektedir. Ancak Kur'ân'ın lafızlar, harfler ve sesler şeklinde zuhur etmesi, bu sıfatın ontolojik statüsü hakkında derin ayrılıklara yol açmıştır.

Mu'tezile'de Kelâmullah Mefhumu

Mutezile düşünce sisteminde Allah'ın konuşması anlamına gelen kelâm meselesi, öncelikle tevhid ilkesi çerçevesinde ele alınmıştır. Zira bu konu doğrudan Allah'ın sıfatları üzerinde varlık bulmuş tartışmalardan neşet etmiştir. Mu'tezilî bilginler, temel

³ Yusuf Şevki Yavuz, “Kelâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/194-196.

⁴ Ebu'l-Kâsım el-Hüseyni b. Muhammed Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan ed-Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), 722.

ilkeleri olan tevhide bağılılıkları nedeniyle, Ehl-i Sünnet'in aksine kelâmın yaratılmış olduğu tezini savunmuşlardır. Bu yaklaşıma göre, ezeli olan tek varlık Allah'ın zatıdır ve "kıdem" onun başkasıyla paylaşmadığı en özel vasfıdır. Şayet Kur'an gibi başka sıfatlar ona kadim olarak isnat edilirse, bu durum kadim varlıkların sayısını artırarak tevhid ilkesine zarar verecektir. Bu nedenle kelâm, Allah'ın zatıyla kaim ezeli bir sıfat değil, onun fiillerinden bir fiil olarak kabul edilir. Kelâmın bir tezahürü olan Kur'an'ın fiil olarak görülmesi, onun adalet ilkesi kapsamında da ele alınmasını gerekli kılmıştır. Zira Allah'ın tüm fiilleri adaletle ilişkilendirilir. Allah, yarattıklarını emir, nehiy veya tehdit gibi hükümlerle muhatap almak istediğinde bu kelâm fiilini ihdas eder ve onu cisimlerde yaratır. Bu durumda, Allah'ın fiili olan bir şeyin, onun ihsanı veya diğer nimetleri gibi, ezeli olması mümkün değildir.⁵ Nitekim Mu'tezile'nin önde gelen âlimi Kadı Abdülcebbar, önemli eseri "el-Muğnî"de bu konuyu adalet ilkesi altında incelerken, "el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn adlı eserinde ise tevhid ilkesi altında ele almıştır.⁶ Özetle ifade edecek olursak; Mu'tezile, tevhid ilkesini mutlak bir titizlikle koruma gayesiyle, Allah'ın fiillerinin (ve dolayısıyla Kelâmullah'ın) zaman içinde yaratılmış olması gerektiğini savunmuştur. Onlara göre, eğer Kur'an ezeli ise, Allah'ın zâtının dışında ezeli bir varlık daha kabul edilmiş olur ki, bu durum tevhide aykırıdır. Dolayısıyla, Kelâmullah harflerden ve seslerden oluştuğu için mahlûk ve hâdis bir fiildir.⁷

Ehl-i Sünnette Kelâmullah Mefhumu

Allah'ın kelâm sıfatını ezeli olarak gören Ehl-i Sünnet ekolleri, Kelâmullah'ı, Allah'ın zâtıyla kâim bir sıfat olarak kabul etmişlerdir. Onlara göre Allah Teâlâ, ezelde dilemesiyle mütekellim olduğu gibi, ebedî olarak da mütekellimdir.⁸ Bu görüş sahipleri, kelâmı hâdis sayan Mu'tezile gibi fırkalara karşı akli deliller sunmuştur. Zira Mu'tezile'nin benimsediği şekliyle eğer kelâm hâdis olursa, ya Allah'ın zâtıyla, ya bir cisimle ya da bir yere ihtiyaç duymadan kâim olması gerekir. Hâdis bir şeyin kadim olan Allah ile kâim olması veya kelâmın Allah'ın sıfatı iken başka bir cisimde hâsıl olması, mütekellimin o cisim olması gibi muhal bir duruma yol açacağı için batıldır. Ayrıca hâdis olan her şey "araz" yani kendiliğinden var olamayan olduğundan mahalsiz kâim olamaz.⁹

Bu tartışmanın merkezinde, mütekellim tanımı yer alır. Eş'arî ve Mâtürîdî uleması mütekellim'i "Kelâmın kendisiyle kâim olduğu kimse" şeklinde tarif ederken, Mu'tezile onu "kelâmı yaratan" olarak görür. Ehl-i Sünnet, kelâm'ı tıpkı ilim ve kudret gibi

⁵ Ebu'l-Hasen Abdulcebbar b. Ahmed el-Hemedani Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî usuli'd-din*, çev. Ömer Seyyid Azmi (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 64.

⁶ Hasan Türkmen, *Mu'tezile'de Kelamullah ve Mahiyeti* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 181-186.

⁷ Ebu Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelûsî İbn Hazm, *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, thk. Abdurrahman Umeyra - İbrahim Nasr (Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1996), 3/11.

⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *Temhîdû'l-evâil fî telhîsi'd-delâil*, thk. İmadüddin Ahmed Haydar (Lübnan: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1987), 268.

⁹ Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf b. Muhammed el-Cüveynî, *Lüma'u'l-edille fî kavâidi Ehli's-sünneti ve'l-cemâ'a*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987), 102-103.

Allah'ın müstakil ve kadîm bir sıfatı kabul eder. Zira eğer mütekellim "kelâmı yaratan" olsaydı, konuşan bir kişiye konuşan değil, konuşmayı yaratan denmesi gerekirdi ki, bu genel kullanım ile çelişir.¹⁰ Kelâmullah'ın mahiyeti konusunda Ehl-i Sünnet ekolleri arasında da farklılıklar oluşmuştur. Şöyle ki; Hanbelîler, Kur'an'ı hem lafzî hem de manasıyla Allah'ın kadîm bir sıfatı saymışlardır. Onlara göre Kur'an, harfleri ve sesleriyle dâhil olmak üzere "gayr-i mahlûk" yani yaratılmamıştır. Allah'tan zuhur edip yine ona avdet edecektir.¹¹ Eş'ariyye-Mâtürîdiyye ekolü ise, Kelâmullah'ı ikiye ayırarak bir uzlaşma yolu izlemişlerdir. Onlar, nefsî kelâmı Hanbelî'ler gibi Allah'ın ezeli sıfatı olarak görürken, lafzî kelâmı ise Mu'tezile gibi mahlûk saymışlardır. Bu ayrım, hem Allah'ın mütekellim sıfatının varlığını ve bu sıfatının kadim olduğunu hem de Kur'an'ın harf ve seslerden oluşan dışa yansımalarının hâdis olabileceği gerçeğini ortaya koymaktadır.¹²

Görüldüğü üzere Ehl-i Sünnet'in kelâm âlimleri, Mu'tezile'nin naklî delilleri kendi tezleri doğrultusunda yorumlamasına karşılık, Kelâmullah'ın kadîm oluşunu ispatlamak için aklî delil sunmaya büyük bir önem vermişlerdir. Bu ekollerin temel iddiası, Allah'ın kelâm sıfatının da tıpkı zâtı gibi ezeli olduğu yönündedir. Bu ana tezin kabulü, harflerden ve seslerden oluşan, okunan ve yazılan Kur'an ile Allah'ın zâtında kâim olan ezeli hakikat arasındaki zorunlu kavramsal ayrımı ortaya çıkarmıştır. Bu ayrımın neticesinde, Ehl-i Sünnet'te kelâm, iki boyutta tanımlanmıştır: 1- Kelâm-ı Nefsî: (Allah'ın zâtı ile kâim olan, manevî ve ezeli olan söz, konuşma sıfatının hakikati). 2- Kelâm-ı Lafzî: (İnsanlar tarafından telaffuz edilen, yazılan ve yaratılmış olan söz.) Bu ikili taksim, Ehl-i Sünnet'in kelâm sıfatının ezeliliği ilkesini, Kur'an'ın okunup yazılması gerçeğiyle uzlaştıran temel çözümünü temsil eder.¹³

Halku'l-Kur'an'ın Teorik Zorlukları

Kelâmullah meselesi, basit bir sıfat tartışmasının ötesinde, Kelâm ilminin kurucu meselesi olan Halku'l-Kur'an tezi üzerinden derin bir problem oluşturmuştur. Bu problemin temelinde, Allah'ın varlığı ve birliği ile sıfatlarının mahiyeti arasındaki ontolojik tartışmalar yatar. Mu'tezile ekolü, Kelâmullah'ın harflerden, seslerden ve telaffuzdan oluştuğunu ve bu unsurların da zaman ve mekânla sınırlı olduğunu vurgulayarak, Kur'an'ın yaratılmış olması gerektiği tezini zorunlu kılmıştır. Onlara göre, eğer Kur'an ezeli ise, Allah'ın zâtına ek olarak ezeli bir varlık daha kabul edilmiş olur ve bu durum, tevhidin mutlaklığına gölge düşürür. Mu'tezile için Kur'an'ın yaratılmış olması, onun adalet ve tevhid ilkeleriyle doğrudan bağlantılıdır. Ehl-i Sünnet ise, Kur'an'ın yaratılmış olduğu tezini, Kur'an'ın otoritesini ve Allah'ın ezeli kelâm sıfatını inkâr etmek olarak görmüş ve bu tezin küfre yol açacağını iddia etmiştir. Bu

¹⁰ Mustafa Altundağ, "Kelâmullah- Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde 'Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî' Ayrımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 155-156.

¹¹ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (Medine: Mecma'ü'l-Melik Fahd, 2004), 12/51.

¹² Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Hellmut Ritter (Almanya: Franz Steiner Yayınevi, 1980), 191-195.

¹³ Sa'düddin Mes'ûd b. Fahriddin Ömer b. Burhâniddin Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhü'l-'akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Ali Kemal (Beyrut/Lübnan: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 67-72.

ekoller, Halku'l-Kur'ân tartışmasıyla birlikte, Allah'ın zâtında kâim olan ezeli kelâm (kelâm-ı nefsi) kavramını teorileştirerek, Kur'ân'ın lafızlarının hâdis olmasına rağmen özünün ezeli olduğunu ileri sürmek zorunda kalmıştır. Kıraat ihtilafları, tam da bu ezeli öz ile hâdis lafız arasındaki ilişkiyi açıklama zorunluluğunu somutlaştıran en güçlü veriyi sağlamıştır.

Kıraat Olgusu: Lafzın Çoğulculuğu

Kelâmulullah'ın ontolojik statüsü üzerine yapılan bu teorik tartışma, Kur'ân'ın lafzî boyutundaki somut çoğulculuk olan kıraat ihtilafları olgusuyla kesişmiştir. Kıraatler, Kur'ân metninin Hz. Peygamber'den (s.a.v) mütevatir yollarla geldiği kabul edilen farklı okuyuş vecihleridir. İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) ifade ettiği gibi kıraat ilmi, "Kur'ân kelimelerinin nasıl okunacağını ve râvilerine nisbet etmek suretiyle bu kelimeler üzerindeki farklı okuyuşları konu edinen bir ilimdir."¹⁴ Bu ihtilaflar, sadece fonetik farklılıklarıyla sınırlı kalmayıp, zaman zaman i'râb değişiklikleri veya harf farklılıkları üzerinden anlamı etkileyen bir boyuta taşınmıştır.

Kıraatlerin varlığı, Kelâmulullah'ın mahiyetini araştıran kelâmcılar için iki temel soruyu gündeme getirmiştir: Eğer Allah'ın sözü tek ve ezeli ise, bu sözün lafzî ifadesinde neden ihtilaf mevcuttur? Çoğulcu olan bu lafızlar bütünü, ezeli olan bir sıfatın tezahürü olarak nasıl tanımlanabilir? Bu sorular, kıraatleri Kelâmulullah tartışmasının merkezine yerleştirmiştir. Bir ekol, bu farklılıkları yaratılmışlığın doğal sonucu olarak görürken; diğer ekol, bu farklılıkları ezeli olan manayı koruyan hâdis ibareler olarak konumlandırmak zorunda kalmıştır. Zira kıraatlerin makrû' (okunan lafız) ve kıraat (okuma eylemi) arasındaki ayrımı, Kelâmulullah'ın ezeliği-hâdisliği hükmünü belirleyen anahtar nokta olmuştur. Kıraatlerin meşruiyet sahası ve lafzî otoritesi, kelâm ekollerinin Kur'ân'a dair inanç esaslarını belirleme çabasının somut bir testi haline gelmiştir.

Kıraat İhtilafının Mahiyeti: Metinsel Çoğulculuğun Sınırları

Kıraat ihtilafı, Kelâmulullah'ın mahiyetini araştırırken karşılaşılan pratik bir zorluktur. Kıraatler, sadece edâ farklılığı değil, bazen anlamı etkileyen i'râb veya harf farklılıkları içeren okumalardır.¹⁵ Mütevatir kıraatler, Kur'ân metninin ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilen, nesilden nesile aktarılan okuyuşlardır. Âlimlerin çoğunluğu, mütevatir okuyuşun sıhhati için üç temel şartın bir arada bulunmasını gerekli görmüştür. Bir okuyuşun mütevatir kabul edilebilmesi için, öncelikle senedinin bizzat Resulullah'a (s.a.v.) kesintisiz olarak ulaşması şarttır. İkinci olarak, bu okuyuşun, Hz. Osman Mushaf'ının resmi yazısına herhangi bir şekilde uygunluk göstermesi gerekir. Son olarak, okuyuşun sadece isnat ve resme uygunluğu değil, aynı zamanda Arapçanın dilsel açıdan geçerli ve kabul edilmiş bir vechine de uygun olması şart koşulmuştur.¹⁶ Kelâmcılar için tartışma, bu mütevatir farklılıkların ontolojik statüsünün ne olacağıdır. Şâz kıraatler ise Mütevatir şartlarını taşımayan ve Kur'ân'ın metinsel otoritesine tam

¹⁴ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukrîn ve mürşidü't-tâlibîn* (Beyrut: Dârül-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 9.

¹⁵ Seyyid Rizkuttavîl, *Medhal fi 'ulûmi'l-kırâât* (Mekke: el-Mektebetü'l-Feysale, 1985), 157.

¹⁶ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdülmümin İbnü'l-Vecîh el-Vâsîtî, *el-Kenz fi'l-kırâ'âti'l-aşr*, thk. Halid Meşhedânî (Kahire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Diniyye, 2004), 1/46.

olarak dâhil edilmeyen okuyuşlardır.¹⁷ Bu tür kıraatler, özellikle kelâmî ekoller için, kendi doktrinlerine uymayanları reddetme veya sadece tefsir olarak kabul etme konusunda bir araç görevi görmüştür.

Kelâmî zorluk, kıraatlerin Kur'ân'ın bir parçası olarak kabul edilmesine rağmen, bu çokluğun ezeli olan Kelâmullah'a nasıl atfedileceği noktasında düğümlenmiştir. Eğer kıraatler farklı lafızlar sunuyorsa ve bu lafızlar ezeli ise, ezeli olan çokluk da mı kabul edilmelidir? Yoksa bu lafızlar yaratılmış ise, Kur'ân'ın tamamı mı yaratılmıştır? Bu sorular, kelâmcıları, kıraat (fiil) ve makrû' (lafız) ayrımını titizlikle yapmaya ve bu ayrımın sonucunu Kelâmullah'ın ezeliliğine yansıtmaya zorlamıştır.

Kıraat İhtilaflarının Kelâmullah Tartışmalarına Yansıması: Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet Modelleri

Kıraat ihtilaflarının, Kelâmullah meselesinde temel ayrışmaları pekiştiren bir zemin oluşturduğunu ifade etmiştik. Bu bağlamda Mu'tezile, Kelâmı, hadis bir fiil olarak görme tezini, okuyuş farklılıklarının Kur'ân'ın lafız ve ses yönünün sonradan meydana geldiğine dair bir kanıt olarak kullanır. Zira onlara göre, ezeli ve kadîm olan bir sıfatta değişiklik veya çoğulculuk bulunması muhaldir. Buna karşılık genelde Ehl-i Sünnet özelde Eş'ariyye, kelâmın ezeli ve manevî yönü olan kelâm-ı nefsi ile harf ve sesten oluşan ve hâdis yönü olan kelâm-ı lafzî arasında bir ayrım yaparak bu sorunu aşmıştır. Bu modelde ihtilaflar, sadece kelâm-ı lafzînin yaratılmış olmasına ve farklı vecihlerde ifade edilmesine atfedilirken, Allah'ın zâtıyla kâim olan asıl kelâmının ezeliliği korunmuş olur. Bu nedenle kıraat ihtilafları, iki ekolün de kendi kelâm modelini temellendirdiği önemli bir argüman olarak kullanılmıştır. Bu başlık altında Mu'tezile'nin Kur'ân'ın yaratılmış olduğu ön kabulü ile kıraatlere yaklaşımı, Ehl-i Sünnet'in kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzî öğretisi ve son olarak kıraatlerin hüccet değeri üzerinden yürütülen tartışmalara değinilecektir.

Mu'tezile'nin Hâdis Kuralı ve Kıraatlere Yaklaşımı

Mu'tezile ekolünün kıraatlere yaklaşımı, onların Kelâmullah meselesindeki temel prensip olan tevhid ilkesinden ve buna bağlı Kur'ân'ın lafızlarının mahlûk olduğu tezinden doğrudan türemiştir. Mu'tezile için Kelâmullah, harflerden, seslerden ve telaffuzdan oluştuğuna göre, bu unsurların tamamı hâdis kabul edilir. Bu temel kabulün bir uzantısı olarak, bu lafızların farklı vecihlerle okunması anlamına gelen kıraatler de kaçınılmaz olarak hâdis ve yaratılmıştır. Zira ezeli olan tek varlık Allah'ın Zât'ıdır ve kelâm, onun yaratma fiillerinden biridir.

Mu'tezilî âlimler, "kıraat" yani kulun fiili olan okuma eylemi ile "makrû" yani okunan lafızlar arasında bir ayrım yapsalar dahi, her ikisinin de Allah'ın fiili olması veya fiilin tezahürü olması nedeniyle yaratılmışlık hükmünü taşıdığını savunmuştur. Bu ayrım, kıraat eylemi, kula; makrû ise Allah'ın fiiline atfedilmiş olmasına rağmen, yine de yaratılmışlık sonucunu değiştirmez. Ayrıca, okunan lafızlardaki çok vecihli farklılıklar, Mu'tezile'ye göre, Kur'ân'ın ezeli olmadığına dair somut bir delil teşkil eder.

¹⁷ Ebû Amr Osmân b. Said ed-Dânî, *et-Teyşîr fi'l-kırâ'âtî's-seb'i*, thk. Otto Trezel (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984), 37.

Onların mantığına göre, ezeli ve kadim olan bir kelâmın ifadesinde bu denli bir farklılık, değişiklik veya çoğulculuk kabul edilemez. Bu tür çok anlamlılık ve değişkenlik ancak hâdis ve sonradan yaratılmış bir fiile özgüdür. Bu yaklaşım, Mu'tezile'nin lafızları, "Allah'ın hâdis fiili" olarak tanımlamasıyla ve tevhid ilkesinin katı yorumuyla tam bir tutarlılık sergilemiştir.

Ehl-i Sünnet'in Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî Öğretisi ve Kıraatlere Yaklaşımı

Ehl-i Sünnet, Kelâmullah'ın ezeliliğini koruma hedefine odaklanarak, kıraat ihtilaflarına karşı kelâm-ı nefsi (ezeli) ve kelâm-ı lafzî (hâdis) ayrımını geliştirmiştir. Bu ikili model, kıraatlerin varlığını kabul ederken Kelâmullah'ın ezeliliğine dair inancı muhafaza etme zorunluluğundan doğmuştur.

Eş'arî doktrine göre, harflerden, seslerden ve i'râb farklılıklarından oluşan telaffuz edilen ve işitilen kıraatlerin tümü kelâm-ı lafzî kategorisindedir ve bu boyut yaratılmıştır. Ancak bu hâdis boyut, Allah'ın zâtıyla kâim olan ve ezeli hakikati temsil eden kelâm-ı nefsi'yi asla etkilemez. Kıraat farklılıkları, sadece bir ifade biçimi olarak görülmüş, lafızların çokluğu, mananın tek ve ezeli olmasına engel teşkil etmemiştir. Bu model, Ehl-i Sünnet'e, Kur'an'ın hem lafzî çoğulculuğunu hem de ontolojik birliğini aynı anda koruma imkânı sunarak, kıraatleri kendi doktrinlerinin somut bir ispatı haline getirmiştir.

Kıraatlerin Hüccet Değeri Üzerinden Tartışma

Kıraat ihtilafları, Kelâm ilmi için dilbilimsel bir problem olmanın ötesine geçerek, doğrudan Kelâmullah'ın mahiyeti ve ilahi irade gibi dinin temel itikadî meselelerinin ele alındığı bir alan olmaktadır. Kelâmcılar için esas tartışma, Kur'an'ın farklı okuyuşlarının sıradan bir rivayet mi, yoksa itikadî hükümlerin temellendirilmesinde kullanılacak mutlak delil mi teşkil ettiğidir. Özellikle Kelâmullah'ın ezeli mi yoksa yaratılmış mı olduğu yönündeki temel ayrım, fırkaların kıraatlerin otoritesine bakışını kökten belirlemiştir. Çünkü bir kıraatin Allah'ın kesin sözü olduğuna hükmetmek, aynı zamanda o sözün ezeli kaynağı hakkında bir yargıya varmak anlamına gelir. Kelâm ilminde kesinlik esas olduğundan, fırkalar, benimsedikleri Kelâm prensiplerine uymayan okuyuşları mütevâtir dahi olsa reddetme veya tevil etme yoluna gidebilmişlerdir.

Bu metodolojik ayrım, kıraatleri ele almada temel farklılıklar oluşturmuştur. Mu'tezile, akıl ve tenzih ilkesini öncelikli kabul ettiği için, bir kıraati kabul etmeden önce, o kıraatin Allah'ın adalet ve tevhid prensiplerine uygunluğunu, yani aklen caiz olup olmadığını sorgulamıştır. Eğer mütevâtir bir kıraat dahi, onların kelâmî görüşleriyle çelişirse, bu kıraati tercih etmeme veya zorunlu olarak tevil etme yoluna gitmişlerdir. Ehl-i Sünnet ise, nakil ve tevatür zincirinin kesinliğine mutlak bir değer atfederek, mütevâtir tüm kıraatleri şeksiz şüphesiz ilahi kelâmın vecheleri olarak kabul etmiştir. Onlar için kıraatler, sadece fikhî değil, aynı zamanda karşıt kelâmî görüşleri temellendirmede kullandıkları nakli bir istidlal kaynağı haline gelmiştir.

Sonuç olarak, bu iki büyük kelâm ekolünün, Kur'an metninin farklı okunmasına verdiği değer, sadece metin otoritesi tartışması olmaktan çıkmış, iman esaslarını belirlemede zuhur eden derin tartışmalara dönüşmüştür. Mu'tezile akıl süzgecinden

geçirdiği kıraatleri kabul ederken, Ehl-i Sünnet nakil ve tevatür süzgecinden geçen her kıraati, Kelâmullah'ın zenginliğinin bir göstergesi olarak görmüş ve bu okuyuşları kendi itikadî sistemlerinin vazgeçilmez birer delili olarak kullanmıştır. Bu iki kelâmî ekolün, kıraatlerin hüccet değeri konusundaki görüşleri şöyledir:

Mu'tezile'nin Kıraat Tercihleri: Halku'l-Kur'ân Doktrininin Metin Üzerindeki Yansımaları

Mu'tezile'nin Kur'ân kıraatlerine dair geliştirdiği metodoloji, kelâm ilminin temel tartışma alanlarından biri olan Kelâmullah'ın mahiyeti konusundaki temel doktrinleri olan Halku'l-Kur'ân görüşüne dayanmaktadır. Bu görüşe göre, Allah'ın ezeli kelâmı sadece onun zatında mevcut olmakla birlikte, bizim okuduğumuz, işittiğimiz ve Mushaflara yazdığımız lafızlar ve harfler, hâdis ve insan fiiliyle ortaya çıkmış yaratılmış birer tezahürdür. Lafızların yaratılmış olduğu bu ontolojik ön kabul, kıraatlerin itikadî hükümlere delil değeri taşıması meselesini esaslı bir sorgulamaya tabi tutmuştur. Zira Mu'tezile için, Kelâmullah'ın lafzı konusunda aranan mutlak kesinlik, sadece naklî mütevâtir rivayetlerle sağlanamaz aynı zamanda kelâmî ilkelere tevhidî esas alan akıl ve tenzih prensipleriyle de desteklenmelidir. Bu sebeple Mu'tezile, kelâmî prensiplerini koruma kaygısıyla, metin otoritesini akla üstün kılan sıkı bir tercih ve denetim mekanizması kullanmıştır. Temel ilkeleri olan tevhid ve tenzih, herhangi bir kıraatin Allah'a teşbihi çağrıştıran veya adalet prensibine aykırı düşen bir anlam içermesini kesinlikle engeller. Bu durum, metnin zorunlu tevili ve kelâmî ilkelere uygun kıraatlerin doğrudan tercih edilmesi olmak üzere iki farklı önemli metodolojik yansıma ile ortaya çıkmıştır.

Bu metodolojinin ilk ve en yaygın yansıması, mütevâtir dahi olsa kendi ilkeleriyle çatışan kıraatlere uygulanan zorunlu tevil yöntemidir. Bunun en somut örneği, kıraat farklılığına dayanmamasına rağmen zahiri anlamı itibarıyla zorunlu tevili gerektiren Rü'yetullah meselesidir ki, bu mesele tenzih ilkesinin bir sonucudur. Mu'tezile'nin bu kapsamda değerlendirdiği âyet, Kıyâmet sûresi'nin 22. ve 23. âyetleridir.

“يُؤْمِرُ بِكَ يَٰرَبُّهُنَّ أَنْ تَلْبَسْنَ لِبَاسَهُنَّ ۚ فَاذْكُرْنَ أَنْصَحَ عَلَيْهُنَّ ۚ بِذِكْرِ رَبِّهِنَّ ۚ وَهُنَّ يَوْمَئِذٍ كَانَتْنَ لَا تَعْلَمْنَ حُجُوجَهُنَّ ۚ فَتَبَسَّمْنَ مِنْهُمْ لَا يَخِفْنَ ۚ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ ۚ يُؤْمِرُ بِكَ يَٰرَبُّهُنَّ أَنْ تَلْبَسْنَ لِبَاسَهُنَّ ۚ فَاذْكُرْنَ أَنْصَحَ عَلَيْهُنَّ ۚ بِذِكْرِ رَبِّهِنَّ ۚ وَهُنَّ يَوْمَئِذٍ كَانَتْنَ لَا تَعْلَمْنَ حُجُوجَهُنَّ ۚ فَتَبَسَّمْنَ مِنْهُمْ لَا يَخِفْنَ ۚ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ ۚ” “Yüzler vardır ki, o gün ıslıl ıslıl parıldayacaktır. Rablerine bakacaklardır.” Bu âyetler, Ehl-i Sünnet'in Rü'yetullah inancının temel naklî delili haline gelmiştir. Ancak âyette geçen نَاطِرَةٌ kelimesi, zahiren maddî görme eylemini ima ettiğinden, Mu'tezile bu kıraati aklen caiz görmemiştir. Halku'l-Kur'ân doktrininin bir sonucu olarak, lafzın yaratılmış olduğunu savunan Mu'tezile, kendi aklî prensiplerini koruma adına bu kıraati tevil etmiştir. Bu tevil, ayetteki “bakma” eylemini, maddî bir görme anlamından tamamen uzaklaştırarak, Allah'ın sevabını ve lütfunu bekleme şeklinde yorumlamış; böylece teşbihi çağrıştıran zahirî anlamı ortadan kaldırmıştır. Tevil etme zorunluluğu, lafzın yaratılmış olduğu ve dolayısıyla Kelâmullah'ın mutlak iradesini yansıtmayıp akıl tarafından denetlenebileceği doktrininin en güçlü kanıtıdır.

Konu hakkında açıklamalarda bulunan Mu'tezili âlim Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) şu ifadeleri kullanmıştır: “Allah Teâlâ'nın ‘yüzler vardır ki, o gün ıslıl ıslıl parlayacaktır; Rablerine bakacaklardır (onu göreceklerdir)’ âyetinde geçen نَاطِرَةٌ kelimesini hakiki manada almak isabetli değildir. Bu nedenle, bu iddianın batıl olduğunu söylemek gerekir. Bu ayetin zahiri, Allah Teâlâ'nın görüleceğine kesin olarak

de lalet etmediğine göre, onun görölmesini reddetme anlayışı, bu ayeti yalanlamaya yol açmaz. Aksine bu, onun göröllebileceğini savunanların iddiasına karşı çıkmadır. Nasıl ki Allah'ın âlim olması ilim sıfatı gereği değil, zatı iledir ve onun ilim sıfatı gereği âlim olması yaratılmışlara benzeme riskinden dolayı reddediliyorsa aynı şekilde onun göröllebilir olması da ona cisim atfetme anlamına geleceği için reddedilmelidir.”¹⁸

Konu hakkında açıklamada bulunan bir diğer Mu'tezili âlim de Zemahşeri'dir (ö. 538/1144). O, tefsiri olan *el-Keşşâf*'ta, إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ * اَيُّوهُ يَوْمَئِذٍ نَاطِرَةٌ âyetini, Mu'tezile'nin temel ilkesi olan tenzih prensibi çerçevesinde mutlak bir akli süzgeçle değerlendirir. Onun yaklaşımı, âyeti, Ehl-i Sünnet'in, Allah'ın ahirette gözle görölmesi inancına delil olmaktan çıkarma üzerine kuruludur. Zemahşeri, ayetteki نَاطِرَةٌ kelimesiyle maddî bir görme fiilinin kastedilmesini, yön ve mekân gerektireceği ve dolayısıyla Allah'a teşbih olacağı gerekçesiyle reddeder. Bu kelâmî zorunluluğu dilbilimsel bir argümanla destekler. Ayette tümlecin öne alınmasıyla sağlanan tahsis, müminlerin mahşer gününde sayısız başka şeye de bakacağı gerçeği karşısında “yalnızca Rabbine bakma” anlamının aklen imkânsız olduğunu ispat eder. Tahsisin geçerli olabilmesi için âyetin anlamının mecazî olması gerektiğini ifade eden Zemahşeri, نَاطِرَةٌ kelimesinin “bekleme, ümit etme, gözleme” anlamlarını çağrıştıracak şekilde tevil edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.¹⁹ Bu durumda âyetin manası: “o nurlu yüzler, lütfu ve keremi yalnızca rablerinden beklerler” şeklinde olacaktır. Bu yorum, onun Halku'l-Kur'ân doktrininden aldığı yetkiyle, lafzın zahirini aklın denetimine tabi tuttuğunu ve kelâmî ilkeyi nakle hâkim kıldığını göstermektedir.

Metodolojinin ikinci yansıması ise, doğrudan kıraat tercihleri üzerinedir. Mutezile, sadece teville yetinmemiş, aynı zamanda adalet ilkesi ve halku'l-ef'âl (kulun fiilini kendi yaratması) görüşünü destekleyen kıraatleri ön plana çıkarma eğilimi de göstermiştir. Örneğin halku'l-ef'âl ilkesi bağlamında, fiilin failinin kul mu yoksa Allah mı olduğu tartışmalarında, fiili kula nispet eden etken okuyuşlar Mu'tezile tarafından benimsenmiştir. Bu durumu yansıtan âyetlerden biri Ra'd sûresi 33. âyettir. Âyet, mealiyle beraber şöyledir;

أَقَمْنِ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ قُلْ مَتَّوَهُمْ أَمْ تُشْرِكُونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ أَمْ يَبْظَاهِرُ مِنَ الْقَوْلِ بَلْ رَيْنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مَكْرَهُمْ وَصُدُّوا عَنِ السَّبِيلِ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ

“Herkesin kazandığını gözetleyip muhafaza eden, (hiç böyle yapamayan gibi olur mu?). Onlar Allah'a ortaklar koştular. De ki: «Onlara ad verin (onlar necidir?). Yoksa siz Allah'a yeryüzünde bilemeyeceği bir şeyi mi haber veriyorsunuz? Yahut boş laf mı ediyorsunuz?» Doğrusu inkâr edenlere hileleri süslü gösterildi ve onlar doğru yoldan alıkonuldular. Allah kimi saptırırsa artık onu doğru yola iletecek yoktur.”

Âyette geçen وَصُدُّوا kelimesinde kıraat farklılığı vardır. Kıraat imamları, وَصُدُّوا عَنِ السَّبِيلِ ifadesinde yer alan sâd (ص) harfinin harekesi, yani fethası veya dammesi konusunda

¹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-âdl*, 4/192.

¹⁹ Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşeri, *Tefsîrû'l-keşşâf*, thk. Muhammed Mursî Âmir (Kahire: Daru'l-Mushaf, 1977), 4/663.

ihtilaf etmişlerdir. İbn Kesîr, Nâfi', Ebû Amr ve İbn Âmir, bu kelimeyi fethalı okumuşlardır ve bu okuyuş, “engel oldular/alıkoydular” gibi aktif ve geçişli bir anlam taşır. Mü'min sûresindeki benzer ayette de aynı şekilde okumuşlardır. Buna karşın, Âsım, Hamza ve Kisâî ise bu kelimeyi her iki ayette de Sâd harfini dammeli okumuşlardır ki, bu okuyuş “engellendiler/alıkonuldular” gibi pasif ve edilgen bir anlam ifade etmektedir. Bu iki okuyuş arasındaki temel fark, fiilin faili ile mef'ûlü arasındaki ilişkiyi tamamen değiştirerek ayetin yorumunda büyük bir farklılık oluşturmaktadır.²⁰

Mu'tezili âlim Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101) Ra'd Sûresi'nin 33. âyetindeki kıraat farklılığını, kötülüğün Allah'a nispet edilmesi ve cebrî kader inancı açısından kapsamlı bir şekilde incelemektedir. Mu'tezile'nin temel görüşüne göre, Yüce Allah kötülük işlemekten uzaktır ve ondan daima güzel fiiller meydana gelir. Dolayısıyla ilahi irade, isyana yönelmez. İ'tizâlî felsefe, hastalıklar veya fiziksel kusurlar gibi durumları dahi sevap ve ödül kazanma aracı saydığı için, bunları kötü eylemler olarak nitelendirmez.²¹ Ancak bu yaklaşıma karşı çıkan Cebrîyye, Ra'd Sûresi 33. ayetteki وَصَّدُوا عَنِ السَّبِيلِ (yoldan alıkonuldular) şeklindeki kıraati esas alarak, inkâr ve küfrün dahi Allah'ın iradesiyle mükellef için belirlendiğini ve bu ayetin kendi cebrî kader anlayışlarının temel delillerinden biri olduğunu ileri sürer.

Cüşemî, bu Cebrî yoruma şiddetle karşı çıkarak, Cebrîlerin sadece edilgen anlam taşıyan bu kıraat vechini kabul edip, Haremeyn (Mekke-Medine), Şam ve Basra kurrâsına ait diğer sahih kıraat vecihlerini görmezden geldiğini vurgular.²² Cüşemî, Cebrîlerin bu kıraate yüklediği anlama itiraz etmekle kalmaz, kendi yaklaşımını çeşitli ayetlerle destekler. Cüşemî'ye göre وَصَّدُوا عَنِ السَّبِيلِ şeklindeki dammeli kıraat esas alınsa bile, “saptırma” fiilini Allah'a isnat etmek doğru değildir. Bu okuyuşa göre, yoldan çıkarma eylemi, Şeytana veya kavmin nüfuz sahibi inkârcı liderlerine atfedilmelidir.²³ Cüşemî, ayetteki küfür ve saptırma fiillerinin bizzat inkârcıların kendi eylemi olduğunu belirterek, Mu'tezile'nin halku'l-ef'âl anlayışını bu yolla ispatlamaya çalışır ve bu doğrultuda وَصَّدُوا عَنِ السَّبِيلِ (alıkoydular) şeklindeki fethalı okuyuşu esas aldığı anlaşılmaktadır. Bu tutumu, Mu'tezile'nin kötülüklerin Allah'a isnat edilemeyeceği ilkesine dayanmaktadır. Cüşemî'nin önemli bir metodolojik özelliği, mezhebinin ilkelerine görünürde ters düşen sahih kıraat vechini doğrudan reddetmek yerine, onu tevil yoluyla kendi kelamî düşüncesiyle uyumlu hale getirmeyi tercih etmesidir. Onun tefsirinde, mezhebî görüşlerine zahiren aykırı düşen sahih rivayetlere karşı da benzer bir tevil yöntemini kullandığı görülür.²⁴

²⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâ'ât*, thk. Şevki Dayf (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1972), 359.

²¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-âdl*, 13/366-369.

²² Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 2018), 5/3799.

²³ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 5/3800.

²⁴ Fatih Pamuk, “Mu'tezilî Âlim Hâkim el-Cüşemî'nin Kıraat Anlayışı ve Mezhebî Aidiyetinin Kıraat Tercihlerindeki Etkisi”, *Dergiyabant* 12/1 (Mayıs 2024), 67.

Görüldüğü gibi, Mu'tezile Halku'l-Kur'ân doktrini sayesinde lafzın yaratılmış olduğunu savunduğu için, lafzı kendi kelâmî ilkelerine uymayan anlamdan arındırma yetkisini kendinde bulmuş ve kulun iradesini koruyan yorumları öne çıkarmıştır. Bu, kıraat ihtilaflarının sadece fikhî veya tefsirî bir mesele olarak kalması gerektiğini savunan Mu'tezile'nin, kendi akılcılık prensibi gereği, dinsel metinler karşısında aktif bir denetim mekanizması uyguladığını göstermektedir. Nihayetinde, Mu'tezile'nin kıraat ihtilaflarına yaklaşımı, lafızların çoğulculuğundan doğan itikadî sonuçları reddetmeyen fakat doğru kelâmî yoruma vurgu yapan ve bu yorumun akılcı bir denetimle belirlenmesini savunan bir yaklaşımdır. Bu da Mu'tezile'yi Kelâmullah'ın lafzını yaratılmış kabul etmelerinin kaçınılmaz bir sonucu olarak, akılcılığı mutlak bir süzgeç olarak konumlandırmaya itmiştir.

Bu konuda Mu'tezile kelimcisi Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin (ö. 319/931) müşriklerin kıyamet günündeki pişmanlığını dile getiren En'âm sûresi 27. âyetteki tercihi de örnek olarak verilebilir. Zira âyet, Mu'tezile'nin temel prensiplerinin metin yorumu üzerindeki derin etkisini ortaya koyması cihetiyle önem arz etmektedir. Âyet meâliyle birlikte şöyledir:

وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَعُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بَيِّنَاتٍ رَّبِّنَا وَنُكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ

"Onların ateşin karşısında durdurulup 'Ah, keşke dünyaya geri gönderilsek de bir daha Rabbimizin âyetlerini yalanlamasak ve inananlardan olsak!' dediklerini bir görsen!.."

Âyette geçen "Ah, keşke dünyaya geri gönderilsek de bir daha rabbimizin âyetlerini yalanlamasak ve inananlardan olsak!" şeklindeki temennî cümlesinde yer alan üç fiil (نُرَدُّ, وَنُكُونَ ve لَا نُكَذِّبُ), mütevatir kıraatler arasında farklı i'râb ve dolayısıyla farklı anlam atıflarına sahiptir. Bu kelimelerin okunuşuna dair şu bilgiler aktarılmaktadır: İbn Kesîr, Nâfi', Ebû Amr, Ebû Bekir Şu'be ve Kisâî, (نُرَدُّ) kelimesini ref' ile okumuşlar, ardından gelen (وَلَا نُكَذِّبُ) ve (وَنُكُونَ) kelimelerini de ref' ile okumuşlardır. İbn Âmir ise (وَلَا نُكَذِّبُ) kelimesini ref' ile okurken, (وَنُكُونَ) kelimesini nasb ile okumuştur. Hişâm bin Ammâr, kendi senediyle İbn Âmir'den, bu iki kelimenin de (وَلَا نُكَذِّبُ) ve (وَنُكُونَ) nasb ile okunduğunu rivayet etmiştir. Geriye kalan diğer kıraat imamları ise (وَلَا نُكَذِّبُ) ve (وَنُكُونَ) kelimelerinin her ikisini de nasb ile okumuşlardır.²⁵

Ebû Mansûr, bu okuyuşların anlamlarını yorumlayarak (وَلَا نُكَذِّبُ) ve (وَنُكُونَ) kelimelerini ref' ile okuyanların maksadının şu olduğunu belirtmiştir: "Keşke geri gönderilsek de, ister geri gönderilelim ister gönderilmeyelim, bizler artık rabbimizin âyetlerini asla yalanlamayan kimseler olurduk ve iman edenlerden olurduk. Zira yalanlayamayacağımız şeyleri kesin olarak görmüş ve idrak etmiş olurduk." Ayrıca ref' ile okumanın bir başka anlamının da caiz olduğunu söylemiştir: "Keşke geri gönderilsek ve keşke rabbimizin âyetlerini yalanlamasak," sanki hem dünyaya geri gönderilmeyi hem de tasdik etme başarısının kendilerine verilmesini temenni etmişler ve (وَنُكُونَ)

²⁵ Ebû Alî Emînüddîn (Emînü'l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Murtebâ, 2006), 4/26-27.

kelimesi de buna atfedilmiştir. Son olarak, (يَا لَيْتَنَّا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ . . . وَنُكُونُ) şeklinde, yani sonraki fiilleri nasb ile okuyanlar için ise bu okuyuşun, Arapçada temenni cümlelerinde “vâv-ı cevâb” ile nasb yapılması kuralına uygun düştüğünü; tıpkı “Keşke bize gelsen de sana ikram etsek” demekteki gibi olduğunu ifade etmiştir.²⁶

Belhî, İmam Hamza, Hafs ve Yakup gibi bazı imamların okuyuşlarından ayrılarak, geriye kalan diğer kıraat imamlarının tercih ettiği gibi üç fiilin de ref' ile okunması ve böylece tüm fiillerin baştaki لَيْت edatına atfedilerek temenni hükmüne girmesi ve birbiriyle anlam bütünlüğü taşıması gerektiğini savunmuştur. Belhî'nin bu metinsel tercihi, Mu'tezile'nin adalet prensibine dayandığı söylenilebilir. Zira ona göre, hakikatin tamamen açığa çıktığı Ahiret meydanında, kullardan büyük günah sayılacak bir fiil olan yalan söylemenin sâdır olması aklen ve itikaden mümkün değildir. O, üç fiilin de temenni bağlamında okunmasını sağlayarak, müşriklerin sözünü basit bir iddiadan veya yalandan çıkarıp, o anki hakikate kani olmuş olmanın getirdiği pişmanlık ve temenni hükmüne irca etmektedir. Bu yorum, bir sonraki âyetin müşrikleri yalancılıkla niteleyen (وَالَهُمْ لَكَذِبُونَ) beyanını da çözüme kavuşturur. Zira Belhî'nin yorumladığı pişmanlık cümlesi yalan değil, samimi bir temennidir ve onların yalancılıkla nitelenmeleri, dünyadaki inkâr ve fiillerine ilişkindir.²⁷ Sonuç olarak, Belhî'nin mütevatir kıraatler içindeki bu özel i'râb tercihini, kullardan kötü fiilin sadır olamayacağı şeklindeki kelâmî düşüncesi ile ilişkilendirmesi, Mu'tezile'nin Halku'l-Kur'ân doktrininin türevi olan prensiplerin Kur'ân lafızlarının yorumlanış biçimine nasıl yansıdığını gösteren somut bir örneği teşkil eder.

Ehl-i Sünnet ve Kıraat İstidlali: Ezeli Kelâmın Delillendirilmesi

Ehl-i Sünnet kelâm ekolü, Kur'ân'ın yaratılmışlığı tezine karşı çıkararak, mütevatir kıraat ihtilaflarını Kelâmullah'ın ezeli olduğu inancını güçlendiren deliller olarak kullanır. Bu yaklaşımın temelinde kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzî ayrımı yer alır. Ehl-i Sünnet, lafızların hâdis olduğunu kabul ederken, bu lafızların ifade ettiği mananın ezeli ve Allah'ın zâtî bir sıfatı olduğunu savunur. Bu sayede, Mu'tezile'nin lafızlardaki ihtilafı Kur'ân'ın yaratılmışlığına delil getirmesine karşı, “lafızlar hâdis olsa bile, onlar ezeli kelâm-ı nefsi'ye işaret ettiği sürece ilahi otoriteyi temsil ederler” diyerek Kelâmullah'ın ezeliğini sarsılmaz bir şekilde korumuştur.

Ehl-i Sünnet için mütevatir kıraatlerin çokluğu, lafızların ezeli olduğu fikrini çürüten bir kusur değil, aksine tekil ve ezeli olan ilahi mananın kapsamını ve zenginliğini gösteren bir delildir. Kıraat vecihleri arasındaki anlam farklılıkları, ezeli mananın farklı yönlerini ifade eden yaratılmış ibareler olarak görülür ve asla birbiriyle çelişmez. Bu durum, Ehl-i Sünnet'e hem lafzın çoğulculuğunu kabul etme hem de fıkıh ve tefsir alanında bu farklılıklardan yola çıkarak geniş kapsamlı hükümler çıkarma esnekliği tanır. Ehl-i Sünnet, kıraatlerin dinde hüccet değeri taşıması için tevâtür şartına sıkı sıkıya

²⁶ Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Me'âni'l-kırâât li'l-Ezherî* (Suud-i Arabistan: Merkezü'l-buhûs fi külliyyeti âdâb, 1991), 1/349-350.

²⁷ Emrullah Tuncel, “Mu'tezilî Müfessir Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin Kıraatlere Yaklaşımı”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2020), 9-10.

bağlı kalır. Bu titizlik, lafzî kelâmın rastgele değil, tevâtür yoluyla aktarılmış ve korunmuş ibareler olduğunu ispatlayarak, hem kelâm-ı nefsi'nin ezeliliğini destekler hem de lafızların otoritesini Mu'tezile'nin eleştirilerine karşı koruyan güçlü bir istidlal mekanizması kurar.

Ehl-i Sünnet'in kelâm-ı nefsi öğretisini desteklerken kullandığı temel örneklerden biri, Bakara sûresi, 259. âyettir.

أَوَكَلَّيْ مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى جَمَرِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِئُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمْتُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

“Yahut görmedin mi o kimseyi ki, evlerinin duvarları çatıları üzerine çökmüş (alt üst olmuş) bir kasabaya uğradı; «Ölümünden sonra Allah bunları nasıl diriltir acaba!» dedi. Bunun üzerine Allah onu öldürüp yüz sene bıraktı; sonra tekrar diriltti. Ne kadar kaldın? dedi. «Bir gün yahut daha az» dedi. Allah ona: Hayır, yüz sene kaldın. Yiyeceğine ve içeceğine bak, henüz bozulmamıştır. Eşeğine de bak. Seni insanlara bir ibret kılalım diye (yüz sene ölü tuttuk, sonra tekrar dirilttik). Şimdi sen kemiklere bak, onları nasıl düzenliyor, sonra ona nasıl et giydiriyoruz, dedi. Durum kendisince anlaşılınca: Şimdi iyice biliyorum ki, Allah her şeye kadirdir, dedi.”

Âyette geçen نُشْرِئُهَا kelimesinde kıraat farklılığı vardır. Bu kelime, râ (ر) ve zây (ز) harfi olmak üzere iki farklı şekilde okunmuştur. Çünkü bu iki kıraatin tamamıyla kastedilen şey kemiklerdir. Şöyle ki, Allah Teâlâ اُنْشُرْهَا diyerek onları diriltmiş, اُنْشُرْهَا diyerek de bazısını bazısına doğru kaldırmış, böylece kemikler birbirine bitişmiş ve bütünleşmiştir.²⁸ Kelimeyi İbn Âmir ve Kûfe kıraat imamları (Âsım, Hamza ve Kisâî), zây (ز) harfiyle okumuşlardır ki bu, diriltip yükseltmek, ayağa kaldırmak anlamlarına gelir.²⁹ Geriye kalan diğer kıraat imamları ise râ (ر) harfiyle okumuşlardır ki, bu da yayıp, dağıtıp sonra toplamak, diriltmek anlamına gelmektedir. Bu mütevatir farklılık, Ehl-i Sünnet'in “farklı lafız, tek mana” prensibini desteklemek için kullandığı ve Allah'ın yaratma gücünün farklı yönlerini gösteren önemli bir örnektir.

Görüldüğü üzere Yüce Allah, bu ayette, kemiklerin ölümden sonra dirilmesi ve birbirine bitişmesi olmak üzere iki durumun da gerçekleşeceğini haber vermektedir. Allah, gücünün büyüklüğüne dikkat çekmek amacıyla bu iki manayı iki farklı kıraat üzerinden dikkatlerimize sunmuştur. Mu'tezile, bu lafız farklılığını, Kur'an'ın bütünüyle hâdis olduğuna delil gösterirken; Ehl-i Sünnet, her iki yaratılmış ibarenin de tek bir ezeli manayı ifade ettiğini savunur. Ehl-i Sünnet'e göre bu okuyuşlardan biri diriltmenin canlandırıp ayağa kaldırma yönünü, diğeri ise dağıtıp toplama yönünü vurgular. Ancak ikisi de kelâm-ı nefside var olan ezeli manayı farklı bir zenginlik içinde tecelli ettirir. Lafızlardaki değişkenlik, kelâm'ın aslının ezeli ve biricik olduğu fikrini çürütmez.

²⁸ Dâni Ebû 'Amr Osman b. Saîd, *Câmiu'l-beyân fi'l-kırââtî's-seb'* (el-İmârât: Câmi'atü's-Şârika, 2007), 1/121.

²⁹ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââtî'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/231.

Ehl-i Sünnet'in ilâhî kelâmın ezeli ve ğayr-i mahlûk olduğuna yönelik ortaya koyduğu delillerden biri de Nisâ Sûresi 162. âyettir.

لَكِنَّ الرَّاٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُوْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِمَا اُنْزِلَ اِلَيْكَ وَمَا اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِيْنَ الصَّلٰوةَ وَالْمُؤْتُوْنَ الزَّكٰوةَ وَالْمُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ اُولٰٓئِكَ سَنُوْتِيْهِمْ اَجْرًا عَظِيْمًا

“Fakat içlerinden ilimde derinleşmiş olanlar ve müminler, sana indirilene ve sende önce indirilene iman edenler, namazı kılanlar, zekâtı verenler, Allah’a ve ahiret gününe inananlar var ya; işte onlara pek yakında büyük mükâfat vereceğiz.” Âyette geçen *وَالْمُقِيمِيْنَ* kelimesinde kıraat farklılığı vardır. Genelde kıraat imamı kelimeyi Mushaf’ta yazıldığı şekliyle yani *وَالْمُقِيمِيْنَ* şeklinde okumuşlardır. Bu okuyuş âyetin başından beri vurgulanan hususun yani müminlerin methedilmesi durumunun bir devamıdır. Bu nedenle kelime nasb ile okunmuştur. Ancak, İbn Cübeyr, Amr bin Ubeyd, Cü’derî, İsa b. Ömer, Mâlik b. Dînâr, Mücâhid, Ebû Amr ve İbn Mes’ûd, kelimeyi *وَالْمُقِيمُوْنَ الصَّلَاةَ* şeklinde ref’ ile okumuşlardır. Bu ref’ ile okuyuş, *وَالرَّاٰسِخُوْنَ* (ilimde kökleşenler) kelimesine atfedilmek suretiyle namazı kılanların ilimde kökleşenler olduğunu vurgulamıştır. Nasb ile okuyanlar yani cumhur ise, namazı kılanları ilimde kökleşenlerden ayrı olarak övgü amacıyla istisna etmişlerdir.³⁰ Bu ihtilafın bir kısmı, Mushaf’ın ilk yazımındaki hatalı yazım iddiası üzerinden tartışılmış, ancak Ebû Hayyân ve Zemahşerî gibi dil bilginleri, bu nasb okuyuşunun Arap grameri açısından fasih olduğunu savunarak, hatayı değil, dilbilgisi kurallarını esas almışlardır.³¹

Ehl-i Sünnet bu ifadeyi, kelâm-ı nefsi öğretisinin pratik bir kanıtı olarak kullanır. Ayetteki temel ihtilaf, kelimenin nasb ile *وَالْمُقِيمِيْنَ* mi, yoksa ref’ ile *وَالْمُقِيمُوْنَ* mi okunacağıdır: Nasb ile okunuş, namaz kılanları ilimde kökleşenlerden ayrı olarak, Arap dilinde özel bir övgü amacıyla cümle akışına dâhil ederken; ref’ ile okunuş ise namaz kılanları, ilimde kökleşenlere atfederek, övgüye değer sıfatlar arasında bir bütünlük kurar. Ehl-i Sünnet’e göre bu i’râb farkı, lafızların hâdis olduğunu gösterse bile, Kelâmullah’ın ezeliliğini asla zayıflatmaz, çünkü her iki mütevatir okuyuş da tek bir ezelî manaya hizmet etmektedir. Namaz kılanların mutlak surette övgüye ve yüceltmeye layık olduğu yönündeki ilahi takdir, kelâm-ı nefsi’nin sınırsız manasının lafızlar aracılığıyla farklı iki veçheyle tecelli ettiğini gösterir, Ehl-i Sünnet, lafızlardaki bu değişkenliğin, kelâm’ın ezelî manasını zedelemek yerine güçlendirdiğini göstererek, Mu’tezile’nin “lafızlar değiştiğine göre Kur’ân yaratılmıştır” argümanına karşı güçlü bir delil sunar ve bu kıraat farklılığını kelâmî anlamda bir tehlike değil, Kelâmullah’ın ezelî otoritesini pekiştiren bir delil olarak konumlandırır.

Sonuç

Bu çalışma, kıraat ihtilaflarının Kelâmullah tartışmaları üzerindeki etkisini inceleyerek, İslam düşüncesindeki iki ana ekol olan Mu’tezile ve Ehl-i Sünnet’in geliştirdiği teorik modellerin, metin yorumu üzerindeki derin ve ayrıştırıcı etkilerini

³⁰ Abdullatif el-Hatîb, *Mu’cemü’l-kırâât* (Dımaşk: Dâru Sa’diddîn li’t-Tabâati ve’n-Neşri ve’t-Tevzî’, 2000), 2/198-200.

³¹ Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân Esîru’d-Dîn el-Endelûsî Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît fi’t-tefsîr*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil el-’Atâr (Beyrut: Daru’l-Fikr, 2000), 4/134.

somutlaştırmıştır. Çalışmanın nihai değerlendirmesi, kıraat olgusunun, basit bir tefsir veya fıkıh meselesi olmaktan ziyade, iki ekolün varlık felsefesi ve Allah tasavvuru arasındaki derin ayrımı belirleyen merkezi bir çatışma alanı olduğu yönündedir.

Çalışmamızın temel bulgusu, Kelâmullah mefhumunun kelimâ tanımında başlayan köklü bir ayrışmanın, kıraatlerin hüccet değerini doğrudan belirlemiş olmasıdır. Mu'tezile'nin Kelâm'ın yaratılmış olduğu kuralı, kıraat farklılıklarını teolojik bir ispat aracı olarak kullanmış, lafızlardaki değişkenliği, Kur'ân'ın ezeli olamayacağının nihai delili saymıştır. Bu ontolojik ön kabul, Mu'tezile'yi, kıraat tercihlerinde adalet ve halku'l-e'âl prensiplerini destekleyen okuyuşlara yöneltme sonucunu doğurmuştur.

Buna karşılık, Ehl-i Sünnet ise kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzi ayrımı ile bu meydan okumaya karşı güçlü bir savunma mekanizması kurmuştur. Bu bulgu, lafızların yaratılmış olsa dahi, bu lafızların ifade ettiği mananın ezeli olduğu prensibini koruyarak, Kur'ân'ın ezeliliği fikrinden ödün verilmediği sonucunu göstermiştir. Ehl-i Sünnet bu teorik kabulü kullanarak mütevatir kıraatlerin tamamını, ezeli mananın otoritesini pekiştiren deliller olarak kabul etmiş, lafız farklılıklarını manada bir çelişki değil, zenginlik görerek metinsel çoğulculuğu kelâmî sistemine başarıyla dâhil etmiştir.

İncelenen somut kıraat ihtilafları, teorik modellerin işleyişini doğrulamıştır. Bakara 259'daki harf farklılığı ve Nisâ 162'deki i'râb farklılığı gibi örnekler, Ehl-i Sünnet tarafından lafızlar hâdis olsa bile, bunların tek bir ezeli manaya hizmet ettiğini ispat eden güçlü deliller olarak kullanılmıştır. Bu, lafız ihtilaflarının ezeli kelâmın otoritesini artırdığı sonucunu desteklemiştir. Sonuç olarak, bu çalışma, kıraat ihtilaflarının sadece bir okuyuş meselesi olmadığını aksine, Kelâmullah'ın mahiyeti ve Halku'l-Kur'ân tartışmalarında, iki ekolün ontolojik ve teolojik duruşunu belirleyen en merkezi metinsel kanıt alanı olduğunu kesin bir şekilde göstermiştir. Ehl-i Sünnet'in kelâm-ı nefsi öğretisi, tevâtür otoritesini koruyarak metinsel çoğulculuğu kendi lehine çevirme sonucunu verirken, Mu'tezile'nin hâdis kuralı akli ve etik zorunluluklarını metin yorumuna yansıtarak kendi kelâm sistemini savunmuştur.

Kaynakça

- Abdullatif el-Hatîb. *Mu'cemü'l-kırâât*. Dimaşk: Dâru Sa'diddîn li't-Tabâati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 2000.
- Altundağ, Mustafa. "Kelâmullah- Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde 'Kelâm-ı Nefsi-Kelâm-ı Lafzi' Ayrımı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 149-181.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Temhîdü'l-evâil fi telhîsi'd-delâil*. thk. İmâdüddin Ahmed Haydar. Lübnan: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1987.
- Cüşemî, Hâkim. *et-Tehzîb fi't-tefsîr*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 2018.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf b. Muhammed. *Lüma 'u'l-edille fi kavâ'id Ehlî's-sünneti ve'l-cemâ'a*. thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.

- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Said. *et-Teyssîr fî'l-kırâ'âtî's-seb'i*. thk. Otto Trezel. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984.
- Ebû 'Amr Osman b. Saîd, ed-Dânî. *Câmiu'l-beyân fî'l-kırââtî's-seb'*. el-İmârât: Câmi'atü's-Şârika, 2007.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân Esîru'd-Dîn el-Endelûsî. *el-Bahru'l-muhît fî't-tefsîr*. thk. Sıdkı Muhammed Cemil el-'Atâr. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2000.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. nşr. Hellmut Ritter. Almanya: Franz Steiner Yayınevi, 1980.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Alî b. İsmâîl el- - Useymî, Sâlih b. Mukbil b. Abdillâh et-Temîmî. *İbâne 'an usûli'd-diyâne*. Riyâd: Dârü'l-Fadîle, 2011.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Me'âni'l-kırâ'ât li'l-Ezherî*. Suud-i Arabistan: Merkezü'l-buhûs fî külliyyeti âdâb, 1991.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelûsî. *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. thk. Abdurrahman Umeyra - İbrahim Nasr. Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1996.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî. *Kitâbü's-seb'a fî'l-kırâ'ât*. thk. Şevkî Dayf. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1972.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mecmû'u'l fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. Medine: Mecma'ü'l-Melik Fahd, 2004.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fî'l-kırââtî'l-aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Müncidü'l-mukriîn ve mürşidü't-tâlibîn*. Beyrut: Dârül-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbnü'l-Vecîh el-Vâsıtî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdülmümin. *el-Kenz fî'l-kırâ'âtî'l-aşr*. thk. Halid Meşhedânî. Kahire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Diniyye, 2004.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasan Abdulcebbâr b. Ahmed el-Hemedani. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. nşr. İbrahim el-Ebyârî. Kahire, ts.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasan Abdulcebbâr b. Ahmed el-Hemedani. *el-Muhtasar fî usuli'd-din*. çev. Ömer Seyyid Azmi. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Baskı., 2011.
- Pamuk, Fatih. "Mu'tezilî Âlim Hâkim el-Cüşemî'nin Kıraat Anlayışı ve Mezhebî Aidiyetinin Kıraat Tercihlerindeki Etkisi". *Dergiabant* 12/1 (Mayıs 2024), 54-74.
- Râgıb el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyni b. Muhammed. *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan ed-Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.
- Seyyid Rizkuttavîl. *Medhal fî 'ulûmi'l-kırâât*. Mekke: el-Mektebetü'l-Feysale, 1985.
- Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn (Emînü'l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasan b. el-Fazl. *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Murtedâ, 2006.

- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhü'l-'akâidi'n-Nesefiyye*. thk. Ali Kemal. Beyrut/Lübnan: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Tuncel, Emrullah. "Mu'tezilî Müfessir Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin Kıraatlere Yaklaşımı". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2020).
- Türkmen, Hasan. *Mu'tezile'de Kelamullah ve Mahiyeti*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kelâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 25. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Zemahşeri, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer b. Ahmed. *Tefsîrü'l-keşşâf*. thk. Muhammed Mursî Âmir. Kahire: Daru'l-Mushaf, 1977.

KIRAAT İHTİLAFLARININ “MA’NÂ-Yİ EVVEL” (BİRİNCİL ANLAM) TARTIŞMALARINA KATKISI: KUR’ÂN METNİNDE SEMANTİK ZENGİNLİĞİN DİL FELSEFESİ AÇISINDAN İNCELENMESİ

Sedat KAYA

Bitlis Eren Üniversitesi

Giriş

Kur’ân-ı Kerîm’deki kıraat ihtilafları, asırlardır özellikle kıraat, tefsir ve fıkıh gibi İslami ilimler alanının temel çalışma konularından biri olmuştur. Literatürdeki çalışmaların büyük çoğunluğu, kıraatleri iki ana ekseninde incelemiştir: Birincisi, kıraatlerin Arap dilindeki lehçe veya telaffuz farklılıklarını inceleyen dilbilimsel yaklaşımlar; ikincisi ise, müfessirlerin ve fakihlerin farklı kıraatlerden hüküm istinbat etme yollarını ve bu hükümler arasında “tercih” ya da “cem” yapma metodolojilerini konu alan hukuki yaklaşımlardır. Bu yaklaşımlar değerli olmakla birlikte, kıraatleri çoğunlukla ikincil bir araç olarak konumlandırmış, farklı okumaların Kur’ân metnine getirdiği derin anlamsal zenginliğin ve felsefi derinliğin göz ardı edilmesine yol açmıştır.

Bu çalışma, kıraat ihtilaflarına yönelik bu geleneksel bakış açısını eleştirel bir süzgeçten geçirmektedir. Bildirinin temel tezi, kıraatlerin yalnızca lafzı değil, bizzat ayetin “ma’nâ-yi evvel” (birincil anlam) düzeyini etkileyerek metinde kaçınılmaz bir semantik (anlamsal) çoğulluk oluşturduğudur. Bu çoğulluk, sadece fıkıh için değil, aynı zamanda dil felsefesi ve ilahi kastın doğası hakkındaki kabuller için de hayati öneme sahiptir. Bu makale, kıraat literatüründeki mevcut boşluğu doldurarak alana iki temel özgün katkı sağlamayı hedeflemektedir.

1. Felsefi Odağın Değişimi: Mevcut çalışmaların aksine, biz, kıraatleri bir hüküm çıkarma tekniği değil, metnin dilsel ve anlamsal ontolojisini belirleyen bir delil olarak ele alıyoruz. Bu durum, ihtilafların sunduğu anlam zenginliğini (إِثْرَاءُ الْمَعْنَى) ve anlamın alanını genişletme (تَوْسِيعُ الدَّلَالَةِ) gibi yeni semantik kategorilerle analiz etmemizi sağlamaktadır.

2. Dil Felsefesine Kur’ân Metninden Doğrudan Katkı: Çalışma, kıraatlerin sunduğu farklı gramer yapılarını kullanarak, Batı felsefi dilbiliminde de tartışılan “tek dil iddiasının” “Kur’ân metni üzerinden sorgulanabileceğini kanıtlamaktadır. Bu, Cenabı Allah’ın çok yönlü murâdını savunarak, ilahi hitabın dilsel çoğulluğunu temel alan yeni bir tefsir yaklaşımının önünü açmaktadır.

Çalışma bu temel tezler doğrultusunda, kıraatlerin anlamsal ve felsefi boyutlarını ortaya koymak üzere iki ana bölüm etrafında yapılandırılacaktır. Bu ana bölümlere geçmeden önce ilkin çalışmada sıklıkla kullanılacak bazı kavramlar izah edilecek ve problem. “Kıraatlerin Semantik Katkısı ve Metodolojik Fonksiyonu” diye adlandırdığımız birinci bölümde, kıraat farklılıklarının anlama yaptığı katkı somut örneklerle analiz edilecektir. “Kıraat İhtilafları ve Dil Felsefesi Tartışmaları” adlı ikinci bölümde, kıraatlerin sunduğu dilsel çoğulculuk, “tek dil iddiasının sorgulanması” ve “Mütekellim ve murâd ilişkisi” bağlamlarında incelenecektir. Sonuç bölümünde ise, elde edilen bulgular ışığında kıraatlerin Kur’ân’ın “ma’nâ-yı evvel” alanındaki çoğulcu yapıyı nasıl kurduğu özetlenecek ve bu durumun çağdaş tefsir ve hermeneutik çalışmalarına getirdiği yeni açılımlar ortaya konacaktır. Bu sistematik ilerleyişle, çalışmamız kıraatlerin Kur’ân metninin anlamsal yapısını çözmede anahtar bir felsefi araç olduğunu bilim dünyasına sunmayı amaçlamaktadır.

Kavramsal Çerçeve

Ma’nâ-yı Evvel

Ma’nâ (الْمَعْنَى) kavramı, Arapçada “demek istemek, kastetmek” anlamlarına gelen any (inâyet) kökünden türemiş mîmli masdar veya ism-i mef’ûl (ma’nî-ma’nâ) formunda bir terimdir. Kavramın temel anlamı, “denilmek istenen, kastedilen şey”dir. Bu çerçevede, Ma’nâ, lafızların tasvir ettiği, yöneldiği veya anlatmak istediği, dolayısıyla lafızlar aracılığıyla anlaşılan fikrî içeriği ifade eder. Kavramın disiplinler arası tanımları, lafız-mana ilişkisinin merkeze alınmasıyla şekillenmiştir. Örneğin nahiv ilminde kavram, lafzın mukabili olarak kullanılır ve “sözle anlatılmak istenen şey” (maksad, medlûl) anlamına gelir. Mantık disiplini ise mâna kavramını daha çok bilişsel süreçler açısından ele alır. Mantıkçılar tarafından mâna, “vaz’ yoluyla lafızdan zihne yansıyan tasavvur” şeklinde tarif edilir. Bu tanım, ses veya yazı formundaki lafzın, belirli bir kabule dayanarak zihinde uyandırdığı fikri içeriği ve kavramsal imgeyi işaret eder. Ma’nâ-yı evvel ise; bir sözün veya ifadenin ilk ve doğrudan kastedilen içeriğidir.

İsrâ’ul-Ma’nâ “إِثْرَاءُ الْمَعْنَى”

İsrâ’ kelimesi, “أَثَرَى يُثْرِي إِثْرَاءً” fiil kökünden türemiştir ve temel anlamı, bir şeyi zengin ve bol kılmaktır. Araplar, kişinin malının çoğalması ve insanlara muhtaç olmaktan kurtulması durumuna أَثَرَى الرَّجُلُ (adam zenginleşti) derler. Bir yerin bereketi veya toprağının verimi artması durumunda, أَثَرَتِ الْأَرْضُ “toprak bereketlendi” denilir. Yine bir şeyi zengin kılmak, geliştirmek ve ona değer katmak أَثَرَى الشَّيْءَ “bir şeyi zenginleştirdi” tabiri kullanılır.

Bu durumda “isrâ’ul-ma’nâ “إِثْرَاءُ الْمَعْنَى” terkibi, bir fikrin, metnin veya kavramın anlamsal derinliğini ve kapsamını artırma eylemini ifade eder. Görüldüğü üzere bu kavram başlangıçta “bolluk, zenginlik ve mal çokluğu” anlamına gelirken, modern kullanımlarda “bir şeyi güçlendirme, zenginleştirme veya ona değer katma” manasını taşır. Edebi, felsefi veya bilimsel bağlamlarda “anlamı zenginleştirme”, mevcut içeriğe yeni boyutlar, detaylar veya yorumlar ekleyerek onu daha etkili ve anlaşılır hale getirmek demektir. Özellikle İslami ilimlerde, Kur’ân’daki farklı okuyuşların aynı âyete

farklı ama birbiriyle çelişmeyen manalar katması, bu zenginleştirmenin en güçlü örneklerinden birini oluşturur.

Tevsî'ud-Delâle “تَوْسِيعُ الدَّلَالَةِ”

Anlambilim açısından, kelimeler iki temel delalet alanına ayrılır. Bunlardan ilki, sabit ve standart olan, kelimenin temel sözlük karşılığına odaklanan asli anlamdır. İkincisi ise asli anlamın tam tersi olarak standart olmayan, bağlama bağımlı olan ek anlamdır. Bu anlamda delaletin genişlemesi (tevsî'u'd-delâle), kelimenin sözlük anlamına bağlı kalmayıp, mübdî'nin kültürel arka planı ve hayal gücü ile mevcut dilsel mirasın ötesine geçerek ek anlamlar kazanması sürecidir. Bu süreç, kelimeler arasındaki ilişkilerde sağa ve sola doğru genişleyen, edebî ve mecazî bir üretkenlik olarak işler. Öyle ki, bir kelimenin kesin delaleti, ancak bir ifade veya bağlam içinde yan yana dizilmesiyle netleşir. Örneğin, aslen verme eyleminin aracı olan “el” (يَدٌ) kelimesinin delaleti genişletilerek, “onun bende eli var” (لَهُ عَلَيَّ يَدٌ) ifadesinde görüldüğü gibi, doğrudan maddi veya manevi yardım ve lütuf anlamına gelmesi, tevsî'u'd-delâle'nin somut bir uygulamasıdır.

Yukarıda tanımlamaya çalıştığımız tevsî'u'd-delâle, yani kelimenin sözlük anlamının ötesine geçerek yeni ve zengin manalar kazanması süreci, Kur'ân kıraatlerinde en mükemmel ve mucizevi biçimde gerçekleşir. Aslında her kıraat, yeni bir ek anlamdır. Bir kelimenin farklı bir harf, hareke veya yapı ile okunması, ayetin anlamını standart sözlük anlamının ötesine taşır. Bu yeni okuyuş, diğer kıraatle çelişmeyen, aksine onu tamamlayan yepyeni bir ek anlam katar. Lafızları sabit olmasına rağmen Kur'ân, i'câz ve ihtisâr özelliği ile nam salmıştır. Kıraatler sayesinde bu kısıtlı lafızların altına, farklı hüküm, hikmet ve manalar sığdırılır. Bu nedenle, “her bir kıraat, bir ayet mesabesindedir” denilir. Çünkü tek bir kelimenin iki farklı sahih okunuşu, iki farklı ayetin taşıyacağı kadar hüküm ve delalet genişliği sağlar.

Kıraatlerin Semantik Katkısı ve Metodolojik Fonksiyonu

Kur'ân kelimelerinin farklı okuyuş biçimini ifade eden kıraatler, sadece fonetik farklılıklar veya telaffuz çeşitliliğinden ibaret değildir. Bu farklılıklar, aynı zamanda metnin anlamsal zenginliğinin temelini de oluşturur. Bu durum, dilsel bir kusur veya ihtilaf kaynağı değil, aksine ilahi metnin sınırlı lafızlar altında sonsuz hikmeti barındırma kapasitesini gösteren bir mucize ve belagat zenginliğidir. Kıraatlerin her biri, metin çözümlemesinde yeni bir boyut açarak, âyetlerin hüküm ve hikmet dairesini genişletir ve anlamın zenginleşmesi ile kök anlamın genişletilmesi gibi semantik süreçlerin en üst düzeyde tecelli etmesini sağlar. Bu nedenle, kıraatler, İslami ilimlerde lafız-mana ilişkisini kuran temel metodolojik fonksiyonu üstlenir ve her bir okuyuşun, bazen müstakil bir âyet hükmünde kabul edilmesine yol açar.

Anlamın Derinleştirilmesi (İsrâ'ul-Ma'nâ) “إِثْرَاءُ الْمَعْنَى”

Kıraatler genellikle tamamen zıt anlamlar üretmek yerine, aynı kökten gelen ancak farklı veçheleri vurgulayan anlamlar sunar. Bu başlıkta, kıraatlerin temel anlamını değiştirmeyip, yalnızca anlamın bir veçhesini zenginleştiren ve pekiştiren örnekler üzerinde durulacaktır.

Fâtîha Sûresi 4. Âyet

مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ "Hesap ve ceza gününün Mâliki'dir." Bu âyette geçen "مَالِكِ" kelimesini Âsım, Kisâî, Yakub ve Halef Mushaf'ta yazıldığı şekliyle yani elif harfini sabit kılarak okumuşlardır. Diğer kıraat imamaları ise kelimedeki elif harfini hazf ederek (مَلِكِ يَوْمَ الدِّينِ) şeklinde okumuşlardır.

Görüldüğü üzere Allah Teâlâ'nın "Din Günü'nün Mâliki" sözü, elifin ispatı veya iskâtî şeklinde okunabilmiştir. Her iki kıraatte sahihtir. Elifi ispat ederek okuyanların delili şudur: "Mülk kelimesi, Mâlik kelimesinin kapsamına dâhildir. Yani Allah Teâlâ dünyada olduğu gibi ahirette de mülkün yegâne sahibidir. قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ 'De ki: Ey mülkün Mâliki olan Allah'ım!..." âyeti de bu hususu teyit etmektedir. مَلِكِ "Melik" şeklinde elifsiz okumayı tercih edenlerin delili ise şudur: "Melik (kral/hükümdar), Mâlik (sahip olandan)'ten daha hususî ve daha övgüye layıktır. Çünkü Mâlik bazen Melik olmayabilir, ancak Melik mutlaka Mâlik olmak zorundadır.

İki kıraat de Allah'ın kıyamet günü üzerindeki mutlak otoritesini ve mülkiyetini ifade eder. Melik kıraati, otoriteyi; Mâlik kıraati ise mülkiyeti öne çıkararak otorite ve mülkiyet boyutlarını derinleştirir. Kıraatlerin anlamı zenginleştirme yönündeki bu anlayış, kelimeler ve tefsir ilmindeki "ma'nâ-yı evvel" tartışmalarında çoğunlukla tek bir anlamın mutlak önceliğini reddeden bir noktada durur. Bu anlayış, her iki kıraatin de aynı anda geçerli, sahih ve kastedilmiş olduğunu kabul eder. Bu durum, ma'nâ-yı evvel tartışmalarındaki, "lafız sadece tek bir manayı taşır ve diğer manalar mecazdır." şeklindeki katı ve daraltmacı yaklaşıma karşı çıkar. Kıraatlerin çokluğu, lafızların ilahi muradının tek bir ma'nâ-yı evvelle sıkıştırılamayacağını, aksine ilahi ifadenin birden fazla sahih ma'nâ-yı evveli aynı anda barındırdığını gösterir.

Cenabı Allah'a ait bu iki sıfatın birbirini tamamlayan iki asli mana olduğunu ifade edebiliriz Burada, birinin asıl, diğerinin ise ikincil veya mecazi olduğu yönünde bir ayırım yapılamaz. Her ikisi de "Din Günü"ndeki ilahi otoritenin zorunlu ve asli bir parçasıdır. Bu durum, ikili bir ma'nâ-yı evvel veya mütekâmil bir ma'nâ-yı evvel anlayışını destekler. Bu semantik yaklaşım, Kur'an'ın belagati ve i'câzı'nı korur. Tek bir kıraate öncelik vermek, diğer sahih kıraatin getirdiği anlam zenginliğini ve mucizevi boyutu göz ardı etmek anlamına gelir. Dolayısıyla: Bu anlayış, ma'nâ-yı evvelin tekil değil, çoğul ve kapsayıcı olabileceği tezini güçlendirir. Bu, Ehl-i Sünnet ulemasının çoğunun kabul ettiği, kıraatlerin çeşitliliğinin teşriî ve semantik zenginlik olarak görülmesi prensibine uygun düşer.

Bakara Sûresi 196. Âyet

... سِزْدَنْ هَرْ كِمْ هَاسْتَا اُولُرسَا يَاهُتْ بَاشِئْدَنْ بَر رَاحَاطْسِزْلِغْیِ وَارسَا, اُورُچْ وَهَیَا سَادَاكَ وَهَیَا كُربَان اُولْمَاكْ اُزِره فِدیْهْ گِرهَكِیرْ. ... " Âyette geçen فِدیْهْ kelimesinin bazı müfessirler tarafından فِدیْهْ şeklinde mansub okunabileceği kaydedilmiştir. Kelime, mansub okunması durumunda hazfedilmiş bir emir fiilin (فَلْيُفِدْ فِدْيَةً) mef'ûlü konumunda olacaktır. Yalnız bu okuyuşun şâz bir okuyuş olduğunu belirtmiş olalım.

Her iki okuyuş da fidye verilmesi gerektiğini belirtir. Ancak mansub okuyuş, bu hükmün bir eylem olarak ifa edilmesi zorunluluğunu dilsel olarak daha güçlü bir şekilde vurgulayarak anlamı derinleştirir. Âyetin ma'nâ-yı evvel'i, dil bilgisel farklılıklar sayesinde "fidyenin ödenmesi zorunluluğunu" üç farklı veçheden kesinleştiren kapsayıcı bir hüküm olarak belirlenir.

Merfu okuyuşlar, kesin borç ve bu borcun gerekçesini vurgular. Bu durumda merfû okunuşun iki farklı dil bilgisel açıklaması, ma'nâ-yı evvel'i pekiştirir. Şöyle ki; kelime eğer mübtedâ olarak gelirse فَعَلَيْهِ فِدْيَةٌ "o hâlde o kişinin üzerine bir fidye borçtur." şeklinde bir manayı tazammun eder ki bu yorum, fidyenin ödenmesi gereken bir yükümlülük olduğunu vurgulayarak, ma'nâ-yı evvel'in hukuki zorunluluk boyutunu ortaya koyar. Haber olarak gelirse فَالْوَجِبُ فِدْيَةٌ "o hâlde vacip olan şey fidyedir" manası ortaya çıkar. Bu da fidyenin, yerine getirilmesi gereken ibadetin özü olduğunu vurgular. Bu iki yorum da âyetin temel anlamını farklı açılardan ifade ederek, ma'nâ-yı evvel'i tamamlar.

Mansûb okuyuş ise hükmün bir adım ötesini vurgular: Gizli fiil ile yani فَلْيُفِدْ فِدْيَةً şeklinde bir okuyuşla mana "o hâlde fidye ödemesini yapsın" şeklinde olacaktır ki bu yorum, borcun varlığından ziyade, eylemin derhal yerine getirilmesi zorunluluğunu vurgular. Bu, manâ-yı evvel'e uygulama ve icra boyutunu ekler. Sonuç olarak bu dil bilgisel yorum çeşitliliği, tıpkı sahih kıraat farklılıkları gibi, ma'nâ-yı evvel'i tekil olmaktan kurtarır. Âyetin ma'nâ-yı evvel'i, sadece "fidye vardır" demek değil, aynı anda şunları içeren bütünleyici bir hükme dönüşür: "Bu bir hukuki borçtur.", "Bu, vacip olanın ta kendisidir.", "Bu borcun derhal icra edilmesi zorunludur." Böylece, aynı lafız (فِدْيَةٌ), Arap dilinin sağladığı gramer esnekliği sayesinde, hükmün hukuki varlığını, niteliğini ve eylemsel zorunluluğunu aynı anda ifade ederek metnin zenginliğini korur.

Bakara Sûresi, 259. Âyet

"Allah ona: 'Hayır, yüz sene kaldın. Yiyeceğine ve içeceğine bak, henüz bozulmamıştır' dedi."

Bu âyette geçen (لَمْ يَتَسَنَّهْ) kelimesinde kıraat farklılığı vardır. Hamza ve Kisâî, vakıf halinde kelimenin sonundaki "hâ"yı ispat ederek; vasıl halinde ise "hâ" harfini hazfederek "لَمْ يَتَسَنَّ" (lem yetesenne) şeklinde okumuşlardır. Bu okuyuş, "seneler onu değiştirmedii" anlamına gelir. Onlara göre "hâ" harfi vakıf yapılırken son harfin harekesini korumak için getirilmiştir. Vasl halinde ise, nûn harfi kendisinden sonraki harfe bağlanır ve bu durumda "hâ"ya gerek kalmaz. Böylece, "hâ" harfini eklemeye sebep olan neden ortadan kalktığı için bu harfi atmışlardır. Kelimenin aslı "لَمْ يَتَسَنَّى" (lem yetesennâ) idi. Kelimenin başındaki (لَمْ) cezmedici edatlardandır. Bu nedenle kelimenin sonundaki elif-i maksûra düşürülmüş ve kelime "لَمْ يَتَسَنَّ" haline gelmiştir. Burada vakıf halinde son harfin harekesi belirgin olsun diye kelimenin sonuna bir "hâ" harfi getirilmiş ki bunun tecvid ilmindeki karşılığı "sekte hâ"sıdır.

Ferra ise, "لَمْ يَتَسَنَّهْ" kelimesinin "لَمْ يَتَغَيَّرْ" (değişmedi) anlamına geldiğini söyler ve delil olarak "مِنْ حَمِئٍ مَّسْنُونٍ" (değişmiş çamurdan) âyetini gösterir. Ona göre kelimenin aslı "لَمْ يَتَسَنَّ" (lem yetesennen) idi. Üst üste gelen üç nûn harfinin ağır gelmesi nedeniyle sondaki nûn,

yâ harfine çevrildi. Böylece kelime “يَسْنَى” oldu. Cezm fiile dâhil olduğunda yâ harfi düşer ve “يَسْنَ” haline gelir. Sonra vakıfta harfin harekesini korumak için “hâ” harfi eklenir. Vasılda ise buna ihtiyaç kalmayacağı için “hâ” harfi düşürülür. Diğer kıraat imamları ise “يَسْنَ” şeklinde vakıfta olduğu gibi vasılda da hâ harfini sabit tutarak okumuşlardır. Zira bu okuyuş, “seneler onun üzerinden geçmedi” anlamına gelir. Onlara göre “hâ” harfi, fiilin aslî (lâmu’l-fiil) harflerindendir ve hâ’nin üzerindeki sükûn cezmi alametidir. Delilleri şudur: Araplar “مَسَانَةٌ” ve “مَسِينَةٌ” derler ve küçültülmüş halinde “مَسْنَةٌ” derler. Bu yüzden hâ harfini vasıl halinde sabit tutmuşlardır, çünkü o fiilin kök harfidir.

Görüldüğü gibi Hamza ve Kisâî, “hâ” harfini vakıf halinde eklenti olarak görür. Bu, kelimenin kökünün “s-n-v” (سَوَى) olduğunu kabul etmeye dayanır. Geriye kalan kıraat imamları ise, “hâ” harfini, fiilin asli kök harfi olarak görürler. Bu, kelimenin kökünün “s-n-h” (سَهَى) olduğunu kabul etmeye dayanır. Her iki okuyuş da ayetin ana anlamını (yiyeceğin bozulmaması) korur, ancak bu mucizenin dilbilimsel kaynağını farklı şekillerde yorumlar. Manâ-yı evvel, bu durumda sadece “yiyecek bozulmadı” demekle kalmaz; aksine bu iki vurguyu kapsar: Mucize, “hâ”lı okuyuşla yılların yıkıcı etkisinin aktif olarak engellenmesi; “hâ”sız okuyuşla da yiyeceğin özünün bozulmaya karşı tamamen korunması şeklinde gerçekleşen bütünlüklü bir ilahi eylemi gözler önüne sermektedir. Böylece, kıraat farkı, ayetin semantik zenginliğini artırır; mucizevi olayın sadece sonucunu değil, aynı zamanda ilahi korumanın iki yönlü mekanizmasını da ma’nâ-yı evvel’e dâhil eder.

Tâhâ Sûresi 63. Âyet

“Şöyle dediler: “Bu ikisi, muhakkak ki, sihirleriyle sizi yurdunuzdan çıkarmak ve sizin örnek yolunuzu ortadan kaldırmak isteyen iki sihirbazdır! sadece.” Bu ayette kıraat farklılığının olduğu kelime grubu إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَى ifadesidir. Bu ifade üzerinde altı farklı okuyuş vardır. Ebu Amr tek başına “إِنَّ هَٰذَيْنِ” (İnne hâzeynî) şeklinde, ‘yâ’lı okumuştur. Çünkü fâsîh Arapçada mansûb ve mecrûr olanın tesniyesi yâ (ي) ile olur. Ancak mecrûr ve mansûb olanın tesniyesini يَٰ هَٰؤُلَاءِ “iki elinin arasında oturdum”, veya أَعْطَيْتُ دِرْهَمَانِ “İki dirhem verdim” örneklerinde olduğu gibi elif ile yapanlar da vardır. Ancak Benî Hâris bin Ka’b kabilesinin lehçesi olan bu kullanım pek yaygın değildir ve Kur’ân kelimeleri için uygulanamaz Ancak Mushaf’taki yazıma baktığımızda kelimenin elif ile yani “إِنَّ هَٰذَا” şeklinde yazıldığı görülmektedir. Bazıları bunu bu lehçeye yormuştur. Muberrred ve Kâdî İsmâîl şöyle demiştir: “Bu konuda söylenenlerin en güzeli, إِنَّ (inne) edatını نَعَمْ (evet) anlamında kullanmaktır. Bu durumda takdirî anlam: ‘Evet, bu ikisi sihirbazdır.’ olur. Böylece cümle, mübtedâ ve haberden müteşekkîl bir isim cümlesi olur.

İmam Âsım’ın birinci râvîsi Ebu Bekir Şu’be, İmam Nâfi’, Hamza, Kisâî ve İbn Âmir Mushaf’ta yazıldığı, yani “إِنَّ هَٰذَا” şeklinde okumuştur. Delil olarak da bir önceki maddede zikredilen hususları kullanmışlardır. Kelimeyi, İmam Âsım’ın ikinci râvîsi Hafs b. Süleyman “إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرَانِ” (İn hâzânî le-sâhirân) şeklinde, okumuştur. İlk bakışta Hafs’ın okuyuşunun, Ebu Bekir Şu’be ve İmam Nâfi’nin okuyuşuyla aynı olduğu

anlaşılabilir. Ancak bu okuyuşta “İn” edatı, nefy (olumsuzluk) edatı olarak bilinen “mâ” anlamında kullanılmıştır. Yani: “Bu ikisi sihirbaz değildir.” Şeklinde bir kullanım söz konusudur. İbn Kesîr kelimeyi, “إِنْ هَذَانِ” (İn hâzânnî) şeklinde okurken, Ubeyy bin Ka’b, “إِنْ ذَانِ إِلَّا سَاحِرَانِ” (İn zânin illâ sâhîrâni) şeklinde okumasıdır. Bu okuyuş, İbn Kesîr’in kiraatini güçlendirir. İbn Mes ‘ûd’ ise “إِنَّ هَذَانِ سَاحِرَانِ” (İnne hâzâni sâhîrâni) şeklinde, “lâm” sız okumuştur.

Aslında bu kıraatlerin hepsi sihirbazların Mûsa ve Hârûn hakkındaki hükmünü nakleder. Ancak İnne hâzeyni (tekit edatı ile) okuyuşu, sihirbazların iddialarının kesinlik ve tekit derecesini derinleştirir ve vurguyu artırır. “İn hâzâni” şeklinde okunduğunda, dil bilgisi açısından tartışmalı olsa da, anlamın ‘Bu ikisi ancak iki sihirbazdır’ şeklinde vurgulu bir olumlama veya olumsuzlama içermesi mümkündür. İnne hâzeyni okuyuşunda ise “Muhakkak ki bu ikisi sihirbazdır” şeklinde, vurgulu bir tekit anlamı açıkça ortaya çıkar. Bu örnek, dildeki vurgu ve pekiştirme derecesinin farklı kıraatlerle nasıl zenginleştiğini gösterir.

Tâhâ sûresi 63. âyetteki “Bu ikisi sihirbazdır” cümlesinin farklı okunuşları, âyetin temel anlamının (manâ-yı evvel) tek bir anlam olmadığını, aksine bütünleyici ve zengin bir anlam taşıdığını gösterir. Bu bütünleyici ana anlam, düşmanın hem Hz. Musa ve Hz. Harun’u kovmak gibi siyasi amacını vurgular hem de kullandığı sözün karmaşık yapısını ortaya çıkarır. Yani manâ-yı evvel, hem “evet, bu ikisi kesin sihirbazdır” diyen iddialı anlamı hem de “aslında sadece sihirbazdır” diyen iç çelişkiyi içeren anlamları birleştirir. Böylece Kur’ân, düşmanın hem güçlü hem de şüpheli olan sözünü tek bir ayette göstererek mucizevi yönünü korur.

Kök Anlamın Genişletilmesi (Tevsî’u’d-Delâle)

Bazı kıraatler, kelimenin sadece sözlük kökeninden çıkan değil, Arap dilindeki farklı kullanım ve lehçelerden kaynaklanan birincil anlam potansiyelini açığa çıkarır. Bu kategori, kıraatlerin farklı fikhî hükümleri veya alternatif anlam yollarını açarak âyetin delaletini (gösterge bilimsel alanını) genişlettiği örnekleri içerir. Bu durumda, kıraatler birbirine alternatif olabilen hükümler sunar.

Bakara Sûresi, 222. Âyet

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَجِيزِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتُزِلُوا إِلَيْهِ الْمَجِيزُ فِي الْمَجِيزِ وَلَا تَقْرُبُوهُ حَتَّىٰ يَطْهَرَ فَإِذَا يَطْهَرَ فَأَنْتُمْ عَنْهُ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ “Sana kadınların ay halini sorarlar. De ki: O, bir rahatsızlıktır. Bu sebeple ay halinde olan kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit, Allah’ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın. Şunu iyi bilin ki, Allah tevbe edenleri de sever, temizlenenleri de sever.”

Âyette geçen يَطْهَرُ (yethurne) kelimesi, kıraat imamları tarafından farklı okunmuştur. Hamza, Kisâ, Halef ve Ebû Bekir Şube, يَطْهَرُ (يَطْهَرُ) şeklinde ‘Tâ’ (ط) ve ‘Hâ’ (ه) harflerini şeddeleyerek okurken geri kalan kıraat imamları يَطْهَرُ (يَطْهَرُ) şeklinde bu harfleri şeddesiz okumuşlardır.

Fârisî, “يَطْهَرُ” şeklinde okuyuşu tercih etmiştir. Çünkü bu, üç harfli (طَهَرَ) kelimesinin muzârî formudur ve yine üç harfli olan طَمِنْتُ (hayız gördü) fiilinin zıddıdır. Taberî ise

şeddeli okuyuşu tercih etmiştir. Onun konu hakkındaki görüşü şöyledir: “Bu okuyuş, ‘gusül almaları’ anlamına gelir. Çünkü kan kesildikten sonra, kadın temizlenmedikçe erkeğin ona yaklaşmasının haram olduğu konusunda herkesin ittifakı vardır. İhtilaf sadece temizliğin ne olduğu konusundadır.” Zemahşerî, şeddeli okuyuşun anlamının “gusül alıncaya kadar”; tahfifli okuyuşun anlamının ise “kanları kesilinceye kadar” olduğunu aktarmıştır. İbn Atıyye ise şöyle demiştir: “Kıraatlerin her ikisiyle de hem su ile gusül hem de kanın kesilmesi ve eziyetinin ortadan kalkması kastedilmiş olabilir.” İbn Atıyye, Taberî’nin, teşdidli kıraatin, guslü; tahfifli kıraatin ise kanın kesilmesini ifade ettiği yönündeki görüşünün zorunlu bir sonuç olmadığını, aynı şekilde, Taberî’nin gusülden önce cinsel ilişkinin kerih olmadığı konusunda ihtilaf olmadığı yönündeki icmâ iddiasın da tartışmalı olduğunu ifade etmiştir.

Âyetteki kıraat farklılığı, ma’nâ-yı evvel tartışmalarına en somut fikhî katkıyı sunmaktadır. Taberî ve Zemahşerî gibi âlimler, teşdidli okuyuşu “gusül”, tahfifli okuyuşu ise “kanın kesilmesi” olarak görerek, iki şartın birden ayette bulunduğunu iddia etmişlerdir. Bu, ma’nâ-yı evvel’in çoğulcu bir yapıya sahip olduğu tezini destekler. Örnek, kök anlamın genişletilmesi “tevsî’u’d-delâle” tezi açısından da önem arz etmektedir. Bu iki sahih okuyuş, temizlik kavramının kök anlamını tek bir şartla sınırlamaz. Aksine kıraat, yasağın kalkması için gerekli olan temizliği hem doğal bir durum (kanın kesilmesi) hem de bir eylem (gusül) olarak tanımlayarak hükmün şartlar zincirini genişletir. Taberî’nin teşdidli okuyuşu gusül olarak kabul edip, icmân varlığını iddia etmesi, ma’nâ-yı evvel’in bir kıraati mutlak hukuki şart olarak gördüğünü gösterir. İbn Atıyye’nin her iki kıraatin de hem kesilmeyi hem de guslü kapsama potansiyeli olduğunu savunması ise, ma’nâ-yı evvel’in fikhî hükümde geniş ve kapsayıcı bir esneklik oluşturduğu tezini güçlendirir. Bu farklı okuyuş, (ط-ه-ر) “t-h-r” kökünün delaletini, sadece durum bildiren bir temizlikten, aynı zamanda fiil gerektiren bir temizliğe genişleterek, İslam fıkında farklı yorumlara alan açan çoğul ve mütekâmil bir ma’nâ-yı evvel tesis eder. يَطْهَرُونَ kıraati, ilişkinin helal olma hükmünü kanın kesilmesi anına bağlayarak bir fikhî hüküm sunar. يَطْهَرُونَ kıraati ise ilişkinin helal olması için kanın kesilmesi sonrası gusül abdestinin şart olduğunu göstererek delaleti genişletir.

Mâide Sûresi, 6. Âyet

“Ey iman edenler! يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ” Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı mesh edip, topuklara kadar ayaklarınızı da (yıkayın).”

Âyette geçen وَأَرْجُلَكُمْ kelimesinde iki farklı kıraat vardır. İbn Kesîr, Ebû Amr, Hamza ve Ebû Bekir Şu’be kelimeyi “وَأَرْجُلَكُمْ” (ve ercülüküm) şeklinde mecrûr okumuştur. Geri kalan kıraat imamları ise “وَأَرْجُلَكُمْ” (ve ercüleüküm) şeklinde mansub okumuşlardır.

İbn Hâleveyh (ö. 370/980), “kelimenin mansub okunması tercih edilen okuyuştur” der. O, bu tercihin gerekçesi olarak şunları kaydetmiştir: “Sınırlandırılmış olanın, yine sınırlandırılmış olanla gelmesi daha evladır. Zira Allah, mesh etmeyi emrettiği hiçbir organı sınırlandırmamıştır. Sınırlandırdığı her organ ise yıkanmıştır. Örneğin أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ve أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ kısımlarında yıkama söz konusu olduğu için bu uzuvlarda bir sınırlama

söz konusudur. Kelimeyi mecrûr okuyanların delili ise şudur: ‘Allah Teâlâ Kur’ân’ı ayakların mesh edilmesi emriyle indirmiştir; ancak daha sonra Peygamberin uygulaması yıkamaya dönmüştür.’ Şa’bî ve Hasan-ı Basrî de bu kanaattedir. وَأَرْجِلُكُمْ (kesre ile) okuyana mesh etmek farz olur. Kim ki, وَأَرْجِلُكُمْ kelimesinin kesre ile okunmasını, ‘yakınındaki kelimeye uygunluk olsun diye yapılmış bir atfediliştir’ şeklinde değerlendirirse bu yanlıştır. Çünkü komşuluk nedeniyle kesre verme, Kur’ân’da kullanılmayan bir uygulamadır. Bu ancak zorunluluk nedeniyle şiirde kullanılabilir. Bununla birlikte Araplar yıkamaya da mesh adını verirler. İşte fakihler ve nahivciler bu okuyuşun tevili konusunda ihtilaf ettiler.”

Kıraat farklılığının olduğu bu örnek, abdest alırken ayakların yıkanması mı yoksa mesh edilmesi mi gerektiği konusunda fikhî ayrışmanın tahakkuk ettiği bir örnektir. Hareke değişikliği ile ortaya çıkan bu farklılık ma’nâ-yı evvel yani Allah’ın ayetteki asıl maksadının tek bir emir olmadığını, her iki emri de kapsadığını gösterir Zira iki kıraatte sahihtir. Nasb okuyuş ayakları, eller gibi yıkanması gereken organlara bağlar. Bu, temizliğin en ideal, en kapsamlı ve temel şeklidir. Kesralı okuyuş ise ayakları, baş gibi mesh edilmesi gereken organlara bağlar. Bu, temizliğin kolaylık sağlayan veya alternatif şeklidir. Bu durumda ma’nâ-yı evvel, “Ayaklarınızı temizleyin” emrini verirken, bu temizliğin hem ideal standardını hem de izin verilen diğer şeklini tek bir cümle içine sığdırıyor demektir. Meseleye tevsî’u’l-delâle vechesinden bakılacak olursa, kıraatlerin bu iki farklı eyleme yol açması, ayetin hukuki delaletini genişletir. Ayetteki temizlik kavramı, sadece yıkamak gibi tek bir zorunlu eylemle sınırlı kalmaz. Ayetin anlamı, hem mutlak yıkama hem de mesh etme izni hükümlerini içerecek şekilde genişler. Böylece, metin aynı anda birden fazla yasal uygulamayı meşru kılarak, Kur’ân’ın hükümlerinin tekil değil, çoğul ve esnek bir yapıya sahip olduğunu kanıtlar. Bu, kıraatlerin Kur’ân’ın hukuki zenginliğini nasıl genişlettiğinin en çarpıcı örneğidir.

Nisâ Sûresi 43. Âyet

“... yahut kadınlara dokunup da (bu durumlarda) su bulamamışsanız o zaman temiz toprakla teyemmüm edin. ...”

Bu âyette geçen لَمَسْتُمْ kelimesinde de kıraat farklılığı mevcuttur. Hamza, Kisâî ve Halef, kelimeyi لَمَسْتُمْ şeklinde lââm harfini uzatmadan okumuşlardır. Geri kalan kıraat imamları ise لَمَسْتُمْ şeklinde lââm harfini uzatarak okumuşlardır. Medli okuyuşta mana: “Kadınların tenine kendi teninizle temas ettiyseniz” veya “onlarla cinsel ilişkiye girdiyseniz” şeklinde olmaktadır. Bir görüşe göre medsiz okuyuş cinsel ilişki dışındaki dokunmayı; medli okuyuş ise cinsel ilişkiyi ifade eder. Beyzâvî, “medsiz okuyuşla üstü kapalı olarak cinsel ilişkinin kastedilmiş olması medli okuyuşa göre daha azdır” demiştir.

Bu ayet, teyemmüm hükümlerini açıklarken, abdesti bozan durumlardan biri olan kadınlara dokunmayı ifade eder. Medli okuyuşta kelime Müfâ’ale (مفاعلة) kalıbındadır. Bu kalıp, genellikle karşılıklı, yoğun ve cinsel teması ifade eder. Bu şekilde okuyuş, abdestin bozulması için cinsel ilişki veya cinsel kastla olan yoğun temasın şart olduğunu savunan görüşe dayanak olur. Medsiz okuyuşta ise kelime, sülasi mücerred (لمس) kalıbıyla gelmektedir. Bu kalıp, basit, yüzeysel ve el ile olan basit dokunmayı ifade eder. Bu

şekilde okuyuş abdestin bozulması için cinsel kast olmasa dahi kadın tenine basitçe dokunmanın yeterli olduğunu savunan görüşe (Şâfiî mezhebi gibi) dayanak olur. Bu kıraat farkı, “l-m-s” kökünün hukuki delaletini kesin bir şekilde genişletir. Zira kökün basit anlamı fiziksel temastır. Kıraat farklılığı, bu basit temasın hukuki tanımını ve sonuçlarını basit dokunmadan çıkarıp cinsel ilişki (Lâmastum) seviyesine taşır. Bunun yanında basit dokunmanın (lemestüm) bile abdesti bozma potansiyelini korur. Bu durumda ma’nâ-yı evvel, “dokunma” eylemini tek bir hukuki hükümle (sadece cinsel ilişki veya sadece basit dokunma) sınırlamaz; aksine, hem basit tensel temasın potansiyelini hem de cinsel ilişkinin kesinliğini kapsayan çoğul bir hukuki şartlar manzumesini ifade ederek kök anlamın hukuki kapsamını genişletir.

Tahrîm Sûresi 4. Âyet

“Eğer ikiniz de Allah’a tevbe ederseniz, (yerinde olur). Çünkü kalpleriniz sapmıştı. Ve eğer Peygamber’e karşı birbirinize arka çıkarsanız bilersiniz ki onun dostu ve yardımcısı Allah, Cebrail ve müminlerin iyileridir. Bunların ardından melekler de (ona) yardımcıdır.”

Bu âyette geçen صَعَتْ kelimesini Ali b. Ebî Tâlib, A’miş ve İbn Mes’ûd زَعَتْ şeklinde okumuştur. Bu okuyuşun sahih kıraatlerden kabul edilmediğini belirtmiş olalım. Ancak konumuzla alakalı güzel bir örnek olduğu için burada zikretmekte fayda mülâhaza edilmiştir.

Bu ayet, Hz. Peygamber’in eşlerini uyarma bağlamında kalplerinin durumundan bahseder. فَصَعَتْ قُلُوبُكُمْ “Kalpleriniz gerçekten kaydı/meyletti.” Bu ayetteki “kayma/sapma” anlamına gelen fiilin okunuşu ihtilaflıdır. “صَعَتْ” şeklindeki okuyuş, çoğunluğun okuyuşudur. Kelimenin kök harfleri (ص-غ-و), “Meyletmek, eğilmek, hafifçe yön değiştirmek” anlamına gelmektedir. Bu okuyuş, kalbin hafif bir eğilim gösterdiğini, henüz kesin bir sapmaya ulaşmadığını ancak uyarı gerektiren bir meyil içinde olduğunu ifade eder. “زَعَتْ” (Zâğat) okuyuşu da “sapmak, eğrilmek, doğruluktan ayrılmak” anlamına gelir ancak kalbin daha kesin ve güçlü bir sapma gösterdiğini ifade eder. Bu kıraat farklılığı, “kalbin doğruluktan ayrılması” gibi merkezi bir ahlaki kavramın delaletini genişletir. Bu durumda ma’nâ-yı evvel, Allah’ın ahlaki uyarısının kapsamını genişletir. Uyarının nedeni sadece kesin sapma (Zâğat) değildir. Aynı zamanda hafif bir eğilim veya meyil (Sağat) bile ilahi bir uyarıyı gerektirecek kadar ciddi kabul edilir. Kelimenin bu yapısal farklılığı, ahlaki sorumluluğun başladığı sınırın genişlediğini gösterir. Ayet, kalbin durumunu sadece nihai sapmayla sınırlamaz, bu sapmaya yol açabilecek ilk meyil ve eğilimleri de delalet kapsamına alarak, psikolojik/ahlaki korunma hükmünü güçlendirir.

Kıraat İhtilafları ve Dilbilimsel Tartışmalar

Bu başlıkta kıraat farklılıklarının basit bir telaffuz meselesi olmaktan çıkıp, dilin doğası, ilahi hitabın çok katmanlılığı ve anlamın oluşumu hakkındaki felsefi tartışmalara nasıl katkıda bulunduğunu gösteren teorik açıklamalar ve örneklerle yer verilecektir. Kıraat ihtilafları, Kur’ân metninin tek ve nihai bir anlam yerine, farklı dilsel imkânlarla

çoklu anlamlar barındırma potansiyelini gündeme getirerek dilin ve ilahi hitabın doğası hakkında felsefi sorular ortaya koyar.

Tek Dil İddiasının Sorgulanması

Kıraatler, Kur'ân'ın nazil olduğu dönemde Arap dilinin standart bir yapıda değil, birçok meşru lehçeden müteşekkil olduğunu gösterir. Dil felsefesi açısından bakıldığında kıraatlerin, metnin tek ve mutlak anlamı yerine, tüm potansiyel meşru anlamları kapsayan bir alana sahip olduğu ifade edilebilir.

Birçok dil felsefesi ve geleneksel tefsir yaklaşımı, bir kelimenin, bir metnin ve hatta Kur'ân'ın nihai ve tek bir doğru anlamı olduğunu yani Murâd-ı İlâhî'nin tekliğini kabul etmektedir. Kıraat farklılıkları ise bu tekil anlama giden yolda bir zenginlikten ibaret sayılır. Hâlbuki kıraat ihtilafları, aynı anda meşru ve ilahi olan farklı lafızların varlığını gösterir. Bu durum, dilsel formun tekliğini sorguladır. Eğer metin, Kureyş lisanı gibi tek bir dil üzerine değil de, Kur'ân'ın inzal edildiği yedi harf üzerine kurulduysa, dilin kendisi zaten çoğuldur. Bu çoğulluk, anlamın da tekil bir noktaya sabitlenemeyeceğini gösterir. Metin, tek bir dilsel zarf içinde gelmek yerine, farklı zarflarla gelerek mutlak anlamın tekliğini değil, metnin dilsel imkânlarının çoğulluğunu kanıtlar. Bu, metnin hem dilin bütün lehçelerini ve gramer imkânlarını koruduğunu hem de anlamı tek bir kalıba hapsetmediğini gösterir.

İ'râba dayalı kıraat farklılıkları, bir fiilin fail ve mef'ûl açısından nasıl değişikliğe uğradığını ve bunun anlam üzerindeki köklü etkisini gözler önüne serer. Dilbilimsel olarak tek bir nahiv kuralının mutlakliyetini savunan yaklaşımların aksine, sahih kıraatler, Arap dilinin yapısında birden fazla fasih gramer olasılığının eş zamanlı varlığını meşrulaştırır. Buna verilebilecek en güzel örnek, En'âm sûresi 137. âyettir.

“Bunun gibi وَكَذَلِكَ يُزَيِّنُ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ لِيُرْثُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْعَلُونَ” Ortakları, müşriklerden çoğuna çocuklarını (kızlarını) öldürmeyi hoş gösterdi ki, hem kendilerini mahvetsinler hem de dinlerini karıştırıp bozsunlar! Allah dileseydi bunu yapamazlardı. Öyle ise onları uydurdukları ile baş başa bırak!”

Bu âyette iki farklı sahih okuyuş vardır. İbn Âmir haricinde hemen hemen bütün kıraat imamları âyeti, Mushaf'ta yazıldığı şekilde yani شُرَكَاؤُهُمْ قَتْلَ fiilinin fâili olarak; قَتْلَ kelimesini mef'ûl, أَوْلَادِهِمْ kelimesini de mef'ûl olan قَتْلَ kelimesine izafe ederek okumuşlardır. İbn Âmir ise, يُزَيِّنُ fiilini, fâilinin belirtilmediği meçhul bir fiil gibi kabul ederek, يُزَيِّنُ şeklinde; قَتْلَ kelimesini merfu okuyarak fâil makamında ve أَوْلَادَهُمْ kelimesini de قَتْلَ kelimesinin mef'ûlü yaparak nasb ile okumuştur. İbn Âmir'in okuyuşuna göre âyetin yazımsal durumu ve manası şöyle olmaktadır. “İşte وَكَذَلِكَ يُزَيِّنُ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ böylece, müşriklerin birçoğuna, ortaklarının çocuklarını öldürmesi güzel gösterildi.”

Burada, aynı âyetin iki sahih kıraatinde i'râb'ın nasıl kökten bir anlam değişikliğine yol açtığı görülmektedir. Cumhurun okuyuşunda “Şürekâ”, يُزَيِّنُ fiilin fâili'dir. Müşriklere evlatlarını öldürmeyi güzel gösteren bunlardır. Yani fiil, şeytani ayartmaya isnat edilir. İbn Âmir kıraatinde ise “Şürekâ” kelimesi, fiilin nesnesidir. Bu durumda mana

müşrikler, ortaklarının (çocuklar kurban olarak putlara adanmış olması cihetiyle) çocuklarını öldürdü. Yani fiil, doğrudan müşriklere isnat edildi.

Burada görüldüğü üzere kıraatleri tek bir kurala uydurma çabası, özellikle İbn Âmir kıraatindeki “mef’ûlün fâilden önce gelmesi” gibi istisnai durumlar nedeniyle zorlaşır. Bu örnek, tek dil iddiasının, Mütেকellim’in muradı ile ortaya çıkan i’râb zenginliği karşısında yetersiz kaldığını göstermektedir. Her iki okuyuşun da Mushaf ve rivayet ile desteklenmesi, bu okuyuşların doğru olduğunu ispatlamaktadır.

Mütেকellim (Allah) ve Murâd İlişkisi

Bir kelimenin farklı kıraatlerle okunması, Mütেকellim’in, kelimenin sadece birincil anlamını değil, aynı anda tüm meşru birincil anlam potansiyellerini de kastetme ihtimalini gösterir. Bu, insan dilindeki anlam sınırlarının ötesine geçen bir semantik alandır. Burada cevabı aranması gereken soru şudur: Mütেকellim’in muradı tek midir? Yoksa bu muradın da farklı veçheleri var mıdır? Klasik kelâm ve usûl-i fıkıh, Allah’ın her zaman tek bir muradı olduğunu ve kıraatlerin bu tek muradı açığa çıkaran farklı vezinler olduğunu savunur. Bu görüşe göre, birden fazla hüküm veya anlam varsa, bu hükümlerden sadece biri asıl murâtdır, diğerleri neshedilmiş veya mecazdır. Modern felsefi yaklaşım ise kıraatlerin, Mütেকellim’in çoklu muradının veya çok veçheli bir muradının olduğunu savunur. Yani Allah, aynı anda metin aracılığıyla birden fazla meşru anlama veya fikhî hükme izin vermiş ve onları kastetmiştir. Bu, ilahi iradenin ve kudretin, dilsel formların farklılıkları üzerinden anlamın çoğulluğunu oluşturma yeteneğini gösterir. Bu nedenle kıraatler, Kur’ân’ın anlamının sadece lâfızda gizli olanı açığa çıkarmadığını, aynı zamanda farklı lâfızlar üreterek anlamın alanını genişlettiğini gösterir. Mütেকellim, tek bir niyet yerine, farklı lafızlar aracılığıyla birbirini tamamlayan veya alternatif olan kasıtları aynı anda yaratmıştır. Burada yine Bakara sûresi 259. âyeti örnek olarak verebiliriz. Ancak burada kıraat farklılığı oluşturan başka bir kelime üzerinde analizimizi sürdüreceğimizi ifade edelim.

“... وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ تُنْشِرُهَا ثُمَّ نَكْسُوبُهَا لِحِمًا” Şimdi sen kemiklere bak, onları nasıl düzenliyor, sonra ona nasıl et giydiriyoruz, dedi.”

Bu âyette merkeze aldığımız, kıraat farklılığı olan kelime نُشِرُ kelimesidir. İbn Kesîr, Nâfi’ ve Ebû Amr, kelimeyi نُشِرُ (Nunşiruha) şeklinde, birinci nûn (ن) harfini damme ile ve zây (ز) harfinin yerine râ (ر) harfini getirerek okumuşlardır. Âsım, İbn Âmir, Hamza ve Kisâî ise Mushafta yazıldığı gibi نُشِرُهَا (Nunşizuhâ) şeklinde, zây (ز) harfiyle okumuşlardır. Ayet, Allah’ın kudretine şahit olan bir kişiden bahsederken, Allah’ın kemikleri nasıl dirilteceğini gösterdiği sahneyi anlatır.

نُشِرُهَا kıraati, şimdiki/geniş zaman fiilinin kullanılarak “...Kemiklere bak ki, onları nasıl canlandırıyoruz, yerine oturtuyoruz, hareket ettiriyoruz, neşrediyoruz...” gibi manaların elde edilmesini sağlayan bir okuyuştur. Burada نُشِرُ fiili, Allah’ın bu kemikleri tekrar diriltme veya birleştirme eylemini vurgular. Hamza ve kisâî’nin kıraati olan نُشِرُهَا okuyuşunda ise “...kemiklere bak ki, onları nasıl yayıyoruz, dağıtıyoruz.” şeklinde manalar ortaya çıkmaktadır. Burada نُشِرُ fiili, Allah’ın bu kemikleri dağıtma ve yayma eylemini vurgular.

Bu iki farklı kıraat, aynı varlığı (kemikleri) tanımlarken, Mütakellim'in Murâdî'nin tek bir eylemle sınırlı olmadığını, aksine iki aşamalı bir süreci aynı anda murâd ettiğini gösterir. تُشْرِهُمَا kıraati ilahi kudretin birleştirme ve hayat verme (tekrar diriliş aşaması) boyutunu vurgular. Bu kıraat ve buna dayalı anlam, âyetin temel amacı olan Allah'ın diriltme gücünü göstermeyi murâd eder. تُشْرِهُمَا kıraati ise kudretin dağıtma ve yayma boyutunu (ölüm ve çürüme aşaması) vurgular. Bu anlam ve kıraat, Allah'ın hayat ve ölüm üzerindeki mutlak hâkimiyetini ve yaratma sürecinin bütünü murâd eder. Sonuç olarak, Mütakellim, tek bir lafız yerine bu iki farklı lafzı kullanarak, hem ölüm hem de hayat aşamalarını birlikte kapsayan bütüncül bir yaratma eylemini murâd etmiştir. Bu durum, klasik tefsir ve usûlün savunduğu tek murâd görüşünün ötesine geçen çok yönlü murâd anlayışını teyit etmektedir.

Sonuç

Bu çalışma, Kur'ân kıraat ihtilaflarına yönelik yüzlerce yıldır süren geleneksel bakışı dönüştürerek, bu farklılıkların sadece bir tercih ve cem' sorunu olmadığını, aksine Kur'ân metninin anlamsal ontolojisine dair temel felsefi deliller sunduğunu kanıtlamıştır. Çalışmanın ana çıktısı, kıraatlerin ma'nâ-yı evvel düzeyinde semantik çoğulluk oluşturduğu bulgusudur. Bu tespit, sunulan dilbilimsel ve fıkî örneklerle güçlü bir şekilde doğrulanmıştır. Ulaşılan temel sonuçlar, Kur'ân metninin dilbilimsel ve teolojik kavranışını yeniden çerçevelemektedir.

Kıraatler, aynı anda meşru olan farklı fiil kipleri, i'râb ve gramer yapıları sunarak tek dil iddiasını temelden sarsmaktadır. Bu durum, Allah'ın hitabının tek dilbilgisel kurala bağlı kalmadığını, bilakis Arap dilinin tüm zenginliğini ve lehçeler arası esnekliğini kullandığını göstermektedir. Kur'ân, kendi formunda bir dilsel çoğulculuk manifestosu olarak tezahür etmektedir.

Kıraatler, Mütakellim'in kasdının tek bir sabit nokta değil; hem birbirini destekleyen hem de birbirine alternatif olan anlamları veya hükümleri aynı anda kapsadığını göstermiştir. Bu, ilahi iradenin, dilsel formların farklılığı üzerinden anlamsal çoğulluğu murâd etme gücünü ve hikmetini ortaya koymaktadır. Anlam, bu çok veçheli murâd sayesinde donuk bir emir olmaktan çıkıp, zengin bir yorumsal alan haline gelmektedir.

Kıraatlerin oluşturduğu bu çoğulluk, tefsir metodolojisinde tercih eğilimini ciddi şekilde sorgulamaktadır. Felsefi olarak, iki meşru kıraatten birini sırf zahiri çelişki nedeniyle devre dışı bırakmak, ilahi murâd'ın kapsamını daraltmak anlamına gelir. Dolayısıyla, tefsirde cem' metodunun felsefi bir zorunluluk olduğu; her meşru kıraatin farklı bir duruma, anlama veya boyuta işaret ettiği kabul edilmelidir.

Nihayetinde, kıraat ihtilafları sadece İslami ilimlerin teknik bir meselesi değil, aynı zamanda Kur'ân'ın mucizevi yönünü dil felsefesi ve semantik açıdan temellendiren güçlü bir kanıttır. Bu çoğulculuk, metni durağan bir yasa kitabı olmaktan çıkarıp, her döneme ve her anlayışa hitap eden dinamik ve yaşayan bir hitap kılmaktadır. Gelecekteki araştırmalar, kıraat farklılıklarının modern hermeneutik ve yapısalcılık teorileriyle karşılaştırılarak, Kur'ân metninin yapısındaki esnekliğin evrensel anlam teorilerine nasıl katkıda bulunabileceği üzerine yoğunlaşmalıdır. Kıraat ilmi, artık sadece tefsir tarihinin bir konusu değil, çağdaş İslam felsefesi ve semantik çalışmalar için

vazgeçilmez bir referans noktasıdır. Kıraat ilminin, Kur'ân'ın birincil anlamını zenginleştirme ve Arap dilinin semantik derinliğini açığa çıkarma konusundaki metodolojik rolü üzerinde daha fazla durulmalı, bu alanda çalışan akademisyenlerin, kıraat ihtilaflarını sadece tefsir değil, aynı zamanda dilsel bir mucize perspektifinden incelemeleri gerekir.

Kaynakça

- Abdullatif el-Hatîb. Mu'cemü'l-kırâât. Dımaşk: Dâru Sa'diddîn li't-Tabâati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 2000.
- Ahmed Muhtâr Abdülhamîd Ömer. Mu'cemü'l-luğati'l-Arabiyyeti'l-mu'âsıra. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2008.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Said. et-Teysîr fi'l-kırâ'âti's-seb'i. thk. Otto Trezel. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed Abdulganî. İthâfu fudalâ'i'l-beşer fi'l-kırâ'âti'l-erba'ati 'aşer. thk. Enes Mihre. Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım., 2006.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân Esîru'd-Dîn el-Endelûsî. el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr. thk. Sıdkı Muhammed Cemil el-'Atâr. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2000.
- Ebû Şâme, Abdurrahman b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Makdisî. İbrâzü'l-me'ânî min hirzi'l-emânî. thk. Muhammed Seyyid Osman. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1434.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. Me'ânî'l-kırâ'ât li'l-Ezherî. Suud-i Arabistan: Merkezü'l-buhûs fi külliyyeti âdâb, 1991.
- Fahrüddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. Mefâtîhu'l-ğayb. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1999.
- İbn Adil. el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb. thk. Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvid. Beyrut/Lübnan: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyin b. Ahmed. İ'râbu'l-kırâ'âti's-seb'i ve ileluhâ. thk. Abdurrahman el-Useymin. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî. Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâ'ât. thk. Şevkî Dayf. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1972.
- İbn Zencele, Abdurrahman b. Muhammed Ebû Zer'â. Huccetu'l-kırâât. thk. Sa'îd el-Afğânî. Beyrut: Dâru'r-Risâle, 1997.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Kâsım, Muhammed Ahmed - Deyb, Muhyiddîn. Ulûmu'l-Belâgâ (el-Bedî' ve'l-beyân ve'l-meânî). Trablus/Lübnan: el-Müessesetü'l-hedîsetü li'l-kitâb, 2003.

- Neşşâr, Ömer b. Kâsım. el-Büdûrû'z-zâhira fi'l-kırâ'âtî'l-'aşri'l-mütevâtire. thk. Ahmed Îsâ Mi'serâvî'. Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2011.
- Nîsâbûrî, Ahmed b. Hüseyin İbn Mihrân. el-Mebsût fi'l-kıraatî'l-'Aşr. thk. Sebî' Hamza Hâkimî. Dimaşk: Mecmau'l-Lügati'l-Arabiyye, 1981.
- Nüveyrî, Ebü'l-Kasım Muhammed b. Muhammed. Şerhu tayyibeti'n-neşr fi'l-kırââtî'l-aşr. thk. Mecdî Muhammed Surûr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Seyyid Rizkuttavîl. Medhal fi 'Ulûmi'l-Kırâât. Mekke: el-Mektebetü'l-Feysale, 1985.
- Şensoy, Sedat. "Mâna". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 27/555-557. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân. thk. Mahmud Muhammed Şâkir. Mekke: Dâru't-Terbiyyeti ve't-Turâs, ts.
- Zemahşeri, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer b. Ahmed. Tefsîrû'l-keşşâf. thk. Muhammed Mursî Âmir. Kahire: Daru'l-Mushaf, 1977.

HIRİSTİYAN SİNEMASINDA KEFARET TEMASI VE KURTULUŞ ANLATISI

Yasin ÖNER

Millî Eğitim Bakanlığı

Giriş

Hıristiyanlık düşüncesinde kefarete, insanın Tanrı karşısındaki günahkâr konumunun telafisini ve ilahi adaletin yeniden tesisini ifade eden temel bir öğreti olarak kabul edilir. Asli günah doktriniyle birlikte şekillenen bu kavram, Tanrı ile insan arasındaki kopukluğun Mesih'in çarmıhta ölümüyle onarıldığına dair inanç üzerine temellenir. Bu bağlamda kefarete, Tanrı'nın sevgisinin insanlık için kurban ediliş biçiminde somutlaşmasıdır. Tarihsel süreçte Aziz Anselmus'un "tatmin teorisi", Abelard'ın "sevgi teorisi" ve Luther'in "imanla aklanma öğretisi", bu kavramın farklı teolojik yorumlarını ortaya koymuş ve kefarete, Hıristiyan düşüncesinin merkezinde yer alan kurtuluş doktrininin en güçlü tezahürlerinden biri haline gelmiştir.

Sinemanın ortaya çıkışıyla birlikte kefarete öğretisi görsel-işitsel bir kanal aracılığıyla yeniden inşa edilmiş ve teolojik bir söylem olarak sinema estetiği içinde görünür hale gelmiştir. Bu doğrultuda sinema, kutsal metinlerin dogmatik çerçevesini dramatik anlatı, karakter dönüşümü ve sembolik imgelemler üzerinden yeniden yorumlamanın güçlü bir aracı olmuştur. Özellikle Hıristiyan sinemasında acı, fedakârlık, suçluluk ve yeniden doğuş temaları, kefaretin ritüel ve duygusal boyutlarını görünür kılmıştır. İsa'nın çarmıhı, günahkârın arınma süreci, Tanrı'nın sessizliği ve kurtuluşun görsel temsili, sinemanın etik ve estetik dengesinde sıklıkla başvurulan motiflerdendir. Böylece sinema, teolojik bir öğretiyi anlatmakla birlikte onu modern insanın ahlaki, psikolojik ve kültürel dünyasında yeniden üretmiştir.

Çalışma kapsamında değerlendirilen *The Passion of the Christ* (2004) , *Gran Torino* (2008) , *Les Misérables* (2012) ve *Silence* (2016) adlı filmler, kefarete temasını farklı düzlemlerde işlemeleri bakımından ortak bir çerçevede buluşurlar. *The Passion of the Christ*'te kefarete doğrudan Mesih'in bedensel acısı ve kurban oluşu üzerinden somutlaşırken, *Les Misérables* bireysel günahın toplumsal adaletle dengelendiği bir kurtuluş anlatısı sunar. *Gran Torino*, modern dünyada inançtan ziyade vicdana dayalı bir kefarete anlayışını gündeme getirirken *Silence* ise Tanrı'nın sessizliği karşısında insanın inanç krizini ve içsel kurtuluş mücadelesini sorgular. Dolayısıyla bu filmler aracılığıyla kefaretin hem teolojik hem de varoluşsal boyutları sinema dili üzerinden yeniden anlam kazanır.

Çalışmanın temel amacı, Hristiyan kefarete öğretisinin sinema dili aracılığıyla temsil edilme, dönüşme ve seküler bir anlam evrenine taşınma biçimlerini incelemektir. Bu doğrultuda çalışmanın hedefi, filmlerdeki dini sembollerini tespit etmenin yanı sıra bu sembollerin insanın kurtuluş arayışıyla kurduğu ontolojik ilişkiyi ortaya koymaktır. Bu anlamda çalışma, acı ve fedakârlığın ritüel temsillerinden, Tanrı'nın sessizliği karşısında insanın içsel hesaplaşmasına kadar uzanan geniş bir teolojik ve estetik yelpazede ilerlemektedir. Böylece günah, kefarete ve kurtuluş kavramlarının modern sinemada ne ölçüde yeniden üretildiği sorgulanmaktadır.

Yöntem bakımından araştırma, disiplinler arası bir teolojik film analizi yaklaşımına dayanır. Bu doğrultuda Dinler Tarihi'nin kavramsal ve sembolik çözümleme yöntemleriyle film eleştirisinin estetik analiz ilkeleri bir arada kullanılmıştır. Örneklem olarak seçilen her film gerek tematik gerekse ikonografik düzlemde incelenmiştir. Karakterlerin içsel dönüşümleri, ritüel sahnelerin teolojik anlamları ve görsel sembollerin kurtuluş anlatısındaki işlevleri karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Bu yöntem, teolojik düşünceyi sinemasal temsille buluşturan hermenötik bir okuma zemini sağlamıştır.

Çalışmanın kaynakları hem yazılı hem de görsel niteliktedir. Yazılı kaynaklar arasında İncil metinleri, Kilise Babalarının yorumları, teolojik incelemeler ve sinema kuramına ilişkin literatür yer almaktadır. Görsel kaynaklar ise çözümlemesi yapılan dört filmde oluşmaktadır. Bu filmler sahne kompozisyonları, karakter konumlandırmaları ve anlatı yapıları bakımından detaylı bir analize tabi tutulmuştur.

Sonuç olarak, bu çalışmada Hristiyan sinemasında kefarete temasının bir inanç öğretisi olmasının yanında modern insanın varoluşsal arayışının bir yansıması olarak da ele alındığı ortaya konulmuştur. Elde edilen bulgular, kefaretin çağdaş sinemada sekülerleşmiş ama anlamını yitirmemiş bir etik paradigma olarak varlığını sürdürdüğünü göstermiştir. Böylelikle sinema, Tanrı'nın sessizliği karşısında insanın anlam üretme çabasına tanıklık eden yeni bir "modern ikon" biçimi olarak değerlendirilmiştir.

Hristiyanlıkta Kefarete Anlayışı

Hristiyan teolojisinin merkezî kavramlarından biri olan kefarete, Tanrı ile insan arasındaki kırılmış ilişkinin yeniden tesis edilme sürecini ifade eder. Hristiyanlık düşüncesinde yaratılıştan itibaren Tanrı ile insan arasında var olan sevgi ve itaat temelli birlik, insanın düşüşüyle birlikte sarsılmış, günah insanı Tanrı'nın kutsallığından ayıran ontolojik bir engel hâline gelmiştir. Bu bağlamda kefarete, ahlaki bir bağışlanma ya da sembolik bir arınma olmakla birlikte Tanrı'nın bizzat insana doğru yönelen kurtarıcı eyleminin de teolojik karşılığıdır. Başka bir ifadeyle kefarete, günahın Tanrı ile insan arasında yarattığı kopuşu onarmak ve insanın Tanrı ile yeniden barışmasını sağlamak üzere gerçekleşen ilahi inisiyatiftir.

Kefaretin zorunluluğu, Hristiyan teolojisinde insanın kurtuluşa kendi çabasıyla ulaşamayacağı anlayışına dayanır. Düşüş, insanın davranış ve varoluşsal düzeyde Tanrı'dan uzaklaşması anlamına gelir. Bu nedenle insanın kendi iradesiyle Tanrı'ya yaklaşması imkânsızlaşmıştır. Tanrı'nın adaleti, günahın karşılıksız kalmasına izin

vermez. Tanrı'nın merhameti de insanın tamamen mahvolmasına rıza göstermez. Kefaret tam bu noktada, Tanrı'nın adaleti ile sevgisinin buluştuğu kesişim noktasını temsil eder. Mesih'in ölümü ve dirilişi, Tanrı'nın adaletini tatmin eden ama aynı zamanda insanı sevgiyle yeniden kabul eden bir eylem olarak yorumlanır. Bu açıdan bakıldığında kefareti doktrini, Tanrı'nın insanlık tarihine müdahalesinin hem adalet hem de merhamet boyutunu görünür kılar.

Tarihsel süreç içerisinde Hristiyan düşünce geleneği kefaretin doğasını ve işleyişini açıklamak için çeşitli teolojik modeller geliştirmiştir. İlk dönemlerde öne çıkan fidiye anlayışında, insanlığın günah ve ölüm güçlerine tutsak olduğu, Mesih'in ise bu esareti sona erdirmek için fidiye olarak kendisini sunduğu kabul edilmiştir. Bu model gereği kefareti, bir zafer anlatısı olarak yorumlanmıştır. Bu doğrultuda Mesih, ölüm ve şeytan üzerindeki egemenliği kırarak insanlığı özgürleştirmiştir. Orta Çağ'da Aziz Anselmus tarafından sistematik biçimde formüle edilen tatmin ise teorisi, günahın Tanrı'nın onurunu zedeleyen bir borç doğurduğu fikrine dayanır. İnsan bu borcu ödeyemeyecek kadar sınırlı bir varlıktır. Bu nedenle Tanrı, İsa Mesih özelinde, insan suretinde dünyaya gelerek borcu kendi adına ödemiştir. Reformasyon dönemiyle birlikte gelişen ceza (yerine geçme) modeli ise, kefareti hukuki bir zemin üzerinde değerlendirir. Bu modelde Mesih, insanlığın günahlarının cezasını kendi bedeninde taşıyarak Tanrı'nın adaletini yerine getirmiştir. Daha sonraki yüzyıllarda öne çıkan ahlaki etki teorisinde ise kefareti bir yasal işlem olarak değil, Tanrı sevgisinin insanda yarattığı içsel dönüşüm olarak yorumlanmıştır. Bu modelde Mesih'in ölümü, Tanrı'nın sevgisinin en güçlü tezahürü olmuş ve insanın tövbe, sevgi ve itaat yoluyla Tanrı'ya dönmesini sağlamıştır.

Birbiriyle bağlantılı olarak nitelendirilebilecek bu teoriler, kefaretin soyut bir dogmatik formül olmasının yanında Tanrı-insan ilişkisine dair çok katmanlı bir teolojik düşünme biçimi olduğunu gösterir. Bu teorilerden her biri Tanrı'nın kurtarıcı eylemini farklı bir yönüyle öne çıkarmaktadır. Buna göre fidiye teorisi Tanrı'nın kudretini, tatmin modeli adaletini, ceza teorisi kutsallığını, ahlaki etki teorisi ise sevgisini merkeze alır. Bu çeşitlilik, Hristiyanlığın farklı dönemlerinde ilahi kurtuluşun nasıl anlaşıldığına ve yorumlandığına dair zengin bir teolojik gelenek oluşturmuştur.

Kefareti fikrinin merkezinde, Tanrı'nın insanla yeniden barışmak istemesi kadar, insanın bu barışmayı kabul edebilme yetisi de yer alır. Bu bağlamda kefareti hem Tanrı'nın eylemi hem de insanın dönüşüm sürecidir. Günah, Tanrı ile insan arasındaki mesafeyi belirlerken, kefareti o mesafeyi kapatan bir köprü işlevi görür. Bu köprü, bir kurtuluş anını ve sürekli bir yenilenme sürecini içerir. Dolayısıyla kefareti, Hristiyanlığın merkezinde yer alan kurtuluş öğretisinin başlangıç noktası ve nihai hedefidir.

Kefareti bireysel ve toplumsal etkileri mevcuttur. Kilise geleneği, kefareti insanın yalnız Tanrı'yla değil, diğer insanlarla da uzlaşmasını zorunlu kıldığını vurgular. Bu bağlamda, kefareti Tanrı'nın kurtarıcı eyleminin kilise aracılığıyla tarihte ve toplumsal ilişkilerde görünür kılınması anlamına gelir. İsa'nın çarmıh üzerindeki fedakârlığı, Hristiyan topluluğunun etik yaşamı için bir model oluşturur. Böylece bağışlama, merhamet, özveri ve dayanışma, kefareti somut biçimlerine dönüşür.

Bütünsel bir açıdan bakıldığında kefare, Hristiyan inanç sisteminde yer alan Tanrı-insan ilişkisinin teolojik çözümlemesidir. Bu kavram, Tanrı'nın sevgisiyle insanın günahı arasındaki uçurumu aşmayı hedefleyen bir ilahi eylemi ifade eder. Bununla birlikte kefare, kurtuluşun her bireyde yeniden tecrübe edilen bir dönüşüm süreci olduğunu gösterir. Bu nedenle kefare hem tarihsel bir gerçeklik (Mesih'in ölümü) hem de varoluşsal bir deneyimdir. Teolojik, ritüel ve etik boyutlarıyla kefare, Hristiyanlığın kurtuluş anlayışının mihenk taşı olmayı sürdürmektedir.

Sinemada Kefare Fikrinin İşleyişi

Kefare fikri, sinemada teolojik bir temanın dramatik bir yansıması ve insanın varoluşsal mücadelesinin görsel-ahlaki bir biçimi olarak işlev görmektedir. Sinema, kutsal metinlerdeki kefare anlatılarını görselleştirirken bu anlatıların özündeki suç, pişmanlık ve yeniden doğuş döngüsünü yeniden üretmektedir. Bu bağlamda kefare, Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin onarımı ve bununla birlikte bireyin kendi iç dünyasıyla ve toplumsal çevresiyle hesaplaşmasının bir aracı olarak sinemasal dile taşınmaktadır. Yönetmenler, kefare temasını kimi zaman ilahi bir bağışlanma arayışının dramatik yansıması olarak, bazen de Tanrı'dan bağımsız bir etik sorgulama biçimi olarak işlemektedirler. Böylece sinemada kefare, imanla ahlakın, günahla vicdanın, ilahi adaletle insani sorumluluğun kesiştiği bir anlatı eksenine dönüşmektedir.

Çalışma için seçilen *The Passion of the Christ*, *Les Misérables*, *Gran Torino* ve *Silence* filmleri kefare fikrinin sinemadaki dönüşümünü tarihsel, teolojik ve estetik boyutlarıyla görünür kılmaktadır. Filmlerin her biri farklı dönem ve kültürel bağlamlarda üretilmiş olmalarına rağmen ortak bir tematik eksenle buluşmaktadırlar. Bu tema, insanın suç ve kurtuluş arasındaki gerilimli yolculuğudur. Mel Gibson'ın *The Passion of the Christ* filmi, Hristiyan kurtuluş teolojisinin doğrudan sinemasal yansıması olarak kefaretin bedensel acı ve fedakârlık üzerinden temsil edilme biçimini göstermektedir. Victor Hugo'nun *Sefiller* adlı kitabından esinlenerek hazırlanan ve yönetmenliğini Tom Hooper'ın üstlendiği *Les Misérables*, kutsalın insani merhamete dönüşümünü ve seküler bir bağlamda vicdanın kurtarıcı gücünü ortaya koymaktadır. Clint Eastwood'un *Gran Torino*'su, kefareti dini dogmalardan bağımsız bir etik sorumluluk olarak yeniden tanımlamaktadır. Martin Scorsese'nin *Silence*'ı ise Tanrı'nın sessizliği karşısında bireyin içsel sorgulamasını merkezine alarak modern çağın en çetrefilli inanç krizlerinden birini sinemaya taşımaktadır.

Filmlerin seçilme nedeni, kefare temasının farklı biçimlerde yorumlanmasına olanak tanımlarıdır. *The Passion of the Christ* teolojik bir safiyetle kutsal metinlere sadık kalırken, *Les Misérables* bu temayı toplumsal adaletin merkezine yerleştirmektedir. *Gran Torino* bireysel dönüşümün seküler yüzünü temsil ederken, *Silence* inanç ve ahlak arasındaki sınırların bulanıklaştığı modern bir teolojik sorgulama sunmaktadır. Böylece bu dört film, kefaretin sinemadaki farklı boyutlarını (dini, etik, toplumsal ve varoluşsal) bütüncül bir biçimde inceleme imkânı yaratmaktadır. Filmlerden her biri, Tanrı'nın sessizliğinde bile süren bir kurtuluş arayışını farklı anlatı biçimleriyle görünür kılmaktadır. Bu yönüyle söz konusu filmler, sinemada kefare fikrinin bir inanç anlatısı olmanın yanı sıra çağdaş insanın anlam ve vicdan arayışını temsil eden güçlü bir estetik dil haline geldiğini göstermektedir.

Kefaret Fikrindeki Acı, Fedakârlık ve Bedel Kavramlarının Ritüel Boyutu

Hristiyan düşüncesinde acı, Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin en yoğun biçimde deneyimlendiği alanlardan biridir. Bu anlayış, kefareti öğretisinin merkezinde yer alır. Kurtuluşun bedeli olarak çekilen acı, insanın günahkâr doğasının arınmasını ve Tanrı ile yeniden barışma imkânını oluşturur. Kutsal metinlerde İsa Mesih'in çarmıha gerilmesi, sadece bir kurban eylemi değil, ilahi adaletin de tecellisidir. Aziz Anselmus'un ifadesiyle Tanrı, insanın günahını affetmek için adil bir tatmin talep etmektedir. Dolayısıyla Mesih'in ıstırapı, bu adaletin ritüel düzeyde yerine getirilişidir. Bu bağlamda acı, bir cezalandırma olmakla birlikte teolojik anlamda arınmanın maddi koşuludur.

Sinemada bu teolojik gerçeklik, görsel bir estetiğe dönüşür. Özellikle *The Passion of the Christ*, kefaretin ritüel boyutunu doğrudan ve dramatik biçimde temsil eden filmlerden biridir. Filmin tamamı, Mesih'in çektiği bedensel acıların görsel litürjiye dönüştüğü bir yapıdadır. Çarmıha giden süreçte kırbaçlanma, dikenli taç sahnesi ve nihayetinde Golgota'daki ölüm anı, bir ayin disipliniyle sahnelenmiştir. Yönetmen Mel Gibson'un kamerası, acıyı sıradan bir şiddet olmaktan ziyade soteriolojik (kurtuluş eksenli) bir anlamın taşıyıcısı olarak çerçeveler. Özellikle kırbaçlanma sahnesinde kullanılan uzun plan sekanslar, izleyiciye Mesih'in çektiği ıstırapı göstermenin yanı sıra onu duyumsatmayı da amaçlar. Böylece acı, sinemasal düzlemde bir kefareti ayinine dönüşür. Buradaki her darbe, insanlığın günahına karşı ödenen bedelin sembolü haline gelir.

Kefarettaki bu ritüel anlayış, *Les Misérables* filminde doğrudan teolojik bir çarmıh anlatısı yerine, ahlaki ve toplumsal düzlemde yeniden üretilir. Filmin ana karakterlerinden Jean Valjean (Hugh Jackman)'ın ekmek çaldığı için yıllarca kürek mahkûmu olarak cezalandırılması, günahın toplumsal yansımasıdır. Ancak kefareti, cezanın infazından ziyade Valjean'ın ruhsal dönüşümünde gerçekleşir. Filmin ilk sahnelerinden birinde Piskopos Myriel'in Valjean'a gümüş şamdanları bağışlaması, ritüel anlamda "kefareti transferi" olarak okunabilir. Burada piskopos, Hristiyan geleneğindeki Mesih figürünün yerini alarak günahın bedelini merhamet aracılığıyla ortadan kaldırır. Valjean'ın gözyaşlarına boğularak diz çöktüğü bu sahne, hem konfesyonel (itiraf edici) bir tövbe anı hem de sinemasal anlamda bir yeniden doğuştur. Bu dönüşümden itibaren Valjean'ın hayatı, başkaları için acı çekmeye, yani kefaretin ritüelini eyleme dökmeye adanmıştır.

Fedakârlık, kefaretin tamamlayıcı unsurudur. *Gran Torino* filminde Walt Kowalski'nin ölümü, klasik Hristiyan litürjisinde yer alan kendini feda etme eylemine dönüşür. Film boyunca Walt, savaşta işlediği suçların ve ırkçı önyargılarının ağırlığı altında ezilir. Kefareti, onun için ne kilisede ne de dua aracılığıyla gelmektedir. Burada kefareti, toplumsal bir fedakârlık eylemi içinde yeniden tanımlanır. Filmin final sahnesinde Walt, Hmong çetesine karşı hiçbir silah kullanmadan kendini ölüme teslim eder. Ellerini açıp gökyüzüne baktığı bu an, açık bir çarmıh jestidir. Yönetmen Eastwood'un kamerası, Walt'un bedenini çarmıhtaki Mesih'in pozisyonunda dondurarak ritüel bir simetri kurar. Bu jest, modern dünyada inancın sessizleşmesine rağmen kefaretin estetik bir dil aracılığıyla hâlâ yeniden üretilebileceğini gösterir.

Kefaretin ritüel boyutu, acı ve ölümle birlikte sessizlik ve sabırla da ilişkilidir. Silence filmi, acının bedensel değil ruhsal düzeyde yaşandığı bir kefarete anlatısı sunmaktadır. Filmde Cizvit tarikatına mensup misyonerlerden biri olan Rodrigues, Tanrı'nın sessizliği karşısında inancının sınırlarına ulaşır. Ayrıca filmde Japon köylülerin çarmıha gerilme sahneleri, işkencenin yanı sıra Mesih'in ıstırabına bilinçli bir iştirak olarak kurgulanmıştır. Özellikle "fumie" sahnesinde (Rodrigues'den İsa tasvirini çiğnemesinin istendiği sahne), kefaretin ritüel doğası ironik bir biçimde tersine çevrilir. Bu sahnede Rodrigues, inancını inkâr ederek günaha düşer gibi görünse de Tanrı'nın sevgisini sessizlik içinde taşıyarak negatif bir kefarete deneyimler. Yönetmen Scorsese'nin bu yorumu, kefaretin bazen görünür eylemden değil, gizli bir inanç sabrından doğduğunu gösterir.

İlgili filmlerde ortak olan tema, kefaretin bir ritüel dönüşüm sahnesi olarak temsil edilmesidir. Bu filmlerde yer alan her ana karakter, kendi bağlamında bir "kurbanlık özne"ye dönüşmektedir. Mel Gibson'ın Mesih'i, bedensel acı aracılığıyla tüm insanlığın günahını taşıırken, Jean Valjean merhametle başkalarının yükünü üstlenmektedir. Buna paralel bir şekilde Walt Kowalski, modern çarmıhını sokak ortasında sırtlamaktayken, Rodrigues ise Tanrı'nın sessizliği altında ruhsal bir fedakârlığa katlanmaktadır. Bu anlatılarda acı, dramatik bir unsur ve teolojik anlamda kurtuluşun bedelidir. Sinemanın görsel dili bu bedeli görünür kılarak seyirciyi de bu ritüelin tanığı, hatta dolaylı bir katılımcısı haline getirmektedir. Dolayısıyla Hristiyan sinemasında kefaretin ritüel boyutu, sinemanın hem görsel hem duygusal araçlarıyla yeniden üretilmektedir. Kamera açıları, ışık düzeni, tercih edilen müziklerdeki vurgular ve oyunculuk biçimleri, acının kutsallaştırıldığı bir sinema litürjisi yaratmaktadır. Böylece film, hikâye anlatmakla kalmaz, bir ibadet pratiğinin de yerini alır. Bu noktada sinema, modern çağın katedrali haline gelir ve doğal olarak izleyici de kutsalın temsiline tanıklık eden bir cemaat üyesine dönüşür.

Günahın Bireyselleşmesi ve Toplumsal Kefarete Anlatıları

Hristiyan teolojisinde günah, başlangıçta kolektif bir insanlık durumunu ifade ederken, modern dönemde bireyin Tanrı'yla olan kişisel ilişkisi bağlamında yeniden tanımlanmaktadır. Asli günah doktrini, tüm insanlığın düşüşle birlikte Tanrı'dan uzaklaştığını ve bu uzaklığın yalnızca kefarete yoluyla telafi edilebileceğini öne sürmektedir. Ancak modern zamanlarda bu kavrayış topluluk temelli bir kurtuluş anlayışından bireyin vicdani sorumluluğuna doğru evrilmiştir. Sinema, bu dönüşümü somutlaştıran en güçlü görsel anlatım araçlarından biridir. Özellikle örneklem olarak seçilen filmler, günahın bireyselleşmesi ile toplumsal kefaretin yeniden kurgulanması arasındaki bu gerilimi derinlikli bir biçimde görünür kılmaktadır.

The Passion of the Christ filmi, Hristiyanlığın merkezinde yer alan kefarete anlatısını doğrudan ve çarpıcı biçimde görselleştirir. Filmde İsa'nın çarmıha giden yoldaki fiziksel acıları, bireysel kefaretin sınırlarını aşarak insanlığın ortak günahına yönelik bir telafi eylemine dönüşür. İsa'nın bedeninde cisimleşen acı bireysel ve toplumsal kurtuluşun ritüel alanıdır. Bu yönüyle film, günahın bireysel bir eylem olmaktan ziyade, insanlığın Tanrı'yla olan ilişkisinde kolektif bir yara oluşturduğunu ima eder. Ancak Gibson'ın anlatısında acının bu kadar kişisel biçimde sunulması, kefaretin bireysel deneyimle

özdeşleştiğini de gösterir. Seyirci, İsa'nın acısına tanıklık ederken tarihsel bir olayın yanında kendi günah bilincinin de sahnesine çekilir.

Gran Torino filmi ise bireysel kefaretin modern seküler bir versiyonunu ortaya koyar. Walt Kowalski karakteri, geçmişteki savaş deneyimleri ve ön yargılarının ağırlığı altında ezilen bir figürdür. Onun kefaret süreci Tanrı'ya değil, insanlığa karşı duyduğu vicdani borcun ödenmesiyle ilgilidir. Walt'un Thao ile kurduğu ilişki, bireysel bir vicdan rahatlamasının ötesine geçerek toplumsal düzeyde bir özür ve telafi mekanizması işlevi görür. Walt, geçmişteki ırkçı ve yabancılaştırıcı pratiklerinin bilincinde olarak bu ilişki aracılığıyla hem kendi geçmişiyle hem de daha geniş Amerikan toplumunun dışlayıcı tarihiyle bir yüzleşme ve tazminat süreci başlatır. Finalde Walt'un, Thao ve Sue'yu korumak adına kendini feda ettiği sahne, klasik Hristiyan kurtuluş mitosunun seküler bir yeniden yazımıdır. Burada günahın bireyselleşmesi, Tanrı merkezli bir bağışlanmadan daha ziyade, insan ilişkilerindeki sorumluluk üzerinden anlam kazanır. Bu noktada yönetmen Eastwood, kefareti Tanrı'nın önünde değil, toplumun vicdanında gerçekleşen bir arınma biçimi olarak yorumlar.

Les Misérables uyarlaması ise günah ve kefaret arasındaki ilişkiyi bireysel dönüşüm ve toplumsal adalet düzlemlerinde birleştirir. Jean Valjean'ın ekmek çaldığı için mahkûm edilmesi ve daha sonra Piskopos Myriel'in merhametiyle kurtulması, bireysel kefaretin toplumsal adalet fikrine nasıl evrildiğini gösterir. Valjean'ın hayatını iyilik yapmaya adanması, toplumun adaletsizliğinin kefaretini üstlenme çabasıdır. Filmin en çarpıcı sahnelerinden biri olan ölüm sekansı, bireysel arınmanın nihayetinde Tanrı'nın huzurunda toplumsal bir kurtuluş umuduna dönüştüğünü simgeler. Bu sahne, Hristiyan teolojisindeki "merhamet yoluyla kurtuluş" ilkesini dramatik biçimde yeniden üretir.

Silence filminde günahın bireyselleşmesinin en karmaşık teolojik boyutları ele alınır. Cizvit rahip Rodrigues'in Tanrı'nın sessizliği karşısında yaşadığı inanç krizi, bireyin Tanrı'yla olan içsel ilişkisinin kırılmasını gösterir. Rodrigues'in putun üzerine basarak Hristiyanlığını inkâr ettiği sahne, dışsal olarak bir günah gibi görünse de içsel düzlemde bir kefaret biçimine dönüşür. Yönetmen Scorsese burada kurtuluşun Kilise'nin belirlediği dogmaların aksine bireyin vicdanındaki sessiz mücadelede şekillendiğini ima eder. Böylece Silence, günahın bireyselleşmesinin nihai noktasını, yani Tanrı'yla doğrudan, aracı kurumlar olmadan kurulan bir ilişkiyi temsil eder.

Dört film birlikte değerlendirildiğinde, günahın bireyselleşmesi ile toplumsal kefaret arasındaki sınırların giderek bulanıklaştığı görülür. The Passion of the Christ'te kefaretin bedeni İsa'yken, Gran Torino'da bu beden Walt'a dönüşmektedir. Les Misérables'da ise kefaret eylem ve adalet yoluyla toplumsallaşmaktayken, Silence'ta ise sessizlik ve inkâr, kefaretin içselleşmiş biçimini oluşturmaktadır. Sinema, bu anlatılar aracılığıyla teolojik bir sürekliliği modern insanın vicdanına taşımaktadır. Dolayısıyla günahın bireyselleşmesi ve toplumsal kefaret anlatıları arasındaki diyalektik, bu dört film üzerinden gerek teolojik gerekse estetik bir dönüşüm olarak izlenebilir. Sinema, günahı ve kefareti temsil etmenin yanı sıra onları seyircinin bilinç alanında yeniden üretmektedir. Böylece izleyici hem bireysel hem de toplumsal düzeyde bir vicdan muhasebesine davet edilmektedir. Bu yönüyle Hristiyan sineması, günahın

bireyselleşmesine rağmen toplumsal kefaretin daima görünür kaldığı bir teolojik derinlik alanı oluşturmaktadır.

Sessizlik, Suçluluk ve Tanrısal Mesafe: İnanç Krizinde Kefaret

Kefaret kavramının teolojik kökeninde, Tanrı ile insan arasındaki kırılmış ilişkinin yeniden tesis edilmesi fikri yatar. Ancak modern dünyada bu ilişki artık doğrudan bir itiraf ya da ritüel aracılığıyla olmaktan ziyade çoğu zaman Tanrı'nın sessizliğiyle sınanan bir içsel mücadele biçiminde tezahür etmektedir. Hristiyan sinemasında sessizlik motifi çift yönlü bir işleve sahiptir: bir yandan Tanrı'nın yokluğunun bir göstergesi diğer yandan insanın bu yokluk karşısında yaşadığı suçluluk, inanç krizi ve nihayetinde kurtuluş arayışı gibi varoluşsal tepkilerin bir mecazıdır. Bu doğrultuda örnek filmler, bu sessizlik temasını farklı estetik ve teolojik bağlamlarda işleyerek kefaretin hem bir bedel hem de içsel bir yüzleşme süreci olduğunu gösterir.

The Passion of the Christ filmi, Tanrı'nın sessizliğini en trajik biçimiyle sahneye taşır. Çarmıha geriliş sahnesinde İsa'nın "Tanrım, Tanrım, beni neden terk ettin?" sözü, Hristiyan teolojisinde Tanrı'ya karşı duyulan güvenin ve bu güvenin sınılandığı mutlak yalnızlığın ifadesidir. İsa Mesih burada Tanrı'nın sessizliğini deneyimler. Bu sessizlik, kefaretin tamamlanabilmesi için zorunlu bir koşuldur. Mel Gibson, bu sahneyi aşırı yakın planlar ve sessizliğin içinde yankılanan acı çığlıklarla çerçeveleyerek tanrısal mesafenin görsel bir deneyime dönüşmesini sağlar. Bu anlatı, inancın Tanrı'nın suskunluğu karşısında bile teslimiyetle sürdürülen bir mücadele olduğunu hatırlatır.

Silence filmi ise tanrısal sessizlik temasını doğrudan merkezine alarak inanç krizini derinlemesine irdeler. Cizvit rahip Rodrigues'in Japonya'daki misyonerlik süreci, inancın sınırlarını Tanrı'nın yokluğuyla yüzleşme üzerinden sorgular. Özellikle Rodrigues'in işkence altında putun üzerine basması istenen sahne, kefaretin biçimini ters yüz eder. Dışsal olarak Tanrı'ya ihanet gibi görünen bu eylem, içsel düzlemde bir fedakârlık, hatta sessizlikte yankılanan bir kefaret biçimi haline gelir. Scorsese burada Tanrı'nın sessizliğini mutlak bir yokluk yerine insanın kendi vicdanında yankılanan bir varlık biçimi olarak kurgular. Tanrı, konuşmaz ama suskunluğu aracılığıyla insanın iç dünyasında bir yankı oluşturur. Bu bağlamda Silence, kefaretin artık çarmıhta değil, insanın vicdanında yaşandığı bir modern teoloji anlatısıdır.

Gran Torino filminde Tanrı'nın sessizliği, seküler bir düzleme taşınır. Walt Kowalski, Tanrı'yla doğrudan bir ilişki kurmayan, hatta dini kurumlara yabancı bir karakterdir. Ancak geçmişte işlediği günahların ağırlığı ve savaş travması, onun iç dünyasında tanrısal bir sessizlikle eşdeğer bir boşluk yaratır. Film boyunca Walt'un kiliseye karşı mesafeli tavrı, inanç krizinin seküler bir versiyonu olarak okunabilir. Nihayetinde Walt, Tanrı'dan bağışlanma beklemek yerine kendi kefaretinin eylemle öder ve kendini Hmong topluluğu için feda eder. Bu sahne, Tanrı'nın sessizliğinde bile kefaretin mümkün olabileceğini gösterir. Eastwood'un final sahnesindeki sessizlik, ilahi bir onaydan yoksun olsa da ahlaki bir kurtuluşun sembolüdür. Bu anlamda film, Tanrısal sessizliğin modern insanda vicdani bir sorumluluk duygusuna dönüştüğünü ortaya koyar.

Les Misérables uyarlamasında ise Tanrı'nın sessizliği, adaletin yeryüzündeki eksikliğinde somutlaşır. Jean Valjean, Tanrı'dan doğrudan bir yönlendirme alamaz. Bu

noktada Valjean'ın rehberi, merhamet ve iyilik eylemidir. Piskopos Myriel'in sessiz ama derin etkisiyle Valjean'ın dönüşümü başlar. Bu dönüşüm süreci, bireysel suçluluk duygusunun toplumsal kefarete evrilmesidir. Valjean'ın yaşamı boyunca Tanrı'dan bir yanıt beklememesi, ama buna rağmen sürekli doğru olanı yapmaya çalışması, inancın sessizlikle sınandığı bir ahlaki dayanıklılığı temsil eder. Tanrı burada konuşmaz, ancak iyilik eylemi Tanrı'nın sessizliğini aşmanın tek yoluna dönüşür.

Dört film birlikte değerlendirildiğinde sessizlik, suçluluk ve tanrısal mesafe kavramları kefaretin psikolojik, teolojik ve estetik boyutlarını bir araya getirir. The Passion of the Christ'te sessizlik Mesih'in bedeni özelinde kutsal bir zorunluluktur. Öte yandan Silence'ta Tanrı'nın varlığının biçimine, Gran Torino'da insan vicdanına ve nihayetinde Les Misérables'ta toplumsal adaletin sustuğu yerde yeniden doğuşa dönüşür. Dolayısıyla filmler, inanç krizinde kefaretin artık dogmatik bir itiraf ya da ritüel fedakârlıktan ziyade, sessizlik içinde sürdürülen bir vicdan mücadelesi haline geldiğini ortaya koyar. Kefaret, Tanrı'nın konuşmadığı anlarda bile anlamını yitirmez, aksine sessizliğin içinde olgunlaşır. Sinema bu noktada bir anlatı aracı olmakla birlikte inancın kırılğanlığını, suçluluğun ağırlığını ve tanrısal mesafenin derinliğini görünür kılan bir tefekkür mekânına dönüşür.

Sinemada Işık, Kurban ve Yeniden Doğuş Sembollerinin Kurtuluştaki İşlevleri

Sinemanın doğası gereği görsel bir anlatım dili bulunur ve bu dil, teolojik temaların aktarımında sözcüklerden çok daha güçlü bir etkiye sahiptir. Hristiyan düşüncesinde kurtuluş bir inanç meselesi olmanın yanında sembolik bir yeniden doğuş sürecidir. Işık, kurban ve yeniden doğuş motifleri hem Kutsal Kitap'ın hem de Hristiyan sanatının en kadim imgeleri olarak sinemada da derin bir teolojik anlam taşımaktadır. Örnek olarak seçilen filmler, bu sembolleri görsel bir estetik unsur ve kurtuluşun ruhsal boyutunu görünür kılan birer teolojik araç olarak kullanmaktadır.

The Passion of the Christ filmi, ışığın ve karanlığın teolojik karşıtlığını çarpıcı biçimde sahneye taşır. Mesih'in çarmıha geriliş sahnesi boyunca gökyüzünü saran karanlık, Tanrı'nın yüz çevirmesini ve ardından gelen ani ışık patlaması ise kefaretin tamamlanışını ve kurtuluşun doğuşunu temsil eder. Filmin sonunda İsa'nın mezarından dirilişini gösteren kısa ama yoğun sahnede karanlıktan aydınlığa geçiş, Hristiyan kurtuluş doktrininin özünü sinematografik bir biçimde ifade eder. Bu durum, ölümden yaşamın doğduğuna ve acıdan kurtuluşun çıktığına işaretir. Bu sahnede sözsüz bir teoloji kurulmakta ve ışık, Tanrı'nın dünyaya yeniden dönmesinin metaforu haline getirilmektedir. Bu anlamda The Passion of the Christ, ışığı kurtuluşun dili olarak kullanan neredeyse litürjik bir sinema örneği haline gelmektedir.

Les Misérables filminde ışık, merhamet ve bağışlamanın simgesi olarak yeniden yorumlanır. Piskopos Myriel'in Valjean'a gümüş şamdanları verdiği sahne, filmin kurtuluş temasının merkezini oluşturur. Bu sahnede şamdanlardan yayılan yumuşak ve sıcak ışık, Tanrı'nın merhametini somutlaştırır. Karanlıkta yakalanan bir suçlunun ışıkla aydınlanması, yeniden doğuşun görsel ve ruhsal karşılığıdır. Filmin sonunda Valjean'ın ölüm sahnesinde izleyicinin karşısına tekrar çıkan aynı ışık tonları, kurtuluşun döngüsellliğini vurgular. Bağışlanma ile başlayan bu süreç, huzur içinde Tanrı'ya

dönüşle tamamlanır. Bu açıdan ışık, film boyunca Tanrı'nın görünmeyen varlığını temsil eder ve sessiz ama rehberlik işlevi gören bir kudretin sembolü olarak kalır.

Gran Torino filminde ise ışık sembolizmi seküler bir düzlemde yeniden anlam kazanır. Walt Kowalski'nin fedakârlık anı, Hristiyan kurtuluş ikonografisine bilinçli göndermeler içerir. Walt, Thao ve Sue'yu korumak için gangsterlerin önüne çıktığında, kendini kurban konumuna yerleştirir. Bu sahne, İsa'nın çarmıha gerilişine paralel bir mizansenle çekilmiştir. Walt kollarını iki yana açar, ardından vurularak yere düşer. Kamera, bu anda üst açıdan bir kadrajla Walt'un bedenini haç biçiminde gösterir. Burada dini bir dogmadan ziyade ahlaki bir kurtuluş temsil edilir. Bu anlamda Walt'un ölümü, inançsız bir dünyanın içinde bile kefaretin ve yeniden doğuşun mümkün olabileceğini gösterir. Filmin sonunda güneşin doğuşuyla birlikte Thao'nun arabayı sürerek uzaklaşması, yeni bir yaşamın sembolüdür. Böylece film, modern sinemada seküler bir diriliş anlatısı olarak kalmaktadır.

Silence filmi ise ışık ve karanlık arasındaki ilişkiyi hem estetik hem de mistik bir düzlemde işler. Filmin genelinde hâkim olan solgun ve sisli atmosfer, Tanrı'nın sessizliğini ve ruhsal boşluğu yansıtır. Ancak finalde, Rodrigues'in ölümünden sonra tabutunun içinde gizlice bir haç tuttuğu sahne, kurtuluşun içsel ve görünmez biçimini temsil eder. Scorsese burada ışığı fiziksel bir kaynaktan değil, içsel bir inanç parıltısından türetir. Rodrigues'in yüzüne yansıyan yumuşak ışık, Tanrı'nın görünmeyen varlığının sinematografik karşılığıdır. Dolayısıyla film, yeniden doğuşun dışsal mucizeler yerine insanın vicdanındaki sessiz iman direncinde gerçekleştiğini öne sürer.

Dört filmde de ışık, kurban ve yeniden doğuş sembolleri, kurtuluşun farklı aşamalarını temsil eden görsel kodlar haline gelmektedir. The Passion of the Christ'te ışık, tanrısal müdahalenin göstergesi iken, Les Misérables'ta insanın Tanrı'dan aldığı merhametin yansımasıdır. Gran Torino'da kurban motifi, seküler bir kefaretin biçimi olarak yeniden inşa edilirken, Silence'ta ise ışık, görünmez bir inancın sessizliğinde saklıdır. Netice itibarıyla sinemada kurtuluşun görsel dili, Hristiyan teolojisinin sembolik mirasını modern anlatı estetiğiyle buluşturmaktadır. Işık, kurban ve yeniden doğuş, bu filmlerde estetik unsurlar olmakla birlikte izleyiciyi ruhsal bir deneyime çağırarak teolojik göstergelerdir. Sinema bu bağlamda bir görsel litürjiye dönüşmekte ve sözlerden ziyade imgelerin Tanrı'yla diyaloga geçtiği bir alan olarak izleyicinin karşısına çıkmaktadır. Dolayısıyla filmlerde kurtuluşun görsel dili, insanın Tanrı'yla olan ilişkisinin sessiz ama görkemli bir sinematografik yankısı olarak varlığını sürdürmektedir.

Modern Dünyada Kefaretin Sekülerleşmesi: Dini Motiflerden Ahlaki Anlatılara

Kefaret düşüncesi, Hristiyan teolojisinde Tanrı'yla insan arasındaki kırılmış ilişkiyi onarma eylemi olarak yer almaktadır. Ancak modern çağın sekülerleşme süreci, bu ilişkiyi dünyevi bağlamlara taşıyarak yeniden yorumlamıştır. Günümüzde kefaretin, artık ilahi bir bağışlanma arayışından ziyade vicdan, etik sorumluluk ve toplumsal bilinç üzerinden şekillenen bir ahlaki yeniden doğuş biçimidir. Sinema ise, bu dönüşümü en güçlü biçimde yansıtan alanlardan biridir. Bu noktada filmler, kefaretin kutsal bir ritüelden seküler bir vicdan muhasebesine evrilişini farklı biçimlerde temsil eder.

The Passion of the Christ filmi, geleneksel Hristiyan kefarete anlatısının sinemadaki en yoğun temsillerinden biridir. Ancak film, kendi dinsel sadakatine rağmen izleyicinin duygusal katılımı üzerinden seküler bir etki yaratır. İsa'nın çektiği fiziksel acılar, Tanrı'nın kurtarıcı planının bir parçası olmaktan çıkarak evrensel bir empati ve vicdan deneyimine dönüşür. Seyirci, artık bir inanç mensubu olarak değil, insan olarak bu acıya tanıklık eder. Bu durum, kefaretin kutsal bir yükümlülüğten ziyade etik bir farkındalık biçimi haline geldiğini gösterir. Gibson'ın filminde dini dogma, sinematografik bir bedensellik aracılığıyla insani boyuta taşınır ve Tanrı'nın kurtarıcı iradesi, yerini insanın acı çekebilme kapasitesine bırakır.

Gran Torino filmi, kefaretin sekülerleşmiş biçimini açık bir biçimde temsil eder. Walt Kowalski, Tanrı'dan bağışlanma beklemeyen, hatta kiliseye duyduğu mesafeye tanrısal otoriteyi reddeden bir karakterdir. Ancak geçmişte işlediği günahlar (ırkçılık, şiddet, savaş travması vb.) onu kendi iç dünyasında bir kefarete sürecine sürükler. Walt'un kurtuluşu, inançtan ziyade vicdani sorumluluktan doğar. Filmde Walt'un günah çıkarmayı reddettiği sahneyle başlayan bu süreç, finaldeki fedakârlık eylemiyle tamamlanır. Walt'un kendini gangsterlerin önünde feda etmesi, klasik anlamda Tanrı'ya sunulan bir kurban değildir, aksine toplum için yapılan bir kefarete eylemidir. Burada Hristiyan kurtuluş miti, seküler bir ahlaki dönüşüm öyküsüne dönüştürülür. Bu anlamda Gran Torino, Tanrı'nın değil insanın kurtarıcı olduğu bir modern etik teolojii temsil eder.

Les Misérables filmi, sekülerleşen kefarete düşüncesini toplumsal adalet bağlamında ele alır. Jean Valjean'ın film boyunca yaşadığı karakter dönüşümü, bireysel kurtuluşla toplumsal sorumluluk arasındaki sınırın ortadan kalktığı bir düzlemde ilerler. Piskopos Myriel'in merhametiyle başlayan içsel değişim, zamanla Valjean'ın kendisini toplumun yaralarını sarmaya adanmış bir kefarete biçimine dönüşür. Burada Tanrı'nın doğrudan müdahalesi yerine insanın insana duyduğu merhamet, kurtuluşun zemini olur. Filmin final sahnesinde Valjean'ın ölümünde görülen huzur, ilahi bağışlamadan çok, vicdanın sessiz onayıdır. Böylece Les Misérables, Tanrı'nın suskunlaştığı modern dünyada adalet ve iyiliğin yeni dini olarak insan sevgisini (hümanizmi) yüceltir.

Silence filmi ise sekülerleşmenin en çetrefilli biçimini, inanç krizinin derinliklerinde tartışır. Cizvit rahip Rodrigues'in Japonya'daki misyonu, Tanrı'nın sessizliği karşısında bireyin ahlaki sorumluluğunu keşfetme sürecine dönüşür. Rodrigues'in putun üzerine basması, yüzeysel anlamda bir inkâr gibi görünse de özde etik bir eylemdir. Scorsese burada kefareti, insanın acısına yönelen bir merhamet biçimi olarak yeniden tanımlar. Filmde Tanrı'nın yokluğu, etik bir sorumluluğun başlangıcıdır. Modern insan için artık kefarete, Tanrı'nın sustuğu yerde bile doğru olanı yapma cesaretinde saklıdır.

Dört film birlikte değer çözümlendiğinde, modern dünyada kefaretin sekülerleşmesi üç temel dönüşüm üzerinden okunabilir. Birincisi, Tanrı merkezli kurtuluşun yerini insan merkezli etik kurtuluş almıştır. İkincisi, kurban motifi bireysel bir inanç eylemi olmaktan çıkarak toplumsal bir sorumluluk göstergesine dönüşmüştür. Üçüncüsü ise, ilahi bağışlanma düşüncesi, yerini vicdanın kendi kendini onarma potansiyeline bırakmıştır. Sinema, bu dönüşümü hem estetik hem de teolojik düzlemde görünür kılar. The Passion of the Christ'te bedenın acısı, Les Misérables'ta iyiliğin ışıltısı, Gran

Torino’da fedakârlığın bedeli ve Silence’ta vicdanın sessizliği aynı soruya farklı yanıtlar üretir: Tanrı sustuğunda kefarete nasıl mümkün olur?

Sonuç

Bu çalışma, Hristiyanlıkta kurtuluş fikrinin bir unsuru olan kefarete fikrinin sinemadaki temsillerini, farklı tarihsel ve kültürel bağlamlarda üretilmiş dört film (The Passion of the Christ, Les Misérables, Gran Torino ve Silence) üzerinden ele almıştır. Bulgular, sinemanın bir anlatı aracı olmanın yanı sıra dinî düşüncenin modern dünyadaki dönüşümünü görünür kılan hermenötik bir alan olduğunu da göstermektedir. Dinler Tarihi’nin temel ilkelerinden biri olan “kutsalın tarih içindeki yeniden yorumu” sinemada açık biçimde gözlemlenmektedir. Zira bu filmler, Hristiyan kefarete doktrinini dogmatik bir öğreti olmaktan çıkarıp, görsel bir teolojiye dönüştürmektedir. Böylece kefarete, bir yandan İsa Mesih’in çarmıh üzerindeki kurtarıcı eylemine, diğer yandan ise modern insanın içsel hesaplaşmasına ve ahlaki dirilişine de işaret eden çok katmanlı bir sembolik düzleme taşınmıştır.

Çalışmada elde edilen en önemli bulgulardan biri, kefaretin sinemada giderek sekülerleşen bir dil üzerinden yeniden üretildiğidir. The Passion of the Christ kefareti doğrudan teolojik temelde, bedensel acı ve ilahi fedakârlık üzerinden kurgularken, Gran Torino ve Les Misérables gibi filmler bu temayı Tanrı merkezli bir kurtuluş fikrinden ziyade insanın vicdani dönüşümüne dayalı etik bir olgunlaşma süreci olarak işlemektedir. Bu dönüşüm, günahın bireyselleşmesi ve toplumsal kefarete anlatılarının iç içe geçtiği bir yapıya işaret etmektedir. Özellikle modern dönemde kefarete, Tanrı’nın bağışlayıcılığı ilkesinden sıyrılıp insanın kendi eylemleriyle dünyayı dönüştürme iradesiyle ilişkilendirilmektedir. Sinema, bu dönüşümün en güçlü ifade alanlarından biri haline gelmiştir. Çünkü sinema, görsel semboller (ışık, kan, su, yeniden doğuş imgesi vb.) aracılığıyla kutsal olanın dünyevi dile tercüme edilmesine olanak sağlamaktadır.

Çalışmanın bir diğer bulgusu, Hristiyanlıkta Tanrı-insan ilişkisinin merkezinde yer alan sessizlik ve uzaklık temalarının modern sinemada inanç krizleriyle yeniden anlam kazandığıdır. Özellikle Silence filminde görüldüğü üzere Tanrı’nın sessizliği, kefarete sürecinin en derin aşamasını temsil etmektedir. Burada sessizlik, inananın kendi varoluşunu Tanrı’nın yokluğunda da sürdürme çabası anlamına gelmektedir. Bu yönüyle kefarete, bir kurtuluş öğretisi olmakla birlikte insanın Tanrı’nın gizliliği karşısında gösterdiği inanç direncinin de teolojik biçimidir.

Netice itibarıyla Hristiyan kefarete fikrinin sinemadaki temsili gerek teolojik gerekse estetik düzlemde bir dönüşüme işaret etmektedir. Bu temsil, kutsal metinlerin anlam alanını daraltmadan, onu çağdaş insanın ahlaki ve varoluşsal sorunlarıyla buluşturan bir yeniden yorumlama pratiğine dönüşmektedir. Sinema, bu anlamda modern dünyanın ikonografik teolojisini inşa etmektedir. Filmlerde çarmıh, ışık, kurban ve sessizlik imgeleri aracılığıyla insanın kurtuluş arayışının yeni bir görsel dilde sürdürüldüğüne tanıklık edilmektedir. Dinler Tarihi açısından bu, kutsalın sürekliliğinin estetik bir biçimde yeniden üretildiğini, sinema açısından ise kefarete temasının, insanlığın ortak vicdanına dair en derin soruları görünür kılan bir anlatı aracı haline geldiğini göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Anselm of Canterbury. *Cur Deus Homo: Why the God-Man?* çev. Jasper Ropkens - Herbert Richardson. Jackson: Ex Fontibus Company, 2016.
- Aulén, Gustaf. *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement*. New York: The Macmillan Company, 1956.
- Aydın, Mehmet. *Hristiyan Kaynaklarına Göre Hristiyanlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- Deacy, Christopher. *Screening the Afterlife: Theology, Eschatology, and Film*. London: Routledge Press, 2012.
- Holmes, Stephen R. "Atonement and the Crucifixion". *The Oxford Handbook of Systematic Theology*. ed. John Webster, Iain Torrance. 275-293. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Lyden, John C. *Film as Religion: Myths, Morals, and Rituals*. New York: New York University Press, 2019.
- McGrath, Alister E. *Christian Theology: An Introduction*. New Jersey: Wiley-Blackwell Press, 2018.
- Moltmann, Jürgen. *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*. Minnesota: Fortress Press, 1993.
- Öner, Yasin. *Netflix Sinemasında Hristiyan Sembolizmi*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2023.
- Plate, Brent Rodriguez. *Religion and Film: Cinema and the Re-creation of the World*. New York: Wallflower Press, 2009.
- Plate, S. Brent. *Religion and Film: Cinema and the Re-creation of the World*. New York: Columbia University Press, 2017.
- Rashdall, Hastings. *The Idea of Atonement in Christian Theology*. London: Macmillan and Co, 1919.
- Seyfeli, Canan. *Akademik Dinler Tarihi II*. Bursa: DTA Yayıncılık, 2025.
- Seyfeli, Canan. *Ermeni Kilisesi'nde Sakramentler*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2015.
- Stott, John. *The Cross of Christ*. Nottingham: Inter-Varsity Press, 1921.
- Volf, Miroslav. *Free of Charge: Giving and Forgiving in a Culture Stripped of Grace*. Nashville: Zondervan Press, 2006.
- Wright, Nicholas T. *The Day the Revolution Began: Reconsidering the Meaning of Jesus's Crucifixion*. California: HarperOne Press, 2016.
- Gran Torino. haz. Clint Eastwood (Aksiyon, Gerilim, 2009). Warner Bros. <https://www.imdb.com/title/tt1205489/>
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2013.

Les Misérables. haz. Tom Hooper (Dram, 2012). Universal Pictures.
https://www.imdb.com/title/tt1707386/?ref_=nv_sr_srg_0_tt_8_nm_0_in_0_q_Les%2520Misserab

Silence. haz. Martin Scorsese (Tarihi kurgu, 2016). Constantin Film. https://www-imdb-com.translate.goog/title/tt0490215/?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=tr&_x_tr_hl=tr&_x_tr_pto=tc&_x_tr_hist=true

The Passion of the Christ. haz. Mel Gibson (Tarihi Drama, 2004). 20th Century Studios.
https://www.imdb.com/title/tt0335345/?ref_=nv_sr_srg_0_tt_8_nm_0_in_0_q_The%2520Passion

RİVÂYETLER BAĞLAMINDA İSTİDRÂC KAVRAMI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Halil ŞİRİN - Yusuf AÇIKEL

Diyanet İşleri Başkanlığı -Süleyman Demirel Üniversitesi

Giriş

İslâm düşüncesinde ilahî müdahalenin farklı biçimlerini açıklayan kavramlardan biri olan istidrâc, özellikle bireylerin dünyevî başarı, güç veya olağanüstü imkânlarla imtihan edilmesini konu edinmesi bakımından dikkat çekici bir mahiyet taşır. Kur'ân ve hadis literatüründe dolaylı ifadelerle yer bulan bu kavram, görünürde bir lütuf gibi algılanan durumların aslında kişinin hakikatten uzaklaşmasına sebep olan birer sınağa yahut uyarı niteliği taşıyabileceğini ortaya koyar. Bu yönüyle istidrâc ilahî adalet, hidâyet ve dalâlet ilişkisi, insanın özgür iradesi ve nefsin aldatıcılığı gibi temel teolojik meselelerle de doğrudan bağlantılıdır.

Modern dönemde dünyevî başarıların ahlâkî anlamda nasıl konumlandırılması gerektiği, “nimet” ile “imtihan” arasındaki çizginin nasıl ayırt edileceği ve bireyin, manevî sorumluluğunu nasıl değerlendirmesi gerektiği giderek daha fazla tartışılan başlıklardır. İstidrâc kavramı, bu tartışmaları anlamak için klâsik kaynaklarda köklü bir zemine sahip olduğu kadar, çağdaş Müslüman düşüncede de güncelliğini koruyan önemli bir anahtar işlevi görür. Bu makale, istidrâc kavramının etimolojik kökenini, Kur'ânî bağlamını ve hadislerdeki karşılığını inceleyerek kavramın hem tarihsel seyri hem de günümüz bağlamındaki anlam katmanlarını analiz etmeyi amaçlamaktadır.

İstidrâc kavramı ile ilgili yapılmış çalışmalardan bazıları; Abdolvahap Yıldız'ın “Kerâmet ve İstidrâc”, Abdullah Yıldız'ın “İslâm Ahlâkı Açısından İnfak, İsrâf ve İstidrâc Kavram Örgüsü”, Hayati Aydın'ın “İslâm İnançları Açısından Mucize, Kerâmet, Sihir ve İstidrâc Kavramları Üzerine Bir İnceleme” ve Derviş Dokgöz'ün “Kulun İmtihanı Bağlamında Mutasavvıfların İstidrâc Kavramına Yükledikleri Anlamlar” adlı çalışmalar sayılabilir. Bu yazının diğer mezkur çalışmalardan farkı istidrâc kavramının hadisler ışığında değerlendirilmesidir. Konu ile ilgili birçok hadis bulunabilmesi mümkün olsa da, çalışmanın amacının gerçekleşmesinde yeterli görülmesi sebebiyle sadece iki hadisin tahrîç ve tenkidine yer verilmiştir. Çalışmada hadis tahricine ağırlık verilmesi sebebiyle istidrâc kavramının kelim ve tasavvuf alanlarındaki değerlendirilmesine kısaca değinilmiştir. Bazı kavramların anlamlarını ortaya koyabilmek için hem sözlük hem de terim manalarının bilinmesi gerekmektedir. Burada öncelikle “İstidrâc” kavramının sözlük anlamı ortaya konulacaktır.

1. Sözlüklerde “İstidrâc” Kavramı

“İstidrâc” kavramı Arapça bir kelime olup درج “derace” fiil kökünden türemiştir. درج “derace” ifadesi ise مَرَاتِب “mertebeler” anlamına gelmektedir. Ayrıca بعضا فوق “birbirinden üstün olmak” şeklinde de ifade edilmektedir. درج “derace” ifadesi المراتب من الطبقات “mertebelerden tabakalar” anlamında da kullanılır. Ayrıca دَرَجَاتُ الْجَنَّة “cennetin dereceleri” şeklindeki kullanım dikkate alındığında da rütbe anlamında olduğu anlaşılmaktadır. Sabi (bebek) için hareket etmeye ve emeklemeye başladığında مَشْيًا مَشْيًا ضَعِيفًا “zayıf (az az) yürümekte dâric’tir” denir. Yaşlı için de aynı şey söz konusudur. Zira yaşlı insan hareketindeki yavaşlama sebebiyle derece derece yürüdüğü, hareket ettiği için دَرَجًا مَشْيًا مَشْيًا ضَعِيفًا “bir şeye veya bir şeyde gitmek, geçmek üzerine delâlet eden bir asıldır” şeklinde tarif edilmektedir. إِذَا رَجَعَ فِي الطَّرِيقِ الَّذِي جَاءَ مِنْهُ دَرَجًا “geldiği yoldan döndü” demek istenir. الدَّرَجَةُ “ed-derace” ifadesi المَنْزِلَةُ فِي “bir menzilde yükselmek” şeklinde ifade edilir. Hatta كُلِّ بَرَجٍ مِنْ بُرُوجِ السَّمَاءِ ثَلَاثُونَ دَرَجَةً “semanın burçlarındaki her burç otuz derecedir” şeklindeki ifade ile درج kavramı ile mertebe kastedilmiştir. درج fiilinden türeyen ادراج “idrâc” ifadesi de “if’al” babından olup “derc etmek, derecelendirmek, bir mertebeye dâhil etmek” gibi anlamlara gelir. أَدْرَجَهُمُ اللَّهُ إِدْرَاجًا dendiğinde de “Allah onları (bir mekâna) derc etmiş, koymuştur” anlamı ortaya çıkmaktadır. أَدْرَجْتُ الْكِتَابَ إِدْرَاجًا dendiğinde de “kitaba derc ettim yani (bilgi) koydum” demek istenir.³

2. “İstidrâc” Kavramının Terim Anlamı

“İstidrâc” kavramının terim anlamına gelince; “isyankâr kulun istidrâcı, merdûd olmasına rağmen onun fiilinin makbul olduğu vehminin ona verilmesidir” şeklinde tanımlanır.⁴ Yani istidrâc, Allah’ın kâfir kullarına dünya malını bol bol verip onlara mühlet tanınması ve ahiretteki azaplarının daha şiddetli olmasını arzu etmesidir.⁵

Yüce Allah’a isyan edenlerin veya kâfirlerin elinde hârikülâde fiillerin zâhir olması câizdir. Buna istidrâc denmektedir. Böylelikle kâfir, bir şey murad ettiğinde Allah Teâlâ ona muradını verir. Allah’ın (c.c) ona muradını vermesi Yüce Allah’ın âdetine uygun şekilde veya hilâfına olabilmektedir. Böylece istidrâcın manası inadının ve cehaletinin artması ve daha çok sapıtması için Allah’ın isyankâr-kâfir kuluna muradını vermesidir. Kulun kalbi dünyaya meylettğinde Allah ona muradını verir. O muradına ulaşınca onda bir lezzet bulur. Bu hâl onda artar ve ünsiyet peydah olur. Böylece Allah istidrâc

¹ İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânu'l-Arab*, C. 1-15, (Beyrut: Dâru's-Sadr, ts), 2/266; Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdürrazzak el-Huseynî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, C. 1-40, (y.y.: Dâru'l-Hidâye, ts), 5/553.

² İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mekâyisü'l-Lüğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, C. 1-6, (y.y.: Dâru'l-Fikr, 1423/2002), 2/224.

³ el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Lüğa*, C. 1-15, (y.y.: Dâru'l-Mısriyye 1387/1967), 10/642-643.

⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5/183; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 14/147.

⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 8/151.

sahibini derece derece kendisinden uzaklaştırır.⁶ Ancak burada kerâmet ile istidrâc kavramlarını birbirinden ayırmak gerekecektir. Kerâmet, Yüce Allah'ın itaatkâr veli kullarının elinde zâhîr olan hârikulâde hallerdir.⁷ Kerâmet sahibinde kerâmet, ünsiyet oluşturmaz. Aksine onda bir korku hâsıl olur. Ancak istidrâcta ise kâfir, kibir ve kendini beğenmişliği ile elinde meydana gelen olağanüstü olaylar, onun küfür ve azgınlığını daha çok arttırır.⁸

Görüldüğü üzere İstidrâc" kavramının sözlük anlamı ile terim anlamı arasında bir ilişki vardır. Buna göre istidrâc sahibi isyankâr ya da kâfirin dünyalık isteklerini Allah Teâlâ vererek onları yavaş yavaş, tedricî bir şekilde derece derece azaba sürüklemektedir.

3. Mucize, Kerâmet, İrhâsât ve Sihir Kavramları

Olağanüstülüğü bakımından istidrâc kavramı ile ilgisi olduğunu düşündüğümüz mucize, kerâmet, irhâsât ve sihir kavramlarının da açıklanması yerinde olacaktır.

Sözlükte; benzeri yapılamayan olağanüstü şey anlamında olup Kur'ân'da âyet ve burhan olarak geçen⁹ fakat klâsik kaynaklarda mu'cize olarak ifade edilen hârikulâdelik¹⁰ şöyle tanımlanmaktadır: "Allah tarafından gönderilen bir elçi olduğunu iddia eden bir kimsenin doğruluğunun kanıtlanması gayesiyle ortaya koyduğu, âdetleri (tabiat kanunlarını) iptal eden bir eylemdir."¹¹

Kerâmet ise lügatta çokça, kolay bir şekilde ve cömertçe ihsanda bulunmaktır. Istilahta ise, Peygamberler dışında, Kur'an ve sünnete tam ittiba' etmiş, itikadı tam, takvâ sahibi bir kulun elinde ortaya çıkan hârikulâde bir hâldir.¹²

Yüce Allah, peygamberlerin, peygamberliklerinden önce ellerinde, bir hârika meydana getirirse, buna "irhâs" adı verilmektedir. Kâfir ve fâsık olan günahkâr kullarının ellerinde (onlara mühlet verip azaplarının şiddetini artırmak için) istekleri doğrultusunda meydana getirirse buna da "istidrâc" denir. Yine küfrü ve fıskı açık olan

⁶ Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî, *Keşşâfü Istılâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, thk. Refik el-Acem-Ali Dahrûc, C. 1-2, (y.y.: Mektebetü Lübnan, 1996), 731.

⁷ Heyet, *Dînî Terimler Sözlüğü (İmam-Hatip Ve Anadolu İmam-Hatip Lisesi Öğrencileri İçin)*, (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, ts.), 201.

⁸ Hayati Aydın, *İslâm İnançları Açısından Mucize, Kerâmet, Sihir ve İstidrâc Kavramları Üzerine Bir İnceleme*, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XVII, Sayı: 32 (Aralık 2015), 134.

⁹ A'raf, 7/106-108; 11/Hûd, 96; Kasas, 28/31-32, 35.

¹⁰ İmam-ı A'zam Ebu Hanife, Nu'mân b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-ekber*, (Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-İlmiyye, 1979), 63.

¹¹ Ömer en-Nesefî'nin bu tanımı mu'cize ile ilgili en meşhur olan bir tanımdır. Geniş bilgi için bkz. en-Nesefî, Ömer b. Muhammed, *Şerhü'l-Akâid / Haşiyetü'l-Kestelli*, (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.), 301; Hayati Aydın, *İslâm İnançları Açısından Mucize, Kerâmet, Sihir ve İstidrâc Kavramları Üzerine Bir İnceleme*, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XVII, Sayı: 32 (Aralık 2015), 106.

¹² Keramet konusunda geniş bilgi için bkz. Kuşeyri, Ebü'l-Kasım Abdülkerim, *er-Risaletü'l- Kuşeyriye*, (Beyrut: Daru'l-Hayr, 1413/1993), 353-385; Abdulvahap Yıldız, *Keramet ve İstidrâc*, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yıl:14, sayı:21, (Ocak-Haziran 2009), 42.

günahkâr kullarının ellerinde (onları zelil ve perişan etmek için) isteklerinin tam tersine olarak meydana getirirse buna da “ihânet/hızlan” adı verilir.¹³

Öte yandan lügatte cazibe ve sebebi gizli olan şey anlamında olan “sihir” kelimesi ıstılahî olarak; hakikatinin zıddına hayali bir şeyin hakikat olarak algılanması, gerçeğinin çarpıtılması, gizlenmesi anlamındadır.¹⁴ Uzaktan serap gören birisinin onu su sanması veya gemi ile seyahat eden birisinin sahilleri hareket ediyor gibi görmesi kabilinden olan duyu yanılgısıdır.¹⁵

Görüldüğü üzere “mu’cize”, “kerâmet”, “irhâsât” ve “sihir” kavramlarının “istidrâc” kavramı ile olağanüstülük bakımından ilişkisi bulunduğunu söyleyebiliriz.

4. Kelâmcılara Göre Hârikulâdelik

İslâm filozoflarının tabiat kanunlarının değişmezliği tezine karşı Kelâmcılar Yüce Allah’ın kendi koyduğu âdeti değiştirebileceği, dolayısıyla söz konusu kanunların zorunlu olmadığı görüşünü savunmuşlardır. İlk Kelâmcılar’dan olup akılcılığıyla tanınan Nazzâm’ın (231/845) da tabiatla hârikulâde olayların meydana gelebileceği görüşünde olduğu nakledilir. İbn Hazm’a (456/1064) göre bir şeye nisbet edilen âdetle tabiat arasında fark vardır. Âdetin değişmesi söz konusu iken ilâhî bir müdâhale olmaksızın tabiatın değişmesi mümkün değildir. Çünkü tabiatlar ait oldukları nesnelerden ayrılmayan ana özelliklerdir. İnsanın şuur sahibi veya şarabın sarhoş edici oluşu gibi tabiatın gelen özellikler ortadan kalktığı takdirde insan hayvana, şarap da sirkeye dönüşür. Bu sebeple âdetin değişmesi değil tabiatın değişmesi hârikulâdedir.¹⁶

Mu’tezile âlimleri mu’cizenin nübüvvet iddiasıyla birlikte gerçekleştiğini, dolayısıyla irhâs diye bir şeye ihtiyaç bulunmadığını, eğer böyle bir şey vukû bulmuşsa bunun bir önceki peygamberin mu’cizesi sayılabileceğini ileri sürerler. Kerâmet hakkında da Ehl-i sünnet âlimleri, kerâmetin aklen mümkün olmasının yanında fiilen vukû bulunduğunu, naslara dayanan delillerin de bunu desteklediğini söylerken, Mu’tezile Kelâmcıları mu’cize ile karışabileceği ve dolayısıyla nübüvvet müessesesini zedeleyeceği endişesiyle kerâmeti reddederler. Mu’tezile âlimlerine göre yalancı peygamberin elinde iddiasına aykırı da olsa herhangi bir hârikulâde olayın vukû bulması mümkün olmadığı gibi gerekli de değildir. Onun iddiasının veya yapmak istediği fiilin gerçekleşmemesi yeterlidir. Sihir hakkında da başkasından öğrenilen, bazı vasıtalarla icra edilip temrinlerle/alıştırma geliştirilen ve âdet dışı bir görünüm taşıyan etkilemelerden ibaret olup daha çok güç gösterisinde bulunmak, çıkar sağlamak ve toplumda hâkimiyet kurmak için uygulanır. İslâm filozofları ve Mu’tezile’nin aksine sihrin varlığını kabul eden Ehl-i sünnet âlimleri bunun bazı alet ve vasıtalar, astrolojik bilgiler, hile ve maharetlerle gerçekleştirilebileceğine kanidirler.¹⁷

¹³ Durmuş Özbek, *Harikulade Olaylar (Mu’cize-İrhâs-Kerâmet-Meûnet-İstidrâc-İhanet/Hızlan)*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 7, Yıl:1997, (Konya- 1997), 192.

¹⁴ Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istılahâtî'l-Fünûn*, (Beyrut: Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1998), 2/344.

¹⁵ Aydın, *İslâm İnançları Açısından Mucize*, 124.

¹⁶ M. Sait Özervarlı, “Hârikulâde”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16/181-183.

¹⁷ Özervarlı, “Hârikulâde”, 16/181-183.

5. Tasavvufta Hârikulâdelik

Sûfiler nübüvvet anlayışını daha çok velâyet anlayışı ile irtibatlı olarak ele almışlardır. Bundan dolayı sûfilerin bu anlayışlarının en belirgin yönü velâyeti, nübüvvetin bir parçası olarak görmeleri ve velâyeti devam eden nübüvvet şeklinde telakki etmeleridir.¹⁸ Böylece sûfiler peygamberlerin mucizelerinin yanında evliyanın kerâmetinden de söz etmektedirler.

Sûfilere göre kerâmet, tıpkı mu'cize gibi tabiat kanunlarıyla açıklanamayan olağanüstü ve sıra dışı bir olay olup mahiyeti itibariyle mu'cizeden farklı değildir; aralarındaki fark, meydana geliş şekliyle ilgilidir. Mu'cize peygamberlerden, kerâmet tam olarak ona bağlı olan velîlerden zuhur eder. Ancak peygamber, peygamberliğini iddia eder ve bunu ispat için mu'cize gösterir. Gösterdiği mu'cize ile inanmayanlara meydan okur. Peygamber'i örnek alan velî ise velîlik iddiasında bulunmadığı gibi kimseye meydan da okumaz. Birinde mu'cizenin izharı, diğerinde kerâmetin zuhuru söz konusudur. Mu'cize gibi kerâmetin de yaratıcısı ve hakiki sahibi Yüce Allah'tır. Sûfilerkerâmeti Allah Teâlâ'nın velî kuluna bir ikramı ve lutfu olarak kabul etmişler, Allah'ın kendisine itaat eden ve O'na yaklaşmaya çalışan velîlere bunu ihsan edeceğini söylemişlerdir. İlâhî bir lutuf olmakla beraber kerâmete mazhar olan bir velî, kendisinden böyle bir hâl zuhur ettiği için bu hâlin bir mekr/tuzak, istidrâc ve ibtilâ/düşkünlük olmasından korkar. Bu ihtimali dikkate alan velîkerâmetle denenmek istendiğini düşünerek endişe eder. Bir yandan Allah'ın (c.c) lutfunanâil olduğu için O'na şükreder, daha çok bağlanır, öte yandan da bunun sorumluluğundan ve getireceği sonuçlardan kaygılanır. Bundan dolayı kendisinden zuhur eden hâli ifşa etmez ve bu hâl sebebiyle insanların gösterdiği teveccühün nefsinı şımartabileceğini hesaba katar.¹⁹

Görüldüğü gibi tasavvufta mu'cize, kerâmet, irhâsât, istidrâc gibi kavramların hakikati vardır.

6. Kur'an'da "İstidrâc" Kavramı

Peygamberlerin mu'cizeleri, velilerin kerâmetleri ve Müslüman olmayanların istidrâcları tarihî hâdiselerdir. Eğer itimada şayan rivâyetlerle sabit olmuşlarsa, biz bunlara inanırız.²⁰ Mesela şeytanın duasının kabul olunması, istidrâca örnek olarak gösterilebilir. Şöyle ki: Kur'an'a göre Yüce Allah Hz. Âdem'i yaratıp ona secde edilmesini emredince şeytan, bu emre itaat etmemiştir. Bunun üzerine Allah Teâlâ onu kovup lanetleyince şeytan şöyle dua etmiştir:

قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ

"Rabbim! Öyle ise onların tekrar diriltilecekleri güne kadar bana mühlet ver" dedi.²¹

¹⁸ Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay, 2013), 119.

¹⁹ Süleyman Uludağ, "Kerâmet", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 25/265, 268.

²⁰ Muhammed Hamidullah, *Mucize, Keramet ve İstidrâc*, trc. Zahit Aksu, Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, Yıl: 2, S.3 (Ocak-Haziran 2009), 84.

²¹ Hicr, 15/36.

Âyetin devamında Allah'ın şeytanın bu isteğine olumlu cevap verdiği görülmektedir.

قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ

“O hâlde, sen vakti (yalnızca benim tarafımdan) bilinen güne (kıyamete) kadar mühlet verilenlerdensin dedi.”²²

Yine âyetin devamında da şeytanın isteğinin ne olduğu anlaşılmaktadır.

قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لِأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَا أُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ

“Rabbim! Beni azdırmana karşılık, andolsun ki yeryüzünde kötülükleri onlara güzel göstereceğim, içlerinde ihlâsa erdirilmiş kulların hariç, onların hepsini azdıracağım” dedi.²³

Âyetlerdeki şeytanın أَنْظِرْنِي ifadesi “beni te’hîr et” anlamında olup ertelemek manasındadır.²⁴ Âyetteki ertelenmenin şeytanın kıyamet gününe kadarölmeyecek olması şeklinde yorumlanmıştır. Kıyametin kopacağı esnada ona Allah Teâlâ tarafından verilen mühletin biteceği ve onun öleceği ifade edilmiştir.²⁵ Hatta şeytanın ölümü tatmakistemediği için Yüce Allah’tan mühlet istediği ve kendisine mühlet verildiği ifade edilmiştir. Kıyamet günü birinci nefha ile ikinci nefha arasındaki kırk sene ölümü tadacağı söylenir.²⁶

Görüldüğü üzere Allah'ın (c.c) şeytana verdiği mühlet onun azabının ahirette daha şiddetli olacağını göstermektedir. Bu, Allah'ın, ona bir çeşit fırsat vermesidir ki, dalâlet ve günahla devam ederek, daha çok azaba müstehâk olmasını temin hikmetine mâtuftur.²⁷ Yüce Allah, Firavun²⁸ ve Nemrud’a²⁹ saltanat, Karun’a³⁰ da mal ve mülk vermiştir. Onlar da derece derece Allah'ın azabına düçar olmuşlardır. Onlara Allah tarafından verilen dünyalıkların da istidrâc kapsamında düşünülmesi mümkündür.

Firavun’un sihirbazlarının yaptıklarının da istidrâc olduğu düşünülebilir. Hz. Mûsâ risâlet iddiasında bulununca Firavun ondan, mu’cize göstermesini istemiştir. Bu durum Kur’an’da şöyle ifade edilmektedir:

وَقَالَ مُوسَىٰ يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ

“Musa dedi ki: Ey Firavun! Şüphesiz ki ben âlemlerin Rabbi tarafından gönderilmiş bir peygamberim.”³¹

Müteakip âyetlerde Firavun Hz. Mûsâ’dan peygamber olduğuna dair delil getirmesini istemektedir.

²² Hicr, 15/37, 38.

²³ Hicr, 15/39, 40.

²⁴ Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Tefsîr, (Câmiu’l-Beyân fî Te’vîli’l-Kur’ân)*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, C. 1-24, (y.y.: Müessesetü’r-Risâle, 1420/2000), 2/468.

²⁵ Taberî, *Tefsîr*, 12/332.

²⁶ Süyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr, *ed-Dürü’l-Mensûr*, C. 1-15, (Mısır: Dâru’l-Hicr, 1424/2003), 8/ 614.

²⁷ Özbek, *Harikulade Olaylar*, 174.

²⁸ Yunus, 10/88; Sâd, 38/12.

²⁹ Bakara, 2/258.

³⁰ Kasas, 28/76.

³¹ Ârâf, 7/104.

قَالَ إِنْ كُنْتَ جِنَّتَ بَابِي فَأْتِ بِهَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ

Firavun, “Eğer açık bir delil getirdiysen haydi göster onu bakalım, şâyet doğru söyleyenlerden isen” dedi.³²

Hız. Mûsâ bazı mu’cizeler gösterince, Firavun’un kavminden bazıları Firavun’dan sihirbazlarını toplamalarını teklif ettiler. Çünkü Hız. Mûsâ’nın çok yaman bir sihirbaz olduğunu düşünüyorlardı.

قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ فَمَآذَا تَأْمُرُونَ قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ خَاشِعِينَ يَأْتُواكَ بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ

“Firavun’un kavminden ileri gelenler, ‘Muhakkak bu çok bilgili bir sihirbazdır.’ dediler. O, sizi yurdundan çıkarmak istiyor. (Firavun): ‘O halde siz ne diyorsunuz?’ dedi. Onlar da ‘onu ve kardeşini beklet, şehirlere de toplayıcılar gönder. Bütün bilgiç sihirbazları sana getirsinler.’ dediler.”³³

Âyetin devamında Firavun’un Hız. Mûsâ’ya galip geldikleri takdirde, sihirbazları mükâfatlandıracağı da ifade edilmektedir. Hız. Mûsâ ile karşılaşan sihirbazlar ona şöyle demişlerdir:

قَالُوا يَا مُوسَى إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ نَحْنُ الْمُلْقِينَ

“Ey Mûsâ! Ya önce sen at, ya da önce atanlar biz olalım”³⁴

Hız. Mûsâ onların ilk olarak gösterecekleri hünerlerini sergilemelerini isteyince, sihirbazlar atacaklarını attılar ve herkesi büyülediler. Bu durum âyette şöyle ifade edilmektedir:

قَالَ أَتَقُولُوا لَمْآ أَلْفُوا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرِ عَظِيمٍ

“(Mûsâ), “Siz atın” dedi. Bunun üzerine onlar (ellerindeki) atınca insanların gözlerini büyülediler ve onlara korku saldılar. Büyük bir sihir yaptılar.”³⁵

Yine âyetin devamında Allah’ın (c.c) Hız. Mûsâ’ya elindeki asasını atmasını emrettiği ifade edilir. Hız. Mûsâ elindeki asayı atınca sihirbazların yaptıklarını bertaraf ettiği ifade edilir. Bir başka âyette de Hız. Mûsâ’nın attığı asa yılanı dönüşmüştür.³⁶

Görüldüğü üzere âyetlerde anlatılan sihirbazların attıklarının da hârikulâde özelliklere sahip olduğu düşünüldüğünde, onların bu fiillerinin de istidrâc kavramının kapsamına dâhil edilebileceği söylenebilir. Zira onların yaptıkları hârikulâdeliklerden insanların büyülendiği ifade edilmiştir.

Taberî’nin (310/923) *Tefsîr*’inde anlatıldığına göre sihirbazların ellerinde asa ve ipler mevcut idi. Hız. Mûsâ onlara ilk olarak hünerlerini göstermelerini söyleyince ellerindeki ip ve asayı attılar. Birden dağ misali yılanlara dönüşüverdi. Hız. Mûsâ kendi

³² Ârâf, 7/106.

³³ Ârâf, 7/109-112.

³⁴ Ârâf, 7/115.

³⁵ Ârâf, 7/116.

³⁶ Şuârâ, 26/32.

kendine, “Vallahi onların ellerinde asadan başka bir şey değildi, yılanlara dönüşüverdi” dedi. Buna karşılık Allah Teâlâ Hz. Mûsâ’ya elindeki asasını atmasını emretmiştir.³⁷

Kurtubî (671/1273) de tefsirinde sihirbazların hünerlerinin insanların idrak edebilme sıhhatini yok ettiğini ifade eder.³⁸ Böylelikle onlar insanları büyüleyerek korkuya kapılmalarına sebep olmuşlardır. Yüce Allah’ın, kendisine isyan eden kimselerin isteklerini yerine getirmesi, böylelerinin âhiretazaplarını daha fazla arttırmak içindir. Yoksa onlar doğru yolda oldukları için değildir. Nitekim şeytanın yeryüzünü kolayca dolaşabilmesi, Firavun’un ve Nemrut’un dünyada iken birçok nimetlere mazhar olması, isyanlarını daha da arttırmalarına izin verilmesi gibi imkânların kendilerine sunulması onlara bir lütuf değil, aksine âhirette daha çok azaba çarptırılmaları içindir.³⁹

Kur’an’da istidrâc ifadesi kelime olarak da bulunmaktadır. Ârâf Suresinin 182. âyetinde şöyle buyrulmaktadır:

وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ

“Âyetlerimizi yalanlayanlara gelince, biz onları bilemeyecekleri bir yerden yavaş yavaş felâkete götüreceğiz.”⁴⁰

Âyetteki سَنَسْتَدْرِجُهُمْ onları istidrâc edeceğiz” ifadesi ile Allah’ın onlara mühlet vererek onların kötü amellerini süslü göstereceği anlaşılmaktadır.⁴¹ Onların her isyanında onlara tevbe-istiğfârı unutturacak nimetleri Allah’ın (c.c) onlara vermesi onları istidrâc etmesi anlamına gelmektedir.⁴² O halde istidrâc, kişiye bol nimet, imkân ve başarı kapısının açılması ve bununla kişinin mağrur olup günahlara dalarken farkına varmadan Yüce Allah’ın kudret pençesine düşmesini ifade etmektedir. Nitekim şu hadis de bunu desteklemektedir: “Günah üzerindeyaşayan bir kula Allah’ın, dilediği her şeyi verdiğini gördüğünde bu bir istidrâcdır.”⁴³

7. Hadiste İstidrâc Kavramı

Hadiste istidrâc ile ilgili akla ilk gelen Deccâl⁴⁴ hadisidir. Deccâl kıyamet alametlerinden sayılıp kıyametin kopacağı yakın bir zamanda gelecek ve insanlara hârikulâdelikler göstermek suretiyle onları ifsâd edecektir.

³⁷ Taberî, *Tefsîr*, 13/28.

³⁸ Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmiu li Ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. HişâmSemîr, (Riyad: Dâru’l-Âlemi’l-Kütüb, 1423/2003), 7/259.

³⁹ Yıldız, *Keramet ve İstidrâc*, 56.

⁴⁰ Ârâf, 7/182.

⁴¹ Taberî, *Tefsîr*, 13/286.

⁴² Süyûtî, *ed-Dürri’l-Mensûr*, 6/ 690.

⁴³ Aydın, *İslâm İnançları Açısından Mucize*, 133-134. Hadis için bkz. Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Müsned*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 4/145.

⁴⁴ Deccâl’le ilgili bazı rivayetlerin yorumu kapsamında kaleme alınan akademik çalışmaların bazısını şu şekilde sıralamak mümkündür: Selman Kuzu, *Hadislerde Mehdi ve Mehdinin Deccâl ve Hz. İsa İle Olan Münasebeti* Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991); İhsan Yeğen, *Deccâl İle İlgili Hadisler ve Değerlendirilmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002); Osman Bodur, *Buhârî Şerhlerinde Deccâl Yorumları*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, (İstanbul: Marmara Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010).

Bazı rivâyetlerde Deccâl'in, öldürüp diriltme şeklinde istidrâc kabilinden imkânlarından söz edilmektedir. Söz gelimi rivâyetlerde Deccâl'in ilâhlık iddiasını kuvvetlendirmek için, bedeviler arasına giderek, onlara, "deveni diriltirsem rabbin olduğuma inanacak mısın?" şeklinde sorular soracağı, buna şahit olan bedevilerin ise, ona iman edeceği yer almaktadır. Yine Deccâl'in kardeşi ve babası ölen kimseye de aynı soruları yönelteceği ve onların da Deccâl'e iman edecekleri ve böylelikle imanlarını kaybedecekleri haber verilmektedir.⁴⁵ Konuyla ilgili rivâyetler lafza dayalı bir biçimde yorumlanmış, Deccâl'in Allah'ın dilemesiyle öldürme ve diriltme gibi olağan dışı iddialar da bulunabileceği, fakat bunun onun davasının yalan ve geçersiz olduğunu ortaya koymaktan başka bir işe yaramayacağı ifade edilmiştir.⁴⁶

Deccâl ile ilgili Ebû Saîd'den gelen uzun rivâyetin, Deccâl'in ölüyü diriltmesi ile ilgili kısmı şöyledir:

حدثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب عن الزهري أخبرني عبيد الله بن عبد الله ابن عتبة بن مسعود أن أبا سعيد قال : حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما حديثا طويلا عن الدجال فكان فيما يحدثنا به أنه قال (يأتي الدجال وهو محرم عليه أن يدخل نقاب المدينة فينزل بعض السباخ التي تلي المدينة فيخرج إليه يومئذ رجل وهو خير الناس أو من خيار الناس فيقول أشهد أنك الدجال الذي حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثه فيقول الدجال أرأيتم إن قتلت هذا ثم أحيتته هل تشكون في الأمر ؟ فيقولون لا فيقتله ثم يحييه فيقول والله ما كنت فيك أشد بصيرة مني اليوم فيريد الدجال أن يقتله فلا يسلط عليه)

Ebû'l-Yemân > Şuayb > Zührî > Ubeydullah b. Abdillâh b. Utbe b. Mes'ûd > Ebû Saîd (el-Hudrî) (r.a.) şöyle rivayet etmiştir: Rasûlullah (s.a.s) bir gün bize Deccâl hakkında uzun bir hadis anlatmıştır. Anlattıkları arasında şunlar da vardır: "Deccâl gelecek; fakat Medine'nin geçitlerine (giriş yollarına) girmesi ona haram kılınmıştır. Bunun üzerine Medine'ye yakın tuzlu ve çorak bir araziye iner. O gün insanların en hayırlısı yahut hayırlılarından biri olan bir adam onun yanına çıkar ve şöyle der: 'Ben, senin Rasûlullah'ın (s.a.s) bize haber verdiği Deccâl olduğuna şahadet ederim.' Deccâl (yanındakilere) şöyle der: 'Şuna ne dersiniz: Eğer ben bunu öldürür, sonra da diriltirsem, bu iş hakkında yine de şüphe eder misiniz?' Onlar: 'Hayır (şüphe etmeyiz)' derler. Bunun üzerine Deccâl onu öldürür, sonra tekrar diriltir. Adam şöyle der: 'Allah'a yemin ederim ki, bugün senden daha önce hiç bu kadar kesin bir bilgiye sahip olmamıştım.' Bunun üzerine Deccâl onu tekrar öldürmek ister; fakat buna güç yetiremez (ona musallat olamaz)."⁴⁷

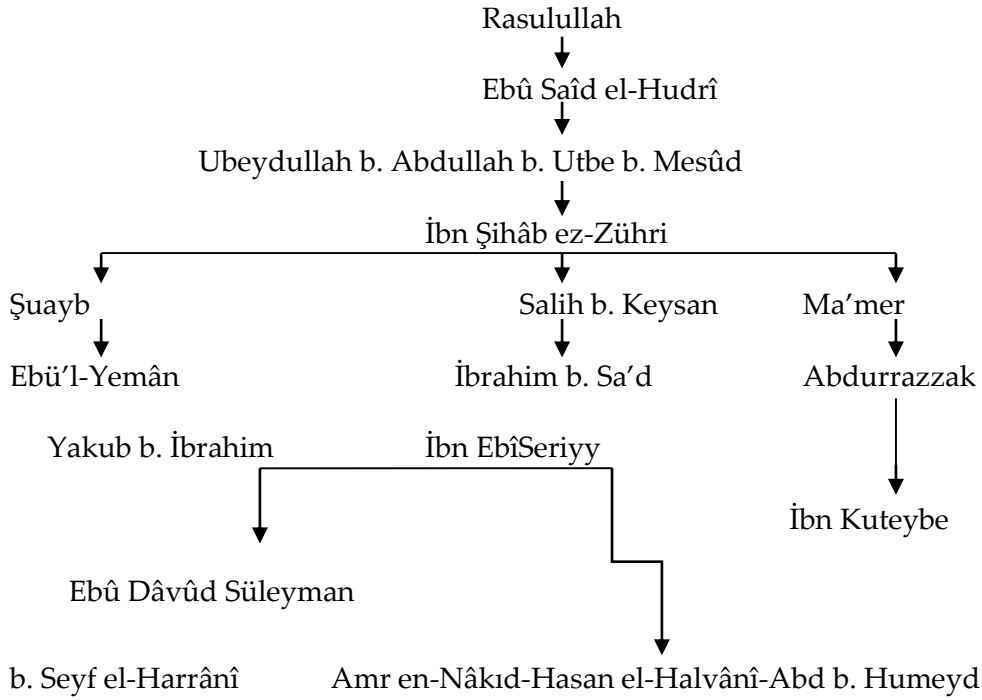
Kaynaklarda tespit edebildiğimiz kadarıyla bu hadisin râvî⁴⁸ şeması aşağıdaki şekildedir:

⁴⁵ Osman Bodur, *Hadislere Göre Deccâl'in Özellikleri*, Akademik Bakış Dergisi Sayı: 59 (Ocak - Şubat 2017), 96. Rivayet için bkz. el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Fiten", 25.

⁴⁶ İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülaziz b. Abdullâh b. Baz, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1416/1996), 14/615; el-Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Hanefî, *Umdetü'l-Kârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, C. 1-25, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1421/2001), 8/435; el-Kastallânî, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilmelik, *İrşâdü's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ, 7. Baskı, 1323/1906), 15/ 80.

⁴⁷ Buhârî, "Fiten" 25; Abdurrazzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî, C. 1-11, (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403/1983), 11/393.

⁴⁸ Şuaybel-Arnaût'a göre ricâli sika olup Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre isnadı sahihtir. Geniş bilgi için bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuaybel-Arnaût-Âdil Mürşid, (y.y: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 17/420. (2 Nolu Dipnot).



Bu hadis Müslim'in (261/875) *Sahîh*'inde *هَلْ تَشْكُونَ* ifadesi yerine *أَتَشْكُونَ* ifadesi ile tahrîc edilmiştir.⁴⁹ İbn Hıbbân'ın (354/965) *Sahîh*'inde *فَيَقْتُلُهُ ثُمَّ يُحْيِيهِ، فَيَقُولُ: وَاللَّهِ مَا كُنْتُ فِيكَ أَشَدَّ بَصِيرَةً مِنِّي* ifadesi yerine *الآن* ifadesi mevcuttur.⁵⁰

Hadiste geçen *هَلْ تَشْكُونَ فِي الْأَمْرِ* ifadesindeki *الأمْر* hakkında Deccâl'in ilâhlık iddia etmesinin kastedildiği ifade edilmiştir. *فَيَقُولُونَ* ifadesinin de Deccâl'e tâbi olan ve ona itaat edenler olduğu ifade edilmiştir. Deccâl kendilerine tâbi olanlara böyle söyleyince, kendisine bir demir parçası getirilir. Öldürmek istediğine onu vurur ve onu ikiye bölerek öldürür. Sonra kendisine itaat edecek olanlara; "Eğer onu tekrar diriltirsem benim sizin rabbiniz olduğumu kabul eder misiniz? der. Onlar da "Evet" derler. Sonra Deccâl esasını ölüye vurur ve onu diriltir. Ölünün ayağa kalktığını gördüklerinde de onun kendilerinin rabbi olduğuna kanaat getirirler. Başka rivâyette de Deccâl öldüreceği kişiyi parça parça keser ve ona esas ile vurmak suretiyle onu diriltir. Fakat bütün bunların bir sihir olduğu da ifade edilmiştir.⁵¹

⁴⁹ Müslim, Ebü'l-Huseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahih*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Kitâbü'l-Fiten ve Eşrâtü's-Sâa", 112.

⁵⁰ İbn Hıbbân, Muhammed b. Ahmed, *Sahîhu İbn Hıbbân bi Tertîbi İbn Belabân*, thk. Şuayb el-Arnaût, C. 1-18, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. baskı, 1414/1993), 15/211.

⁵¹ el-Kastallânî, *İrşâdü's-Sâri*, 10/212-213. Kehf Suresindeki (74. Ayette) Hz. Mûsâ ile arkadaşlık yapan Hızır'ın veya Cebrail'in (a.s) çocuğu öldürmesi ile ilgili âyeti de delil getirerek buradaki Deccâl'in Hızır (a.s) olduğu da söylenmiştir. Geniş bilgi için bkz. Deylemî, Ebu's-Şücâ' Şireveyh b. Şehredâr b. Şireveyh, *el-Firdevs bi Me'sûri'l-Hitâb*, thk. Saîd b. Besyûnî, C. 1-5, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 5/450. Ancak buna katılmak mümkün değildir. Çünkü ölünün dirilmesi karşılığında Deccâl'in ilâhlığının kabul edilmesi söz konusudur. Hızır (a.s) hakkında da bunu düşünmek mümkün değildir.

el-Beğavî (516/1122) bu hadisin sıhhatinde ittifak edildiğini⁵², el-Elbânî de (1420/2000) gerek *el-Câmiu's-Sağîr*'e⁵³, gerekse *Mişkâtü'l-Mesâbih*'e⁵⁴, yaptığı tahkikte sahih olduğunu söylemişlerdir.

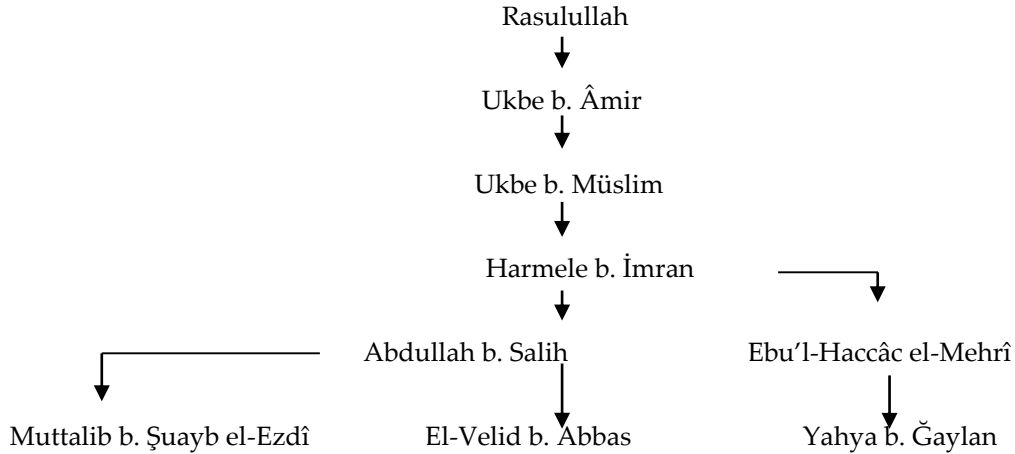
İncelendiği üzere Deccâl ile ilgili, onun istidrâc sahibi olacağı ve birçok kimseyi saptıracağı mezkûr hadiste ifade edilmiş olup hadisin sahih olduğu görülmüştür. Yüce Allah'ın düşmanları, kendilerine verilen bu harikalar ve nimetler sebebiyle değişirler ve isyanlarını yahut küfürlerini artırır. Bunların hepsi câiz ve mümkündür.

İstidrâc ile ilgili daha önce zikrettiğimiz Hz. Peygamber'den gelen bir diğer rivâyet de şöyledir:

حدثنا الوليد بن العباس العداس المصري ثنا عبد الله بن صالح حدثني حرملة بن عمران التجيبي عن عقبة بن مسلم عن عقبة بن عامر الجهني عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إذا رأيت الله يعطي العبد ما يحب وهو مقيم على معاصيه فإتما ذلك له منه استدراج

Velîd b. el-Abbâs el-Addâs el-Mısırî > Abdullah b. Sâlih > Harmele b. İmrân et-Tüçîbî > Ukbe b. Müslim > Ukbe b. Âmir el-Cühenî > Rasûlullah'ın (s.a.s) şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: *"Kulun mâsiyetlerinde devam ve ısrar etmesine rağmen, Allah'ın onu dünyadan ne arzu ederse vermekte olduğunu görürsen, bil ki bu ona Allah'tan bir istidrâctır."*⁵⁵

Kaynaklarda tespit edebildiğimiz kadarıyla bu hadisin râvî⁵⁶ şeması aşağıdaki şekildedir:



⁵² el-Beğavî, Hüseyin b. Mes'ûd, *Şerhu's-Sünne*, thk. Şuaybel-Arnaût-Muhammed Züheyr eş-Şâvîş, C. 1-15, (Dimeşk-Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983), 15/51-52.

⁵³ el-Elbânî, Muhammed Nâsuruddîn, *el-Câmiu's-Sağîr ve Ziyâdetüh*, C. 1-2, (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.), 1/1396.

⁵⁴ et-Tebrîzî, Muhammed b. Abdillâh el-Hatîb, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, thk. Muhammed Nâsuriddîn el-Elbânî, C. 1-3, (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1405/1985), 3/189.

⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28/547; et-Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Hamdi b. Abdilmecid es-Suffî, C. 1-20, (y.y: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hakem ve'l-Mevsıl, 2. Baskı, 1404/1983), 17/330; *el-Mu'cemu'l-Evsat*, thk. Tarık b. Avdillâh-Abdülmuhsin b. İbrahim, C. 1-10, (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1995), 9/110.

⁵⁶ Şuaybel-Arnaût'a göre, zayıf olduğu tespit edilenler dışındaki râvîler sikadır. Geniş bilgi için bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuaybel-Arnaût-Âdil Mürşid, (y.y: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 28/547. (1 Nolu Dipnot).

Bu rivâyetin et-Taberânî'nin (360/971) el-Mu'cemu'l-Evsat adlı eserindeki senedindeki râvîlerden Abdullah b. Sâlih Ebû Sâlih el-Mısırî hakkında İbn Hacer (852/1449) sadûk⁵⁷ olduğunu söylemiş ancak çok hata yaptığını (kesîru'l-galat)⁵⁸ ifade etmiştir.⁵⁹ Bu râvî hakkında sika⁶⁰, me'mûn⁶¹ ifadeleri de kullanılmış olup ahir ömründe rivâyet konusunda hataları bulunduğu söylenmiş ve hakkında "leyse bi şey"⁶² ifadesi kullanılmıştır.⁶³ Ayrıca rivâyetin bu senedindeki râvîlerden el-Velîd b. el-Abbâs adındaki râvî hakkında Dârakutnî (385/995) ve Ebû Bekr el-Kindî (?)⁶⁴, Heysemî(807/1405) zayıf olduğunu⁶⁵ ifade etmişlerdir.

Abdullah b. Sâlih Ebû Sâlih el-Mısırî adlı râvî et-Taberânî'nin el-Mu'cemu'l-Kebîr adlı eserindeki rivâyetin senedinde de bulunmaktadır.

Bu hadis Ahmed b. Hanbel'in (241//855) el-Müsned'inde إِذَا رَأَيْتَ اللَّهَ يُعْطِي الْعَبْدَ مِنَ الدُّنْيَا عَلَى metniyle mevcuttur. Hadisin el-Müsned'deki bu metninde de Rişdîn b. Sa'd Ebu'l-Haccâc el-Mehrî hakkında hadis rivâyetinde karıştırdığı ifade edilmiş ve zayıf olduğu söylenmiştir.⁶⁶ Yahya b. Maîn (233/848) onun hakkında "leyse bi şey" ifadesini kullanmıştır.⁶⁷ el-Elbânî es-Silsiletü's-Sahîha adlı eserinde ve Mişkâtü'l-Mesâbih'e yaptığı tahkikte bu hadisin sahih⁶⁸, Mişkâtü'l-Mesâbih'e yaptığı tahkikte ise isnadının "ceyyid"⁶⁹ olduğunu zikretmiştir.⁷⁰

Görüldüğü üzere bu hadisin senedinde her ne kadar zayıf olduğu ifade edilen râvî bulunsa da zayıf olan tarikler birbirine mutâbaât sağladığı için hadise bütüncül

⁵⁷ "Sadûk" ifadesi bir kimsenin hadislerinin tetkik edilmek üzere yazılabileceğini ifade eder. Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, (Ankara: TDV. Yay. 2008), 191.

⁵⁸ "Kesîru'l-galat" ifadesi râvînin çokça hata yaptığı anlamındadır. Bu da râvîyi zabt yönünden cerh etme anlamına gelir. Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, (İstanbul, Timaş Yay, 1987), 82.

⁵⁹ İbn Hacer, *Takribu't-Tehzib*, thk., Eymân Araf, C. 1-2, (Kâhire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.), 1/336.

⁶⁰ Bir kimse hakkında "sika" denildiği zaman, onun rivayet ettiği hadislerin huccet olduğu anlaşılır. Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 191.

⁶¹ "Me'mûn" ifadesi râvînin rivayetinin yazılabileceği ancak araştırılması gerektiği anlamına gelir. Yani itibar için yazılır. Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 95.

⁶² "Leyse bi şey" ifadesi ile cerh edilmiş râvînin rivayeti alınmaz. Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 89.

⁶³ el-Mizzî, Yusuf b. Zeki Abdurrahman Ebû'l-Haccâc, *Tehzibu'l-Kemâl*, thk. Dr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, C. 1-35, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980), 15/101.

⁶⁴ İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, C. 1-7, (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'-Matbûât, 1406/1986), 6/223; ez-Zehabî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mîzânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, C. 1-8, (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l İlmiye, 1415/1995), 4/340. ez-Zehabî'nin *Mîzân*'ında Ebû Bekr el-Kindî ismi Ebû Amr el-Kindî şeklinde geçmektedir.

⁶⁵ el-Heysemî, Nuruddîn Ali b. Ebî Bekr, *Mecmau'z-Zevaid ve Menbaü'l-Fevaid*, C. 1-10, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1412/1991), 10/427.

⁶⁶ İbn Ebî Hâtim, Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1271/1952), 3/513.

⁶⁷ İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah el-Cürcânî, *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*, C. 1-7, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1409/1988), 3/149.

⁶⁸ el-Elbânî, *es-Silsiletü's-Sahîha*, C. 1-7, (Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, ts.), 1/773.

⁶⁹ Ceyyid: Hasen lizâtihi mertebesinde yüksek olmakla beraber sahih derecesine vardığında tereddüt edilen hadis. Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 44.

⁷⁰ et-Tebrîzî, *Miškâtü'l-Mesâbih*, 3/127.

yaklaştığımız takdirde, hadisin hasen liğayrihî⁷¹ olduğunu söyleyebiliriz. Kaldı ki istidrâc kavramının anlamını ortaya koymada bu hadisin önemi büyük ve açıktır.

SONUÇ

“İstidrâc” kavramı hakkında yaptığımız bu araştırmada, bu kelimenin sözlük anlamının “derece” fiilinden türemiş ve merhaleler halinde sonuca ulaşmak şeklinde bir anlama sahip olduğunu gördük. Terimanlamı hakkında da Yüce Allah’a isyan ve küfürde ileri giden kuluna isyan ve küfrüne rağmen Allah’ın (c.c) ona dünyalık nimetlerini vermesi ve böylelikle isyankâr kulun yavaş yavaş uhrevî azaba sürüklenmesidir.

“İstidrâc” kavramının kâfirden zuhur eden hârikulâdelikler olduğu şeklinde de tanımlamak mümkün olmuştur. Zira Firavun’un sihirbazlarının ortaya koyduğu olağandışı hallere Yüce Allah’ın izin vermesi, Firavun’un küfrünü daha çok arttırmış ve azabı daha fazla hak etmesi söz konusu olmuştur. Aynı şekilde şeytanın da Allah’ın (c.c) kullarını saptırmak için izin istemesi ve kendisine izin verilmesikıyamet günü onun azabının daha şiddetli olması içindir. Hadislerde Deccâl’in de istidrâc sahibi olacağı ve hem kendi küfrünü hem de kendisine tâbi olanların isyan ve küfrünü arttıracacağı ifade edilmiştir.

Sonuç olarak günümüzde de Yüce Allah’a isyan ve küfürde ileri gitmesine rağmen, dünyevi nimetlerden azami derecede faydalanan ve her türlü dünyevî makama sahip olan insanların var olduğu bir gerçektir. Allah’ın (c.c) onlara bu makam ve dünyevî nimetlere sahip olmalarına izin vermesi istidrâc kapsamında değerlendirilebilir. Zira yaşadığımız yirmi birinci yüzyılda batı dünyasının bilim ve teknolojiye azamî derecede ilerleme sağlamasına rağmen, Müslüman kanının akmasına göz yummaları hatta buna finans sağlamaları ve Yüce Allah’ın onlara izin vermesi de kıyamet günü onların azabının daha şedîd olması noktasında istidrâc kapsamında değerlendirilebilir.

KAYNAKÇA

Kur’an-ı Kerim, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.

Abdurrazzâk, Ebû Bekrb.Hemmâm es-San’ânî (211 / 826), *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A’zamî, I-XI, Beyrut:el-Mektebu’l-İslâmî, 1403/1983.

Ahmed b. Hanbel, Ebû AbdillahaAhmedb. Muhammed eş-Şeybânî (241/855), *el-Müsned*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Aydın, Hayati, *İslâm İnançları Açısından Mucize, Kerâmet, Sihir ve İstidrac Kavramları Üzerine Bir İnceleme*, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XVII, Sayı: 32 (Aralık 2015).

Aydın, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, İstanbul:Timaş Yay, 1987.

⁷¹ Hasen liğayrihî: Zayıflığı muhtelif yollarla giderilmiş ve hasen derecesine yükselmiş hadis. Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 68.

- el-Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Hanefî (855/1451), *Umdetü'l-Kârîfî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1421/2001.
- el-Beğavî, Hüseyin b. Mes'ûd, *Şerhu's-Sünne*, I-XV, thk. Şuayb elArnaût-Muhammed Züheyr eş-Şâvîş, Dimeşk-Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Bodur, Osman, *Buhârî Şerhlerinde Deccâl Yorumları* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- , *Hadislere Göre Deccâl'in Özellikleri*, Akademik Bakış Dergisi Sayı: 59 Ocak - Şubat 2017.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- ed-Deylemî, Ebu's-Şücâ' Şireveyh bin Şehredâr bin Şireveyh (509/1115), *el-Firdevs biMe'sûri'l-Hitâb*, I-V, thk. Saîd b. Besyûnî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Dînî Terimler Sözlüğü (İmam-Hatip ve Anadolu İmam-Hatip Lisesi Öğrencileri İçin)* Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, Yardımcı ve Kaynak Kitaplar Dizisi Devlet Kitapları Müdürlüğü, ts.
- Dokgöz, Derviş, *Kulun İmtihanı Bağlamında Mutasavvıfların İstidrac Kavramına Yükladıkları Anlamlar*, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University Cilt / Volume: 24 Sayı / Issue: 2 Aralık / December 2024, 60-79.
- el-Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn (1420/2000), *el-Câmiu's-Sağîr ve Ziyâdetüh*, I-II, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.
- , *es-Silsiletü's-Sahîha*, I-VII, Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, ts.
- el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, (370/980), *Tehzîbü'l-Luğa*, I-XV, y.y: Dâru'l-Misriyye, 1387/1967.
- Hamidullah, Muhammed, *Mucize, Kerâmet ve İstidrac*, trc. Zahit Aksu, Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, Yıl: 2, S.3 (Ocak-Haziran 2009).
- el-Heysemî, Nuruddin Ali b. EbîBekr (807/1405), *Mecmau'z-Zevaid ve Menbaü'l-Fevaid*, I-X, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1412/1991.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah el-Cürcânî (365/975), *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*, I-VII, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1409/1988.
- İbn Ebî Hâtîm, Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtîm er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1271/1952.
- İbn Fâris, Ebü'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ (395/1004), *Mekâyîsü'l-Lüğa*, I-VI, thk. Abdusselam Muhammed Harun, y.y: Dâru'l-Fikr, 1423/2002.

- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Baz, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1416/1996.
- , *Takrîbu't-Tehzîb*, I-II, thk. Eymân Arafe, Kâhire: el-Mektebetü't-Tevfîkiyye, ts.
- , *Lisânu'l-Mîzân*, I-VII, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'-Matbûât, 1406/1986.
- İbn Hıbbân, Muhammed b. Ahmed (354/965), *Sahîhu İbn Hıbbân bi Tertîbi İbn Belabân*, I-XVIII, thk.Şuayb el-Arnaût, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. baskı, 1414/1993.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (711/1311), *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.
- İmam-ı A'zâm Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-ekber*, Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, 1979.
- el-Kastallânî, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilmelik (923/1517), *İrşâdü's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-X, Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ, 7. Baskı, 1323/1906.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis Usûlü*, Ankara: TDV. Yay., 2008.
- el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Hişâm Semîr, Riyad: Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- el-Kuşeyrî, Ebü'l-Kasım Abdülkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriye*, Beyrut: Daru'l-Hayr, 1413/1993.
- Kuzu, Selman, *Hadislerde Mehdi ve Mehдинin Deccâl ve Hz. İsa İle Olan Münasebeti* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991.
- el-Mizzî, Yusuf b. Zeki Abdurrahman Ebü'l-Haccâc (742/1341), *Tehzîbu'l-Kemâl*, I-XXXV, thk. Dr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.
- Müslim, Ebü'l-Huseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî (261/875), *el-Câmiu's-Sahih*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- en-Nesefî, Ömer b. Muhammed, *Şerhü'l-Akâid/Haşiyyetü'l-Kestelli*, İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.
- Özervarlı, M. Sait, "Hârikulâde", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Özbek, Durmuş, *Harikulade Olaylar (Mu'cize-İrhas-Kerâmet-Meûnet-İstidrac-İhanet/Hizlan)*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 7, Yıl:1997, Konya- 1997.
- es-Süyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr (911/), *ed-Dürru'l-Mensûr*, I-XV, Mısır: Dâru'l-Hicr, 1424/2003.
- et-Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed (360/971), *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, I-XX, thk. Hamdi b. Abdilmecid es-Suflî, y.y: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hakem ve'l-Mevsıl 2. Baskı 1404/1983.

- , *el-Mu'cemu'l-Evsat*, I-X, thk. Tarık b. Avdillâh-Abdülmuhsin b. İbrahim, Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1995.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr (310/922), *Tefsîr, (Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân)* I-XXIV, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- et-Tebrîzî, Muhammed b. Abdillâh el-Hatîb (741/1340), *Mişkâtü'l-Mesâbih*, I-III, thk. Muhammed Nâsuriddîn el-Elbânî, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1405/1985.
- et-Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî, *Keşşâfû Istılâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, I-II, thk. Refik el-Acem-Ali Dahrûc, y.y: Mektebetü Lübnan, 1996.
- , *Keşşâfû Istılâhâtî'l-Fünûn*, Beyrut: Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1998.
- Uludağ, Süleyman, "Kerâmet" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Yeğen, İhsan, *Deccâl İle İlgili Hadisler ve Değerlendirilmesi* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay, 2013.
- Yıldız, Abdullah, *İslâm Ahlâkı Açısından İnfak, İsraf ve İstidraç Kavram Örgüsü*, Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, Yıl: 6, Sayı: 38, Haziran 2019, s. 86-109.
- Yıldız, Abdulvahap, *Kerâmet ve İstidrâc*, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yıl: 14, sayı: 21, Ocak-Haziran 2009.
- ez-Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdürrazzak el-Huseynî (1205/1791), *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, I-XL, y.y: Dâru'l-Hidâye, ts.
- ez-Zehabî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1348), *Mîzânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, I-VIII, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l İlmiye, 1415/1995.

GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE AİLE KAVRAMI VE İSLAM DİNİNİN AİLEYE BAKIŞI

Mehmet Şafi BİLİK

Diyanet İşleri Başkanlığı

Giriş

Aile kurumu, insanlık tarihinin en eski ve en temel sosyal yapılarından biridir. Toplumların kültürel, ekonomik ve ahlaki düzenlerinin inşasında merkezi bir rol oynayan aile, hem bireysel kimliğin oluşumunu hem de toplumsal devamlılığı sağlar. Avrupa kıtası, tarih boyunca farklı dinî, kültürel ve siyasal dönüşümlere sahne olmuş; bu dönüşümler aile yapısını ve aileye yüklenen anlamları önemli ölçüde etkilemiştir. Hristiyanlık, özellikle Katoliklik, Protestanlık ve Ortodoksluk mezhepleri üzerinden Avrupa'nın aile anlayışına yön vermiştir. İslam coğrafyasının hâkim olunun yerlerde İslamiyet aile kavramına çok farklı ve geniş bir perspektif katmıştır. Bununla birlikte 18. yüzyıldan itibaren Aydınlanma düşüncesinin, 19. yüzyılda sanayileşmenin ve 20. yüzyılda sekülerleşme ile bireyselleşme süreçlerinin etkisiyle dinin aile üzerindeki belirleyiciliği giderek azalmıştır. Günümüzde, hızlı sanayileşme, kentleşme, bireyselleşme ve dijitalleşme süreçleri aile yapısını önemli ölçüde dönüştürmüştür. Örneğin, Birleşmiş Milletler'in 2023 verilerine göre dünya genelinde evlilik oranları son 30 yılda %25 azalmış, boşanma oranları ise %40 artmıştır (UN Family Report, 2023). Türkiye'de de benzer bir eğilim gözlenmektedir: TÜİK (2022) verilerine göre evlilik oranı %7,9 azalırken boşanma oranı %9,8 artmıştır.

Avrupa'da aile hayatı bugün artık tek bir biçime indirgenemeyecek kadar çeşitlidir. Geleneksel çekirdek aile modeli yanında evlilik dışı birliktelikler, tek ebeveynli haneler, çocuk sahibi olmadan birlikte yaşayan çiftler ve LGBTİ+ bireylerden oluşan aileler toplumsal yapının bir parçası hâline gelmiştir. Bu çeşitlilik, Avrupa'da dinin aile üzerindeki etkisinin azaldığını gösterse de, din tamamen etkisini yitirmiş değildir. Katolikliğin güçlü olduğu Polonya ve İrlanda gibi ülkelerde aile hâlâ dinî değerlerle şekillenirken; İsveç, Danimarka ve Hollanda gibi seküler ülkelerde aile, daha çok bireysel tercih ve özgürlük ekseninde tanımlanmaktadır. İslam dünyasında **aile kavramı**, toplumun en temel yapı taşı olarak görülür ve hem **dini** hem de **sosyal** açıdan büyük bir öneme sahiptir. Aile, sadece bireylerin bir arada yaşadığı bir kurum değil; aynı zamanda **ahlaki değerlerin, dini inancın ve kültürel mirasın** kuşaktan kuşağa aktarıldığı ve ibadet bilinciyle korunan bir yaşam alanıdır (Şentürk& Yakut, 2014, 45–60). İslam coğrafyasında da dinin aile üzerine olan etkisi azalmışsa da Avrupa'daki kadar yozlaşma görülmemektedir.

Ailenin kuruluş aşamasından itibaren tüm süreçlerle ilgili emirler, yasaklar veya tavsiyeler sunarak ailenin korunmasına ve sürdürülmesine yardımcı olurken; aile de dinin bireylere öğretilmesi ve gelecek nesillere aktarılmasında ilk eğitim kurumu olarak dinin toplumsal yaşantısına katkı sağlamaktadır. Ancak, dinin aile için sunduğu emir, yasak ve tavsiyelere rağmen, bunların aile üyeleri üzerindeki etkisi ebeveynlerin dine karşı olan tutumlarına bağlı olarak değişiklik gösterir. Bu durumdan yola çıkarak şunu belirtmek gerekir ki, ebeveynlerin dine dair olumlu veya olumsuz tutumları, kendi yaşamlarını doğrudan etkilerken; çocukların yaşamlarına daha çok dolaylı bir etki sağlamaktadır. Zira ebeveynler, dinin emir, yasak ve tavsiyeleriyle doğrudan yüzleşmekte ve bu durumdan etkilenmektedir.

Ancak dinin çocuklar üzerindeki tesiri, onları büyüten ebeveynlerin dini pratikleri ya da tutumları aracılığıyla çocuklara aktarılmaktadır. Bu çalışma çerçevesinde, geçmişten günümüze aile kavramının gelişimi, Avrupa’ da aile kavramı ve din arasındaki ilişki ile İslamiyet’in aileye ve dine bakışı değerlendirilerek, dinlerin aileye bakışları karşılaştırılacaktır.

Kuramsal Çerçeve ve Literatür Taraması

Arapçada aile daha çok *الأسرة* kelimesi olarak ifade edilmektedir. Bu kelime; “hemze, *sîn ve râ*” harflerinden oluşan ‘**usr(a)**’ kökünün temel anlamı “*hapsetmek, alıkoymak (el-habs)*” olup, bu anlamdan kıyas yoluyla türetilmiş çeşitli anlam boyutları bulunmaktadır (İbn Faris, 2001, 61). Bu çerçevede **aile (al-usra)**, “zırh gibi sağlam bir koruma”yı ifade eder. Kavram, erkeğin aşireti, topluluğu veya ortak bir amaç etrafında birleşmiş cemaati anlamında kullanılmaktadır. Aynı zamanda kişinin en yakın akrabalarını da ifade eder. Çünkü kişi onlarla güç kazandığına işaret etmektedir. (Zebidi, 1994, 10/51)

Dr. Muhammed Akla, aileyi; eş, çocuklar ve yakın akrabalarından (cüdûd ve haffeda) oluşan, ortak bir geçim kaynağı etrafında birleşen bireylerin meydana getirdiği sosyal bir birlik olarak tanımlamaktadır (Akala, 1718). Bu ve buna benzer tanımlar ailenin toplumun temel yapı taşı ve ilk sosyal örgütlenme birimi olduğu gerçeğini desteklemektedir. Dilsel ve terimsel anlamlar arasında da güçlü bir ilişki bulunmaktadır. Nitekim usra (aile) kelimesinin kökte yer alan “hapsetmek” anlamı, aile üyeleri arasındaki sosyal bağlılık ve uyumu simgelemektedir. Ayrıca kavram, “sağlam kalkan” (ed-Dir’u el-Hasînah) anlamıyla koruyucu bir yapıya işaret etmekte; bireyin varlığını sürdürmesine imkân veren destekleyici işlevi de içermektedir.

Aile kavramı; sosyoloji, hukuk, ekonomi ve biyolojik bilimler gibi çok çeşitli disiplinlerle ilişkili olup hem geniş/karmaşık hem de çekirdek gibi farklı aile tiplerini kapsayan çok boyutlu bir yapıya sahiptir. Toplumun temel sosyal kurumu olmasına rağmen, aileye ilişkin ortak ve kesin bir tanım üzerinde uzlaşma sağlanamamıştır. Bu durum, ailenin yapısal çeşitliliği, işlevsel farklılıkları ve kültürler ile dönemler arasındaki değişkenliğiyle ilgilidir (Ahmar, 2004, 16). Aile kurumunu din bağlamında anlamak, sosyolojinin ve antropolojinin en eski araştırma alanlarından biridir. Din, yalnızca bireysel inanç sistemlerini değil; aynı zamanda toplumsal düzenin, ahlak anlayışının ve aile normlarının şekillenmesinde de temel bir rol oynar. Dünya üzerinde yaşayan toplumlarının yapısına bakıldığında, dinin aile üzerindeki etkisi tarihsel dönemler boyunca hem güçlü bir normatif güç olarak hem de modernleşmeyle birlikte

zayıflayan bir kurum olarak karşımıza çıkar. Bu çerçevede, çalışmanın kuramsal dayanakları din sosyolojisi, aile sosyolojisi ve sekülerleşme kuramı üzerinden değerlendirilmektedir.

Din Sosyolojisi Perspektifi

Din sosyolojisinin klasik isimlerinden Émile Durkheim, dini, toplumsal dayanışmayı sağlayan kolektif bir olgu olarak görür. Durkheim'a göre din, toplumsal değerlerin ve ahlaki normların kaynağıdır; dolayısıyla aile yapısı da dini normların içselleştirilmesi yoluyla biçimlenir (Çoban, 2022, 125). Avrupa tarihinde bu anlayış, özellikle Hristiyanlıkla iç içe geçmiş bir biçimde gelişmiştir. Evlilik, doğum ve ölüm gibi aile yaşamının dönüm noktaları, dini ritüellerle kutsanmıştır.

Buna karşılık Max Weber, dinî değerlerin ekonomik ve toplumsal davranışları nasıl şekillendirdiğini analiz etmektedir. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı eserinde Weber, özellikle Kuzey Avrupa'da Protestan ahlakının aile içi disiplin, çalışma etiği ve bireysel sorumluluk anlayışını güçlendirdiğini ortaya koymaktadır (Parsons, 1963, 43). Bu yaklaşım, Protestan ülkelerde aile yapısının daha rasyonel, birey merkezli ve eşitlikçi bir biçime evrilmesini açıklamaktadır.

Modern sosyologlardan Peter L. Berger, sekülerleşme kuramını geliştirerek modernleşme sürecinin dinin toplumsal etkisini zayıflattığını ileri sürmektedir. Berger'e göre bilimsel düşüncenin yaygınlaşması, rasyonelleşme ve bireyselleşme süreçlerinin gelişmesiyle birlikte din, toplumsal yaşam üzerindeki merkezi konumunu büyük ölçüde yitirmektedir. Bu bağlamda aile, dinî kurumların denetiminden çıkarak giderek özel bir alan hâline gelmektedir. Ancak Berger'in 1990'lı yıllarda yaptığı kuramsal güncellemelerde, sekülerleşmenin tüm toplumlarda aynı biçimde işlemediği; bazı toplumlarda dinin yeniden kamusal alanda görünürlük kazandığı özellikle vurgulanmaktadır (Berger, 1999, 1-3).

Aile Sosyolojisi Yaklaşımları

Aile sosyolojisi alanında yapılan çalışmalar, ailenin toplumsal değişim süreçleriyle nasıl dönüştüğünü analiz eder. Parsons, çekirdek ailenin sanayileşmiş toplumlarda ekonomik işlevselliğe dayalı bir biçim kazandığını savunur. Bu yapı, Avrupa'da modernleşmeyle birlikte ortaya çıkmıştır. Ancak 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren feminist kuramlar ve toplumsal cinsiyet çalışmaları, bu modele eleştirel yaklaşarak, aile kurumunun ataerkil yapısını tartışmaya açmıştır (Oakley, 1974, 256-257).

Avrupa'da 1960'lı yıllardan itibaren artan bireyselleşme eğilimleri, yükselen boşanma oranları ve alternatif yaşam biçimlerinin yaygınlaşması, "post-modern aile" kavramının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu çerçevede aile, artık sabit ve değişmez bir kurum olmaktan ziyade, bireylerin karşılıklı müzakere yoluyla şekillendirdiği ve sürekli olarak yeniden tanımladığı bir "ilişki projesi" olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Bu dönüşüm sürecinde dinin aile üzerindeki belirleyici etkisi, toplumsal değişimler karşısında giderek esnekleşmiş ve büyük ölçüde bireysel tercihlere bağlı bir nitelik kazanmıştır.

Sekülerleşme Kuramı ve Avrupa Deneyimi

Sekülerleşme kuramı, dinin toplumsal etkisinin modernleşmeyle birlikte azaldığını öne sürer. Avrupa bu kuramın en belirgin şekilde gözlemlendiği coğrafyadır. Bruce, Avrupa’da sekülerleşmenin üç temel dinamiğini tanımlar:

1. Kilisenin kurumsal gücünün azalması,
2. Dini katılımın düşmesi,
3. Dini değerlerin bireysel anlamını yitirmesi. Bu üç süreç, aile yapısında köklü değişimlere yol açmıştır (Bruce, 2011, 1–23).

Örneğin Katolik ülkelerde 20. yüzyılın ortalarına kadar evlilik dışı doğumlar sosyal olarak kabul edilmezken, günümüzde Fransa ve İspanya gibi ülkelerde bu oran %60’ların üzerindedir (Eurostat, 2024). Benzer şekilde boşanma oranlarının yükselmesi, tek ebeveynli hanelerin artması ve dini nikâhın önemini yitirmesi, sekülerleşmenin aile yapısına yansıyan sonuçlarıdır.

Buna karşın sekülerleşme Avrupa genelinde homojen bir süreç değildir. Polonya, Hırvatistan ve Romanya gibi ülkelerde Katolik ve Ortodoks kiliseler hâlen toplumsal yaşamda belirleyici bir rol oynamaktadır. Bu ülkelerde evlilik öncesi cinsellik, boşanma veya kürtaj gibi konular hâlâ dini normlarla çerçevelenirken, İskandinav ülkelerinde bu konular tamamen bireysel tercih olarak görülmektedir. Bu durum, Avrupa’da “çok katmanlı sekülerleşme” sürecinin yaşandığını göstermektedir (Davie, 2002, 11–16).

Güncel Literatür ve Yeni Eğilimler

Güncel literatürde Avrupa’da din ve aile ilişkisine dair iki temel eğilim öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki, “kültürel sekülerleşme” olarak adlandırılan süreçtir. Bu yaklaşım, bireylerin dinî kurumlara olan bağlılıklarının zayıfladığını; buna karşın dinî değerlerin kültürel bir kimlik unsuru olarak varlığını sürdürdüğünü savunmaktadır (Norris & Inglehart, 2011, 204–218). Örneğin İtalya’da genç kuşaklar kiliseye düzenli olarak katılım göstermeseler dahi, “Katolik kimliği”ni kültürel bir aidiyet biçimi olarak korumaktadır.

İkinci eğilim ise “dinî çoğulculuk” olgusudur. Avrupa’daki yoğun göç hareketleri sonucunda İslam, Hinduizm ve Ortodoksluk gibi farklı dinlerin toplumsal görünürlüğü ve etkisi artmıştır. Bu durum, aile yaşamında yeni normatif çerçevelerin ve pratiklerin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Özellikle Müslüman göçmen ailelerde din, kültürel sürekliliğin ve kimliğin korunmasında merkezi bir rol oynamaktadır (Cesari, 2013, 45–67). Bu bağlamda Avrupa’da din–aile ilişkisi, yalnızca Hristiyanlık ekseninde değil, çok dinli ve çok kültürlü bir perspektif çerçevesinde ele alınmalıdır.

Avrupa’da Dinsel Yapı ve Aile Hayatının Tarihsel Gelişimi

Avrupa’da aile kurumunun tarihsel gelişimi, kıtanın dinsel dönüşümleriyle yakından ilişkilidir. Antik dönemden modern çağa uzanan süreçte din, ailenin hem hukuki hem de ahlaki temellerini belirlemiştir. Hristiyanlığın Avrupa’daki hâkim konumu, aileyi Tanrı tarafından kutsanmış bir kurum olarak tanımlamış (Kitabı Mukaddes, Matta, 19/3-6); bu anlayış yüzyıllar boyunca toplumun temel ahlaki

çerçevesini oluşturmıştır. Ancak 18. yüzyıldan itibaren yaşanan Aydınlanma, modernleşme ve sekülerleşme süreçleri, dinin aile üzerindeki etkisini dönüştürmüş ve çeşitlendirmiştir.

Orta Çağ Avrupa'sında Hristiyanlık, aile kurumunun temel belirleyicisiydi. Katolik Kilisesi'ne göre evlilik, "Tanrı'nın huzurunda yapılan kutsal bir antlaşma"ydı ve bu bağın bozulması (boşanma) yasaktı. Aile, yalnızca biyolojik bir birliktelik değil; aynı zamanda ruhani bir kurum olarak görülüyordu. Bu dönemde evlilik, kilise tarafından onaylanmadığı sürece geçerli sayılmazdı. Kadın, aile içinde itaatkâr ve annelik rolüyle tanımlanırken; erkek, ailenin koruyucusu ve sağlayıcısı olarak konumlandırılıyordu. Dolayısıyla Orta Çağ'ın aile anlayışı, hem dini hem de ataerkil bir çerçeveye dayanıyordu (Goody, 1983, 49-72).

Bu dönemde Katolik Kilisesi, miras hukuku, doğum kontrolü ve cinsellik gibi alanlarda da belirleyici rol oynadı. Özellikle bekârlık ve iffet erdemleri, kilise tarafından kutsal addediliyor; evlilik dışı ilişkiler ve çocuklar günah olarak değerlendiriliyordu. Bu durum, Avrupa toplumlarında yüzyıllar boyunca evlilik kurumunun merkezi bir öneme sahip olmasına yol açtı.

16. yüzyılda Reform hareketleriyle birlikte Avrupa'nın dini haritası değişti. Martin Luther'in öncülüğünde başlayan Protestan Reformu, yalnızca dini değil, toplumsal yapıyı da derinden etkiledi. Protestanlık, evliliği kilise hiyerarşisinden çıkararak Tanrı ile birey arasındaki bir antlaşma olarak yorumladı. Bu yaklaşım, evliliği ruhban sınıfının değil, bireyin vicdanının konusu hâline getirdi (Weber, 2002, 85-102).

Protestanlığın etkili olduğu ülkelerde —özellikle Almanya, Hollanda, İngiltere ve İskandinavya'da— evlilik anlayışında aşk, sadakat ve karşılıklı sorumluluk öne çıkmıştır. Bu bağlamda kadın, yalnızca itaate dayalı bir rol üstlenmekle kalmayıp, aile içi ahlaki düzenin sağlanmasında aktif bir rehber olarak konumlanmıştır. Söz konusu yaklaşım, zamanla aile içi eşitlik düşüncesinin gelişmesine zemin hazırlamıştır. Reform sonrasında Avrupa'da Katolik-Protestan ayrımı, aile hayatına da yansımıştır; Katolik bölgelerde boşanma yasaklanmışken, Protestan bölgelerde belirli koşullar altında boşanma hakkı tanınmıştır. Bu durum, dinî çeşitliliğin aile hukukunda farklılaşmaya yol açtığını göstermektedir.

18. yüzyılda Aydınlanma düşüncesinin yükselmesiyle birlikte dinin toplumsal yaşam üzerindeki otoritesi sorgulanmaya başlanmıştır. Akıl, bilim ve bireysel özgürlüklerin ön plana çıkması, aile kurumunun geleneksel dinî kurallardan kısmen bağımsızlaşmasını sağlamıştır. Aydınlanma filozofları, evliliği bir "sivil sözleşme" olarak ele alarak kilisenin denetiminin zayıflatılmasını savunmuşlardır. Bu dönemde birçok Avrupa ülkesinde medeni evlilik uygulamaları gelişmiş; örneğin Fransa'da 1792'de çıkarılan yasa ile evlilik işlemleri kilisenin yetkisinden alınarak devletin sorumluluğuna verilmiş ve bu, Avrupa aile hukukunda köklü bir değişim oluşturmıştır.

Sanayi Devrimi ile birlikte (19. yüzyıl) aile, ekonomik işlev açısından önemli bir dönüşüm geçirmiştir. Tarım toplumundaki geniş aile yapısı yerini çekirdek aileye bırakmış; erkekler sanayi sektöründe çalışırken, kadınların ev içi emeği güç kazanmıştır. Dinin aile üzerindeki doğrudan otoritesi azalmakla birlikte, ahlaki normların çoğu

Hristiyan kültürel mirasında köklenmeye devam etmiştir. Yüzyılın ortalarına gelindiğinde Avrupa’da iki büyük dönüşüm yaşanmıştır: İki dünya savaşı ve refah devleti politikalarının yaygınlaşması. Savaş dönemleri aile yapısını geçici olarak zayıflatırken, savaş sonrası yeniden yapılanma süreci aile kurumunu güçlendirmiştir. Bu süreçte kiliseler, toplumsal yeniden inşada oynadıkları rol aracılığıyla aile kurumunun dini temellerini bir süreliğine yeniden pekiştirmiştir (Hervieu-Léger, 2000, 45–62).

1960’lı yıllardan itibaren Avrupa toplumlarında aile anlayışı, toplumsal ve kültürel dönüşümlerin etkisiyle köklü bir değişim sürecine girmiştir. Seksüel devrim ve kadın hareketlerinin yükselişi, aileye ilişkin geleneksel kabullerin sorgulanmasına yol açmış; bu süreçte boşanma mevzuatı esnekleştirilmiş, doğum kontrol yöntemleri yaygınlaşmış ve evlilik dışı birliktelikler toplumsal açıdan daha görünür ve kabul edilebilir hâle gelmiştir. Aynı dönemde sekülerleşme hız kazanmış, dinin aile yaşamı üzerindeki düzenleyici ve normatif etkisi belirgin biçimde zayıflamıştır.

Buna karşılık Katolik geleneğin güçlü olduğu İtalya, İspanya ve Polonya gibi ülkelerde kilise, söz konusu dönüşümlere temkinli ve çoğu zaman dirençli bir tutum sergilemiştir. Katolik Kilisesi, modern toplumla ilişkisini yeniden tanımlama çabası içinde bazı yapısal ve söylemsel değişikliklere gitmiş olsa da, boşanma, kürtaj ve cinsellik gibi alanlarda geleneksel ahlaki yaklaşımını büyük ölçüde korumuştur. Aynı dönemde İskandinav ülkeleri ise kilise ile devlet arasındaki kurumsal bağları zayıflatarak seküler aile modellerinin yaygınlaşmasında öncü bir rol üstlenmiştir.

Günümüz Avrupa’sında aile kurumunun dinsel referansları tamamen ortadan kalkmamış, ancak bu referanslar tekil ve baskın bir yapıdan ziyade çoğulcu bir nitelik kazanmıştır. Avrupa Birliği’nin genişleme süreci, artan göç hareketleri ve küreselleşmenin etkisiyle kıta genelinde farklı dini ve kültürel gelenekler bir arada varlık göstermektedir. Bu bağlamda aile hayatı, hem seküler yaşam tarzları hem de dini kimlikler aracılığıyla yeniden şekillenmektedir.

Batı Avrupa ülkelerinde evlilik yerine birlikte yaşama eğilimi yaygınlaşmış, buna paralel olarak doğum oranlarında belirgin bir düşüş gözlemlenmiştir. Buna karşın Doğu Avrupa’da, özellikle Polonya ve Romanya gibi ülkelerde, Katolik ve Ortodoks kiliseler aile kurumunu korumaya yönelik söylem ve faaliyetlerini sürdürmektedir. Bu durum, Avrupa genelinde aile anlayışının bölgesel, kültürel ve dini farklılıklar doğrultusunda çeşitlendiğini ortaya koymaktadır.

Göçmen nüfusun yoğun olduğu Almanya, Fransa ve Hollanda gibi ülkelerde ise İslam, aile yapısına ilişkin alternatif bir referans çerçevesi sunmaktadır. Müslüman topluluklarda evlilik, yalnızca bireysel bir birliktelik değil, aynı zamanda dini ve kültürel kimliğin korunmasında merkezi bir unsur olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda İslam, Avrupa’daki aile yapılarının dönüşüm sürecine yeni dinamikler kazandırmakta ve toplumsal çeşitliliğin önemli bir bileşeni hâline gelmektedir.

Çağdaş Avrupa’da Aile Biçimleri ve Dinî Pratikler

Avrupa’da 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren aile yapısı büyük bir dönüşüm geçirmiştir. Geleneksel olarak evlilik, çocuk sahibi olma ve dini nikâh gibi unsurlara

dayanan aile modeli, günümüzde yerini çok daha çeşitlenmiş ilişki biçimlerine bırakmıştır. Bu değişimin arkasında yalnızca ekonomik ve kültürel etkenler değil, aynı zamanda sekülerleşme, toplumsal cinsiyet eşitliği, bireyselleşme ve göç hareketleri gibi dinamikler de bulunmaktadır. Sekülerleşme, Avrupa’da aile anlayışını kökten değiştiren başlıca faktörlerden biridir. Modern Avrupa toplumlarında din, artık bireylerin gündelik kararlarını belirleyen bir otorite olmaktan çok, kültürel bir kimlik unsuru hâline gelmiştir (Davie, 2002, 11–16). Bu durum aile kurumunun işlevsel tanımını da değiştirmiştir. Örneğin evlilik, 19. yüzyılda kilisenin kutsadığı bir kurumken; günümüzde çoğu Avrupa ülkesinde medeni bir sözleşme olarak görülmektedir. Fransa, Almanya ve Hollanda gibi ülkelerde dini nikâh, devlet tarafından geçerli sayılmadığı gibi, tamamen isteğe bağlıdır. Aynı şekilde evlilik dışı birliktelikler (“cohabitation”) artık toplumsal olarak kabul görmektedir.

Eurostat verilerine göre (2024), Avrupa Birliği genelinde evlilik dışı doğum oranı %45’in üzerindedir. Bu oran İsveç ve Fransa’da %60’lara ulaşırken, Polonya ve Hırvatistan gibi daha dindar ülkelerde %20 civarındadır. Bu fark, sekülerleşmenin dini temelli aile değerleri üzerindeki etkisinin ülkeden ülkeye değiştiğini göstermektedir. Dini katılım oranları azaldıkça, evlilik yaşı yükselmiş, doğurganlık oranı düşmüş ve çocuk sahibi olmadan birlikte yaşama eğilimi artmıştır. Bu tablo, aile kurumunun modern Avrupa’da bireysel özgürlük, özerklik ve yaşam tarzı tercihlerine göre yeniden tanımlandığını ortaya koyar.

Avrupa’daki aile biçimlerini anlamak için kıtanın dinsel mirasını göz önünde bulundurmak gerekir. Katolik, Protestan ve Ortodoks gelenekler aile yaşamına farklı değerler kazandırmıştır.

Katolik geleneğin hâkim olduğu İtalya, İspanya ve Polonya gibi ülkelerde aile, ahlaki ve toplumsal açıdan güçlü bir kurum olarak varlığını sürdürmektedir. Katolik Kilisesi, evliliği Tanrı tarafından kutsanmış ve çözülmez bir bağ olarak tanımlamakta; bu yaklaşım doğrultusunda boşanma, kürtaj ve doğum kontrolü gibi konularda muhafazakâr bir tutum benimsemektedir. Bununla birlikte özellikle Batı Avrupa’daki Katolik toplumlarda, dini normların gündelik yaşam pratiklerinde giderek esnediği gözlemlenmektedir. Nitekim Fransa’da Katolik kimlik büyük ölçüde kültürel bir aidiyet biçimi olarak varlığını korurken, düzenli dini katılım oranlarının yüzde onun altına düştüğü görülmektedir. Bu durum, Katolikliğin aile değerleri üzerindeki etkisinin günümüzde normatif olmaktan ziyade daha çok sembolik bir nitelik kazandığını ortaya koymaktadır (Pew Research Center 2023, 73–74).

Protestan ülkelerde (özellikle Kuzey Avrupa’da) aile, daha birey merkezli bir biçimde tanımlanmaktadır. Protestan ahlakı, özgürlük ve bireysel sorumluluk kavramlarını ön plana çıkararak aile ilişkilerini eşitlikçi bir zemine oturtmuştur. İsveç, Norveç ve Danimarka gibi ülkelerde evlilik dışı birliktelikler, tek ebeveynli aileler ve LGBTİ+ çiftlerin evlat edinme hakkı yasal olarak tanınmaktadır. Bu ülkelerde din, toplumsal normları belirleyen merkezi bir unsur olmaktan ziyade, ahlaki rehberliğini kişisel vicdan alanında sürdürmektedir.

Ortodoks ülkelerde (Yunanistan, Romanya ve Rusya gibi) kilise, toplumsal yaşamın hâlen önemli bir bileşeni olma niteliğini korumaktadır. Ortodoks teolojisi, aileyi

Tanrı'nın kutsal düzeninin ayrılmaz bir parçası olarak tanımlamakta; bu nedenle boşanma, kürtaj ve evlilik dışı birliktelikler gibi konularda geleneksel değerler güçlü biçimde varlığını sürdürmektedir. Bununla birlikte şehirleşme, küreselleşme ve modernleşme süreçlerinin etkisiyle, özellikle genç kuşaklarda dini normlara bağlılığın giderek zayıfladığı gözlemlenmektedir.

Avrupa'da göçmen nüfusun artmasıyla birlikte, aile yapısında İslam'ın etkisi de daha görünür hâle gelmiştir. Müslüman göçmen aileler, bir yandan dini ve kültürel değerlerini koruma çabası içinde olurken, diğer yandan Avrupa'nın büyük ölçüde sekülerleşmiş toplumsal yapısına uyum sağlamaya çalışmaktadır. Müslüman ailelerde evlilik çoğunlukla dini bir sözleşme olarak algılanmakta; aile içi roller ve sorumluluklar Kur'an'da yer alan ahlaki ilkeler çerçevesinde tanımlanmaktadır. Ancak Avrupa bağlamında yetişen ikinci kuşak Müslüman gençlerin, bu gelenekleri daha esnek ve bireysel yorumlara açık biçimlerde ele aldıkları görülmektedir. Nitekim Almanya ve Fransa gibi ülkelerde Müslüman gençler arasında karma evliliklerin (Müslüman-Hristiyan evlilikleri) giderek arttığı tespit edilmektedir (Cesari, 2013, 45-67).

Bu bağlamda Avrupa'daki Müslüman aileler "çift kimlikli" bir yapıya sahiptir: Dini geleneklerini sürdürürken, aynı zamanda seküler toplumsal değerlerle etkileşime girerler. Bu durum Avrupa'da aile kurumunun artık sadece Hristiyan geleneğe dayalı olmadığını; İslam, Hinduizm ve diğer dinlerin de aile pratiklerini çeşitlendirdiğini göstermektedir.

İslam Coğrafyasında Dinsel Yapı ve Aile Hayatının Tarihsel Gelişimi

İslam coğrafyasında din, yalnızca ibadet ve inanç alanıyla sınırlı bir olgu olarak değil; toplumsal örgütlenmeyi, hukuki yapıyı, kültürel pratikleri ve aile hayatını şekillendiren bütüncül bir sistem olarak değerlendirilmelidir. Dinsel yapı, toplumsal düzenin kurulmasında, hukuk normlarının oluşumunda, ekonomik ilişkilerin düzenlenmesinde ve aile yaşamının çerçevesinin belirlenmesinde temel bir referans işlevi görmektedir. Kur'an ve hadislerde yer alan normlar, tarihsel süreç içerisinde farklı coğrafyalardaki yerel kültürlerle etkileşime girerek çok katmanlı ve dinamik bir toplumsal yapı ortaya çıkarmıştır. Nitekim Lapidus'un da belirttiği üzere, İslam dünyasının tarihi, tek bir dini geleneğin farklı kültürel bağlamlarda yeniden yorumlanmasının tarihidir. Bu tarihsel ve kültürel çeşitlilik, özellikle aile yapılarında açık biçimde gözlemlenmektedir (Lapidus 2014, 7).

İslam coğrafyasındaki dinsel yapının tarihsel gelişimi, aile kurumu ekseninde dönemlere ayırmak daha isabetli olacaktır. Bu dönemler:

1. Erken İslam Dönemi
2. Klasik İslam Medeniyetleri (Emevî, Abbasi, Selçuklu)
3. Osmanlı Dönemi
4. Modernleşme ve Kolonyal Etki Dönemi
5. Çağdaş İslam Dünyası

Erken İslam Döneminde Dinsel Yapı ve Aile

İslam öncesi Arap toplumunda aile, çoğunlukla ataerkil özellikler gösteren ve kabile dayanışmasının temel birimi olarak işleyen bir kurumdur. Soy bağı baba üzerinden takip edilmekte ve miras, himaye, kan bağı gibi ilkeler erkek merkezli bir örgütlenme yaratmaktaydı (Crone, 2014, 87–101). Ayrıca çok eşlilik görece yaygın olmakla birlikte herhangi bir normatif sınırlamaya tabi değildi. Bununla birlikte farklı evlilik modellerinin (mut'a, nikâh-ı istibdâ', şighar vb.) bulunması, aile yapısının heterojenliğini göstermektedir (Coulson, 2011, 29–47). İslam'ın tebliğiyle birlikte hem dini yapı hem de bu yapının toplumsal alana yansıyan işlevleri yeniden tanımlandı. Kur'an vahyi, özellikle aile kurumuna ilişkin düzenlemelerle sosyal ilişkilerin yeniden inşasında belirleyici oldu. Nitekim evlilik, boşanma, miras ve velayet gibi alanlara dair hükümler, İslam toplumunun erken döneminden itibaren hukuki normlarla desteklenmiş ve aileyi düzenleyen kapsamlı bir çerçeve oluşturmuştur (Coulson, 2011, 29–47).

Dinî yapıdaki en belirgin dönüşümlerden biri, ahlâkî ve hukuki normların merkezileşmesidir. Bu durum aile bağlarının sadece kabile otoritesine değil, aynı zamanda vahiy temelli ilkelere dayanmasını sağlamıştır. Örneğin Kur'an'ın çok eşliliğe getirdiği sınırlama (Nisâ 4/3), miras hukukunu kadın-erkek ayrımı bakımından yeniden düzenlemesi (Nisâ 4/7-12) ve evlilik ilişkisinin karşılıklı rıza, sorumluluk ve adalet temelinde yapılandırılması, erken toplumda sosyo-dini bir dönüşüm meydana getirmiştir (Lapidus, 2014. 8).

Kur'an'daki düzenlemeler (Nisa 4/3, 4/7, 4/19-21; Bakara 2/228-232), aile hayatında:

- Evliliğin karşılıklı rızaya dayanması,
- Mehir uygulamasının kadının ekonomik güvencesi olması,
- Mirasın düzenlenmesi,
- Çok eşliliğin sosyal sorumluluk ilkesiyle sınırlandırılması

gibi dönüşümleri beraberinde getirmiştir. Berkey'e göre, "İslam'ın aileye dair normları, Arap yarımadasındaki dağınık uygulamaları sistematik bir çerçeveye oturtmuştur" (Berkey, 2003, 88).

Bu dönemde aile genellikle:

- Ataerkil,
- Geniş aile unsurlarını barındıran,
- Kabile dayanışmasını sürdüren bir yapı göstermiştir.

Ancak kadınların mülkiyet hakkı, boşanma hakkı ve ekonomik güvenceye kavuşması, modern literatürde "proto-modern aile hakları" olarak da değerlendirilmiştir.

Klasik İslam medeniyetleri (Emevî, Abbasi, Selçuklu)

Klasik İslam medeniyetleri, aile kurumunu dinî, toplumsal ve siyasal düzenin merkezine yerleştiren bir yapıya sahiptir. Erken İslam döneminde Kur'an ve Sünnet ile temellendirilen aile anlayışı, Emevî, Abbâsî ve Selçuklu dönemlerinde hem hukukî hem

sosyo-kültürel açıdan gelişmiş, zamanla devlet teşkilatı ve toplumsal yapı içinde kurumsallaşmıştır. Bu bağlamda din, yalnızca aile hukukunu belirleyen normatif bir çerçeve sunmakla kalmamış; aynı zamanda toplumsal ahlâkın, gündelik hayatın ve siyasal düzenin de belirleyicisi olmuştur (Berkey, 2003, 88). Aile kurumu, İslam toplumlarının sosyal, ekonomik ve kültürel organizasyonunun merkezinde yer alır. Kur'an ve sünnet, evlilik, miras, boşanma, çocuk yetiştirme ve toplumsal cinsiyet rolleri gibi alanlarda ayrıntılı ilkeler ortaya koymuş, bu ilkeler de İslam hukukuyla sistematik bir hâl almıştır. Ancak İslam'ın normatif çerçevesi, tarihsel süreçte Arap, İran ve Türk kültürleriyle etkileşime girerek farklı dönemlerde çeşitlenmiştir. Klasik İslam medeniyetleri olarak tanımlanan Emevî, Abbâsî ve Selçuklu dönemleri, aile kurumunun hem İslamî normlar hem de sosyal şartlar doğrultusunda dönüşüm geçirdiği aşamaları temsil eder. İslam, aileyi toplumun temel birimi olarak kabul eder ve aileyi korumaya yönelik geniş bir hukukî çerçeve sunar. Nikâh akdinin meşruiyeti, mehir, nafaka yükümlülüğü, miras oranları, boşanma yolları (talak, hul', muhâlaa), çocuk velayeti ve ebeveyn sorumlulukları bu çerçevenin vazgeçilmez unsurlarıdır. Ayrıca evlilikte adalet, sadakat, karşılıklı hakların korunması, soyun korunması ve çocukların dinî-ahlakî eğitimi, İslam ahlakının temel ilkelerindendir. Bu normatif yapı sabit olmakla birlikte, tarihsel dönemlerde aile yaşamının pratik yönü kültürel geleneklerle birlikte şekillenmiştir. Emevî, Abbâsî ve Selçuklu dönemlerinde görülen farklılıklar, bu etkileşimin en belirgin örnekleridir.

Emevî Döneminde Aile Hayatı

Emevî Devleti (661–750), İslam toplumunda kabileci geleneğin hâlen etkili olduğu bir dönemde ortaya çıkmıştır. Kabile bağlılıkları, evlilik tercihlerini ve aile içi otorite ilişkilerini şekillendirmiştir. Aile çoğunlukla ataerkil bir yapı sergilemiş, geniş aile modeli kent ve taşra ortamlarında yaygın olarak sürdürülmüştür. Bununla birlikte Emevî yönetimi, aile hukukunun uygulanmasında Kur'ânî normları ve erken dönem sünnet pratiklerini kurumsal hâle getirmeye yönelmiştir. Özellikle evlilik, boşanma, mehir ve nafaka gibi alanlarda İslam hukukunun standartlaşması bu dönemde hız kazanmıştır (Coulson, 2011, 29–47). Emevî toplumunda aile, hem dinî hem toplumsal bir birim olarak görülmüş; evlilik kurumunun korunması devlet politikalarıyla desteklenmiştir. Kabile ittifaklarının siyasal önemini sürdürmesine rağmen, aile düzenine ilişkin normatif belirleyiciler artık vahiy temelli ilkeler olmuştur. Dinî otoritenin meşruiyet kaynağı olarak kullanılması, aile ahlâkının da toplum genelinde yeniden şekillenmesine katkı sağlamıştır (Crone, 2014, 87–101). Kadının sosyal konumu Arap geleneğinin etkisiyle sınırlı olsa da, İslam'ın sağladığı hukuki güvenceler kadınların mülk edinme, boşanma ve mehir hakkı gibi alanlarda belirli bir statüye sahip olmasını sağlamıştır.

Abbâsî Döneminde Aile Hayatı

Abbâsîler döneminde (750–1258) İslam toplumunun sosyal yapısı ve aile kurumu önemli bir entelektüel ve kurumsal dönüşüm geçirmiştir. Bu dönemde İslam hukuk ekollerinin sistemleşmesi, özellikle aile hukukunun daha ayrıntılı ve metodolojik bir çerçeveye oturmasını sağlamıştır. Miras, velayet, evlilik sözleşmesi ve boşanma

hukukunun detaylandırılması, toplumun farklı kesimlerinde aile ilişkilerinin standartlaşmasına yol açmıştır (Coulson, 2011, 29–47).

Ayrıca Abbâsî şehirleşmesinin artması, aileyi ekonomik ve sosyal bir birim olarak daha görünür hâle getirmiştir. Bağdat, Kûfe ve Basra gibi merkezlerde dinî ilimlerin yaygınlaşması, aile içi rollerin ahlâkî ve dinî prensipler doğrultusunda şekillenmesine imkân tanımıştır. Lapidus'a göre aile, İslami ahlâkın aktarıldığı temel kurumlardan biri olmasının yanı sıra, toplumsal hiyerarşinin yeniden üretildiği başlıca yapı taşlarından biri hâline gelmiştir. Bu süreçte fıkıh mezheplerinin teşekkülü, aile hukukunun sistematik ve ayrıntılı biçimde düzenlenmesine zemin hazırlamıştır. Mezhepler arasında ortaya çıkan farklı yorumlar; evlilik akdi, boşanma usulleri, velayet, nafaka ve miras gibi alanlarda bölgesel ve hukuki çeşitlilik meydana getirmiştir. Dinî ilimlerin kurumsallaşmasıyla birlikte medreseler, kadılık sistemi ve vakıflar, aile hayatının hem ahlaki hem de hukuki boyutlarının devlet ve toplum tarafından daha düzenli ve denetimli biçimde ele alınmasını mümkün kılmıştır.

Abbâsîler döneminde saray çevresinde yaygın olan cariyelik uygulaması, özellikle üst toplumsal tabakalarda aile yapısının daha karmaşık bir nitelik kazanmasına yol açmıştır. Cariyelerden doğan çocukların meşru kabul edilmesi, sarayda çok katmanlı ve geniş aile ağlarının oluşmasına neden olmuştur. Bu yapı toplumun genel aile modelini doğrudan belirlememekle birlikte, aile algısı ve pratikleri üzerinde dolaylı bir sosyal etki yaratmıştır. Abbâsî döneminde kadınlar çoğunlukla ev içi rollerle sınırlandırılmış olsa da, eğitilmiş kadınların edebî çevrelerde varlık gösterdiği ve vakıf gibi hayır kurumları aracılığıyla kamusal alanda etkili olduğu bilinmektedir (Lapidus 2014, 8–10).

Selçuklu Döneminde Aile Hayatı

Selçuklu Devleti (11.–12. yüzyıllar), İslam dünyasında Sünnîleşme hareketinin güçlendiği ve dinî eğitim kurumlarının yaygınlaştığı bir dönemi temsil eder. Orta Asya Türk geleneklerini İslam'ın aile anlayışıyla sentezleyen bir toplum yapısına sahiptir. Bu sentez aile yapısını daha esnek, kadın açısından daha görünür ve dışa dönük bir hale getirmiştir. Türk kültüründeki göreceli kadın-erkek eşitliği sayesinde Selçuklu toplumunda kadın kamusal alanda daha fazla yer almıştır. Nizâmiye Medreseleriyle birlikte dinî bilgi üretiminin kurumsallaşması, aile hukukunun toplum genelinde daha etkin uygulanmasına zemin hazırlamıştır. Medrese kurumunun güçlenmesi, aileye ilişkin dinî ve ahlâkî normların toplumun her kesimine ulaşmasını kolaylaştırmıştır. Selçuklular, Hanefî fıkıhını resmî hukuk olarak benimsemiş, bu nedenle evlilik, miras ve boşanma gibi konular İslam hukukunun standart hükümleri doğrultusunda uygulanmıştır.

Selçuklular, aileyi hem toplumsal düzen hem de siyasal meşruiyet açısından önemli bir unsur olarak değerlendirmiştir (Berkey, 2003, 88). Kırsal ve göçebe unsurları da içeren Selçuklu toplumunda aile, hem ekonomik üretimin temel birimi hem de dinî pratiklerin aktarıldığı merkezdir (Crone, 2014, 87–101). Selçuklu döneminde siyasal otoritenin meşruiyetini güçlendirmek için aile ve evlilik kurumunun ahlâkî ve dinî çerçevede desteklendiğini, özellikle evlilik ittifaklarının siyasal bütünleşme aracı olarak kullanıldığını belirtir.

Bu üç dönemin genel bir karşılaştırmasına baktığımızda:

Dönem	Dinsel Yapı	Aile Yapısı
Emevîler	Arap merkezli; siyasi-dini muhalefetler yoğun.	Ataerkil; kabile etkisi güçlü; kadınların rolü sınırlı.
Abbâsîler	Mezheplerin oluştuğu, ilmi sistemleşmenin zirveye çıktığı dönem.	Şehirleşmiş aile modeli; haremlik-selamlık yaygın; cariyelik kurumu güçlü.
Selçuklular	Sünnîliğin kurumsallaştığı dönem; ulema-devlet işbirliği.	Türk-İslam sentezi; kadın daha görünür; medeni hukuk oturmuş.

Klasik İslam medeniyetlerinde aile kurumu, hem İslam'ın temel ilkeleri hem de dönemin kültürel ve toplumsal koşulları doğrultusunda şekillenmiştir. Emevî döneminde kabile geleneği ile İslamî düzenlemelerin birlikte var olduğu geçişsel bir yapı hâkimdir. Abbâsî döneminde aile, şehirleşmenin etkisiyle daha kapalı, daha düzenlenmiş ve fikhî açıdan daha sistemleşmiş bir karakter kazanmıştır. Selçuklular döneminde ise İslam hukuku, Türk kültürünün daha esnek ve kadın açısından daha görünür özellikleriyle birleşerek aile yapısında farklı bir sentez ortaya çıkarmıştır. Din, bu üç dönemde de aile kurumunun hukuki ve ahlaki çerçevesini belirleyen temel unsur olmayı sürdürmüştür; ancak pratik uygulamalar sosyal, kültürel ve siyasi koşullara bağlı olarak değişmiştir. Dolayısıyla aile yapısının tarihsel gelişimi, İslam'ın normatif çerçevesi ile toplumların kültürel dinamikleri arasındaki karşılıklı etkileşimin bir sonucudur.

Osmanlı Dönemi

Osmanlı Devleti'nin sosyal yapısının temel unsurlarından biri olan aile, hem geleneksel İslam hukukunun hem de Osmanlı örfî düzenlemelerinin etkisiyle biçimlenmiş çok katmanlı bir kurumdur. Aile, yalnızca biyolojik ve ekonomik bir birim değil, aynı zamanda toplumsal düzenin, ahlâkî normların ve dinî değerlerin aktarıldığı bir alan olarak görülmüştür. Bu bakımdan Osmanlı ailesi, İslam'ın kurumsallaşmış hukukî ve ahlâkî ilkeleriyle örfî uygulamaların uyum içinde şekillendirdiği özgün bir yapıya sahiptir (İnalçık, 1997, 56–58). Osmanlı aile düzeninin en belirgin özelliklerinden biri, şer'î hukuk (fıkıh) ile örfî hukuk arasında sağlanan dengedir. Nikâh, talâk, miras, nafaka ve velayet gibi temel aile hukuku konularında Hanefî fıkıhı bağlayıcı normlar belirlerken; uygulamada sultanın örfî düzenlemeleri ve yerel gelenekler de etkili olmuştur (Gerber, 1980, 330–333). Bu ikili yapı, Osmanlı toplumunda hukukun esnek ve pragmatik bir biçimde uygulanmasını sağlamıştır. Şer'îyye sicilleri, aile hayatına ilişkin anlaşmazlıkların büyük bölümünün mahkemelere taşındığını ve kadınların da bu süreçte aktif bir hukuki özne olarak yer aldığını göstermektedir. Peirce (1993), kadı kayıtlarının kadınların evlilik anlaşmazlıkları, mehir talepleri ve miras davalarında oldukça etkin olduğunu gösterdiğini vurgular. Bu durum, aile hukuku içinde dinî

normların kadınlara belirli haklar sunduğunu ve mahkemelerin bu hakları fiilen uyguladığını ortaya koymaktadır. Osmanlı’da evlilik, yalnızca sosyal bir sözleşme değil, aynı zamanda dinî bir akit olarak görülmüştür. Bu nedenle evlilik kurumunun sürdürülmesi, hem İslami ahlâkın hem de toplumsal düzenin korunması açısından önem taşımıştır (Şahin, 2018, 56). Nikâh akdinin şahitler huzurunda gerçekleşmesi, mehir şartlarının belirlenmesi ve karşılıklı rıza esası, İslam hukukunun aile yapısına taşıdığı temel ilkeler arasındadır (Gerber, 1980, 334–336).

Aile yapısının şekillenmesinde İslam hukukunun (şer’î hukuk), yerel geleneklerin (örf), devlet düzenlemelerinin (kanunnâmeler) ve ekonomik-sosyal koşulların belirleyici etkisi söz konusudur. İslam, aileyi korunması gereken bir kurum olarak tanımlar; evlilik, boşanma, miras, nafaka, velayet ve kadın–erkek hakları gibi birçok konuyu ayrıntılı biçimde düzenler. Osmanlı toplumu, Hanefî fikhını resmî hukuk olarak benimsemiş, ancak uygulamada örfî hukuk ve devlet düzenlemeleri de aile hayatı üzerinde etkili olmuştur. Osmanlı aile hayatının temel dayanağı **Hanefî fıkıdır**. Şer’iyye sicilleri, kadı kararları ve fetvalar, aile hayatının dinî-hukuki düzenlemelerle nasıl şekillendiğini ortaya koyar.

Fıkıh;

- Nikâh akdi,
- Mehir,
- Boşanma (talak, hul’, muhâlaa),
- Nafaka ve velayet,
- Miras payları

gibi konularda ayrıntılı hükümler sunar.

Ailenin dinî yönü yalnızca hukuki işlemlerle sınırlı değildir; evlilik, aile içi ahlak, çocuk terbiyesi ve aile fertlerinin karşılıklı hak ve sorumlulukları İslam ahlakının merkezinde yer alır. Osmanlı’da dinî hukuk ile örfî hukuk birlikte işledi. Devlet, toplum düzenini sağlamak amacıyla aileyi ilgilendiren konularda örfî düzenlemelere başvurmuştur.

Modernleşme Sürecinde İslam Toplamlarında Aile

Modernleşme süreçleri Osmanlı, İran, Mısır ve diğer Müslüman bölgelerde aile hukukunun yeniden düzenlenmesiyle yakından ilişkilidir. Tanzimat’tan itibaren Osmanlı Devleti, aile hukukunu belirleyen düzenlemelerde şer’î yapıyla modern hukuk ilkelerini uzlaştırma çabası içine girmiştir. Özellikle 1917 tarihli *Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, çok eşlilik, boşanma ve velayet gibi konularda geleneksel fikhî yorumlardan farklılaşan düzenlemeler getirmiştir. (Tucker, 2008, 42–47). Tucker’a göre bu reformlar, modern devletin aileyi daha merkezi bir denetim alanı hâline getirme çabasının ürünüdür. Sömürge yönetimleri, aileyi çoğu zaman yerel toplumları kontrol etmenin bir aracı olarak görmüş ve aile hukukuna müdahale ederek kendi yönetsel çıkarlarına uygun toplumsal yapı üretmeyi hedeflemiştir. İngiliz ve Fransız sömürge idareleri, Müslüman toplumlarda aile hukukunu “yerli kültürün özü” olarak tanımlayarak, modern hukuk

alanının dışında bırakmış; böylece kolonyal idare için işlevsel bir “geleneksel alan” yaratmıştır (Chatterjee, 1993, 85–90). Bu uygulama, hem aile hukukunun dondurulmasına hem de dinî otoritelerin bu alandaki meşruiyetinin güçlenmesine yol açmıştır.

Mısır’da İngiliz yönetimi döneminde aile hukuku büyük ölçüde şer’î mahkemelere bırakılmış; buna karşın ekonomik ve ceza hukuku modernleştirilmiştir. Bu durum, toplumsal değişim karşısında aile ve din ilişkisinin korunaklı bir alan olarak kalmasına neden olmuştur (Tucker, 1999, 213–215). Benzer şekilde Fransız sömürgesi altındaki Kuzey Afrika’da aile hukuku, kolonyal erk tarafından “yerel kimliklerin sabitleyicisi” olarak görülmüş ve değişime dirençli hâle getirilmiştir (Clancy-Smith, 1994, 78–142). Modernleşme ve kolonyal müdahalelerin yoğunlaştığı bu dönemde dinî hareketler, aileyi toplumsal ve ahlâkî düzenin merkezi unsuru olarak savunmuşlardır. (İngiltere, Fransa, Hollanda ve İtalya başta olmak üzere) İslam coğrafyasını idare ederken uyguladıkları politikalar, din kurumlarını doğrudan etkiledi. Bu yönetimler, İslam toplumlarında siyasal ve ekonomik düzenin dinî kurumlarla yakın ilişkili olmasını bir tehdit olarak değerlendirdiler ve bu kurumları devlet kontrolü altına alma yoluna gittiler. Vakıfların gelirlerine el konulması, kadınların yetkilerinin daraltılması, medreselerin finansal olarak merkezîleştirilmesi ve din adamlarının atanma süreçlerinin kolonyal otoritelere bağlanması, dini kurumların bağımsızlığını sınırlandıran başlıca örneklerdir. Bu müdahaleler, İslam toplumlarında dinin kamusal işlevinin dönüşmesine yol açtı. 19. Yüzyılın sonlarından 20. yüzyılın ortalarına uzanan dönem, İslam dünyasında hem toplumsal kurumların hem de dinî yapının en hızlı ve en kapsamlı şekilde dönüştüğü bir zaman aralığıdır. Bu dönüşüm, modernleşme süreçlerinin yarattığı içsel dinamiklerle kolonyal yönetimlerin dayattığı dışsal baskıların etkileşimi içinde meydana gelmiştir. Söz konusu dönem, İslam toplumlarının geleneksel yapılarıyla modern devlet uygulamaları arasında sıkıştığı, dinin toplumsal otoritesinin yeniden tanımlandığı ve aile kurumunun önemli ölçüde yeniden düzenlendiği kritik bir eşiktir. Kolonyal güçlerin Özellikle 19. ve 20. yüzyıl İslami reformist düşünürleri, aileyi hem toplumsal ahlakın hem de İslam’ın temel ilkelerinin korunduğu bir alan olarak ele almış ve modernleşme baskılarına karşı dinî kimliğin taşıyıcısı olarak görmüşlerdir. Muhammad Abduh ve Reşid Rıza gibi reformist düşünürler, aile düzeninin hem korunması hem de makul ölçüde modernleştirilmesi gerektiğini savunmuşlardır (Commins, 2014, 138). Diğer yandan sömürge karşıtı hareketler, aileyi ulusal kimliğin korunmasında stratejik bir unsur olarak değerlendirmiştir. Bu çerçevede kadınların eğitimi, tartışmaları, hem dini hem de modern ideolojik söylemlerin kesiştiği bir alan hâline gelmiştir (Keddie, 2007, 45). Modernleşmenin aile üzerindeki etkilerinden biri de eğitim kurumlarının dönüşümüdür. Geleneksel dinî eğitimin yanı sıra modern okulların yaygınlaşması, çocuk yetiştirme pratiklerinin değişmesine ve toplumsal cinsiyet rollerinin yeniden tanımlanmasına neden olmuştur (Commins, 2014, 138). Bu dönemde ailesel roller, dinî yükümlülüklerin yanı sıra ulus-devletin toplumsal ideallerine göre de biçimlenmeye başlamıştır.

19.Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nun 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi gibi örneklerde görüldüğü üzere, İslam aile hukuku ilk kez standartlaştırılmış, yazılı, modern bir çerçeve içine alınmıştır. İngiliz ve Fransız sömürge idareleri de Mısır, Ürdün,

Filistin, Sudan ve Kuzey Afrika’da benzer şekilde kişisel statü hukukunu düzenleyerek evlilik, boşanma, velayet ve miras gibi alanlara müdahale etmiştir. Bu düzenlemeler çoğu zaman Müslüman toplumlarda aileyi koruma amacıyla değil, toplumsal kontrolü kolaylaştırmak ve yönetimi rasyonelleştirmek amacıyla yapılmıştır. Modernleşme ve kolonyal temas, Müslüman kadınların toplumsal konumunda belirgin dönüşümlere yol açtı:

- İlk kez kız çocuklarına yönelik modern eğitim kurumları açıldı.
- Çalışma hayatına katılım arttı.
- Kadın hareketleri Mısır, Tunus ve İran gibi bölgelerde görünür hâle geldi.
- Peçe ve tesettür tartışmaları, “gelenek-modernlik” ekseninde kamusal bir meseleye dönüştü. Bu dönemde:
 - Evlilik yaşı birçok bölgede yükseltildi,
 - Resmî nikâh uygulamaları yaygınlaştırıldı,
 - Boşanma usulleri mahkemelerin denetimine alındı,
 - Çok eşlilik bazı bölgelerde hukuken sınırlandı veya pratikte azaldı.

Bu reformların bir kısmı kolonyal yönetimlerin etkisiyle, bir kısmı ise İslam dünyası içinden gelen modernleşme talepleriyle gerçekleştirilmiştir.

Modernleşme ve kolonyal dönem, İslam coğrafyasında dinin toplumsal rolünü ve aile kurumunu şu açılardan yeniden tanımlamıştır:

- Dinî otoritenin merkezîleşmesi ve devlet kontrolünün artması.
- Ulemanın toplumsal konumunda gerileme, modern eğitilmiş elitlerin yükselişi.
- Aile hukukunun modern devlet yapısına uyarlanması ve kodifikasyon.
- Kadınların toplumsal görünürliğünde artış, eğitim ve çalışma alanlarının genişlemesi.
- Geleneksel aile yapısından çekirdek aileye geçiş, toplumsal ilişkilerde bireyselleşmenin artması.
- İslami modernizm ve siyasal İslam gibi akımların ortaya çıkması.

Bu sonuçlar, İslam dünyasının 20. yüzyılda hem modern devlet yapısının hem de toplumsal değişim dinamiklerinin şekillenmesinde belirleyici olmuştur.

Çağdaş İslam dünyası

Çağdaş İslam dünyası, 20. yüzyılın ikinci yarısından günümüze uzanan dönemde, küreselleşme, modern ulus-devlet yapılarının yerleşmesi, iletişim teknolojilerindeki devrim, ekonomik dönüşümler ve demografik değişimlerle şekillenmiştir. Bu gelişmeler, İslam coğrafyasında hem dinsel yapının hem de aile hayatının tarihsel süreklilikleri içinde önemli kırılmalara ve yeniden tanımlanmalara yol açmıştır. Günümüz İslam toplumları bir yandan modern devletin kurumsal çerçevesi içinde dinin konumunu belirlemeye çalışırken, diğer yandan geleneksel aile yapılarının küresel

normlarla karşılaşması sonucunda yeni sosyal pratikler üretmektedir. İslam dini aileyi toplumsal bütünlüğün merkezi olarak konumlandırır. Kur'an'daki ahlaki ilkeler, evlilik kurumunun korunması, ebeveyn-çocuk sorumlulukları ve akrabalık bağlarının sürdürülmesi gibi başlıklarda yol gösterici niteliktedir. Evlilik, sadece bireysel bir birliktelik değil, toplumsal bir sözleşme ve ibadet olarak değerlendirilmektedir (Engineer, 2008, 45-52). Buna bağlı olarak birçok İslam toplumunda aile üyelerinin rollerini belirleyen dini söylemler, özellikle kadın ve erkek arasındaki işbölümüne ilişkin normların kaynağı olmayı sürdürmektedir (Mernissi, 1991, 50). 20. yüzyıl itibarıyla İslam dünyasında yaşanan modernleşme süreçleri, aile yapısının dönüşümünde belirleyici olmuştur. Tek çekirdekli ailelerin yükselişi, eğitim seviyesinin artması, kadınların iş gücüne katılımındaki artış ve kentleşme, geleneksel geniş aile modelinin birçok bölgede zayıflamasına yol açmıştır (Moghadam, 2003, 12-28). Bununla birlikte, dini kimliğin toplumsal hayatta yeniden görünürlük kazanması, aile kurumuna ilişkin bazı geleneksel değerlerin korunmasına katkı sağlamıştır. Örneğin Orta Doğu, Kuzey Afrika ve Güney Asya toplumlarında evlilik yaşının görece düşük seyretmesi ve aile içi dayanışmanın güçlü olması, dini ve kültürel referansların sürdüğünü göstermektedir (Joseph & Slyomovics, 2001, 40).

20. yüzyılın sonlarından itibaren birçok Müslüman ülke aile hukukunda kapsamlı reformlar gerçekleştirmiştir. Fas'ın 2004 Moudawana reformu, Türkiye'nin Medeni Kanunu, Tunus'un modern aile düzenlemeleri, Endonezya ve Malezya'nın hibrit hukuk sistemleri bu dönüşümün örnekleridir.

Bu reformlarda öne çıkan eğilimler:

- Kadınların hukuki statüsünün güçlendirilmesi,
- Boşanma ve velayet haklarının yeniden düzenlenmesi,
- Çok eşliliğin sınırlandırılması veya denetlenmesi,
- Resmî evlilik kurumunun güçlendirilmesi.

Bu süreç, İslam aile hukukunun dini normlarla modern devletin hukuki rasyonelliği arasında yeniden sentezlendiğini göstermektedir. Çağdaş İslam dünyasında dinî yapı ve aile hayatı, geçmişin mirası ile modern dünyaya özgü dönüşüm süreçlerinin iç içe geçtiği bir sosyo-kültürel alan oluşturmaktadır. Devlet-din ilişkilerinin çeşitlenmesi, dini otoritenin çoğulculaşması, küreselleşme, kadın ve erkek rollerindeki değişim, hukuksal reformlar ve diaspora deneyimleri, hem dini kurumların işlevlerini hem de aile yapısını çok boyutlu biçimde yeniden tanımlamıştır. Bu nedenle çağdaş İslam dünyası, tek bir dinî veya ailevi modelle açıklanamayacak kadar çeşitlidir. Genel olarak bakıldığında, dinsel yapının esnek ve çok merkezli hâle gelmesi, aile kurumunun daha bireyselleşmiş fakat kültürel olarak güçlü bir konuma sahip olması, çağdaş dönemin en belirgin özelliklerindendir.

Dünyada ve İslam Âleminde Ailenin Gelişimi ve Dinin Aile Üzerine Etkisinin Karşılaştırması

Aile, insanlık tarihinin evrensel ve en eski sosyal kurumlarından biridir. Hem biyolojik yeniden üretimi hem de kültürel sürekliliği sağlayan temel mekanizma olarak

aile, farklı coğrafyalarda, dinlerde ve kültürlerde çeşitli biçimlerde örgütlenmiştir. Dünya genelinde aile yapılarının dönüşümü tarihsel süreçler, ekonomik yapı değişimleri, sanayileşme, modernleşme, küreselleşme ve dini normların etkisiyle şekillenmiştir. İslam dünyasında ise aile, hem toplumsal düzenin hem de dini hayatın merkezî bir unsuru olarak varlığını sürdürmüştür. Sosyolojik açıdan aile, toplumsal ilişkilerin düzenlendiği, bireylerin kimlik kazandığı ve değerlerin aktarıldığı birincil sosyalizasyon alanı olarak tanımlanır. Din ise toplumsal yapıda değer sistemi, normlar ve davranış kalıpları üretir. Dolayısıyla din ve aile, karşılıklı olarak birbirini güçlendiren iki kurumsal yapıdır. Max Weber, Talcott Parsons ve Emile Durkheim gibi klasik sosyologlar, aile kurumunun din ile kurduğu ilişkinin toplumların türdeşliğini ve düzenini sağladığını belirtir. Bu bağlamda İslam dini de aileyi insanın hem dünyevi hem de manevi gelişiminin esas sahası olarak konumlandırarak sosyal yapının merkezine yerleştirir.

Batı toplumlarında aile, bireysel tercihlere ve sözleşmeye dayalı sosyal bir birim olarak tanımlanırken, İslam toplumlarında aile toplumsal normların, kültürel sürekliliğin ve dini sorumlulukların taşındığı merkezi bir yapıdır. Batı'da aile içi roller giderek eşitlikçi bir yapıya doğru evrilirken, İslam toplumlarında geleneksel roller hâlâ güçlüdür, ancak modernleşmenin etkisiyle dönüşmektedir.

Dünyada özellikle laik toplumlarda aile hukuku dinî normlardan bağımsız gelişmiştir.

İslam coğrafyasında ise aile hukuku, çoğu ülkede kişisel statü yasaları aracılığıyla dini normlarla bağlantısını sürdürmektedir.

Batı'da;

- Dinin aile üzerindeki etkisi zayıflamış,
- Evlilik dışı birliktelikler normalleşmiş,
- Eşcinsel evlilikler hukuken tanınmış,
- Bireycilik aile kararlarında belirleyici hâle gelmiştir.

İslam dünyasında;

- Evlilik temel ve kutsal bir kurumdur,
- Aile dini kimliğin aktarım alanıdır,
- Cinsellik evlilik kurumuna bağlıdır,
- Boşanma dini ve hukuki çerçevede düzenlenir,
- Ataerkil normlar bazı bölgelerde güçlüdür.

Bu bağlamda din, İslam toplumlarında aile yapısının hem ahlaki hem hukuki çerçevesini belirlemeyi sürdürmektedir.

Her iki dünyada da bazı ortak eğilimler ortaya çıkmıştır:

- Çekirdek ailelerin artışı,
- Doğurganlık oranlarının düşmesi,

- Evlilik yaşının yükselmesi,
- Kadınların eğitim seviyesinde artış,
- Dijital iletişimin aile ilişkilerini dönüştürmesi.

Bununla birlikte İslam dünyasında aile, modern dönüşümlere rağmen daha dayanıklı bir sosyal kurum olarak görünmektedir.

İslam dini aileyi doğrudan normatif bir çerçeveye (nikâh, miras, mehir, velayet) düzenlerken, batı toplumlarında dini düzenlemeler hukuktan ayrılarak aile üzerinde daha sınırlı bir etkiye sahip hâle gelmiştir. İslam toplumlarında dini referanslı toplumsal cinsiyet rolleri belirginliğini sürdürür. Batı'da roller daha çok ekonomik koşullar ve toplumsal cinsiyet eşitliği politikalarıyla şekillenir. İslam'da evlilik dini bir akittir; dünyada ise çoğu toplumda evlilik hukukî bir sözleşme niteliğine indirgenmiştir. Boşanma oranları Batı'da daha yüksek, İslam toplumlarında daha düşüktür; bunda dini normların etkisi belirleyicidir. Dünya genelinde aile yapıları modernleşme, sekülerleşme ve bireyselleşmenin etkisiyle çeşitlenirken, İslam dünyasında aile hem toplumsal hem de dini bir kurum olarak merkezi önemini korumaktadır.

Bu karşılaştırma, aile kurumunun yalnızca evrensel değil aynı zamanda kültüre, dine ve sosyoekonomik yapılara bağlı olarak farklılaşan bir sosyal organizasyon olduğunu göstermektedir. İslam coğrafyasında aile, toplumun moral yapısını, kültürel kimliğini ve dini değerlerini taşıyan bir yapı olarak modern dönemin meydan okumalarına rağmen güçlü konumunu sürdürmektedir.

Sonuç

Aile kurumu, insanlık tarihi boyunca toplumsal hayatın en temel ve en kalıcı yapıtaşlarından biri olmuştur. İlk insan topluluklarından modern toplumlara kadar geçen süreçte aile; ekonomik işlevlerden toplumsal dayanışmaya, kültürel aktarım süreçlerinden ahlaki değerlerin şekillenmesine kadar pek çok alanın taşıyıcısı olarak varlığını sürdürmüştür. Bu yönüyle aile hem evrensel hem de kültürel olarak şekillenen bir kurumdur. Toplumların ekonomik yapıları, teknolojik gelişmeleri, hukuk sistemleri ve inanç dünyaları değiştikçe aile de yeni biçimler almış; ancak temel işlevi olan sosyal düzeni, neslin devamını ve bireylerin güvenlik-duygusal ihtiyaçlarını sağlama rolü büyük ölçüde sabit kalmıştır.

Dinler tarihine bakıldığında ise ailenin her gelenekte özel bir yere sahip olduğu görülmektedir. Yahudilik, Hristiyanlık, Hinduizm ve diğer kadim inançlar, aileyi hem dini sorumlulukların hem de ahlaki yaşamın merkezine yerleştirmiştir. Yahudilikte aile, Tanrı'nın ahdinin sürdürüldüğü kutsal bir topluluk olarak kabul edilir; Hristiyanlıkta aile, sevgi, fedakârlık ve sadakat ilkeleri üzerine inşa edilmiş bir ruhani birlik olarak tanımlanır. Doğu dinlerinde ise aile, karmanın, ata kültünün ve toplumsal düzenin devamını sağlayan bir sistem olarak görülür. Bu çerçevede hemen tüm dinlerde aile, ilahi iradeye bağlı bir düzenin toplumsal karşılığı olarak değerlendirilmektedir.

İslam dini ise aileye ilişkin yaklaşımlarında hem toplumsal düzeni hem de bireysel sorumlulukları merkeze alan dengeli bir çerçeve sunar. Kur'an ve sünnet, ailenin sevgi (meveddet), merhamet (rahmet), sadakat ve karşılıklı haklar üzerine inşa edilmesi

gerektiğini vurgular. Evlilik hem dünyevi hem de manevi bir sorumluluk alanı olarak görülür; ebeveynlik, toplumsal ve dini bir görev; aile içi adalet ise toplumsal huzurun temel şartı olarak tanımlanır. Buna ek olarak, İslam'ın aileye dair hükümleri sadece ahlaki değil, aynı zamanda hukuki bir düzen de içerir; bu özellik İslam'ı birçok dinden ayıran benzersiz bir boyuttur.

Günümüz dünyasında modernleşme, bireyselleşme, küreselleşme ve sosyoekonomik dönüşümler, aile yapılarının her toplumda yeniden tanımlanmasına neden olmaktadır. Dinler de bu dönüşüme farklı şekillerde yanıt vermektedir. Batı toplumlarında aile kavramı giderek daha birey merkezli bir çerçeveye kayarken; İslam toplumlarında modern yaşam biçimleri ile dini normlar arasında yeni arayışlar, yeni denge noktaları ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte her din, kendi değer sistemi içinde aileyi korumaya ve toplumsal sürekliliğin temeli olarak görmeye devam etmektedir.

Sonuç olarak, geçmişten günümüze aile kurumunun gelişimi ve dinlerin aileye bakışı karşılaştırıldığında, aile kavramının hem değişen hem de süreklilik gösteren bir yapıya sahip olduğu anlaşılmaktadır. Dinler, aileyi yalnızca biyolojik bir birlik olarak değil, toplumsal dayanışmanın, ahlaki düzenin ve manevi sorumluluğun odak noktası olarak ele almıştır. İslam ise bu yaklaşım içinde aileye hem hukuki hem ahlaki düzlemde geniş bir çerçeve sunarak, aileyi toplumun en güçlü kurumsal yapısı haline getirmiştir. Bu nedenle dünya dinleri arasında aileye verilen yüksek değer ortak bir payda oluştururken, İslam'ın aileye yönelik bütüncül yaklaşımı, modern toplumlarda da önemini ve işlevselliğini korumaya devam etmektedir.

Kaynakça

Kur'ân-i Kerim

Ahmar, Ahmed Salim. *İlmü İctima'u'l-Üsre (Beyne't-Tanziri ve'l-Vaki'i'l-Mutegayyir)*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Müttehide, 2004.

Akala, Muhammed. *Nizamu'l-Üsre fi'l-İslam*, Amman: Mektebetu'r-Risaletu'l-Hadise, 2002.

Beck, Ulrich ve Elisabeth Beck-Gernsheim. *Individualization: Institutionalized Individualism and Its Social and Political Consequences*. Gateshead: Athenaem Press Sage Publications, 2002.

Berger, Peter. "The Desecularization of the World: A Global Overview." İçinde *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, ed. Peter Berger, 1–18. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.

Berger, Peter. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday, 1967.

Berkey, Jonathan. *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600–1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Bruce, Steve. *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

- Cesari, Jocelyne. *Why the West Fears Islam: An Exploration of Religion and Contemporary Politics*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Chatterjee, Partha. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Clancy-Smith, Julia. *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800–1904)*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- Commins, David. *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*. London: I.B. Tauris, 2014.
- Coulson, Noel J. *A History of Islamic Law*. New Brunswick: Aldine Transaction, 2011.
- Crone, Patricia. *Medieval Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.
- Çoban, Ahmet. *Toplum ve Din Sosyolojisi*. Ankara: XYZ Yayıncılık, 2022.
- Davie, Grace. *Europe: The Exceptional Case*. London: Darton, Longman & Todd, 2002.
- Demography of Europe. 2024.
- Engineer, Asghar Ali. *The Qur'an, Women and Modern Society*. New Delhi: New Dawn Press, 2008.
- Eurostat. "Births Outside Marriage Statistics." European Union Statistical Office, 2024. <https://ec.europa.eu/eurostat>
- Gerber, Haim. "Sharia, Customary Law and the Ottoman Courts." *International Journal of Middle East Studies* 14/3 (1980): 327–345.
- Goody, Jack. *The Development of the Family and Marriage in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Hervieu-Léger, Danièle. *Religion as a Chain of Memory*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2000.
- İbn Fâris, Ebû Hüseyin Ahmed b. Zekerîyyâ. *Mekâyîsu'l-Luğa*. Beyrut: Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- İnalcık, Halil. *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300–1600*. London: Phoenix Press, 1997.
- Joseph, Suad ve Susan Slyomovics (ed.). *Women and Power in the Middle East*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001.
- Keddie, Nikki R. *Women in the Middle East: Past and Present*. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- Kutsal Kitap. *Eski ve Yeni Antlaşma*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2009.
- Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*. 3. baskı. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Mernissi, Fatima. *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Reading, MA: Addison-Wesley, 1991.

- Moghadam, Valentine M. *Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East*. Boulder: Lynne Rienner Publisher, 2003.
- Norris, Pippa ve Ronald Inglehart. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. 2. baskı. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Oakley, Ann. *The Sociology of Housework*. Oxford: Martin Robertson, 1974.
- Parsons, Talcott. "Introduction." İçinde *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 1963.
- Peirce, Leslie. *Morality Tales*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- Pew Research Center. *How Spiritual and Religious Practices Vary Globally in 36 Countries*, 2023.
- Şahin, Kemal. *Osmanlı Toplumunda Aile ve Hukuk*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.
- Şentürk, Halis ve Saffet Yakut. "Hayatın Anlamı ve Din." *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2014): 45–60.
- Tucker, Judith. *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK). 2022.
- United Nations. *World Family Trends Report 2023*. New York: United Nations Department of Economic and Social Affairs, 2023.
- Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Routledge, 2002.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseynî. *Tâcu'l-Arûs*. thk. Abdülaziz Matar. Kuveyt: Matbaatü Hükûmeti'l-Kuveyt, 1994.

OSMANLI DÖNEMİ HUKUK SİSTEMİ VE MECELLE-İ AHKÂM-I ADLİYYE ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Adnan MEMDUHOĞLU

Siirt Üniversitesi

1. OSMANLI DÖNEMİ HUKUK SİSTEMİ

GİRİŞ

Osmanlı Devleti'nin hukuk düzeni, kuruluşundan Tanzimat devrine kadar uzanan uzun tarihsel süreç içerisinde, şer'î hukuk ile örfî hukukun birbirini tamamlayan birlikteliği üzerine kurulmuş, çok katmanlı ve kendine mahsus bir yapıya sahiptir. Bu yapı sayesinde, İslâm hukukunun normatif ve ahlâkî esasları korunurken; devletin idarî, malî ve askerî ihtiyaçlarından kaynaklanan düzenleyici yetkiler de etkin biçimde işletilmiştir. Klasik dönemde özel hukuk ve bireysel ilişkilere dair alanlarda İslâm fıkhi belirleyici rol üstlenmiş, kamu düzenini ilgilendiren meselelerde ise padişahın siyâset yetkisine dayanan örfî hukuk kuralları geliştirilmiştir. Bu ikili hukuk yapısı, Osmanlı hukuk sistemine hem süreklilik hem de uygulamada esneklik kazandırmıştır.

XIX. yüzyılda Tanzimat Fermanı ile hız kazanan modernleşme süreci, Osmanlı hukuk düzeninde kapsamlı bir dönüşümün başlangıcını teşkil etmiştir. Bu dönemde hukukun yazılı, sistemli ve öngörülebilir bir yapıya kavuşturulması amaçlanmış; Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye bu hedefin en somut ve kapsamlı tezahürü olarak ortaya çıkmıştır. Mecelle, klasik fıkhi literatüründen süzülen hükümleri modern kanun tekniği çerçevesinde kodifiye etmesi bakımından yalnızca Osmanlı hukuk tarihinde değil, genel İslâm hukuk tarihi açısından da müstesna bir yere sahiptir.

Tanzimat sonrasında tesis edilen nizâmiye mahkemeleri ile Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye, Osmanlı yargı teşkilâtında hem kurumsal hem de usul bakımından önemli yenilikler getirmiştir. Temyiz müessesesi, görev ve yetki ayrımı ile çok hâkimli yargılama usulü gibi modern hukuk devleti ilkeleri bu dönemde hukuk uygulamasına dâhil edilmiştir. Böylece şer'î yargı sisteminin yanı sıra devletin norm koyucu ve düzenleyici fonksiyonu daha belirgin bir hâl almıştır.

Osmanlı hukuk sistemi, kanunnâmelerle başlayan yazılı hukuk geleneğini Mecelle ile sistematik bir zemine oturtarak modern hukuk devleti anlayışına geçişin altyapısını hazırlamıştır. Bu süreç, Osmanlı Devleti'nin İslâm hukuk mirasını muhafaza ederken aynı zamanda modernleşme sürecine uyum sağlayabilme kabiliyetini göstermesi bakımından, hukuk tarihi açısından özgün ve dikkate değer bir tecrübe ortaya koymaktadır.

1.1. KANUNNÂMELER VE ÖRFÎ HUKUKUN KURUMSALLAŞMASI

Kanunnâme, Osmanlı hukuk sisteminde padişahın yasama yetkisine dayanarak hazırlanan ve devletin idarî, malî, askerî ve cezai alanlarına ilişkin hükümleri içeren temel hukuk metinleridir. Bu kavram, belirli bir konuya veya bölgeye ilişkin padişah emir ve fermanlarının sistematik hâle getirilmiş biçimini ifade eder. Kanunnâmeler, zamanla hem merkezî yönetimde hem de taşra teşkilâtında uygulanmakta olan örfî hukuk kurallarının yazılı hâle getirilmesiyle oluşmuştur.

Klasik Osmanlı döneminde şer'î hukuk, özellikle aile hukuku, miras hukuku, borçlar hukuku ve vakıf hukuku gibi alanlarda uygulanırken, kamu düzeninin sağlanması, vergi tahsili, tımar ve arazi sistemi ile askerî teşkilâtın işleyişi gibi konular devletin örfî hukuk yetkisiyle düzenlenmiştir. Şer'î ve örfî hukuk arasındaki bu iş bölümü, Osmanlı hukuk sisteminin en belirgin karakteristiklerinden biridir.

Kanunnâmeler, padişahın düzenleme yetkisinin somut bir yansıması olarak ortaya çıkmış ve hukuk normlarını yazılı hâle getirmiştir. Bu sayede kadıların yalnızca fıkîhî içtihatlarla dayanan uygulamalarının yanı sıra, bağlayıcı nitelikte devlet kaynaklı hukuk kuralları da yürürlüğe girmiştir. Osmanlı hukuk sistemi, böylece sözlü ve teamüle dayalı bir yapıdan çıkarak normatif ve yazılı bir düzen kazanmıştır.

Kanunnâmelerin hazırlanması ve uygulanması, örfî hukukun kurumsallaşmasını sağlamış ve şer'î hukukla birlikte işleyen bütüncül bir hukuk düzeninin tesisine imkân tanımıştır. Bu metinler, devletin idarî ve malî ihtiyaçlarını hukuki bir çerçeveye oturtmuş, uygulama sürekliliğini ve hukuki güvenliği teminat altına almıştır. Farklı türdeki kanunnâmeler, padişah hükümleri, sancak kanunnâmeleri, belirli gruplarla ilgili düzenlemeler ve devlet teşkilâtını kapsayan genel kanunnâmeler olarak sınıflandırılmıştır. Bu çeşitlilik, Osmanlı hukukunun esnek yapısını ve merkezi otoritenin yerel gereksinimlerle uyumunu ortaya koymaktadır.

Kanunnâmeler, Osmanlı hukukunda örfî hukukun yazılı ve sistematik biçimde uygulanmasını sağlayan, padişahın düzenleyici yetkisini somutlaştıran ve devletin idarî, malî ve askerî işleyişini güvence altına alan temel araçlar olmuştur.¹

1.2. KODİFİKASYON SÜRECİ VE MECELLE-İ AHKÂM-I ADLİYYE

Tanzimat döneminde Osmanlı Devleti'nin hukuk alanında gerçekleştirdiği en kapsamlı ve etkili reformlardan biri Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'nin hazırlanmasıdır. Mecelle, İslam hukukunun klasik fıkîh literatüründe yer alan hükümlerinin sistematik ve maddeler hâlinde düzenlenmesi suretiyle oluşturulmuş bir kanun metnidir.

1868–1876 yılları arasında hazırlanan Mecelle, toplam 1851 maddeden oluşmakta olup bir mukaddime ve on altı kitaptan meydana gelmektedir. Eserde borçlar hukuku, eşya hukuku, yargılama usulü ve genel hukuk kaideleri ağırlıklı olarak düzenlenmiştir. Mecelle'nin fıkîhî dayanağını Hanefî mezhebi oluşturmaktadır. Ancak metnin hazırlanmasında yalnızca mezhebin klasik görüşleri değil, uygulamada kolaylık sağlayan ve hukuk güvenliğini temin eden yorumlar da tercih edilmiştir.

¹ Halil İncalcık, “Kanunnâme”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXIV, (İstanbul: 2001), 333-337.

Mecelle, Batı hukukunda görülen kodifikasyon anlayışını İslam hukukunun kendi iç dinamikleriyle birleştirmesi bakımından dikkat çekicidir. Bu yönüyle Mecelle, Batı'dan doğrudan iktibas edilen bir kanun olmayıp, İslam hukukunun normatif mirasının modern hukuk tekniğiyle yeniden inşa edilmesidir. Böylece Osmanlı Devleti, hem fikhî geleneği muhafaza etmiş hem de çağdaş hukuk düzenlerine uyum sağlayacak bir normatif yapı oluşturmuştur.

Mecelle'nin etkisi Osmanlı coğrafyasıyla sınırlı kalmamış; başta Ortadoğu olmak üzere birçok İslam ülkesinde yapılan hukuk reformlarına örnek teşkil etmiştir. Bununla birlikte Mecelle'nin kapsamı sınırlı tutulmuş, aile hukuku ve miras hukuku gibi alanlar bu kodifikasyonun dışında bırakılmıştır. Bu durum, ilerleyen dönemde daha kapsamlı bir medeni kanun ihtiyacını gündeme getirmiştir.

Her şeye rağmen Mecelle, hukuk normlarının belirli, yazılı ve öngörülebilir hale gelmesini sağlayarak yargı pratiğinde keyfiliği azaltmış, kadıların takdir yetkisini sınırlandırmış ve hukuk güvenliğini güçlendirmiştir. Bu yönüyle Mecelle, Osmanlı Devleti'nde hukuk devleti anlayışına geçişin en önemli aşamalarından birini temsil etmektedir.

1.3. MAHKEME TEŞKİLÂTI VE YARGILAMADA MODERNLEŞME

Osmanlı Devleti'nde klasik dönemde yargı yetkisi ağırlıklı olarak şer'îyye mahkemeleri aracılığıyla yürütülmekteydi. Bu mahkemelerde görev yapan kadılar, yalnızca davaları karara bağlamakla kalmaz, aynı zamanda idarî ve beledî işlerin yürütülmesinde de sorumluluk üstlenirdi. Şer'îyye mahkemeleri tek hâkimli bir yapıya sahip olup, verdikleri kararlar genellikle temyize konu olmaksızın kesinleşirdi.

Kadılar, özellikle aile hukuku, miras, borç ve vakıf işlemleri gibi şer'î hukuk kapsamındaki konularda yetkiliydi. Öte yandan, gayrimüslim tebaanın kişisel hukuk meseleleri kendi cemaat mahkemeleri tarafından çözülürdü. Bu durum, Osmanlı hukuk düzeninde fiilen çok hukukluluk ilkesinin uygulanmasını sağlamış ve farklı toplumların kendi iç hukuklarını korumasına imkân tanımıştır.

Tanzimat döneminde Osmanlı yargı sistemi önemli reformlarla modernleşmeye başladı. 1868 yılında kurulan Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye, temyiz mekanizmasını hukuk sistemine dâhil ederek yargı kararlarının denetlenebilirliğini mümkün kıldı. Aynı dönemde oluşturulan nizâmiye mahkemeleri, şer'îyye mahkemelerinden ayrılarak çok hâkimli, ihtisaslaşmış ve modern usul kurallarına göre işleyen bir yapıya kavuşturuldu. Bu mahkemeler, hukuk, ceza ve idarî konularda ayrı daireler hâlinde çalışarak yargılama sürecinde uzmanlaşmayı ve kurumsallaşmayı teşvik etti.

Böylece Tanzimat reformları, Osmanlı yargı sisteminin merkezi otorite ile uyumlu, standartlaştırılmış ve modern devlet anlayışıyla bağdaşan bir hâle gelmesini sağladı. Mahkeme teşkilâtındaki bu dönüşüm, yalnızca hukuki süreçlerin disipline edilmesine değil, aynı zamanda devlet ile toplum arasındaki ilişkilerin hukuki temellerinin güçlendirilmesine de katkıda bulunmuştur. Bununla birlikte, Nizamiye Mahkemeleri'nin şer'î hukukun uygulama alanını daralttığını ve kadıların özerkliğini zayıflattığını belirtenler de olmuştur. Tanzimat öncesi dönemde kadılar hem hukukî hem de idarî alanlarda geniş bir yetkiye sahipken, reformlarla birlikte birçok mesele

Nizamiye Mahkemeleri'ne kaydırılmış ve şer'î hukuk kurallarının yorumlanması merkezi denetim altına alınmıştır; bu durum, bazılarınca yerel uygulama çeşitliliğinin ve kadıların içtihat özgürlüğünün azalması olarak görülmüştür.

1.4. OSMANLI HUKUK SİSTEMİNDE DÖNÜŞÜMÜN TEMEL GÖRÜNÜMLERİ

Osmanlı hukuk sisteminde yaşanan dönüşüm, birden fazla boyutuyla değerlendirilebilir. Öncelikle, yazılı hukuk normlarının yaygınlaşması öne çıkmaktadır. Kanunnâmeler ve Mecelle gibi düzenlemeler, hukukun yalnızca sözlü teamüllere veya kadıların bireysel içtihatlarına dayanmasından çıkarak sistematik ve yazılı bir çerçeveye kavuşmasını sağlamıştır. Bu süreç, devletin hukukî otoritesini güçlendirmekle kalmamış, aynı zamanda hukuki uygulamalarda standardizasyonu da mümkün kılmıştır.

İkinci olarak, kodifikasyon anlayışının benimsenmesi, Osmanlı hukuk reformlarının en belirgin özelliğidir. Mecelle, İslam hukukunun fıkâh hükümlerini modern yasa tekniği ile uyumlu bir şekilde derleyerek hem sistematik bir bütünlük kazandırmış hem de hukukun anlaşılabilirliğini artırmıştır. Bu yaklaşım, klasik dönemde bireysel yorumlara ve yerel uygulamalara dayanan hukuki yapıyı modern bir düzenlemeyle dengelemiştir.

Üçüncü eksen, yargı teşkilâtında görülen kurumsallaşma ve usulî modernleşmedir. Yetki ayrımlarının netleştirilmesi, temyiz yollarının açılması ve çok hâkimli mahkeme sisteminin tesis edilmesi, yargı faaliyetlerinin daha güvenilir ve nesnel bir zemine oturmasını sağlamıştır. Nizâmîye mahkemeleriyle birlikte uzmanlaşma ve ihtisaslaşma da yargı reformunun önemli bir parçası olmuştur.

Son olarak, Osmanlı reformlarının ayırt edici yönü, geleneksel hukuk ile modernleşme anlayışı arasında kurulan dengedir. Devlet, Batı hukukunu doğrudan iktibas etmek yerine, kendi hukuk mirasını koruyarak ve geliştirerek modernleşme yolunu tercih etmiştir. Bu strateji, hem şer'î hukuk sisteminin sürekliliğini garanti altına almış hem de merkezi otoritenin güçlendirilmesini sağlamıştır. Böylece Osmanlı hukuk reformları, gelenek ve modernliği bir araya getiren özgün bir yapısal dönüşüm örneği olarak tarih sahnesine çıkmıştır.

2. MECELLE-İ AHKÂM-I ADLİYYE

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, Osmanlı Devleti'nde İslam hukukunun klasik fıkâh birikimini modern kanun tekniğiyle birleştirme çabasının en somut ürünlerinden biridir. XIX. yüzyılda Tanzimat reformlarının hukuk alanındaki yansıması olarak hazırlanan Mecelle, Hanefî fıkâhına dayalı hükümleri sistematik ve maddeler hâlinde düzenleyerek kadı ve hâkimlerin uygulamasına rehberlik etmeyi amaçlayan bir hukuk metnidir. Borçlar ve eşya hukukuna ağırlık veren Mecelle, bazı muhakeme usulü hükümlerini de içerdiğinden, klasik fıkâh literatürü ile modern pozitif hukuk arasında bir köprü niteliği taşır.

1869–1876 yılları arasında yedi yıllık bir çalışmayla, alanında yetkin hukukçulardan oluşan Mecelle Cemiyeti tarafından hazırlanan Mecelle'nin başkanlığını Ahmed Cevdet Paşa yürütmüştür. Toplam 1851 maddeden oluşan metin, borçlar hukuku, eşya hukuku

ve yargılama usulüne ilişkin hükümler ihtiva etmekte olup, 1877’de yürürlüğe girmiş ve 1926’ya kadar uygulanmıştır. Mecelle yalnızca Osmanlı sınırlarında değil, Arnavutluk, Bosna-Hersek, Ürdün, Lübnan, Irak, Suriye, Hicaz, Filistin ve Kıbrıs gibi birçok bölgede de uygulanmış, hukukî sürekliliği sağlamıştır.

Mecelle’nin hazırlanmasında yeni bir hukuk sistemi ihdas edilmemiş, fiilen uygulanmakta olan Hanefî fıkına dayalı hükümler sistematik bir bütün hâline getirilmiştir. Mecelle kelimesi, lugat anlamıyla “dağınık meselelerin bir araya getirildiği eser” anlamına gelir; dolayısıyla doğrudan “kanun” karşılığı değildir. Kodifikasyon sürecinde Hanefî mezhebine sıkı biçimde bağlı kalınmış, mezhep dışı görüşlere yalnızca istisnai durumlarda yer verilmiştir. Hanefî mezhebi içindeki içtihatlar arasından dönemin ihtiyaçlarına uygun sınırlı tercihler yapılmış, mezhepler arası bir içtihat tercihinin gidilmemiştir. Bu yaklaşım, Mecelle’nin fikhî tutarlılığını güçlendirmiş, ancak bazı uygulama sorunlarını da beraberinde getirmiştir; örneğin kira akdinin taraflardan birinin ölümüyle sona ermesi, diğer mezheplerde farklı uygulandığı hâlde Mecelle’de yer almamıştır.

Mecelle’nin hazırlanması, Hanefî mezhebi içindeki içtihatlar arasında yerleşik tercih sıralamasına her zaman tam olarak uyulmaması nedeniyle bazı muhafazakâr hukukçular tarafından eleştirilmiştir.

Öte yandan, İslam hukuku, icthad temelli yapısıyla zaman ve mekâna uyarlanabilir bir karaktere sahiptir; Mecelle, bu özelliğin modern dönemde somut bir tezahürü olarak, İslam hukukunun mahkemelerde uygulanabilir bir kanun formuna dönüşebileceğini göstermiştir.

Mecelle, kanunlaştırma fikrinin Osmanlı hukukunda Halife Mansur döneminden itibaren başlayan süreçle, XIX. yüzyılda pozitif hukuk formuna dönüşmesinin nihai ürünüdür. Şer’î hukuka dayalı içtihatların padişahın “mûcebince amel olunsun” emriyle resmî ve bağlayıcı bir metne dönüştürülmesi, Osmanlı hukuk tarihinde bir ilktir. Bazı araştırmacılar Mecelle’yi bir yasama ürünü olmaktan ziyade, uzman bir heyet tarafından hazırlanmış, öğretici ve sistematik bir ilmî eser olarak değerlendirse de, Mecelle aynı zamanda yürürlükte kalmış ve uygulanmış bir kanun kitabıdır. Bu iki niteliği bir arada taşıması, onu daha da değerli kılmaktadır.

Mecelle’de Batı hukukundan etkilenme yalnızca şekil bakımındadır; maddelerin maddeler hâlinde düzenlenmesi Batı kanun tekniğini yansıtırken, içerik bütünüyle İslam hukuku ilke ve müesseselerine dayanmaktadır. Bu yönüyle Mecelle, formda modern, muhtevada fikhî bir kanun olarak İslam hukuk tarihindeki seçkin yerini korumuştur.

1.1. MECELLE’Yİ GEREKLİ KILAN SEBEPLER

Toplumlar tarih boyunca değişim ve dönüşüm süreçlerinden geçmek zorundadır. Osmanlı Devleti de özellikle XIX. yüzyılda bu tarihsel değişimle karşılaşmış, Tanzimat Fermanı ile birlikte siyasal, idarî ve hukukî alanlarda Batı etkisi altında bir dönüşüm sürecine girmiştir. 1839 tarihli Gülhane Hatt-ı Hümayunu, 1856 Islahat Fermanı ve 1876 Kanûn-ı Esâsî, bu dönüşümün kurumsal ve normatif göstergeleri olarak ortaya çıkmıştır.

XIX. yüzyıldaki askerî, ekonomik, sosyal ve eğitim alanındaki reformlar, hukuk düzenini de doğrudan etkilemiş ve Osmanlı'yı Batı hukuk geleneğiyle yoğun bir etkileşime zorlamıştır. Bu durum, sadece yeni düzenlemeleri değil, aynı zamanda mevcut hukuk anlayışının yöntem ve biçim açısından yeniden ele alınmasını gerekli kılmıştır. Böylece Osmanlı hukukunda değişimin nasıl gerçekleştirileceği sorusu gündeme gelmiş; İslam hukukuna dayalı bir kodifikasyon mu yapılacağı yoksa Batı hukukundan doğrudan alıntılarla bir düzenleme mi hazırlanacağı uzun süre tartışılmıştır.

Bu tartışmalar ışığında Osmanlı kanunlaştırma çalışmalarında üç temel yaklaşım öne çıkmıştır: yerli usul (tedvin), iktibas yoluyla kodifikasyon ve karma yöntem. Dönemin önemli devlet adamlarından Âli Paşa, Fransız Medenî Kanunu'nun doğrudan alınmasını savunurken, Ahmed Cevdet Paşa, İslam hukukuna dayalı mevcut fikhî birikimin sistematik biçimde derlenerek çağın ihtiyaçlarına uygun bir medeni kanun hazırlanmasını önermiştir.

Tanzimat sonrasında hukuk reformları öncelikle ceza ve ticaret hukuku alanlarında hayata geçirilmiş, bu alanlarda yeni kanunların uygulanabilmesi için şer'îye mahkemelerine paralel olarak yeni mahkemeler kurulmuştur. 1859'da şer'îye mahkemelerinin yetki alanları yeniden düzenlenmiş ve özel hukukun bazı alanlarıyla sınırlandırılmıştır. Böylece Osmanlı yargı sistemi fiilen ikili bir yapıya kavuşmuştur.

Bu süreçte, tek hâkimli şer'îye mahkemelerinin yanı sıra çok hâkimli ticaret ve nizâmiye mahkemeleri de kurulmuş; ancak yeni mahkemelerde görev yapan hâkimlerin şer'î hükümler konusundaki bilgi eksikliği uygulamada sorunlara yol açmıştır. Öte yandan, şer'îye mahkemelerinde görev yapan kadılar, Hanefî mezhebinin geniş literatürü karşısında sahih ve râcih görüşleri belirlemek konusunda güçlük yaşamış, bu durum hukukî belirsizliği artırmıştır. Tüm bu koşullar, uygulanabilir, açık ve yeknesak bir medeni kanun ihtiyacını net bir şekilde ortaya koymuştur.

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'nin hazırlanma gerekçeleri, Mecelle Cemiyeti tarafından kaleme alınan ve 29 Mart 1869 tarihinde Meclis-i Vükelâ'ya sunulan Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası'nda ayrıntılı olarak ifade edilmiştir. Mazbata, Mecelle'nin hangi toplumsal ve hukuki ihtiyaçlardan doğduğunu, hangi yöntemle hazırlandığını ve mevcut adliye teşkilâtının karşılaştığı sorunları açıkça ortaya koymaktadır.

Özellikle Hanefî mezhebi içerisindeki içtihat ihtilaflarının çokluğu, sahih ve uygulanabilir görüşleri ayırt etmenin güçlüğü vurgulanmıştır. Hanefî fikhının geniş ve dallanmış yapısı, uygulamada yeknesaklığı zorlaştırdığı için Mecelle'nin temel hedefi, ihtilaflardan arındırılmış, râcih ve muhtâr görüşlere dayanan, kolay başvurulabilir bir hukuk metni oluşturmaktır.

Mecelle'yi gerekli kılan bir diğer unsur, XIX. yüzyılda Osmanlı topraklarında gayrimüslim ve yabancı tüccarların ticari faaliyetlerinin artmasıdır. Şer'îye mahkemelerinde zimmîlerin ve müste'menlerin şahitliğiyle ilgili sınırlamalar, ticari uyuşmazlıkların çözümünde ciddi güçlükler yaratmış, ticaret mahkemeleri ise bu ihtiyacı yeterince karşılayamamıştır. Bu durum, hem seküler bir görünüm taşıyan hem

de fikhî temellere dayanan uygulanabilir bir medeni kanun hazırlanmasını zorunlu kılmıştır.

Genel olarak, literatürde Mecelle'yi doğuran sebepler üç başlıkta özetlenmektedir: Tanzimat reformları, Batı'nın hukukî ve siyasî etkisi ve medeni kanun ihtiyacı. Buna ek olarak, Hanefî mezhebi içindeki ihtilafları bertaraf ederek râcih görüşlerden oluşan bir kanun oluşturma hedefi, Mecelle'nin varlık gerekçesini tamamlayan temel unsurlardan biridir. Sonuç olarak, Mecelle, değişen toplumsal şartlar, yargı sistemindeki dönüşüm, mezhep içi ihtilaflar ve modern mahkemelerin ihtiyaçları doğrultusunda ortaya çıkmış ve İslam hukukunun sistematik ve uygulanabilir bir medeni kanun formuna dönüştürülmesinin en somut örneğini teşkil etmiştir.

1.2. MECELLE'NİN KAYNAKLARI

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye hazırlanırken temel kaynak olarak Hanefî mezhebinin klasik fıkıh birikimi esas alınmıştır. Kanunlaştırma sürecinde mezhep dışına çıkılmamış, ancak Hanefî literatür içerisinde asırlar boyunca farklı coğrafyalarda teşekkül eden görüşler sistemli bir biçimde derlenerek kanun metnine dönüştürülmüştür. Bu yönüyle Mecelle, yeni hükümler ihdas eden bir metin değil; köklü bir fikhî müktesebatı çağdaş bir kanun tekniğiyle yeniden tertip eden bir çalışmadır.

Kaynaklar belirlenirken Hanefî mezhebi içindeki Irak ve Mâverâünnehir (Semerkant-Buhara) usul gelenekleri dikkate alınmış, özellikle Osmanlı ilmi çevrelerinde yaygın olarak okutulan ve uygulamada esas alınan eserler tercih edilmiştir. Bu tercihler, Mecelle'nin yalnızca teorik değil, aynı zamanda uygulamaya elverişli bir metin olmasını sağlamıştır. Mezhebin sahih, mu'teber ve uzun süre tatbik edilmiş görüşleri ön plana çıkarılmıştır.

Mecelle'nin kaynak yapısında örf ve maslahat önemli bir yer tutmaktadır. Klasik fıkıh kitaplarında da yer alan örfe dayalı hükümler, Mecelle'de kanun gücü kazanmış; böylece zamanın değişmesiyle hükümlerin uygulanmasında ortaya çıkan ihtiyaçlar karşılanmaya çalışılmıştır. Özellikle muâmelât alanında örfün belirleyici olduğu meselelerde, toplumda yaygın şekilde benimsenmiş uygulamalar tercih sebebi olarak değerlendirilmiştir.

Bununla birlikte Mecelle'nin büyük kısmı mezhepte râcih kabul edilen görüşler esas alınarak hazırlanmıştır. Ancak bazı maddelerde, dönemin sosyal ve ekonomik şartları göz önünde bulundurularak râcih olmayan görüşlere de yer verilmiştir. Bu tercihlerde belirleyici unsur, hukukun uygulanabilirliğini ve toplumsal faydayı önceleyen maslahat anlayışı olmuştur. Ayrıca bazı hükümlerin tercihinde, geçmiş dönem fakihlerinin uygulamada benimsedikleri görüşler de dikkate alınmıştır.

II. Meşrutiyet sonrası Mecelle'nin tam bir medenî/borçlar kanunu hâline getirilmesi amaçlanmış, bu kapsamda Adliye Vekâleti 1916'da bir medenî kanun komisyonu kurmuştur. Komisyon, şer'î hükümlere aykırı olmamak kaydıyla diğer mezheplerin görüşlerinden ve yabancı hukuk sistemlerinden yararlanmayı ilke edinmiş, bazı maddelerde değişiklik ve eklemeler önermiştir. Ancak çalışmalar tamamlanamamış, Mecelle'de beklenen değişiklikler gerçekleşmemiştir.

Mecelle'nin başında yer alan küllî kaideler, İslâm hukuk literatüründe daha önce formüle edilmiş genel prensiplerden derlenmiştir. Bu kaideler, fıkıhın dağınık meselelerini bir arada tutan üst ilkeler olarak kanun metnine yön vermiş; sonraki dönemlerde fıkıh çalışmalarında da temel başvuru kaynağı hâline gelmiştir.

Netice olarak söylemek gerekirse Mecelle'nin kaynakları, Hanefî mezhebinin klasik eserleri, mezhep içi tercih geleneği, örf ve maslahat ilkeleri ile fakihlerin uygulamaya yön veren görüşlerinden oluşmaktadır. Bu çok yönlü kaynak yapısı, Mecelle'nin hem ilmî otoritesini hem de uzun süre farklı coğrafyalarda uygulanabilme kabiliyetini göstermektedir.

1.3. MECELLE LİTERATÜRÜ

İslam hukukuna dayalı olarak eşya, borçlar ve şahıs hukukunu kapsayan ilk kapsamlı kanunlaştırma örneği olan Mecelle, yürürlüğe girmesinden itibaren ilim ve hukuk çevrelerinde ciddi bir ilgi uyandırmış; metnin neşri, açıklanması, tercümesi ve uygulanmasıyla ilgili çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bununla birlikte, Mecelle gibi köklü ve etkili bir metin için ortaya çıkan literatürün nicelik ve nitelik bakımından yeterli düzeye ulaştığını söylemek güçtür.

Mecelle üzerine yapılan çalışmaların önemli bir kısmını şerhler oluşturmaktadır. Bu şerhler genel olarak dört ana grupta toplanabilir: Birinci grupta Mecelle'nin tamamını ele alan yahut şerh mahiyetinde yardımcı eserler yer alır. Bu tür çalışmalar, maddeleri sistematik biçimde açıklamayı ve uygulamaya rehberlik etmeyi amaçlamıştır.²

İkinci grupta ise çeşitli sebeplerle Mecelle'nin tamamına ulaşamamış, belli bir noktaya kadar gelmiş veya sınırlı kalan kısmi şerhler bulunmaktadır.³

Üçüncü grubu, Mecelle'nin yalnızca bazı kitaplarını yahut seçilmiş maddelerini ele alan şerhler oluşturur. Bu eserler, belirli fikhî alanlarda derinleşmeyi hedeflemiştir.⁴

Dördüncü ve en yoğun grup ise Mecelle'nin başında yer alan kavâid-i külliyye üzerine yapılan şerhlerdir. Bu bölüm, hem teorik değeri hem de uygulamaya yön veren yapısı sebebiyle en fazla açıklamaya konu olmuştur.⁵

² Ali Haydar Efendi'nin "*Dürrü'l-Hükkam Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*", Türkcâde Hafız Mehmed'in "*Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye Şerhi*" ve Hacı Reşid Paşa'nın "*Rûhu'l-Mecelle*" şerhleri bu kapsamda değerlendirilebilir. Ayrıca Mehmed Ali'nin "*Rehber-i Talibin-i Mecelle*" ve Mes'ud Efendi'nin Mecelle'nin kaynaklarının işlendiği "*Mir'at-ı Mecelle*" gibi kitaplar da bu neviden sayılır.

³ Buna Kuyucaklızade Mehmed Atıf Bey'in tamamlanamamış "*Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Şerhi*" adlı eseri örnek verilebilir.

⁴ Mecelle'den Kitab'üş-Şirket ve Kitab ül-Emanat bölümleri üzerine Mustafa Fevzi Efendi'nin yapmış olduğu şerh çalışması buna örnek verilebilir.

⁵ Bu nevi şerhlere Mecelle'nin ilk şarihi olan Şemsî Efendi'nin "*Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Kavâ'id-i Külliyyesinin Şerhi*", Sivas Mebusu Ahmed Şükrü Bey'in "*Tevşîh-i Kavâ'id-i Fıkhiyye*" ve Kırımlı Abdüsettar Efendi'nin "*Teşrihu Kavâidi'l-külliyye fi'l-ahkâmi'l-fer'iyyeti'l-ameliyye*" adlı risalesi örnek verilebilir.

Mecelle şerhlerinin önemli bir kısmı, ders notlarından hareketle hazırlanmış, zamanla geliştirilerek neşredilmiştir.⁶ Bu durum, Mecelle'nin yalnızca bir kanun metni olarak değil, aynı zamanda hukuk eğitiminin merkezinde yer alan öğretici bir metin olarak görüldüğünü göstermektedir. Ayrıca bazı şerhlerin, bizzat Mecelle'nin hazırlanmasında görev almış kişiler veya bu sürece tanıklık eden ilim adamları tarafından kaleme alınmış olması, bu eserlerin ilmî değerini daha da artırmıştır.⁷

Mecelle'ye muhtasar (özet) ve mufassal (geniş) tarzda birçok dilde şerhler yazılmıştır. Mecelle'nin anlaşılması ve yorumlanmasında kaynak olarak kabul edilen bu şerhlerden önemli bazıları şunlardır: Ali Haydar Efendi'nin *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, Hacı Reşîd Paşa'nın *Rûhu'l-Mecelle*, Kayseri Müftüsü Mes'ûd Efendi'nin Mecelle'nin fikhî kaynaklarını ele alan *Mir'ât-ı Mecelle*, Mecelle Cemiyeti üyesi Kırımlı Abdüssettar Efendi'nin özellikle kavâid-i külliyye üzerinde yoğunlaşan *Mecelle Şerhi (Teşrîh)*, Türkzâde Hafız Mehmed Ziyaeddîn Efendi ile Kuyucaklızâde Mehmed Atıf Bey tarafından kaleme alınan *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Şerhleri*.

Osmanlı coğrafyasıyla sınırlı kalmayan Mecelle literatürü, Arapça başta olmak üzere farklı dillerde hazırlanmış mufassal ve muhtasar şerhlerle zenginleşmiş; kimi çalışmalarda Mecelle hükümleri ile farklı hukuk sistemleri arasında mukayeselere de yer verilmiştir. Bunun yanı sıra, Mecelle'nin küllî kaideleri, uygulamadaki örneklerle ilişkilendirilerek fikhî düşüncenin canlılığını ortaya koyan eserler telif edilmiştir. Bunlara örnek olarak Salim İbn Rüstem Bâz'ın Arap dünyasında geniş yankı uyandıran *Şerhu'l-Mecelle*, Mecelle hükümlerini mukayeseli bir yaklaşımla ele alan Muhammed Said el-Mehasinî'nin *Şerhu'l-Mecelle*, en mufassal Arapça şerhlerden biri kabul edilen Muhammed Halid el-Etâsî tarafından başlanıp Muhammed Tahir el-Etâsî tarafından tamamlanan *Şerhu'l-Mecelle*, Münîr b. Hıdır el-Bağdâdî'nin *Şerhu'l-Mecelle* adlı şerhi ve Mecelle ile Fransız Medenî Kanunu arasında mukayeseler içeren G. Sinapian'ın *Code Civil Ottoman* adlı çalışması zikredilebilir.

Cumhuriyet döneminde ise Mecelle'ye yönelik çalışmalar, şerh geleneğinden ziyade tarihî, teorik ve mukayeseli araştırmalar şeklinde devam etmiştir.⁸ Bu dönemde yapılan akademik çalışmalar, Mecelle'yi Osmanlı hukuk tarihi, İslam hukukunun kanunlaştırılması ve modern hukukla ilişkisi bağlamında ele almış; metnin fikrî arka planını ve hukuk tarihindeki yerini tahlil etmeye yönelmiştir.

Mecelle literatürü, şerhler, muhtasarlar, tercümeler ve akademik araştırmalarla önemli bir birikim oluşturmuş olmakla birlikte, Mecelle'nin etkisi ve kapsamı dikkate alındığında daha sistemli, kuşatıcı ve disiplinler arası çalışmalara hâlen ihtiyaç bulunmaktadır.

⁶ Kırımlı Abdüssettar Efendi'nin *"Teşrîhu Kavâidi'l-külliyye fi'l-ahkâmî'l-fer'ıyyeti'l-ameliyye"* adlı risalesi, Ali Haydar Efendi'nin *"Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm"* ve Kuyucaklızade Mehmed Atıf Bey'in *"Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Şerhi"* adlı eserleri buna örnek verilebilir..

⁷ Sami Erdem, "Türkçede Mecelle Literatürü," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5 (Mayıs 2005): 674 vd.

⁸ Ahmet Akgündüz, *"Dürerü'l-Hükkâm," Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. X (İstanbul, 1994), 28-29.

1.4. BİR MEDENÎ KANUN OLARAK MECELLE

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, Osmanlı Devleti'nde İslam hukukunun klasik fıkıh birikimini modern mahkeme sistemine entegre eden, sistematik ve maddeler hâlinde düzenlenmiş ilk medeni kanun niteliğine sahip metindir. Mecelle, XIX. yüzyılda ortaya çıkan modern mahkemelerde hâkimlerin doğrudan uygulayabileceği bir çerçeve sunarak, klasik fıkıhın soyut kurallarını somut yargı süreçlerine taşımıştır. Bu yönüyle Mecelle, yalnızca bir fıkıh derlemesi değil, uygulamaya yönelik kodifiye edilmiş bir medeni hukuk metni olarak değerlendirilir.

Mecelle, borçlar ve eşya hukuku alanlarını öncelikli olarak düzenlerken bazı muhakeme usulü hükümlerini de içermesi yönüyle de dikkat çekmektedir. Kadı ve hâkimler için rehber niteliği taşıyan bu yapı, mahkemeler arasında yeknesak uygulamayı mümkün kılmış ve hukukî belirsizlikleri azaltmıştır. İçeriği, Hanefî fıkıhına dayanmakla birlikte, modern kanun tekniği kullanılarak maddeler hâlinde formüle edilmiş olması, Mecelle'yi hem geleneksel hem de modern hukuk anlayışıyla uyumlu kılmaktadır.

Mecelle'nin en belirgin özelliği, klasik fıkıh modern medeni kanun formuna dönüştürmesi ve uygulamada bağlayıcı bir hukuk metni olarak işlev görmesidir. Yalnızca Osmanlı'da değil, bağımsızlığını kazanan Arnavutluk, Bosna-Hersek, Ürdün, Lübnan, Suriye, Irak, Filistin ve Kıbrıs gibi pek çok bölgede de medeni kanun olarak uygulanmış olması, onun tarihsel ve hukukî önemini artırmaktadır.

Bir medeni kanun olarak Mecelle, İslam hukukunun kodifikasyon sürecinde bir dönüm noktasıdır. Modern mahkeme sistemine uyarlanmış, uygulanabilir ve bağlayıcı bir medeni kanun olarak, hem klasik fıkıhın sürekliliğini sağlamış hem de Osmanlı hukukunda modernleşmenin somut göstergesi olmuştur.

1.5. MECELLE'NİN BAZI ÖZELLİKLERİ VE İÇERİĞİ

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, Osmanlı hukukunda klasik fıkıhın meselecî metodunu esas alan, sistematik ve modern kanun tekniğiyle hazırlanmış ilk medeni kanun örneğidir. Toplam 1851 maddeden oluşan metin, mukaddime ve on altı kitaptan meydana gelmektedir. Mukaddime, fıkıhın tanımını içeren bir madde ve doksan dokuz küllî kaideden oluşur. Bu kaideler, diğer maddelerin bütünlük içinde anlaşılmasına hizmet eden genel prensipleri yansıtır; tek başlarına bağlayıcı hüküm niteliği taşımazlar ve sonraki maddelerin yorumlanmasına temel oluşturur.

Mecelle'nin on altı kitabı esas olarak borçlar hukukunu kapsamakla birlikte, kısmen eşya ve yargılama hukukunu da içerir. Ancak aile ve miras hukuku ile ceza ve arazi hukuku hükümleri metinde yer almaz; bunlar şer'iyye mahkemelerinin görev ve yetki alanına giriyordu. Nizâmiye mahkemelerinin ihtiyaçlarını karşılamayı hedefleyen Mecelle, aynı zamanda sulh, ibrâ, ikrâr, dava ve beyyinât gibi yargılama hukukunu da içermektedir. Bu sayede, metin hem klasik İslâm hukuk sistematığına uygun hem de dönemin mahkeme yapısının gereksinimlerine yanıt verir hâle gelmiştir.

Mecelle, klasik fıkıhın kazuistik (meselecî) yöntemini benimsemiştir. Genel teorik hükümlere yer verilmemiş; her akit türü ayrı ayrı düzenlenmiştir. Bu yöntem bazı tekrarları beraberinde getirir de hâkimlerin somut olaylara doğrudan uygulanabilir

hükümlerle karar vermesine imkân tanımıştır. Örneğin akitlerin icap ve kabulle tamam olacağı hükmü, her akit kitabında ayrı ayrı düzenlenmiştir (md. 167, 433, 706, 773, 804).

Mecelle yalnızca Hanefî mezhebine dayanır; mezhep içi görüşler arasında dönemin ihtiyaçlarına göre tercihler yapılmış, ancak mezhepler arası karşılaştırmalara gidilmemiştir. Bazı bölümlerde (ör. Havâle kitabı) tercih edilen görüşler tartışmalara yol açsa da, metin genel olarak mezhebin râcih hükümlerini esas almıştır.

Dil ve üslûp açısından Mecelle sade ve anlaşılırdır. Her kitabın başında yer alan tanımlar, hükümlerin doğru yorumlanmasını ve uygulanmasını kolaylaştırır; yaklaşık iki yüz madde kavramsal açıklamalardan oluşur. Maddelerin normatif kısmını açıklayıcı örneklerin takip etmesi, nizâmiye hâkimlerinin hukukî birikimleri dikkate alındığında dönemin şartlarına uygun bir yöntemdir.

Mecelle'nin ahlâkî ve etik boyutu da öne çıkar. "Def'-i mefâsid celb-i menâfi'den evlâdır" ilkesi (md. 30) ve akde eklenebilecek şartlara getirilen sınırlamalar (md. 186-189), ekonomik yararın ahlâkî sorumluluğun önüne geçemeyeceğini gösterir. Metin, böylece yalnızca hukuki değil aynı zamanda ahlâkî/etik bir rehber işlevi de görür.

Mecelle'nin fikhî altyapısı, Hanefî mezhebi içinde özellikle Mâverâünnehir ekolüne dayanmaktadır. Bu ekole mensup fakihlerin eserleri, metnin ilmî temelini oluşturmuş; örf ve maslahat merkezli yaklaşım Mecelle'nin genel karakterine yön vermiştir. Gerekli durumlarda râcih olmayan mezhep içi görüşlere de maslahat gerekçesiyle yer verilmiş ve bu tercihler Esbâb-ı Mûcibe'de gerekçeleriyle açıklanmıştır.

Metin, mukaddimenin ardından muâmelât alanındaki fikhî konulara göre on altı kitaba ayrılmıştır. Kitaplar, borçlar hukuku merkezli olmakla birlikte, kısmen eşya ve yargılama hukukunu da kapsar. Öne çıkan kitaplar/bölümler şunlardır:

- **Kitâbü'l-Büyû':** Satım akdi ve hükümleri
- **Kitâbü'l-İcâre:** Kira ve hizmet akitleri
- **Kitâbü'l-Kefâle:** Kefalet hükümleri
- **Kitâbü'l-Havâle:** Borcun nakli
- **Kitâbü'r-Rehin:** Teminat hukuku
- **Kitâbü'l-Emânât:** Emanet ve güven ilişkileri

• **Diğer kitaplar:** Hibe, gasb ve itlâf, hacr, ikrah, şüf'a, şirket, vekâlet, sulh ve ibrâ akitleri, ikrâr, dava, beyyinât ve tahlîf gibi konular ile yargılama usulüne ilişkin hükümler

- **Kitâbü'l-Kazâ (16. kitap):** Yargılama hukukuna dair düzenlemeler

Bu düzenleme, Mecelle'nin yalnızca maddi hukuk hükümlerini değil, aynı zamanda bu hükümlerin nasıl ileri sürüleceği ve ispat edileceğine dair **usul kurallarını** da kapsadığını gösterir. Böylece dağınık klasik fıkıh kitaplarının yerini alan Mecelle, hâkimlerin ve uygulayıcıların doğrudan başvurabileceği bütüncül bir kanun metni niteliği kazanmıştır.

1.6. MECELLE TA'DİL ÇALIŞMALARI

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'nin yürürlüğe girmesinden sonra, kanunun bazı hükümlerinin zamanın sosyal ve hukukî ihtiyaçlarını karşılamakta yetersiz kaldığı yönünde eleştiriler ortaya çıkmıştır. Bu eleştiriler, Mecelle'nin tamamen terk edilmesi yerine, şer'î esaslara bağlı kalarak ıslah edilmesi fikrini gündeme getirmiş ve böylece ta'dil çalışmaları başlamıştır. İlk aşamada bu görev, Mecelle'yi hazırlayan heyet tarafından üstlenilmiştir.

Ta'dil çalışmalarının temel amacı, Mecelle'yi İslâm hukukuna aykırı düşmeden geliştirmek, mezhepler arası içtihatlardan ve gerektiğinde yabancı hukuk tecrübelerinden faydalanarak daha işlevsel bir medeni kanun hâline getirmektir. Bu çerçevede uygulama sorunları için açıklayıcı ekler yapılmış ve bazı hükümler yeniden gözden geçirilmiştir. Basın ve hukuk çevrelerinden gelen eleştiriler de süreci hızlandırmıştır.

Ahmet Cevdet Paşa, Mecelle'de gördüğü eksiklikleri not etmiş ve özellikle muâmelât alanında bazı hükümlerin yeniden değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Örneğin, kira akdinin taraflardan birinin ölümüyle sona ermesi gibi Hanefî mezhebine özgü yaklaşımların, diğer mezheplerin görüşleriyle değiştirilmesinin daha uygun olacağı ifade edilmiştir. Tazminat ve işçilikle ilgili meselelerde de mezhep içi farklı görüşlerin tercih edilmesi gerektiği dile getirilmiştir. Bu durum, Mecelle'nin katı bir mezhep bağlılığı yerine ihtiyaca göre içtihat tercihinine açık olduğunu göstermektedir. Ta'dil çalışmalarında benimsenen temel ilkeler şunlardır:

- 1.Yapılacak hiçbir düzenleme Kur'an ve Sünnet'e aykırı olamaz.
- 2.İhtilaflı meselelerde çağın şartlarına en uygun içtihat tercih edilecektir.
- 3.Yeni ortaya çıkan sorunlarda, fikhî esaslara bağlı kalmak şartıyla örf ve diğer hukuk sistemlerinden de istifade edilecektir.
- 4.Hâkimlerin takdir yetkisi sınırlı tutulacaktır.

II. Meşrutiyet sonrası siyasî ve toplumsal dönüşümler, Balkan Savaşları ve I. Dünya Savaşı'nın getirdiği yeni şartlar doğrultusunda 1916'dan itibaren daha sistemli komisyonlar kurulmuştur. Bu komisyonlar, Mecelle'nin yanı sıra aile ve ticaret hukuku alanlarında da yeni düzenlemeler yapmayı amaçlamıştır.

Bu çalışmalar neticesinde aile hukukuna dair bazı düzenlemeler yürürlüğe girmiş olsa da, Mecelle'nin tamamını kapsayan köklü bir ta'dil gerçekleştirilememiştir. 1920'li yıllarda yapılan girişimlerde yalnızca Hanefî mezhebiyle yetinilmeyip diğer mezheplerin görüşlerinden de yararlanılması benimsenmiş; ancak kanunlaşma aşamasına ulaşamamıştır. Avrupa hukukunun, özellikle İsviçre Medeni Kanunu'nun etkisi bu dönemde artmıştır.

Cumhuriyet'in ilanı ve şer'iyye mahkemelerinin kaldırılmasıyla, Mecelle'nin ıslahı fikri terk edilmiş; yerine Avrupa kaynaklı medeni kanun benimsenmiştir. İsviçre Medeni Kanunu'nun iktibas edilmesiyle Mecelle yürürlükten kaldırılmış ve onu ta'dil etmek amacıyla kurulan bütün komisyonlar fiilen işlevsiz hâle gelmiştir. Sonuç olarak, Mecelle'nin ta'diline yönelik çok sayıda komisyon kurulmuş, farklı mezheplerden ve

hukuk sistemlerinden yararlanma imkânı tartışılmış, ancak siyasî ve hukukî tercihler sebebiyle bu çabalar kalıcı netice vermemiştir.⁹

1.7. MECELLE'NİN UYGULANMASI

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, Osmanlı topraklarında 57 yıl yürürlükte kalmış ve 4 Ekim 1926'da 864 sayılı Tatbikat Kanunu'nun 43. maddesi ile Türk Medeni Kanunu'nun yürürlüğe girmesiyle kaldırılmıştır.

Mecelle'nin etkisi Osmanlı sınırlarıyla sınırlı kalmamış, Arnavutluk, Yemen, Endonezya, Malezya, Filistin gibi İslam ülkeleri ile Bulgaristan, Kıbrıs ve İsrail gibi İslam dışı bölgelerde de uzun süre devam etmiştir. Mecelle, yayımlandığı dönemde Osmanlıca'nın yanı sıra Arapça, Bulgarca, Rumca ve Ermenice olarak basılmış; sonradan İngilizce ve Fransızca'ya da çevrilmiştir. Uygulama süreleri şunlardır: Yemen'de 1918'e, Arnavutluk'ta 1928'e, Kıbrıs'ta 1946'ya, Suriye'de 1949'a, Irak'ta 1951'e, Ürdün'de 1976'ya kadar devam etmiştir. Filistin'de ise Osmanlı dönemiyle başlayan Mecelle uygulaması, İngiliz mandası ve İsrail işgali döneminde de Müslümanlar için şer'î mahkemeler aracılığıyla uygulanmıştır. Günümüzde bile İsrail ve Ürdün'de aynı haklarla ilgili hükümlerde Mecelle'nin etkisi gözlenmektedir.

Yukarıda bir nebze ifade edildiği üzere II. Meşrutiyet sonrası Mecelle'nin tam bir medeni/borçlar kanunu hâline getirilmesi hedeflenmiş; 1916'da Adliye Vekâleti bir medenî kanun komisyonu kurmuştur. Komisyon, şer'î hükümlere aykırı olmamak kaydıyla diğer mezheplerin görüşlerinden ve yabancı hukuk sistemlerinden yararlanmayı ilke edinmiş, bazı maddelerde değişiklik ve eklemeler önermiştir. Ancak çalışmalar tamamlanamamış ve Mecelle'de beklenen değişiklikler hayata geçirilememiştir. Cumhuriyet döneminde de benzer girişimler olmuş; 1924'te 251 maddelik bir taslak hazırlanmış, fakat yeni devletin hukuk sistemi tamamen Avrupa kanunlarına dayandırılmıştır. Sonuç olarak, İsviçre Medeni Kanun'u ve Borçlar Kanunu 1926'da kabul edilerek Mecelle yürürlükten kaldırılmıştır.

Mecelle'nin etkisi sadece Osmanlı ile sınırlı kalmamış, pek çok İslam ve bazı gayrimüslim ülkede de hukuk uygulamalarına yansımıştır. Bosna-Hersek'li hukukçu Mehmed Begovic'e göre Mecelle kaldırıldıktan sonra bile şuf'a müessesesi korunmuş; Sırbistan ve Karadağ'da vedia, rehin, şuf'a ve muhayyerliklerle ilgili hükümler Mecelle'den alınmıştır. Bulgaristan ve Lübnan'da hâkimler çözüme ulaşamadıklarında Mecelle'ye başvurmak zorunda kalmıştır. Güneydoğu Asya'da Malezya'nın Johore eyaletinde, Kuzey Afrika'da Tunus ve Fas'ta da Mecelle'den önemli ölçüde yararlanılmıştır. Özellikle 1906 tarihli Tunus Akidler ve Borçlar Kanunu'nun ilk 100 maddesi Mecelle'nin kaidelerini büyük ölçüde içermekte; Fas Borçlar Kanunu'nda da Mecelle etkisi açıkça görülmektedir. Böylece Mecelle, yalnızca Osmanlı'da değil, pek çok ülkede uzun süre uygulanmış ve modern medeni kanunların oluşumunda etkili olmuştur.¹⁰

⁹ Mehmet Akif Aydın. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, 28/234.

¹⁰ Mehmet Akif Aydın. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, 28/235.

SONUÇ

Osmanlı hukuk sistemi, şer'î hukuk ile örfî hukukun birbirini tamamlayan bir yapısı üzerine kurulmuş, hem tarihî süreklilik taşıyan hem de pratik ihtiyaçlara yanıt verebilen özgün bir düzen olarak şekillenmiştir. Klasik dönemde Hanefî fıkı özel hukukta belirleyici olurken, kamu düzeni, vergi, askerî ve idarî konularda padişahın siyâset yetkisine dayanan düzenlemeler devreye girmiş; bu sayede hukuk sistemine hem esneklik hem istikrar kazandırılmıştır.

XIX. yüzyılda Tanzimat ile başlayan modernleşme süreci, hukukun yazılı ve sistematik hale getirilmesini hedeflemiş, kanunnâmelerle başlayan gelenek Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye ile kodifikasyon seviyesine ulaşmıştır.

Değişen toplumsal şartlar, yargı sistemindeki dönüşüm, mezhep içi ihtilaflar ve modern mahkemelerin ihtiyaçları doğrultusunda ortaya çıkan Mecelle, borçlar hukuku ağırlıklı olmak üzere eşya ve muhakeme usulünü düzenleyerek Hanefî fıkının birikimini modern kanun tekniğiyle birleştirmiş ve kadı ile hâkimlerin uygulamasına rehberlik etmiştir.

Yargı teşkilâtında Nizâmiye mahkemelerinin kurulması, yetki ayrımlarının netleştirilmesi ve temyiz mekanizmasının devreye girmesi, Osmanlı yargısını kurumsal bir yapıya kavuşturmuş, modern hukuk devleti anlayışının altyapısını oluşturmuştur. Bu değişiklikler, şer'î hukukun uygulama alanını daraltmış ve kadıların özerkliğini sınırlamış; bazı hukukçular tarafından fikhî teamüllerin ihmal edilmesi olarak eleştirilmiştir.

Mecelle, kadı ve hâkimlerden oluşan Mecelle Cemiyeti tarafından hazırlanmıştır. İlmî tutarlılığı ve uygulama kabiliyetine haiz olan bu metin, aile ve miras hukukunu bütüncül biçimde kapsamamakla birlikte, borçlar ve eşya hukuku merkezli olarak klasik fıkı modern yasa tekniğiyle düzenlemiş ve muhakeme usulüne ilişkin hükümlerle kendine özgü bir yapı kazanmıştır.

Sonuç olarak Osmanlı hukuk sistemi, toplumsal düzeni sağlamakla kalmamış; modernleşme sürecinde devlet ile toplum arasındaki ilişkilerin hukuki temellerini güçlendirmiştir. Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, bu dönüşümün en somut örneği olarak Osmanlı'nın hukuk alanındaki süreklilik, uyum ve modernleşme kapasitesini ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

Ahmed Cevdet Paşa, Tezâkir (Tezâkir-i Cevdet), IX. Tezkire, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1953.

Akgündüz, Ahmed. Mukayeseli İslam ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı, Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, No:6, Diyarbakır, 1986.

Akgündüz, Ahmet. "Dürerü'l-Hükkâm." Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Cilt X. İstanbul, 1994, 28-29.

Ali Haydar Efendi, Dürerü'l-Hükkâm Şerhi Mecelleti'l-Ahkâm, Daru'l Alemu'l-Kutub, Beyrut 1423.

Aydın, Mehmet Akif. "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Ankara: TDV Yayınları, 2003, 28/231-235.

- Aydın, Mehmet Akif. "Mecelle'nin hazırlanışı", Osmanlı Araştırmaları, IX (1989)
- Berki, Ali Himmet. Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye), Hikmet Yayınları, İstanbul 1979.
- Bilmen, Ömer Nasûhî, (Ö.1971). Hukuk-i İslâmiyye ve Istılahât-ı Fıkhiyye Kâmûsu, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1970.
- Erdem, Sami. "Türkçede Mecelle Literatürü". Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi 5 (Mayıs 2005), 673-722.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. el-Kâmûsü'l-muhît. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. Reddû'l-muhtâr. 8 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfi'î. Lisânü'l-'Arab. 15 Cilt. 3. Basım. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1994.
- İbn Kudâme, Muvaffaküddin Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, (Ö.620/1223), el-Muğnî, Thk: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Abdülfezzah Muhammed el-Hulv, Dâr-ü Alemi'l-Kütüb, 3.Bsk, Riyad, 1997.
- İnalcık, Halil. "Kanunnâme." TDV İslâm Ansiklopedisi. Cilt XXIV. İstanbul: 2001, s. 333-337.
- Kılıç, Muhammed Tayyib, İslam Hukukunda Kanunlaştırma Olgusu, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2008.
- Mardin, Ebu'ula Mardin, Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 1996.
- Öztürk, Osman, Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Neşriyatı, İstanbul 1973.
- Tekinay, Selahattin Sulhi Tekinay, Sermet Akman, Haluk Burcuoğlu, Atilla Altop, Tekinay Borçlar Hukuku Genel Hükümler, Filiz Kitapevi, 7. Baskı, İstanbul, 1993.
- Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, Türk Medeni Hukukunun Umumi Esasları (Medeni Hukuk), İstanbul, 1951.