





ISSN 1300-8498 e-ISSN 2822-2261

DIYANET İLMİ DERGİ

CİLT: 58 · SAYI: 2 · NİSAN-MAYIS-HAZİRAN 2022



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI



Diyanet İLMİ DERGİ

DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI ADINA
SAHİBİ VE GENEL YAYIN YÖNETMENİ
Publisher & Chief Editor

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ
Managing Editor

BAŞ EDITÖR
Chief Editor

EDİTÖR KURULU
Editorial Board

EDİTÖR YARDIMCILARI
Assistant Editors

YAYIN TÜRÜ
Type of Publication

YÖNETİM MERKEZİ
Head Office

GRAFİK TASARIM
Graphic & Design

BASIM TARİHİ
Publication Date

Doç. Dr. Fatih Kurt

Dr. Lamia Levent Abul

Prof. Dr. Huriye Martı

Doç. Dr. Fatih Kurt, DİB, Ankara
Dr. Lamia Levent Abul, DİB, Ankara
Dr. Faruk Görgülü, DİB, Ankara
Dr. Fatih Mehmet Aydın, DİB, Ankara
Dr. Yaşar Seracettin Baytar, DİB, Ankara
Dr. Mustafa Çakır, DİB, Ankara
Dr. Mehmet Nur Akdoğan, DİB, Ankara
Dr. İsmail Erşahin, DİB, Ankara
Dr. Mehmet Mutlu, DİB, Ankara
Dr. Rukiye Aydoğdu Demir, DİB, Ankara
Dr. Kübra Çiçekli, DİB, Ankara

Ahmet Dede
Savaş Özdemir

Üç Aylık, Yaygın, Süreli Yayın

Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar ve
Kütüphaneler Daire Başkanlığı
Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı
No: 147/A 06800 Çankaya - ANKARA
Tel: (0312) 295 86 61 - 62
Faks: (0312) 295 61 92
E-mail: ilmidergi@diyanet.gov.tr
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/did>

Hasan Yıldırım
Asuman Aydın

15.06.2022

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Ali Erbaş
Prof. Dr. Huriye Martı, Ankara Hacı Bayram Veli Ü. İslami İlimler Fak.
Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Adnan Bülent Baloğlu Ankara Hacı Bayram Veli Ü. İslami İlimler Fak.
Prof. Dr. Ali Çelik, Eskişehir Osmangazi Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Gürbüz Deniz, Ankara Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Hülya Alper, Marmara Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu, Ankara Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. İlyas Çelebi, İstanbul 29 Mayıs Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. İsmail Karagöz Düzce Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mehmet Ünal, Ankara Yıldırım Beyazıt Ü. İslami İlimler Fak.
Prof. Dr. Muammer Cengil, Hitit Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mürteza Bedir, İstanbul Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ömer Kara, Atatürk Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Sami A. Al-Arian, İstanbul Sabahattin Zaim Ü.
İslam ve Küresel İlişkiler Merkezi (CIGA) Direktörü
Prof. Dr. Suat Cebeci, Yalova Ü. İslami İlimler Fak.
Prof. Dr. Şehmus Demir, Gaziantep Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Ayşe Esra Şahyar, Marmara Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Mohd Asri bin Zainul Abidin, Malezya Perlis Müftüsü
Dr. Naeem Baig, Kuzey Amerika İslam Camiası (ICNA) Eski Başkanı

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Huriye Martı, Ankara Hacı Bayram Veli Ü. İslami İlimler Fak.
Prof. Dr. Ali Avcu, Ankara Sosyal Bilimler Ü. İslami İlimler Fak.
Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu, Ankara Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Fatih Kurt, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara
Dr. Lamia Levent Abul, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara

İnceleme Komisyonu /

Review Committee

Dr. Lamia Levent Abul, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara
Mustafa Çuhadar, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara
Dr. Mehmet Nur Akdoğan, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara
Salih Şengezer, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara
Dr. Kübra Çiçekli, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara
Savaş Özdemir, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara

DİYANET İLMÎ DERGİ YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

A) YAYIN İLKELERİ

1. Diyanet İlmî Dergi; dinî, sosyal alanlarda yapılan araştırma ve derleme makalelere yer veren, Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait bilimsel ve hakemli bir dergidir. Dergimiz; Ocak-Şubat-Mart, Nisan-Mayıs-Haziran, Temmuz-Ağustos-Eylül ve Ekim-Kasım-Aralık dönemlerinde yılda dört sayı olarak yayımlanır.
2. Diyanet İlmî Dergi; Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, "Toplumu din konusunda aydınlatma" amacına mutabık, dinî ilimlere katkı sağlayıcı vasıfta, özgün, ilmî standartlara uygun ve daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ilmî çalışmalara yer verir. Belirtilen bu hususlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına ise Yayın Kurulu karar verir. Dergiye gönderilen yazılar yayımlansın-yayımlanmasın yazara veya bir başkasına verilmez.
3. Diyanet İlmî Dergi'ye gönderilen makaleler, Editör Kurulu tarafından ön inceleme alınır. Ön incelemede neticesinde "yayımlanabilir" kararı verilen makalelere çift taraflı kör hakem sistemi uygulanır.
4. Makaleler en az iki hakem tarafından bilimsel yöntemlerle incelenir. Makalenin yayımlanabilmesi için iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alınması gerekmektedir. İki hakemden de "yayımlanamaz" mütalaası alan makaleler yayımlanmaz. Bilimsel hakem raporuna dayalı değerlendirme sonucunda her iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alan makalelerin yayımlanmasına ve/veya hakemlerden birisi tarafından olumsuz görüş belirtilen makalenin 3. bir hakeme gönderilip gönderilmemesine Yayın Kurulu karar verir.
5. Hakem süreci tamamlanmış makalelerin hakem düzeltme talepleri doğrultusunda revize edilip edilmediği; dil ve Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü yayın ilkelerine uygunluğu İnceleme Komisyonu tarafından kontrol edilir. Makalelerin bilimsel incelemesinin olumlu olması durumunda yayın önceliği ve planlamasına Yayın Kurulu karar verir.
6. Bilimsel araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler, intihal, sahtecilik, çarpıtma, tekrar yayım, dilimleme, haksız yazarlık gibi fiiller suç unsuru sayılmaktadır. Bu tür durumlarda yazıların bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergimiz herhangi bir mesuliyet kabul etmemektedir.
7. Derginin yayın dili Türkçe, desteklediği diller ise Arapça ve İngilizcedir. Yabancı dillerdeki çalışmaların yayımlanması Yayın Kurulu kararıyla mümkün olur. Yabancı dildeki makalelere 150 kelimelik Türkçe Öz ve bununla uyumlu Abstract; 750 kelimelik Türkçe Geniş Özet ve Summary eklenmelidir.
8. Dergimize makale gönderen yazarlar, doktora öğrencisi ve üstü akademik ünvana sahip olmalıdırlar. Makalede ismi yazılacak olan diğer yazarların araştırmaya katkı sağladığından emin olunmalıdır. Akademik katkısı olmayan kişilerin ilave yazar olarak gösterilmesi veya katkı sırası gözetilmeksizin, unvan, yaş ve cinsiyet gibi bilim dışı ölçütlerle yazar sıralaması yapılması bilim etiğine aykırıdır.
9. Dergiye gönderilen yazıların daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış olması veya yayımı için değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir.
10. Dergimizde yayımlanmak üzere gönderilen makalelerin intihal raporlarının PDF formatında DergiPark sistemiyle dergimize iletilmesi gerekmektedir. iThenticate ve Turnitin ile yapılan benzerlik taramalarında "Exclude Small Sources(optional)/ Word count" tercihi "9 kelime" ve "alıntı ve kaynakça çıkart" şeklinde ayarlanmalıdır. İntihal raporlarında kabul edilebilir benzerlik oranı %15'tir.
11. Makalelerin yayımlanmamış tebliğ metni ile yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmeleri durumunda çalışmanın ilk sayfasında bu husus belirtilmelidir.

12. Gönderilecek makalelerde yazı türlerine (derleme/araştırma/yorum) vb. ilk sayfada yer verilmelidir.
13. Makaleler, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/did> Dergipark makale takip sistemine gönderilir. Makale yazarının adı, unvanı, kurum bilgisi yanında telefon numarası, mail adresi ve ORCID numarasına da ilk sayfada yer verilmelidir.
14. Bilimsel bir çalışma kapsamında yapılan anket ve tutum araştırmalarında katılımcıların açık rızası ya da araştırma bir kurumda yapılacaksa ayrıca kurumun izni alınmalı ve bu izinler ilk sayfada yer verilmelidir.
15. Makale gönderiminde Dergipark sayfamızda bulunan TÜBİTAK Telif Hakkı Formu doldurulup, ıslak imzalı bir şekilde sisteme yüklenmelidir.
16. Yazarlar Yükseköğretim Kurulu'na belirtilen Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ni dikkate almalıdır.
17. Diyanet İlmî Dergi'de makale yazarlarının yılda sadece bir makelesi yayımlanabilir.

B. YAZIM İLKELERİ

1. Dergimize gönderilen makaleler, Microsoft Office Word programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen makaleler bütün ekleriyle birlikte dergi formatında olmalı ve toplamda 30 sayfayı aşmamalıdır.
2. Makalelere 150 kelime Türkçe özet, özet ile uyumlu Abstract, 750 kelimelik Summary, İngilizce başlık, en az beş en fazla sekiz kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve yararlanılan eserleri gösteren “Kaynakça” eklenmelidir.
3. Sayfa düzeni A4 boyutunda olmalı, kenar boşlukları ise her dört kenardan 2,5 cm olacak şekilde ayarlanmalıdır.
4. Yayımlanması talep edilen makalelerde ana metin Times New Roman yazı tipinde, 12 punto olacak şekilde ve 1,15 satır aralığıyla yazılmalıdır. Ana metinde kullanılacak başlıklar ise aynı yazı tipi ile 12 punto büyüklüğünde kalın (bold) olmalıdır.
5. Yayımlanması talep edilen makalelerde Arapça metin kullanılacaksa bu metin de Traditional Arabic yazı tipinde 12 punto olarak yazılmalıdır.
6. Kitap adı ve kavramların yazımında *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin kullanımına uyulmalıdır. İngilizce metninde yer alan özel isimler, kitap adları ve kavramların yazımında ise Encyclopaedia of Islam'ın 3. edisyonu dikkate alınmalı ve Çeviri Yazı/Transkripsiyon Alfabetesi kullanılmalıdır.
7. Tablo ve şekiller, telif hakkı içeriyorsa, telif hakkı sahibinden basılı ve elektronik kullanım için yazılı izin alınması ve tablo veya şekil altında “Kaynak” ibaresi ile kaynağın belirtilmesi gereklidir.
8. Çalışmada kullanılabilecek şekil ya da tablo sayısı en fazla 10 adet ile sınırlandırılmalıdır.
9. Dipnotlar, Times New Roman yazı tipinde 9 punto ve 1,0 satır aralığıyla eklenmelidir.
10. Yazım kuralları, dipnotlar ve kaynakça için “İSNAD Atf Sistemi 2. Edisyon (The Isnad Citation Style 2'nd Edition)” esas alınmalıdır.

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN / From the Editor	407
KUR'ÂN'IN KERİM SIFATI / ARAŞTIRMA MAKALESİ THE ATTRIBUTE "KERİM" OF THE QUR'ÂN / RESEARCH ARTICLE NUMAN ÇAKIR	409
KUR'ÂN BAĞLAMINDA DÂR KELİMESİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ THE WORD OF DÂR IN THE CONTEXT OF THE QUR'ÂN / RESEARCH ARTICLE ABDULHALİM BAŞAL - İBRAHİM ULUDAŞ	455
AHMED B. MÜBAREK'İN EL-İBRÎZ ADLI ESERİNDE ABDÜLAZİZ ED-DEBBÂĞ'IN TEFSİR ANLAYIŞININ YANSIMALARI / ARAŞTIRMA MAKALESİ ABDULAZİZ AL-DABBAGH'S APPROACH TO THE QUR'ÂN AND REFLECTIONS ON HIS UNDERSTANDING OF TAFSEER BASED ON AHMED B. MUBARAK'S WORK AL-IBRIZ / RESEARCH ARTICLE BURHAN İŞLİYEN - ABDURRAHİM KAPLAN	481
SAHÂBENİN ÂYET İKTİBASLARININ BAĞLAM YÖNÜNDEN İNCELENMESİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ AN ANALYSIS OF THE QUOTATIONS OF COMPANIONS FROM THE PERSPECTIVE OF CONTEXT / RESEARCH ARTICLE BAYRAM DEMİRCİGİL	509
KUTSAL BİR HAZİNE OLARAK TOPRAK -KUR'ÂN MERKEZLİ BİR ANALİZ- / ARAŞTIRMA MAKALESİ SOIL AS A SACRED TREASURE -A QUR'ÂN-CENTRIC ANALYSIS-- / RESEARCH ARTICLE GÜVEN AĞIRKAYA	547
KUR'ÂN'DA VEFÂ KAVRAMININ ETİMOLOJİK VE SEMANTİK TAHLİLİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ ETYMOLOGICAL AND SEMANTICAL ANALYSIS OF THE CONCEPT OF WAFÂ IN THE QUR'ÂN / RESEARCH ARTICLE ASLAN ÇİTİR	587
ÂRİZATÜ'L-AHVEZİ'DE TİRMİZİ'NİN EL-İLELÜ'S-SAĞİR'İNE TALİKÂTİ KAPSAMINDA EBÜ BEKİR İBNÜ'L-ARABÎ'NİN HADİS USÛLÜNE DAİR GÖRÜŞLERİ/ ARAŞTIRMA MAKALESİ ABU BAKR IBN AL-ARABI'S VIEWS ON HADITH METHODOLOGY IN ARIZAT AL-AHWAZI WITHIN THE FRAMEWORK OF HIS ANNOTATIONS TO TIRMIDHI'S AL-'ILAL AL-SAGHIR / RESEARCH ARTICLE AYŞE ESRA ŞAHYAR	625
İSLÂM HUKUKUNDA RUHSAT VERİLMİYEN HARAM FİİLLERE TEORİK BAKIŞ/ ARAŞTIRMA MAKALESİ A THEORETICAL EXAMINATION OF HARÂM ACTS THAT ARE NEVER PERMITTED IN ISLAMIC LAW / RESEARCH ARTICLE AYŞEGÜL YILMAZ	659

MÂTÜRÎDÎ'NİN ULÛHÎYYET DÜŞÜNCEİ EKSENİNDE TABİATA VE İNSANA DAİR TEMEL MESAJLAR / ARAŞTIRMA MAKALESİ BASIC MESSAGES ABOUT NATURE AND HUMAN ON THE AXIS OF MÂTÜRÎDÎ'S THOUGHT OF DIVINITY / RESEARCH ARTICLE EMİNE ÖĞÜK	697
KUR'ÂN'IN HAYATA YANSIMASI: 1001 HATİM UYGULAMASI (ERZURUM ÖRNEĞİ) / ARAŞTIRMA MAKALESİ REFLECTION OF THE QUR'AN ON LIFE: 1001 HATİM APPLICATION (EXAMPLE OF ERZURUM) / RESEARCH ARTICLE MUHAMMED KIZILGEÇİT - EMRULLAH AKÇA	747
1869 TARİHLİ BİR SAYIM LİSTESİ İŞİĞİNDA İSTANBUL VAKIF KÜTÜPHANELERİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ THE İSTANBUL WAQF LIBRARIES IN THE LIGHT OF A CENSUS LIST DATED 1869 / RESEARCH ARTICLE NİLÜFER ATEŞ	791
OSMANLI DEVLETİ'NDE AÇILAN İLK İMAM HATİP OKULU: MENŞE-İ EİMME VE HUTEBA / ARAŞTIRMA MAKALESİ THE FIRST İMAM-KHATİB SCHOOL IN THE OTTOMAN EMPIRE: MENŞE-İ EİMME VE HUTEBA / RESEARCH ARTICLE NECATİ DÖĞÜŞ	837

EDITÖRDEN / From the Editor

Diyanet İlmî Dergi'nin değerli okurları,

Bu sayımızda ilim dünyamıza katkı sağlayacak olan on iki makaleyi istifadenize sunuyoruz. Numan Çakır “Kur’ân’ın Kerîm Sıfatı” isimli makalesiyle, Vâkıa Sûresinde yer alan ve Kur’ân’ın “kerîm” oluşunu belirten âyeti bağlamsal ve etimolojik açıdan değerlendiriyor. Abdulhalim Başal ve İbrahim Uludaş “Kur’ân Bağlamında Dâr Kelimesi” isimli çalışmalarıyla “dâr” kelimesinin geçtiği âyetleri irdeliyor ve sahip oldukları anlamları tespit ediyor. Burhan İşliyen ve Abdurrahim Kaplan “Ahmed b. el-Mübârek’in *El-İbrîz* Adlı Eserinde Abdülazîz ed-Debbâğ’ın Tefsir Anlayışının Yansımaları” makalesiyle, Fas’ın tanınmış mutasavvıflarından olan ed-Debbâğ’ın işârî yöntemle yaptığı Kur’ân tefsirini, ölümünden sonra onun görüşlerini derleyen müridi Ahmed b. el-Mübârek’in *el-İbrîz* isimli eserinden hareketle ortaya koyuyor.

“Sahâbenin Âyet İktibaslarının Bağlam Yönünden İncelenmesi” makalesiyle Bayram Demircigil, Kur’ân’ın inişine şahit olan ve bulundukları ortamda görüşlerini âyetlerden hareketle ortaya koyan sahâbenin iktibaslarını metin içi ve dışı bağlam açısından tetkik ediyor. Güven Ağırkaya “Kutsal Bir Hazine Olarak Toprak -Kur’ân Merkezli Bir Analiz-” adlı çalışmasıyla, yeryüzünün değerini Kur’ân merkezli bir bakış açısıyla ortaya koyuyor ve bir farkındalık oluşturma çabasında bulunuyor. Aslan Çıtır “Kur’ân’da Vefâ Kavramının Etimolojik ve Semantik Tahlili” isimli makalesiyle, Müslümanların ayırt edici ahlâkî ve imanî vasıflarından olan vefânın Kur’ân’da yer alışı biçimlerini tetkik ediyor. “*Ârizatü’l-ahvezî* Adlı Eserinde Tirmizî’nin el-İlelû’s-sağîr’ine Talikâtı Kapsamında Ebû Bekir İbnü’l-Arabî’nin Hadis Usûlü ile İlgili Görüşleri” çalışmasıyla Ayşe Esra Şahyar, müfessir ve fakih kimliğiyle ön plana çıkan Ebû Bekir İbnü’l-Arabî’nin hadis usulüne yaklaşımını *Ârizatü’l-ahvezî* adlı çalışması üzerinden tespit ediyor.

Ayşegül Yılmaz “İslâm Hukukunda Ruhsat Verilmeyen Haram Fiille-re Teorik Bakış” isimli makalesiyle, Emine Ögük ise “Mâtürîdî’nin Ulûhiyyet Düşüncesi Ekseninde Tabiata ve İnsana Dair Temel Mesajlar” adlı çalışmasıyla dergimizin sayfalarında yer alıyor. Muhammed Kızılgeçit ve Emrullah Akça “Kur’ân’ın Hayata Yansıması: 1001 Hatim Uygulaması (Erzurum Örneği)” adlı alan çalışmalarıyla Erzurum’da asırlardır devam eden 1001 Hatim geleneğinin toplumun dinî yaşamlarına etkisini din psikolojisi açısından ortaya koyuyor.

Kitap temelli bir medeniyetin beşikliğini yapan Osmanlı döneminde 1869 tarihli sayım listesine göre İstanbul’da var olan vakıf kütüphaneleri-

ni; sahip oldukları kitap sayılarını ve vakfiye sahiplerini “1869 Tarihli Bir Sayım Listesi Işığında İstanbul Vakıf Kütüphaneleri” isimli makalesiyle Nilüfer Ateş okuyucuların istifadesine sunuyor. “Osmanlı Devleti’nde Açılan İlk İmam Hatip Okulu: Menşe-i Eimme ve Huteba” adlı çalışmasıyla Necati Döğüş ise, İmam-Hatip liselerinin Osmanlı dönemindeki nüvesi mahiyetinde olan Menşe-i Eimme ve Huteba’nın kuruluş dönemiyle ilgili hatalı bilgileri tashih ediyor ve kısa bir süre faaliyet gösteren bu okulun niteliğini arşiv belgeleriyle ortaya koyarak kurumlar tarihine güzide bir katkıda bulunuyor.

Köklü bir ilim kaynağı olan dergimizin okurlarımıza ve araştırmacılarımıza katkı sunması temennisiyle...

Prof. Dr. Huriye Martı

KUR'ÂN'IN KERÎM SIFATI

THE ATTRIBUTE "KARÎM" OF THE QUR'ÂN

Geliş Tarihi: 18.02.2022 Kabul Tarihi: 26.05.2022

✉ NUMAN ÇAKIR

DR. ÖĞR. ÜYESİ

BAYBURT ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-4729-6721

numancakir@bayburt.edu.tr

ÖZ

Kur'ân'ın sahip olduğu özellikler Kur'ân'da bazen birkaç kelimeyle, bazen de geniş biçimde açıklanmıştır. Çeşitli âyetlerde Kur'ân kelimesinin sıfatı olarak “‘aceb”, “‘arabî”, “‘azîm”, “‘hakîm”, “kerîm”, “mecîd”, “mübîn” ve “zi’z-zîkr” kelimeleri varit olmuştur. Vâkıa Sûresinin 75-77. âyetlerinde yıldızların mevkilerine yemin edilerek Kur'ân'ın kerîm olduğu söylenmiş, böylece bir kitabın “kerîm” olarak nitelenmesi ilk defa Kur'ân'la başlamıştır. “Kerîm”, zamanla Kur'ân'ın en fazla kullanılan sıfatı olmuştur. Zira müslümanlar Kur'ân'dan söz ederken ona saygı ve hürmet göstererek çoğunlukla “Kur'ân-ı Kerîm” derler. Kur'ân'ın “kerîm” sıfatının hangi anlama geldiği hususunda pek çok yorum yapılmıştır. Çünkü “kerîm” lafzının Arap dilindeki anlamları gösterilmiş, ardından “kerîm” sıfatının Kur'ân'da hangi anlamlarda kullanıldığı incelenmiş, son olarak da Kur'ân'ın “kerîm” sıfatının anlamı hakkında müfessirler tarafından yapılan yorumlar ele alınıp değerlendirilerek bir neticeye varılmaya gayret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Sıfat, Kerîm, Cömert, Değerli, Şerefli, Yüce.

ABSTRACT

The characteristics of the Qur'ân are explained in the verses, sometimes in a few words, sometimes in detail. In different verses, the words “‘‘ajab”, “‘‘arabî”, “‘‘adhîm”, “‘‘hakîm”, “karîm”, “majîd”, “mubîn”, and “dhi'dh-dhikr” are used as attributes of the word Qur'ân itself. In verses 75-77 of Sûrat al-Wâqî'a, Allah swore by the places of the stars and stated that the Qur'ân was the karîm, so that the characterization of a book as karîm is began with the Qur'ân for the first time. Muslims often say “Qur'ân Karîm” when they talk about the Qur'ân as an expression of respect and reverence. The commentators have said different things about the meaning of the attribute “karîm” of the Qur'ân. Because the word “karîm” has many meanings in Arabic. In this article, we tried to determine the meaning of the attribute “karîm” of the Qur'ân. For this purpose, we first explained the meanings of the word “karîm” in Arabic, then we dwelt on the meanings of the attribute “karîm” in the Qur'ân, and finally, we tried to decide by evaluating the comments of the commentators about the meaning of the attribute “karîm” of the Qur'ân.

Keywords: Tafsîr, Qur'ân, Attribute, Karîm, Generous, Precious, Glorious, Noble.

SUMMARY

The Almighty has introduced the Qur'ān by mentioning many names and attributes of his book in various verses. The words “‘ajab”, “‘arabī”, “‘adhīm”, “hakīm”, “karīm”, “majīd”, “mubīn”, and “dhi'dh-dhikr” were used as attributes of the word Qur'ān itself in the Qur'ān. Karīm is the most remarkable of these attributes. In verses 75-80 of Sūrat al-Wāqī'a, the Almighty has said, *“Nay, I swear by the places of the stars. That certainly is a tremendous oath if you but knew. Most surely, it is Qur'ān karīm, in a well-guarded book, which none but the purified can touch it. A revelation from the Lord of all the worlds.”* In these verses, Almighty Allah has described the Qur'ān as karīm. With time, karīm has become the most favored attribute of the Qur'ān. Because Muslims often say “Qur'ān karīm” when they talk about the Qur'ān as an expression of respect and reverence. The commentators have said many things about the meaning of the attribute karīm of the Qur'ān or why this attribute was given to it. Because the word karīm has many meanings in Arabic and the commentators have not been able to get a consensus about its meaning. In this article, we tried to determine the meaning of the attribute karīm of the Qur'ān. For this purpose, we first explained the meanings of the word karīm in Arabic, then we dwelt on the meanings of the attribute karīm in the Qur'ān, and finally, we tried to decide by evaluating the comments of the commentators about the meaning of the attribute karīm of the Qur'ān.

In Arabic, the word karīm means generous, the one who benefits without waiting for any response, precious, honorable and glorious, good and beautiful, gracious and forgiving, merciful, and most famous. Linguistic scholars have said that the attribute karīm can characterize everything precious in its genus. The opposite of karīm is lāīm (i.e., low and highly stingy) or khasīs (i.e., vulgar and stingy).

The attribute karīm occurs in the Qur'ān in twenty-seven places, and its plural kirām occurs in three places. In the Qur'ān; Allah, the Qur'ān itself, al-'arsh, the angels, the entrance of the believers to paradise, the provision and reward to be given to them in heaven, the word to be said to

the elderly parents, the letter sent by Hazrat Solomon to the queen of Sabâ', the plants, etc. many things are characterized as karîm. Scholars have said that the attribute karîm is used in the Qur'ân in such meanings as valuable in the sight of God, the most virtuous, the great and the sublime, the beautified, the forgiving, and the acceptor repentances, according to its context.

Commentators have interpreted the meaning of the attribute karîm of the Qur'ân. Some of them have explained it by considering the primary sense of the word karîm, some of them have presented it by considering the superior features of the Qur'ân, and some of them have defined it based on momentous issues found in the Qur'ân. However, it is not very accurate to explain the attribute karîm by linking it to superior features of the Qur'ân or momentous issues found in the Qur'ân. Because Sûrat al-Wâqî'a, in which this verse is included, was revealed in the fifth or sixth year of the Prophet's mission in Mecca and the 46th place. Therefore, at that time, two-thirds of the Qur'ân had not yet been revealed; hence, it was not yet known precisely what features the Qur'ân had and what topics found in it. In addition, the commentators did not take into account the context of verse 77 of Sûrat al-Wâqî'a when they explain the meaning of the attribute karîm. Accordingly, to determine the meaning of the word karîm correctly, one should take the time to reveal these verses and their context. If these issues are taken into account, it can say that the Qur'ân is karîm in the sense of being precious and glorious in the sight of God. Many commentators have also expressed this in different ways. The context of these verses also supports this meaning. Because in the following verses, it is stated that the Qur'ân is in kitâb maknûn, that no one but the angels can touch it, and that it has been sent down from the Lord of the worlds, they denote that the Qur'ân is precious in the sight God. The fact that God called the night when he began to reveal the Qur'ân laylat al-Qadr also denotes that the Qur'ân is precious and glorious in the sight of God.

GİRİŞ

Bir şeyi tanımanın ilk adımı, onun isimlerini ve sıfatlarını bilmektir. Yüce Allah, Kur’ân’da kitabının isimlerini ve sıfatlarını açıklayarak onu tanıtmıştır. Kur’ân’da onun hangi isimlerinin geçtiği hususunda ihtilaf edilmiştir. Taberî (ö. 310/922), Yüce Allah’ın Hz. Peygamber’e indirdiği vahyini “Kur’ân, kitâb, furkân ve zıkr” diye isimlendirdiğini söylemiştir.¹ Mâverdî (ö. 450/1058) ve İbn Atıyye el-Endelüsî (ö. 541/1147), Taberî’nin bu görüşünü kabul etmiştir.² Zürkânî (ö. 1367/1948), nazm-ı kerîmin en meşhur isimlerinin “Kur’ân ve furkân” olduğunu, bazı müfessirlerin Allah’ın sıfatları çok olduğu halde celâl ve cemâl manasına dönmesi gibi Kur’ân’ın bütün isimlerinin bu iki isme döndüğünü söylediklerini, onun “kitâb, zıkr ve tenzîl” diye meşhur üç isminin daha olduğunu belirtmiştir.³ İbn Âşûr (ö. 1393/1973) da, Kur’ân’ın en meşhur isimlerinin “Kur’ân, tenzîl, kitâb, furkân, zıkr, vahiy ve kelâmullah” olduğunu kaydetmiştir.⁴ Ancak bazıları Kur’ân’ın isimlerini sayarken isim vermenin sınırlarını aşmış ve aşırı gitmişlerdir. Nitekim Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209), Kur’ân’ın

¹ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kâhire: Hicr li’t-Tibâ’a ve’n-Neşr ve’t-Tevzî’ ve’l-İ’lân, 1422/2001), 1/89.

² Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye - Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekafiyye, ts.), 1/23; el-Kâdî Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1422/2001), 1/56. Ayrıca bk. Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlibî, *el-Cevâhirü’l-hisân fi tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Alî Muhammed Muavvaz (Beyrût: Dâru İhyâ’i’t-Türâsi’l-‘Arabî - Müessesetü’t-Târihi’l-‘Arabî, 1418/1997), 1/150.

³ Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed b. Alî (Kâhire: Dâru’l-Hadis, 1422/2001), 1/13.

⁴ Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru’t-Tunûsiyye li’n-Neşr, 1984), 1/71-72.

otuz iki ismi;⁵ İbn Teymiyye (ö. 728/1328), kırk yedi;⁶ Şeyzele (ö. 494/1100), elli beş;⁷ Harâllî (ö. 637/1240), doksan küsur⁸ ve Necmeddin en-Nesefî (ö. 537/1142), yüz ismi olduğunu söylemiştir.⁹ Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) de, bir şeyin isimlerinin fazla olmasının müsemmanın şeref ve kemâline delâlet ettiğini, Kur'ân'ın isimlerinin çok olmasının onun şeref ve faziletini gösterdiğini, Allah'ın Kur'ân'ın yüz ismini zikrettiğini söylemiş; fakat onun Kur'ân'da geçen doksan üç ismini saymış ve hadislerde on altı isminin geçtiğini tespit etmiştir.¹⁰ Ancak Kur'ân'ın isimlerini sayarken aşırı gidenlerin onun isimleri diye zikrettikleri şeylerin çoğunun isim değil de, bir şekilde Kur'ân'a işaret eden kelimeler olduğu görülmektedir. Ayrıca onlar Kur'ân'da kelimelerin isim veya sıfat olarak kullanılması arasındaki farkı da dikkate almamışlardır. Mesela إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ “*Muhakkak ki, o kerîm Kur'ân'dır.*”¹¹ âyetinden “Kur'ân” ve “kerîm” kelimelerini، وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ “*Bu, bizim indirdiğimiz mübarek bir zikirdir.*”¹² âyetinden “zikr” ve “mübârek” kelimelerini alarak Kur'ân'ın isimlerinden saymışlardır. Bu âyetlerde “Kur'ân” ve “zikr” kelimeleri isim olduğu halde “kerîm” ve “mübârek” kelimelerinin sıfat olduğunda şüphe yoktur.¹³ Buna göre Kur'ân'ın sıfatlarını da, onun isimleri olarak zikretmişlerdir. Oysa isim ve sıfat, birbirinden farklı türler olup ayrı ele alınmaları gerekir.

Kur'ân'ın haiz olduğu özellikler farklı âyetlerde bazen birkaç

⁵ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1401/1981), 2/15-20.

⁶ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ* (Mansûra: Dâru'l-Vefâ li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1426/2005), 14/7.

⁷ Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdîr b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 1/343-346; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1422/2002), 1/159-164.

⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/343.

⁹ Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî, *et-Teysîr fî't-tefsîr*, thk. Maher Edîb Habbûş (İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 1440/2019), 1/5-6.

¹⁰ Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *Beşâ'iru zevi't-temyîz fî letâ'ifi'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Muhammed Alî en-Neccâr - Abdülâlim et-Tahavî (Beyrût: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 1/88-96. Ayrıca bk. Şemseddin Muhammed b. Hamza Fenârî, *'Aynü'l-a'yân* (Dersaadet: Rifat Bey Matbaası, 1325/1908), 1/70-72.

¹¹ el-Vâkıa 56/77.

¹² el-Enbiyâ 21/50.

¹³ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/13. Ayrıca bk. Subhî es-Sâlih, *Mebâhiş fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1977), 21.

kelimeyle, bazen de geniş ve detaylı biçimde açıklanmıştır. Çeşitli âyetlerde bizzat Kur'ân kelimesinin sıfatı olarak “‘aceb”¹⁴ (acayip, hayrete düşüren, benzeri görülmemiş), “‘arabî”¹⁵ (Arapça), “‘azîm”¹⁶ (büyük, yüce, azametli), “hakîm”¹⁷ (hikmetli, hikmeti açıklayan, muhkem), “kerîm”¹⁸, “mecîd”¹⁹ (şanlı, şerefli, üstün), “mübîn”²⁰ (açıklayan, apaçık) ve “zi’z-zikr”²¹ (şanlı ve şerefli, öğüt ve uyarı dolu, hatırlatan) kelimeleri zikredilmiştir. Daha başka birçok âyette Kur'ân'ın pek çok özelliği anlatılmıştır, hatta onun özelliklerinden bahsedilmeyen sûre oldukça azdır.

Kur'ân'ın sıfatlarını özel olarak ele alıp inceleyen müstakil eser son zamanlara kadar yoktu. Bu konuda yakın zamanlarda makale ve tezler hazırlanmaya başlanmıştır.²² Kur'ân'ın sıfatları, ulûmü'l-Kur'ân eserlerinde²³ ve Kur'ân'ın isimleriyle ilgili eserlerde onun isimleri arasında ele alınmıştır.²⁴ Tefsir eserlerinde ise, Kur'ân'ın çeşitli sıfatlarla nitelendirildiği âyetler izah edilirken bu sıfatların hangi anlamda kullanıldığı açıklanmıştır. Mâtürîdî (ö. 333/944) ve Fahreddin er-Râzî gibi müfessirler, Kur'ân'ın sıfatları üzerinde genişçe durmuş ve bazı hususları dile getirmişlerdir. Nitekim Mâtürîdî, Kur'ân'ın “kerîm, mecîd ve hakîm” gibi sıfatlarla nitelendirilemeyeceğini, çünkü Kur'ân lafzının zaten sıfat

¹⁴ el-Cin 72/1.

¹⁵ Yûsuf 12/2; Tâhâ 20/113; ez-Zümer 39/28; Fussilet 41/3; eş-Şûrâ 42/7; ez-Zuhrûf 43/3.

¹⁶ el-Hicr 15/87.

¹⁷ Yâsîn 36/2.

¹⁸ el-Vâkıa 56/77.

¹⁹ Kâf 50/1; el-Burûc 85/21.

²⁰ el-Hicr 15/1; Yâsîn 36/69.

²¹ Sâd 38/1.

²² Bk. Mervân Nûrî İsmâîl, “Şifâtü'l-Kur'ânî'l-Kerîm el-mukterine bi esmâ'ih (Dirâse mu'cemiyye)”, *Mecelletü Midâdî'l-Âdâb* 13 (2017), 83-121; Abdullah Kadioğlu, *Kur'ân'ın Sıfatları ve Kur'ân Tefsirine Etkisi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

²³ Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/343-346; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/159-164; Mennâ' Kattân, *Mebâhiş fi 'ulûmî'l-Kur'ân* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2000), 16-18.

²⁴ Bk. Sâlih b. İbrâhim el-Büleyhî, *el-Hüdâ ve'l-beyân fi esmâ'i'l-Kur'ân* (Riyâd: Matbû'atü Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1404/1984), 1/173-281, 2/5-84; Âdem Bomba, *Esmâ'ü'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve esmâ'ü süverihî ve âyâtih* (Dubey: Merkezü Cum'atü'l-Mâcid li's-Sekâfe ve't-Türâs, 1430/2009), 28; Zülfi-kar Durmuş, *Kur'an'a Göre Kur'an* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 129-162; Abdurrahman Çetin, “Kur'ân'a Göre Kur'an'ın İsim ve Sıfatları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1993), 68-98.

olup sıfatın başka bir sıfatla nitelendirilmesinin doğru olmadığını söylemiştir.²⁵ Ancak Kur'ân lafzının sıfat olduğu kesin değildir. Zira Kur'ân lafzının türü tam olarak vuzuha kavuşturulamamış; onun isim olduğu veya mastar olup ism-i mef'ûl anlamında olduğu ya da mastar olup sıfat manasında olduğu söylenmiştir.²⁶ O halde Kur'ân lafzının başka bir sıfatla nitelendirilmesinin bir problem teşkil ettiği söylenemez. Yine Mâtürîdî, şehâdet âleminde “kerîm, mecîd ve hakîm” gibi sıfatlarla nitelenecek kimsede bulunan bir fiil sebebiyle bunlarla nitelenmeyi hak ettiğini, Kur'ân'ın ise bu sıfatlarla nitelenmeyi hak edeceği bir fiilin olmadığını, bu nedenle bu sıfatların Kur'ân hakkında hangi anlamda kullanıldığının açıklandığını söylemiştir.²⁷ Onun söylediği bu husus doğrudur. Zira Kur'ân gelmeden önce Araplar'ın genelde insanlar için kullandıkları bu sıfatlar istiare yoluyla Kur'ân hakkında kullanılmıştır. Bu yüzden bu sıfatların Kur'ân hakkında kullanılıncı hangi anlama geldiği ona uygun şekilde açıklanmıştır.

Müfessirler, Kur'ân'ın “kerîm, mecîd ve hakîm” gibi sıfatlarla nitelendirildiği âyetlerde geçen Kur'ân lafzının özel bir isim olduğunu, dolayısıyla Allah'ın kitabının tamamının bu sıfatlarla nitelendirildiğini düşünerek bu sıfatları yorumlamışlardır. M. Öztürk ise, Kur'ân'ın değişik sıfatlarla nitelendirildiği âyetlerdeki Kur'ân lafzının Hz. Peygamber'in şifâhî olarak tebliğ ettiği ilâhî kelâm (hitap) manasında olduğunu söylemiştir.²⁸ Ancak onun bu görüşünden Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği ilâhî kelâmın sadece o kısmının bu sıfatlara sahip olup diğer kısımlarının söz konusu sıfatlara sahip olmadığı gibi bir netice çıkarılmamalıdır.

Yüce Allah Vâkıa Sûresinin 75-77. âyetlerinde yıldızların mevkilerine yemin ederek Kur'ân'ın kerîm olduğunu belirtmiş, böylece bir kitabın kerîm olarak nitelendirilmesi ilk defa Kur'ân'la başlamıştır. İnsanlar beğendikleri kitapları çok güzel, çok üstün ve çok faydalı gibi çeşitli sıfatlarla nitelendirerek öv-seler de, Kur'ân'dan önce bir kitabın kerîm sıfatıyla nitelendirildiği duyulmamıştır. Kerîm, zamanla Kur'ân'ın en meşhur ve

²⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (İstanbul: Mîzân Yayınevi, 2006), 5/142.

²⁶ Bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 2/16, 29/191; Fîrûzâbâdî, *Beşâ'ir*, 1/84.

²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17/153.

²⁸ Mustafa Öztürk, *Kur'an, Vahiy, Nüzûl* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 29.

en yaygın kullanılan sıfatı haline gelmiştir. Zira müslümanlar, Kur’ân’dan söz ederken ona saygı ve hürmet göstererek “Kur’ân-ı Azîm”, “Kur’ân-ı Azîz”, “Kur’ân-ı Hakîm”, “Kur’ân-ı Mecîd” ve “Kur’ân-ı Mübîn” gibi onu değişik sıfatlarla nitelendirirler de çoğunlukla “Kur’ân-ı Kerîm” derler.

Kerîm sıfatının Kur’ân’ın hangi özelliğini ifade ettiği veya onun niçin bu sıfatla nitelendirildiği konusunda tespit edebildiğimiz kadarıyla müstakil bir çalışma yoktur.²⁹ Tefsirlerde Vâkıa Sûresinin 77. âyeti izah edilirken Kur’ân’ın kerîm sıfatının hangi anlama geldiği konusunda birçok yorum yapılmıştır. Zira kerîm lafzı Arapça’da pek çok anlamda kullanılmakta olup müfessirler onun hangi anlama geldiğinde ittifak edememişlerdir. Bu nedenle müfessirlerin kerîm sıfatıyla ilgili yorumlarını ele almadan önce kerîm kelimesinin Arap dilindeki anlamlarını göstereceğiz ve kerîm lafzının Kur’ân’da hangi anlamlarda kullanıldığını inceleyeceğiz.

1. “Kerîm” Lafzının Arap Dilindeki Anlamları

كَرَمٌ, كَرَمًا ve كَرَمَةً şeklinde gelir.³⁰ “Kerem”; cömert olmak,³¹ kolaylıkla vermek,³² hiçbir menfaat gözetmeden gerekeni vermek,³³ değerli olmak,³⁴ izzetli olmak,³⁵

²⁹ Bu konuyla doğrudan alakalı olmayan iki makale yayımlanmıştır. Biri, “kerem” kökünün ve türevlerinin Arapça’daki anlamlarıyla ilgilidir. Bk. Ferit Dinçer, “KRM/ك ر م Köklü Türevlerin Sarfî Tahlili ve Anlamları”, *İslâmî İlimler Dergisi* 15/1 (Mart 2020), 139-175. Diğeri de, “kerem” kavramının Cahiliye ve Kur’ân’daki anlamları hakkındadır. Bk. Ali Kaya, “Câhiliyeden Kur’ân’a Kerem Kavramı”, *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 371-402.

³⁰ Seyyid Muhammed el-Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-‘Kâmûs* (Kuveyt: et-Türâsü’l-‘Arabî, 1421/2000), “kerem”, 33/335; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu’l-muhîd Tercümesi*, ed. Mustafa Koç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), “kerem”, 6/5182.

³¹ İbrâhim Mustafa vd., *el-Mu‘cemü’l-Vasît* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996), “kerem”, 2/784.

³² Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta’rîfât* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1424/2003), “kerem”, 184; Butrus el-Bustânî, *Muhîtu’l-Muhîd* (Beyrût: Mektebetü’l-Lubnân, 1987), “kerem”, 777.

³³ Cürcânî, “kerem”, 184; Zebîdî, “kerem”, 33/335.

³⁴ Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî, *el-Mişbâhu’l-münîr* (Beyrût: Mektebetü’l-Lubnân, 1987), “kerem”, 203; Âsım Efendi, “kerem”, 6/5181; İbrâhim Mustafa vd., “kerem”, 2/784.

³⁵ Feyyûmî, “kerem”, 203; Büstânî, “kerem”, 777; Âsım Efendi, “kerem”, 6/5181.

şerefli olmak³⁶ ve suçlunun hatasını bağışlamak³⁷ anlamlarına gelir. Bulut bol ve faydalı yağmur getirdiği zaman *كَرَّمَ السَّحَابَ*³⁸ birinin tarlasının bitkisi büyüüp geliştiği zaman *كَرَّمَتْ أَرْضُ فُلَانٍ* denilir.³⁹ “Kerem” ile asaletli olmak anlamı kastedilirse, onun aslı insanda bulunduğu halde at, deve, ağaç ve başka şeyler hakkında da kullanılabilir. Lugat âlimi İbnü'l-Arabî (ö. 231/846), atın “kerem”inin derisinin ince, tüylerinin yumuşak ve kokusunun hoş olması olduğunu belirtmiştir.⁴⁰ “Kerem”in zıddının ise, “لُؤْمٌ”⁴¹ (aşağılık ve aşırı cimrilik) veya “خَسَّاسَةٌ”⁴² (cimrilik ve bayağılık) olduğu söylenmiştir.

Nehhâs (ö. 338/950), keremin aslının şeref ve fazilet olup meyvesi çok olan hurma ağacına “nahletün kerîmetün”; faziletli, şerefli ve bağışlayan adama “racülün kerîmün” denildiğini zikretmiştir.⁴³ İbn Fâris (ö. 395/1004), keremin bir şeyin kendisindeki ve ahlakî huylardaki şeref olmak üzere iki aslı olduğunu kaydetmiştir.⁴⁴ Arap dili âlimi Kazzâz (ö. 412/1021) ise, onun aslının fazilet ve rif'at olduğunu söylemiştir.⁴⁵ Semîn el-Halebî (ö. 756/1355) ise, keremin aslının cömert olmak olduğunu, ayrıca güzel ahlaklı olmak olduğunu söylediğini de belirtmiştir.⁴⁶

³⁶ el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), “kerem”, 4/24; Âsım Efendi, “kerem”, 6/5181.

³⁷ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (y.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), “kerem”, 5/172; Feyyûmî, “kerem”, 203.

³⁸ İbn Fâris, “kerem”, 5/172; İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh: Tâcü'l-luğa ve Şihâhu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâ-yin, 1410/1990), “kerem”, 5/2020; Âsım Efendi, “kerem”, 6/5183.

³⁹ Zebidî, “kerem”, 33/345; Âsım Efendi, “kerem”, 6/5183; İbrâhîm Mustafa vd., “kerem”, 2/784.

⁴⁰ Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî (İbn Sîde), *el-Muhkem ve'l-muhtâ'ül-a'zam*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), “kerem”, 7/27; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, ts.), “kerem”, 12/510; Zebidî, “kerem”, 33/335.

⁴¹ Halîl b. Ahmed, “kerem”, 4/24; Cevherî, “kerem”, 5/2019; İbn Sîde, “kerem”, 7/27; Büstânî, “kerem”, 777; Âsım Efendi, “kerem”, 6/5181.

⁴² Âsım Efendi, “kerem”, 6/5181.

⁴³ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1429), 3/174.

⁴⁴ İbn Fâris, “kerem”, 5/171-172.

⁴⁵ Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen el-Bikâî, *Naẓmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver* (Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 13/197.

⁴⁶ Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996), “kerem”, 3/389.

Râgıb el-İsfahânî (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği), bazı âlimlerin keremin hürriyete benzediğini, ancak hürriyetin hem küçük hem büyük iyilikler için kullanıldığını, keremin ise Allah yolunda bir orduyu donatmak için para harcamak ve bir topluluğun kanının akmasını önleyecek diyeti üstlenmek gibi büyük iyiliklere mahsus olduğunu söylediklerini aktarmıştır.⁴⁷

“Kerem” kökünden türeyen “ikrâm” ve “tekrîm” kelimeleri, aynı anlamda olup hürmet etmek, yüceltmek⁴⁸ ve peşinden kusur gelmeyen bir faydayı insana ulaştırmak demektir.⁴⁹ Aynı kökten türeyen “tekerrüm” kelimesi, cömert gibi görünmek ve beri olmak anlamında olup birisi kusur ve noksanlığa sebep olan hallerden sakınıp uzaklaşmakla sanki nefesine ikram edip saygın oldu anlamında *تَكْرَمَ فُلَانٌ عَمَّا يَشِبُّهُ* denilir.⁵⁰

“Kerem” kökünden türemiş sıfat-ı müşebbehe olan “kerîm” ise; eli açık ve cömert olan,⁵¹ karşılık beklemeden fayda veren,⁵² hayır ve şeref ile faziletin her çeşidini bir araya getiren,⁵³ iyi ve güzel,⁵⁴ bağışlayan,⁵⁵ müşfik ve merhametli⁵⁶ ve iyi namlı⁵⁷ anlamındadır. Ezherî (ö. 370/981), “kerîm”in övülen her şeyi içine alan bir isim

⁴⁷ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü l-fâzî 'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1423/2002), “kerem”, 707. Ayrıca bk. Semîn el-Halebî, “kerem”, 3/389; Firûzâbâdî, *Beşâ'ir*, 4/343; Zebîdî, “kerem”, 33/335.

⁴⁸ Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü 'l-muḥîṭ* (Beyrût: Dâru l-İhyâ' i't-Türâsî 'l-'Arabî, 1424/2003), “kerem”, 1063; Zebîdî, “kerem”, 33/337; Âsım Efendi, “kerem”, 6/5183.

⁴⁹ Râgıb el-İsfahânî, “kerem”, 707.

⁵⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü 'l-luġa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: ed-Dâru'l-Mısriyye, ts.), “kerem”, 10/236; İbn Manzûr, “kerem”, 12/512; Zebîdî, “kerem”, 33/338; Âsım Efendi, “kerem”, 6/5183.

⁵¹ Âsım Efendi, “kerem”, 6/5183.

⁵² Cürcânî, “kerem”, 184.

⁵³ İbn Manzûr, “kerem”, 12/510. Ayrıca bk. Ebû'l-Kâsım İsmâîl b. Abbâd b. el-Abbâs et-Tâlekânî, *el-Muḥîṭ fi 'l-luġa*, thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn (Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994), “kerem”, 6/262.

⁵⁴ Sâhib b. Abbâd, “kerem”, 6/262; Mehmed b. Mustafa Vâni, Vankulu Lugatı, ed. Mustafa Koç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), “kerem”, 2/2148.

⁵⁵ Sâhib b. Abbâd, “kerem”, 6/262; Cevherî, “kerem”, 5/2021; İbn Manzûr, “kerem”, 12/512; Vâni, “kerem”, 2/2148; Zebîdî, “kerem”, 33/337; Âsım Efendi, “kerem”, 6/5183.

⁵⁶ Penrice John, *Kur'an Sözlüğü*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2010), “kerem”, 260.

⁵⁷ Vâni, “kerem”, 2/2148.

olduğunu söylemiştir.⁵⁸ Râgıb el-İsfahânî, kendi alanında şerefli olan her şeyin “kerîm” diye nitelendiğini belirtmiştir.⁵⁹ Zemahşerî (ö. 538/1144) de, “kerîm”in bir konuda beğenilen ve övülen her şeyin sıfatı olabileceğini; birinin iyiliği ve güzelliği beğenildiği zaman “vechün kerîmün”; bir kitabın manaları ve faydaları beğenildiği zaman “kitâbün kerîmün”; faydaları beğenilen bitkiye “nebâtün kerîmün” denildiğini zikretmiştir.⁶⁰ “Kerîm”in çoğulu ise “كَرَامٌ” ve “كَرْمَاءٌ” şeklinde gelir.⁶¹

Zeccâc (ö. 311/923), Muhammed b. Hasen el-Ahvel’den (ö. 287/900) naklederek kolay ve hızlı kırılan cevize “cevzetün kerîmetün” denildiğini, ona benzetilerek iyilik yapmakta hızlı olan kimsenin kerîm diye nitelendiğini, kerîmin asıl anlamının bu olduğunu söylemiştir.⁶²

Halîmî (ö. 403/1012) ise, kerîmin çok faydalı anlamında olduğunu; bu mananın Araplar’ın sütü çok olan, sağıcısına fazla süt veren, memelerini çekmeyen ve sütünü tutmayan koyuna “şâtün kerîmetün” demelerinden alındığını belirtmiştir.⁶³

Lugat âlimleri ise, kerîmin aslının sütü bol olduğu için kendisinden sağılan süte aldırılmıyormuş gibi sağılırken cömert görünen deveye “nâkatün kerîmetün” denilmesinden alındığını, ona benzetilerek hataları bağışlayan anlamında kullanıldığını söylemişlerdir.⁶⁴

Kerîm, hem Allah hem de insan ve eşya hakkında kullanılır. Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009’dan sonra), Allah hakkında

⁵⁸ Ezherî, “kerem”, 10/234. Ayrıca bk. İbn Manzûr, “kerem”, 12/510.

⁵⁹ Râgıb el-İsfahânî, “kerem”, 707. Ayrıca bk. Semîn el-Halebî, “kerem”, 3/389; Fîrûzâbâdî, *Beşâ’ir*, 4/344.

⁶⁰ Ebû’l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki gavâmi’i’t-tenzil ve ‘uyûni’l-eşkâvil fi vücûhi’t-te’vil* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1424/2003), 3/291-292.

⁶¹ İbn Sîde, “kerem”, 7/27; Cevherî, “kerem”, 5/2019; İbn Manzûr, “kerem”, 12/510; Âsım Efendi, “kerem”, 6/5182.

⁶² Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Tefsîru esmâ’illâhi’l-hüsnâ*, thk. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk (Dimaşk: Dâru’l-Me’mûn li’t-Türâs, 1395/1975), 50-51.

⁶³ Ebû Abdillâh Hüseyin b. Hasen el-Halîmî, *el-Minhâc fi şu’abi’l-îmân*, thk. Hilmi Muhammed Fûde (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1399/1979), 1/201.

⁶⁴ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 24/113-114. Ayrıca bk. Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrût: Dâru İhyâ’i’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1422/2002), 7/152.

kerîm denildiğinde azîz anlamında zâtî sıfat, cömert ve ihsan eden anlamında fiilî sıfat olduğunu söylemiştir.⁶⁵ Râgıb el-İsfahânî de, kerem Allah'ın sıfatı olduğunda açıkça görünen ihsanı ve nimet vermesi; insanın sıfatı olduğunda ise onda görünen güzel ahlak ve övülen davranışlar anlamına geldiğini ve bunlar açıkça görünmedikçe ona kerîm denilmeyeceğini belirtmiştir.⁶⁶ Kurtubî (ö. 671/1273) de, Araplar'ın keremi insan ve başka şeyler hakkında kullandıklarını; kerîm arz, kerîm ağaç, kerîm at ve kerîm nefis gibi şerefli olan ve kendisinden bir fayda ile hayır sâdır olan her şeyi kerîm olarak nitelediklerini; malların en değerlilerini kerâim diye adlandırdıklarını zikretmiştir.⁶⁷ T. W. Haig ise, kerîmin insanlar hakkında kullanıldığında cömert, müsamahakâr, muhterem, asil ve necip; eşya hakkında kullanıldığında bereketli, hürmete şayan, asil ve muhteşem anlamlarına geldiğini söylemiştir.⁶⁸

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148); Araplar'ın, usûlcülerin ve başkalarının kerîm hakkında birçok söz söyledikleri, onu her yönden ele aldıkları ve etrafında dolandıkları halde ona yaklaşamadıklarını ve onun birçok anlamı olduğunu söylemiştir.⁶⁹ Fîrûzâbâdî de, *Beşâ'ir* isimli eserinde kerîmin anlamı hakkında otuz görüş üzere ihtilaf edildiğini ve onları başka bir konuda zikrettiğini belirtmiştir.⁷⁰ Ancak kerîmin onun sözünü ettiği anlamları o eserinde bulamadık.⁷¹ Zebîdî (ö. 1205/1790) de, kerîmin anlamı hakkında otuz küsur görüş olduğunu ve onları hiçbir kitapta toplu görmediğini söyleyip bir araya getirmiştir. Kerîmin onun zikrettiği anlamları şunlardır: Hür, necîp, cömert, hoş kokulu, aslı temiz, rabbine muhalefet ederek bir şeyle kirlenmekten kendini koruyan, yumuşak kalpli, güzel ahlâklı, sabırlı, saygıdeğer ve asil, seçilmiş, süslenen, iyilik eden, yanında izzetli olan,

⁶⁵ Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbü'l-Furûk*, thk. Muhammed İbrâhîm Selim (Kâhire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, ts.), 175.

⁶⁶ Râgıb el-İsfahânî, “kerem”, 707. Ayrıca bk. Zebîdî, “kerem”, 33/335; Âsım Efendi, “kerem”, 6/5181-5182.

⁶⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Esnâ fî şerhi es-mâ'illâhi'l-hüsnâ*, thk. Muhammed Hasan Cebel (Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 1416/1995), 1/99.

⁶⁸ T. W. Haig, “Kerim”, *MEB İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977), 6/588.

⁶⁹ Kurtubî, *el-Esnâ*, 1/105.

⁷⁰ Fîrûzâbâdî, *Beşâ'ir*, 4/343.

⁷¹ Zaten *Beşâ'ir*, ortak bir çalışma ile kapsamlı ansiklopedik bir eser olarak hazırlanması düşünüldüğü halde tamamlanamamıştır. Bk. Hulusi Kılıç, “Fîrûzâbâdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/143-144.

hac, cihad, üzerinde savaşılan at, kendisiyle su taşınan deve, reis, iffetli, güzel, acayip ve garip, âlim, değerli, bol yağmur, mu'ciz, istihza yoluyla zelil olan. Ayrıca Zebîdî, Kur'ân'da geçen kerîm sıfatından bazısının anlamını da açıklamıştır. Nitekim “kitabün kerîmün”, mühürlenmiş ve içindekiler güzel mektup; “Kur'ânün kerîmün”, içindeki hidâyet, beyân, ilim ve hikmetle övülen Kur'ân; “kavlün kerîmün”, kolay ve yumuşak söz; “rızkun kerîmün”, bol rızık; “medhalen kerîmen”, iyi ve güzel giriş anlamın da olduğunu belirtmiştir.⁷²

Müslümanlar, kerem kökünden türemiş bazı kelimeleri saygı ve hürmet ifadesi olarak kullanırlar. Her hayrın sebebi ve kolaylaştırıcı olduğundan⁷³ veya keremde eşi ve benzeri olmadığı için Yüce Allah'a “Ekremü'l-ekremîn”;⁷⁴ azîz ve şerefli peygamber manasında Hz. Peygamber'e “Resûl-i Ekrem”; Kur'ân'a duyulan saygı sebebiyle onun âyetlerine “âyet-i kerîme” derler. Mekke; saygı değer, hürmete layık, mübarek ve yüce bir şehir olduğu için müslümanlar nezdinde umumiyetle “Mekke-i Mükerreme” diye anılır.⁷⁵ Çocukluğunda putlara tapmadığı için Hz. Ali'nin (ö. 40/661) ismi zikredildiğinde “kerremellâhu vecheh” (Allah onu şerefli kılsın!) denilir.⁷⁶

2. “Kerîm” Sıfatının Kur'ân'daki Anlamları

Kur'ân'da “kerem” kökünden türemiş farklı kelimeler kırk yedi yerde zikredilmiştir. “Kerîm” sıfatı yirmi yedi yerde, onun çoğulu olan “kirâm” kelimesi üç yerde geçmiştir.⁷⁷ Kur'ân'da Allah,⁷⁸ Kur'ân'ın kendisi,⁷⁹ melekler,⁸⁰ arş,⁸¹ müminlerin cennete

⁷² Zebîdî, “kerem”, 33/348.

⁷³ Zeccâc, *Tefsîru esmâ'illâhi'l-hüsna*, 51.

⁷⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Kitâbü'l-Esmâ' ve's-şifât*, thk. Abdullâh b. Muhammed el-Hâşidî (Cidde: Mektebetü's-Sevâdî li't-Tevzî', 1413/1993), 1/148.

⁷⁵ H. Lammens, “Mekke”, *MEB İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978), 7/630.

⁷⁶ İsmâil Hakkı Bursevî, *Kitâbü'l-Furûk* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 240; Ethem Ruhi Fırlı, “Ali”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/374.

⁷⁷ Bu âyetler için bk. Muhammed Fuâd Abdülbakî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1422/2001), “kerem”, 706.

⁷⁸ en-Neml 27/40; el-İnfîtâr 82/6. Ayrıca bk. er-Rahmân 55/27, 78; el-Alak 96/3.

⁷⁹ el-Vâkıa 56/77.

⁸⁰ Yûsuf 12/31. Ayrıca bk. Abese 80/16; el-İnfîtâr 82/11.

⁸¹ el-Mü'minûn 23/116. Bu âyette geçen “rabbü'l-'arşı'l-kerîm” ifadesindeki “kerîm” kelimesi, kıraat imamlarının farklı okumalarına bağlı olarak “rab” veya “arş” keli-

girmesi,⁸² müminlere verilecek rızık⁸³ ve ecir,⁸⁴ Hz. Süleyman'ın Sebe' melikesine gönderdiği mektup,⁸⁵ Firavun'un kavminden geride kalan makamlar,⁸⁶ yaşlı ebeveyne söylenecek söz⁸⁷ ve yer-yüzünde büyüyen bitkiler⁸⁸ “kerîm” sıfatıyla nitelenmiştir. Ayrıca “resûlün kerîmün” (kerîm elçi) ifadesi bir yerde Hz. Musa hakkında,⁸⁹ iki yerde ise Cebrâîl veya Hz. Peygamber hakkında kullanılmıştır.⁹⁰

Kerîm sıfatının Kur'an'da nitelediği şeye ve geçtiği âyetin bağlamına göre hangi anlama geldiği âlimler tarafından incelenmiştir. Nitekim Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), “kerîm”ın Kur'an'da güzel, mevki ve şeref bakımından Allah katında değerli, mütekerrim yani cömert gibi davranan, teslim olan, bağışlayan ve faziletli anlamında kullanıldığını söylemiştir.⁹¹

İbn Kuteybe (ö. 276/889) ise, “kerîm” sıfatının Kur'an'da şerefli ve faziletli, bağışlayan, keremi çok olan, çok ve bol, güzel anlamlarında kullanıldığını söylemiş; farklı anlamlarda kullanılsa da onun asıl anlamının şeref olduğunu belirtmiştir.⁹²

Fîrûzâbâdî ise, “kerem” kökünün Kur'an'da on iki manada kullanıldığını söylediğini belirtmiş ve onları şöyle sıralamıştır: *“Şüphesiz Allah katında en kerîminiz,*

mesinin sıfatı olmaktadır.

⁸² en-Nisâ 4/31.

⁸³ el-Enfâl 8/4, 74; el-Hac 22/50; Nûr 24/26; el-Ahzâb 33/31; Sebe' 34/4.

⁸⁴ el-Ahzâb 33/44; Yâsîn 36/11; el-Hadîd 57/11, 18.

⁸⁵ en-Neml 27/29.

⁸⁶ eş-Şuarâ' 26/58; ed-Duhân 44/26.

⁸⁷ el-İsrâ 17/23.

⁸⁸ eş-Şuarâ' 26/7; Lokmân 31/10.

⁸⁹ ed-Duhân 44/17.

⁹⁰ el-Hâkka 69/40; et-Tekvîr 81/19.

⁹¹ Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir fi'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Dubey: Merkezü Cum'atî'l-Mâcid li's-Sekâfe ve't-Türâs, 1427/2006), “el-kerîm”, 161-162. Ayrıca bk. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Muhammed ed-Damegânî, *Kâmusü'l-Kur'an: İslâhu'l-vücûh ve'n-nezâ'ir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Abdülazîz Seyyidü'l-ehl (Beyrût: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyin, 1983), “kerem”, 402-403; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Cevzî el-Kureşî el-Bağdâdî, *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir fi'l-ilmî'l-vücûh ve'n-nezâ'ir*, thk. Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râdî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987), “el-kerîm”, 521-522.

⁹² Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vilü müşkilî'l-Kur'an*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Kâhire: Dâru't-Türâs, 1393/1973), 494-495.

takvâda en ileri olanınızdır."⁹³ âyetinde en şerefli ve en faziletli anlamındadır. *لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ* "Onlar için mağfiret ve kerîm rızık vardır."⁹⁴ âyetinde azîz ve azîm manasındadır. *وَنُدْخِلْكُمْ مَدْخَلًا* "Sizi kerîm bir yere yerleştiririz."⁹⁵ âyetinde süslenmiş ve güzelleştirilmiş anlamında; *فَانْبِثْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ* "Orada her kerîm çiftten büyüttük."⁹⁶ âyetinde güzel manasındadır. *إِنِّي الْفَيْ إِلَيَّ* "Bana kerîm bir mektup bırakıldı."⁹⁷ âyetinde acayip ve garip manasındadır. *إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ* "Şüphesiz o kerîm Kur'ân'dır."⁹⁸ âyetinde nazmı mu'ciz olan manasındadır. *دُقِّقْتُ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ* "Tat bakalım, hani sen azîz ve kerîm idin."⁹⁹ âyetinde istihza yoluyla zelil ve hakir olan manasındadır. *إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ* "O, kerîm bir elçinin sözüdür."¹⁰⁰ âyetinde Cebrâîl anlamındadır.

بِأَيْدِي سَفَرَةٍ (15) *كَرَامٍ بَرَّةٍ* (16) "Kerîm ve itaatkâr kâtiplerin elleriyle (kaydedilmiş)."¹⁰¹ âyetinde melekût meleği manasındadır. *كَاتِبِينَ* "Kerîm yazıcılar ..."¹⁰² âyetinde âdemoğullarıyla vazifeli melekler manasındadır. İsrâ Sûresinin 70. âyetinde "kerreme" fiili, âdemoğlu manasındadır. *إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ* "Bu, ancak kerîm bir melektir."¹⁰³ âyetinde çok doğru sözlü Yûsuf anlamındadır. *وَمَنْ يَأْيَا* "Şüphesiz rabbîm zengin ve kerîmdir."¹⁰⁴ ve *أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ* "Ey insan, kerîm rabbîn hakkında seni ne aldattı?"¹⁰⁵ âyetlerinde azîm, gaffâr ve tevvâb manasındadır.¹⁰⁶ Ancak Fîrûzâbâdî'nin zikrettiği bu anlamların bazısında kapalılık ve belirsizlik vardır. Mesela Hâkka Sûresinin 40. âyeti ile Tekvîr Sûresinin 19. âyetindeki "resûlün kerîmün" ifadesinin Cebrâîl manasında olduğunu söylemiş, kerîmin buradaki anlamını açıklamamıştır. Kerîm burada azîz anlamında olup "resûlün kerîmün"

⁹³ el-Hucurât 49/13.

⁹⁴ el-Enfâl 8/74.

⁹⁵ en-Nisâ 4/31.

⁹⁶ Lokmân 31/10.

⁹⁷ en-Neml 27/29.

⁹⁸ el-Vâkıa 56/77.

⁹⁹ ed-Duhân 44/49.

¹⁰⁰ el-Hâkka 69/40; et-Tekvîr 81/19.

¹⁰¹ Abese 80/15-16.

¹⁰² el-İnfitâr 82/11.

¹⁰³ Yûsuf 12/31.

¹⁰⁴ en-Neml 27/40.

¹⁰⁵ el-İnfitâr 82/6.

¹⁰⁶ Fîrûzâbâdî, *Beşâ'ir*, 4/344-345.

ile Cebrâîl veya Hz. Peygamber kastedilmiştir. Yine Abese Sûresinin 16. âyetindeki “kirâm” kelimesinin melekût meleği manasında olduğunu söylemiştir. Oysa “kerîm”in çoğulu olan “kirâm” kelimesi, önceki âyette geçen “sefere” kelimesinin sıfatı olup Allah katında değerli ve şerefli anlamındadır. Yine İsrâ Sûresinin 70. âyetindeki “kerreme” fiilinin âdemoğlu manasında olduğunu belirtmiştir. Fakat “kerreme” fiili o âyette (âdemoğlunu) şerefli kılmak anlamındadır. Yûsuf Sûresinin 31. âyetindeki “melekün kerîmün” ifadesinin çok doğru sözlü Yûsuf manasında olduğunu söylemiştir. Hâlbuki bu âyette “kerîm”, meleklerin sıfatı olup güzel veya şerefli anlamındadır. Bu âyette Azîz’in hanımını kınayan kadınların Hz. Yûsuf’un güzelliğini görünce onun bir insan değil, ancak kerîm bir melek olduğunu söyledikleri anlatılmıştır. Ayrıca Fîrûzâbâdî, Kur’ân’da geçen kerîm sıfatından bazısının anlamını açıklamamıştır. Mesela *وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا* “İkisine (anne-babana) kerîm söz söyle!”¹⁰⁷ âyetindeki “kerîm söz” hakkında bir şey dememiştir. Katâde’nin (ö. 117/735) “kerîm söz”ün yumuşak ve kolay söz olduğunu söylediği nakledilmiştir.¹⁰⁸

Kur’ân semantiği konusundaki çalışmalarıyla tanınan Japon şarkiyatçı İzutsu’ya (ö. 1993) göre kerîm, cahiliye devrinde çok önemli anahtar bir kelime olup asaletli olan ve bütün malını harcayacak kadar cömert olan anlamındaydı. Onlar israf derecesinde cömertlik yapmayı en büyük meziyet sayarlar, onu savaştaki cesaret ve kahramanlığa denk görürler, atalarından gelen şereflerini korumak ve övünmek için böyle davranırlardı. Bu yüzden Kur’ân, onların bu davranışlarını gerçek bir fazilet, hatta hakiki cömertlik bile saymamıştır. Kur’ân’a göre kerîm, en büyük şeref olan Allah’ın rızasını kazanmak için malını harcayan, israf ile cimrilik arasında bir yol tutarak mutluluğa ermek isteyen ve takvâ ile hareket edendir.¹⁰⁹

Kerîm sıfatının Kur’ân’da hangi anlamlarda kullanıldığından genel olarak bahsettikten sonra Kur’ân’ın kerîm olarak nitelendirildiği âyet üzerinde durup asıl konumuz olan Kur’ân’ın kerîm sıfatının anlamıyla ilgili müfessirlerin yorumlarını inceleyeceğiz.

¹⁰⁷ el-İsrâ 17/23.

¹⁰⁸ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 14/549; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris er-Râzî İbn Ebû Hâtîm, *Tefsîrû’l-Kur’âni’l-‘azîm*, thk. Es’ad Muhammed et-Tayyib (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997), 7/2324.

¹⁰⁹ Toshihiko İzutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975), 42-44.

3. Kur'ân'ın “Kerîm” Sıfatının Anlamı

“Kerîm” lafzı, Kur'ân'da bir yerde Kur'ân'ın kendi sıfatı olarak zikredilmiştir. O da, Vâkıa Sûresinin 77. âyetindedir. Bu âyet kendinden önceki ve sonraki âyetlerle konu ve anlam bakımından bütünlük içinde olduğundan bu sûrenin 75-80. âyetleri birlikte ele alınacaktır. Bu konuyla ilgili başka âyet bulunmadığı için çalışmamız bundan sonra bu âyetler ekseninde devam edecektir. Bundan dolayı çalışmamızın sonraki kısımlarında bu âyet denildiği zaman Vâkıa Sûresinin 77. âyeti, bu âyetler denildiği zaman da aynı sûrenin 75-80. âyetleri kastedilecektir.

Kur'ân'ın kerîm olarak nitelendirildiği âyetle bütünlük arz eden âyetler şöyledir:

فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ (75) وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لِّو تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ (76) إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ (77) فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ (78) لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (79) تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (80)

“Hayır, yıldızların mevkilerine yemin ederim. Hakikaten bu, eğer bilerseniz, çok büyük bir yemindir. Şüphesiz o, kerîm Kur'ân'dır. Korunmuş bir kitaptadır. Temizlenenlerden başkası ona dokunamaz. Âlemlerin rabbinden indirilmiştir.”¹¹⁰

Bu âyetlerin nüzûl sebebi hakkında İbn Abbâs'tan nakledildiğine göre, Hz. Peygamber zamanında yağmur yağması üzerine şöyle buyurmuştu: “(Bu yağmur sebebiyle) insanlardan bazıları şükreden, bazıları küfreden oldu. Bazısı, ‘Bu, Allah'ın rahmetidir.’ dedi. Bazısı, ‘Şu, şu yıldızın kayması doğru çıktı.’ dedi.” Bunun üzerine bu âyetler indi.¹¹¹ Buna benzer bir rivâyet, bu sûrenin 81. âyeti hakkında nakledilmiştir. Nitekim İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938), Tebük gazvesinde ensardan münafıklıkla itham edilen birinin filan yıldızın kaymasıyla yağmur yağdığını söylemesi üzerine bu sûrenin 81. âyetinin indiğini nakletmiştir.¹¹² Bu ve önceki rivâyet, 81. âyetin muhtevasıyla uyumlu olduğu için bu âyetin sebab-i nüzulü olarak kabul edilmesi daha uygun olur.

¹¹⁰ el-Vâkıa 56/75-80.

¹¹¹ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Şahîhu Müslim* (Riyâd: Dâru Taybe, 1427/2006), “İmân”, 32 (No. 127).

¹¹² İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, 10/3335. Ayrıca bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/369-372.

Bu âyetlerde Kur'ân hakkında çeşitli iddialar öne süren müşriklere hitap edilerek Kur'ân'ın bazı özellikleri açıklanmıştır. Müşrikler cinlerin ve şeytanların kâhinlere gökten haber getirdiğine, her şaire ilham veren şeytanlarının bulunduğuna inanıyorlardı. Kur'ân'ın da Hz. Peygamber'e şeytanlar tarafından indirildiğini iddia ediyorlardı.¹¹³ Onların bu iddialarını reddedip onları yeminle ikna etmek üzere önce yıldızların mevkilerine¹¹⁴ yemin edilmiş;¹¹⁵ sonra bir ara cümle getirilerek bunun büyük bir yemin olduğu belirtilmiştir. Ardından yemin edilen şeyin önemini vurgulamak için “*Eğer bilerseniz*” denilerek başka bir ara cümle getirilmiştir. Daha sonra “*Şüphesiz o kerîm Kur'ân'dır.*” buyru-
lararak yeminin cevabı açıklanmıştır. Sonra “*(O,) kitâb-ı meknûn-
dadır.*” buyrulmuştur. “Meknûn”, mahlûkattan gizlenmiş¹¹⁶ veya korunmuş¹¹⁷ anlamında olup kitâb-ı meknûn ile levh-i mahfûz veya mushafın kastedildiği söylenmiştir.¹¹⁸ Fakat bu âyetin bağla-
mından kitâb-ı meknûnun levh-i mahfûz olduğu anlaşılmaktadır. Kur'ân'ın kitâb-ı meknûnda bulunması, onun ikinci özelliği olup Allah katında korunduğunu ifade eder. Bilâhare “*Temizlenenler-*

¹¹³ Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/363; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbid-
dîn Ömer b. Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme
(Riyâd: Dâru't-Taybe, 1420/1999), 7/544; Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu*
(Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 5/230.

¹¹⁴ “Mevâki'i'n-nücûm”un yıldızların doğduğu veya battığı yerler, menzil ve yörünge-
leri, akan yıldızların düştüğü yerler veya kıyamet günü saçılacakları yerler olduğu
söylenmiştir. Onun Kur'ân'ın nücûmen indirilmesi veya indirilmiş bölümleri ya da
onun nücûmunun vuku bulduğu vakitler olduğu da belirtilmiştir. Bk. Taberî, *Câ-
mi'u'l-beyân*, 22/359-360; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/456-457; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*,
29/189. Bu son yoruma göre, burada hem Kur'ân'a yemin edilmiş hem de yeminin
cevabı Kur'ân olmuştur. Fakat bu âyetlerde Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğuna inan-
mayan müşriklere hitap edilmiş olup onların şâir veya kâhin sözü olduğunu iddia
ettikleri Kur'ân'a hem yemin edildiğini, hem de bir ara cümleyle “*Bu, eğer bilirse-
niz, büyük bir yemindir.*” denildiğini farz etmek, totolojik bir önerme olduğu için çok
isabetli değildir. Bk. *Kur'an-ı Kerim Meali*, çev. Mustafa Öztürk (Ankara: Ankara
Okulu Yayınları, 2016), 604.

¹¹⁵ “Felâ uksimu” ifadesinin “*Hayır, iş zannettikleri gibi değil, yemin ederim ki, ...*”
manasında olduğu söylenmiştir. Bu konudaki diğer görüşler için bk. Sadık Kılıç,
Yemin Olsun ki -Aksamu'l-Kur'an- (İstanbul: İhtar Yayıncılık, 1996), 29-32.

¹¹⁶ Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mah-
mûd Şehhâte (Beyrût: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 1423/2002), 4/224.

¹¹⁷ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdülcelîl
Abduh Şelebî (Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 5/115.

¹¹⁸ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr
fi 'ilmi't-tefsîr* (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1404/1984), 8/151.

den başkası ona dokunamaz.” buyrulmuştur. Bu âyetteki “el-mu-tahherûn” (temizlenenler) kelimesiyle meleklerin veya insanların kastedildiği söylenmişse¹¹⁹ de, birçok müfessir onunla meleklerin kastedildiğini belirtmiştir.¹²⁰ Buna göre bu âyetle meleklerden başkasının levh-i mahfûza dokunamayacağı ve Kur’ân’ın, Hz. Peygamber’e ulaştırılmasında meleklerden başkasının rolünün olmadığı anlatılmıştır. Bu da, Kur’ân’ın üçüncü özelliği olup müşriklerin Kur’ân’ın Hz. Peygamber’e şeytanlar tarafından indirildiği iddialarına bir reddiyedir. Bu âyetle müslümanların mushafa abdestsiz dokunmamalarının kastedildiği söylenmişse¹²¹ de, bu görüş âyetin bağlamına uymamaktadır.¹²² Daha sonra “(O,) âlemlerin rabbinden indirilmiştir.” buyrulmuştur ki, bu da Kur’ân’ın dördüncü özelliği olup onu yüceltmek için getirilmiştir. Bir sözün büyüklüğü söyleyenin büyüklüğü ile ölçüldüğünden Kur’ân’ın büyüklüğü âlemlerin rabbinden indirildiği söylenerek açıklanmıştır.¹²³ O halde bu âyetlerde Kur’ân’ın kerim olması, ki-

¹¹⁹ Bk. İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 8/152.

¹²⁰ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 22/364-365; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 9/219; Muhiyissün-ne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ûd el-Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (Riyâd: Dâru Taybe li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1409/1989), 8/23; İbn Kesîr, *Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-‘azîm*, 7/544.

¹²¹ Bk. Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 9/220; Kurtubî, *el-Câmi’*, 20/221; Ebû’l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl ve haķâ’iku’t-te’vil* (Beyrût: Dâru’l-Kelîmî’t-Tayyib, 1419/1998), 3/429; İbn Kesîr, *Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-‘azîm*, 7/545.

¹²² Zira bu âyetten önceki âyetlerde müşriklere hitap edilerek Kur’ân’ın kerim olduğu ve kitâb-ı meknûnda bulunduğu söylenmiştir. “Kitâb-ı meknûn” ile mushaf kastedilmiş olamaz. Çünkü bu sûre Mekki olup bu âyetler indiği zaman mushaf henüz ortada yoktu. Kur’ân Hz. Ebû Bekir’in halifeliğinde mushaf haline getirilmiştir. Kur’ân’ın daha sonra mushaf haline getirileceği dikkate alınarak böyle denildiği düşünülebilir-se de, bu âyetle mevcut durumun açıklandığı açıktır. Bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâi’u’t-tefsîr*, thk. Yûsri Seyyid Muhammed - Sâlih Ahmed eş-Şâmî (Riyâd: Dâru İbnü’l-Cevzî, 1427/2006), 3/118. Ayrıca bu sûrenin 80. âyetinde Kur’ân’ın âlemlerin rabbinden indirildiğinin söylenmesi, yine bu sûrenin 81-82. âyetlerinde onların bu sözü yani Kur’ân’ı küçümsedikleri ve ondan nasiplerini onu yalanlamaktan ibaret kıldıklarının belirtilmesi de, burada müşriklere hitap edildiğini gösterir. O halde bu âyetin bağlamı dikkate alınırsa onda mushafa abdestsiz dokunmanın kastedildiği söylenemez. Şunu da belirtelim ki, Allah katında bu kitaba nasıl temiz olanlardan başkası dokunamazsa dünyada da müslümanların ona abdestsiz dokunmaktan kaçınmaları gerekir. Bk. Ebû’l-A’lâ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 6/108. Dolayısıyla İslâm âlimlerinin bu âyete atıfla mushafa abdestsiz dokunmanın caiz olmadığını söylemeleri, kesinlikle isabetlidir. Zira Kur’ân ve onun iki kapak arasında toplanmasıyla oluşan mushaf, her türlü saygı ve hürmete layıktır.

¹²³ Mehmet Vehbi, *Hulâsâtü’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, ts.), 14/5747.

tab-ı meknûnda bulunması, meleklerden başkasının ona dokunamaması ve âlemlerin rabbinden indirilmesi şeklinde dört özelliği anlatılmıştır.

إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ âyetindeki “/hu” zamirinin mercii hakkında iki görüş vardır. Birincisine göre, onun mercii bilinen bir şey olup Hz. Peygamber’e indirilen kelâmdır. Zira müşrikler Kur’ân’ın şiir ve sihir olduğunu iddia ediyorlardı. Yüce Allah onların bu iddialarını reddederek “Şüphesiz o kerîm Kur’ân’dır.” buyurmuştur.¹²⁴ İkinci görüşe göre ise, onun mercii bundan önceki âyetlerde anlatılan tevhid, haşır, onlarla ilgili delil ve yeminlerdir. Çünkü müşrikler bunların Hz. Peygamber’in sözü olduğunu ileri sürüyorlardı. Bunun üzerine Yüce Allah “O (önceki âyetlerde anlatılanlar), kerîm Kur’ân’dır.” buyurmuştur.¹²⁵ Ancak bu âyetlerin asıl konusu Kur’ân olduğundan bu zamirin Kur’ân’a raci olması daha isabetli görünmektedir.

Bu âyette Kur’ân kerîm sıfatıyla nitelendirilmiştir. Fahreddin er-Râzî, sıfatın ekseriyetle bir şeyi benzerlerinden ayırt etmek için, bazen de övmek için getirildiğini belirtmiştir. Kur’ân’ın kerîm sıfatının onu övmek için getirildiği açıktır. Ancak “Kur’ân” kelimesinin okunan şeyin ismi olduğu kabul edilirse, kerîm sıfatı Kur’ân’ı okunan başka şeylerden ayırt etmek için getirilmiş olur. Kur’ân kelimesinin okunan şeyin ismi olduğunun delili ise, وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ “Eğer bir okuyuşla dağlar yürütülseydi, ...”¹²⁶ âyetidir.¹²⁷ Ancak bu âyetdeki Kur’ân lafzı özel isim olarak da kabul edilebilir. “Kur’ân” kelimesinin Kıyâmet Sûresinin 17-18. âyetlerinde “kare’e” fiilinin mastarı olduğu söylenmişse¹²⁸ de, Vâkıa Sûresinin 77. âyetindeki “Kur’ân” kelimesi müfessirler tarafından son ilâhî kitabın özel ismi kabul edilerek kerîm sıfatı ona göre yorumlanmıştır.

Yine Fahreddin er-Râzî’nin belirttiğine göre, bir şeydeki kemâli övmek, ya hissî ya da aklî olur. Hissî olan, lafızla açıklanıp vuzuha kavuşturulur. Aklî olan ise, hislerden gizli kaldığı

¹²⁴ İbn Atyye, el-Muharrerü’l-vecîz, 5/251; Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 29/191; İbn Kayyim, *Bedâi’u’t-tefsîr*, 3/114.

¹²⁵ Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 29/191.

¹²⁶ er-Ra’d 13/31.

¹²⁷ Bk. Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 28/148.

¹²⁸ Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 29/92. Ayrıca bk. Aydın Kudat, *Kırâatları Hücetlendirmede Dilbilim Olgusu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 5-6.

için kapsamlı bir kelimeyle ona işaret edilir. Kerem de, Araplara göre övgü sıfatlarının en meşhurlarındandır.¹²⁹ Kur'ân'ı aklî yönden öven kerîm sıfatının hangi anlama geldiği veya onun niçin bu sıfatla nitelendirildiği konusunda müfessirler birçok yorum yapmışlardır. Sayısı otuza varan bu yorumları dört ana başlık halinde ele alacağız. Birbirine yakın veya benzer yorumları aynı başlık altında bir araya getirip onların Vâkıa Sûresinin 77. âyetinin bağlamına ve kerîm lafzının anlamlarına uygunluğu açısından inceleyeceğiz, böylece hangi yorumun daha tercihe şayan olduğunu belirlemeye çalışacağız.

3.1. Değer ve Şeref Bağlamında Değerlendirilenler

Kur'ân'ın kerîm sıfatı; onun Allah katında veya sema halkına göre ya da Hz. Peygamber'e göre veyahut müslümanlar nazarında değerli, şerefli ve kıymetli olmasıyla açıklandığı gibi, Kur'ân'ın kendisini okuyup ezberleyenleri veya kendisiyle amel edenleri değerli ve şerefli kılmasıyla da izah edilmiştir.

3.1.1. Allah Katında Değerli Olması

Kelbî (ö. 146/763), Kur'ân'ın kerîm sıfatının onun rabbinin katında kerîm ve güzel olmasını ifade ettiğini söylemiştir.¹³⁰ Mâverdî, Necmeddin en-Neseî ve Zemahşerî de, Kur'ân'ın kerîm sıfatının Allah katında kerîm anlamında olduğunu belirtmiştir.¹³¹ Çünkü Kur'ân, Allah'ın kelâmı ve vahyidir.¹³² Semerkandî (ö. 373/983), Kur'ân'ın Allah katında kerîm ve şerefli;¹³³ Mâtürîdî, Allah katında azîm;¹³⁴ İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Allah katın-

¹²⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 29/170.

¹³⁰ Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsîrû'l-basîf* (Riyâd: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1430/2009), 21/259.

¹³¹ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5/463; Neseî, *et-Teysîr fî't-tefsîr*, 14/269; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/457. Ayrıca bk. Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 3/429; Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî en-Nisâbü'rî, *Garâ'ibü'l-Kur'ân ve reğâ'ibü'l-furkân*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1996), 6/245; Ebûs-süüd Muhammed b. Muhammed b. Mustafâ el-İmâdî el-Hanefî, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 5/267; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdüllatîf Hasan Abdurrahmân (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1439/2018), 9/336; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Seyyid Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-meşânî* (Beyrût: Dâru'l-İhyâ'î't-Türâsî'l-'Arabî, ts.), 27/153.

¹³² Neseî, *et-Teysîr fî't-tefsîr*, 14/269.

¹³³ Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Tefsîrû's-Semerkandî*, thk. Alî Muhammed Muavviz vd. (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 3/319.

¹³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 14/321.

da muazzam;¹³⁵ Elmalılı (ö. 1361/1942), Allah katında mükerrerrem yani saygın anlamında kerîm olduğunu ifade etmiştir.¹³⁶ Şehâbeddin Sivâsî (ö. 860/1456 [?]) de, Kur’ân’da takdîs, tenzîh, öğütler ve hükümler çok fazla bulunduğu için Allah katında şerefli manasında kerîm olduğunu söylemiştir.¹³⁷

Kur’ân’ın kerîm sıfatının Allah katında değerli ve şerefli anlamında olması, bu âyetin bağlamına da uymaktadır. Zira sonrakî âyetlerde anlatılan Kur’ân’ın kitab-ı meknûnda bulunması, meleklerden başkasının ona dokunamaması ve âlemlerin rabbinden indirilmiş olması, onun Allah katında değerli olduğuna işaret etmektedir. Yüce Allah’ın Kur’ân’ı indirdiği geceyi “leyletü’l-Kadr” diye isimlendirmesi de, Kur’ân’ın Allah katında değerli olduğunu göstermektedir. Zira tâbiîn âlimlerinden Zührî (ö. 124/742), Kadir gecesinin “azamet ve şeref gecesi” demek olduğunu; birinin emirin yanında değeri olduğu zaman Araplar’ın لَفْلَاحٍ dediklerini söylemiştir.¹³⁸ Ayrıca bazı hadislerde Allah katında Kur’ân’dan daha yüce bir şey olmadığı¹³⁹ ve Kur’ân’ın Allah’a göklerden, yerden ve onlarda bulunanlardan daha sevimli olduğunun bildirilmesi¹⁴⁰ de, Kur’ân’ın Allah katında değerli olduğunu ifade etmektedir.

3.1.2. Allah’ın Kerîm Olması Anlamına Gelmesi

Mâtürîdî, Kur’ân’ın kerîm sıfatının onu indiren Allah’ın kerîm olması anlamında olabileceğini zikretmiştir.¹⁴¹ Onun bu görüşünden Kur’ân’ın kerîm olan Allah’ın kelâmı olduğu için kerîm sıfatıyla nitelendirildiği, dolayısıyla Kur’ân’ın bizzat kerîm olmadığı ve onun kerîm olmasının mecâz-ı aklî olduğu anlaşılmaktadır. Fakat bir sözün hakiki manada kullanılmasına engel olan bir karine

¹³⁵ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 8/151.

¹³⁶ Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili* (y.y.: Eser Neşriyat, ts.), 7/4723.

¹³⁷ Şehâbeddin Sivâsî, *‘Uyûnü’l-tefâsîr li’l-fużalâ’i’s-semâsîr*, thk. Bahattin Dartma (Beyrût: Dâru Sâdır, 1427/2006), 4/183.

¹³⁸ Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 10/248; Begavî, *Me’âlimü’l-tenzîl*, 8/485; Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 32/28.

¹³⁹ Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdîrahmân b. el-Fazl b. Behrâm ed-Dârimî, *Müsnedü’l-Dârimî*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Riyâd: Dâru’l-Mugnî li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1421/2000), “Fezâ’ilü’l-Kur’ân”, 5 (No. 3396).

¹⁴⁰ Dârimî, “Fezâ’ilü’l-Kur’ân”, 6 (No. 3401).

¹⁴¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 14/89.

varsa mecâza hamledilir. Kur'ân'ın hakiki manada kerîm olmasına bir engel olmadığı için onu mecâza hamletmeye gerek yoktur. Mâtürîdî, bu durumu fark etmiş olmalı ki, bu görüşü zikrettikten sonra kerîmin Kur'ân'ın kendi sıfatı da olabileceğini, mesela “kelâmün hikmetün” (hikmetli söz) ve “kelâmün sefehün” (akılsızca söz) denilerek bizzat kelâmın nitelendiğini belirtmiştir¹⁴² ki, doğru olan da budur.

3.1.3. Semâ Halkına Göre Değerli Olması

Kurtubî ve İbn Âdil (ö. 880/1475), Kur'ân'ın kerîm sıfatının semâ halkına göre değerli olması anlamında olabileceğini, zira Kur'ân'ın rablerinden indirildiğini ifade etmiştir.¹⁴³

Kur'ân'ın semâ halkına göre değerli olduğu doğru ise de, bu âyetin bağlamından Kur'ân'ın kerîm olmasının bu manada olduğu anlaşılmamaktadır. Ayrıca *لَا يَمْسُئُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ* “Temizlenenlerden başkası ona dokunamaz.”¹⁴⁴ âyetindeki “el-mutahharûn” (temizlenenler) kelimesiyle meleklerin kastedildiğinin, dolayısıyla meleklerden başkasının levh-i mahfûza dokunamayacağını yani levh-i mahfûzda bulunanlara yalnızca meleklerin muttali olabileceğinin söylenmesi,¹⁴⁵ Kur'ân'ın sadece meleklerin nazarında kerîm olmasını gerektiren bir durum değildir. Ayrıca bu âyetlerde Kur'ân'a iman etmeyen müşriklere hitap edildiği dikkate alınırsa, Kur'ân'ın meleklerle göre kerîm olduğunun söylenmesinin onlara bir faydası olmazdı.

3.1.4. Hz. Peygamber'e Göre Değerli Olması

Necmeddîn en-Nesefî, Kur'ân'ın kerîm sıfatının Hz. Peygamber'e göre değerli olması anlamında olabileceğini, zira Kur'ân'ın rabbinden ona indirildiğini belirtmiştir.¹⁴⁶

Kur'ân, Resûlullah'ın peygamberliğinin en açık ve kesin delili olduğu için onun nazarında çok değerli ve kıymetli görüldüğü ve

¹⁴² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 14/89.

¹⁴³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), 20/220; Ebû Hafs Ömer b. Alî b. Âdil ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *el-Lübâb fi'ulûmi'l-Kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Alî Muhammed Muavviz (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 18/432.

¹⁴⁴ el-Vâkıa 56/79.

¹⁴⁵ Bk. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 8/152.

¹⁴⁶ Nesefî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, 14/269.

Hız. Peygamber'in hayatı boyunca Kur'an'a çok büyük değer ve kıymet verdiği doğru olmakla birlikte, Kur'an'ın kerîm sıfatının bu manada olduğu kabul edilemez. Zira bu âyetlerde Hız. Peygamber'den değil; bizzat Kur'an'ın sahip olduğu özelliklerden söz edilmektedir.

3.1.5. Müslümanlara Göre Değerli Olması

Kurtubî, Necmeddîn en-Nesefî ve İbn Âdil, Kur'an'ın kerîm sıfatının müminlere göre değerli olması anlamında olabileceğini de söylemiştir. Çünkü Kur'an, müminlerin rablerinin sözü ve kalplerinin şıfasıdır; onların hidâyeti ve müjdesi ondadır.¹⁴⁷

“*Temizlenenlerden başkası ona dokunamaz.*”¹⁴⁸ meâlindeki âyetle müslümanların mushafa abdestsiz dokunmamalarının kastedildiği düşünülerek bu yorumun getirildiği anlaşılmaktadır. Ancak bu yorum, bu âyetin bağlamına¹⁴⁹ uymamaktadır. Zira bu âyetlerde müslümanlara değil; Kur'an hakkında çeşitli iddialar öne süren müşriklere hitap edilmiştir.

3.1.6. Değerli, Şerefli, Saygın ve Güzel Olması

Sa'lebî (ö. 427/1035) ile Begavî (ö. 516/1122), Kur'an'ın kerîm sıfatının azîz ve mükerrrem;¹⁵⁰ İbn Kesîr (ö. 774/1373), azîm;¹⁵¹ Elmalılı, gayet güzel ve hoş;¹⁵² Muhammed Tâhâ el-Bâlisânî ise, değerli, şerefli ve itibarlı¹⁵³ anlamında olduğunu belirtmiştir.

İbn Kayyim el-Cevziyye'ye (ö. 751/1350) göre ise, Allah Kur'an'ı kerîm sıfatıyla nitelemekle onu güzelliğinin, hayır ve faydalarının çokluğunun ve yüceliğinin gerektirdiği şeyle nitelemiştir. Zira kerîm; güzel, hayrı çok ve faydası büyük anlamındadır. Kerîm, her şeyin en güzeli ve en faziletlisidir. Bu sebeple

¹⁴⁷ Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/220; Nesefî, *et-Tefsîr fi't-tefsîr*, 14/269; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 18/432.

¹⁴⁸ el-Vâkıa 56/79.

¹⁴⁹ Bu âyetin bağlamı hakkında bu makalenin 122 nolu dipnotuna bakınız.

¹⁵⁰ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 9/218; Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 8/22. Ayrıca bk. Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzil* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004), 4/241.

¹⁵¹ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*, 7/544.

¹⁵² Elmalılı, *Hak Dini*, 7/4723.

¹⁵³ Muhammed Tâhâ el-Bâlisânî, *Hüsnu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an* (Beyrût: Dâru İh-yâ'i't-Türâsî'l-'Arabî, 1438/2017), 5/2459.

selef, kerîm kelimesini güzel anlamında tefsir etmiştir.¹⁵⁴

Kerîm sıfatının bu anlamları, bu âyetin bağlamına uymaktadır. Buna göre bu âyetlerde müşrikler Kur'ân'ı her ne kadar değerli ve saygın görmüyorlarsa da aslında onun levh-i mahfûzda korunan çok değerli ve şanı yüce Kur'ân olduğu anlatılmış olabilir.

3.1.7. Aslının Temiz ve Üstünlüğünün Açık Olması

Fahreddin er-Râzî, kerîmin aslı temiz ve üstünlüğü açık manasında olduğunu söylendiğini; Kur'ân da aslı temiz, üstünlüğü açık, lafzı fasih ve manası sahih anlamında kerîm olduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁵

Kur'ân'ın aslı yani kaynağı temiz olup Allah tarafından indirilmiştir. Onun diğer kitaplara ve başka sözlere üstünlüğü açıktır. Lafzının fasih ve manasının sahih olduğu da doğrudur. Ancak Kur'ân'ın kerîm sıfatının bu anlama geldiği kabul edilemez. Zira Kur'ân'ın kerîm olmasının lafzının fasih ve manasının doğru olması anlamında olduğu, ilk dönem kaynaklarında zikredilmemiştir. Onun bu özelliklerinin 4./10. yüzyıldan sonra Kur'ân'ın fesahat ve belâgatıyla ilgili çalışmaların artmasından¹⁵⁶ sonra dile getirilmeye başlandığı söylenebilir.

3.1.8. Kendisini Okuyanı Yüceltip Ezberleyeni Şerefli Kılması

Mâverdî, Kurtubî, İbn Âdil, Şevkânî (ö. 1250/1834) ve Sıddîk Hasan Han (ö. 1307/1890), Kur'ân'ın kendisini okuyanı yücelttiği ve ezberleyeni şerefli kıldığı için kerîm sıfatıyla nitelendirildiğini beyan etmişlerdir.¹⁵⁷

Kur'ân okumaktan asıl maksadın onun manasını anlamak, emir ve tavsiyelerine uymak olduğu dikkate alınırsa Kur'ân'ı sadece okuyup ezberlemenin insanı yüceltip şerefli kıldığı söylenemez. Ayrıca Kur'ân'ın kerîm sıfatının bu manada olduğu, bu âyetin bağlamına da uymamaktadır. Zira bu âyetlerde kendilerine

¹⁵⁴ İbn Kayyim, *Bedâi 'u l-tefsîr*, 3/116-117.

¹⁵⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 29/192.

¹⁵⁶ Hulûsî Kılıç, “Belâgat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 5/382.

¹⁵⁷ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5/463; Kurtubî, *el-Câmi*, 20/220; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 18/432; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 1431/2010), 5/160; Ebû't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Alî el-Kannevî, *Fethu'l-beyân fî makâşidi'l-Kur'ân* (Beyrûr: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1412/1992), 13/382.

hitap edilen müşrikler Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğuna inanmıyorlardı ki, onlara Kur'ân okuyup ezberlemenin insanı şerefli kılacağı söylesin.

3.1.9. Kendisiyle Amel Edenin Şerefli Olması

Mâtürîdî ve Rûzbihân el-Baklî (ö. 606/1209), Kur'ân'a tâbi olan, onun içindekilerle amel eden ve onun ahlakıyla ahlaklanan kimsenin dünyada ve ahirette değerli ve şerefli olacağı cihetle Kur'ân'ın kerîm olarak nitelendirildiğini de söylemiştir.¹⁵⁸

Kur'ân'ın kendisi değerli ve şerefli olduğu gibi ahkâmıyla amel eden kimse de dünyada ve ahirette Allah ve insanlar katında değerli ve şerefli olur. Ancak Kur'ân'ın kerîm sıfatının bu manada olması, bu âyetin bağlamına uymaz. Bu âyetlerde müşriklere hitap edilmiş olup onların Kur'ân'ın içindekilerle amel etmelerinin faydalı olabilmesi için önce ona iman etmeleri gerekir. Dolayısıyla müşrikler Kur'ân'a inanmadıkları halde onlara Kur'ân'ın içindekilerle amel eden kimsenin değerli ve şerefli olacağının söylendiğini düşünmek, uzak bir ihtimaldir.

3.2. Cömert Bağlamında Değerlendirilenler

Kur'ân'ın kerîm sıfatı, onun çok cömert ve lütufkâr olmasıyla veya insanlığı cömertliğe çağırmasıyla da izah edilmiştir. Yine onun çok faydalı olmasıyla, insanların dünyevi ve uhrevi ihtiyaçlarını gidermesiyle, kendisinden bir şey isteyen istediğini vermesiyle, kerîm rabden kerîm melek vasıtasıyla kerîm peygambere indirilmesiyle de açıklanmıştır.

3.2.1. Çok Cömert Olması

Belâgat âlimleri, çok mal vermenin kerîmin âdeti olduğunu, Kur'ân da dinde hakka götüren delilleri bildirdiği için kerîm olarak nitelendirildiğini söylemişlerdir.¹⁵⁹ Molla Fenârî (ö. 834/1431) de, Kur'ân'ın bütünüyle kerem olduğu için kerîm diye nitelendirildiğini, zira ister müjdelemesiyle ister uyarmasıyla olsun Kur'ân'ın tamamının Allah'ın lütfu olduğunu belirtmiştir.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 14/89, 14/321, 17/153; Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr el-Baklî, *Arâ'isü'l-beyân fî hakâ'iki'l-Kur'ân*, thk. Şeyh Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1429/2008), 3/387. Ayrıca bk. Ni'metullâh b. Mahmûd en-Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye* (Dârülhilâfetilâliyye: Matbaa-i Osmâniye, 1325/1907), 2/283.

¹⁵⁹ Vâhidî, *et-Tefsîrû'l-basîf*, 21/259; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 8/22; Hâzin, *Lûbâbü't-te'vîl*, 4/241; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5/160.

¹⁶⁰ Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, 70.

Şa‘râvî (ö. 1419/1998) de, kerîmin kendi yanında bulunanı veren ve cimrilik etmeyen anlamında olduğunu, Kur’ân da birbiri ardınca gelen nesillere sonu gelmeyen birçok ihsanda bulunduğunu ve onun ebediyen tükenmeyen feyiz olduğu için kerîm olarak nitelendirildiğini söylemiştir.¹⁶¹

Kerîmin en meşhur anlamı, cömert olandır. Kur’ân da bütün herkese karşı cömert olup onun lütfu hiç bitmez, her gelen nesle ikramda bulunur ve yeni şeyler söyler. Bu âyetlerde müşriklere hitap edildiği dikkate alınır, Kur’ân’ın onlara karşı da lütuf-kâr olduğu düşünülebilir. Nitekim onların Kur’ân’la ilgili öne sürdükleri iddiaların dikkate alınıp ikna edici cevaplar verilerek iman etmelerinin amaçlanması, bir lütuf olarak görülebilir. Ancak bu yorum, uzak bir ihtimaldir.

Fahreddin er-Râzî, bazı âyetlerden çıkarılabilecek anlamları sıraladıktan sonra bu kerîm kitabın sahili olmayan bir umman olduğunu söylemiştir.¹⁶² Bazı âyetleri tefsir ettikten sonra bu kerîm kitabın her kelimesinin altında akılların tamamen kuşatmaktan âciz kaldığı acayip sırların, latif ve kıymetli şeylerin bulunduğunu belirtmiştir.¹⁶³ Bazen de Allah’ın kerîm kitabına şerefli ve mukaddes sırları yerleştirdiğini dile getirmiştir.¹⁶⁴ Böylece Kur’ân’ın kerîm sıfatının mana yönünden çok cömert olması anlamında olduğunu ima etmiştir. Ancak Kur’ân’ın mana yönünden cömert olduğu, nüzûl zamanından sonra anlaşıldığı için bu görüş de kabul edilemez.

Muhammed b. Sâlih el-Useymîn (ö. 2001) de, Kur’ân okuyana okuduğu her harfe bir hasene ve her haseneye de on misliyle karşılık verileceğini ifade eden hadisi¹⁶⁵ delil göstererek Kur’ân’ın sevap hususunda cömert olması anlamında kerîm olduğunu belirtmiştir.¹⁶⁶ Ancak bu âyette Kur’ân’ın Allah kelâmı olduğuna inanmayan müşriklere hitap edildiği dikkate alınır, Kur’ân’ın

¹⁶¹ Muhammed Mûtevellî eş-Şa‘râvî, *Tefsiru’s-Şa‘râvî* (y.y.: Dâru Ahbâri’l-Yevm, 1991), 24/14880.

¹⁶² Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 20/145.

¹⁶³ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 28/16.

¹⁶⁴ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 28/18, 32/21.

¹⁶⁵ Bu konudaki hadis için bk. Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi’u’l-ke-bîr*, thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma‘rûf (Beyrût: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1996), “Fezâ’ilü’l-Kur’ân”, 16 (No. 2910); Dârimî, “Fezâ’ilü’l-Kur’ân”, 1 (No. 3351).

¹⁶⁶ Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-kerîm: el-Hucurât, Kâf, ez-Zâriyât, et-Tûr, en-Necm, el-Kamer, er-Rahmân, el-Vâkıa, el-Hadîd* (Riyâd: Dâru’s-Sü-reyyâ li’n-Neşr, 1425/2004), 347.

kerîm sıfatının sevap konusunda cömert olması anlamında olduğu hem de bunun yemin edilerek söylendiğinin doğru olabileceği düşünülemez.

Yine Useymîn, Kur'ân'ın kerîm sıfatının onun kalplerdeki etkileri ve kalplerin salâhı yani iyi duruma gelmesi hususunda cömert olması anlamında olabileceğini de söylemiştir. Çünkü Kur'ân okumak, kalpleri yumuşatır ve Allah'a gönülden boyun eğmeyi gerektirir.¹⁶⁷ Ancak bu görüş de, bu âyetin bağlamına uymadığı için muteber sayılmaz.

3.2.2. İnsanlığı Cömertliğe Çağırması

Mâtürîdî, Kur'ân insanları şan, şeref ve cömertliğe davet ettiği için kerîm diye nitelendirilmiş olabileceğini belirtmiştir.¹⁶⁸ Ancak Kur'ân'ın insanları şeref ve cömertliğe çağırması, kendisinin kerîm olarak nitelendirilmesini gerektirmez. Zira insanları şeref ve cömertliğe çağıran birine kerîm denildiği bilinmemektedir.

3.2.3. Çok Faydalı Olması

Mâverdî, Kur'ân'ın kerîm sıfatının insanlara faydası büyük;¹⁶⁹ Sem'ânî (ö. 489/1096), hayır ve bereketi çok;¹⁷⁰ Zemahşerî, faydaları toplayan ve çok faydalı anlamında olduğunu söylemiştir.¹⁷¹ Beyzâvî (ö. 685/1286) ve Ebüssuûd (ö. 951/1544) da, Kur'ân'ın dünya hayatının düzenlenmesi ve âhiret azığının açıklanmasıyla ilgili mühim ilimlerin asıllarını kapsadığı için çok faydalı ve feyizli anlamında kerîm olduğunu belirtmiştir.¹⁷² Kur'ân'da hidâyet, ilim, hikmet, insanları dünya ve âhiret saadetine irşat etme

¹⁶⁷ Useymîn, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-kerîm*, 347.

¹⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/143.

¹⁶⁹ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 5/463.

¹⁷⁰ Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *Tefsîrû'l-Kur'ân*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm - Ebû Bilâl Ganîm b. Abbâs (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 5/359.

¹⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/457. Ayrıca bk. Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 3/429.

¹⁷² el-Kâdî Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil*, thk. Muhammed Subhî b. Hasen Hallâk - Mahmûd Ahmed Atraş (Dimaşk: Dâru'r-Reşid- Beyrût: Dâru'l-Eymân, 1421/2000), 3/368; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 5/267. Ayrıca bk. Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Envârü'l-Kur'ân ve esrârü'l-furkân*, thk. Nâcî es-Süveyd (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1434/2013), 5/97; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 9/336; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 27/153; Elmalılı, *Hak Dini*, 7/4723; Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Tefsîrû'l-Merâgî* (Kâhire: Şerike Mektebe ve Matba'a Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, 1365/1946), 27/150.

bulunduğu için faydaları çok anlamında kerîm olduğu da söylenmiştir.¹⁷³

Kur'ân'ın kerîm sıfatı, insanlara çok faydalı anlamında olabilir. Zira Kur'ân kadar insanlara faydalı başka bir kitap yoktur. Mevdûdî'nin (ö. 1399/1979) belirttiği üzere, Kur'ân'ın faydalarının bir sınırı olmadığı gibi, insanın Kur'ân'a ihtiyaç duymayacağı veya elde ettiği takdirde faydalarının biteceği bir son çizgi de yoktur.¹⁷⁴ Ancak bu yorum yapılırken bu âyetin nâzil olduğu zaman dikkate alınmamıştır. Zira bu âyetin içinde bulunduğu Vâkıa Sûresi, risâletin 5. veya 6. senesinde¹⁷⁵ ve 46. sırada nâzil olmuştur.¹⁷⁶ O halde bu âyet geldiği zaman Kur'ân'ın tamamı nâzil olmadığı için onun kapsadığı faydalar tam olarak bilinmiyordu. Bu yüzden bu görüş de makbul değildir.

3.2.4. Dünyevî ve Uhrevî İhtiyaçları Giderme Mahalli Olması

Mâtürîdî, örfte kerîmin insanların ihtiyaçlarını giderme ve başarılı olmalarını sağlamaya kendini adayan ve hazırlayan anlamında olduğunu, Kur'ân da dünyevî ve uhrevî ihtiyaçları giderme mahalli olduğu için kerîm olarak nitelendirilmiş olabileceğini de söylemiştir.¹⁷⁷ Fakat bu âyetlerde müşriklere hitap edildiği dikkate alınırsa, bu görüşün de isabetli olduğu söylenemez.

3.2.5. Avamın Anlayışına Göre Kerîm Olması

Avamın anlayışına göre, Kur'ân'ın kerîm olduğu da söylenmiştir. Zira Kur'ân kendisinden bir şey isteyen herkese istediğini verir, kendisine bir ihtiyaçla başvuranın ihtiyacını giderir ve meseleyi halleder. Ona yönelen herkes istediğine nail olur. Ayrıca her âlim ilminin aslını ondan talep eder. Fakîh onu delil getirir ve delilini ondan alır. Hikmet ehli ondan yardım ister ve onu delil olarak kullanır. Edebiyatçı ondan istifade eder ve onunla daha güçlü olur.¹⁷⁸

¹⁷³ Vehbe ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr fi'l-'akîde ve's-şerî'a ve'l-menhec* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1430/2009), 14/301; Talat Koçyiğit, *Kur'ân-ı Kerîm Meâl ve Tefsîri* (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 6/595.

¹⁷⁴ Mevdûdî, *Te'fîmu'l-Kur'ân*, 5/469.

¹⁷⁵ Bekir Topaloğlu, "Vâkıa Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/470.

¹⁷⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh İbn Şihâb ez-Zührî, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1998), 39.

¹⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 14/321.

¹⁷⁸ Bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 29/192-193; Hâzin, *Lübâbü'l-te'vil*, 4/241; Sıddîk Hasan

Kur'ân'ın kendisinden bir şey isteyene istediğini verdiği düşüncesinin “*Kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık...*”¹⁷⁹ meâlindeki âyete dayandığı anlaşılmaktadır. Mutasavvıflar başta olmak üzere bilimsel tefsir taraftarlarından bazıları bu âyetteki “kitâb” ile Kur'ân'ın kastedildiğini, onun dinî işlerden ihtiyaç duyulan her şeyi özet veya tafsilatlı olarak içine aldığını ve onda her şeyin açıklamasının bulunduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁸⁰ Ancak bu âyetteki “kitâb” ile Kur'ân'ın kastedilmesi zayıf bir ihtimal olup birçok müfessir onunla ümmü'l-kitâb veya levh-i mahfûz ya da ilm-i ilâhînin kastedildiğini söylemiştir.¹⁸¹

3.2.6. Kerîm Rabden Kerîm Melek Vasıtasıyla Kerîm Peygambere İndirilmesi

Sülemî ve Kuşeyrî (ö. 465/1072), Kur'ân'ın kerîm rab tarafından kerîm melek vasıtasıyla kerîm peygambere indirildiği için kerîm olduğunu söylemiştir.¹⁸² Fahreddin er-Râzî de, Allah'ın Kur'ân'da yedi şeyi kerîm olarak nitelemesinden hareketle Kur'ân'ın kerîm sıfatını açıklamıştır. Ona göre, Allah kendisinden daha cömert olmadığı için kendisini,¹⁸³ hikmet ve ilimler konusunda Kur'ân'dan istifade edildiği kadar hiçbir kitaptan faydalanılmadığı için Kur'ân'ı,¹⁸⁴ Hz. Musa'yı,¹⁸⁵ amellerin sevabını,¹⁸⁶ rahmetin indiği yer olan arşı,¹⁸⁷ Cebrâîl'i¹⁸⁸ ve Hz. Süleyman'ın

Han, *Fethu'l-beyân*, 13/382; Merâgî, *Tefsîrû'l-Merâgî*, 27/150-151; Mehmet Vehbi, *Hulâsâtü'l-beyân*, 14/5747.

¹⁷⁹ el-En'âm 6/38. Buna benzer diğer âyetler için bk. el-En'âm 6/59; en-Nahl 16/89.

¹⁸⁰ Bk. Baklî, *Arâ'isü'l-beyân*, 1/355; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 12/226-227; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/29; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*, thk. Ahmed Abdullâh el-Kureşî Raslân (Kâhire: y.y., 1419/1999), 2/115; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 7/144.

¹⁸¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9/234; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 3/142; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/20; Kurtubî, *el-Câmi'*, 8/371; İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 3/253.

¹⁸² Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ el-Ezdî es-Sülemî, *Hakâ'îku't-tefsîr*, thk. Seyyid İmrân (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001), 2/302; Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Leâ'ifu'l-işârât*, thk. Abdülatîf Hasen Abdurrahmân (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1428/2007), 3/280. Ayrıca bk. Alî el-Kârî, *Envârü'l-Kur'ân*, 5/97; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 9/336.

¹⁸³ el-İnfîtâr 82/6.

¹⁸⁴ el-Vâkıa 56/77.

¹⁸⁵ ed-Duhân 44/17.

¹⁸⁶ Yâsîn 36/11.

¹⁸⁷ el-Mü'minûn 23/116.

¹⁸⁸ et-Tekvîr 81/19.

mektubunu¹⁸⁹ kerîm olarak nitelemiştir. O halde Kur'ân, kerîm rabden kerîm meleğin kerîm ümmet için kerîm peygambere indirdiği kerîm kitaptır. Bu ümmet ona sarılırsa kerîm sevaba erişir.¹⁹⁰

Bu görüşün de çok isabetli olduğu söylenemez. Zira Kur'ân'ı gönderen Allah'ın, onu getiren meleğin ve onun kendisine vah-yolundığı Hz. Peygamber'in kerîm olması, Kur'ân'ın da kerîm olmasını icap ettiren şeyler değildir.

3.3. Övgü Bağlamında Değerlendirilenler

Kur'ân'ın kerîm sıfatının onun ihtiva ettiği bazı şeylerle veya bizzat sahip olduğu bazı özelliklerle övülmesi anlamına geldiği de söylenmiştir.

3.3.1. Övgü Sıfatlarını İspat Edip Menfi Sıfatları Uzaklaştırma

İbn Atıyye, Kur'ân'ın kerîm olmasının övgü sıfatlarını ona ispat etmek ve kıymetini düşüren sıfatları ondan uzaklaştırmak anlamında olduğunu söylemiştir.¹⁹¹ Ebû Hayyân (ö. 745/1344) da, kerîmin layık olmayan şeyleri Kur'ân'dan nefyeden övgü sıfatı olduğunu belirtmiştir.¹⁹² Bikâî (ö. 885/1480) de, Kur'ân'ın büyük kerem sahibi olup her türlü noksanlık, adilik ve aşağılık şaibesinden münezzeh olan manasında kerîm olduğunu söylemiştir.¹⁹³

Övgü sıfatlarının ispat edilip menfi sıfatların uzaklaştırılması anlamında Kur'ân'ın kerîm olduğu, bu âyetin bağlamına uyduğu için kabul edilebilir. Hem zaten bundan sonraki âyetlerde anlatılan Kur'ân'ın kitab-ı meknûnda bulunması, meleklerden başkasının ona dokunamaması ve âlemlerin rabbinden indirilmesi, Kur'ân'ı manen öven sıfatlardır.

3.3.2. İhtiva Ettiği Şeylerle Övülmesi

Ezherî, Vâhidî (ö. 468/1075), İbnü'l-Cevzî, Hâzin (ö. 741/1341) ve Şevkânî, kerîmin beğenilip övülen şeyleri içine alan bir isim olduğunu; Kur'ân da içindeki beyân, hidâyet, rahmet, nur, ilim ve hikmetle övüldüğü için kerîm olarak nitelendirildiğini söylemiş-

¹⁸⁹ en-Neml 27/29.

¹⁹⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 2/19.

¹⁹¹ İbn Atıyye, *el-Muḥarrerü'l-vecîz*, 5/251.

¹⁹² Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *Tefsîru'l-baḥri'l-muḥîṭ*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Alî Muhammed Muavviz (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993), 8/213.

¹⁹³ Bikâî, *Naẓmü'd-dürer*, 19/237. Ayrıca bk. Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr* (Kâhire: Dâru't-Tibâ'a, 1285/1868), 4/195.

tir.¹⁹⁴ Sülemî (ö. 412/1021), Mâverdî ve Kurtubî de; Kur'ân'da mekârim-i ahlak, onurlandırıcı işler ve şerefli ameller bulunduğundan için kerîm sıfatıyla nitelendirildiğini belirtmiştir.¹⁹⁵

Bu âyetin içinde bulunduğu Vâkıa Sûresi geldiği zaman Kur'ân'ın neredeyse üçte ikisi henüz nâzil olmadığı için onda hangi övülen konuların, ahlakî ilkelerin ve şerefli amellerin bulunduğu tam olarak bilinmiyordu. Dolayısıyla Kur'ân'ın kerîm sıfatının onun ihtiva ettiği şeylerle övülmesi manasında olduğu da, pek isabetli bir yorum değildir.

3.3.3. Nazmının Mu'ciz Olması

Fîrûzâbâdî, Kur'ân'ın kerîm olmasını onun nazmının mu'ciz olmasına bağlamıştır.¹⁹⁶ Ancak Kur'ân'ın nazmının mu'ciz olduğu, i'câzü'l-Kur'ân kavramının ortaya çıkmasından sonra dile getirilmeye başlanmıştır. İ'câzü'l-Kur'ân ise, 3./9. asrın başlarından sonra çokça tartışılan bir konu haline gelmiştir.¹⁹⁷ Bu nedenle Kur'ân'ın kerîm sıfatının nüzûl zamanından üç asır sonra üzerinde konuşulmaya başlanan Kur'ân'ın nazmının mu'ciz olması manasında olduğu kabul edilemez. Kur'ân'da geçen kelimeler, nüzûl ortamında bilinen manalarıyla açıklanmalıdır.

3.3.4. Çok Okunduğu Halde Değerini Kaybetmemesi

Fahreddin er-Râzî'nin söylediğine göre, Yüce Allah bu âyette إِنَّهُ لَفُرَّانٌ buyurarak kitabının okunan, okunmuş ve okunacak olduğunu belirttikten sonra onu kerîm sıfatıyla nitelemiştir. Burada kerîm, çok okumakla değerini kaybetmeyen, ebediyen yeni kelâm ve söylenmesinin üzerinden fazla zaman geçmemiş söz gibi kalan anlamındadır. Bu nedenle Kur'ân, kadîm olmasına rağmen, hadîs (yeni) sıfatıyla nitelenmiştir. Kadîm olduğu halde, Kur'ân'dan yardım istenir; dinleyiciler, onu yeni söylenmiş bir söz gibi dinler; o, hiçbir topluluğun kulağını rahatsız etmez. Çünkü Hz. Peygamber'den binlerce sene önce onu öğrenen melekler, birimizden onu dinledikleri zaman daha önce söylenmemiş yeni bir sözü din-

¹⁹⁴ Ezherî, “kerem”, 10/234; Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-basîf*, 21/259; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 8/151; Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl*, 4/241; Şevkânî, *Fethu'l-ğadîr*, 5/160. Ayrıca bk. Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/229.

¹⁹⁵ Sülemî, *Hağâ'ıku't-tefsîr*, 2/302; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5/463; Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/220. Ayrıca bk. İbn Âdil, *el-Lübâb*, 18/432; Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'ân*, 5/97; Şevkânî, *Fethu'l-ğadîr*, 5/160; Bursevî, *Rûhu'l-bevân*, 9/336.

¹⁹⁶ Fîrûzâbâdî, *Beşâ'ir*, 4/344.

¹⁹⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “İ'câzü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/403-404.

leyen gibi ondan zevk alırlar.¹⁹⁸ Hâzin, İbnü'l-Hatîb (ö. 776/1374-5), Sıddîk Hasan Han ve Mehmet Vehbi Efendi (ö. 1369/1949) de, kerîmin bu manada olabileceğine dikkat çekmiştir.¹⁹⁹

Kur'ân'ın çok okunduğu halde değerini kaybetmediği, fazla tekrarlandığı halde bıkkınlık vermediği doğru olmakla birlikte, kerîm sıfatının onun bu özelliğini ifade ettiği doğru değildir. Zira Kur'ân'ın bu özelliği, onun i'câz vecihlerinden biridir.²⁰⁰ İ'câz vecihleri ise, 3./9. yüzyılın başlarından sonra i'câzü'l-Kur'ân kavramının ortaya çıkmasından sonra üzerinde konuşulmaya başlanmıştır.²⁰¹ Bu yüzden kerîm sıfatının nüzûl zamanından üç asır sonra ortaya çıkan i'câz vecihlerinden biriyle izah edilmesi doğru olmaz.

3.3.5. Kolay Ezberlenmesi

Fahreddin er-Râzî, ilimlerden hiçbir şey anlamayan birinin Kur'ân'la meşgul olduğu zaman onu kolayca ezberlediğini, herhangi bir kitabı bir kelimesini veya bir harfini değiştirmeden ezberleyen nadiren görüldüğünü, bütün kurrânın ise Kur'ân'ı hiç değiştirmeden ezberden okuduğunu, Kur'ân'ın kerîm sıfatının bu manada olabileceğini söylemiştir.²⁰² Hâzin de, büyük küçük, zeki tembel herkesin diğer kitapların aksine Kur'ân'ı kolayca öğrenip ezberlediği için kerîm olduğunu belirtmiştir.²⁰³

Diğer kitaplara göre Kur'ân'ın daha kolay ve birçok insan tarafından ezberlendiği doğru olmakla beraber Kur'ân'ın kerîm sıfatının bu manada olması, bu âyetin bağlamına uymamaktadır. Zira bu âyetlerde Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğuna inanmayan müşriklere hitap edildiği için onlara onun birçok insan tarafından ve kolayca ezberlendiğinin söylendiği düşünülemez. Hem Kur'ân'ın birçok insan tarafından ve kolayca ezberlendiği, nüzûl zamanından sonra anlaşılmıştır. Kur'ân'da geçen kelimeler, nüzûl zamanında bilinen manalarıyla açıklanmalıdır.

3.3.6. Müşriklerin İddia Ettiği Şeylerden Uzak Olması

Kurtubî, Şevkânî ve Seyyid Kutub (ö. 1386/1966), Kur'ân'ın

¹⁹⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 29/192.

¹⁹⁹ Bk. Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl*, 4/241; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 18/432-433; Sıddîk Hasan Han, *Fethu'l-beyân*, 13/382; Mehmet Vehbi, *Hulâsâtü'l-beyân*, 14/5747.

²⁰⁰ Bk. Mâverdi, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 1/31-32.

²⁰¹ Bk. Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'ân", 21/403-404.

²⁰² Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 29/193.

²⁰³ Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl*, 4/241.

kerîm sıfatının onun müşriklerin iddia ettiği sihir, kehanet, yalan, deli saçması, Allah'a yakıştırılan uydurma, eskilerin masalları ve şeytanların indirdiği şey olmadığını ifade ettiğini söylemiştir.²⁰⁴

Bu âyetlerde müşriklere hitap edilerek onların Kur'ân hakkındaki ileri sürdükleri asılsız iddiaların reddedildiği göz önünde bulundurulursa bu yorumun isabetli olduğu söylenebilir. Buna göre Kur'ân'ın kerîm sıfatı, müşriklerin onun hakkında ortaya attıkları her türlü yakışıksız iddiadan uzak olması anlamında olabilir.

3.3.7. Tebdil ve Tahriften Korunması

Sa'lebî, Kur'ân'ın kerîm sıfatının sağlam ve korunan anlamında olduğunu belirtmiştir.²⁰⁵ Rûzbihân el-Baklî de, Kur'ân'ın kerîm sıfatını, Allah'ın kadîm kelâmının Resûlullah'ın kalbinde belirttiği zaman insanî heveslerin, nefsânî kaygıların ve şeytânî telkinlerin ona karışmaması şeklinde yorumlamıştır. Çünkü onun kalbi; yerilen düşünce, vehim ve zanlardan Allah'ın korumasıyla korunmuştur. Allah'ın kadîm sıfatı, tebdil ve tağyirden münezzeh olduğu için onun kelâmı da korunmuştur.²⁰⁶ Sait Şimşek de, kerîmin çok değerli ve şerefli anlamına geldiğini, kaynağı yönünden ilâhî kitapların birbirinden farklı olmayıp hepsinin şerefli olduğunu, zira her ilâhî kitabın kendi zamanına en uygun olduğunu, Kur'ân'ın diğerlerinden farkının ise son indirilen vahiy olması ve kıyamete kadar lafzî tahriften korunması olduğunu söylemiştir.²⁰⁷

Kerîmin tebdil ve tahriften korunan şeklinde bir anlamı yoktur. Kur'ân'ın kerîm sıfatının tebdil ve tahriften korunması anlamında olduğunun söylenmesi, sonraki âyette geçen kitab-ı meknûn ile levh-i mahfûzun kastedildiği ve dolayısıyla kerîm sıfatının da Kur'ân'ın tebdil ve tahriften korunacağına dair ilahi vaatle ilgili olduğu²⁰⁸ düşüncesine dayanmaktadır. Buna göre her iki âyette de aynı şeyden bahsedilmiş olur ki, bu doğru olmaz. Ayrıca bu

²⁰⁴ Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/220; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5/160; Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru's-Şurûk, 1423/2003), 6/3471. Ayrıca bk. Siddîk Hasan Hân, *Fethu'l-beyân*, 13/382.

²⁰⁵ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 9/218.

²⁰⁶ Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân*, 3/387.

²⁰⁷ M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 5/159-160.

²⁰⁸ Bk. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meâl-Tefsir*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2015), 3/1434.

âyetlerde Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğuna inanmayan müşriklerle hitap edildiği dikkate alınırsa, burada Kur'ân'ın tebdil ve tahriften korunacağını yemin edilerek söylenmesinin müşriklere bir faydası olmazdı.

3.3.8. Dünyanın Sonuna Kadar Baki Kalması

Mısırlı âlim Ahmed Kâsım ise, Kur'ân'ın kerîm olmasını onun dünyanın sonuna kadar bâkî olmasıyla açıklamış ve Kur'ân'ın 'azîm, mu'ciz, ölümsüz ve hayatın nihayetine kadar bâkî olduğu için kerîm olduğunu söylemiştir.²⁰⁹

Kerîm kelimesi sıfat-ı müşebbehe olması sebebiyle sübût ve devamlılığa delâlet etse de kerîmin kıyamete kadar bâki olan şeklinde bir anlamı yoktur. Ayrıca bu âyetlerde müşriklerle hitap edildiği göz önüne alınırsa, onlar Kur'ân'a inanmadıkları için onun kıyamete kadar bâki kalacağını söylenmesinin bir faydası olmazdı.

3.3.9. Diğer İlâhî Kitaplar Arasında Beğenilmesi

Zemahşerî ve Beyzâvî, Kur'ân'ın kerîm olmasının onun kendi cinsinden diğer kitaplar içinde güzel ve beğenilen anlamında olduğunu söylemiştir.²¹⁰ İbn Âşûr da, kerîmin kendi türü içinde değerli ve yüce anlamında olduğunu, Kur'ân'ın kerîm sıfatının onun Tevrat, İncil, Zebûr ve Mecelletü Luqmân²¹¹ gibi ilâhî kitaplardan nev'ilerine üstün kılınmasını ifade ettiğini belirtmiştir. Ona göre Kur'ân'ın diğer ilâhî kitaplara üstünlüğü; dinin maksatları ile dünya ve ahiret ahvalini detaylı sunmasında, iman esaslarını kevnî delillerle ispatlamasında, batılın geçersizliğini öncekilerden farklı biçimde bildirmesinde, özellikle itikatta, manalarının açıklığında, lafızlarının az olmasına rağmen delâletlerinin çokluğunda, fesahatinde, âyetlerinin güzelliğinde ve kulakta hoş tesir bırakmasında ağır basmaktadır.²¹² *Kur'an Yolu* müellifleri de, son ilâhî kitap olduğu için Allah'ın Kur'ân'ı bütün ilâhî kitaplardan

²⁰⁹ Ahmed b. Abdurrahmân Kâsım, *Kitâbü tefsîri'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân ve's-sünneti ve'l-âşâr* (Riyâd: Dâru Künûzi'l İşbilya, 1436/2010), 6/119.

²¹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/457; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3/368. Ayrıca bk. Nisâbü'rî, *Garâ'ibü'l-Kur'ân ve regâ'ibü'l-furkân*, 6/245; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'âklî's-selîm*, 5/267; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 9/336; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 27/153.

²¹¹ Mecelletü Luqmân, peygamber olduğunda ihtilaf edilen Hz. Lokman'a nispet olunan ve onun hikmetini, ilmini ve mesellerini içine aldığı söylenen sahifedir. Bu sahifeyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Faruk Harman, "Lokman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27/206.

²¹² İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 27/333.

mükemmel kıldığı ve gerçek dışı unsurların ona karışmasını önlediği için Kur'ân'ın kerîm sıfatıyla nitelendirilmiş olabileceğini belirtmişlerdir.²¹³

Bu âyetlerde Kur'ân diğer ilâhî kitaplarla mukayese edilmiş, Kur'ân'ın kendi sahip olduğu bazı özellikler anlatılmıştır. Ayrıca bu âyetlerin içinde bulunduğu Vâkıa Sûresi indiği zaman Kur'ân'ın tamamı nâzil olmadığı için onun hangi özelliklere sahip olduğu tam olarak bilinmiyordu ve dolayısıyla o zaman Kur'ân ile diğer ilâhî kitaplar arasında bir mukayese yapılamazdı. Bu nedenle Kur'ân'ın kerîm olmasının onun kendi cinsinden diğer kitaplar içinde güzel ve beğenilen anlamında olduğunu söylemek de çok isabetli değildir.

3.4. Diğer Yorumlar

Son olarak yukarda ele aldığımız başlıklara dâhil edilemeyen birtakım yorumlar da yapılmıştır. Onları da bu bölümde ele alacağız.

3.4.1. Mahlûk Olmaması

Abdülazîz b. Yahyâ el-Kinânî (ö. 240/854 [?]), Kur'ân'ın kerîm sıfatının mahlûk olmayan anlamında olduğunu söylemiştir.²¹⁴

Kerîm lafzının mahlûk olmayan şeklinde bir anlamı olmayıp Kinânî'nin yaşadığı dönemdeki halku'l-Kur'ân tartışmalarına bir tepki olarak Kur'ân'ın kerîm sıfatını onun mahlûk olmamasıyla açıkladığı anlaşılmaktadır. Zira Kinânî'nin zamanında halku'l-Kur'ân tartışmalarının çok şiddetlendiği, onun bu tartışmalardan rahatsız olarak 212/827 senesinde Mekke'den Bağdat'a gittiği, orada ulucamiinde yaptığı konuşmalarda resmî görüşe açıkça karşı çıktığı ve hatta Halife Me'mûn'un (ö. 833) huzurunda resmî görüşün temsilcisi Bîşr b. Gıyâs (ö. 218/833) ile bir münazara yaptığı bilinmektedir.²¹⁵

3.4.2. Kolayının Zoruna Galip Gelmesi

Sa'lebî, Kur'ân'ın kolayı zoruna galip geldiği için kerîm olarak nitelendirildiğinin söylendiğini zikretmiştir.²¹⁶

²¹³ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/229.

²¹⁴ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 9/218; Kuşeyrî, *Letâ'ifu'l-işârât*, 3/280; Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/220; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 18/432.

²¹⁵ Mehmet Erdoğan, "Kinânî, Abdülazîz b. Yahyâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/32.

²¹⁶ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 9/218. Ayrıca bk. Nesefî, *et-Teyisîr fi't-tefsîr*, 14/269.

Sa'lebî'nin bu görüşü “kîle” (denildi) temrîz sîgasıyla zikretmesi, onun zayıf olduğunu göstermektedir. Hem zaten bu görüşü destekleyen hiçbir delil bulunmadığı gibi kerîmin böyle bir anlamı da yoktur. Dolayısıyla bu görüş de kabul edilemez.

3.4.3. Birçok Manaya Gelmesi

Bazı müfessirler, yukarda ele alınan yorumlardan birkaçını birleştirerek Kur'ân'ın kerîm olmasını açıklamışlardır. Nitekim Bikâî, Kur'ân'ın melik-i a'lâdan insanların en hayırlısına Rûhul-kudûs'un elçiliğiyle, dillerin en fasihi olduğunda ittifak edilen Arap diliyle ve Arapları aciz bırakacak şekilde indirildiği için kerîm olabileceğini söylemiştir.²¹⁷ Şirbinî (ö. 977/1570) de, buna benzer bir yorum serdetmiştir.²¹⁸

Bu tür yorumlar, birbiriyle çelişmemek ve ilgili âyetin bağlamına uygun olmak şartıyla kabul edilebilir. Ancak buradaki yorumlardan bazıları yukarda ele alınarak tenkit edilen tarafları belirtilmiştir. Burada ifade edilen Kur'ân'ın kerîm olmasının onun Arapça olmasına bağlanmasına gelince, bu yorum da doğru olamaz. Zira Kur'ân'ın Arapça olmasıyla kerîm olması arasında bir ilgi ve alaka yoktur. Ayrıca burada zikredilen Kur'ân'ın kerîm sıfatının onun benzerini getirme hususunda bütün Araplar'ı aciz bırakması anlamında olduğuna gelince, bu yorum da kabul edilemez. Zira Kur'ân'ın benzerini getirme konusunda bütün insanları aciz bıraktığı hususu, i'câzü'l-Kur'ân kavramının 3./9. asrın başlarından sonra ortaya çıkmasının²¹⁹ ardından dile getirilmeye başlanmıştır.

Vâkıa Süresinin tefsiri hakkında müstakil bir eser kaleme alan Muhammed b. Muhammed Ebû Şühbe de, keremin Arap dilinde bir şeyin ya nispeti ve aslı, ya zâtı, ya da faydası dikkate alınarak kullanıldığını söylemiştir. Ona göre, bu üçü de Kur'ân'da toplanmıştır. Kur'ân, Allah'a nispetinde kerîmdir. Zira o Allah'ın kadîm kelâmıdır ve beşer sözü değildir. Kur'ân; ister dinî, ister dünyevî, ister uhrevî olsun ilim ve bilgilerin aslı olduğu için zâtı itibariyle de kerîmdir. Kur'ân, kulların ve beldelerin ıslah edilmesinde fayda ve etkileri itibariyle de kerîmdir. Müslümanlar, din ve dünya konusunda; gayr-i müslimler ise, dünya konusunda Kur'ân'ın hi-

²¹⁷ Bikâî, *Naẓmü'd-dürer*, 19/237.

²¹⁸ Şirbinî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 4/195.

²¹⁹ Yavuz, “İ'câzü'l-Kur'ân”, 21/403-404.

dâyetinden faydalanmışlardır.²²⁰ Ancak onun zikrettiği bu yorumlar da kabul edilemez. Zira Kur’ân’ın Allah’a nispet edilmesi ve Allah’ın kadim kelâmı olduğu için kerîm olduğunu söylemiştir ki, bu doğru olamaz. Zira bir şeyin Allah’a nispet edilmesi ve kadîm olması onun kerîm olmasını gerektirmez. Diğer iki yorum da, bu âyetin indiği zamana ve bağlamına uymadığı için kabul edilemez.

SONUÇ

Yüce Allah Kur’ân’da kitabını değişik isimlerle zikrettiği gibi, onun haiz olduğu sıfatları da açıklayarak onu tanıtmıştır. Kur’ân’ın Kur’ân’da geçen sıfatlarından biri de, “kerîm”dir. İnsanlar beğenip hoşlandıkları kitapları üstün sıfatlarla niteleyip övdükleri halde Kur’ân’dan önce bir kitabın kerîm olarak nitelendirildiği duyulmamıştır. Araplar Kur’ân nâzil olmadan önce kerîm sıfatıyla birçok şeyi niteledikleri halde, bir kitabın kerîm sıfatıyla nitelendirilmesi ilk defa Kur’ân’la başlamıştır. Kerîm, zamanla Kur’ân’ın en yaygın kullanılan sıfatı olmuştur. Zira müslümanlar Kur’ân’dan bahsederken ona saygı ve hürmet göstererek çoğunlukla “Kur’ân-ı Kerîm” derler. Kerîm kelimesi, Arapça’da birçok anlamda kullanılmaktadır. Bundan dolayı müfessirler, Kur’ân’ın kerîm sıfatının hangi anlama geldiği veya bu sıfatın ona niçin verildiği konusunda birçok yorum yapmışlardır. Bazı müfessirler kerîm lafzının lugavî anlamını, bazıları Kur’ân’ın üstün özelliklerini, bazıları da Kur’ân’da geçen önemli konuları dikkate alarak onu yorumlamıştır. Ancak Kur’ân’ın kerîm sıfatını onun üstün özelliklerine veya onda bulunan önemli konulara bağlayarak açıklamak çok isabetli değildir. Zira Kur’ân’ın kerîm olarak nitelendirildiği âyetin içinde yer aldığı Vâkıa Sûresi, Mekke’de risâletin 5. veya 6. senesinde ve 46. sırada nâzil olmuştur. Buna göre o zaman Kur’ân’ın neredeyse üçte ikisi nâzil olmamıştı ve dolayısıyla Kur’ân’ın tam olarak hangi özellikleri haiz olduğu ve onda hangi konuların bulunduğu henüz bilinmiyordu. Bu nedenle nübüvvetin 5. veya 6. senesinde nâzil olmuş bir âyette geçen kerîm lafzının Kur’ân’ın tamamı dikkate alınarak yorumlanması doğru değildir. Ayrıca kerîm sıfatının anlamı hakkında yapılan yorumların bu âyetin bağlamıyla uyumlu olup olmadığı da dikkate alınmamıştır. Zira Vâkıa Sûresinin 75-80. âyetlerinde Kur’ân’ın Allah kelâmı olduğuna inanmayan müşriklere hitap edilmiştir. Bu hususun göz

²²⁰ Muhammed b. Muhammed Ebû Şühbe, *Tefsîrû sûreti'l-Vâkı'a* (Cidde: 'Âle-mü'l-Ma'rife, 1403/1983), 78-79.

ardı edilmesi, birçok yanlış veya hatalı yorumun ileri sürülmesine neden olmuştur. O halde Kur'ân'ın kerîm sıfatının anlamının doğru tespit edilebilmesi için Vâkıa Sûresinin 77. âyetinin nüzûl zamanı ve bağlamı göz önünde bulundurulmalıdır.

Kerîm kelimesinin lûgat anlamı ve Vâkıa Sûresinin 77. âyetinin bağlamı dikkate alınır sa Kur'ân'ın Allah katında değerli manasında kerîm olduğu söylenebilir. Birçok müfessir, bu görüşü kabul ederek onu farklı biçimde ifade etmiştir. Bu âyetin bağlamı da bu manayı desteklemektedir. Zira bundan sonraki âyetlerde geçen Kur'ân'ın kitab-ı meknûnda yani levh-i mahfûzda bulunması, meleklerden başkasının ona dokunamaması ve âlemlerin rabbinden indirilmesi, onun Allah katında değerli olduğuna delâlet etmektedir. Ayrıca Yüce Allah'ın Kur'ân'ı indirmeye başladığı geceyi “leyletü'l-Kadr” diye isimlendirmesi de, Kur'ân'ın Allah katında değerli olduğunu göstermektedir. Zira Kadir gecesinin “azamet ve şeref gecesi” anlamında olduğu söylenmiştir.

Kur'ân'ın kerîm olduğu, birçok münasebetle görülmektedir. Nitekim Kur'ân on beş asırdan beri müslümanlar tarafından gece-gündüz ibadetlerinde ve diğer zamanlarda okunmaktadır. Müslümanlar her konuda Kur'ân'dan ilham almakta, ahlakî değerlerinde Kur'ân'a dayanmakta ve hayatlarının bütün alanlarında Kur'ân'ın talimatlarına uymaya gayret etmektedirler. Hafızlar onu ezberlemekte, kurrâ onun kıraatiyle iştigal etmekte, müfessirler onu açıklamaya çalışmaktadır. İslâm kültürü ve bilimsel disiplinlerinin temelinde de Kur'ân vardır. İslâm kültüründe ortaya çıkan sanat dallarının ilham kaynağı, Kur'ân'dır. Ayrıca Kur'ân, diğer ilâhî kitaplardan daha fazla ilmî çalışma ve araştırmalara konu olmuş; onunla ilgili sayılamayacak kadar eser telif edilmiş; hatta gayr-i müslimler bile onunla ilgili birçok eser kaleme almışlardır. Dolayısıyla tarih boyunca Kur'ân kadar insanların ilgi ve alakasına mazhar olmuş başka bir kitap yoktur.

Kur'ân'ın kerîm sıfatı, en nihayetinde onun övülmesi, tazim edilmesi ve şanının yüceltilmesiyle alakalıdır. Ancak onu övmek ve tazim etmek için ne söylense azdır. Şu halde kullara düşen vazife, Kur'ân'ın Allah katında değerli ve yüksek mertebeye sahip olduğunu göz önünde bulundurarak ona değer vermek, hürmet edip saygı göstermek, gücü yettiği kadar emir ve yasaklarına uyup gereğini yapmak, böylece onun yüceliğiyle yücelmektir.

KAYNAKÇA

Abdûlbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu‘cemü’l-müfehres li-elfâzi’l-
Kur‘âni’l-Kerîm*. Kâhire: Dâru’l-Hadîs, 1422/2001.

Ali el-Kârî, Nûrûddîn Alî b. Sultân el-Herevî el-Mekkî el-Hanefî. *En-
vârü’l-Kur‘ân ve esrârü’l-furkân*. thk. Nâcî es-Süveyd. 5 Cilt. Beyrût: Dâ-
ru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1434/2013.

Âlûsî, Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Seyyid Mahmûd. *Rûhu’l-me‘ânî fî
tefsîri’l-Kur‘âni’l-‘azîm ve’s-seb‘i’l-me‘ânî*. 30 Cilt. Beyrût: Dâru İh-
yâ’i’t-Türâsi’l-‘Arabî, ts.

Âsım Efendî, Mütercim. *Kâmûsu’l-Muhît Tercümesi*. ed. Mustafa Koç. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

Askerî, Ebû Hilâl. *Kitâbü’l-Furûk*. thk. Muhammed İbrâhim Selîm. Kâ-
hire: Dâru’l-‘İlm ve’s-Sekâfe, ts.

Baklî, Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr. *‘Arâ’i-
sü’l-beyân fî haqâ’iki’l-Kur‘ân*. thk. Şeyh Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 3 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1429/2008.

Bâlîsânî, Muhammed Tâhâ. *Hüsni’l-beyân fî tefsîri’l-Kur‘ân*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâ’i’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1438/2017.

Begavî, Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes‘ûd. *Me‘âli-
mü’l-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullâh en-Nemr vd. 8 Cilt. Riyâd: Dâru Taybe li’n-Neşr ve’t-Tevzî‘, 1409/1989.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *Kitâbü’l-Esmâ’ ve’s-şîfât*. thk. Abdullâh b. Muhammed el-Hâşidî. 2 Cilt. Cidde: Mektebetü’s-Sevâdî li’t-Tevzî‘, 1413/1993.

Beyzâvî, el-Kādî Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muham-
med eş-Şirâzî. *Envârü’l-tenzîl ve esrârü’l-te’vîl*. thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk - Mahmûd Ahmed Atraş. 3 Cilt. Dimaşk: Dâru’r-Reşîd - Beyrût: Dâru’l-Eymân, 1421/2000.

Bikâî, Ebû’l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen. *Naẓ-
mü’l-dürer fî tenâsübi’l-âyât ve’s-süver*. 22 Cilt. Kâhire: Dâru’l-Kitâbi’l-İs-
lâmî, ts.

Bomba, Âdem. *Esmâ’ü’l-Kur‘âni’l-Kerîm ve esmâ’ü süverihî ve âyâtih*. Dubey: Merkezü Cum‘atî’l-Mâcid li’s-Sekâfe ve’t-Türâs, 1430/2009.

Bursevî, İsmâîl Hakkı. *Kitâbü’l-Furûk*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2. Ba-
sım, 2016.

Bursevî, İsmâîl Hakkı. *Rûhu’l-beyân fî tefsîri’l-Kur‘ân*. thk. Abdüllatîf Hasan Abdurrahmân. 10 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 4. Basım, 1439/2018.

Bustânî, Butrus. *Muḥîtu’l-Muḥîṭ*. Beyrût: Mektebetü’l-Lubnân, 1987.

Büleyhî, Sâlih b. İbrâhim. *el-Hüdâ ve'l-beyân fi esmâ'i'l-Kur'an*. 2 Cilt. Riyâd: Matbû'atu Câmi'ati'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 2. Basım, 1404/1984.

Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *eş-Şihâh: Tâcü'l-luğa ve Şihâhu'l-'Ara-biyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-'İlm li'l-Melâ-yin, 4. Basım, 1410/1990.

Cürcânî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1424/2003.

Çetin, Abdurrahman. "Kur'an'a Göre Kur'an'ın İsim ve Sıfatları". *Ulu-dağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1993), 67-103.

Dâmegânî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Muhammed. *Kâmûsü'l-Kur'an: İslâhu'l-vücûh ve'n-nezâ'ir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Abdülazîz Seyyidü'l-ehl. Beyrût: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyin, 4. Basım, 1983.

Dinçer, Ferit. "KRM/م ك Köklü Türevelerin Sarfî Tahlili ve Anlamları". *İslâmî İlimler Dergisi* 15/1 (Mart 2020), 139-175.

Durmuş, Zülfikar. *Kur'an'a Göre Kur'an*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî. *Tefsîru'l-bahri'l-muḥîṭ*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1413/1993.

Ebû Şühbe, Muhammed b. Muhammed. *Tefsîrû sûreti'l-Vâkı'a*. Cidde: 'Âlemü'l-Ma'rife, 1403/1983.

Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafâ el-İmâdî el-Hanefî. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1419/1999.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. y.y.: Eser Neşriyat, ts.

Erdoğan, Mehmet. "Kinânî, Abdülazîz b. Yahyâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/32. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı: Meâl-Tefsir*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. 3 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 9. Basım, 2015.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 15 Cilt. Kâhire: ed-Dâru'l-Mısıryye, ts.

Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza. *'Aynü'l-a'yân*. Dersaadet: Rıfât Bey Matbaası, 1325/1908.

Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali. *el-Mişbâhu'l-münîr*. Beyrût: Mektebetü'l-Lubnân, 1987.

Fıglalı, Ethem Ruhi. "Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/371-374. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *Beşâ'iru zevi't-temyîz fi leîâ'ifi'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr - Abdülalim et-Tahavî. 6 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-'İlmiyye, ts.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb. *el-Ğāmûsü'l-muhîṭ*. Beyrût: Dâru İhyâ'î't-Türâsî'l-'Arabî, 1424/2003.

Haig, T. W. "Kerim". *MEB İslam Ansiklopedisi*. 6/588. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977.

Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1424/2003.

Halîmî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Hasen. *el-Minhâc fî şu'abi'l-îmân*. thk. Hilmî Muhammed Fûde. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.

Harman, Ömer Faruk. "Lokman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/205-206. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

Hâzin, Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm. *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1425/2004.

İbn Acîbe, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Ğur'âni'l-mecîd*. thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Raslân. 6 Cilt. Kâhire: y.y., 1419/1999.

İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Alî b. Âdil ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-Kitâb*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Alî Muhammed Muavviz. 20 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1419/1998.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, 1984.

İbn Atıyye, el-Kâdî Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atıyye el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1422/2001.

İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîrü'l-Ğur'âni'l-'azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997.

İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. y.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.

İbn Kayyim, el-Cevziyye. *Bedâi'u't-tefsîr*. thk. Yüsri Seyyid Muhammed - Sâlih Ahmed eş-Şâmî. 3 Cilt. Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1427/2006.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer. *Tefsîrü'l-Ğur'âni'l-'azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyâd: Dâru't-Taybe, 2. Basım, 1420/1999.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Te'vîlü müşkili'l-Ğur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Kâhire: Dâru't-Türâs, 2. Basım, 1393/1973.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, ts.

İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Sîde el-Mürsî. *el-Muḥkem ve'l-muḥîṭü'l-a'zam*. thk. Abdülhamid Hindâvî. 11 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*. 39 Cilt. Mansûra: Dâru'l-Vefâ li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 3. Basım, 1426/2005.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzîr fî 'ilmi'l-vücûh ve'n-nezâîr*. thk. Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râdî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1407/1987.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 3. Basım, 1404/1984.

İbrâhim Mustafa vd. *el-Mu'cemü'l-Vasît*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996.

İsmâîl, Mervân Nûrî. “Şîfâtü'l-Kur'ânî'l-Kerîm el-mukterine bi es-mâ'ih (Dirâse mu'cemiyye)”. *Mecelletü Midâdî'l-Âdâb* 13 (2017), 83-121.

İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.

John, Penrice. *Kur'an Sözlüğü*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2010.

Kadioğlu, Abdullah. *Kur'an'ın Sıfatları ve Kur'an Tefsirine Etkisi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2012.

Kâsım, Ahmed b. Abdurrahmân. *Kitâbü Tefsîri'l-Kur'an bi'l-Kur'an ve's-sünneti ve'l-âşâr*. 6 Cilt. Riyâd: Dâru Künûzi'l İşbilya, 2. Basım, 1436/2010.

Kattân, Mennâ'. *Mebâhiş fî 'ulûmi'l-Kur'an*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2000.

Kaya, Ali. “Câhiliyeden Kur'an'a Kerem Kavramı”. *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 371-402.

Kılıç, Hulusi. “Fîrûzâbâdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/142-145. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Kılıç, Hulusi. “Belâgat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/380-383. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Koçyiğit, Talat. *Kur'an-ı Kerîm Meâl ve Tefsîri*. 7 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016.

Kudat, Aydın. *Kırâatları Hücetlendirmede Dilbilim Olgusu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi ' li-ahkâmi 'l-Kur 'ân*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Esnâ fî şerhi esmâ 'illâhi 'l-hüsnâ*. thk. Muhammed Hasan Cebel. 2 Cilt. Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 1416/1995.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Leâ 'ifü 'l-işârât*. thk. Abdüllatîf Hasen Abdurrahmân. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1428/2007.

Lammens, H. "Mekke". *MEB İslam Ansiklopedisi*. 7/630-636. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te 'vîlâtü 'l-Kur 'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu vd. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2007.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve 'l- 'uyûn*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye - Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, ts.

Mehmet Vehbi. *Hulâsâtü 'l-beyân fî tefsîri 'l-Kur 'ân*. 16 Cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 4. Basım, ts.

Merâgî, Ahmed Mustafa. *Tefsîrû 'l-Merâgî*. 30 Cilt. Kâhire: Şerike Mektebe ve Matba'a Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduh, 1365/1946.

Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Tefhîmu 'l-Kur 'ân*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.

Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen. *el-Vücûh ve'n-nezâ 'ir fi 'l-Kur 'âni 'l- 'Azîm*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Dubey: Merkezu Cum'a-ti'l-Mâcid li's-Sekâfe ve't-Türâs, 1427/2006.

Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâ 'i't-Türâsi'l- 'Arabî, 1423/2002.

Nahcuvânî, Ni'metullâh b. Mahmûd. *el-Fevâtihu 'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu 'l-gaybiyye*. Dârülhilâfetilâliyye: Matbaa-i Osmâniye, 1325/1907.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl. *İ 'râbü 'l-Kur 'ân*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 1429/2008.

Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *et-Teyisîr fi't-tefsîr*. thk. Maher Edîb Habbûş. 15 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 1440/2019.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü 'l-tenzîl ve haqâ 'iku't-te 'vîl*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 3. Basım, 1419/1998.

Öztürk, Mustafa. *Kur'an, Vahiy, Nüzûl*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Râgıb el-İsfahânî. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1423/2002.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1401/1981.

Sâhib b. Abbâd, Ebû'l-Kâsım İsmâîl b. Abbâd b. Abbâs et-Tâlekânî. *el-Muḥîṭ fi'l-luġa*. thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn. 11 Cilt. Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 1422/2002.

Sâlih, Subhî. *Mebâhiş fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyin, 10. Basım, 1977.

Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî. *Tefsîrû'l-Kur'ân*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm - Ebû Bilâl Ganîm b. Abbâs. 6 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.

Semerkindî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Tefsîrû's-Semerkindî*. thk. Alî Muhammed Muavviz vd. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1413/1993.

Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm. *'Umdetü'l-huffâz*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1417/1996.

Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf. *el-Cevâhirü'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Alî Muhammed Muavvaz. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî - Müessesetü't-Târihi'l-'Arabî, 1418/1997.

Seyyid Kutub. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru's-Şurûk, 32. Basım, 1423/2003.

Sıddîk Hasan Han, Ebû't-Tayyib Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Alî Hüseyin el-Kannevcî. *Fethü'l-beyân fi maḳâşidi'l-Kur'ân*. 15 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1412/1992.

Sivâsî, Şehâbeddîn. *Uyûnü't-tefâsîr li'l-fuzalâ'i's-semâsîr*. thk. Bahattin Dartma. 4 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1427/2006.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 5. Basım, 1422/2002.

Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyin b. Mûsâ el-Ezdî. *Hakâ'iku't-tefsîr*. thk. Seyyid İmrân. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1421/2001.

Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîru's-Şa'râvî*. 20 Cilt. y.y.: Dâru Ahbâri'l-Yevm, 1991.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-ka-dîr*. 5 Cilt. Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 1431/2010.

Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.

Şirbinî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *es-Sirâcü'l-münîr*. 4 Cilt. Kâhire: Dâru't-Tibâ'a, 1285/1868.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kâhire: Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-İ'lân, 1422/2001.

Topaloğlu, Bekir. "Vâkıa Süresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/470-471. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Useymîn, Muhammed b. Sâlih, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-kerîm: el-Hucurât, Kâf, ez-Zâriyât, et-Tûr, en-Necm, el-Kamer, er-Rahmân, el-Vâkıa, el-Hadîd*. Riyâd: Dâru's-Süreyyâ li'n-Neşr, 1425/2004.

Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tefsîrü'l-basîf*. 25 Cilt. Riyâd: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1430/2009.

Vânî, Mehmed b. Mustafa. *Vankulu Lugatı*. ed. Mustafa Koç. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İ'câzü'l-Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/403-406. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Zebîdî, Seyyid Muhammed el-Murtazâ el-Hüseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: et-Türâsü'l-'Arabî, 1421/2000.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. Serî. *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. Serî. *Tefsîru esmâ'illâhi'l-hüsnâ*. thk. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1395/1975.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gâvâmiizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi'l-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'an*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.

Zuhaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-münîr fî'l-'akîde ve's-şer'i'a ve'l-menhec*. 17 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 10. Basım, 1430/2009.

Zührî, Ebû Bekr Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh İbn Şihâb. *en-Nâsih ve'l-mensûh*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Beyrût: Muesse-setü'r-Risâle, 3. Basım, 1417/1998.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed b. Alî. 2 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1422/2001.

KUR'ÂN BAĞLAMINDA DÂR KELİMESİ

THE WORD OF DÂR IN THE CONTEXT OF THE QUR'ÂN

Geliş Tarihi: 24.11.2021 Kabul Tarihi: 25.05.2022

✉ **ABDULHALİM BAŞAL**

ÖĞR. GÖR. DR.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/ 0000-0002-3919-2754

halimbasal@uludag.edu.tr

✉ **İBRAHİM ULUDAŞ**

DR. ÖĞR. ÜYESİ

PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0003-1664-0777

iuludas@pau.edu.tr

ÖZ

Kur'an'ın doğru anlaşılabilmesini sağlamak amacıyla tarih boyunca pek çok bilimsel/dilbilimsel çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar, Kur'an'ın tamamının tefsirini içerdiği gibi bazen de Kur'an'daki bazı kelimelerin tahlili etrafında şekillenmektedir. Kelime tahlilini ihtiva eden semantik araştırmalar; nüzül süreci, siyâk-sibâk, âyetlerin bağlamı ve lügavî mana gibi faktörleri merkeze alarak ilgili kelimelerin tüm yönleriyle analizinin, tarihsel süreçte kazandığı yeni anlamların ortaya konmasına yöneliktir. Bu araştırma, "Dâr" (دار) kelimesini, etimolojik ve dilbilimsel açıdan Kur'an merkezli incelemeyi konu edinmektedir. Kur'an'ın elli beş âyetinde kök türevleriyle birlikte geçen bu kelimenin, bazen münferit olarak kullanıldığı bazen de çeşitli kelimelerle isim ve sıfat tamlaması oluşturduğu görülmüştür. Bu itibarla öncelikle "dâr" kelimesinin geçtiği sûre ve âyetler, nüzül sırasına göre sınıflandırılmıştır. Ardından anılan sözcüğün içerdiği manalar belirlenmiş, özellikle isim ve sıfat tamlamaları sonucunda yüklendiği farklı anlamlar tespit edilmeye çalışılmıştır. Son olarak ele alınan kelimeyle, Kur'an'da yakın anlama gelen sözcüklere değinilmiş ve bunlarla alakalı genel bir değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Meâl, Dâr, Sözlük.

ABSTRACT

Plenty of scientific/linguistic researches have been carried out throughout history in order to understand Qur'an correctly. These studies are shaped around the interpretation of the Qur'an as a whole, as well as the analysis of some specific words. Semantic studies, by focusing on factors such as the process of the revelation, siyaq-sibaq, the context of the verses and the lexical meaning, aim to analyze the words in all their aspects and to reveal the meanings they have gained in the historical process. This research aims to analyze the word of "Dâr" in terms of etymology and linguistics in a Qur'an-centered manner. It is seen that this word, which is used together with its root derivatives in fifty-five verses of the Qur'an, is sometimes used individually and sometimes forms a noun and adjective phrase with various words. In this respect, first of all, the suras and verses in which this word is mentioned are classified according to the order of their revelation. Then, the meanings of the word together with its different meanings in noun and adjective phrases are tried to be determined. Finally, the words that have a close meaning with "dar" in the Qur'an are mentioned and a general evaluation is made about them.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Meal, Dâr, Dictionary.

SUMMARY

It is indispensable for people to understand each other correctly and completely in every aspect, to reach accurate opinions about each other, and to maintain a healthy life together. These situations are of primary importance for individuals to lead a prosperous life. The correct learning, correct understanding and correct transfer of words, which are the most important means of communication between people, are of great importance at the point of the mentioned issues. Because the person recognizes the environment and objects with words, makes sense of situations and events with them, creates, develops and finally completes his scientific/intellectual equipment with them.

The Qur'an has the quality of being a guide for people to make sense of all aspects of worldly life and lead a straight life accordingly. Therefore, in order for it to be understood correctly and for people to regulate their attitudes and behaviors accordingly, they need to read the Qur'an with a holistic approach. Words are also of undeniable importance at this point. Because words are important codes in terms of recognizing a culture as well as providing communication between individuals. In this context, words are among the basic tools that can be used to recognize and make sense of the world of thought of any culture and to reach various conclusions about them. In this context, scientific/linguistic studies have been carried out around the analysis of some words in the Qur'an with the aim of contributing to a correct and comprehensive understanding of the Qur'an/Qur'an thought culture since its revelation.

The aforementioned semantic studies, which include the analysis and evaluation of some words in the Qur'an; In the axis of the revelation process, the evaluation of the words discussed from many perspectives, by putting factors such as before and after the verses, and the semantic relationship seen with each other; It is aimed at revealing the mana variability it shows in the process and many similar points in this respect. In this article, we intend to analyze the usage of the word "Dâr" in the Qur'an on a semantic level.

Essentially, the word dâr differs from the previous word studies for the above-mentioned purpose in various aspects. At the beginning of these differences is the fact that the

word dâr, unlike other studies, cannot be handled alone due to its narrowness of meaning. Because, when this word is used independently, it is seen that it only means a place such as the city, town, dormitory, land, house, palace and the like. In this context, the main feature that distinguishes the emphasized word from other word studies is not in the use of this word in an individual sense, but in the new meanings it acquires when it is combined with different words. Accordingly, our aim in making a study specific to the mentioned word; In the Qur'an, it is to reveal the different meanings it has in the use of relativity and adjective phrases such as “دَارُ” , “عُقْبَى الدَّارِ” , “دَارَ الْبَوَارِ” , “السَّلَامِ” and “دَارُ الْقَرَارِ”.

The first step of our research, which will consist of four steps, will be the dictionary meaning of the word, as in all conceptual studies. Here, after transferring the root information of the word in question, not all derivatives of this word will be pointed out, but only those in the Qur'an and some verses will be included to emphasize the dictionary meaning.

In the second step of the research, with the tables prepared, all the forms of the word dâr, which are emphasized in terms of usage, will be conveyed in the order of their revelation.

The part about the meanings of the word dar in the Qur'an will constitute the third step of the research. In this section, seven meanings of the aforementioned word in the Qur'an will be touched upon. In the transmission of the aforementioned issue, not the whole of the verses specific to each meaning, only a few of them will be included in the main text, and other verses will be indicated in the footnotes.

In the fourth and last part of the study, the etymological analysis of similar concepts containing the narrow meaning in the Qur'an will be emphasized, since the word dâr means space in the general sense and cannot have opposite meanings such as placeless, homeless, homeless, heavenless, and hell. Like the word dar, we will try to reveal the meanings and sample verses that the content that has a close meaning with this word indicates in the Qur'an.

GİRİŞ

Kur’ân, dünya hayatının tüm yönlerini anlamlandırmaları ve buna göre dosdoğru bir hayat sürmeleri konusunda insanların rehberi olma niteliğini taşımaktadır. Dolayısıyla Kur’ân’ın doğru anlaşılabilmesi, insanların tavır ve davranışlarını Kur’ân’daki hükümlere göre düzenleyebilmeleri için, onu bütüncül bir yaklaşımla okumaları gerekmektedir. Kelimeler de bu noktada yadsınamaz öneme sahiptir. Zira sözcükler, bireyler arası iletişimi sağlamasının yanı sıra bir kültürü tanıma açısından da mühim kodlardır. Bu bağlamda kelimeler, herhangi bir kültürün düşünce dünyasını tanımak, anlamlandırmak ve bunlarla ilgili çeşitli hükümlere varabilmek için başvurulabilecek temel araçlar arasında yer almaktadır. Bu çerçevede nüzûlünden bugüne kadar Kur’ân’ın/Kur’ân düşünce kültürünün doğru ve etraflı bir şekilde anlaşılabilmesine katkı sunma gayesiyle Kur’ân’daki bazı kelimelerin tahlili etrafında dilbilimsel çalışmalar yürütülmektedir.

Kur’ân’daki bazı sözcüklerin analiz ve değerlendirmesini içeren bahse konu semantik çalışmalar; nüzûl süreci ekseninde âyetlerin öncesi-sonrası, birbirleriyle görülen anlam ilişkisi gibi etkenleri merkeze koyarak ele alınan kelimelerin pek çok açıdan değerlendirilmesinin, süreç içerisinde gösterdiği mana değişkenliklerinin ve bu minvalde benzer birçok noktanın ortaya konmasına yöneliktir. Bu makalede, “Dâr” kelimesinin Kur’ân’daki kullanım biçimlerinin anlamsal düzlemdeki analiz amaçlanmıştır.

Esas itibarıyla dâr kelimesi, yukarıda ifade edilen amaca dönük olarak daha önce yapılan kelime çalışmalarından çeşitli açılardan farklılık arz etmektedir. Bu farklılıkların başında ise dâr sözcüğünün,

yine diğer çalışmaların aksine, anlam darlığı sebebiyle tek başına ele alınamayışı gelmektedir. Zira söz konusu bu lafzın müstakil şekilde kullanılması durumunda, yalnızca üzerinde ikamet edilen “şehir”, “belde”, “yurt”, “toprak”, “ev”, “saray” ve benzeri gibi “mekân anlamı” içeren manalara geldiği görülmektedir. Bu bağlamda üzerinde durulan kelimeyi diğer kelime çalışmalarından ayıran temel özellik, bu sözcüğün münferit anlamdaki kullanımında değil, farklı kelimelerle birleşğinde kazandığı yeni anlamlarda ortaya çıkmaktadır. Buna göre sözü edilen kelime özelinde bir çalışma yapılmasındaki gaye, Kur’ân’da, “دَارٌ”, “عُقْبَى الدَّارِ”, “دَارُ الْبَوَارِ”, “السَّلَامِ” ve “دَارُ الْقَرَارِ” gibi izafet ve sıfat tamlaması kullanımlarında girdiği değişik anlamları ortaya çıkarmaktır.

1. Sözlükte Dâr Kelimesi

De-ve-ra (د-و-ر) fiilinden isim olan “dâr” (دَارٌ) kelimesi, türevleriyle birlikte Kur’ân’da elli beş âyette geçmektedir.¹ Çoğulu (دِيَارٌ) şeklinde gelen bu kelime², sözlükte; “insanların içerisinde oturduğu, üzerine evler inşa edilebilen bütün alanlar”, “toplulukların meskenler kurduğu tüm mekânlar”, yani “yurtlar”³; mecâzî anlamda “kabile”⁴, “insanların girip çıktığı her yer”, “insanların yerleşik bulunduğu, yaşanılan meskûn mahal”⁵, “ayın halesi”, “Arap kabilelerinin köyleri” gibi anlamlara gelmektedir.⁶ (دَارٌ -)

¹ Muhammed Fuâd Abdülbâkî b. Sâlih el-Mısırî, *el-Mu‘cemü’l-müfreh li elfâzi’l-Kur‘âni’l-Kerîm* (Kahire: Dârü’l-Hadîs, 1428/2007), “devera”, 324-326.

² Kelimenin diğer çoğul şekilleri için bk. Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrût: Dâr-u Sâdir, ts.), “devera”, 4/298; Ebû Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb b. Muhammed el-Fîruzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît*, thk. Muhammed Nuaym Arksûsî (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1426/2005), “devera”, 393-394; İbrâhîm Mustafâ vd. *el-Mu‘cemü’l-vasît* (İstanbul: Çağrı yayınları, 1992), “devera”, 303.

³ Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü’l-Cevzî, *Nüzhetü’l-a’yûni’n-nevâzir fî ilmi’l-vücûhi ve’n-nezâir*, thk. Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râzî (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1404/1984), 291-292; İbrâhîm Mustafâ vd. *el-Mu‘cemü’l-vasît*, “devera”, 303.

⁴ Ebü’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-kâmus*, thk. Komisyon (Dârü’l-Hidaye: ts), “devera”, 11/320.

⁵ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “devera”, 4/297-299; İbrâhîm Mustafâ vd. *el-Mu‘cemü’l-vasît*, “devera”, 303.

⁶ Ebü’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Esâsü’l-belâğa*, thk. Muhammed Basıl Uyûn es-Suud (Beyrût: Dârü’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1419/1998), 1/301-302; Fîruzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît*, “devera”, 393-

يُدُورُ fiilinden türeyen (دَارَةٌ) kelimesi, sözlük anlamı itibarıyla “bina ve arsadan müteşekkil yapı”, “ülkeler”, “dağların etrafını çevirdiği yer”, “vadi”, “bir varlığı kuşatan, onu çember gibi çevreleyen yapı” manasındadır.⁷ İbnü'l-Cinnî (ö. 392/1002), (دَارٌ) isminin, insanların evin içerisinde sürekli aynı mahalde dönüp durmalarından dolayı (دَوْرَانٌ) kökünden gelen kelimedenden türediğini söylemektedir.⁸ Mecâzî olarak “kabile” ve “put” manasında kullanıldığı da müşahade edilmektedir.⁹

(يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ) “Sana gözleri dönerek bakarlar.” âyetinde¹⁰ olduğu gibi “dönmek”¹¹; bu fiilin if’âl babı olan (أَدَارَ-يُدِيرُ), (تِجَارَةٌ حَاضِرَةٌ تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ) “Aranızda gerçekleştirdiğiniz peşin ticaret...” (el-Bakara 2/282) âyetinden de anlaşılacağı üzere “gerçekleştirmek, hemen yerine getirmek”¹², (د-و-ر) kökünden (وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْنِي عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ ذِيَارًا) “Nuh ‘Rabbim’ dedi ‘yeryüzünde kâfirlerden hiç kimseyi bırakma!’” (Nûh 71/26)” âyeti dikkate alındığında “kişi”¹³, ve (يَقُولُونَ نَحْنُ) “Başımıza bir felaket gelmesinden korkuyoruz.” (el-Maide 5/52)” âyetinde yer aldığı şekliyle (دَائِرَةٌ) kelimesi de¹⁴ “felaket” manasına gelmektedir.¹⁵ Yine (دَارٌ) kelimesinden ism-i

394 (Fîruzâbâdî, bunlardan yüz on tanesini tesbit ettiğini söylemiş ve eserinde zikretmiştir.).

⁷ Ebû Abdîrrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhidî Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî İbrahim Sâmîrâî (Mektebetü'l-Hilâl, ts.), “devera”, 8/57; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhah tâcü'l-lüğa ve sıhahu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attar (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), “devera”, 2/659.

⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/298; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 11/318; İbrâhîm Mustafâ vd. *el-Mu'cemü'l-vasît*, 303.

⁹ Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ b. Muhammed er-Râzî İbn Fâris, *Mu'cemü'l-mekâyisi'l-lüğa*, thk. Abdusselam Muhammed Hârûn (Dâru'l-Fikr li't-Tabâati ve'n-Neşrî ve't-Tevzîi, 1399/1979), 2/311; Ebû'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr fî garîbi's-şerhi'l-kebîr* (Beyrût: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 1/202; İbrâhîm Mustafâ vd. *el-Mu'cemü'l-vasît*, 303.

¹⁰ Diyanet Vakfı Meali (Erişim 20 Mayıs 2020), el-Ahzâb 33/19.

¹¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/295; İbrâhîm Mustafâ vd. *el-Mu'cemü'l-vasît*, 303.

¹² Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 11/343; İbrâhîm Mustafâ vd. *el-Mu'cemü'l-vasît*, 303. Ayrıca bu fiilin “idare etmek”, “çekip çevirmek” gibi manaları için bk. Fîruzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 394; İbrâhîm Mustafâ vd. *el-Mu'cemü'l-vasît*, 303.

¹³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/298; İbrâhîm Mustafâ vd. *el-Mu'cemü'l-vasît*, 303.

¹⁴ Bu kelimenin çoğulu olan “devâir” (دَوَائِر) Tevbe Sûresi 98. âyette (يَتَّخِذْ مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا وَيَتَرَبَّصْ بِكُمُ الدَّوَائِرَ عَلَيْهِمْ ذَائِرَةُ السَّوْءِ) müfrediyle birlikte geçmekte ve yukarıda ifade edilen anlama gelmektedir.

¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/297.

mensûb kalıbında türetilen (الدَّارِي) sözcüğü, “evinde sürekli ikamet eden, oturan kimse” anlamının yanı sıra “güzel koku satan kişi”yi tanımlamak için de kullanılmaktadır.¹⁶

2. Dâr Kelimesinin Kur’ân’da Kullanılış Şekilleri

Dâr, Kur’ân’da birçok kelimeyle izafet ve/veya sıfat tamlaması şeklinde iç içe girmiş ve bu şekillerde kullanılmıştır.¹⁷ Buna göre;

- “Âhîret” kelimesiyle الدَّارُ الْآخِرَةُ şeklinde dokuz yerde,
- “Selâm” kelimesiyle دَارُ السَّلَامِ şeklinde iki yerde,
- “Ukbe” kelimesiyle الدَّارِ عُقْبَى şeklinde üç yerde,
- “Âkibe” kelimesiyle الدَّارِ عَاقِبَةُ şeklinde iki yerde,
- “Sûu” kelimesiyle الدَّارِ سُوءُ şeklinde iki yerde,
- “Fâsık” kelimesiyle دَارَ الْفَاسِقِينَ şeklinde bir yerde,
- “Bevâr” kelimesiyle دَارَ الْبَوَارِ şeklinde bir yerde,
- “Müttekîn” kelimesiyle دَارُ الْمُتَّقِينَ şeklinde bir yerde,
- “Mükâme” kelimesiyle دَارُ الْمَقَامَةِ şeklinde bir yerde,
- “Zikr” kelimesiyle الدَّارِ ذِكْرَى şeklinde bir yerde,
- “Hilâl” kelimesiyle الدَّيَّارِ خِلَالِ şeklinde bir yerde,
- “Huld” kelimesiyle الدَّيَّارِ خِلَالِ şeklinde bir yerde,
- “Karâr” kelimesiyle دَارُ الْقَرَارِ şeklinde bir yerde geçmektedir.

Yukarıdaki kullanımlar dışında, özellikle (فِي دَارِهِمْ) (فِي دَارِكُمْ) gibi zamirlere bitişmiş bir şekilde kullanımına da rastlanmaktadır. Şunu da belirtmek gerekir ki dâr kelimesi, herhangi bir sözcükle terkîb olmaksızın Kur’ân’da yalnızca bir yerde geçmektedir: (وَالَّذِينَ ثَبَوُا الدَّارَ) “(Medine’yi) yurt edinmişler” (el-Haşr 59/9). Bu kullanım dışındaki durumların tamamında ise mürekkep kullanımlar söz konusudur.

Bütün kullanımların hangi sûre ve âyette bulunduğu, görülmesi ve bir araya getirilmesi amacıyla aşağıdaki tablo hazırlanmıştır. İlgili tabloda önce sıra numarası, ardından kelimenin hangi sûre ve âyette bulunduğu, son olarak lafız şekli ve söz ko-

¹⁶ İbnü’l-Cevzî, *Nüzhetü’l-a’yûni’n-nevâzir*, 291.

¹⁷ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu’cemü’l-müfehres*, 324-325.

nusu âyetin nerede indiği bilgisi mevcuttur. Bu tablo, kelimenin süreç içerisinde anlamsal açıdan bir değişikliğe uğrayp uğramadığının tespit edilmesi amacıyla nüzûl sırası temel alınarak hazırlanmıştır.

HERHANGİ BİR İZAFET TERKÎBİ VAZ OLUNMAKSIZIN KULLANIMLARI				
Sıra No	Sûre Numarası ve Adı	Âyet Numarası	Lafız Şekli	Mekkî, Medenî
1	7/el-A‘râf	78	فِي ذَارِهِمْ	Mekkî
2	7/el-A‘râf	91	فِي ذَارِهِمْ	Mekkî
3	28/el-Kasas	81	بِدَارِهِ	Mekkî
4	11/Hûd	65	فِي ذَارِكُمْ	Mekkî
5	11/Hûd	67	فِي دِيَارِهِمْ	Mekkî
6	11/Hûd	94	فِي دِيَارِهِمْ	Mekkî
7	29/el-Ankebût	37	فِي ذَارِهِمْ	Mekkî
8	2/el-Bakara	84	مِنْ دِيَارِكُمْ	Medenî
9	2/el-Bakara	85	مِنْ دِيَارِهِمْ	Medenî
10	2/el-Bakara	243	مِنْ دِيَارِهِمْ	Medenî
11	2/el-Bakara	246	مِنْ دِيَارِنَا	Medenî
12	8/el-Enfâl	47	مِنْ دِيَارِهِمْ	Medenî
13	3/Âl-i İmrân	195	مِنْ دِيَارِهِمْ	Medenî

14	33/el-Ahzâb	27	دِيَارُهُمْ	Medenî
15	60/el-Mümteherine	8	مِنْ دِيَارِكُمْ	Medenî
16	60/el-Mümteherine	9	مِنْ دِيَارِكُمْ	Medenî
17	4/en-Nisâ	66	مِنْ دِيَارِكُمْ	Medenî
18	13/er-Ra'd	31	مِنْ دَارِهِمْ	Mekkî
19	59/el-Haşr	2	مِنْ دِيَارِهِمْ	Medenî
20	59/el-Haşr	8	مِنْ دِيَارِهِمْ	Medenî
21	59/el-Haşr	9	الدَّارَ	Medenî
22	22/el-Hac	40	مِنْ دِيَارِهِمْ	Mekkî

İZAFET/SIFAT TERKÎBİ İLE KULLANIMLARI				
1	38/Sâd	146	ذِكْرَى الدَّارِ	Mekkî
2	7/el-A'râf	145	دَارَ الْفَاسِقِينَ	Mekkî
3	7/el-A'râf	169	وَالدَّارُ الْآخِرَةُ	Medenî
4	35/el-Fâtır	35	دَارَ الْمُقَامَةِ	Mekkî
5	28/el-Kasas	37	عَاقِبَةُ الدَّارِ	Mekkî
6	28/el-Kasas	77	الدَّارُ الْآخِرَةُ	Mekkî
7	28/el-Kasas	83	الدَّارُ الْآخِرَةُ	Mekkî

8	17/el-İsrâ	5	خِلَالِ الدَّيَّارِ	Mekkî
9	10/Yûnus	25	دَارِ السَّلَامِ	Mekkî
10	12/Yûsuf	109	وَلَدَارُ الْآخِرَةِ	Medenî
11	6/el-En'âm	32	وَلَدَارُ الْآخِرَةِ	Mekkî
12	6/el-En'âm	127	دَارُ السَّلَامِ	Mekkî
13	6/el-En'âm	135	عَاقِبَةُ الدَّارِ	Mekkî
14	40/el-Gâfir	39	دَارُ الْقَرَارِ	Mekkî
15	40/el-Gâfir	52	سُوءُ الدَّارِ	Mekkî
16	41/el-Fussilet	28	دَارُ الْخُلْدِ	Mekkî
17	16/en-Nahl	30	وَلَدَارُ الْآخِرَةِ	Mekkî
18	16/en-Nahl	30	دَارُ الْمُتَّقِينَ	Mekkî
19	14/İbrâhîm	28	دَارَ الْبُورِ	Medenî
20	29/el-Ankebût	64	الدَّارُ الْآخِرَةُ	Mekkî
21	2/el-Bakara	94	الدَّارُ الْآخِرَةُ	Medenî
22	33/el-Ahzâb	29	وَالدَّارُ الْآخِرَةُ	Medenî
23	13/er-Ra'd	22	عُقْبَى الدَّارِ	Medenî
24	13/er-Ra'd	24	عُقْبَى الدَّارِ	Medenî
25	13/er-Ra'd	25	سُوءُ الدَّارِ	Medenî
26	13/er-Ra'd	42	عُقْبَى الدَّارِ	Medenî

3. Dâr Kelimesinin Kur'ân'daki Anlamları

Bazı kaynaklarda dâr kelimesinin, “ev”, “şehir”, “cennet” ve “cehennem” olmak üzere Kur'ân'da dört farklı anlamda kullanıldığı söylenmektedir.¹⁸ Bununla birlikte tespit edilebildiği kadarıyla anılan sözcük, Kur'ân'da yedi değişik manada karşımıza çıkmaktadır ki bunlar şöyledir: Ev/saray, şehir/yurt/belde, Medine-i Münevvere, dünya hayatı, âhîret hayatı, cennet ve cehennem.

3.1. Ev, Saray

Dâr kelimesi, Kur'ân'da, sözlükteki birinci manası olan “ev/saray” anlamında iki yerde kullanılmıştır. İlgili âyetlerden ilki şöyledir: (فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَّفْعُولًا)

“Nihâyet bu iki bozgunculuktan ilkinin zamanı gelince (sizi cezalandırmak için) üzerinize pek güçlü olan birtakım kullarımızı gönderdik. Onlar evlerinizin arasına kadar sokuldular. Bu, herhâlde yerine gelmesi gereken bir va'd idi.”¹⁹

İsrailoğulları ile alakalı bu âyette, onların yeryüzünde bozgun çıkardıkları, Allah'ın da çıkardıkları bu bozgunları bertaraf etmek için güçlü ordular gönderdiği; onları evlerinin aralarında saklandıkları yerlerden bulup çıkardıkları anlatılmaktadır. خِلَالَ الدِّيَارِ şeklindeki terkipte dâr kelimesinin çoğulu kullanılmış olup ev anlamına gelmektedir.²⁰

Sözü edilen kelimenin ev/saray anlamına geldiği ikinci âyet ise şu şekildedir: (فَخَسَفْنَا بِهِ وَابِدَارِهِ الْأَرْضَ فَمَا كَانَ لَهُ مِنْ فِئَةٍ يَنْصُرُونَهُ) “Sonunda onu da, sarayını da yerin dibine batırdık. Allah'a karşı ona yardım edebilecek adamları da yoktu. Kendisini savunup kurtarabileceklerden de değildi.”²¹

Kendisine verilen onca nimete karşı nankörlük ederek kibirlenen Kârun ve onun evinde bulunup Hz. Musa'ya eza veren

¹⁸ Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegânî, *İslâhü'l-vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Abdülaziz Seyyid el-Ehl (Beyrût: Dâru'l-İlmî li'l-Melâyîn, 1983), 177; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-â-yüni'n-nevâzir*, 291.

¹⁹ el-İsrâ 17/5.

²⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Üsâme Fâris Hürşâmî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1410/1994), 5/10; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbü'hü*, thk. Abdulcelîl Abdüh Şelebî (Beyrût: Alemü'l-kütüb, 1988), 3/227; Dâmegânî, *Kâmûsü'l-Kur'ân*, 177; Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru Tayyibe, 1999), 5/43.

²¹ el-Kasas 28/81.

destekçilerinin ev ve mallarıyla birlikte helak edildiğini bildiren âyetteki dâr kelimesi, ev/saray anlamında kullanılmıştır.²²

3.2. Şehir, Yurt, Belde

Dâr kelimesinin Kur’ân’daki ikinci anlamı, sözlükteki ilk anlamlarından biri olan “şehir”, “yurt” ve/veya “belde”dir. Bu kelimenin Kur’ân’daki en çok rastlanana da belirtilen bu manadır. Söz konusu manaya, on sekiz âyette rastlanmakta olup bu âyetlerden birkaçı şöyledir:

وَلَوْ أَنَّ قُرَآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُلُّم بِهِ الْمَوْتَىٰ بَلْ لَّهَ الْأَمْرُ)
 جَمِيعًا أَفَلَمْ يَنبَأِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصِيبُهُمْ
 (بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةً أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِّن دَارِهِمْ حَتَّى يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ)
 “Kendisiyle dağların yürütüleceği veya yeryüzünün parçalanacağı, ya da ölümlerin konuşturulacağı bir Kur’an olacak olsaydı (o yine bu kitap olurdu). Fakat bütün emir yalnız Allah’ındır. İman edenler anlamadılar mı ki, Allah dileseydi bütün insanları doğru yola eristirirdi. Allah’ın sözü yerine gelinceye kadar, inkâr edenlere yaptıkları işler sebebiyle devamlı olarak, ya büyük bir felaket gelecek veya o felaket yurtlarının yakınına inecektir. Şüphesiz Allah, verdiği sözden dönmez.”²³

Kâfirlerden bir topluluğun Hz. Peygamber’e hitaben: “Mekke’nin şu görüntüsü bize sıkıntı veriyor. Dağları buradan yürüt de tarlalar aç, nehirler oluşsun ki ziraat yapalım. Sonra da atalarımızdan bazılarını dirilt de sözlerinin doğru olup olmadığını bizzat kendileri söylesinler.” demesi üzerine indirilen bu âyetteki dâr kelimesi, küffârın yerleşik bulunduğu şehri ifade etmektedir.²⁴ (وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ)

“Birbirinizin kanını dökmeyeceksiniz, birbirinizi yurtlarınızdan çıkarmayacaksınız diye de sizden kesin söz almıştık. Sonra bunu böylece kabul etmiştiniz. Kendiniz de buna hâlâ şahitlik et-

²² Taberî, *Câmi’u l-Beyân*, 5/49; Ebü’l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, thk. Adil Ahmed Abdü’l-Mevcûd (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1413/1993), 2/527; Kâdî Nâsiruddîn Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl* (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, ts.), 4/186.

²³ er-Ra’d 13/31.

²⁴ Ebü’l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte (Beyrût: Müessesetü’t-Târîhi’l-Arabî, 2002/1423), 2/380; Taberî, *Câmi’u l-beyân*, 4/426.

Ensar ve muhacirin kardeşliğinin anlatıldığı bu âyetteki dâr kelimesi, genel anlamda şehir, özel olarak “Medine-i Münevverre”yi ifade etmektedir. Âyetle, “dâr”a hicret edenlerin her şeylerini bırakıp Hz. Peygamber’in yanına, yani Medîne’ye gelen muhâcirler; onlara kardeşlik gereği kucak açanların ise yine aynı şehirde ikamet eden Ensâr’ın olduğu rivâyet edilmektedir.³⁰

3.4. Dünya Hayatı

Söz konusu kelimenin Kur’ân’daki anlamlarından biri de “dünya hayatı”dır. Genellikle kâfirlerin kuralsızca yaşadıkları, Allah’ın da bu kuralsızlığın karşılığının dünya hayatının sonunda ceza şeklinde vereceğine dair bahislerde yer bulan bu kullanıma altı yerde rastlanmaktadır. İlgili kullanımlara örneklik teşkil eden birkaç âyet şöyledir:

قُلْ يَا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ الدَّارِ (إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ)

“De ki: “Ey kavmim, yapacağınız şeyi yapın! Muhakkak ki; ben de yapıyorum. Artık bu yurdun sonunun kimin olacağını yakında bileceksiniz. Çünkü zalimler felâha eremezler.”³¹

Hiz. Peygamber’e hitaben, kâfirlerin istediklerini yapmakta özgür oldukları; ancak bu eylemlerinin âhirette karşılık bulacağı bildirilen yukarıdaki âyetle dâr kelimesi, terkîbiyle dünya hayatının sonu manasını ihtiva etmektedir.³² Öte yandan buradaki kullanımın, kâfirlerin dünyada karşılaşacakları sonu ifade ettiği de söylenmektedir. Nitekim Hiz. Peygamber’in vefatından önce Mekke, Arap yarım adasının bir bölümü ve Yemen gibi mühim yerlerin fethinin tamamlandığı bilinmektedir. Onun vefatının ardından da Hulefâ-yi Râşidîn döneminde daha geniş bölgeler fet-hedilmiştir. Dolayısıyla “yurdun sonu” kullanımı ile dünya hayatında kâfirlere üstün gelme anlamı görülmektedir.³³

(فَعَرَّوْهَا فَقَالَ تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ذَلِكَ وَعْدٌ غَيْرُ مَكْدُوبٍ)

“Derken, o deveyi kestiler; Bunun üzerine Sâlih dedi ki: ‘Yur-

³⁰ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 7/260; Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbuhû*, 5/145; Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 3/345; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-‘azîm*, 8/68-70.

³¹ el-En’âm 6/135.

³² Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3/354; Beyzâvî, *Envârü’l-tenzîl ve esrârü’l-te’vîl*, 2/183.

³³ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-‘azîm*, 3/343.

dunuzda üç gün daha yaşayın. İşte bu, yalanlanmayacak bir vattir."³⁴

Kavminin, Hz. Sâlih'e (a.s.) mucize olarak verilen deveye herhangi bir zararlarının dokunmaması gerektiği yönündeki onca uyarıya rağmen deveyi keserek öldürmeleri üzerine, Allah'ın kendilerine vadettiği azabın yaklaştığı haberi verilen bu âyetteki dâr kelimesi, dünyada yaşam sürülen mahal ve dünya hayatını ifade etmektedir.³⁵ Zemahşerî (ö. 538/1144), âyetteki "دَارِكُمْ" kelimesinin "فِي بَلَدِكُمْ" manasında kullanıldığını; "الْبِلَاد" sözcüğünün de kendisinde tasarrufta bulunulması sebebiyle "الدَّيَار" anlamına geldiğini ifade ederek şöyle demektedir: "Mekke civarındaki Araplar, "نحن من عرب البلد" ibaresiyle "نحن من عرب الدار" anlamını kastederler ve buradaki dâr kelimesini "بَلَد" anlamında kullanırlardı."³⁶

وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً (وَيَذَرُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ)

*Onlar Rableri'nin rızasına ermek için sabreden, namazı dosdoğru kılan, kendilerine verdiğimiz nimetlerden gizli ve açıktan Allah için infak eden ve kötülüğü iyilikle ortadan kaldıranlardır. İşte bunlar için dünya yurdunun iyi sonucu vardır.*³⁷

Mü'minlerin özelliklerinden, bu özellikleri vesilesiyle kendilerine büyük mükâfat verileceğinden bahseden bu âyetteki dâr kelimesi, "عُقْبَى الدَّارِ" terkîbi şeklinde dünya hayatının sonu anlamını taşımaktadır.³⁸ Zemahşerî, dünya hayatının sonunun cennet olduğunu belirtmiş, dolayısıyla Allah'ın, buradaki kullanımla anılan hayatın sonrasında ehlinin cennete gireceğini kastettiğini söylemiştir. Akabindeki âyette geçen "جَنَاتِ عَدْنٍ" ifadesinin de "عُقْبَى الدَّارِ" terkîbinden bedel olduğunu beyan etmiştir.³⁹

³⁴ Hüd 11/65.

³⁵ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/289; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/290.

³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 489; Ayrıca bk. Ebü'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî (Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl)*, thk. Yusuf Ali Bedyevî (Beyrût: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1998/1419), 2/70.

³⁷ er-Ra'd 13/22.

³⁸ Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî*, 2/152; Dâr kelimesinin "dünya hayatı" anlamında kullanıldığı diğer örnekler için bk. er-Ra'd 13/24, 42; el-Kasas 28/37.

³⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 539.

3.5. Âhiret Hayatı⁴⁰

Dâr sözcüğünün Kur’ân’da karşımıza çıkan başka bir anlamı da “âhiret hayatı”dır. İlgili kelime, ölüm sonrasını ifade ettiği bütün kullanımlarda “الْآخِرَةُ” kelimesiyle ya isim ya da sıfat tamlaması şeklinde bir arada bulunmaktadır. Böylelikle “الدَّارُ الْآخِرَةُ” ya da “وَلَدَارُ الْآخِرَةِ” şeklindeki terkîb ile “âhiret yurdu” anlamı meydana gelmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bahse konu kelime, Kur’ân’da on bir yerde bahsedilen anlamı taşımaktadır. Bu kullanımlardan birkaçı şöyledir:

(وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ)

“Dünya hayatı ancak bir oyun ve eğlencedir. Elbette ki âhiret yurdu Allah’a karşı gelmekten sakınanlar için daha hayırlıdır. Hala akıllanmayacak mısınız”?⁴¹

Yaşanılan dünyanın geçiciliğine, her şeyin eninde sonunda nihayete ereceğine, Allah’a tam anlamıyla iman eden kimseler için sonsuz hayatın dünya hayatından hayırlı ve faydalı olduğuna vurgu yapan bu âyetteki “وَلَدَارُ الْآخِرَةِ” terkîbi, âhiret hayatını ifade etmektedir.⁴²

(وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ)

“Allah’ın sana verdiği şeylerin içinde bulunan âhiret yurdunu iste ve dünyadan nasibini (de) unutma. Allah’ın sana ihsan ettiği gibi sen de ihsan et ve yeryüzünde fesat isteme (çıkartma). Muhakkak ki Allah, fesat çıkaranları sevmez.”⁴³

Allah’ın, Kârun’a: “Kavmin için çok mal yerine, âhiret yurdunun saadetini iste! Dünya hayatı için de nasibini talep etmekten vazgeçme!” şeklinde seslendiği bu âyetteki dâr kelimesi, “الدَّارُ الْآخِرَةُ” terkîbiyle âhiret hayatını ifade etmektedir.⁴⁴

⁴⁰ Burada şunu belirtmek gerekmektedir: Âhiret hayatı, temelde cennet veya cehennem şeklinde iki mekânı ifade için kullanılan bir tamlamadır. Bununla birlikte yukarıdaki kullanım, özel olarak bir mekânı değil, genel olarak ölüm sonrası hayatı işaret etmektedir.

⁴¹ el-En’âm 6/32.

⁴² Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/558; Taberî, *Câmi ‘u l-beyân*, 3/244-245; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 325; Nesefî, *Tefsîru’n-Nesefî*, 1/500.

⁴³ el-Kasas 28/77.

⁴⁴ Taberî, *Câmi ‘u l-beyân*, 6/46; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 809.

(وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ)

“Bu dünya hayatı ancak bir eğlence ve oyundan ibarettir. Âhîret yurduna gelince işte gerçek hayat odur. Keşke bilselerdi!”⁴⁵

Âhîret hayatının dünya hayatından daha gerçek ve sonsuz olduğu vurgulanan bu âyetteki dâr kelimesi “الدَّارُ الْآخِرَةُ” şeklinde âhîret hayatı manasını ihtiva etmektedir.⁴⁶

3.6. Cennet

Dâr kelimesinin, “cennet” anlamında da kullanıldığı görül-
mekte olup bu minvaldeki manayı içeren dört âyet bulunmaktadır. İlgili kelime, sözü geçen anlama gelen âyetlerde de çeşitli sözcüklerle terkîb oluşturmaktadır. Bu kelime, “مُتَّقِينَ”, “سَلَامٌ” ve “مُقَامَةً” kelimelerine muzâf olduğu durumlarda bahsedilen anlamı taşımaktadır. Anılan manaya dönük âyetler şöyledir:

(لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَهُمْ وَلِيُّهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ)

“Rableri katında selam yurdu (cennet) onlarındır. Allah yapmak-
ta oldukları şeylerden dolayı onların dostudur.”⁴⁷

Allah’ın, koyduğu sınırlara uygun davranan, aşırılıktan uzak duran, helalle yetinip haramdan kaçınan kulları için cenneti va-
dettiği ve bu özellikleri sebebiyle onların dostu olduğunu bildirdi-
ği bu âyetteki dâr kelimesi “السَّلَامُ” sözcüğüne muzâf olarak “cen-
net” manasını kazanmıştır.⁴⁸ Ayrıca Allah’ın, burada “دَارُ السَّلَامِ”
terkîbini, tazim amacıyla kendi nefesine izafe ederek kullandığı da
belirtilmektedir.⁴⁹

(وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ)

“Allah esenlik yurduna (cennete) çağırır ve dilediğini doğru yola
iletir.”⁵⁰

Bir önceki âyette olduğu gi^{bi} bu âyetteki dâr kelimesi “دَارُ السَّلَامِ”
terkîbiyle birlikte “cennet” anlamını yüklenmiştir.⁵¹

⁴⁵ el-Ankebût 29/64.

⁴⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 823. Dâr kelimesinin Kur’ân’da âhîret hayatı anlamına geldiği diğer âyetler için bk. el-Bakara 2/94; el-A’râf 7/169; Yûsuf 12/109; en-Nahl 16/30; el-Kasas 28/83; el-Ahzâb 33/29; Sâd 38/46; el-Mü’min 40/39.

⁴⁷ el-En’âm 6/127.

⁴⁸ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3/347; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 3/337-338.

⁴⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 345.

⁵⁰ Yûnus 10/25.

⁵¹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 4/200-201; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 4/261.

وَقِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ (وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ وَلَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ)

“Allah’a karşı gelmekten sakınan kimselere: “Rabbiniz ne indirdi?” denildiğinde, “hayr indirdi” derler. Bu dünyada iyilik yapanlara bir iyilik vardır. Âhiret yurdu ise daha hayırlıdır. Allah’a karşı gelmekten sakınanların yurdu (cennet) ne güzel yerdir.”⁵²

Allah’a karşı gelmekten sakınan, O’nun indirdiği her şeye tâbi olup yasakladığından kaçınan, emrettiğini yerine getiren kimse-lerin bunun karşılığını hem dünya hem âhirette göreceklrinin, bu dünyaya nispetle âhiretteki karşılığa denk gelen cennetin kullar için en hayırlı mükâfat olduğu anlatılan bu âyetteki dâr kelimesi “الْمُتَّقِينَ” kelimesiyle birlikte cennet manasını barındırmaktadır.⁵³

(الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمَقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ)

“O, lütfuyla bizi kalınacak yere (cennete) yerleştirendir. Bize orada bir yorgunluk dokunmaz. Bize orada usanç da gelmez.”⁵⁴

Allah’ın; kullarını, yaptıkları karşılığında değil, kendi isteği ve lütfuyla cennetine kabul edeceğinin ve orada yorgunluk, bıkmılık gibi duyguların yer almadığının ifade edildiği bu âyetteki dâr kelimesi, “الْمَقَامَةِ” sözcüğüyle oluşturduğu terkîb ile birlikte “cennet” manasına dönüşmüştür.⁵⁵

3.7. Cehennem

“Cehennem” anlamı, dâr kelimesinin Kur’ân’da rastlanılan son manasıdır. Bahse konu sözcüğün anılan şekildeki anlamı, “فَاسِقُونَ”, “بَوَارٍ” ve “سُوءٌ” gibi kelimelerle oluşturulan terkîbler neticesinde kazandığı görülmektedir. Zikredilen manaya beş âyette rastlanmaktadır. Bu âyetlerden birkaçı şöyledir:

وَكُتِبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ فَخَذَهَا بِقُوَّةٍ وَأَمَرَ (قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا سَأُرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ)

Ehlinin her türlü kötülük, eksiklik ve felaketten uzak olması sebebiyle “السلام” sözcüğünün “السلامة”; yani “selamet-güven” anlamında kullanıldığı da söylenmektedir. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 461.

⁵² en-Nahl 16/30.

⁵³ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 4/515-516; Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 2/234; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 571.

⁵⁴ Fâtır 35/35.

⁵⁵ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/558; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 6/256-257.

“Biz, ona (Hz. Musa’ya) levhalarda her şeyden öğüt vererek ve her şeyi tafsil ederek yazdık. Artık onu kuvvetlice tut ve kavmine emret. Onu, en güzel şekilde alsınlar (uygulasınlar). Yakında size fâsıklar yurdunu göstereceğim.”⁵⁶

Allah’ın, kavmine tebliğ etmesi amacıyla Hz. Musa’ya yazılı bir şekilde bildirdiği emirlerin yerine getirilmesini istediği, aksi takdirde cehennem cezasının uygulanacağını bildirildiği bu âyetteki dâr kelimesi “الْفَاسِقِينَ” kelimesiyle birlikte “cehennem”i ifade etmektedir.⁵⁷ “سَارِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ” kullanımının, tıpkı;

“سَارِيكَ غَدَا إِيَّامٍ يَصِيرُ إِلَيْهِ حَالٌ مِنْ خَالَفَ أَمْرِي”

“(Emrime itaat etmeyeninin halinin ne olacağını, ben sana yarın göstereceğim!) ibaresinde olduğu gibi tehdit, va’îd ve emre karşı gelen kişi için kullanıldığı da söylenmektedir.”⁵⁸

وَالَّذِينَ يَتَفَضُّونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ (وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَٰئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ)

“Allah’a verdikleri sözü, pekiştirilmesinden sonra bozanlar, Allah’ın korunmasını emrettiği (akrabalık bağlarını) şeyleri koparanlar ve yeryüzünde fesat çıkaranlar var ya işte lanet onlara, yurdun kötüsü (cehennem) de onlaradır.”⁵⁹

Allah’a verdiği kulluk sözünü yerine getirmeyenlerin, akraba ilişkilerini önemsemeyip güçlendirmeyenlerin, yeryüzünde insanları Allah’ın yolundan saptıran ve bozgunculuk yapanların gideceği yerin ancak cehennem olduğunun anlatıldığı bu âyetteki dâr kelimesi, “سُوءٌ” kelimesiyle birlikte “cehennem” anlamına gelmektedir.⁶⁰

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَةَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ (٢٨) جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا (وَبِئْسَ الْفَرَارِ)

“Allah’ın nimetlerini küfre değişenleri ve kavimlerini helak yurduna, yaslanacakları cehenneme sürükleyenleri görmedin mi? O, ne kötü duraktır!”⁶¹

⁵⁶ el-A‘râf 7/145.

⁵⁷ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/63.

⁵⁸ Taberî, *Câmi ‘u l-beyân*, 3/497-498.

⁵⁹ er-Ra‘d 13/25.

⁶⁰ Taberî, *Câmi ‘u l-beyân*, 4/422; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 539; Beyzâvî, *Envârü t-tenzîl ve esrârü t-te’vîl*, 3/186.

⁶¹ İbrâhîm 14/28-29.

Allah'ın kendilerine lütfettiği onca nimete karşı küfredip O'nu inkâr edenlerin, bu yetmezmiş gibi kendi emri altındaki kavimlerini de bu kötülüğe sürükleyenlerin ebedi kalacakları yerin anlatıldığı bu âyetteki dâr kelimesi, “الْبُورِ” kelimesiyle birlikte “cehennem”i ifade etmektedir.⁶²

4. Kur'ân'da Anlam Açısından Dâr Kelimesine Yakın Kavramlar

Kur'ân'da, anılan kelimeyle aynı anlamı taşıyan ve/veya yakın anlama gelen birkaç sözcüğün varlığından söz edilebilir. Tespit edilebildiği kadarıyla dâr ile aynı yahut yakın anlam ifade eden kavramlardan ilki ‘beyt’ tir (بيت). Gecelemek anlamındaki (بَيْتُ يَبُوتُ) fiilinden isim olan bu kelimenin çoğulu (بُيُوت) ve (أَبْيَات)’tır. Beyt kelimesi; ev, oturulan yer, mesken gibi anlamlara gelmektedir.⁶³ Erkeğin ailesini oluşturması sebebiyle eşine “beytütü’r-racül”⁶⁴, Allah'ın evi olması hasebiyle Kâbe'ye “beytullah”, ölümlerin ikamet etmeleri nedeniyle kabirlere “beytül-mevt” ve mescitlere de yine “beyt” denmiştir.⁶⁵

Beyt kelimesi, Kur'ân'da dokuz farklı anlamda kullanılmakta olup⁶⁶ bunlardan biri, öncelikli olarak bilinen manasındaki şekliyle insanların içerisinde yaşadığı ‘ev’ dir. “Ey iman edenler! Evlerinizden başka evlere, izin isteyip ev halkına selâm vermedikçe (içeri) girmeyin. Bu, sizin için daha hayırlıdır. Umulur ki; böylece tezekkür edersiniz.”⁶⁷

Anılan sözcüğün bir diğer anlamı ‘mescit’ tir.⁶⁸ “Mûsâ'ya ve kardeşine, “Kavminiz için Mısır'da (sığınak olarak) evler hazırlayın ve evlerinizi namaz kılınacak yerler yapın. Namazı dosdoğru kılın. Mü'minleri müjdele” diye vahyettik.”⁶⁹

⁶² Beyzâvî, *Envârü'l-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 3/188. Dâr kelimesinin cehennem anlamına geldiği diğer âyetler için bk. el-Mü'min 40/52; Fussilet 41/28.

⁶³ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 8/138; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdi İbn Düreyd, *Cemheretü'l-lüğa*, thk. Remzi Ba'lebeki (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 1/257, Cevherî, *es-Sıhah*, 1/244.

⁶⁴ Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, 1/86.

⁶⁵ İbrâhîm Mustafâ vd. *el-Mu'cemü'l-vasît*, 78.

⁶⁶ İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir*, 206-208.

⁶⁷ Nûr 24/27.

⁶⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/236.

⁶⁹ Yûnus 10/87.

Hız. Nûh'un Allah'a yaptığı duadan da çıkarılacağı üzere sözü edilen kelimenin Kur'ân'daki bir anlamı da 'gemi'dir. Zira Hz. Nûh'un, gemisini "beyt" olarak belirttiği bilinmektedir. *"Rabbim! Beni, ana babamı, iman etmiş olarak evime girenleri, iman eden erkekleri ve iman eden kadınları bağışla. Zalimlerin de ancak helâkini arttır."*⁷⁰

Bu sözcüğün Kur'ân'da geldiği diğer bir mana, 'Kâbe'dir. Dâr'ın, Kur'ân'da Kâbe anlamında kullanıldığı âyetlerden biri şöyledir: *"Hani, biz Kâbe'yi insanlara toplantı ve güven yeri kılmuştık."*⁷¹

'Çadır' da Kur'ân'da beyt kelimesiyle ifade edilen kelimeler arasında yer almaktadır. *"Allah, size evlerinizi huzur ve dinlenme yeri yaptı. Hayvanların derilerinden gerek göç gününüzde, gerek ikamet gününüzde kolayca taşıyacağınız çadırlar; onların yünlerinden, yapağularından ve kıllarından bir süreye kadar yararlanacağınız ev eşyası ve geçimlikler meydana getirdi."*⁷²

Beyt kelimesi, Kur'ân'da 'hapishane'yi ifade etmek amacıyla da kullanılmıştır. *"Kadınlarınızdan fuhuş (zina) yapanlara karşı içinizden dört şahit getirin. Eğer onlar şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye veya Allah onlar hakkında bir yol açıncaya kadar kendilerini evlerde tutun (dışarı çıkarmayın)."*⁷³

Yine üzerinde durulan kelimeyle Kur'ân'da ifade edilen bir diğer anlam 'arı kovanı'dır. *"Rabbin, bal arısına şöyle ilham etti: "Dağlardan, ağaçlardan ve insanların yaptıkları çardaklardan (kovanlardan) kendine evler edin."*⁷⁴

Beyt, dağların içini yontup ev yapma manasında 'mağara' olarak da kullanılmıştır. *"Onlar güven içinde dağlardan evler yontuyorlardı."*⁷⁵

"İçerisinde kimsenin ikamet etmediği, yıkık-dökük evler" manası,

⁷⁰ Nûh 71/28.

⁷¹ el-Bakara 2/125.

⁷² en-Nahl 16/80.

⁷³ en-Nisâ 4/15. Burada, mekân olarak müstakil bir hapishane kastedilmemektedir. Evlerin, işlevsel olarak hapishaneye çevrilmesinden bahsedilmektedir.

⁷⁴ en-Nahl 16/68.

⁷⁵ el-Hicr 15/82.

beyt kelimesinin Kur’ân’daki son kullanımıdır. “İçinde size ait bir eşya olan, oturarı bulunmayan evlere girmenizde herhangi bir günah yoktur. Allah, açığa vurduklarınızı da, gizlediklerinizi de bilir.”⁷⁶

‘Menzile’ (مَنْزِلَة) kelimesi, dâr ile aynı yahut yakın anlam ifade eden kavramların ikincisidir. Ne-ze-le (نَزَلَ) fiilinden ism-i mekân olan (مَنْزِلَة), sözlükte; ev, mekân, mertebe, yüksek değer,⁷⁷ yüksek rütbe gibi manaları ihtiva etmektedir.⁷⁸ Bu kelimenin çoğulu olan (مَنْزِل), Yûnus ve Yâsin sûrelerinde birer kez olmak üzere toplam iki yerde geçmektedir. Buralarda “konak” ve “evre” gibi anlamlara gelmektedir.⁷⁹

Se-ke-ne (سَكَنَ) fiilinden ism-i mekân olan ‘mesken’ (مَسْكَن) kelimesi, üzerinde durulan sözcükle anlam benzerliği taşıyan üçüncü kelimedir. Sözlükte; insanların içerisinde ikamet ettiği ev manasına gelen bu kavram,⁸⁰ Kur’ân’da çoğul kalıbıyla (مَسَاكِين) birlikte on iki defa geçmekte⁸¹ ve köşk, ev, yurt gibi üzerinde ikamet edilen mekânlar anlamını barındırmaktadır.⁸²

Dâr kelimesiyle aynı/yakın anlam taşıdığı düşünülen son sözcük, “belde/beled”dir (بَلَدَة). Be-le-de (بَلَ) fiilinden isim olan (بَلَدَة), sözlükte; bir grup insanın vatan edindiği, ikamet ettiği mekân, yurt; toprak parçası, ev gibi manalara gelmektedir.⁸³

Bu sözcük, Kur’ân’da dört farklı şeyi ifade etmek amacıyla kullanılmakta olup⁸⁴ bunların birincisi Mekke’dir.⁸⁵ Belde kelimesinin Mekke’yi ifade ettiği âyetlerden biri şöyledir:⁸⁶ “Rabbim!

⁷⁶ Nûr 24/29.

⁷⁷ Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, 2/264.

⁷⁸ İbrâhîm Mustafâ vd. *el-Mu'cemü'l-vasît*, 915.

⁷⁹ Yûnus 10/5; Yâsin 32/39; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 895.

⁸⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/212; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, 1/467; İbrâhîm Mustafâ vd. *el-Mu'cemü'l-vasît*, 440.

⁸¹ Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfrehes*, 434.

⁸² Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân* çev. Abdulbaki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 504; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 443, 555-556, 872.

⁸³ İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir*, 201-202; Zebîdî, *Tâcû'l-'arûs*, 7/444; Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfrehes*, 165-166; İbrâhîm Mustafâ vd. *el-Mu'cemü'l-vasît*, 68.

⁸⁴ Dâmeğânî, *Islâhü'l-vücûh*, 76; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir*, 201-202.

⁸⁵ Bk. el-Bakara 2/126; İbrâhîm 14/35; el-Beled 90/1.

⁸⁶ Ebü Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*

Bu şehri güvenli bir şehir kıl. Halkından Allah'a ve âhiret gününe iman edenleri her türlü türünle rızıklandır” demişti. Allah da, “İnkâr edeni bile az bir süre, (bu geçici kısa hayatta) rızıklandırır; sonra onu cehennem azabına girmek zorunda bırakırım. Ne kötü varılacak yerdir orası!” demişti.”⁸⁷

İlgili kelimenin Kur’ân’da geldiği diğer bir mana ‘Sebe Şehri’dir. “*Andolsun, Sebe halkı için kendi yurtlarında bir ibret vardı: Biri sağda biri solda iki bahçe bulunuyordu. Onlara şöyle denilmişti: “Rabbinizin rızıkından yiyin ve O’na şükredin. Beldeniz güzel bir belde, Rabbiniz de çok bağışlayıcı bir Rab’dır.*”⁸⁸

Kur’ân’da, anılan sözcüğün kapsadığı bir başka anlam da ‘bereketli toprak parçası’dır.⁸⁹ “*(Toprağı) iyi ve elverişli beldenin bitkisi, Rabbinin izniyle bol ve bereketli çıkar. (Toprağı) kötü ve elverişsiz olandan ise, faydasız bitkiden başkası çıkmaz. Şükredecek bir toplum için biz âyetleri işte böyle değişik biçimlerde açıklıyoruz.*”⁹⁰

Bahse konu sözcüğün Kur’ân’da karşımıza çıkan son şekli ise ‘verimsiz toprak (ölü belde)’dir. Aşağıdaki âyette geçen “ölü belde” şeklindeki sıfat tamlaması, beldenin; verimsiz, çorak arazi manasına geldiğinin örneğidir. “*O, rüzgârları rahmetinin önünde müjde olarak gönderendir. Nihâyet rüzgârlar ağır bulutları yüklediği vakit, onları ölü bir belde(yi diriltmek) için sevk ederiz de oraya suyu indiririz. Derken onunla türlü türlü meyveleri çıkarırız. İşte ölüleri de öyle çıkaracağız. Ola ki ibretle düşünürsünüz.*”⁹¹

SONUÇ

Dâr (دَار) kelimesi, Kur’ân’ın kayda değer âyetinde karşımıza çıkmaktadır. Bu âyetlerin pek çoğunda, sözlükteki birincil karşılıkları arasında yer alan “ev”, “saray”, “şehir”, “belde”, “yurt” ve benzeri gibi insanların ikamet ettiği meskûn mahal anlamlarını taşımaktadır. Bazı âyetlerde “Medine-i Münevvere” başta olmak

(Dârü'l-Fikrî ve't-Tevzîi, 1401/1981), 4/58-60.

⁸⁷ el-Bakara 2/126

⁸⁸ Sebe' 34/15.

⁸⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 14/151-152.

⁹⁰ el-A'râf 7/58.

⁹¹ el-A'râf 7/57.

üzere muayyen bölgeleri ifade etmektedir. Bilhassa ‘âkibe (عَاقِبَةُ) ve ‘ukbâ (عُقْبَى) kelimeleriyle oluşturduğu mürekkep yapılarında “dünya hayatı” manasına gelen bu sözcük, “âhîret” (الْآخِرَةُ) lafzı ile isim ve sıfat tamlaması oluşturduğu durumlarda da “âhîret hayatı” manasını ihtiva etmektedir. Âhîret hayatı, cennet ve cehennemden müteşekkil olmakla birlikte dâr kelimesinin âhîret hayatı anlamını içerdiği kısımlarda, özel olarak cennet ve/veya cehennem manalarını kapsamadığı, bu tür kullanımlarda dünyadan sonraki genel hayatın kastedildiği müşahade edilmektedir. Ayrıca “cennet” ve “cehennem” de dâr sözcüğünün anlam kapsamında yer almaktadır. Buna göre anılan lafız, (السَّلَام) ve (الْمُنْقَيْن) gibi müspet mana ihtiva eden kelimelerle oluşturduğu terkiplerde cennet; sûü (سُوء), fâsikîn (الْفَاسِقِينَ) ve bevâr (الْبَوَار) gibi menfî anlama dönük sözcüklerle birleştğinde de cehennem anlamına gelmektedir. Öte yandan nüzûl sürecinde bu sözcüğün anlamında herhangi bir evrilme veya değişme göze çarpmamaktadır.

KAYNAKÇA

Beyzâvî, Kādî Nâsıruddîn Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar‘aşî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir fî İlmi'l-vücûhi ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râzî. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1404/1984.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihah tâcü'l lûğa ve sıhahü'l-'Arabiyye*. thk. Ahmet Abdulğafûr Attar. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1987.

Dâmeğânî, Hüseyin b. Muhammed. *İslâhü'l-vücûh ve'n-nezâir fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Abdülazîz Seyyid el-Ehl. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1983.

Diyanet Vakfı Meali. Erişim 20 Mayıs 2020. www.kurânmeali.com

Feyyûmî, Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî. *el-Misbâhü'l-münîr fî garîbi's-şerhi'l-kebîr*. Beyrût: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.

Fîruzâbâdî, Ebû Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhîd*. thk. Muhammed Nuaym Arksûsî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî. *Mu'cemü'l-mekâyisi'l-lüğa*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Dâru'l-Fikrî li't-Tabâati ve'n-Neşrî ve't-Tevzîi, 1399/1979.

Halîl b. Ahmed, Ebû Abdırrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhidî. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Mehdî Mahzûmî İbrâhîm Sâmirâî. 8 Cilt. Mektebetü'l-Hilâl, ts.

İbrâhîm Mustafâ vd. *el-Mu'cemü'l-vasît*. İstanbul: Çağrı yayınları, 1992.

İbn Düreyd, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî. *Cemheretü'l-lüğa*. thk. Remzi Ba'lebekî. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâr-u Sâdır, ts.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. 2 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 2. Basım, 1999.

Muhammed Fuâd Abdülbâkî, İbn Sâlih el-Mısrî. *el-Mu'cemü'l-müfhe-res li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1428/2007.

Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrût: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002/1423.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd. *Tefsîru'n-Nesefî (Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl)*. thk. Yûsuf Alî Bedyevî. Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998/1419.

Râğıb el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. çev. Abdalbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.

Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahrüddîn. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Dâru'l-Fikrî ve't-Tevzîi, 1401/1981.

Semerkindî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Tefsîru's-Semarkandî*. thk. Adil Ahmed Abdü'l-Mevcûd. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmiü'l-beyân 'ante'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Üsâme Fâris Hürşâmî. 7 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1410/1994.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmus*. thk. Komisyon. Dâru'l-Hidaye, ts.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbühû*. thk. Abdulcelîl Abdüh Şelebî. 5 Cilt. Beyrût: Alemü'l-kütüb, 1988.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsü'l-belâga*. thk. Muhammed Basıl Uyûn es-Suûd. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîlfî vü-cûhi't-te'vîl*. thk. Halîl Mamun Şeyha. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1430/2009.

AHMED B. MÜBÂREK'İN *EL-İBRÎZ* ADLI ESERİNDE ABDÜLAZİZ ED-DEBBÂĞ'IN TEFSİR ANLAYIŞININ YANSIMALARI

ABDULAZİZ AL-DABBAGH'S APPROACH TO THE QUR'AN AND REFLECTIONS ON HIS UNDERSTANDING OF TAFSEER BASED ON AHMED B. MUBARAK'S WORK *AL-IBRIZ*

Geliş Tarihi: 15.04.2022 Kabul Tarihi: 26.05.2022

✉ BURHAN İŞLİYEN

DR.

DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI

BAŞKAN YARDIMCISI

orcid.org/0000-0001-7653-2159

burhan.isliyen@diyanet.gov.tr

✉ ABDURRAHİM KAPLAN

DOÇ. DR.

MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ

İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-6259-0726

nureyn47@hotmail.com

ÖZ

İlk Abdülazîz ed-Debbâğ (ö. 1132/1720), Kur'an âyetlerine işâri manalar yükleyen bir müfessirdir. Hayatta iken herhangi bir eser telif etmeyen ed-Debbâğ'ın görüşlerine müridi ve öğrencisi olan Ahmed b. Mübârek (ö. 1156/1743) *el-İbrîz* adlı eserinde detaylı olarak yer vermiştir. Müellif, şeyhinin okuma yazma bilmediğini (ümmî) vurgulamakta ve kendisinde sadır olan bütün ilimlerin keşf ve ilham yoluyla oluştuğunu iddia etmektedir. Şeyhi onun nezdinde her yönüyle keramet sahibi olup bu yönüyle diğer tasavvuf erbabından farklılık göstermektedir. Çalışmamızda *el-İbrîz* adlı eser çerçevesinde ed-Debbâğ'ın tefsir anlayışı ve yorum yöntemi ele alınacaktır. Onun Kur'an-ı Kerim'e tamamen bâtinî bir bakış açısı ile yaklaştığı, bu doğrultuda aşırı bir yorum anlayışını benimseyerek, işâri tefsirde bulunan pek çok tasavvuf ekolünden farklılaştığı bazı ayet ve konulardaki görüşleri üzerinden ortaya konulmaya çalışılmıştır. Abdülazîz ed-Debbâğ'ın ve Ahmed b. Mübârek'in Kur'an tefsir metodu tamamen bâtinî anlayışa dayandığından sorunlu bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple çalışma doğal olarak Debbâğ'ın kerametlerinden çok Ahmed b. Mübârek vasıtasıyla onun âyetlere yüklediği mana ve yorumlama biçimine dair tahliller ve değerlendirmelerle sınırlıdır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Abdülazîz ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, Ahmed b. Mübârek, İşâri Tefsir.

ABSTRACT

Abd al-Aziz al-Dabbagh (d. 1132/1720) was an important islamic exegete who attributed symbolic meanings to the verses of the Qur'an. The views of al-Dabbagh, who did not publish any works in his lifetime, were elaborated by Ahmad b. Mubarak (d. 1156/1743), one of al-Dabbagh's disciples, in his work "*al-Ibriz*." The author emphasizes that his shaykh is illiterate (ummî) and claims that all the knowledge found in him were formed through discovery and inspiration. He finds his shaykh thaumaturgus and therefore thinks that he differs from other sufi scholars in this respect. Our study will discuss al-Dabbagh's understanding of tafsir (exegesis) and his method of interpretation, within the framework of the work, *al-Ibriz*. Through his views on some verses and subjects, this paper aims to reveal the fact that he approaches the Holy Qur'an from a completely esoteric perspective, adopting a radical interpretation approach in this direction, and differentiating himself from many tasawwuf schools that practise symbolic exegesis (ish'ari tafsir). The Qur'anic exegesis methods of Abd al-Aziz al-Dabbagh and Ahmad b. Mubarak are problematic since they are based on an entirely esoteric understanding. For this reason, the study is naturally limited to analyzes and evaluations of the meaning and interpretation that al-Dabbagh attributed to the verses through Ahmed bin Mubarak rather than his miracles.

Keywords: Tafsir, Abd al-Aziz al-Dabbagh, *el-Ibriz*, Ahmed b. Mubarak, Tafsir al- Ish'ari.

SUMMARY

Abdulazîz al-Dabbâgh (Abd al-Azîz al-Dabbagh (d. 1132/1720), one of the prominent sufis of his time, was born in Morocco, located in the North of Africa. Al-Dabbagh was a commentator who contributed to the understanding of the Qur'anic verses by attributing them symbolic meanings. The views of al-Dabbagh, who did not write any works during his lifetime, were passed on to the next generations by Ahmad b. Mubarak (d. 1156/1743), who was his follower and disciple.

Al-Ibriz, meaning solid gold, differs from many Sufi sources as it was written in an effort to reflect the divine mystery by appealing to the soul and heart. The author emphasizes that his shaykh was illiterate and claims that any knowledge he had was formed through discovery and inspiration. According to him, al-Dabbagh neither received an education in a madrasa, nor did he take lessons from a teacher. In his eyes, his shaykh has miracles in every aspect and differs from other Sufis in this respect.

This thought and submission of the author of the work, Ahmad b. Mubarak, prepared the ground for him to adopt almost every opinion and narration of his Shaykh as miracles without questioning them. However, the fact that he accepted as true many of the interpretations, approaches and events that he attributed to his Shaykh as miracles is incompatible with the human mind and imagination. At the same time, it should be noted that this unquestioning acceptance requires courage when viewed from the perspective of true faith and filtered through true religious knowledge. For, many of the things he called miracles are information about the unseen.

For example, Ahmed b. Mubarak's claims and views fall within the scope of this type of information, as he was told beforehand by the sheikh that his wife was pregnant and that the child he would bear was male and that his child would resemble his sheikh. Again, the claims that his sheikh met with the Prophet, received information from him, and that the Prophet directly guided him are of this type. Such assumptions, approaches, and views that exalt a person with extraordinary virtues, ascribe sanctity to him, and place him in a sinless and faultless position have no place in the Islamic tradition. For, in the Islamic belief system, knowing and informing about the unseen is a virtue that belongs to Allah alone. Even the prophets cannot know the unseen, they do not see the future unless Allah informs them. Therefore, it is our responsibility to always be wary of those who inform about the unseen and those who claim to have knowledge about the future. It is one of the most important duties of every believer not to open up space, to always be on guard, and to protect his values based on sound religious knowledge based on the Quran and Sunnah against those who want to abuse people's religious feelings and gain power and advantages by using a sublime value such as faith.

On the other hand, the fact that Ahmed bin Mubarak makes such unacceptable allegations about his sheikh in his work brings to mind that he was unfair to his shaykh. Because al-Dabbagh was considered one of the most famous scholars, ascetics and respected personalities of his time. Ahmed b. Mubarak may have made such claims, which he attributed to al-Dabbagh, perhaps to strengthen his shaykh's charisma, to prove his loyalty to him, or perhaps because of adopting a false conception of Sufism. However, it should be noted that it is not possible to accept such claims and views that force the human mind, no matter what the intention and purpose may be.

In our study, al-Dabbagh's understanding of tafsir and method of interpretation will be discussed within the context of the work called *al-Ibriz*. It has been tried to reveal through his views on some verses and subjects that he approached the Qur'an with a completely esoteric point of view, and in this direction, he differed from many members of Sufi schools by adopting an extreme understanding of interpretation. However, the approach of Abd al-aziz al-Dabbagh and his disciple Ahmed b. Mubarak to the Qur'an, emerges as a problematic matter, as the tafsir method is based entirely on an esoteric understanding. For this reason, the study is naturally limited to analyzes and evaluations of the meaning and interpretation of the verses by Ahmed b. Mubarak rather than the miracles of Dabbagh.

It is worth emphasizing one point here. Although the study is built on the views of Abd al-Aziz al-Dabbagh, as the title suggests, it should not be overlooked that every comment attributed to him in *al-Ibriz* may not be his own. This is because these comments were not expressed directly by al-Dabbagh, but by his student.

In the introductory part of the study, general and brief information on the subject is given. Under the first title, Abd al-Aziz al-Dabbagh's life and scholarly personality were outlined; and under the second title, it was emphasized that his approach to the Qur'an was based on an esoteric understanding. Under the third title, examples of the method of interpreting the verses are given. Accordingly, it can be assumed that al-Dabbagh chose a unique style in interpreting the verses and did not base his own view mainly on the views of other commentators. So much so that his disciple states that the interpretation of some verses was told to his shaykh by the Prophet himself. Under the fourth heading, his thoughts on some of the Qur'anic knowledges such as the issue of seven letters and huruf al-Muqatta'at are discussed. One of the most striking issues in the content of this title is al-Dabbagh's view that some words in the verses are in Syriac. In the final section, the data obtained in the study was subjected to a brief evaluation.

GİRİŞ

Müslümanlar, tarihin her döneminde Kur'ân'ın anlaşılması noktasında yoğun çaba sarf etmiştir. Çünkü Kur'ân'ın doğru anlaşılması inanç, ibadet ve ahlâkın sağlam zemine oturmasını sağlayacaktır. Her kuşak kendisinden öncekilerin ulaşamadığı gerçekleri Kur'ân'dan öğrenmeye, keşfetmeye çalışmıştır. Kur'ân'ın dinin temel kaynağı olması her mezhep, ekol ve fırkanın ona başvurmasını zorunlu kılmıştır. Çeşitli mezhep ve fırkalar Kur'ân'dan istifade ettiği gibi fikirlerini onun üzerinden inşa ederek sapkın düşüncelerine meşruiyet kazandırmaya çalışan gruplar da çıkmıştır.

Kur'ân âyetlerine işârî manalar yükleyerek o yönde anlaşılmasına katkı sağlayan şahsiyetlerden biri de Abdülazîz ed-Debbâğ'dır. *el-İbrîz* adlı eserinin müellifi, kendisine intisab ettikten sonra onunla uzun vakit geçiren ve ondan duyduklarını vefatından sonra yazan Ahmed b. Mübârek'tir. Eseri oluşturan müellif, şeyhinin ümmî olduğunu vurgulamakta ve kendisinde sadır olan bütün ilimlerin keşf ve ilham yoluyla oluştuğunu iddia etmektedir. Ona göre ed-Debbâğ, hiçbir şekilde ilim tahsil etmemiştir. Hiçbir medresede bulunmamış, ders dinleyip takip etmemiştir. Her yönüyle keramet sahibi olup bu yönüyle diğer tasavvuf erbabından farklılık göstermektedir.

Ancak eser dikkatlice incelendiğinde ed-Debbâğ'ın aslında ümmî olmadığı ve birçok bilgiye tedris yoluyla ulaştığı anlaşılmaktadır. Kendisinden naklettiğini iddia ettiği keramet ve keşiflere bakıldığında ise birçok konu ve iddianın âlim ve âbid bir şahsiyet tarafından dile getirilemeyeceği görülmektedir. Örneğin Ahmed b. Mübârek'in eşinin hami-

leliğinin ve doğuracağı çocuğun cinsiyetinin erkek olduğu bilgisinin önceden şeyhi tarafından kendisine söylendiği, doğacak çocuğunun şeyhine benzeyeceği gibi iddialar böyledir.¹ Aynı şekilde eserde bir erkeğin kadın suretine girerek Abdülazîz ed-Debbâğ'a görüldüğü ve kendisini birlikteliğe davet ettiği yönündeki iddiası da su götürcek niteliktedir.² Ahmed b. Mübârek'in ailesiyle yaşadığı mahrem hallerden şeyhinin haberdar olduğunu, hatta kendilerini mahrem anında gördüğünü iddia etmesi³ gibi birçok husus eserin dikkatlice tahlil edilmesini zorunlu kılmaktadır. Buna benzer olumsuzlukları dikkate alarak eseri incelediğimizde ise Ahmed b. Mübârek'in birçok konuda şeyhine haksızlık ettiği görülmektedir. Hâlbuki Abdülazîz ed-Debbâğ'ın tefsir, hadis, fıkıh, tarih, kelâm ve tasavvuf gibi birçok ilme vâkıf olduğu, bu tarz iddia ve meşgaleden berî olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Abdülazîz ed-Debbâğ'ın tasavvufî kültürle hemhal olduğu, bu kültür ve birikime sahip olan Bâyezîd-î Bistâmî (ö. 234/848), Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922), Gazzâlî (ö. 505/1111), İbn Arabî (ö. 560/1165), İbn Fârîz (ö. 632/1235) gibi birçok şahsiyeti tanıdığı ve onlardan etkilendiği görülmektedir. Hz. Âdem'in yaratılışı, büyük günahlar, cennet-cehennem, Kur'an'ın yazılışı, yedi harf, hurûf-ı mukatta, peygamber kıssaları gibi konuları derinlemesine işlemesi de ciddi bir ilmî süreçten geçtiğinin göstergesidir. Abdülazîz ed-Debbâğ'ın Kur'an'a yaklaşımı, âyetleri yorumlama biçimi, peygamberlerin hatalardan berî olduğunu vurgulaması gibi birçok görüşü müridi ve kitabın müellifi Ahmed b. Mübârek'in bazı görüşleri ona atfetmekle kendisine haksızlık ettiğini akla getirmektedir.

1. ABDÜLAZİZ ED-DEBBÂĞ'IN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

Abdülazîz ed-Debbâğ, Mağrib'te yetişmiş sûfilere dendir. Hayatı hakkında kapsamlı bilgiye sahip olamadığımız ed-Debbâğ, 1090/1679 yılında Fas'ta doğmuş Mâlikî mezhebine müntesip

¹ Abdülazîz ed-Debbâğ, *el-İbrîz; Şeriat-Tarikat-Hakikat-Marifet*, çev. Celal Yıldırım (İstanbul: Demir Kitabevi, 1979), 1/76.

² ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/41.

³ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/79.

bir âlimdir.⁴ Kaynaklar ed-Debbâğ'ın Abdülazîz b. Mesu'd b. Ahmed ed-Debbâğ el-Hasenî el-Bekrî künyesine sahip olduğunu nakletmektedir.⁵ Abdülazîz ed-Debbâğ'ın tasavvufî görüşlerini, müridi olduğu bilinen Ahmed b. Mübârek'in kaleme aldığı el-İbrîz adlı eserden almaktayız. Muhammed b. Nasır ve Mübarek b. Ali'den ders alan babası Mes'ud ed-Debbâğ olup Seyyid el-Arabî el-Feştâlî'nin de talebesidir. Ahmed b. Mübârek'in ifadesiyle ed-Debbâğ'ın soyu Hz. Ali'nin soyundan Hz. Hasan neslinden gelen bir ailedir.⁶

Ahmed b. Mübârek'e göre Abdülazîz ed-Debbâğ, ilim tahsili için kimseden ders almamıştır. Bu sebeple onu tanıtırken hocaları veya kendilerinden ders aldığı zatlardan çok intisab ettiği şahısları zikretmektedir. Ancak tasavvuf erbabı ile irtibatını her daim diri tutmuştur. Halkın şeyh kabul ettiği zatlar varsa onlara gidip kendileriyle görüşmüştür. Hatta kendi ifadesiyle Seyyid Ali b. Harzzehem'in türbesinde türbedar Seyyid Ömer b. Muhammed el-Hevvarî ile birlikte Kasîde-i Bürde okudukları bir vakit sidre ağacının altında arif ve velî olarak düşündüğü bir zat gördüğünü, bu zatın kendisine her gün yedi bin defa okuması için vird verdiğini söylemiştir. İlk yıllarda bu şahsın kim olduğunu anlamamış ancak türbedara sorduğunda bu zatın Hızır (a.s.) olduğu cevabını almıştır.⁷ Şeyhinin ilmini keşf ve müşâhede yöntemiyle elde ettiğini ifade eden Ahmed b. Mübârek'e göre ed-Debbâğ'ın tarih bilgisi de yeterli düzeydedir. Hatta gök gürültüsü, şimşek ve yıldırım gibi coğrafi unsurlar hakkında ilginç bir o kadar da garip bilgilere sahiptir.⁸ Ona göre ed-Debbâğ, zamanın kutbu olup kemal mertebesinde büyük bir velîdir. ed-Debbâğ, ilim adamlarını şaşırtan, akıllara durgunluk veren, tasavvuf erbabını hayrete düşüren ledünnî bir ilme ve ırfana sahiptir. Âyet ve hadisleri yorumlama biçimi müfessirlerin birçoğundan farklı olmuştur.

⁴ DİA, "Abdülaziz ed-Debbâğ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1/188.

⁵ DİA, "Abdülaziz ed-Debbâğ", 1/188.

⁶ ed-Debbâğ, *el-İbriz*, 1/16.

⁷ ed-Debbâğ, *el-İbriz*, 1/36.

⁸ ed-Debbâğ, *el-İbriz*, 1/115.

Ahmed b. Mübarek'in neticede bir beşer olan şeyhi hakkında ki kabul edilmesi güç bazı görüşleri sorgulama, tenkit, tahkik gibi ilmî kriterlerden, akıl yetisini yeterli ve doğru bir şekilde kullanmaktan uzak mutlak bir teslimiyetin tezahürü, olağanüstü yeti, sezi ve bilgilerle şeyhini yüceltme gayretinde sorunlu bir anlayış ve yaklaşıma sahip bir müridin örneği olarak değerlendirilebilir. Bu yönüyle kendisinin ed-Debbâğ'a haksızlık ettiği ihtimalini bir kere daha ifade etmek yerinde olacaktır.

2. KUR'ÂN'A YAKLAŞIMI

Kur'ân ile ilgili yapılan çalışmaların temel hedefi vahyin mana ve maksadını anlamaktır. Vahyin doğru anlaşılması İslâmî kaidele- rin doğru bir zemine oturtulmasını sağlayacaktır. Tarih boyunca her kesim âyetleri yorumlama gayretinde bulunmuş ve kendine has bir metot uygulamıştır. Nitekim Kur'ân'a işârî/batınî mana yükleyen mutasavvıflar da bu tarz bir yaklaşıma yönelmiştir. Sülûk erbabı- na açılan zâhir manadan kopmadan bazı gizli anlam ve işaretlerle Kur'ân'ın tefsir edilmesi ve sûfinin önceki fikirlerinden bağımsız ancak sahip olduğu makama göre kalbine doğan ilham ve işaret- ler işârî tefsir olarak tanımlanmıştır.⁹ Tefsir geleneğinde âyetlerin batınî yönden açıklanması ayrı bir araştırma ve inceleme vasfi- na sahip olup her dönem rağbet görmüş bir yöntemdir.¹⁰ Çünkü sûfilerin ulaştıkları işârî yorumları keşf ve ilham yöntemiyle elde ettiklerini ifade etmeleri merak konusu olmuştur. Keşf ve ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul edenler bulunduğu kadar etmeyenler de mevcuttur. Ancak bunun kabulü daha makul görünmektedir. Çünkü peygamberlere gönderilen vahyi bir bilgi kaynağı olarak kabul eden bir şahsın salih kullara verildiği bilinen keşf ve ilhamı görmezden gelmesi doğru bir yaklaşım olarak görülmemektedir.¹¹ Kaldı ki tasavvuf erbabının bir yöntemi olan işârî tefsiri, onların amelî yönünün yansıması olarak telakki edenler de vardır.¹²

⁹ Muhammed Abdu'l-Azîm ez-Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân fî ulûmî'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1996), 2/66.

¹⁰ Ali Akpınar, "İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/9 (2002), 54.

¹¹ Mahmut Ay, "İşârî Tefsirde Yöntem Meselesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/59 (2012), 68.

¹² Muhammed Vehbi Dereli, "İşârî Tefsir Anlayışına İlişkin Bazı Mülahazalar", *Diyanet İlmî Dergi* 48/4 (2012), 24.

Sûfilerin âyetlerin yorumunda rivayet ve dirayet yönteminden uzaklaşarak bâtinî manaya yönelmeleri eleştirilse de bu yöntem her dönemde kullanılmıştır. Çalışma konumuzu oluşturan Abdülazîz ed-Debbâğ da birçok âyetin tefsirinde bâtinî yöntemi kullanmıştır.

Vefatından sonra keramet ve görüşlerini *el-İbrîz* adlı eserde toplayan müridi Ahmed b. Mübârek, şeyhinin köklü bilgiye, marifete ve ilmî bir derinliğe sahip olduğunu vurgulamaktadır. Aslında Ahmed b. Mübârek'e göre, ed-Debbâğ, sistematik bir tedris almamış bütün bildikleri Allah tarafından kendisine vehbî olarak verilmiştir. Kur'ân'dan ancak bir hizip kadar bildiği, bunun dışında okuma ve ezberi bulunmadığını vurgulaması, savunduğu görüşü kuvvetlendirmesi için bir hamle olarak değerlendirilebilmektedir.¹³ Vehbî bir ilme sahip olan ed-Debbâğ'ın kendisine has tanımlamaları da olağan olarak görülmektedir. Kur'ân'a yönelik tanımlamalarının bir kısmı da dikkat çekecek niteliktedir. ed-Debbâğ, Kur'ân'ı nurlardan bir nur olarak görmekte ve onun dışındaki nurları da tanımlayarak tasnif etmektedir.¹⁴ Debbâğ'a göre üç nur bulunmakta ve her biri izâfe edildiği şeye göre değişiklik göstermektedir. Kur'ân'ın nuru Allah'ın zatındandır. Kudsî hadisin nuru Hz. Peygamber'in nurundandır. Kudsî olmayan hadisin nuru ise Resûlullah'ın zatındandır. Kur'ân'da bulunan nur Allah'ın zatından gelmedir ve öncesizdir. Bununla beraber nurların hepsi Allah'tan Hz. Muhammed'e hibe edilmiştir. Bu nur ile ona has bir müşâhede ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber, Allah'ın kelâmını duyup meleklerle karşılaştığında Kur'ân'ın vahyi gerçekleşmiştir.¹⁵ Aslında ed-Debbâğ, bütün bunları Kur'ân'ın beşer sözü değil Allah kelâmı olduğunu vurgulamak için zikretmektedir. Ona göre Allah kelâmı beşer gücünün üstünde ve ötesindedir. İlâhî söz, Allah'ın her varlığı kapsayan ilmine, kaza ve hükmüne uygunluk ve uyum içindedir. Allah'ın kelâmında

¹³ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/118.

¹⁴ Nur kelimesinin çoğulu envâr olup, ı ışık veya onun şua sı manasına gelmektedir. Başka bir ifadeyle nur, eşyayı görmeye yardımcı olan ışık ve aydınlık olarak tanımlanmıştır. Bk. Muhammed Murtazâ Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, (Beyrût: 1386), 3/587; Ragıp el-İsfehanî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Seyyid Kaylani (Beyrût: ts.), 508.

¹⁵ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 120-121.

başkasında bulunmayan bir nefes vardır. İlâhî sözde vaad ile vaid, müjde ile korkutmak birbirine mezcedilmiştir. Ona göre Kur'ân'daki her kelimenin bir zâhirî bir de bâtinî manası vardır. Nitekim tefsir, lafzın taşıdığı zâhiri mananın, te'vil ise batınî mananın tezahürü olarak anlaşılmaktadır.¹⁶ Debbâğ, bu görüşünü Tekvîr Sûresinin birinci âyeti üzerinden örneklendirir. Ona göre "İze'-ş-şemsu kuvvirat"¹⁷ âyetinde kıyamet günü vaki olacaklardan bahsedildiği gibi ruhlar âleminde meydana gelen şeylerden de bahsedilmektedir.¹⁸

Debbâğ, ilmi, temiz ve pâk olan ve pâk olmayan şeklinde iki kısma ayırmaktadır. Temiz ve pâk olan ilmin nurunda beyazlık vardır. Pâk olmayanın nurunda ise bulanıklık vardır. Bütün yönlerin tek bir yönde toplanması kâmil ilmin cüzlerinden biridir. Ona göre ilim nur olduğu için kişi bütün yönlerden görüp idrâk edebilir. Hatta Allah'ın yardım ve inayetiyle o kimse fazladan bir güç elde etmiş sayılır, gözünün önündekileri gördüğü kadar arka taraftaki nesneleri de görmüş olur.¹⁹ Debbâğ'ın bu değerlendirmesi kendisi gibi keşf ve ilhama mazhar olmuş kişilerin, insanların göremediğini gördüklerini ifade etmek içindir. Nitekim Kur'ân âyetlerini yorumlama biçimine bakıldığında onun böyle bir yaklaşım yöntemiyle âyetleri ele aldığı görülecektir. Böylece klasik tefsir yorumlama yöntemi dışına çıkmış, âyetlerin bâtinî manaları üzerine yoğunlaşmıştır.

3. ÂYETLERİ YORUMLAMA BİÇİMİ

Kur'ân-ı Kerîm'de, insana şan, şeref ve nimetler verildiği, türlü imkânlar tanındığı, onun yaratılmışların çoğundan üstün kılındığı ifade edilir.²⁰ Kâinatta yaratılan her şey insanın hizmetine sunulmuş ve bunun karşılığında ona sorumluluk yüklenmiştir. Kendisine akıl ve irade verilen tek canlı insandır. İradesini ise kalp ve gönül unsurlarıyla yönetir. Buna ilaveten mahiyeti

¹⁶ Yunus Emre Gördük, "Tefsir-Te'vîl" Ayrımı ve İşârî Tefsirin Öznel Mahiyeti Bağlamında "Yorum-Algı" Sorunu", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2017), 3.

¹⁷ et-Tekvîr 81/1.

¹⁸ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/410.

¹⁹ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/170.

²⁰ el-İsrâ 17/70.

ve fonksiyonu bilinmeyen gizli ilham güçlerinden de destek alır. Ayrıca kendisine işitme ve görme mekanizması verilen insan, öğrenme ve düşünmesini de bu duyu organları üzerinden oluşturur.²¹

Henüz anne karnında iken yaratılıp dengeli ve düzenli kılınan insan, ona verilen uzuvlarla etrafındaki nimetleri tanımakta ve yorumlamaktadır. Böylece içinde bulunduğu cehaletten kurtulmuş olmaktadır.²² Allah'ın insana verdiği nimetler sayısız olmakla beraber göz, kulak ve kalp kâinatta var olan diğer nimetlerin idrâk edilebilmesi için önemli organlardır. Bu uzuvların önemi bilinmekle beraber Kur'ân'da zikrediliş sırası dahi bu nimetlerin ayrıca önemli olduklarını ortaya koyan bir husustur. Nitekim ed-Debbâğ bu mesele üzerinde durmuş ve insanların bu konuda düşünmeleri gerektiğini ifade etmiştir.

Duyu organlarının âyetlerde sıralanış hikmetini soran Ahmed b. Mübârek şeyhinden bu konuda açıklama istemiştir. Şeyhi ise konuyla ilgili olarak şu âyeti örnek verdikten sonra ilgili açıklamayı yapmıştır: *“Allah sizi annelerinizin karnından bir şey bilmez halde çıkarmıştır. Belki şükredersiniz diye size kulak, göz ve kalp vermiştir.”*²³ Debbâğ'a göre gözün faydası kulaktan daha büyük ve daha umumdur. Gece ve gündüzün faydası ancak göz ile anlaşılabilir. Görme duyusundan mahrum olan bir kimse için gece ile gündüz arasında fark yoktur. Ancak kulağın faydası çeşitlilik yönünden göz kadar olmasa da var olan faydası bütün bunların yerine geçer ve hepsinin faydasından daha evlâdır. Kaldı ki kişinin mükellef sayılabilmesi için işitme duyusuna sahip olması gerekir. Hz. Peygamber'in risaleti başta olmak üzere gayba yönelik bütün bilgiler işitme ile elde edilebilmekte ve böyle olunca bütün şeriatlerin anlaşılması işitmeye bağlı olmaktadır. İşitme yetisine sahip olmayan bir insanın İslâm dininden haberdar olması mümkün değildir. Nâzil olan vahiyden, ilâhî emirler-

²¹ Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, trc. İ. Hakkı Şengüler - M. Emin Saraç - Bekir Karlığa (İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.), 9/223.

²² Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf'an hakaiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekavîl fî vücûhi't-te'vil* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1408), 2/624.

²³ en-Nahl 16/78.

den, helal-haramdan, güzel ahlâktan, iyilik ve kötülükten habersiz bir şekilde yaşayacağı gibi kendisinden teklif de düşer.

Kişi işitme duyusuyla sorumluluk sahibi olup bunun gereklerini yerine getirerek cehennem azabından kurtulmuş ve cennet nimetleriyle de mükâfatlandırılmıştır.²⁴ Debbâğ'ın ortaya koyduğu değerlendirme dikkate alındığında kulak nimetinin göz nimetinden daha öncelikli olduğu ortaya çıkmaktadır. Kişi işittikten sonra gözleriyle gördüğü birçok nesneyi değerlendirmekte ve ona göre davranış sergilemektedir. İşittiği sese göre insanları tasnif etmekte ve onlarla iletişim kurabilmektedir.²⁵ Uzuvarları önemli kılan diğer bir husus ise Allah'ın kullarını henüz anne karnından çıkarmadan evvel bu azaları yaratmış olmasıdır. İşlevlerini ise doğumdan sonra başlatmıştır. Emir ve nehyi dinleyebilmek kulağın işlevini yerine getirmesine bağlıdır. İlâhî kudretin sanatının görülebilmesi gözlerin görme yetisine sahip olmasıyla mümkündür.²⁶ Konuşmanın gerçekleşebilmesi için de işitme uzvunun çalışması gerekmektedir. Bütün bunlar bu şekilde değerlendirildiğinde âyette önce kulağın sonra gözün zikredilmesinin hikmeti ortaya çıkmaktadır.

Debbâğ, âyetleri yorumlamada kendine has bir üslup seçmiştir. Ağırlıklı olarak kendi görüşünü başka müfessirlerin görüşleri üzerine inşa etmez. Müridinin ifadesiyle kendisine verilen bütün bilgiler vehbî olup eğitim sonucu elde edilmemiştir. Yorum için herhangi bir kıstas belirlemeyen ed-Debbâğ, bazı âyetlerin tefsirinin bizzat Hz. Peygamber tarafından kendisine söylendiğini ifade etmektedir. Konuya örnek olacak âyet şöyledir: “*Allah dilediğini siler dilediğini bırakır, Ana kitap onun katındadır.*”²⁷ Debbâğ, “Âyetin tefsirini peygamberden (sav) işittiğim şekilde tefsir edeceğim” şeklinde ilginç bir ifade kullandıktan sonra ilgili âyetin tefsirini yapar.²⁸

²⁴ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/375-376.

²⁵ Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 17/265.

²⁶ Nahl Sûresi 78. âyetin tefsiri için bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 2006), 12/389.

²⁷ er-Ra'd 13/39.

²⁸ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/464.

4. ULÛMU-L-KUR'ÂN'A YAKLAŞIMI

4.1. Yedi Harf Meselesi

Kur'ân'ın yedi harf üzere nazil olduğu meselesi tarih boyunca âlimler tarafından anlaşılmaya çalışılmıştır. Konunun anlaşılması noktasında yoğun gayret sarf eden âlimler, yedi harften neyin kastedildiği üzerinde durmuş ve bu konuda görüş bildirmiştir. Konuya katkı sunan görüşler kadar onu anlaşılmaz kılan görüşler de ortaya çıkmıştır. Kavram olarak harf, taraf, kenar,²⁹ bir şeyin ucu, sınırı, kenarı gibi anlamlara gelmektedir.³⁰ Kur'ân-ı Kerîm'de ise yön manasında da kullanılmaktadır.³¹ Kur'ân'ın yedi harf üzere nâzil olduğu ile ilgili birden çok hadis rivayet edilmiştir. Kabul gören yaygın görüşe göre yedi harf “Kur'ân'da yer alan bazı kavram ve kelimelerin alternatif anlamlar üzerinden açıklanması” şeklinde tanımlanmıştır.³² Diğer bir ifadeyle yedi harf, müteradif kelimeleri birbirinin yerine koyarak okumak,³³ yedi Arap lehçesi,³⁴ yedi harf, yedi kıraat,³⁵ kelâmın üç kısmından biri³⁶ gibi anlamlara gelecek şekilde tanımlamıştır.

Abdülazîz ed-Debbâğ, bu konuda açıklama yapmıştır. Ahmed b. Mübârek, şeyhi ed-Debbâğ'a, “*Kur'ân yedi harf üzere nâzil olmuştur.*”³⁷ şeklinde rivayet olunan hadiste Hz. Peygamber'in neyi kastettiğini sormuş, şeyhi de konuyla ilgili kendisine yeterli miktarda bilgi vererek bu hadisin yüce bir manası olduğunu şöyle ifade etmiştir: “Hadiste yedi harf olarak işaret edilen nurlar yedi olup sadece iki vechesi vardır. Biri Allah'tan Peygambere yönelmiş biri ise Peygamber'den Allah'a yönelmiştir. Allah,

²⁹ Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 5/457.

³⁰ İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihah: Tâcu'l-luga ve sıhâhu'l-Arabiyye*, nşr. Ahmed Abdulgafur Attar (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990), 4/1342.

³¹ Bk. el-Hac 22/11.

³² Bk. Mustafa Altundağ, *Sahih Kıraatlerin Kaynağı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 7-16.

³³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/45.

³⁴ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Fezâilu'l-Kur'ân*, nşr. Vehbi Süleyman Gavecî (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1991), 3.

³⁵ Celâleddîn Abdurrahman es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Diîb el-Buga (Beyrût: Dâru İbn Kesir, 1993), 1/146.

³⁶ Abdurrahman Çetin, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2005), 34.

³⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/16.

Kur'ân'ı Hz. Peygamber'e nâzil etmek istediğinde ona bir kısım âyetleri ve beraberinde birinci vechenin nurunu indirmiş, tamamı inmemiş olan nur, sürekli feyiz halini muhafaza etmiştir. Bu durum sonradan nâzil olan âyetlerde de devam etmiştir.” Debbâğ, yedi harf ile işaret edilen yedi nurun ne olduğunu da açıklamıştır. Ona göre yedi harf, nübüvvet, risalet, ademilik, ruh, ilim, kabz ve best harfleridir. O bu harflerin tümüne bâtinî mana vererek ilginç bir yöntemle yorumlamıştır. Her harfin bir alameti olduğunu ifade eden ed-Debbâğ, nübüvvet harfiyle inen âyetin sabrı emrettiğini, hakka doğru irşad edip dünyaya karşı zühdü telkin ettiğini söyler. Ona göre nübüvvet harfi, dünyadaki şehvet ve heveslerin değersizliğini haber verir. Risalet harfinde âyet âhirete yönelmeyi teşvik eder, âhiret yurdundaki derece ve makamları ölçülü biçimde gönüllere işler. Ademiyet harfi nura döner, bu nur Allah tarafından insanoğlunun zatına konulmuştur. İnsan bu nur sayesinde konuşabilmektedir. Ruh harfinde âyet Yüce Allah'a ve sıfatlarına kapı açmaktadır. Bu tür âyetlerde mahlûktan söz edilmez. Çünkü ruh sürekli Hakkın müşahedesindedir. İlim harfinde âyet ağırlıklı olarak geçmiş milletlerden bahsetmektedir. Kabz harfinde âyet, küfür ehli ve zalimlerden bahsetmektedir. Best harfinde ise âyet ağırlıklı olarak Allah'ın kullarına verdiği nimetlerden söz edilmektedir.³⁸

Görüldüğü üzere ed-Debbâğ, yedi harf ile ilgili yorumları bâtinî yolla açıklamış ve her harfin kendine has bir alameti olduğunu etraflıca izah etmeye çalışmıştır. Bu da onun birçok konuda olduğu gibi bu konuda da âyetlerin bâtinî manaları üzerinde yoğunlaştığını göstermektedir. Anlaşıldığı kadarıyla ed-Debbâğ, Kur'ân'ın mesajlarına, muhteviyatına aykırılık teşkil edecek manalardan uzak durmaya çalışmıştır.

4.2. Hurûf-ı Mukattaa

Kur'ân-ı Kerîm'de yirmi dokuz sûrenin başında bulunan mukattaa harfleri, kesilmiş, ayrılmış gibi anlamlara gelmektedir.³⁹ Sûrelerin başında yer alan bu harfler bulundukları sûreden ba-

³⁸ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/133-136.

³⁹ Mehmet Zeki Duman, “Hurûf-ı Mukattaa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/401.

ğimsız olup tek başlarına isimleriyle okunmaktadırlar. Bu harflerle ilgili değerlendirmeler Kur’ân ilimlerinin bir bölümü halini almıştır. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de bu harflerin rakamsal değerlerinden hareketle çeşitli spekülâtif tartışmalar yapılmıştır.⁴⁰ Bu konu Kur’ân’ın bâtinî yönü üzerinde düşünen müfessir ve mutasavvıfların dikkatini çekmiş harflere bâtinî manalar yükleyenler olmuştur.

Abdülazîz ed-Debbâğ, Kur’ân’ı sistematik bir şekilde yorumlamamakla beraber birçok konu ile ilgili görüş ifade etmiştir. Üzerinde durduğu konulardan biri de Kur’ân-ı Kerîm’de yirmi dokuz sûrenin başında bulunan ve on dört çeşit harften teşekkül eden hurûf-ı mukatta harfleridir. Müellife göre sûrelerin başındaki her harfin yedi esrarı vardır.⁴¹ Örneğin *Kâf- Yâ- ‘Ayn-Sâd* harflerinde hayret dolu sırlar vardır. Meryem, Zekeriyya, Yahya, İsâ, İbrahim, İsmail, İshâk, Ya’kub, Musa, Harun, İdris, Âdem, Nuh ve bunlardan başka sûrelerde anılan bütün kıssalar bu harflerin içinde gizlenmiştir. Ancak bu harfler zikredilen hususlar dışında da farklı manalar ihtiva etmektedir.⁴² Ona göre bu remizler Levh-i Mahfuz’da yazılıdır. Her remizle birlikte harfin manası orada yazılı bulunmaktadır. *Kâf-Yâ-Ayn-Sâd* harflerinin her biri ayrı manalar ihtiva etmektedir. *Kâf*, kula işaretir. *Hâ* harfi içinde bulanıklık ve benzeri şey bulunmayan sade rahmettir. *Yâ* harfi birbirine geçme ve karışma manasındadır. *Nûn* harfi parıldayan hayır demektir. *Sâd* harfi zatların inancına göre mahşerde alacakları yer manasına gelmektedir.⁴³

Debbâğ’a göre sûrelerin başında bulunan bu harfleri ancak iki kişi bilmektedir. Birincisi Levh-i Mahfuz’a bakan, ikincisi tasavvuf ehlinde olup Evliya Divan’ına dâhil olan kişidir. Bu iki kişi dışında bu harflerin manasını bilen yoktur.⁴⁴ Müellif, Bakara Sûresinin başındaki *Elif-Lâm-Mim* ile Âl-i İmrân Sûresinde bulunan harflerin mana itibarıyla farklı olduklarını savunur. Dolayısıyla

⁴⁰ Ali Akpınar, “Kur’ân’da Hece Harfleri ve Kuşeyrî’nin Hece Harfleri Yorumu”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/11 (2003), 55.

⁴¹ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/437.

⁴² ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/412.

⁴³ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/414 - 416.

⁴⁴ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/413.

her harf belli bir mana ve remze işaret etmektedir. Ona göre *Sâd* harfî mahşer günü bütün insanların ve yaratılmışların toplanıp bir araya geldiği alanı ifade etmektedir. Toplanan o alan her zatın fiillerini gerektiği şekilde okuyup ortaya dökmektedir.

Abdülaziz ed-Debbâğ, sûrelerin muhtelif remzlerinin bir olmasının sebebini soranlara şöyle cevap vermiştir: “Kur’ân âyetlerinin nurları üç kısımdır. Bunlar beyaz, yeşil ve sarıdır. Beyaz, kulların dediği ve Rablerinden istediği şeydir. Yeşil, Yüce Allah’ın emrettiği şeylerdir. Sarı, kendilerine gazap olunanların ahvaliyle ilgilidir.”⁴⁵ Debbâğ’a göre “Fatiha Sûresinde yeşil olan hamddir. Bu Yüce Allah’ın sözü olduğu için Allah’a hamd sadece yeşil rengi remzeder. Fatiha’da ayrıca beyaz remz de mevcuttur. Beyaz remz, *Rabbi’l-âlemin* terkiibinden *gayri’l-mağdubi*’ye kadar olan kısımdır. Fatiha da ayrıca sarı renk de bulunmaktadır. Sarı renk *mağdub*’den sûrenin sonuna kadar olan kısımdır. Ona göre bu üç nur bazı sûrelerde az bazı sûrelerde ise çok olmakla beraber bütün sûrelerde yer almaktadır. Bu üç nurun farklı olmasının sebebi Levh-i Mahfuz’daki farklılığındandır. Çünkü Levh-i Mahfuz’un birkaç yüzü vardır. Bir yüzü dünyaya onun ehline ve ahvaline yöneliktir. Dünyada oluşabilecek bütün durumlar orada yazılıdır. Bir yüzü de cennete yöneliktir. Orada cennetin ahvali, cennetliğin durumu, vasıfları gibi özellikler yazılıdır. Levh-i Mahfuz’un dünyaya yönelik olan yüzü beyazdır. Cennete yönelik olan yüzü yeşildir. Cehenneme yönelik olanı ise sarıdır. Ancak bu renk hakikatte siyahtır. Sarılığı müminin nazarı itibariyledir. Çünkü müminin basiretinin nuru bir şey üzerine vaki olunca o şey siyahsa onu sarı yapar. Kâfir ise hiçbir şey görmez. Karanlık her taraftan onu kuşatmıştır.”⁴⁶

Anlaşıldığı üzere ed-Debbâğ, hurûf-ı mukatta harflerinin her birinin bir remzi ve manası olduğunu savunmaktadır. Ona göre sûrelerin başındaki harfler, Mushaf’ta yazılı olduğu gibi Levh-i Mahfuz’da da yazılıdır. Ancak her harfin açıklaması orada Sür-yanice yapılmıştır. *Elif Lam Mim* bir takım remizler olup Hz. Muhammed’in nuruna işaret etmektedir. O, mahlûkatın istimdâd

⁴⁵ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/427.

⁴⁶ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/427 - 428.

ettiği nurdur. Bu remizleri sadece peygamberler ve ilâhî inayete mazhar olmuş veliler bilebilir.⁴⁷

Her ne kadar birçok müfessir gibi ed-Debbâğ da mukatta harflerine anlamlar yüklemiş olsa da aslında bu harflerin anlamlarını bilmek imkân dışı bir husustur. Nihayetinde bunlar Kur'an'da dikkat çekmek maksadıyla kullanılan harflerdir. Şayet onların manası varsa onu sadece Allah bilmektedir. Meseleye bu şekilde yaklaştığımızda ed-Debbâğ'ın da mukatta harfleri ile ilgili ifadelerinin yorumdan öteye gitmediği anlaşılabacaktır.

4.3. Meleklerle İlgili Görüşü

Melek kelimesi “melk” kelimesinden türemiş olup risalet, elçilik, kuvvet gibi manalara gelmektedir.⁴⁸ Allah'ın emirlerini yerine getirmeleri, emredilenleri istenilen yerlere ulaştırmaları sebebiyle melek ismini aldıkları yönünde görüşler mevcuttur.⁴⁹ Melekleri görmek ve fizikî kanunlarla onların varlığını ve varlıklarının yapısını tespit etmek mümkün değildir.⁵⁰ Melekler, farklı şekillere bürünme kabiliyetine sahip olup, zor işlerin üstesinden gelebilen, ibadet ve itaatta devamlılık gösteren erkeklik ve dişilikleri olmayan latif cisimli varlıklardır.⁵¹ Soyut varlıklar olan melekler ve görevleri Kur'an'ın birçok yerinde zikredilmiş olup onlarla ilgili kapsamlı açıklamalar yapılmıştır. Abdülazîz ed-Debbâğ, *el-İbrîz* adlı eserinde Kur'an'ı baştan sona sistematik bir şekilde tefsir etmekten çok talebesi ve müridi Ahmed b. Mübârek'in sorduğu sorulara cevap olabilecek kadar açıklama yapmayı yeğlemiştir. Melekler ile Hz. Âdem'in konusunu işleyen ilgili âyet konuya örnek olacak mahiyettedir. Konuyla ilgili âyet meali şöyledir:

“Rabbin meleklerle “Ben yeryüzünde bir halife var edeceğim demişti; melekler, “Orada bozgunculuk yapacak, kan akıtacak birini mi var edeceksin? Oysa biz Seni överek yüceltiyor

⁴⁷ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/429.

⁴⁸ Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1677.

⁴⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 12/210.

⁵⁰ Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri* (İzmir: Anadolu Yayınları, 1989), 1/50 - 52.

⁵¹ Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makasid*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrût: Alemlü'l-Kütüb, 1998), 7/62.

ve Seni devamlı takdis ediyoruz” dediler; Allah “Ben şüphesiz sizin bilmediklerinizi bilirim” dedi.”⁵² Bu âyetin yorumu bağlamında müfessirler yeryüzünün Âdemoğullarından önce cinler ya da başka bir canlı türü tarafından imar edildiğini bunların yeryüzünde bozgunculuk yapıp kan dökmeleri üzerine Allah’ın meleklerden kurulu bir orduyu üzerlerine göndererek nesillerini yok ettiğini ifade ederler. Bu yüzden Allah yeryüzünde bir halife yaratmaya ilişkin kararını açıklayınca melekler önceki deneyimlerine dayanarak söz konusu konuşmayı yapmışlardır. Bir diğer yorumda ise meleklerin bu sözünün bir çıkarsama olduğu, pratik bir gözlemin sonucu olmadığı dolayısıyla yeryüzünün ilk kez Hz. Âdem ve soyu tarafından imar edildiği belirtilir.⁵³ Ancak Abdülazîz ed-Debbâğ, bu konuların hiç birine değinmez konuyu müfessirlerden farklı yorumlamayı tercih eder.

Âyetin içerdiği mesajı ve meleklerin itirazını merak eden Ahmed b. Mübârek, şeyhine meleklerin bu şekilde soru sorarak gıybette bulunup bulunmadıklarını sorar. Bunun üzerine ed-Debbâğ, meleklerin gıybetten berî olduklarını ve bu davranışlarının gıybet olmadığını ifade eder. Ona göre melekler amellerinin nihayet bulduğu ve sahip oldukları bilgi seviyesince görüş bildirmiştir. Nitekim onların birçok konuyu bilmedikleri sonraki âyetlerde haber verilmiş ve Allah’ın ilminin onların ilminden üstün olduğu vurgulanmıştır.

Debbâğ, meleklerin bu tarz bir yaklaşıma yönelmelerini âyette geçen “halîfe” kelimesi üzerinden açıklamakta ve böylece farklı bir fikir ortaya koymaktadır. Halifelik, hürriyeti, başı buyrukluğunu, başkasından kopmayı ve kimsenin emri altına girmemeyi zorunlu kılmaktadır. Halifelik makamında bulunan kimse tedbiri kendisi alır, akıbetin ne olacağı yönünde fikir beyan eder. Halife halkın işleriyle meşgul olurken farkında olarak veya olmayarak

⁵² el-Bakara 2/30.

⁵³ Konuyla ilgili görüşler için bk. Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkindî, *Bahrü'l-ulûm* (b.y.: y.y., ts.), 1/40; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Begavî, *Meâlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru Taybe, 1997), 1/78; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Girnâtî el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselam Abdüssafî Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1/117; İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs* (Kahire: Dâru İhyau Kütübî'l-Arabî, 1383), 5/62.

kendini ilahından uzaklaştırır. Bütün bu olumsuz davranışları onun yok oluşuna, felakete sürüklenmesine sebebiyet verir.⁵⁴ Bu değerlendirmelere bakıldığında ed-Debbâğ, meleklerin masumane bir sual sorduklarını ve onları Allah ile diyaloga sevk eden unsurun halifelik vasfına bürünecek insanın şımarıklık ve kibre kapılacağı düşüncesidir. Kaldı ki bunun aksini düşünmek günahlardan uzak ve masum olan meleklerin “Sözleriyle O’nun önüne geçmezler ve yalnız O’nun emriyle amel ederler.”⁵⁵ tavsifine aykırı bir düşünce gerçekleşmiş olacaktır. Dolayısıyla ed-Debbâğ’ın konuyu yorumlama biçimi meleklerin özelliklerine uygun görülmektedir.

4.5. Kur’ân Kıssalarına Bakışı

Kur’ân’ın, muhatabını ikna etmek için kullandığı yöntemlerden biri geçmişte yaşamış bazı şahsiyet ve kavimlerden söz etmesidir. Bunlar Musa, İsa, Yusuf, Üzeyir, Lokman gibi ulvî şahsiyetler olduğu gibi Firavun, Karun gibi müşrik, mütekebbir kişiler de olabilmektedir. Bu şahıslarla ilgili bütün olaylar Kur’ân’da kıssa olarak zikredilmektedir. Kıssalar sayesinde birçok kavmin durumu, gerçekleşen olayların seyri, nedenleri öğrenilmektedir.⁵⁶ Nitekim Kur’ân’ın tarihten bahsetmedeki temel hedefi dinî gayeyi gerçekleştirmektir.⁵⁷ Kur’ân, başta Hz. Peygamber olmak üzere bütün insanlığa hitap ederken birçok tarihi olayı nakletmekte ve bunları “Kasas”⁵⁸ olarak ifade etmektedir. Kıssaların Kur’ân’ın üçte ikisini ihtiva ettiği düşünüldüğünde bunun birçok hikmete mebni olduğu görülecektir. Kıssaların Kur’ân’da fazla yer alıyor olması müfessirlerin dikkatini çekmiş ve bu konuda kapsamlı çalışma yapmalarına kapı aralamıştır.

Abdülazîz ed-Debbâğ Kur’ân kıssalarında peygamberlerle ilgili konularda onların ismet sıfatlarına aykırı düşecek görüş ve yorumlardan kaçınmayı tercih etmiştir. Tefsir kaynağında yer alan ve peygamberlerle ilgili olduğu iddia edilen birçok İsrâîlî

⁵⁴ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/372.

⁵⁵ el-Enbiyâ 21/27.

⁵⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Z. Kadri Ugan (İstanbul: MEB Yayınları, 1990), 1/5.

⁵⁷ İdris Şengül, “Kur’ân Kıssalarını Ulaştırmada Kıssaların Önemi”, *1. Kur’ân Sempozyumu* (Ankara: 1994, Bilgi Vakfı Yayınları), 136.

⁵⁸ Kasas kavramı için bk. İbn Manzûr, *Lisânü l-Arab*, 7/73.

rivayeti kabul etmediği görülen ed-Debbâğ bu konuda hassas davranmıştır. Peygamberlere yönelik ithamlardan kaçınmış ve bu tarz yakıştırmaları benimsemediğini ifade etmiştir. Nitekim Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman'ı konu alan âyetin yorumuyla ilgili görüşü bunu destekler niteliktedir. Âyet ve yorum şöyledir: *“Dâvûd ve Süleyman'ı da an. Bir zaman, bir ekin konusunda hüküm veriyorlardı: bir grup insanın koyun sürüsü, geceleyin başıboş bir vaziyette bu ekinin içine dağılıp ziyan vermişti. Biz onların hükmünü görüp bilmekte idik.”*⁵⁹ Âyetten anlaşıldığı ve müfessirlerin ifade ettiği üzere ekin sahibi ile koyun sürüsü sahipleri arasındaki davada hakemlik yapan Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman farklı hüküm vermiş ve bu konuda Hz. Dâvûd'un hata ettiği Hz. Süleyman'ın ise isabetli hüküm verdiği yönünde görüşler ortaya çıkmıştır.⁶⁰ Sonuç itibarıyla hükmün verilmiş şekli üzerinden Hz. Dâvûd'un bu konuda hata ettiği ön plana çıkmıştır. Ancak verilen hükmün hata olarak ifade edilmesinin doğru olmayacağını ifade etmekte fayda vardır. Aslında ikisi de vahiy ile hüküm vermiştir. Çünkü Davûd'un hükmü Süleyman'ın hükmüyle nesh edilmiştir.⁶¹

Debbâğ, konunun bu şekilde yorumlanmasının kabul edilemeyeceğini söylemiş ve yanlış yorumlamaların önünü kesmeye çalışmıştır. Dâvûd'un hata Süleyman'ın ise isabet ettiği görüşünü savunmanın beraberinde ciddi hatalar getireceğini söylemiştir. Çünkü peygamberler yeryüzünde Allah'ın seçkin kullarıdır. Allah katında onlar meleklerden ve O'nun yanında aziz sayılan herkesten üstündürler. Peygamberlerin bu tür hatalara düşmesinin caiz görülmesi halinde onlardan sâdır olana güvenilemeyeceğini vurgulayarak bu konuda yapılan değerlendirmelere itiraz etmiştir. Ona göre her iki peygamber de doğru hüküm vermiştir. Hz. Dâvûd, hakkın samimiyetiyle hükmetmiş ve bozulan ekinin kıymetinin ödenmesini istemiştir. Koyunların ekin sahibine verilmesini istemesi o dönemde para gibi bir vasıtanın bulunmaması sebebiyledir. Hz. Süleyman ise koyunlardan elde edilen ürün-

⁵⁹ el-Enbiya 21/78.

⁶⁰ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 18/475 - 476; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 3/298.

⁶¹ Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, 3/128.

lerin bozulan ekinin yerine verilmesini, ekinin tekrar ıslah edilip eski haline gelinceye kadar bu menfaatin mağdur olana bırakılmasını emrederek sulh yoluyla hükmetmiştir. Ona göre Hakkın samimiyetle hükme bağlanmasını emreden hata, sulh ile emreden de isabet ettiği söylenemez.⁶² Debbâğ, bu değerlendirmelerle peygamberleri itham eden görüşleri reddetmiş böylece onlara yakışık düşmeyecek düşüncelerin önünü kesmiştir.

Talebesi Ahmed b. Mübârek, “*İlk Âd milletini, Semud milletini bırakmayan yok edip geri bırakmayan O’dur.*” âyetinde geçen ilk Âd şeklinde geçtiğini ikinci Âd kaviminin olup olmadığını sorar. Debbâğ, konuyla ilgili diğer âyetlerden faydalanarak bu soruya cevap vermiş ve birçok delil ortaya koyduktan sonra âyeti şu şekilde yorumlamıştır: “Kur’ân’da bahsedilen Âd kavmi, Mekke’ye gönderilen temsilci heyet ve yakıcı rüzgâr ile helak edilen kavimdir. İkinci Ad kavmi ise kendilerine gönderilen peygamberlerin getirdikleri ilâhî hükümleri yenilemek, zamanla halk arasında tağyir ve tahrif edilmiş hükümleri düzeltmek için Hûd peygamberin kendilerine gönderildiği kavimdir.” Debbâğ, konuyla ilgili açıklamalara devam ederek Hûd peygamberin nesebini de sıralamaktadır. Ona göre Hûd peygamber, Hz. İsmail’in soyundandır. Nesebi ise şöyledir: Hûd, Âbir’in oğludur. Âbir, Hars’ın oğludur. Kilâb, Kaydar’ın oğludur. Kaydar da İsmail’in oğludur. İkinci Âd kavminin hepsi bu soydan değildir. Sadece Hûd peygamber ile onun aşireti bu soydan gelmektedir.⁶³ Debbâğ’ın konuyla ilgili değerlendirmeleri elbetteki bunlardan ibaret değildir. Konuyu en ince teferruatıyla vuzuha kavuşturmaya çalışmıştır. Ancak burada ilginç olan husus ed-Debbâğ’ın değerlendirmelerinden çok Ahmed b. Mübârek’in iddialarıdır. Ona göre şeyhinin Hûd Peygamberin nesebi hakkında verdiği bilgiler katıksız bir keşfe dayanmaktadır. Çünkü ed-Debbâğ, okuryazar olmayıp tarih ve diğer ilimlerden habersiz, avamdan bir şahsiyettir. Tarihçilerin şeyhinin vermiş olduğu bilgilere karşı çıkmaları halinde uygun olmayan bir davranışta bulunacaklarını ifade eden Ahmed b. Mübârek, şeyhinin verdiği bilgilerin keş-

⁶² ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/388 - 389.

⁶³ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/381 - 382.

fe, tarihçilerin verdiği bilgilerin ise haber-i vahide dayandığını iddia etmektedir.⁶⁴ Aslında konu değerlendirildiğinde Ahmed b. Mübârek'in, ed-Debbâğ hakkında ileri sürdüğü iddiaların kabul edilmesi mümkün görünmemektedir. Geçmiş peygamberlerin nesebini detaylı bir şekilde açıklayan bir müellifin eğitimden yoksun olduğunu düşünmek imkânsızdır. Belli ki Abdülazîz ed-Debbâğ, İslâmî ilimlerin birçoğundan eğitim almış, zahid, âlim, mutasavvıf bir şahsiyettir.

4.6. Âyetlerde Geçen Bazı Kelimelerin Süryanice Olduğu Yönündeki Görüşleri

Abdülazîz ed-Debbâğ, âyetlerde geçen kelimelerin anlam alanını dikkate alarak yorumlamış ve Süryanice dâhil birçok dile müracaat etmiştir. Süryanice üzerinde ziyadesiyle duran ed-Debbâğ, bu dile adeta kutsiyet atfetmiştir. Süryanicenin bütün dillerin ilki ve diğer dillerin aslı olduğunu iddia eder. Ona göre Süryanice ile ancak büyük keşif sahipleri konuşabilmektedir. Ayrıca marifet üzerine yaratılan melekler de bu dili konuşmuşlardır.

Debbâğ, Hz. Âdem'in cennetten yeryüzüne indiğinde eşi ve çocuklarıyla Süryanice konuştuğunu ifade eder. Ona göre buna sebep olan cennet ehlinin dilinin Süryanice olmasıdır. Çünkü ed-Debbâğ, ruhların dilinin Süryanice olduğunu, küçük çocukların ilk konuşmaya başladığında Süryaniceden bazı kelimeleri telaffuz ettiklerini, Süryanice hecelediklerini iddia eder.⁶⁵ Onun, Süryanicenin bütün insanlığın ana dili olduğunu ispatlama gayreti doğrusu garipsenecek bir durum olarak telakki edilmeyi hak etmektedir.

Bütün bunlarla yetinmeyen ed-Debbâğ, Süryanicede az kelime ve heceyle çok mana ifade edilmesi sebebiyle divan ehli velilerin Süryanice konuştuğunu iddia eder. Kabir dilinin Süryanice olduğunu, bu dili meleklerin de kullandığını aynı şekilde ruhların da bu dili konuştuğunu belirtir. Velilerin de Süryanice konuştuğunu savunan ed-Debbâğ bütün bunları Arapça olarak nâzil olan Kur'ân'ın aslında birçok kelime ve konu itibarı ile

⁶⁴ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/384.

⁶⁵ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/399 - 402.

Süryaniceyi ihtiva ettiğini delillendirmek için ifade eder.⁶⁶ Ona göre Kur’ân’da geçen birçok kelime Süryanice olup derin manalar ihtiva etmektedir. Konuya örnek olacak âyet mealen şöyledir: “*O gün işin dehşetinden baldırlar açılır; gözleri dönmüş olarak yüzlerini zillet bürür; secdeye çağırılırlar ama buna güçleri yetmez. Oysa kendileri sapasağlam oldukları zaman secdeye çağırılmışlardı.*”⁶⁷ Âyette geçen “Saak” kelimesi müfessirler tarafından ağırlıklı olarak baldır/ayak manasında yorumlanmıştır. Ancak ed-Debbâğ, saak kelimesinin Süryanicede şakanın zıddı olan ciddiyet anlamına geldiğini ifade etmiştir.⁶⁸ Ancak kelime sadece Süryanicede değil Arapçada da bu manada kullanılmıştır.⁶⁹ Muhtemelen Debbâğ’ın kelime ile ilgili bu manayı tercih sebebi konuyu daha anlamlı kılan mana sebebiyledir. Kaldı ki kıyamet günü için tasvir edilen sahnede kişinin ciddiyetten uzaklaşması mümkün görünmemektedir.

ed-Debbâğ, Kur’ân’da yer alan bazı kelimelerin Süryanice olduğu yönündeki görüşlerini kuvvetlendirmek için farklı örnekler de vermiştir. Hz. İsa’nın Kur’ân’da geçtiği üzere Mesih isminin manasını soran öğrencisi Ahmed b. Mübârek’e mesîh kelimesinin ha harfinin noktalı şekliyle olduğunu, Süryanicede ‘ulu’ manasına geldiğini söylemiştir. İncil kelimesinin de Süryanice ve göz nuru manasına geldiğini de ifade etmiştir. Tevrat isminin İbranicede ilâhî yol ve hakkın sözü olduğunu dile getiren Abdülazîz ed-Debbâğ, Hz. Peygamber’in ismi olduğu belirtilen “Meşaffaf”ın da Süryanice olduğunu ve hamd manasına geldiğini savunmuştur.⁷⁰

Aynı şekilde Hz. Peygamber’in “Munhemina” isminin nasıl okunacağı ve ne tür bir mana ihtiva ettiği yönünde de görüş ifade eden ed-Debbâğ, bu ismin aslında Men ve Hamenna şeklinde iki ayrı kelimeden oluştuğunu söylemiştir. Men’in zahiri ve batınî

⁶⁶ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/399 - 402.

⁶⁷ el-Kalem 68/42 - 43.

⁶⁸ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/391.

⁶⁹ Kurtubî, bu kelimeyi “Ciddiyet” manasında açıklamıştır. Konunun izaha kavuşması için şiirle istihsad yöntemine başvurularak şu şiiri örnek verir: “İnkeşefe’l-Harbu Ani’s-Saak/Savaş ciddiyetten uzaklaşıp açılıverdi.” bk. Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 6/28.

⁷⁰ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/392.

nimet manasına, Hamenna'nın ise belirtilen nimet gayesine ulaşmış, doruğa yükselmiş gibi anlamlara geldiğini ifade etmiştir. Onun ifadesiyle diğer kelimeler Süryanice olduğu gibi munhemine (ona göre Menhamenna) ismi de Süryanicedir.⁷¹

Debbâğ, ilginç bir şekilde Kur'an'da geçen birçok kelimenin Süryanice olduğu vurgusunu yapmaktadır. Ona göre yukarıda saydığımız kelimelerin dışında esfâr, rabbaniyyun, cennet, rehv gibi kelimeler de Süryanicedir.⁷² Meseleyi biraz daha öteye götürmeye çalışan ed-Debbâğ, Kur'an'ın ağırlıklı olarak levh-i Mahfuz'da Arapça bir kısmının ise Süryanice yazıldığı görüşünü savunacak kadar ileri gitmektedir. Ona göre sûrelerin başındaki harfler de Süryanicedir. Her bir harf derin bir mana ihtiva etmektedir.⁷³

Debbâğ'ın gerek Kur'an'da geçen bazı kelimelerin Süryanice olduğu vurgusu gerekse Âdem-Havva'nın, meleklerin, evliyanın dillerinin Süryanice olduğu yönündeki iddiası Süryanice dilini ön plana çıkarma gayretini göstermektedir. Yüce Allah'ın her kavme kendi dilini konuşan peygamberleri göndermesi⁷⁴, Hz. Peygamber'in Arap toplumu içinde yaşamış olması, içinde yaşadığı toplumun sosyokültürel yapısı gibi hususlar dikkate alındığında ed-Debbâğ'ın Süryaniceye kudsîyet atfetmesinin doğrudan uzak bir görüş olduğunu göstermektedir.⁷⁵ Tevrat'ın İbranice, İncilin Süryanice Kur'an'ın ise Arapça nazil olması vahiy dilinin tek bir dilden ibaret olmadığını göstermektedir.⁷⁶

4.7. Garânîk Hâdisesi Hakkındaki Görüşü

Garânîk hadisesi Hz. Peygamber'in müşriklerin gönlünü İslâm'a ısındırmayı arzu ettiği bir sırada şeytanın müdahalesi so-

⁷¹ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/392.

⁷² ed-Debbâğ, Esfâr kelimesini beşerin güç yetiremeyeceği nice güzel şeyler manasında açıklamaktadır. Rabbaniyyun kelimesini kendisine fetih yapılan zatlarda nurlardan bir nur, sırlardan bir sır olarak tanımlamaktadır. Rehv kelimesini ise güç getirilemeyecek bir kuvvete delalet etme olarak açıklamaktadır. Bk. ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/407 - 408.

⁷³ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/412.

⁷⁴ İbrahim 14/4.

⁷⁵ Mahmut Ayyıldız, "İbn Âşûr'a Göre Kur'an'ın Arapça Oluşu ve Evrensel Mesajı", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2021), 69 - 87.

⁷⁶ Bk. Abdulcelil Candan, "Kur'an Neden Arapça İndirildi", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* 10/26 (2006), 37.

nucu vahye bazı kelimelerin karıştığına dair bir iddiadan ibarettir. Bu iddiayı savunanlara göre vahiy meleği Cebrail duruma müdahale etmiş ve böylece bu karışıklık giderilmiştir.⁷⁷ Hadiseye konu olan âyetler “*Gördünüz değil mi (âciz durumdaki) Lât’ı, Uzzâ’yı ve üçüncüsü olan diğerini, Menât’ı?*” şeklindeki Necm Sûresi 19-20. âyetleridir. Âyetleri tefsir eden bazı müfessirlere göre Hz. Peygamber namazda hafif bir uyuklama hali yaşamış ve garânîkten bahseden âyetleri okumuştur. Bunun üzerine de müşrikler sevinerek putlarının tasdik edildiği zannına kapılmıştır. Durumu fark eden Hz. Peygamber ise âyetleri baştan alarak ve düzelterek tekrar kıraat etmiştir.⁷⁸

Abdülazîz ed-Debbâğ, Kur’ân’ın ruhuna aykırılık teşkil eden Hz. Peygamber’in ismet sıfatına halel getirecek uydurma rivayet ve konuları reddetme yolunu tercih etmiştir. Bu konular arasında şüphesiz Müslümanların zihnini bulandıran Garânîk Hâdisesi de vardır. Ona göre Hz. Peygamber Garânîk olayını yaşamamıştır. Zira kendisinde böyle bir şey vâki olsaydı şeriata güven kalkar, ismet sıfatı hükümsüz olurdu. Böylece Hz. Peygamber sıradan bir insan olurdu. Şeytanın Hz. Peygamber üzerinde saltanatı olması halinde istemediği, hoşnut olmadığı bir takım söz ve eylemlerine fazlalık katma imkânına sahip olurdu. Bu da Hz. Peygamber’e olan güveni sarsardı. O halde müminin yapması gereken bu tür şek ve şüpheleri ifade eden rivayetlerden yüz çevirmek bu tarz iddialarda bulunanlardan uzaklaşmaktır. Kemal mertebesinde bulunan ismet sıfatının gerektirdiği mana ve ölçüde ona inanmak ise her müminin temel sorumluluğudur.⁷⁹

Garânîk Hadisesi hakkında nakledilen birçok rivayet senede bağlı olmadan aktarılmaktadır. Tabiûn âlimleri ve tefsircilerin hiç biri senedini sıhhatli bir isnada bağlayamamıştır. Hal böyle iken Hz. Peygamber’i ve Kur’ân’ı şüpheye düşürecek bu tarz

⁷⁷ İsmail Cerrahoğlu, “Garânîk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 361 - 366.

⁷⁸ Bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte (Beyrût: Dâru’l-Ulûm, 2005), 3/132; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 18/663. Begavî, *Meâlimü’l-tenzîl*, 3/347; Zemahşerî, *Tefsîru’l-Keşşâf*, 3/164; İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 4/128.

⁷⁹ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/443.

konuları elzem gibi gösterip insanların zihinlerini bulandırmak sağlıklı bir düşünceden uzaktır. Dolayısıyla ed-Debbâğ'ın bu tarz bir rivayetin asılsız olduğunu vurgulaması, Hz. Peygamberin ismet sıfatına aykırılık teşkil edeceğini söylemesi dikkate değer bir yaklaşım olarak görülmelidir.

4.8. Hz. Meryem İle İlgili Görüşü

Hz. Meryem, ismi sûreye verilmiş soylu, iffetli bir kadındır. Seçkin ailelerden biri olan İmrân ailesine mensup olup hemcinslerinden üstün tutulmuştur.⁸⁰ Hz. Meryem'in Hz. İsa'yı babasız doğurması insanların dikkatini çekmiş ve bu konuyla ilgili birden çok görüş sarf edilmiştir. Buna ilaveten de Hz. Meryem'in peygamber olup olmadığı da merak edilen konulardandır.⁸¹

Konuyla ilgili âyet şöyledir: *“Melekler şöyle demişti: Ey Meryem Allah seni seçip temizledi. Dünyadaki kadınlardan seni üstün tuttu. Ey Meryem! Rabbine gönülden boyun eğ, secdde et, ruku edenlerle beraber ruku et.”*⁸² Debbâğ'a göre Hz. Meryem peygamber değildir. Allah hiçbir dönemde peygamberliği kadınlara vermemiştir. Hz. Meryem sıddıka bir kadındır. Peygamberlik ve velîlik bir bakıma aynı şeye iştirak ederse de her birinin kendine has sır ve nuru vardır. Debbâğ'a göre peygamber ile velî arasındaki fark belirtilirken meleğin inip inmemesine göre değerlendirilmesi doğru değildir. Çünkü kendisine fetih yapılan zat ister nebi, ister veli olsun, mutlaka melekleri bulundukları hal ve zat üzere müşahade ederler. Onlar meleklerle melekler de onlara hitap ederler.⁸³ Diğer yandan velîye melek emir ve nehiyle iner. Nitekim Meryem kıssası buna örnektir. Çünkü melek Meryem'e emirle inmiştir. Hâlbuki Meryem peygamber değildir.⁸⁴

SONUÇ

Abdülazîz ed-Debbâğ, XVIII. yüzyılda Fas'ta yaşamıştır. Bugüne kadar hayatı ve ilmî yönüyle ilgili kapsamlı çalışma yapılmayan ve hayatta iken eser telif etmeyen ed-Debbâğ'ın görüşleri

⁸⁰ Ebû'l-Muzaffar es-Sem'ânî, *Tefsîrû'l-Kur'ân* (Riyad: Dâru'l-vatan, 1997), 1/318.

⁸¹ Semerkandî, *Bahrü'l-ulûm*, 1/212.

⁸² Âl-i İmrân 3/42 - 43.

⁸³ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/466.

⁸⁴ ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, 1/468.

el-İbriz adlı eserde öğrencisi ve müridi olarak bilinen Ahmed b. Mübârek tarafından derlenmiştir. Bu eser, başta tasavvuf olmak üzere birçok ilmî alanı kapsamaktadır. Ahmed b. Mübârek, *el-İbriz* adlı eserinde keşf ve ilhama dayalı birçok bilgiyi paylaşmaktadır. Kur’ân ilimleri, peygamber kıssaları, hurûf-ı mukatta, yedi harf meselesi, melekler, cennet-cehennem, Hz. Meryem gibi birçok konuda görüş ifade eden ed-Debbâğ, âyetleri zahirî ve bâtinî yönden yorumlamış ve böylece birçok konuda müfessirlerden farklı görüşler ortaya koymuştur. Debbâğ, İsrâîlî rivayet ve görüşlerden uzak durarak peygamberlerin ismet sıfatına halel getirecek görüşlerden sakınmıştır.

el-İbriz’de dikkat çeken bir husus da ed-Debbâğ’ın Süryanice dili üzerinde ziyadesiyle durmasıdır. Ona göre Kur’ân’da yer alan hurûf-ı mukatta dâhil birçok kelime Süryanicedir. Hatta Arapça nâzil olan Kur’ân’ın Levh-i Mahfuz’da bir kısmının Süryanice olduğu görüşünü savunur. Bütün bunlarla yetinmeyen ed-Debbâğ, Âdem ile Havva’nın, meleklerin, ruhların Süryanice konuştuğunu iddia etmektedir. Ona göre Süryanice bütün dillerin ilki olup diğer diller ondan türemiştir. Kıyamet gününde insanların Süryanice konuşacağını, doğan bebeklerin ilk telaffuz ettikleri kelimelerin Süryanice olduğunu savunması ilginç bir yaklaşım olarak görülmüştür. Debbâğ’ın Süryanice dilini kutsaması dikkat çekmekte olup bu konuda ifrada kaçtığı anlaşılmaktadır. Bize ulaşan görüşleri çerçevesinde değerlendirildiğinde Abdülazîz ed-Debbâğ özgün yorumları olan ve üzerinde daha derinlikli çalışmalarını hak eden bir şahsiyettir.

KAYNAKÇA

Akpınar, Ali. “İşârî Tefsir ve Kuşeyrî’nin Besmele Tefsiri”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/2002.

Akpınar, Ali. “Kur’ân’da Hece Harfleri ve Kuşeyrî’nin Hece Harfleri Yorumu”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/2003.

Altundağ, Mustafa. *Sahih Kiraatlerin Kaynağı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.

Ay, Mahmut. “İşari Tefsirde Yöntem Meselesi”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/2012.

Ayyıldız, Mahmut. “İbn Âşûr’a Göre Kur’an’ın Arapça Oluşu ve Evrensel Mesajı”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2021.

Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed. *Meâlimü'l-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru Taybe, 1997.

Candan, Abdulcelil. "Kur'ân Neden Arapça İndirildi". *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* 10/2006.

Cerrahoğlu, İsmail. "Garânîk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/361-366. (İstanbul: TDV Yayınları, 1996).

Cevherî, İsmail b. Hammad. *es-Sıhah: Tâcu'l-luga ve sıhâhu'l-Arabiyye*. nşr. Ahmed Abdulgafur Attar. Beyrût: Dâru'l-İlm Li'l-Melâyîn, 1990.

Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2005.

Dereli, Muhammed Vehbi. "İşârî Tefsir Anlayışına İlişkin Bazı Mülahazalar". *Diyanet İlmî Dergi* 48/2012.

Derveze, İzzet. *et-Tefsîrû'l-hadîs*. Kahire: Dâru İhyau Kütübî'l-Arabî, 1383.

DİA. "Abdülaziz ed-Debbâğ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/188. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Duman, Mehmet Zeki. "Hurûf-ı Mukatta". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/401. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Debbâğ, Abdülaziz. *el-İbrîz; Şeriat-Tarikat-Hakikat-Marifet*. çev. Celal Yıldırım. İstanbul: Demir Kitabevi, 1979.

Gördük, Yunus Emre. "Tefsir-Te'vîl Ayrımı ve İşârî Tefsirin Öznel Mahiyeti Bağlamında "Yorum-Algı" Sorunu". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/ 2017.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselam Abdüssafî Muhammed. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.

İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Z. Kadri Ugan. İstanbul: MEB Yayınları, 1990.

İbn Manzûr, Muhammed. *Lisânu'l-Arab*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

İsfahanî, Ragıp. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Seyyid Kaylani. Beyrût: ts.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 2006.

Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. çev. İ. Hakkı Şengüler - M. Emin Saraç - Bekir Karlığa. İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.

Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte. Beyrût: Dâru'l-Ulûm, 2005.

Sellâm, Ebû Ubeyd Kâsım. *Fezâilu'l-Kur'ân*. nşr. Vehbi Süleyman Gavecî. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1991.

Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer. *Tefsîrü'l-Kur'ân*. Riyad: Dâru'l-vatan, 1997.

Semerkindî, Alâeddin Ali b. Yahyâ. *Bahrü'l-ulûm*. b.y.: y.y., ts.

Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahman. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Mustafa Dîb el-Buga. Beyrût: Dâru İbn Kesir, 1993.

Şengül, İdris. “Kur'ân Kıssalarını Ulaştırmada Kıssaların Önemi”. *1. Kur'ân Sempozyumu*. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994.

Taberî, Ebû Cafer İbn Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk.

Ahmed Muhammed Şakir. Beyrût: Müessesetü'r- risâle, 2000.

Teftâzânî, Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah. *Şerhu'l-Makâsıd*. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrût: Alemu'l-Kütüb, 1998.

Yıldırım, Celal. *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*. İzmir: Anadolu Yayınları, 1989.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Beyrût: 1386.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer. *Tefsîru'l-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 1408.

Zürkânî, Muhammed Abdu'l-Azîm. *Menâhilu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1996.

SAHÂBENİN ÂYET İKTİBASLARININ BAĞLAM YÖNÜNDEN İNCELENMESİ

AN ANALYSIS OF THE QUOTATIONS OF COMPANIONS FROM THE PERSPECTIVE OF CONTEXT

Geliş Tarihi: 25.10.2021 Kabul Tarihi: 25.05.2022

✉ BAYRAM DEMİRCİGİL

DR. ÖĞR. ÜYESİ

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0001-5614-8141

bdemircigil@sakarya.edu.tr

ÖZ

İlk olarak Hz. Peygamber tarafından başvuru alan âyetlerden iktibasta bulunma uygulaması tarih boyunca sonraki dönemlerde de devam ettirilmiştir. Aynı şekilde sahâbe de hayatın doğal akışı içerisinde muhtelif vesilelerle âyetleri iktibas etmişler ve bu sayede âyetleri gündelik hayatlarında işlevsel kılmışlardır. Kaynaklarda sahâbeye atfedilen âyet iktibaslarını içeren rivayetlerin bağlam açısından değerlendirilmesi günümüzde Kur'an'a yaklaşımla sahâbe dönemindeki yaklaşımın karşılaştırılması açısından önem taşımaktadır. Kaynaklarda konuyla ilgili değerlendirme yapmamıza imkân verecek sayıda rivayet bulunmaktadır. Söz konusu rivayetlerde yer alan örnekler içinde Kur'an'ın metin içi bağlamıyla uyumlu âyet iktibasları bulunduğu gibi, bağlama aykırı görünenlerle de karşılaşmaktadır. Anılan durum sahâbeden bazılarının bu hususta belirgin bir hassasiyete sahip olmalarına karşın bazılarının daha mütesâhil davrandıklarını göstermektedir. Âyetlere bağlam dışı yaklaşımla ilgili bu olgu; hususî bir ifadenin umuma hamledilmesi, mecâzî bir ifadenin hakiki anlamda anlaşılması, âyetlerin metin içi ve metin dışı bağlamlarını yansıtan rivayetlerin dikkate alınmasında zaman zaman esnek tutumların benimsenmesi şeklinde tezahür etmiştir. Mezkur yaklaşım biçiminin tarih boyunca müfessirleri az çok etkilediği ve âyetlere yaklaşımla ilgili belli bir geleneğin oluşumuna katkıda bulunduğu düşünülmektedir. Tefsirlerde bu hususta benimsenen yaklaşımlar bizi bu sonuca götürmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Rivayet, Sahâbe, İktibas, Metin İçerisi Bağlam, Metin Dışı Bağlam.

ABSTRACT

The Prophet's practice of quoting Qur'anic verses remained over the next generations. Likewise, the companions cited the Scriptures in their everyday lives. By doing so, they made the Qur'an more applicable to their daily lives. It is essential to evaluate these narratives so that comparisons can be made between the companions' perspectives and our own. We should note that there have been sufficient number of narrations to assess the issue. Some of these narrations conform to the intratextual and extratextual contexts of the Qur'an, while others contradict them. This situation demonstrates that some of the companions were interested in the context, while others were not. The way they approached the verses by taking them out of context was manifested by a generalization of a particular phrase, understanding the figurative expressions as literal uses of words, or disregarding the narratives related to the intra-textual and extra-textual context of verses. This viewpoint has influenced the exegetes throughout history more or less and contributed to forming such a tradition. The way that exegetes adopted in the Qur'anic exegesis led us to such an outcome.

Keywords: Exegesis, Narratives, Companions, Quotations, Intra-Textual Context, Extra-Textual Context.

SUMMARY

The quotation in the science of balāgha (rhetoric) means citing Qur'ānic verses or the Prophet's sayings (hadiths) without indicating them as the Qur'ān or hadiths. This phenomenon is not limited to the Prophet's practice. Muslims have been quoting verses in their daily life to justify or strengthen their positions on any subject. The companions of the Prophet had also quoted the Qur'ānic verses to convince people, urging them towards good deeds, warning them against false beliefs and practices, silencing them, defending themselves, drawing a lesson from verses, and preventing misunderstandings of verses.

Contextual awareness is one of the fundamentals of contemporary Qur'anic interpretation. It is divided into intra-textual and extra-textual contexts for interpreting the Qur'an. Intratextual context refers to the text's language, topics, and concepts, as well as its internal cohesion. Extratextual context is comprised of the text's historical and cultural surroundings. Contextual awareness can be a helpful asset for distinguishing the precise meaning of polysemic or ambiguous and unambiguous phrases, assessing whether a statement has a literal or figurative meaning, or determining whether a generalization reveals the word's general sense.

The failure to adhere to this guideline is one of the criticisms leveled at contemporary Qur'anic exegesis. Recent study has examined the companions' attributed quotations from this perspective. Some of these companions' reports are consistent with the intra-textual and extra-textual contexts of the Qur'an, while others contradict them. In this study, we addressed quotations in context and out of context under separate titles. Thus, we sought to examine the subject in a comprehensive manner. We did not aim to collect all of the companions' quotes in this piece. Rather, it is merely a matter of assessing a specific number of narratives that support our claim.

There are a certain number of quotations in agreement with context: The second caliph Abū Bakr mentioned the verse *“Muhammad is but a messenger; messengers have passed away before him. Will it be that, If he died or were slain, will you turn back on your heels?...”* (Surah Ali ‘Imrān 144) when ‘Umar b. al-Khattāb found hardship to handle and accept the death of the Prophet (pbuh). Abū Huraira cited the verses *“...Whoever obeys Allah and His Messenger will be admitted into Gardens under which rivers flow, to stay there forever. That is the ultimate*

triumph! Also, whoever disobeys Allah and His Messenger and transgresses His limits - He will put him into the Fire to abide eternally therein, and he will have a humiliating punishment.” (Surah an-Nisâ’ 13-14) after he mentioned the hadith about the vital importance of just treatment in a bequest.

As for the examples of quotations incompatible with context, there are a couple of them. For example, Ibn Abbas referred to the verse “*Say, ‘O Prophet, ‘I do not find in what has been revealed to me anything forbidden to eat except carrion, running blood, swine—which is impure—or a sinful offering in the name of any other than Allah...*” (Surah al-An’âm 145) to justify his view on the legality of eating the flesh of domestic donkeys and birds with a talon. Another example is when Abdullah b. Mas’ûd was asked about the legal ruling of passing a judgment in return for a bribe; he said it is a blasphemy and quoted the verse “*...Those who do not judge by the laws of God are disbelievers..*” (Surah al-Mâidah 44).

The quotations of companions are evidence indicating that they had intense contact with the Qur’ân. The compatible narratives with the Qur’ânic context resulted from the shortness of time-space between the Qur’ânic revelation and the time of quotations. They had vivid descriptions for occasions of revelations.

On the other hand, some quotations of verses from companions seem out of context. A couple of them felt a need to warn people against utilizing Qur’ânic verses out of context. These warnings generally are related to the inclusion of verses. We could assert that the companions were not infallible. As a result, they made some mistakes in quoting verses. These approaches continued in the following centuries.

We could also conclude that some companions had not made the occasions of revelations and historical and cultural background of verses functional in quotations. Instead, they focused on the literal meaning of verses. They also generalized the particular phrases as well as understood metaphorical uses as literal. This situation caused disregarding the interior unity of the Qur’ân. Nevertheless, they never exceeded the Qur’ânic semantics, according to the reports.

GİRİŞ

Belagat ilminde iktibas, söz arasında âyet veya hadis metinlerinin âyet/hadis oldukları söylenmeksizin alıntılanmasıdır. Aynı anlamı ifade etmek üzere istişhâd kelimesi de kullanılmaktadır.¹ Günlük yaşamda Müslümanların herhangi bir konudaki görüşlerini delillendirme veya kuvvetlendirme gibi amaçlarla sık sık âyetlerden iktibasta bulundukları görülür. Bu durum kuşkusuz yaşadığımız zamana has bir durum değildir. Kökleri Hz. Peygamber’e (s.a.s.) dayanan bu geleneğin tarih boyunca hemen her mezhep, meşrep ve dini anlayıştan Müslümanlarca takip edildiğini müşaheade etmek mümkündür. Hz. Peygamber’in başvurduğu bu uygulamaya sahâbenin de bigâne kalmış olması elbette düşünülemez. Onlar muhtelif vesilelerle sorulan sorulara cevap verirken ya da herhangi bir konuda görüş beyan ederken âyetlerden delil/şâhit olarak yararlanmışlardır. Kaynaklarda bu hususta hatırı sayılır miktarda rivayet bulunmaktadır. Sahâbenin çeşitli durumlarda muhatabını ikna etme, sâlih amelde bulunmaya teşvik etme, yanlış inanç ve eyleme karşı uyarma, susturma, eleştirme, kanaatlerini destekleme, kendini savunma, sıkıntılarından ders çıkarma, âyetlerin yanlış anlaşılmasını engelleme vb. amaçlarla Kur’ân’dan iktibasta bulundukları görülmektedir.²

¹ Ebû Hâmid Behâüddîn es-Sübki, *Arûsü'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1423/2003), 2/332; Temmâm Hassân, *el-Lugatü'l-Arabiyyetü ma'nâhâ ve mebnâhâ* (b.y.: Âlemü'l-Kütüb, 1427/2006), 339.

² Bu hususta örnekler için bk. Yahya b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe, *Tefsîr*, thk. Hind Şelebî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004), 2/787; Ebû Ca'fer İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Hecr, 2001), 13/500; 19/123, 22/512-513; Ebû Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa, 1419), 5/1491; 7/2208; 10/3279, 3406; Ebû Mansûr Abdülmelik b.

Diğer taraftan Kur'ân yorumlarında günümüzde üzerinde çok-ça durulan konular arasında bağlamın gözetilmesi yer almaktadır. Bilindiği üzere bağlamla ilgili pek çok tanım yapılmıştır. Bunlar arasında en kapsamlı tanımlardan birisi şöyledir: “Bağlam, konuşan veya yazanın bildiği ya da mesajına örtük bir şekilde etki eden dolayısıyla da muhatap konumundaki kimsenin de bilmesi gereken mesajın öncesi ve sonrasındaki bilgileri, dilsel özelliklerini, konusunu, amacını, bütünlüğündeki ana fikri, temel ilke ve prensipleri, bu mesajın oluşumuna dolaylı olarak etki eden zaman ve mekân faktörlerini, bireysel özellikleri, mesaj içerisindeki kelime ve kavramlar arası ilişkileri içine alan bütüne denir.”³ Kur'ân metninin anlaşılmasında ise iki tür bağlamdan söz etmek mümkündür: Metin-içi bağlam ve metin-dışı bağlam. Metin-içi bağlamla metnin dili, konusu, kavramları ve iç bütünlüğü kastedilmektedir. Metin-dışı bağlam ise metnin ortaya çıktığı tarihî ve kültürel ortamdır.⁴ Klasik literatürde bağlama en yakın kavramlar olarak siyak, sibak, hal, mukteza-i hal, makam gibi terimler yer almaktadır. Modern dönemde bunlardan özellikle siyak teriminin kullanıldığı görülmektedir.⁵

Kur'ân'daki müşterek lafızlardan kastedilenin tespiti, müphem ve mücmel olarak gelen kelimelerin anlamlarının belirlenmesi, bir ifadeden hakiki veya mecaz olandan hangisinin kastedildiğinin tespiti, umumî bir ifadenin umum ifade edip etmediğinin anlaşılması, bir cümleden çıkarılacak mananın netleşmesi, bir ifadenin yanlış anlaşılmasının önüne geçilmesi, kelimelerin gerek temel gerekse yan anlamlarından hangisinin kastedildiğinin tayini hususlarında bağlam bilgisinin önemli bir role sahip olduğu söylenebilir.⁶

Muhammed es-Seâlibî, *el-İktibâs mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. İbtisâm Merhûn es-Saffâr (Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1412/1992), 1/120.

³ Fatih Tiyek, *Kur'ân'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 31-32.

⁴ Şahin Güven, *Kur'ân'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çok Anlamlılık Sorunu* (İstanbul: İFAV yayınları, 2017), 273-274.

⁵ Muhammed Coşkun, *Kur'ân Yorumunda Sîret-Nüzul İlişkisi* (İstanbul: Fikir Yayınları, 2014), 27-30; Muhammed İsa Yüksek, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi, Referansları ve Sınırları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 42.

⁶ Ebû Abdillâh Bedruddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Mısır: Dâru İhyâ'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1376/1954), 2/200.

Günümüzde gerek klasik gerekse çağdaş Kur’ân yorumlarıyla ilgili eleştiri konularından birisini bağlamın gözetilmemesi oluşturmaktadır. Kur’ân âyetlerinin içinde yer aldığı tabîî, tarihî ve kültürel bağlamların tespitinde önde gelen kaynaklardan birisi olan sahâbeye atfedilen âyet iktibaslarının da bu açıdan değerlendirilmeye tâbi tutulduğu bazı çalışmalar bulunmaktadır. Bir çalışmada İbn Âşûr’un tefsirinde yer alan örnekler üzerinden konuya yaklaşılmış, sahâbenin bağlam dışı yorumları hakkındaki rivayetlerin çoğunlukla sağlam olmadığı, sağlam olanların da sahâbenin kendi yaklaşımları olmasına binaen kesin doğrular olarak kabul edilemeyeceği kanaati serdedilmiştir.⁷ Konuyla ilgili bir makalede ise sahâbeden nakledilen âyetlerin bağlam dışı kullanımları hakkında önemli olan hususun Kur’ân, Sünnet ve İslâm’ın genel kurallarına aykırı düşmemesi olduğu yönünde açıklamalarda bulunulmuştur. Kur’ân’a parçacı yaklaşım olarak nitelendirilen bu tarzın Hz. Peygamber, sahâbe ve nüzûl dönemindeki uygulamalara dayandığı iddia edilmiş ve bu rivayetlerden yola çıkılarak âyetlerin bağlam dışı anlaşılmasının imkânından söz edilmiştir.⁸

Sahâbeden âyet iktibasları “şöyle dedi, okudu, sonra okudu” gibi ifadelerin ardından âyetlerin/âyet bölümlerinin zikredilmesi⁹ şeklinde olmuştur. Sahâbenin âyet iktibaslarıyla ilgili nakiller incelendiğinde bu hususta farklı tutumlarla karşılaşmaktadır. Bu çerçevede kimi rivayetlerin âyetlerin bağlamıyla uyumlu oluşu dikkat çekmektedir. Kimi rivayetlerde ise bu hususta daha esnek davranılmak suretiyle âyetlerin bağlam dışı istihdam edildiği müşahade edilmektedir. Nitekim bazı rivayetlerde kimi sahâbîlerin âyetlerin bağlamına göndermede bulunmak suretiyle muhataplarını uyarma ihtiyacı duymaları da bu tespiti doğrulamaktadır. Biz bu makalemizde, sahâbenin âyet iktibaslarında hem bağlamın gözetildiği hem de bağlam dışı görünen rivayetleri ayrı başlıklar hâlinde ele alarak konuyu daha bütüncül ve geniş bir pers-

⁷ Nihat Uzun, *Bağlam ve Kur’ân’ın Anlaşılması Üzerine* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 81-82.

⁸ Mehmet Kurt, “Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Sahâbenin Âyetleri Bağlam Dışı Kullanım Örnekleri”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/8 (2021), 381-390.

⁹ Örneğin bk. Buhârî, “İlim”, 10; “Tefsîru’l-Kur’ân”, 38.

pektiften incelemeye çalışacağız. Bu yazı, sahâbeden nakledilen âyet iktibaslarıyla ilgili bir envanter çalışması hüviyeti taşımayıp sahâbenin âyet iktibaslarında bağlama uygun olan ve olmayanlardan meseleyi ortaya koymada temsil kabiliyeti olan belirli sayıda örneğin incelenmesinden ibarettir. Bu çalışmada vahyin nüzûlüne tanık olan sahâbe nesline nispet edilen kimi iktibasların âyetlerin bağlamıyla uyumlu bir görüntü arz etmesine karşın bazı iktibaslarda bunun aksine bir durumla karşılaşıldığından söz edilecektir. Böylece sahâbe arasında âyet iktibaslarında bağlamın gözetilmesinde belli bir duyarlılığın bulunduğu gözlenmekle beraber bu hususta daha esnek bir tutumun da var olduğu ileri sürülecektir. Konuyla ilgili tespitlerimizde erken dönem ve muahhar kaynaklardaki bilgi ve değerlendirmelerden de yararlanılacaktır.¹⁰

Bu araştırmada gerek hadis kaynaklarında gerekse tefsirlerde konuyla ilgili rivayetlerden meseleyi ortaya koymada dikkat çekici bulduğumuz örnekler tespit edilmiş ve bunlar konularına göre başlıklar altına alınarak analiz edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca sahâbeden nakledilen ve bu makalede yer verilen âyet iktibaslarında ortaya çıkan bakış açısının sonraki dönemlere nasıl etki ettiğinin görülebilmesi ve ikisi arasında karşılaştırma yapılabilmesi itibarıyla âlimlerin konuyla ilgili değerlendirmelerine de gerekli görüldüğünde yer verilmiştir. Böylece âyet iktibaslarında tarih boyunca sahâbeden başlamak üzere nasıl bir yöntemin izlendiği hakkında -bir nebze de olsa- fikir verilmesi amaçlanmıştır.

1. Sahâbenin Bağlamla Uyumlu Âyet İktibasları

Sahâbenin bağlamla uyumlu âyet iktibaslarıyla metin içi ve metin dışı bağlamla mutabakat hâlinde olanlar kastedilmiştir. Kaynaklarda sahâbeden nakledilen âyet iktibaslarından çok sayıda rivayetle karşılaşılmakla beraber biz bunları sınırlı sayıda örnek üzerinden içerdiği ana fikre göre tasnif edip açıklayacağız. Kanaatimizce bu örnekler meseleyi izah etmede yeterli bir veri sunacaktır.

¹⁰ Bu durum anakronik bir tutum addedilmemelidir. Zira burada yerine getirilmeye çalışılan husus, âyet iktibaslarıyla ilgili rivayetlerdeki bakış açısının Kur'an'ın iç bütünlüğü ve bağlam açısından incelenmesinden ibarettir. Bu konuda tefsir kaynakları da önemli veriler içermektedir.

1.1. Hz. Peygamber'in Fâni Oluşunun Vurgulanması

Rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ömer'in (ö. 23/644) durumu kabullenmekte zorlanması ve üzüntüyle bazı sözler söylemesi üzerine o meclise gelen Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) "Kim Muhammed'e tapıyorsa bilsin ki o ölmüştür. Kim de Allah'a kulluk ediyorsa Allah Hayy'dır ve ölmez" demiş ve bu sözlerinin ardından *مِنْ خَلْتُمْ قَدْ خَلْتُ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ*... / *"Muhammed ancak bir elçidir. Ondan önce nice elçiler gelip geçmiştir. Şayet o, ölür ya da öldürülürse gerisin geriye küfre mi döneceksiniz?"*¹¹ âyetini okumuştur.¹² Bu olay hakkındaki diğer bir rivayette de şu açıklamalara yer verilir: "Hz. Peygamber vefat edince Hz. Ömer ayağa kalkarak insanlara şöyle hitap etti: "Münafıklardan bazı kimseler Resûlullah'ın vefat ettiğini iddia ediyor. Vallahi o, ölmedi. O, tıpkı Rabbine gidip de kırk gün kavminden ayrı kalıp öldüğü söylenen sonra da dönüp gelen Mûsâ b. İmrân gibi Rabbine gitti. Allah'a yemin olsun ki Resûlullah Mûsâ b. İmrân'ın döndüğü gibi dönecek ve öldüğünü iddia eden o kimselerin ellerini ve ayaklarını kesecek." Bu sözleri duyan Hz. Ebû Bekir mescidin kapısına kadar geldi. Bu esnada Ömer konuşmasına devam ediyordu. Ebû Bekir hiçbir tarafa bakmadan doğrudan Resûlullah'ın naaşının bulunduğu Âişe'nin evine girdi... Dışarı çıktığında Ömer hâlâ konuşuyordu. Ebû Bekir, kendisine ağır olmasını ve susmasını söylese de o konuşmakta ısrar etti. Ömer'in susmadığını gören Ebû Bekir halka dönerek konuşmaya başladı. Konuştuğunu duyan halk da ona doğru döndü. O da Allah'a hamd ve senada bulunduktan sonra şöyle dedi: Ey insanlar! Her kim Muhammed'e tapıyorsa bilsin ki o ölmüştür. Kim de yüce Allah'a tapıyorsa bilsin ki o Hayy'dır, ölmez. Ardından *مِنْ خَلْتُمْ قَدْ خَلْتُ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ*... âyetini okudu."¹³

¹¹ Âl-i İmrân 3/144.

¹² Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403), 5/436, hadis no: 9755. Bu rivayetin Buhârî ve Müslim'in sıhhat kriterlerine uygun sahih bir hadis olduğu bildirilmiştir. Bk. Hâkim Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek ale ş-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), 2/323.

¹³ Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhîm İbnü'l-Münzir, *Kitâbü Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Sa'd b. Muhammed es-Sa'd (Medine: Dâru'l-Meâsir, 1423/2002), 409.

Bu âyetin sebab-i nüzûlüyle ilgili kaynaklarda çeşitli rivayetlere yer verilmiştir. Bu rivayetlerden birinde anlatıldığına göre, Uhud savaşında Müslümanlar düşman karşısında gerilemeye başladıklarında Hz. Muhammed'in öldürüldüğüne dair ortalıkta bir söylenti yayılmıştı. Bunun üzerine Ensar'dan Bîşr b. en-Nadr (ö. 4/625) şöyle demişti: “Eğer Muhammed öldürülmüşse Muhammed'in Rabbi diridir. Şu halde Allah'a kavuşuncaya dek Allah elçisinin savaştığı dava uğruna siz de savaşmayacak mısınız?” Bu sözlerin ardından Nadr kılıcına sarılmış ve öldürebildiği kadar düşmanı öldürmüştü. O gün münafıklar da birbirlerine “Kardeşlerinize dönün ve onlardan eman dileyin, haydi önceki dininize dönün!” diyorlardı. Onların bu sözlerini duyan Nadr, Allah'a şöyle niyazda bulunuyordu: “Allahım! Şu kimselerin söylediklerinden ve yaptıklarından dolayı özrümü sana arz ediyorum.” Bu olay üzerine anılan âyetler inmiştir.¹⁴ Âyetin sebab-i nüzûlüyle ilgili diğer bir rivayette Uhud gününde Hz. Peygamber'in öldürüldüğü şâyialarının çıkması üzerine herkes onu aramaya başladı. Bu sırada Hz. Peygamber'i ilk görüp tanıyan Kâ'b b. Mâlik (ö. 50/670) olmuştur. Kâ'b, Peygamber'i görünce var gücüyle seslendi. Hz. Peygamber de ona susmasını işaret etti. Bunun üzerine ilgili âyet indi.¹⁵

Taberî'nin aktardığına göre ise Uhud gününde bazı kimseler “Şayet o bir peygamberse öldürülmüş olamaz.” demişlerdi. Önde gelen sahâbîlerden bazı kimseler de “Peygamberiniz Muhammed'in savaştığı şey uğrunda Allah size zafer bahşedene ya da ölünceye dek savaşın” demişti. Rabî' b. Enes'ten rivayet edildiğine göre muhacirlerden bir kimse kana bulanmış bir hâlde bulunan ensardan birinin yanına uğramış ve ona Muhammed'in öldürüldüğünü görüp görmediğini sormuştu. O da şöyle cevap verdi: “Eğer Muhammed öldürülmüşse o görevini yerine getirmiştir. Siz de dininiz uğruna savaşın.” Ardından mezkur âyet inmiştir.¹⁶ Bu olayda bazı kimselerin dinden çıktıkları ve savaş meydanından üç günlük mesafe kadar uzaklaştıkları nakledilmiştir.¹⁷ Aralarından

¹⁴ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*; thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâs), 1/305.

¹⁵ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1/415.

¹⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/99.

¹⁷ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Sirrî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, thk. Abdülcelîl

da herhangi bir çelişki bulunmayan ve hemen hemen aynı olayın farklı veçhesine yer veren bu rivayetlerin birbirini tamamlayıcı nitelikte oldukları görülmektedir. Bu nedenle bu rivayetlerde anlatılanların, aksine bir bilgi olmaması nedeniyle doğru olması gerekir. Nitekim rivayetlerde anlatılan o günkü sıcak ortamın âyetin üslup ve muhtevasına yansıdığı görülmektedir. Böylece Hz. Muhammed'in diğer peygamberler gibi vakti geldiğinde ruhunu teslim edeceği bildirilmiş oluyor, Müslümanların Hz. Peygamber'in öldürüldüğü dedikodularına kulak asıp düşmanla savaşmaktan kaçınmaları sonucunda bozguna uğramaları tenkit ediliyordu. Ayrıca Hz. Peygamber'in ölmesi yahut öldürülmesi durumunda küfre dönülmesinin Allah'a hiçbir zararının dokunmayacağı onlara hatırlatılıyordu.¹⁸

Konuya siyak-sibak bütünlüğünde yaklaşıldığında ilgili âyetlerde Müslümanların Uhud savaşından önce düşmanın karşısına çıkma konusunda istekli oldukları halde bu isteklerine kavuştuklarında bakakaldıkları,¹⁹ oysa hiç kimsenin ömür süresi dolmadan bu dünyadan ayrılmayacağı²⁰ gibi hususlara değinilmiş ancak bu ifadelerin münafıkların tutumlarını da hedef aldığına dair metinde herhangi bir açıklama yer almamıştır. Âyetin metin dışı bağlamını oluşturan mezkur rivayetler göz önünde bulundurulduğunda ise burada hitabın sadece Müslümanlara değil, münafıklara da yönelik olduğu söylenebilir. Hatta asıl muhatabın, kalplerinde kuşku bulunan münafıklar olduğu değerlendirmesi bile yapılmıştır.²¹ Ayrıca Hz. Ömer'in, Hz. Peygamber'in ölümünü kabullenmede zorlandığı konuşmasında onun öldüğü iddiasının münafıklardan çıktığını söylemesi de bu duruma işaret sayılabilir. Ancak münafıkların henüz savaş başlamadan İslâm ordusundan ayrılmış ol-

Abdüh Şelebi (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 1/473-474.

¹⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/97.

¹⁹ وَلَقَدْ كُنْتُمْ تَمْنُونَ الْوَيْتَ مِنَ الْمَوْتِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ / “Andolsun ki siz ölümle karşılaşmadan önce onu arzu ediyordunuz. İşte onu gördünüz, ama bakıp duruyorsunuz.” Âl-i İmrân 3/143.

²⁰ وَمَا كَانَ لِلنَّفْسِ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ / “Hiç kimsenin Allah'ın izni olmadan ölmesi söz konusu değildir. Bu, belirli bir vakte bağlanmış. Her kim dünyalıkları isterse kendisine ondan veririz. Her kim de âhiretteki mükâfatı isterse ona da bundan veririz. Biz şükredenleri ödüllendireceğiz.” Âl-i İmrân 3/145.

²¹ İbnü'l-Münzir, *Kitâbü Tefsîri'l-Kur'ân*, 403.

dukları dikkate alındığında ise bu değerlendirmenin ikna ediciliği kaybolur. Bu durumda âyetin doğrudan muhataplarının müminler olduğu anlaşılır. Âyetin hitabının münafıkları içermesi ise ancak dolaylı yoldan söz konusu olabilir. Böylece bu âyetle ilgili nüzûl ortamına dair kaydedilen mezkur bilgilerin âyetin muhataplarının tayininde ve içerdiği söylemin tabiî bağlamında hangi tutumlara karşılık geldiğinin anlaşılmasında olumlu veya olumsuz biçimde rol oynadığı açıktır.

Bu bilgiler ışığında Hz. Ebû Bekir'in bu âyeti anılan olayda iktibas etmesinin bağlama uygun olduğu söylenebilir. Zira hem anılan sebab-i nüzûl rivayetlerinde hem de sonraki olayda söz konusu edilen husus, Hz. Peygamber'in vefatı etrafında oluşan söylemler ve sergilenen tavırlardır. Bu olayların ilkinde Hz. Peygamber'in öldürüldüğü söylentileri üzerine özellikle bazı kimse-lerin tereddüt yaşamaları, bunlardan özellikle de münafıkların bu durumdan yararlanarak şirke geri dönme arzularını izhar etmeleri ve müşriklerden eman dileycek duruma düşmeleri eleştiri konusu yapılmış, kalıcı olanın Resûlullah'ın cismânî varlığı değil, tebliğ ettiği vahiy olduğu vurgulanmıştır. İkinci olayda da Hz. Ömer'in muhtemelen önceki olayla da benzerlik kurmak suretiyle Hz. Peygamber'in vefatını kabullenmemesi söz konusu olmuş, bunun üzerine Hz. Ebû Bekir yaptığı açıklamalar eşliğinde anılan âyetle istiṣhatta bulunarak onun da gerçeği görmesine yardımcı olmuştur. Hz. Ebû Bekir bu uyarısıyla Hz. Peygamber'in de fani olduğunu yeniden hatırlatmış, kalıcılık vasfının ise onun getirdiği mesajlarda aranması gerektiğini vurgulamıştır. Dolayısıyla bu iktibasın, âyetin içinde yer aldığı tabiî bağlamla ve kullanıldığı anlamla örtüştüğü rahatlıkla söylenebilir.

1.2. Vasiyette Adaletin Gözetilmesi

Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine Allah Resûlü (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: *“Bir kimse yetmiş sene boyunca cennetliklerin amellerini işler. Ömrünün sonlarında ise haksız bir vasiyette bulunur da bu yüzden kötülerin amelini işlemiş olarak mühürlenir. Yine bir kimse de yetmiş yıl kötülerin amelini işler de ömrünün sonunda âdil bir vasiyette bulunur. Bunun üzerine Allah onu cennetliklerin amelini işlemiş gibi mühürlar de o kimse bu sayede*

cennete girer.” Ebû Hüreyre bu rivayeti aktardıktan sonra ... وَمَنْ طِعَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ. وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ / “*Kim Allah’a ve Resûlü’ne itaat ederse onu zemininden ırmaklar akan cennetlere koyar ve onlar orada kalıcıdırlar. İşte büyük kurtuluş budur. Kim de Allah ve Resûlüne isyan ederse ve sınırları çiğnerse onu kalıcı olacağı ateşe sokar. Onu aşağılayıcı bir azap beklemektedir*”²² âyetini okumuştur.²³

Bu rivayette bütün ömrünü iyi amellerle geçiren kimsenin son deminde yaptığı bir haksızlığın cehenneme gitmesine, kötü amellerle geçirip de son zamanlarında adaletli davranan kimsenin ise cennete girmesine sebep olacağı, insanın dünya hayatında sona yaklaştığı zamanlarda sergilediği amellerin onun akıbetini belirlemede önemli bir role sahip olduğu vurgulanmaktadır. Ebû Hüreyre’nin okuduğu bu âyetin, siyak-sibak bütünlüğü zaviyesinden bakıldığında miras paylarıyla ilgili açıklamanın sonunda gelen vasiyetle ilgili olduğu görülmektedir. Bu âyetin ardından gerek miras paylarıyla gerekse vasiyetle ilgili açıklamaların Allah’ın sınırları olduğu bildirilmekte ve bu sınırları gözetilenlerin cennete konulacağı, çiğneyenlerin ise ateşe atılacağı dile getirilmektedir. Dolayısıyla bu sahâbînin vasiyette adaletin gözetilmesiyle ilgili hadisin ardından bu âyeti okuması âyetteki konu bütünlüğünü yansıtır mahiyettedir. Nitekim müfessirler de genellikle miras payları ve vasiyetle ilgili bu âyetle ve devamında yer alan Allah’a itaat ve isyan kavramını genel manada değerlendirmeyip içinde yer aldığı konuya münhasır kılmışlardır.²⁴ Bu da sahâbe döneminde başlayan bir yaklaşım biçiminin sonraki dönemlerde de devam ettirdiği şeklinde yorumlanabilir. Kuşkusuz müfessirlerden bu

²² en-Nisâ 4/13-14.

²³ Ebû Ya’kûb İshâk b. İbrâhîm b. Râheveyh, *Müsnedü İshâk b. Râheveyh*, thk. Abdülğafûr b. Abdülhak el-Bellûşî (Medine: Mektebetü’l-İlmân, 1412/1991), 1/194. Nâsiruddîn el-Elbânî’nin (ö. 1999) değerlendirmesine göre bu hadis zayıftır. Ebû Abdîrrahmân Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *Daifü’l-Câmiu’s-Sağîr ve ziyâdetüh* (b.y.: el-Mektebü’l-İslâmî, ts.), 1/210.

²⁴ Örneğin bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 6/489; Ebû’l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîru’r-Râgıb el-İsfahânî*, thk. Muhammed Abdülazîz Besyûnî (Tanta: Külliyyetu’l-Âdâb, 1420/1999), 3/1137; Ebû’l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (b.y.: Dâru Taybe, 1420/1999), 2/232.

meselede miras ve vasiyet konusunu aşarak konuya genel yaklaşanlar da vardır.²⁵ Ancak çoğunluğun yaklaşımı bu şekilde değildir.

1.3. Üzücü Bir Haber Karşısında Takınılacak Tutum

Rivayet edildiğine göre İbn Abbâs yolculuk hâlindeyken oğlunun öldüğü haberini almıştı. Hemen bineğinden inerek iki rekat namaz kıldı ve istircâda bulundu. Ardından “Allah’ın emrettiği şekilde yaptık.” dedi ve *اَسْتَعِيْثُوْا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ* / “*Sabır ve namazla yardım dileyin.*”²⁶ âyetini okudu.²⁷

Mukâtil b. Süleymân, siyakını dikkate alarak bu âyette Allah’ın, ilk kible olan Mescid-i Aksâ’dan ayrılan Müslümanların Yahudiler tarafından ayıplanıp kınanmaları üzerine müminlere hitaben “Farzları yerine getirmeye ve beş vakit namazı Kâbe’ye yönelerek kılmaya sebatla devam ederek âhiret yurdunu aramak için yardım dileyiniz.” buyurduğunu dile getirmiştir.²⁸ Diğer bir rivayete göre ise bu âyet müşriklerin “Muhammed nasıl kiblemize geri döndüyse dinimize de geri dönecek” şeklindeki sözleri üzerine inmiştir.²⁹

Taberî bu âyette Allah’a itaatin ve bu uğurda hem bedenî hem de malî sıkıntılara göğüs gerilmesinin teşvik edildiğini söylemiştir. Ona göre bu âyette Allah müminlere düşmanları olan kâfirlerden gelecek sözlü saldırılara, mal ve bedenle ilgili sıkıntılara maruz kalsalar da kendisine boyun eğmelerini, nesh edilen hükümleri bırakıp bunların yerine konulan farzları ifa etmelerini, namaza sığınarak zorluklara katlanmalarını ve düşmanla cihat etmelerini emretmiştir. Zira Allah’ın rızası ancak böyle kazanılır.³⁰ Görüldüğü gibi Taberî, bu âyetin anlamını kaydederken sebebi-nüzûl rivayetini dikkate almıştır. Buna mukabil, Râzî aynı âyeti tarihsel bağlamına göre değil siyak-sibakına göre açıklamıştır.

²⁵ Örneğin bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-sünne*, thk. Mecdî Baslûm (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1426/2005), 3/66.

²⁶ el-Bakara 2/153.

²⁷ Ebû Osmân Saîd b. Mansûr, *et-Tefsîr min Sünen-i Saîd b. Mansûr*, thk. Sa’d b. Abdullah (b.y.: Dâru’s-Sumey’î, 1417/1997), 2/634.

²⁸ Mukâtil, *Tefsîr*, 1/150.

²⁹ Cemâlüddîn Ebû’l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr fî ilmi’t-tefsîr*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1422), 1/124.

³⁰ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 2/697-698.

Ona göre bir önceki âyette³¹ Allah فَادْكُرُونِي / “Beni anınız.” ifade-siyle tüm ibadetleri, وَاشْكُرُوا لِي / “Bana şükrediniz.” ifadesiyle de şükürle ilişkili görevleri farz kılınca müteakiben bu iki görevin ifasına yardımcı olacak unsurların sabır ve namaz olduğunu dile getirmiştir. Benzer yaklaşımın İbn Kesîr tarafından da benimsendiği görülmektedir.³²

Gerek tarihi bağlam gerekse siyak-sıbak açısından bu hususta en ayrıntılı açıklamaya ise çağdaş müfessirlerden İbn Âşûr’un yer verdiği görülmektedir. Ona göre kıblenin değiştirildiğinden söz eden, Müslümanlara yüzlerini Mescid-i Haram’a çevirmelerini emreden ve Allah’ın kendilerine verdiği nimetlerden ve bunlara şükretmeleri gerektiğinden bahseden Bakara Sûresi 150-152. âyetler ile doğuya veya batıya dönmenin bir fazilet olmadığını dile getiren 177. âyetler arasında yer alan bu ve devamındaki³³ âyet cümle-i i’tiraziyyedir. Çünkü bu âyetler kıblenin değiştirilmesi sırasında Müslümanların hedef olduğu saldırıların def edilmesinde tamamlayıcı bir nitelik arz etmektedir. Böylece Müslümanlar önceki âyetlerde kaydedildiği üzere bu surette kendilerine bahşedilen vasat ümmet olma ve diğer nimetlere şükretmelerine imkân sağlayacak Allah’ın dinine yardım etme görevine hazırlanmış oluyorlardı. Bu sebeple onlara böyle önemli görevlerde destek olacak sabır ve namaz emredilmişti.³⁴

Diğer taraftan Kurtubî ve Beydâvî gibi bazı müfessirlerin de bu âyeti sebeb-i nüzûl rivayeti ve siyak-sıbakından bağımsız olarak yorumladığı görülmektedir.³⁵ Böylece müfessirlerin bir kısmı âyeti yorumlarken konuya bağlamı dikkate alarak yaklaşmışlar, bir kısmı da bu hususta ibarenin içerdiği genel mesaja odaklana-

³¹ فَادْكُرُونِي اذْكُرْتُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونَ / “Şu hâlde beni anın ki ben de sizi anayım. Bana şükredin nankörlük etmeyin.” el-Bakara 2/152.

³² Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1420), 4/124; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 1/337.

³³ el-Mâide 5/96-97.

³⁴ Muhammed et-Tâhîr b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’l-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru’t-Tûnisîyye li’n-Neşr, 1984), 2/51.

³⁵ Örneğin bk. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrâhîm İtfeyyîş (Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1964), 2/171; Nâsirüddin Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru’l-tenzîl ve esrâru’l-te’vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer’âşî (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1418), 1/114.

rak açıklamalarda bulunmuşlardır. İlgili rivayetten anlaşıldığına göre bu yaklaşımın kökleri anılan âyeti sebab-i nüzûl ve siyak-sibakinin dışına çıkmak suretiyle iktibas eden İbn Abbâs'a dayanmaktadır. Ancak temelde kıblenin değiştirilmesi etrafında gelişen olaylar ve Müslümanların bu hususta karşılaştıkları güçlüklerde sabır ve namazla Allah'a yönelmelerinin emredildiği bu âyete, karşılaşılan başka sıkıntılarda da başvurulmasında bağlam dışı olduğu gerekçesiyle karşı çıkılması isabetli olmasa gerektir. Zira bu yaklaşımın dış bağlam açısından olmasa bile iç bağlam açısından uygun olduğu görülmektedir. Ayrıca bu, Kur'an'ın hem semantik örgüsüyle hem de içerdiği mesajlarla uyumludur.

1.4. Süt Hısımlığına Yol Açan Emzirme

Rivayet edildiğine göre Abdullah b. Ömer'e erkek ya da kız çocuğunu bir kez emziren kadının hükmü sorulduğunda o, erkek çocuğun kadına artık mahrem olduğunu söyledi. Kendisine Abdullah b. Zübeyr ve Âişe'nin iki, hatta üç emzirmenin de mahrem kılmadığını ileri sürdükleri söylenince o şöyle dedi: "Allah'ın kitabı onların sözünden daha doğrudur." Ardından süt anne ile evlenmenin haramlığının yer aldığı *وَأُمَّهَاتُكُمُ الَّتِي* ... *أَرْضَعْنَكُمْ* / "Anneleriniz ve ...sizi emziren annelerinizle evlenmeniz size haram kılınmıştır."³⁶ âyetini okudu.³⁷

Bu âyetin sebab-i nüzûlü bağlamında herhangi bir bilgiye rastlanmamakla beraber Arapların süt anne, süt kardeş, üvey kız, üvey anne, iki kız kardeşi aynı zamanda nikâhları altında bulundurmaları gibi uygulamaları karşısında evlenme engelleriyle ilgili sorulan sorular ve münakaşalar çerçevesinde vahyin kapsayıcı bir düzenleme getirdiği tahmin edilmektedir.³⁸

Sütanneliğinin kaç kez emzirmeyle gerçekleşeceği tartışmaları bir yana İbn Ömer'in bu âyeti okumasında âyette yer alan hükümle ilişkili olması nedeniyle gerek âyet bütünlüğü, gerekse bağlam açısından sorun teşkil edecek bir durum yoktur. Ancak

³⁶ en-Nisâ 4/23.

³⁷ İbnü'l-Ca'd Ali el-Bağdâdî, *Müsnedü İbni'l-Ca'd*, thk. Âmir Ahmed Haydar (Beyrût: Müessesetü Nâdir, 1410/1990), 382.

³⁸ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1383), 8/66.

âyette *وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ* (*sizi emziren anneleriniz*) ifadesini temel alarak bir kez emzirmenin bu hükmü doğuracağı kanaatini serdetmesi ve bu değerlendirmeyi Allah'ın kitabının ifadesi olarak ortaya koyması onun bu hususta lafzın zâhirini esas aldığını gösterir. Oysa bu hususta ne Abdullah b. Zübeyr ne de Hz. Âişe âyetin hükmünü rafa kaldırma gibi bir düşünceden hareket etmişlerdir. Aradaki ihtilaf bir eylemin dinen emzirme sayılması için onun hangi nicelikte olması gerektiği hususundaki bilgi farkından kaynaklanmaktadır. Bizce burada isabetli olmayan yaklaşım İbn Ömer'in benimsediği hükmü Allah'ın kitabının mutlak bir hükmü olarak kabul edip bu husustaki diğer görüşlere kapıyı kapatmasıdır. Çünkü konu farklı değerlendirmelere açıktır. Bu sebeple olsa gerek, Zeccâc âyetteki haram kılma hükmünün müphem olduğunu belirtme ihtiyacı duymuştur.³⁹ Bu hususta bir emzirmenin haramlık hükmü için yeterli olmadığını savunanlar “*Bir veya iki kez emme haram kılmaz.*”⁴⁰ hadisine dayanmaktadırlar. Hanefîler bu rivayeti haber-i vâhid olduğu gerekçesiyle delil olarak kullanmamışlardır. Buna mukabil, Hanefî fukahâsından Ebû Bekir el-Cessâs da İbn Ömer'in görüş ve değerlendirmesinin isabetli olduğunu dile getirmiştir. Şâfiî ise bunun için en az üç, bir başka rivayette beş emzirmenin olmasını şart koşturmuştur.

Buradan anlaşıldığına göre iki yaklaşım arasındaki fark konuyla ilgili rivayetle amel edilip edilmemesinden kaynaklanmıştır. İlgili rivayet uygulandığı takdirde âyetle yer alan *sizi emziren anneleriniz* ifadesinin umumunu tahsis ettiği, üç ya da beş kezden daha az emziren kadınların bu kapsama girmediği sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu rivayet dikkate alınmadığında ise âyetin zâhirine göre bir kez dahi emziren kadınlar bu kapsama dahil olmaktadır. Böylece her iki yaklaşımın da bağlam dışı olduğu söylenemez. Zira gerek Abdullah b. Ömer'in gerekse diğerlerinin anılan âyeti iktibas etmeleriyle süt hısımlığına yol açan emzirmenin sayısı ile ilgili fikhî hükme dair görüşlerini delillendirme amacı taşıdıkları açıkça görülmektedir. Âyetin bağlamından hareketle bu hususta nihâi bir hükme varılması ise mümkün gözükmemektedir.

³⁹ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/33.

⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 26/44; Müslim, “Radâ”, 5.

1.5. Kâfirler Hakkındaki Bir Hükümün Genelleştirilmemesi Uyarısı

Rivayet edildiğine göre Câbir b. Abdillâh (ö. 78/697) Resûlullah'ın “*Allah bir topluluğu cehennem ateşinden çıkarıp cennetine koyacak.*” buyurduğunu işittim deyince, birisi *يُرِيدُونَ أَنْ يُخْرِجُوا* / “*Onlar ateşten çıkmak isterler, ancak oradan asla çıkamayacaklardır*”⁴¹ âyetini okuyunca Câbir şöyle dedi: Siz hususî bir ifadeyi genelleştiriyorsunuz. Âyetin öncesini okuyun”. Câbir ardından *إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِثْلَهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ يُرِيدُونَ أَنْ يُخْرِجُوا* / “*İnkâr edenler bütün yeryüzündekilere ve bir o kadarına daha sahip olup kıyamet gününün azabından kurtulmak için bunları fidye olarak vermek isteseler bu onlardan kabul edilmez. Onları acıklı bir azap beklemektedir. Onlar ateşten çıkmak isterler ama oradan asla çıkamayacaklardır.*”⁴² âyetlerini okudu.⁴³ Diğer bir rivayette de bu söz İbn Abbâs’a nispet edilmiştir. Hâricîlerin Ezârika kolunun lideri Nâfi’ b. Ezrak (ö. 65/685) İbn Abbâs’a âyette *يُرِيدُونَ أَنْ يُخْرِجُوا* buyrulduğu halde cehenneme giren bir toplumun nasıl oradan çıkacağı iddiasında bulunduğunu sorduğunda İbn Abbâs’ın ona öncesindeki âyetin kâfirlerle ilgili kısmını okumasını tavsiye ettiği nakledilir.⁴⁴

Görüldüğü gibi Câbir b. Abdillâh, tümüyle inkârcıların âhirette karşılaşacakları akıbeti konu edinen bir âyeti genele şâmil kılarak müminler hakkında da geçerli kılmaya çalışan kimselere tepki göstermiş ve âyetin bağlamına dikkat çekmiştir. Yine İbn Abbâs da Nâfi’ b. Ezrak’a âyetin iç bağlamını göstererek açıklamada bulunmuştur. Sahâbeden Câbir b. Abdillâh’ın yaptığına benzer biçimde sonraki dönemde de müfessirlerden bu âyeti siyak-sibakını gözeterik izah edenler bulunmaktadır.⁴⁵

⁴¹ el-Mâide 5/37.

⁴² el-Mâide 5/36-37.

⁴³ Muhammed b. Hıbbân b. Ahmed, *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hıbbân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1408/1988), 16/527.

⁴⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 8/406.

⁴⁵ Mesela Râzî, kendisinin de mensup olduğu Eş’âriyye tarafından bu âyetin kelime-i tevhidî samimiyetle söyleyenlerin cehennem ateşinden çıkarılacağına dair hüccet kabul edildiğini dile getirmiştir. Ona göre bu âyette sözü edilen hüküm kâfirlerle sınırlı olmasaydı azap hükümünün kâfirlere tahsis edilmesinin bir anlamı olmazdı.

2. Sahâbenin Bağlam Dışı Âyet İktibasları

Sahâbeden nakledilen âyet iktibaslarında bağlam dışı olanlar ile, âyetlerin metin dışı bağlamlarının göz ardı edildiği kullanımlar kastedilmektedir. Şimdi bu konuyu çeşitli başlıklarla ele alabiliriz.

2.1. Ehlî Eşeklerin ve Yırtıcı Kuşların Etlerinin Yenmesinin Hükümü

Rivayet edildiğine göre İbn Abbâs’a ehlî eşeklerin etinin yenilmesinin hükmü sorulduğunda o, Resûlullah’ın yük hayvanı olmaları nedeniyle Hayber’in fethedildiği gün bunu yasakladığını dile getirmiş, ardından *إِلَّا أَنْ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً* / “*Ey peygamber! De ki : Ben bana vahyedilenler içinde leş...dışında yenilmesi haram kılınmış bir şey bilmiyorum...*”⁴⁶ âyetini okumuş ve âyette ehlî eşeklerin zikredilmemesine binâen etlerinin yenmesinin helal olduğu sonucunu çıkarmıştır.⁴⁷ Bu husustaki diğer bir rivayette ise İbn Abbâs’a Hz. Peygamber’in Hayber günü ehlî eşeklerin etlerinin yenmesini yasakladığı bildirilince o bunu kabul etmemiş ve bu görüşünü aynı âyeti okuyarak gerekçelendirmiştir.⁴⁸ Benzer biçimde Hz. Âişe’ye de pençeleriyle avlanan yırtıcı hayvanların etlerinin yenmesinin hükmü sorulduğunda o da aynı âyeti okuyarak cevap vermiştir.⁴⁹

Hal böyleyken bu âyetin sebep-i nüzûlü bağlamında müşriklerin Allah’ın helal kıldıklarını haram, haram kıldıklarını da helal saymalarına reddiye olarak indirildiği bildirilmiştir.⁵⁰ Âyetin yenilmesi haram olan maddeleri tatat etmede sınırlayıcı bir muhtevaya sahip olup olmadığı meselesinde İbn Abbâs ve Hz. Âişe’den nakledilen görüşün yanı sıra sonraki dönemlerde çeşitli yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Bu bağlamda söz konusu yaklaşımları da ele almamız İbn Abbâs ve Hz. Âişe’ye atfedilen bu görüşün âlimlerce nasıl karşılandığının görülmesi açısından önemli-

Âyetin son kısmındaki وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ ifadesi de bu durumu teyit etmektedir. Râzî, *Meḡâitihü'l-gayb*, 11/351.

⁴⁶ el-En’âm 6/145.

⁴⁷ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/525; Buhârî, “Zebâih”, 28.

⁴⁸ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/347.

⁴⁹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/520.

⁵⁰ Mukâtil, *Tefsîr*, 1/594-595.

dir. Âlimlerin çoğu, âyeti mezkur sebab-i nüzûl rivayeti eşliğinde tevil etmelerine rağmen bu hususta مَا أُوجِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا ifadesinin hasr ifade edip etmediğini açıkça beyan etmemişlerdir. Ancak onların âyetle belirtilenler dışındaki haram yiyeceklerden söz ederken sünnetten delil getirmelerinden âyetteki ifadeyi sınırlandırıcı bir açıklama olarak görmedikleri anlaşılmaktadır. Âyetin bağlamsal anlamını ortaya koyup haram kılınan yiyeceklerin âyetle zikredilenlerden ibaret olmadığı sonucunu açıkça dile getiren âlimler ise İmam Şâfiî (ö. 204/820) ile Cessâs (ö. 370/981) olmuştur. İmam Şâfiî'ye göre âyetle müşriklere hitaben adeta şöyle denilmiştir: Sizin haram dediklerinizden başka helal, helal dediklerinizden başka haram yok. Bu ifade “Bugün tatlı yeme!” diyen bir kimseye “Bugün tatlıdan başka bir şey yemeyeceğim” demeye benzer.⁵¹ Cessâs'a göre ise buradaki hitap müşriklerin Allah'ın helal kıldığı bazı yiyecekleri haram, haram kıldıklarından bazılarını da helal addetmelerine karşılık onların kınanıp azarlanması ve cehaletlerinin ifşâ edilmesi bağlamında gelmiştir. Yoksa bu, haram kılınan yiyeceklerin âyetle bildirilenlerle sınırlı, bunun dışındakilerin mübah olduğu anlamına gelmez. Mesela ehli eşeklerin etlerinin yenmesi ve mut'a nikâhının haram oluşu hadis rivayetleriyle sabittir.⁵² Mâtürîdî ise haram kılınan yiyeceklerin âyetle zikredilenlerle sınırlı olmadığı kanaatinde olmakla beraber onun bu husustaki değerlendirmesi biraz farklıdır. Şöyle ki o, âyetteki مَا أُوجِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا ifadesinin müşriklere hitaben Şâfiî'nin de dediği gibi “Sizin haram dedikleriniz arasında haram, helal dedikleriniz arasında helal göremiyorum” anlamına geldiğini belirtir. Ancak o, Şâfiî ve Cessâs'tan farklı olarak âyetle bildirilenler dışında haram yiyecek bulunmamasını söz konusu âyetin indiği zaman için geçerli olduğu, daha sonra başka sınırlamalar da bulunduğu şeklinde açıklar ve bu hususta sünnete başvurur.⁵³ Bu açıklamalarından Mâtürîdî'nin âyetin muvakkaten hasr ifade ettiği kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır.

Çağdaş müfessirlerden Reşid Rıza ise konuyla ilgili rivayetleri

⁵¹ Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalâni, *el-Ucâb fî beyâni 'l-esbâb*, thk. Abdülhakîm Muhammed Enis (b.y.: Dâru İbni'l-Cevzî, ts.), 1/95.

⁵² Cessâs, *Ahkâmü 'l-Kur'ân*, 4/185-186.

⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/244, 293.

dikkate almaksızın doğrudan lafızdan hareketle âyette zikredilenler dışında tüm yiyeceklerin helal olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre bazı müfessirler, âyette bildirilmediği halde âhâd haberlere dayanarak haramlara ilavede bulunmuşlardır.⁵⁴ Aslında Reşid Rıza'nın bu değerlendirmesi İbn Abbâs ile Hz. Âişe'den nakledilen görüşle örtüşmesine rağmen onun bu rivayetlere dayanmak ya da en azından buradan bir destek almak yerine doğrudan âyet metninden yola çıkması çağdaş dönemde Kur'ân'a yaklaşım tarzının tipik bir örneği olarak görülmelidir. Bu yaklaşımın önemli temsilcilerinden biri olan Reşid Rıza tefsirde rivayetle meşgul olunmasına karşıdır.⁵⁵ Tecdit, ıslah ve Kur'ân'a dönüş çağrılarından beslenen bu bakışta otantik bir temele dayanmadıkları iddiasıyla tefsir rivayetlerinin dikkate alınmaması âyetlerin dış bağlamından sarf-ı nazar edilmesi sonucunu beraberinde getirmiştir. Buna karşın müfessirlerin bu hususta genellikle anılan âyetin bağlamını göz ardı etmedikleri, İbn Abbâs ve Hz. Âişe'den nakledilen yaklaşıma karşı mesafeli durdukları gözlenmektedir. Hatta müfessirlerden Nehhâs, İbn Abbâs ile Hz. Âişe'den nakledilen bu rivayetlerin sünnete aykırı olduğundan söz etmiştir.⁵⁶

Ulûmü'l-Kur'ân müelliflerinden Zerkeşî ve Süyûtî de zâhirî bir okumayla âyetlerin sınırlayıcı hüküm içerdiği kanaatine varılmasının önüne geçilmesinde sebep-i nüzûl rivayetlerini bilmenin önemini vurgularken mezkur rivayetten yararlanmışlardır.⁵⁷ Böylece yenilmesi haram olan yiyeceklerin âyette zikredilenlerle sınırlanması hâlinde pençeleriyle avlanan yırtıcı kuşlar ile dişleriyle avlanan yabani hayvanların etlerinin yenmesinin helal olması gerektiği anlaşılmaktadır. Oysa bunların haramlığı sünnetle belirlenmiştir. Ayrıca âyetin sebep-i nüzûlü hakkındaki rivayet ve İmam Şâfiî'nin bu husustaki değerlendirmesi dikkate alındığın-

⁵⁴ Muhammed Reşid b. Ali Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr* (Mısır: el-Hey'etu'l-Mısrıyye, 1990), 2/71, 81; 6/148.

⁵⁵ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 1/10.

⁵⁶ Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, thk. Muhammed Abdüsselâm Muhammed (Kuveyt: Mektebetu'l-Felâh, 1408), 435.

⁵⁷ Örneğin bk. Ebû Abdillâh Bedruddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (b.y.: Dâru lhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1376/1957), 1/23; Celâleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Mısır: el-Hey'etu'l-Mısrıyye, 1394/1974), 1/109.

da yenmesi haram olan yiyeceklerin âyetle anılanlarla sınırlı olmadığı daha bir netlik kazanacaktır. Sonuç olarak anılan rivayete göre Abdullah İbn Abbâs ve Hz. Âişe'nin istinbat ettikleri hükme kaynak olarak mezkur âyeti zikretmelerinin metin dışı bağlamla çeliştiği kolaylıkla anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onların bağlamı dikkate almaksızın âyete yaklaşımlarının anılan tutumu benimsemelerinde etkili olduğu söylenebilir.

2.2. Deniz Ürünlerinin Yenmesinin Helal Oluşu

Rivayet edildiğine göre Ebû Hüreyre (ö. 58/678) Hz. Ömer tarafından görevlendirildiği Bahreyn'e vardığında yöre halkı kendisine kıyıya vuran balıkların yenmesinin hükmünü sorarlar. O da onlara bu nitelikteki balıkları yiyeceklerini söyler. Ebû Hüreyre daha sonra Hz. Ömer'in yanına geldiğinde bu durumu ona sorar. Hz. Ömer ise önce ondan insanlara bu hususta nasıl cevap verdiğini öğrenmek ister. O da yiyeceklerini söylediğini anlatınca Hz. Ömer şöyle der: “Eğer farklı bir şey söyleseydin seni kırbaçlardım.” Halife ardından *وَلَعَلَّكُمْ صَيِّدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ* / “*Deniz avı yapılması ve deniz ürünlerinin yenilmesi size helal kılındı...*”⁵⁸ âyetini okur.⁵⁹

Siyak-sibak ve iç bütünlük açısından değerlendirildiğinde bu âyetle hac ve umre için ihrama girenlere avlanma yasağının kapsamına deniz hayvanlarının dâhil olmadığından bahsedildiği anlaşılmaktadır. Zira hem öncesindeki âyetle üzerinde durulan konu budur, hem de aynı âyetin devamında yer alan *وَحَرَّمَ عَلَيْنَا صَيِّدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُ حُرْمًا* / “*İhramlı olduğunuz sürece kara hayvanlarını avlanmanız ise haram kılınmıştır.*” ifadesinden bu anlaşılmaktadır. İlgili rivayete göre sahile vuran balıkların yenmesi hakkında Hz. Ömer'in bu âyeti iktibas etmesine bakılırsa onun âyeti sadece hac ve umre için ihrama giren kimselere hasretmeyip genele teşmil ettiği görülmektedir. Doğrusu, bağlamsal bir bakışla konuya yaklaşıldığında Hz. Ömer'in anılan âyet iktibasının bağlamla uyumlu olmadığı iddia edilebilir. Çünkü metin içi bağlam açısından yaklaşıldığında âyetin ihramlı için geçerli olan avlanma yasağının kara hayvanlarıyla sınırlı olduğu, deniz hayvanlarını

⁵⁸ el-Mâide 5/96.

⁵⁹ Saîd b. Mansûr, *et-Tefsîr min Sünen-i Saîd b. Mansûr*, 4/1629.

kapsamadığından bahsettiği görülmektedir. Bu âyetin deniz hayvanlarının sadece avlanması ve yenilmesinin helal oluşuna değil, aynı zamanda sahile vurmuş balıkların yenmesinin helallğine de delil gösterilmesi lafzın umuma hamledilmesi yoluyla gerçekleşmektedir. Bağlamsalcı yaklaşımda da belli bir konuda gelen bir ibarenin anlam ve hükmünün genelleştirilmesi olumlu karşılanan bir durum değildir. Nitekim bu durum dikkate alınarak bazı Türkçe meallerde âyetin hac ve umre için ihrama giren kimselerle ilişkili olarak açıklanmasına ihtiyaç duyulmuştur.⁶⁰ Buna mukabil, ilgili rivayette Hz. Ömer'in sergilediği yaklaşım biçiminin genellikle müfessirlerce de benimsenen bir yöntem olduğu görülmektedir. Mesela, Taberî'ye göre bu âyetin anlamı şu şekildedir: “*Ey müminler! Deniz avı size helal kılınmıştır.*”⁶¹ Mâtürîdî'nin de bu âyette hitap edilen kimselerin özel anlamda ihramlı kimseler olup olmamasıyla ilgilenmediği, bunun yerine صَيْدُ الْبَحْرِ ifadesinden kastedilenin genel anlamda deniz ürünlerine değil balık türüne has olduğu biçiminde tamamen fikhî nitelikli bir çıkarımda bulunduğu ve âyetin müminlere denizlerdeki balıkları avlayıp yeme ruhsatı verdiği biçiminde açıklamalar yaptığı gözlenmektedir.⁶² Benzer yaklaşım Vâhidî, Zemahşerî, İbn Atıyye, İbnü'l-Arabî, Râzî, Kurtubî gibi müfessirlerce de sergilenmiştir.⁶³ Konuya klasik müfessirlerle aynı çizgide yaklaşan çağdaş müfessirlerden İbn Âşûr, أَجَلٌ لَّكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعْمُهُ ... âyetindeki لَّكُمْ (size) ifadesinin müminlere yönelik olduğunu dile getirmiştir. Ona göre bunun nedeni deniz avının ihramlı olmadan önce de helal olmasıdır; bu ifadeyle ise deniz avının helallığı ibkâ edilmiş olmaktadır.⁶⁴ Böylece anılan müfessirlerce buradaki hüküm ihramlı kimselerle sınırlı gö-

⁶⁰ Örneğin bk. *Kur'ân-ı Kerim Meali-Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Mustafa Öztürk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 156.

⁶¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/722.

⁶² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/625.

⁶³ Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Safvân Adnân Davûdî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1415), 336; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/680; Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrahmân b. Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 2/241; Muhammed b. Abdillâh Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 2/295; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12/438; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/318.

⁶⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 7/52.

rûlmemiş, siyak-sibakının ortaya koyduğu anlamın aksine âyetin genele hitap ettiği anlayışı benimsenmiştir.

Öte yandan meânî ilminin kurucusu sayılan Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 478/1078-79) buradaki hitabın ihramlı kimseler olduğunu vurgulama ihtiyacı duymuştur. Ona göre âyetin devamında yer alan *وَلِلسَّيَّارَةِ لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ* / “*Ondaki yiyecekler de sizin ve yolcuların istifadesi içindir.*” ifadesinde *وَلِلسَّيَّارَةِ* (yolcular için) diye özellikle belirtilmesi âyetin muhataplarının yolculuk hâlindeki ihramlı kimseler olması ve onların da genellikle muhtaç kimselerden meydana gelmesi nedeniyledir.⁶⁵ Diğer âlimlerin aksine Cürcânî, bu âyetle ilgili değerlendirmesinde siyakı dikkate almıştır. Onun bu yaklaşımında belâgatçi kimliğinin de etkili olduğu söylenebilir. Böylece onun kelâmın sevkediliş amacına özel bir önem atfetmesi tabîî karşılanmalıdır. Diğer müfessirlerin bu husustaki yaklaşımlarına gelince bu, sahâbede çeşitli örnekleriyle karşılaştığımız ve tarih boyunca ulema tarafından da sürdürülen bir yaklaşım biçiminin tezahüründen ibarettir diyebiliriz.

2.3. Kâfirin Değersiz, Müminin Değerli Oluşu

Rivayete göre Hz. Ali “Mümin ölünce namaz kıldığı ve amelinin göğe yükseldiği yer onun ardından ağlar.” dedikten sonra *فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ* / “*Onların ardından ne gök ne de yer ağladı. Üstelik onlara af dileme fırsatı da verilmemişti.*”⁶⁶ âyetini okudu.⁶⁷ Mukâtil b. Süleymân bu sözü herhangi bir raviye nispet etmeksizin “Mümin öldüğünde secde ettiği yer ile amelinin göğe yükseldiği yer kırk gün kırk gece ağlar. Peygamberler için seksen gün seksen gece ağlar. Kâfir için ise ağlamaz.” şeklinde bazı ilavelerle kaydetmiştir.⁶⁸

Bu rivayette Hz. Ali’nin âyetteki “*gök ve yerin ağlaması*” ifadesini hakiki anlamda kullandığı görülmektedir. Aynı yaklaşım

⁶⁵ Cürcânî, bu değerlendirmesinin yanı sıra âyetteki hitabın herkesi kapsadığı konusundaki görüşü temriz sığasıyla nakletmekten geri durmamıştır. Ebû Bekir Abdülkâhir b. Abdurrahmân el-Cürcânî, *Dercü’l-dürer fî tefsîri’l-âyi ve’s-süver*, thk. Tal’at Salâh el-Ferhân (Amman: Dâru’l-Fikr, 1430/2009), 1/585.

⁶⁶ ed- Duhân 44/29.

⁶⁷ Ali b. el-Ca’d, *Müsnedü İbni’l-Ca’d*, 335. Bu hadis merfu bir rivayet olarak da kaydedilmekte, ancak bunun garib ve zayıf olduğu bildirilmektedir. Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 45.

⁶⁸ Mukâtil, *Tefsîr*, 3/822.

İbn Abbâs'tan da rivayet edilmektedir. İbn Abbâs'a "Yer ve gök kimseye ağlar mı?" diye sorulduğunda onun "Evet, yaratılan herkesin gökten rızkının indiği bir kapısı vardır. Ameli de oraya yükseilir. Ölünce amelinin yükseldiği kapı kapanır ve ona ağlar..." şeklinde cevap verdiği nakledilir.⁶⁹ Hz. Ali ve İbn Abbâs'tan nakledilen bu değerlendirmelere ilâveten ilerleyen dönemlerde söz konusu âyetle ilgili muhtelif değerlendirmelerde bulunulmuştur. Söz gelimi İbn Kuteybe, önemli bir kişi öldüğünde Arapların başlarına gelen musibetin ne kadar büyük olduğunu ifade etmek için "Onun ölümünden dolayı güneş karardı, ay tutuldu; rüzgar, şimşek, gök ve yer ağladı" gibi ifadeler kullandıklarını dile getirmiştir.⁷⁰ Bu açıklamaya göre ise âyetteki bu ifade mecâzî olup, kâfirlerin Allah katında önemsiz ve değersiz kimseler olduğunu anlatmaktadır. Yine İbn Kuteybe'nin aktardığı üzere âyetteki *أهل الأرض والسماء* kelimelerinden kastedilenin yer ve gök halkı (اهل الأرض والسماء) olduğu şeklinde ifadeye bir başka mecâzî anlam yükleyenler de bulunmaktadır.⁷¹ Mâtürîdî'ye göre âyetteki bu ifade anılan rivayetler dikkate alınarak hakiki anlamda kullanılmış olabileceği gibi o kimselerin köklerinin tamamen kazınması nedeniyle arkalarından ağlayacak aile bireylerinden kimselerinin kalmadığı anlamına da gelebilir veya temsîlî bir anlatım olabilir.⁷² Böylece Mâtürîdî, bu hususta İbn Kuteybe'nin dile getirdiği görüş farklılıklarını özetlemiştir.

Siyak-sibak dikkate alınarak değerlendirildiğinde ise bu âyette Firavun'un zulüm altında inlettiği İsrailoğullarının Hz. Musa ile birlikte Mısır'dan ayrılmasına müsaade etmemesi üzerine onların geceleyin yola çıkmaları, ardından onları takip eden Firavun ve ordusunun denizi geçemeyerek suda boğulmak suretiyle helak olmaları, geride bağlar, bahçeler, ekili araziler ve çeşit çeşit nimetler bırakmaları gibi hususlar yer alır. Onların bu durumuna ise ne yer ne de göğün ağladığı bildirilir.⁷³

⁶⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 21/42.

⁷⁰ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, thk. İbrâhîm Şemsüddîn (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts), 107-108.

⁷¹ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 108.

⁷² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/205.

⁷³ ed- Duhân 44/17-29.

Bütün olarak ele alındığında aslında âyette, helak olan Firavun ve ordusundan ve amelleri sonucunda onların önemsiz ve değersiz kimseler hâline geldiğinden söz edildiği görülmektedir. Hz. Ali'den nakledilen âyet iktibasında Firavun ve ordusuyla ilgili bir anlatıdan yola çıkılarak müminin ölümüne yer ve göğün ağlayacağı sonucu çıkarılmış olmaktadır. Hz. Ali bu âyetten müminin önem ve değerini ifade etmede yararlanmıştır. Böylece onun, âyetin doğrudan ifade ettiği anlamı değil, âyetten çıkardığı dolaylı anlamı, diğer bir ifadeyle mefhum-ı muhalifi dikkate aldığı görülmektedir. Bunun ise âyetin bağlamı dışında iktibas edilmesi anlamına geldiği söylenebilir. Çünkü âyette üzerinde durulan tema müminlerin konum ve değeri değil, Firavun ve avenesinin Allah katında önemsiz ve değersiz oluşudur.

2.4. Rüşvet Almanın Hükümü

Rivayet edildiğine göre Alkame ve Esved, Abdullah b. Mes'ud'a rüşvet almanın hükmünü sordular. İbn Mes'ud "Bu yoldan alınan mal haramdır" yanıtını verince bu kez "Rüşvetle hüküm vermeye ne dersin?" diye sordular. O, buna "küfürdür" diye cevap verdi. Ardından *وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ* / "Allah'ın indirdiği hükümlere göre hükmetmeyenler kâfirlerin tâ kendileridir" âyetini⁷⁴ okudu.⁷⁵

Bu âyette sözü edilen kimselerle ilgili olarak üç ayrı görüşe yer verilmiştir. Birinci görüşe göre bu kimseler Yahudilerdir. Böylece bu âyette İsrailoğullarına gönderilmiş peygamberlerin Tevrat'ı uyguladıkları, onların din adamlarının da Tevrat'a göre hüküm verdikleri anlatılır. Ardından din adamlarına doğruları anlatmaktan çekinmemeleri ve basit dünya menfaatleri uğruna Allah'ın âyetlerini feda etmemeleri uyarısında bulunulur. Son kısmında da Allah'ın indirdiğiyle hükmetmeyenlerin kâfirlerin tâ kendileri oldukları dile getirilir. Burada Allah'ın indirdiğiyle kastedilenin ise recm hükmü ile Hz. Muhammed'in vasıfları olduğu ileri sürülmektedir.⁷⁶ İkinci görüşe göre burada Ehl-i kitab'a, üçüncü gö-

⁷⁴ el-Mâide 5/44.

⁷⁵ Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed el-Hallâl, *es-Sünne*, thk. Atyye ez-Zehrânî (Riyad: Mektebetü'r-Râye, 1410/1989), 4/157.

⁷⁶ Mukâtil, *Tefsîr*, 1/479.

rüşe göre de Müslümanlara hitap edilmektedir. Ancak bunlardan en fazla benimsenen görüş hitabın Yahudilerle ilgili oluşudur. Söz gelimi, Taberî'ye göre bu âyetle Allah'ın kitabındaki hükümleri gizleyip başka bir şeyle hükmeden kimseler kastedilmiştir. Bunlar da zina eden iki kişiye recm uygulamak yerine onların yüzüne kara çalıp merkebe ters bindiren, recm cezasını gizleyen, kimi maktûller için bir, kimisi için de yarım diyet takdir eden, eşraftan öldürülenler için kısasa, aşağı tabakadan olanlar için ise diyete hükmetmeleri sonucunda kâfir olan Yahudilerdir. Ona göre وَمَنْ يَغْتَابِ الْكَاذِبِينَ أَلَمْ يَكُنْ لَهُ الْكُفْرُ الَّذِي يَبْدُوهُ يَوْمَ تُنْفَخُ الْأَشْفَادُ مِنَ الْأَعْنَافِ يَوْمَ تُبْطَلُ الْأَلْبَابُ وَإِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ عَظِيمٌ ifadesinin manası şudur: “Yahudilerin yaptığı gibi Allah'ın kitabındaki hükmü uygulamayıp onu değiştiren ve gizleyip başkasıyla hükmeden kimseler kâfirlerdir.”⁷⁷ Mâtürîdî de bu âyetin Kurayzaoğulları ile Nadîroğulları arasında cereyan eden bir cinayet olayında taraflardan birinin kısas istemesi, diğerinin de kısasa razı olmayıp diyet ödemeyi teklif etmesi üzerine indiğini dile getirmiştir.⁷⁸

Bu âyetle zikredilen küfürle neyin kastedildiği hususunda da farklı görüşler bulunmaktadır. İbn Abbâs'a göre âyetle söz edilen küfür Allah'ın, meleklerinin, kitaplarının ve peygamberlerinin inkâr edilmesi değildir.⁷⁹ Atâ'ya göre bu bir yönden küfür iken diğer yönden böyle değildir. Tâvus'a göre ise bu, Allah'a ve âhirete imanı inkâr etmek gibi dinden çıkaran bir küfür mahiyeti taşımaz.⁸⁰ Ancak bu görüşlere rağmen âyetle Allah'ın indirdiğiyle hükmetmediği için kâfir olarak tavsif edilenlerin aynı zamanda O'nun hükmünü inkâr eden kimseler olduğu görülmektedir. Sonraki dönemlerde âlimlerin de meseleye bu şekilde yaklaştıkları müşahade edilmektedir. Nitekim Zeccâc bu ifadeyi açıklarken peygamberlerin getirdiği hükümlerden birinin geçersiz olduğunu iddia eden kimselerin kâfir olduklarını dile getirmiştir.⁸¹ Mâtürîdî de Allah'ın indirdiğiyle hükmedilmesi gerektiğini inkâr eden ve

⁷⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/456.

⁷⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/527.

⁷⁹ İbn Ebî Hâtîm, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4/1142-1143. Diğer bir görüşe göre de bu âyetle münafıklardan bahsedilmiştir. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/416. Bu rivayetin sahih olduğu bildirilmiştir. Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/342.

⁸⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/464-465.

⁸¹ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, 2/178.

onun hak olmadığına inanan kimselerin kâfir olduğu yaklaşımını sergilemiştir.⁸²

Buna mukabil, âyetteki ifade bağlamından koparılarak genelle-yici bir anlayışla ele alındığında Allah'ın kitabındaki hükümleri uygulamayan herkesin küfre gireceği sonucu çıkarılabilmektedir. Nitekim Hâricîler bu âyeti delil göstererek masiyet işleyen herkesin kâfir olduğunu söylemişlerdir. Çünkü onlara göre günah işleyen herkes Allah'ın indirdiğinden başkasıyla hükmetmiş olur. Fahreddin er-Râzî, müfessir ve kelimcilerin bu yaklaşım biçimine anılan âyetin Yahudilere has olduğu gerekçesiyle karşı çıkmalarını eleştirmiştir. Zira ona göre âyet Yahudilerle ilgili olsa da sebebin hususî olması hükmün umumî olmasına mani değildir. Âyette مَنْ (her kim) şart edatının kullanılması da bu ifadenin umum ifade ettiğini gösterir. Râzî'ye göre اللَّهُ أَنْزَلَ الْكِتَابَ فِيهِ آيَاتٌ لِلَّذِينَ يُهْتَدُونَ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ifadesi İkrime'nin de söylediği gibi kalbiyle ve diliyle Allah'ın indirdiğini inkâr eden kimseleri kapsar. Ancak kalbiyle Allah'ın hükmünü kabul edip diliyle onu ikrar eden kimse buna aykırı davranrsa da Allah'ın indirdiğiyle hükmetmiş, ancak onu terk ve ihmal etmiş sayılır. Dolayısıyla bu kimselerin âyetin kapsamına dâhil olması mümkün değildir.⁸³ Anlaşıldığı kadarıyla âyetteki “Allah'ın indirdiğiyle hükmetme”yi Râzî, Allah'ın indirdiği mesajlara inanma ve bunu dille ikrar etme, diğer bir ifadeyle mesajların doğruluğunu aklen ve kalben kabul edip dile getirme olarak açıklamıştır. Buna göre konunun o hükmü uygulamakla bir ilgisi yoktur. Râzî'nin bu açıklamalarında âyetteki mesajla onun doğruluğu arasında zihinsel bir bağ kurulup bunun ikrar edilmesinin Allah'ın indirdiğiyle hükmetme anlamı taşıdığı şeklinde hüküm kavramına daha çok mantık ilminde kullanıldığına benzer bir anlam yüklediği gözlenmektedir.⁸⁴ Bu yaklaşımda ayrıca âyetin tarihi çerçevesinin dikkate alınmadığı müşahade edilmektedir. Oysa âyetin nüzûl ortamında Yahudilerin recm ve kısas gibi konularda Tevrat'taki hükmü devre dışı bıraktıkları göz önünde

⁸² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/527.

⁸³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12/367-368.

⁸⁴ Mantık ilminde hüküm, iki şey arasında olumlu veya olumsuz bağlantı kurmanın yanı sıra bu bağlantıyı idrak etme olarak tanımlanır. İlyas Üzüm, “Hüküm (Kelâm)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/464.

bulundurulduğunda âyette yer alan hükmetmenin “yargılama ve karar verme” anlamında olduğu anlaşılır. Esasen Kur’ân’da hüküm kavramının kullanıldığı temel anlamlardan birisi budur.⁸⁵

Bu noktada İbn Mes’ûd’un rüşvetle hüküm vermeyi küfür olarak nitelendirmesine gelince onun bu ifadeyle tam olarak neyi kastettiği bilinmemektedir. Zira küfür kavramının; biri imanın, diğeri şükrün zıddı olarak iki ayrı anlamda kullanılması⁸⁶ itibarıyla onun bu ifadesiyle hangisini kastettiğini kesin olarak tespit etmek mümkün gözükmemektedir. Bu hususta İbn Abbâs, Atâ ve Tâvus’tan gelen rivayetlere bakıldığında o dönemde küfür kavramının sadece iman esaslarını inkâr etme anlamında değil, nimete nankörlük etme anlamında da kullanıldığı görülür. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda İbn Mes’ûd’un bu ifadeyi -diğer ihtimal de sabit olmak üzere- iman dairesinden çıkma anlamında kullanmadığı düşünülebilir. Ne var ki -ister imanın zıddı olan küfür, ister küfrân-ı nimet anlamında kullanılmış olsun- İbn Mes’ûd’un bu âyeti rüşvetle hüküm verilmesi konusuyla ilişkilendirmesinin âyetin bağlamıyla mutâbık bir yaklaşım olduğu söylenemez. Esasen âyetin siyak-sibak ve tarihî çerçevesine bakıldığında burada ele alınan konunun -Taberî’nin de dile getirdiği gibi- Yahudilerin recm cezasını uygulamayıp yerine başka bir hükmü ikâme etmeleri, bunu da Allah’ın hükmü olarak yansıtmaya çalışmaları, diyet ve kısas uygulamasında da benzer tutumları sergilemeleri, dolayısıyla Allah’ın kitabındaki hükümleri gizleme, tahrif etme, değiştirme ve inkâr etmeleriyle ilgili olduğu anlaşılmaktadır.

2.5. Mushaf’a/Yazılı Kur’ân Metnine Abdestsiz Dokunulmaması

Rivayete göre Abdurrahman b. Yezîd şöyle anlattı: Selman-ı Fârisî (r.a.) ile birlikteydik. (Bir ara) İhtiyaç gidermek için gözden kayboldu. Sonra çıkıp geldi. Aramızda abdestli kimse yoktu. Biz ona “Ey Ebû Abdullah! Eğer abdest almışsan senden Kur’ân’dan bir şey istiyoruz.” dedik. O da “İsteyin ama ben ona dokunmam.”

⁸⁵ Ebû Abdurrahman el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî vd. (b.y.: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 3/67; Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd, *Cemheratü'l-luga*, thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 1/564.

⁸⁶ Bk. Hâlîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 5/356; İbn Düreyd, *Cemheratü'l-luga*, 2/786.

dedi ve ardından şunu ekledi: Ona ancak temizlenmiş olanlar dokunur. Sonra *إِنَّهُ أَقْرَأُ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ* / “Şüphesiz bu çok değerli bir Kur’ân’dır. O, Levh-i Mahfûz’dadır. Ona temiz olanlardan başkası dokunamaz.”⁸⁷ âyetini okudu.⁸⁸

Bilindiği üzere Mushaf’a veya âyet yazılı bir levhaya abdestsiz dokunulup dokunulamayacağı meselesi günümüzde de zaman zaman tartışılan konular arasında yer almaktadır. Dört mezhep imamına göre arada bir engel bulunmadan dinen mükellef sayılan bir kimsenin Mushaf’a abdestsiz olarak elle doğrudan teması câiz değildir. Mâlikî ve Şâfiîler doğrudan teması engelleyecek bir şeyin olması hâlinde de hades-i asgârın Mushaf’a dokunmaya engel bir durum olduğu kanaatinde iken Hanefîler ve Hanbelîler’e göre bunda bir sakınca yoktur.⁸⁹ Bu hususta zikredilen deliller arasında *إِنَّهُ أَقْرَأُ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ* âyeti de bulunmaktadır.⁹⁰ Ancak bu âyetin anılan hususta delil olup olmayacağının incelenmesi gerekmektedir.

Erken dönemden itibaren mezkur âyetin medlûlü hakkında muhtelif görüşler ortaya konulmuştur. Bu husustaki ihtilafın dört noktada cereyan ettiğini söyleyebiliriz: A) *إِنَّهُ أَقْرَأُ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ* âyetindeki *كِتَابٍ* lafzından kastedilenin ne olduğu. B) *لَا يَمَسُّهُ* ifadesinde mansub muttasıl ۛ (hû) zamirinin merciinin hangi kelime olduğu. C) *لَا يَمَسُّهُ* ifadesinin nehiy mi haber mi ifade ettiği. D) *الْمُطَهَّرُونَ* kelimesiyle kimlerin kastedildiği.

Kitâb kelimesinin gökteki kitap, Kur’ân, Levh-i Mahfûz, Mushaf olduğu şeklinde farklı görüşler bulunmaktadır. Görüşler temelde bu lafzın elle temas edilebilen somut bir varlığın karşılığı olarak kabul edilip edilmemesine göre değişmektedir.⁹¹

⁸⁷ el-Vâkıa 56/77-79.

⁸⁸ Bu rivayetin Buhârî ve Müslim’in sıhhat kriterlerine göre sahih olduğu bildirilmektedir. Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/519.

⁸⁹ Vehbe b. Mustafa ez-Zühaylî, *el-Fikhü’l-İslâmî ve edilletüh* (Dimaşk: Dâru’l-Fıkr, ts.), 1/450.

⁹⁰ Bk. Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, 1414/1993), 3/152; Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn el-Karâfî, *ez-Zahire*, thk. Muhammed Haccî (Beyrût: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1994), 1/238; Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *el-Hâvi’l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Mu’avvid vd. (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1419/1919), 1/144.

⁹¹ Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdi. *en-Nüketu ve’l-uyûn*, thk. İbn Abdilmaksûd b. Abdirrahîm (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts), 5/464.

اِيْمَسُّهٖ ifadesinde هُ (hû) zamirin merciiyle ilgili bir önceki âyet-te⁹² yer alan كِتَابٍ kelimesi veya daha önceki âyette⁹³ yer alan اَرْضُ kelimesi olduğu şeklinde iki ayrı görüş vardır.⁹⁴ Diğer bir konu olarak لَا يَمَسُّهٖ ifadesinin nehiy mi yoksa haber mi olduğu konusunda farklı görüşler bulunmakla beraber haber olarak kabul edilmesi hâlinde de bunun nehiy anlamı taşımasında bir sakınca olmadığı kanaati serdedilmiştir. Diğer taraftan İbn Atıyye'nin aktardığı üzere Kādî Ebû Muhammed'e göre bu, zayıf bir görüştür. Çünkü bu fiil âyette haber kipinde bulunduğu sıfat konumunda olur. Bu âyetin devamında yer alan رَبِّ الْعَالَمِينَ / “O, âlemlerin Rabbi tarafından indirilmiştir.”⁹⁵ âyeti de sıfattır. İlgili fiil haberî değil de inşâî bir ifade kabul edildiğinde ise sıfatların arasına bir nehiy girmiş olur. Bu da söz diziminde hoş karşılanacak bir durum değildir.⁹⁶

Söz konusu âyette zamirin كِتَابٍ ya da قُرْآنٍ lafzına râci olduğu kanaatini taşıyanların bir kısmı الْمُطَهَّرُونَ kelimesinin abdestsizlik ve cünüplükten sâlim olanların kastedildiği gerekçesiyle Mushaf'a abdestsiz dokunmanın câiz olmadığını ileri sürmüşlerdir.⁹⁷ Bu zamiri gökteki kitab olarak kabul edenler ise الْمُطَهَّرُونَ kelimesine göklerdeki melekler, peygamberler, Tevrat ve İncil'i tatbik edenler, günahlardan arındırılmış olan kimseler gibi anlamlar yüklemişlerdir.⁹⁸

Bütün bu yaklaşımlar bir yana, ilgili âyette الْمُطَهَّرُونَ kelimesinin abdestsizlik ve cünüplük hâlinde arınmış olanlar şeklinde bir anlama erken dönem tefsirlerinde yer verilmemiş olmasına karşın sonraki dönemlerde bunun yerleşik bir kanaate dönüşmesi ilginç bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Mesela, bu dönemdeki müfessirlerden Mücâhid, Mukâtil, Abdürrezzâk, Zeccâc ve Mâtürîdî bu kelimeyle meleklerin kastedildiği yaklaşımını be-

⁹² el-Vâkıa 56/78.

⁹³ el-Vâkıa 56/77.

⁹⁴ Mukâtil, *Tefsîr*, 4/224; Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri 'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrût: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 2002), 9/219.

⁹⁵ el-Vâkıa 56/80.

⁹⁶ İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 5/251-252.

⁹⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11/308.

⁹⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22/364-366.

nimsemiştir.⁹⁹ Taberî'ye göre ise umumî bir ifade olan bu kelime-
nin kapsamına melekler, peygamberler ve günahlardan arındırıl-
mış herkes girer.¹⁰⁰ Erken dönemdeki bu yaklaşıma mukabil takip
eden dönemde yazılan tefsirlerde tüm bu görüşlerin yanı sıra bu
kelimeyle abdestli olanların kastedildiği görüşü de yer bulmaya
başlamıştır. Bu müfessirlerden Semerkandî konuyla ilgili ayrıca لَا
يُمَسُّ الْقُرْآنَ إِلَّا عَلَى طَهْوَرٍ hadisi¹⁰¹ ile yukarıda anılan Selmân-ı Fârisî
rivayetine dayanmıştır.¹⁰² Sa'lebî ise لَا يُمَسُّ ifadesindeki mansub
muttasıl zamirle Mushaf'ın kastedildiğini dile getirmiştir. Buna
Kur'ân denilmesi ise ona göre kurbu'l-civâr ve'l-ittisa' (mecaz)
kabilindendir. Ayrıca o, bu hususta إِلَى يُسَافِرَ بِالْقُرْآنِ (me-
caz) / "Allah'ın Resûlü yanında Kur'ân varken düşman top-
raklarına gidilmesini yasakladı." rivayetiyle¹⁰³ وَأَنْتَ لَا تَمَسُّ الْقُرْآنَ إِلَّا وَطَاهِرٌ / "Kur'ân'a sadece temiz olarak dokun." hadisini¹⁰⁴ ekler.¹⁰⁵
Râzî ile birlikte bu yaklaşımın artık iyice oturduğu görülmek-
tedir. Râzî, bu âyetin Mushaf'a abdestsiz dokunulamayacağına
delil olduğu yönündeki görüşünü açıkça belirtmiştir. Kurtubî de
bu görüşün daha ağırlıklı olduğunu dile getirmiştir.¹⁰⁶ Âyetin iç
bağlamı dikkate alındığında Râzî ve Kurtubî'nin bu yaklaşımına
katılmak mümkün değildir. Zira ilgili âyetler Kur'ân'ın Allah ka-
tından gelen ve O'nun koruması altında bulunan bir söz olduğu,
şair ve kâhin sözü olmadığı, şeytanların ona müdahale edemeye-
ceği, buna ancak tertemiz ve saygın meleklerin muttali olabilece-
ği şeklindeki ifadelerle müşriklerin bu husustaki boş iddialarına
cevap verilmesi bağlamında gelmiştir.¹⁰⁷ Ayrıca bu âyetin nüzulü

⁹⁹ Mücâhid, *Tefsîr*, 646; Mukâtil, *Tefsîr*, 4/224; Abdürrezâk, *Tefsîr*, 2/342; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/506.

¹⁰⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22/366.

¹⁰¹ İmam Mâlik, "Kur'ân", 1.

¹⁰² Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, thk. Ali Muhammed Mu'avvid vd. (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 3/319.

¹⁰³ İmam Mâlik "Cihad", 2; Buhârî, "Cihad", 128.

¹⁰⁴ Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/552.

¹⁰⁵ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 9/219-220.

¹⁰⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11/308; 31/116; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 17/225.

¹⁰⁷ Bu hususta ayrıntılı bilgi için bk. Hakan Uğur, "Vâkıa Sûresi 79. Ayet Bağlamında Mushaf'a Abdestsiz El Sürme Meselesi", *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 25/25 (Ocak 2016), 226.

esnasında Mushaf'ın henüz yazılmamış olması bir tarafa abdestin farz kılındığını bildiren âyetin, Medenî sûrelerden Mâide Sûresi içerisinde yer alması da bu değerlendirmeye güç katmaktadır.¹⁰⁸ Bu durumda Selmân-ı Fârisî'den nakledilen rivayette Mushaf'a ya da âyet yazılı sahifelere abdestsiz dokunulamayacağına dair söz konu âyetin iktibas edilmesinin bağlama aykırı olduğu anlaşılmaktadır.

SONUÇ

Gündelik yaşamda sahâbenin Kur'ân'la iç içe olduklarını gösteren hususlardan birisi onların çeşitli vesilelerle âyetlerden iktibasta bulunmalarıdır. Kur'ân'ın tabîî bağlamına ve nüzûl ortamına tanıklık eden sahâbenin çeşitli konulardaki yaklaşımlarını âyetlerle teyit etme ihtiyacı duyduklarında âyetlerden bağlama uygun biçimde yararlandıklarını gösteren muhtelif rivayetler mevcuttur. Kuşkusuz bu durumun ortaya çıkmasında âyetlerin nüzûlü ile sahâbenin o âyeti iktibas ettiği ana kadar geçen süre arasında fazla bir zaman aralığının olmaması önemli bir etkindir. Zira bu zamansal yakınlık vahyin inişine tanıklık ederken yaşadıkları tecrübenin onların hafızalarında canlılığını ve tazeliğini korumasını sağlamıştır.

Hal böyleyken, sahâbeden nakledilen kimi rivayetlerde bu durumun aksine âyetlerin zaman zaman bağlamın dışına çıkılarak iktibas edildiği, bu durumdan rahatsızlık duyan bazı sahâbîlerin de çevresini bu konuda ikaz ettiği müşahade edilmektedir. Bu uyarıların daha çok âyetin hangi muhatapları kapsamına alıp almadığıyla ilgili olduğu görülmektedir. Bu hususla ilgili olarak, sahâbenin hatadan masun olmadığı, dolayısıyla kimi zaman âyetleri hatalı biçimde iktibas etmiş olabilecekleri değerlendirmesinin yapılması elbette mümkündür. Kur'ân âyetlerine yönelik bu yaklaşım tarzı sonraki dönemlerde çok sayıda âlim tarafından da benimsenerek devam ettirilmiştir. İlerleyen zamanlarda “İtibar sebebin hususiliğine değil, lafzın umumiliğinedir.” biçiminde for-

¹⁰⁸ *Kur'ân-ı Kerim Meali*, Öztürk, 605. Bu husustaki tartışma ve değerlendirmeler için bk. Hidayet Aydar, “Kur'ân'a Dokunmak ve Abdest Meselesi”, *Kur'ân Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi* 4 (Şubat 1998), 56-72; Hasan Elik, “Mushaf'a Abdestsiz Dokunulup Dokunulamayacağı Problemi”, *Kur'ân Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi* 6 (Nisan 1998), 49-78.

müle edilen ve zamanla geleneksel bir forma kavuşan yaklaşımda da sahâbe döneminden itibaren başlayan bu anlayışın belirleyici bir etkisinin olması muhtemeldir.

İncelediğimiz rivayetler müvacehesinde değerlendirdiğimizde, kimi sahâbîlerin âyetleri bağlam dışı iktibas etmeleri sonucunu doğuran yaklaşım biçimiyle ilgili; âyetlerin esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin, tarihî ve kültürel bağlamlarının, ayrıca hangi nedenle olursa olsun konuyla ilgili sünnet malzemesinin işlevsel kılınmıyıp, bunun yerine âyetlerin zâhirî manasıyla yetinilmesinin, hususî bir konu ya da muhatapla ilgili hükmün genelleştirilmesinin, mecazî ifadelere hakiki anlamların yüklenmesinin ve son olarak Kur'ân'ın iç bütünlüğünün gözetilmesindeki eksikliğin neden olduğu tespit edilmiştir. Ancak bu rivayetlerin hiçbirinde âyetlerin veya âyet lafızlarının Kur'ân'ın semantik örgüsü dışında kullanıldığına rastlanmamıştır. Bunun anlamı, kimi sahâbîlerce âyetlerdeki kelimelere yüklenen muhtevanın Kur'ân'ın bütünlüğü içerisinde bir karşılığı bulunmakla beraber bazı âyetlerin içinde yer aldığı pasajlardaki tematik bütünlük ve bağlamın gözetilmesinde zaman zaman esnek bir tutum sergilenmiş olmasıdır.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid vd. 45 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Aydar, Hidayet. “Kur'ân'a Dokunmak ve Abdest Meselesi”. *Kur'ân Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi* 4 (Şubat 1998), 55-75.

Beydâvî, Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşlî. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405.

Coşkun, Muhammed. *Kur'ân Yorumunda Sîret-Nüzul İlişkisi*. İstanbul: Fikir Yayınları, 2014.

Cürcânî, Ebû Bekir Abdülkâhir b. Abdurrahmân. *Dercü'd-dürer fî tefsîri'l-âyi ve's-süver*. thk. Tal'at Salâh el-Ferhân. 2 Cilt. Amman: Dâru'l-Fikr, 1430/2009.

Derzeze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1383.

Elbânî, Ebû Abdîrrahmân Muhammed Nâsiruddîn. *Daîfû 'l-Câmiu's-Sağîr ve ziyâdetüh.* b.y.: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.

Elik, Hasan. “Mushaf’a Abdestsiz Dokunulup Dokunulamayacağı Problemi”. *Kur’ân Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi* 6 (Nisan 1998), 48-78.

Güven, Şahin. *Kur’an’ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu.* İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.

Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân. *Kitâbu'l-Ayn.* thk. Mehdî el-Mahzûmî vd. 8 Cilt. b.y.: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.

Hallâl, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed. *es-Sünne.* thk. Atıyye ez-Zehrânî. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Râye, 1410/1989.

Hassân, Temmâm. *el-Lugatü'l-Arabiyyetü ma'nâhâ ve mebnâhâ.* b.y.: Âlemü'l-Kütüb, 1427/2006.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr.* Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye li'n-Neşr, 1984.

İbn Atıyye, Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz.* thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.

İbn Düreyd, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen. *Cemheratü'l-lüga.* thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.

İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs b. el-Münzir. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm.* thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419.

İbn Ebî Sa'lebe, Yahyâ b. Sellâm. *Tefsîr.* thk. Hind Şelebî. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali. *el-Ucâb fî beyâni'l-esbâb.* thk. Abdülhakîm Muhammed Enîs. 2 Cilt. b.y.: Dâru İbnî'l-Cevzî, ts.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm.* thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. b.y.: Dâru Taybe, 1420/1999.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân.* thk. İbrâhim Şemsüddîn. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

İbn Râheveyhi, Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm. *Müsnedü İshâk b. Râheveyh.* thk. Abdülgafûr b. Abdülhak el-Bellûşî. 5 Cilt. Medine: Mektebetü'l-İmân, 1412/1991.

İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdillâh Ebû Bekir. *Ahkâmü'l-Kur'ân.* thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.

İbnü'l-Ca'd, Ali el-Bağdâdî. *Müsnedü İbni'l-Ca'd*. thk. Âmir Ahmed Haydar. Beyrût: Müessesetü Nâdir, 1410/1990.

İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali. *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1422.

İbnü'l-Münzir, Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhîm. *Kitâbü Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Sa'd b. Muhammed es-Sa'd. Medine: Dâru'l-Meâsir, 1423/2002.

Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn. *ez-Zahîre*. thk. Muhammed Haccî. 14 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.

Kur'an-ı Kerim Meali-Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri. Öztürk, Mustafa. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Kurt, Mehmet. "Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Sahâbenin Âyetleri Bağlam Dışı Kullanım Örnekleri", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (8) (2021), 373-392.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm İtfeyyîş. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964.

Mâlik b. Enes. *Muvatta'u'l-İmâm Mâlik*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1406/1985.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdî Baslûm. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Mu'avvid vd. 19 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1919.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *en-Nüketü ve'l-uyûn*. thk. İbn Abdilmaksûd b. Abdirrahîm. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Muhammed b. Hıbbân, b. Ahmed. *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hıbbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.

Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen b. Beşîr. *Tefsîr*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423.

Mücâhid b. Cebr, Ebü'l-Haccâc. *Tefsîr*. thk. Muhammed Abdüsselâm Ebü'n-Neyl. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî el-Hadîse, 1410/1989.

Müslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hasen el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-Sahihu'l-muhtasar bi nakli'l-adli ani'l-adli ilâ Rasûlillâh sallallâhu aleyhi ve sellem*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.

Nehhâs, Ebû Ca'fer. *en-Nâsîh ve'l-mensûh*. thk. Muhammed Abdüsselâm Muhammed. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1408.

Nîsâbü'rî, Hâkim Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. thk. Mustafa Abdükâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed. *Tefsîru'r-Râgıb el-İsfahânî*. thk. Muhammed Abdülazîz Besyûnî. Tanta: Külliyyetü'l-Âdâb, 1420/1999.

Râzî, Fahrüddîn Ebü Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1420.

Reşîd b. Ali Rızâ, Muhammed. *Tefsîru'l-Menâr*. Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyye, 1990.

Saîd b. Mansûr, Ebü Osman. *et-Tefsîr min Sünen-i Saîd b. Mansûr*. thk. Sa'd b. Abdullah. b.y.: Dâru's-Sumey'î, 1417/1997.

Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ebü Muhammed İbn Âşûr. 10 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2002.

San'ânî, Ebü Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. thk. Habîburrahmân el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403.

Seâlibî, Ebü Mansûr Abdülmelik b. Muhammed. *el-İktibâs mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. İbtisâm Merhûn es-Saffâr. 2 Cilt. Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1412/1992.

Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Bahrû'l-'ulûm*. thk. Ali Muhammed Mu'avvid vd. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.

Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.

Süyûtî, Ebü Bekir Celâleddîn. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyye, 1394/1974.

Sübkî, Ebü Hâmid Behâüddîn. *Arûsü'l-efrâh fî şerhi Telhîsî'l-Miftâh*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 2 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1423/2003.

Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Hecr, 2001.

Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

Tiyek, Fatih. *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Uğur, Hakan. “Vâkıa Süresi 79. Ayet Bağlamında Mushaf’a El Sürme meselesi”. *Usul İslâm Araştırmaları* 25/25 (Ocak 2016), 205-230.

Uzun, Nihat. *Bağlam ve Kur'an'ın Anlaşılması Üzerine*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Üzüm, İlyas. “Hüküm (Kelâm)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/464-466. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-Veciz fî tefsîri 'l-Kitâbi 'l-Azîz*. thk. Safvân Adnân Davûdî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1415.

Yüksek, Muhammed İsa. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi, Referansları ve Sınırları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.

Zeccâc, Ebu İshâk İbrâhîm b. es-Sirrî. *Meâni 'l-Kur'ân ve i'râbuh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1988.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî 't-tenzîl ve 'uyûni 'l-ekâvîl fî vucûhi 't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn. *el-Burhân fî ulûmi 'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1376/1954.

Zühaylî, Vehbe b. Mustafa. *el-Fıkhü 'l-İslâmî ve edilletüh*. 10 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, ts.

KUTSAL BİR HAZİNE OLARAK TOPRAK -KUR'ÂN MERKEZLİ BİR ANALİZ-

SOIL AS A SACRED TREASURE -A QUR'AN-CENTRIC ANALYSIS-

Geliş Tarihi: 12.01.2021 Kabul Tarihi: 25.05.2022

✉ GÜVEN AĞIRKAYA

DR. ÖĞR. ÜYESİ

ADİYAMAN ÜNİVERSİTESİ

İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-0688-7306

guvenagirkaya@gmail.com

ÖZ

Hergün üzerinde dolaştığımız yer kürenin en ince ama yaşamsal kabuğu olan toprak söz konusu olduğunda, onun tarihinin insanlıktan daha eski olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim bütün kutsal kitaplar, insanın özünün topraktan yaratıldığını beyan etmektedir. İnsanın topraktan yaratılması öz itibarıyla metafizik ve tarihsel bir olgu olsa da, canlı yaşamın sürdürülebilirliğinin toprakla mümkün olduğu ve gelecekte de bu vakıanın değişmeyeceği açık bir gerçektir. Bu gerçek, apaçık bir şekilde ortaya olduğu halde insan merkezli gücün bu yaşamsal faktöre çoğu zaman hoyrat davrandığına sayısız örnek vermek mümkündür. Bu bapta yapılan araştırmaların toprak konusunu “ekonomik” kısıktan bağımsız ele aldıklarını söylemek zordur. Özellikle günümüzdeki hemen bütün araştırmalar ve yatırım planlamaları iktisadi hesaplarla yapılmaktadır. İktisadi kaygılarla yapılan planlamaların hedefi doğal olarak ekonomik getiri olmaktadır. Bir başka ifadeyle fiyatı, pazarı ve alıcısı olmayan bir olgu “değer” ifade etmemiş olmaktadır. Bu araştırmada toprak, iktisadi bir meta değil bizzati fiyat biçilemeyecek yaşamsal ve metafizik bir değer olarak mütalaa edilerek toprağın ehemmiyetine dikkat çekilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Toprak, Yaşam Döngüsü, Ekonomi, Değer.

ABSTRACT

When it comes to the earth, which is the thinnest but most crucial crust of the world we live on every day, its history is older than humanity. Although the emergence of man from soil is primarily a philosophical and historical phenomenon, it is an undeniable fact that living life may be sustained with soil, and this fact will not change in the future. Although this is self-evident, there are several instances of how anthropocentric authority often mistreats this crucial aspect. It is difficult to demonstrate that research on this topic address the soil problem, independent of economic goals. Almost all studies and investment plans, in particular, are based on economic calculations. Naturally, the goal of plans designed with economic considerations is economic profit. In other words, a phenomenon that lacks a price, market, or buyer does not represent "value." The significance of the soil is underlined in this study by viewing it as a living and metaphysical value, other than an economic commodity, that cannot be priced in and of itself.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Soil, Life Cycle, Economy, Value.

SUMMARY

It should be noted that its history is older than humanity when it comes to the earth which is the thinnest but vital crust of the earth we live on every day. As a matter of fact, the last scripture states that the essence of man was created from the soil. Although the creation of man from soil is essentially a metaphysical and historical phenomenon, it is an indisputable fact that the sustainability of living life is possible with soil and this fact is not going to be not changed in the future. Although this fact is obvious, it is possible to give countless examples of how anthropocentric power often treats this vital factor roughly.

Nowadays, the possibilities of human production have progressed so much and it is challenged to keep track it. While these possibilities often aim higher levels they also slowly kill soil and environment which are the main materials of production and life cycle. Nobody can deny the fact of reality of danger that environment has faced in modern times. For this reason, it can be said that the problematic point is not the awareness but the laxity in taking precautions.

The land is a sacred treasure that all life cycles depend on it, when it disappears, even the most advanced production possibilities cannot re-establish it, and yet its value is stuck between economic purposes. Land is sacred because first human was created by soil and it is a main element of life, and also when a human dies he or she will be buried underground and finally they will be resurrected from it in the other world. It is a treasure; because it is a home of millions organisms that human being still can not completely understand them even though all advanced technologies are available for him.

The innumerable opportunities and bounties in the world have been given to man; it requires people to act against them in accordance with the purpose of creation, not to abuse them. It should not be forgotten that damaging the soil or letting it be destroyed will also means not fulfilling the responsibilities of the caliphate entrusted by Allah. Because the land belongs to Allah, together with its contents and what is on it. For this reason, the earth-centered environ-

mental crisis are moral and metaphysical problems rather than economic, technical, academic or scientific problems. The distance man puts between transcendental being has led to a secular land imagination. With a secular approach, it does not seem possible to develop a true, appropriate and good vision of abstract values.

Even highest price to be given to the land without being abstracted from pragmatism and knowledge-oriented approaches will not express its value. Every price given to land will speed up seeing it as a commodity. However, land is not a market material with certain price but it is a unique treasure that has precious in itself. When humanity wages war on the land, it must realize that it is actually destroying itself and its civilization. No matter how important the facts that surround people from all sides, such as industry, technology or economic inputs; when it comes to make a decision, they have to understand that human can live without industry or technology but land. Hence, extremely radical decisions and precautions should be taken swiftly.

The common wisdom of mankind is that the value of the earth is not in partial solutions, but by knowing and willing to every individual from small to large; in the classical expression, he should seek determination in a “global soil consciousness” to which he will participate by means of punishment. Because it seems difficult to speak of a global consciousness and to achieve success before each individual starts to correct their own behavior against the land. When individuals who reach this consciousness start to correct their own behaviors and imaginations; this consciousness will spread incrementally towards its goal.

It is difficult to indicate that studies on this subject deal with the soil issue, regardless of economical purposes. Especially, almost all researches and investment plans of today are made with economic calculations. The target of the plans made with economic concerns is naturally economic benefit. In other words, a phenomenon that does not have a price, market and a buyer does not express “value”. In this research, the importance of the soil is emphasized by considering the land not as an economic commodity but as a vital and metaphysical value that cannot be priced in itself. Thus, it is aimed to contribute to the studies in this field with a theological perspective.

GİRİŞ

İnsan, gören bir gözle kâinatı incelediğinde muhteşem bir yaşam döngüsüne şahit olacaktır. Bu döngü öylesine ince, zarif ve uyumlu dizayn edilmiştir ki nice akıl sahibi sadece bu intizama bakarak tek yaratıcı ilâhın varlığına iman etmiştir. Gerçekten de zerreden küreye bütün kâinat ve varlıklar aşkın bir yaratıcının varlığına işaret etmektedir. Bundan olsa gerek ki Kur’ân, evrendeki kozmolojik düzenin her bir parçasını (Allah’ın varlığına işaret eden) bir âyet olarak takdim eder.¹ Ve bütün bu âyetlerin hemen hepsinde akli sürekli düşünmeye teşvik edici bir üslup vardır. Bu durum teakkul, tezekkür, tefekkür, tedebbür gibi farklı kavramlarla ifade edilse de hepsi akla işlevsellik kazandırmaya matuftur. Ancak bu işlevsellik çağrısının kalıbı gramatik olarak da sıradan bir düşünme fiiline değil meşakkat çekerek yapılacak bir eyleme dönüktür.

Kâinat dikkatli bir gözle incelendiğinde nimet olmayan bir varlık tespit etmek imkânsızdır. Her şey o kadar yerli yerinde yaratılmış ve öyle bir ahenkle dizayn edilmiştir ki bütün varlık Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) ifadesiyle “daha iyisi, daha kusursuzu ve daha mükemmeli mümkün olmayacak”² bir yapıdadır.

İnsan, varlık âleminin en mükerreremi olarak yaratılmıştır. Ancak ona verilen yeti ve tanınan seçme özgürlüğüyle kendisini çok yüce/değerli kılması veya aşağılık bir duruma düşürmesi de mümkündür.³ Kur’ân hem insanın Allah tarafından özenle yaratıldığına hem de zaaf sahibi olduğuna

¹ el-Bakara 2/164; el-En’âm 6/95-99; Yûnus 10/5, 67; er-Ra’d 13/2-4; en-Nahl 16/66-69; el-Enbiyâ 21/31, 32; er-Rûm 30/20-25; el-Câsiye 45/3-5.

² Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *İhyâü ulûmi’d-dîn* (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 4/258.

³ et-Tîn 95/4-5.

dikkat çeker.⁴ İnsanla ilgili âyetler, insanın sorumluluk yüklenebilir bir yetide (halife olarak) yaratıldığını ancak zaaflarına yenik düşüp kendisine tevdi edilen emanete sahip çıkmadığında son derece değersiz ve zararlı bir varlık olacağına işaret eder. İnsan, bu çift yönlü yapısı ve sahip olduğu özellikler sebebiyle şerefli kılınmış, evrendeki sayısız nimet onun hizmetine verilmiştir.⁵ Bu hizmete verme (teshîr) olgusunu Kur'ân aynı zamanda emanet olarak ifade eder.⁶ Bu bir anlamda insan-varlık arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiğinin de ifadesidir. Zira insandaki emanet bilinci onu sürekli dikkatli, hassas ve özenli olmaya davet eder. Ancak tarihî örneklerle bakıldığında insanın bu davet karşısındaki sınavında çok başarılı olduğunu söylemek son derece zordur.

Kur'ân'da insan-varlık ilişkisi düzleminde ifade edilen temel nimetlerden biri de topraktır. Toprak sadece insana gıda temin eden bir üretim aracı değil insanın kendisinden yaratıldığı,⁷ yaşam döngüsünün kendisine bağlı olduğu⁸ ve öldükten sonra yine kendisine döneceği⁹ özel bir hususiyete sahiptir. İnsanın şerefli/kutsal bir varlık olduğunu belirten ifadelerden aynı zamanda onun kendisinden yaratıldığı toprağın da bir kutsiyeti olduğu anlamını çıkarmak mümkündür. Her ne kadar günümüzde toprak daha çok iktisadî getirisi yönüyle ele alınsa da, onu metafizik bir yaklaşımla farklı bir boyutta değerlendirmek mümkündür. Zira toprak, metafizik bir düzlemde değerlendirilip insanlar bu konuda eğitilmediğinde bu büyük nimetin, önü alınamayan tüketim çılgınlığına kurban gitmemesi mümkün değildir. İnsan, imar etmeye yetenekli olduğu kadar tahrip etmeye de en az o kadar kabiliyetlidir. Bu araştırmada toprak sadece pazar getirisi olan, dolayısıyla kendisine biçilen fiyat oranında itibar gören bir olgu nazarıyla değil; bizatihi değerli olan, Allah tarafından kutsiyetine işaret edilerek insana emanet edilen ve iktisadî kaygılardan bağımsız bir değer olarak mütalaa edilmiştir.

⁴ el-Bakara 2/30-31; en-Nisâ 4/1; el-A'râf 7/11; el-Hicr 15/26-31; el-Ahzâb 33/72; Sâd 38/71-73.

⁵ el-İsrâ 17/70.

⁶ el-Ahzâb 33/72.

⁷ Âl-i İmrân 3/59; el-Kehf 18/37; el-Hac 22/5; el-Mü'min 40/67; er-Rûm 30/20; Fâtır 35/11.

⁸ Yûnus 10/31.

⁹ Tâhâ 20/55.

1. KUR'ÂN'DA TOPRAK

1.1. Kur'ân'da Toprakla İlgili Lafızlar

Toprak, Kur'ân'ın muhtevasında farklı lafızlarla ifade edilen ve muhtelif gerekçelerle vurgulanan bir gerçekliktir. O, kimi zaman insanın yaratılış özünde yer verilen bir hammadde, kimi zaman canlı organizmaların yaşam alanı ve kimi zaman da ölüm ve diriliş konusunda üzerinde durulan kutsal bir emanettir. Kur'ân'da toprakla ilgili olarak temelde dört farklı lafız kullanılmaktadır:¹⁰ i) “تراب/toprak”, ii) “ارض/yeryüzü”, iii) “طين/su karıştırılmış toprak; çamur, balçık”, iv) “الثرى/ıslak toprak”.

i) “تراب/toprak”: Kur'ân'da on yedi defa geçen “تراب/toprak” kullanımı¹¹ daha çok ilk insanın yaratılışında kullanılan bir hammadde olarak zikredilmektedir. Bu âyetlerde insanın topraktan yaratıldığı hususuna dikkat çekilerek ölümden sonraki dirilişe inanma konusunda ayak direten inkârcılarla vesvese veren şeytana karşı akla matuf örnek ve kanıtlar sunularak, ilk defa yoktan insanı var eden Yüce Allah'ın, insan öldükten sonra da aynı şekilde onu tekrar diriltmeye kadir olduğu ifade edilmektedir.¹²

ii) “ارض/yeryüzü”: Arz lafzına lügavî kaynaklar “insanların üzerinde bulundukları zemin”, “semanın mukabili olan cisim” gibi anlamlar vermektedir.¹³ Mezkûr lafız Kur'ân'da çeşitli bağlamlarda ve farklı irablarla toplamda dört yüz altmış bir defa zikredilmektedir.¹⁴ Bu ifadelerin kimi canlılar için yaşam kaynağı olan tarımsal faaliyetlerin gerçekleştirildiği toprak¹⁵ anlamında kimi de ülke veya şehir gibi coğrafi bölgeleri¹⁶ ifade etmek için kullanılmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm, insanın yaratıldığı öz olma vasfı dışında insan-toprak ilişkisinin ilk olarak Hz. Âdem'in cennetten çıkarılıp

¹⁰ Bu konuyla ilgili bk. İsa Yüceer, “Kur'ân'da Toprak ve Yeryüzü Lafızları”, *Acta Turcica* 1 (Ocak 2012), 193-206.

¹¹ Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfrehes li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2001), “t-r-b” md., 187-188.

¹² el-Hac 22/5.

¹³ Ebü'l-Kâsım el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 73; Ebü'l-Feyz Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Dâru'l-Hidâye, ts.), 18/223.

¹⁴ Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfrehes*, “a-r-d” md., 33-40.

¹⁵ el-Bakara 2/61; Yâsîn 36/33; er-Rahmân 55/10-12.

¹⁶ el-Mâide 5/21; el-A'râf 7/110; Yûsuf 12/21, 56; İbrâhîm 14/14; el-İsrâ 17/104; Tâhâ 20/57.

dünyaya indirilmesiyle başladığını haber vermektedir.¹⁷ İnsan, Allah'ın kendisine verdiği akıl ve irade gibi niteliklerle yeryüzünde hem şerefli¹⁸ hem de sorumlu kılınmıştır. İnsanla ilgili kullanılan “halife”¹⁹ ve “emanet”²⁰ kavramlarını bu bağlamda değerlendirmek yanlış olmayacaktır. M. Esed'in (ö. 1992) Bakara 2/30 âyetinin “*ben yeryüzünde bir halife yaratacağım*” kısmını mülkiyetin kendisine emanet edileceği anlamında “ben yeryüzünde ona sahip çıkacak birini yaratacağım”²¹ şeklinde açıklaması da zikredilen emanet-sorumluluk bağlamına işaret etmektedir. Doğrudan veya dolaylı olarak insanın hilafetinden bahseden âyetlerden hareketle insanın hak ve adaleti gerçekleştirmek, faydalı ve iyi işler yapmak üzere ağır bir sorumluluk yüklenerek, bir bakıma Yüce Allah'ın güvenine de mazhar olarak yeryüzüne gönderildiği anlaşılmaktadır.²² Zira insanın yeryüzünde varoluş hikmeti yeryüzünü imar etmek, kulluk/ibadet yapmak ve kendisine tevdi edilen halifelik sorumluluğunu icra etmektir.²³

Arz lafzının geçtiği âyetlerde dikkat çeken hususlardan biri “arzın asıl sahibinin ve yaratıcısının, topraktaki bolluk ve bereketi meydana getirenin Yüce Allah olduğu” vurgularıdır.²⁴ Buna göre göklerin, yerin ve bu ikisi arasında olan herşeyin mülkiyeti Yüce Allah'a aittir.²⁵ Nitekim birçok âyette yeryüzü bizzat Allah'a izafe edilerek zikredilmiştir.²⁶ Yer, Yüce Allah tarafından canlılar için var edilmiş;²⁷ insan yer, gök ve bunları ayakta tutan tüm kozmolojik düzen üzerinde düşünmeye davet edilmiş²⁸ ve bu

¹⁷ el-A'râf 7/22-25.

¹⁸ el-İsrâ 17/70.

¹⁹ el-Bakara 2/30; el-En'âm 6/165; Yûnus 10/73; en-Neml 27/62; Fâtır 35/39; Sâd 38/26.

²⁰ el-Ahzâb 33/72.

²¹ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002), 11-12.

²² Casım Avcı, “Hilâfet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/539.

²³ Ebû'l-Kâsım el-Mufâddal er-Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerîa ilâ mekârimi's-şerîa* (Kahire: Dârü's-Selâm, 2007), 82-83.

²⁴ Âl-i İmrân 3/189; er-Rûm 30/26; Fussilet 41/9-12.

²⁵ Âl-i İmrân 3/189.

²⁶ en-Nisâ 4/97; el-A'râf 7/73; Hûd 11/64; el-Ankebût 29/56; ez-Zümer 39/10.

²⁷ el-Bakara 2/29; er-Rahmân 55/10.

²⁸ el-Bakara 2/164; Âl-i İmrân 3/190; el-A'râf 7/185; el-Enbiyâ 21/30-31; er-Rûm

davete icabet edenlerden övgüyle bahsedilmiştir.²⁹ Arz/yeryüzü lafzının kullanıldığı âyetlerin bir kısmı da kıyamet tasvirleri hakkındadır. Bu âyetlerde dünya hayatının biteceği ve yeryüzünün de birtakım kozmolojik değişikliklere uğrayacağı farklı anlatım tarzlarıyla tasvir edilmektedir.³⁰

iii) “طين/çamur: Tîn lafzı “su karıştırılmış toprak, çamur, balçık” gibi anlamlara³¹ gelip Kur’ân’da farklı konularla ilişkili olarak toplamda on iki yerde zikredilmektedir.³² Bu âyetlerin iki tanesi Hz. İsa’nın gösterdiği mucize;³³ bir tanesi Firavun’un kule yapma isteği;³⁴ bir tanesi Lut kavminin helak edilmesi³⁵ ve sekiz tanesi de insanın yaratılışıyla³⁶ ilgilidir.

iv) “الثرى/İslak toprak: “الثرى” lafzı Kur’ân’da sadece bir âyet-te³⁷ geçmekte olup gerek klasik sözlüklerde gerekse Kur’ân lügatlerinde “ıslak toprak” anlamında³⁸ ele alınmakta ancak bu lafızla kastedilenin mutlak anlamda toprak olduğu ifade edilmektedir.³⁹ Göklerde, yerde ve bu ikisi arasında bulunan bütün varlığın Yüce Allah’a ait olduğu birçok âyette defaatle ifade edilmiştir. Sadece

30/50.

²⁹ Âl-i İmrân 3/191.

³⁰ Abdülbâkî, *el-Mu‘cemü’l-müfrehes*, “a-r-d” md., 33-40.

³¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 533; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu‘cemü’l-vasît* (Dârü’l-Da‘ve, ts.), 2/574.

³² Abdülbâkî, *el-Mu‘cemü’l-müfrehes*, “t-y-n” md., 533.

³³ Âl-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/110.

³⁴ el-Kasas 28/38.

³⁵ ez-Zâriyât 51/33.

³⁶ el-En‘âm 6/2; el-A‘râf 7/12; el-İsrâ 17/61; el-Mü‘minûn 23/12; es-Secde 32/7; es-Sâffât 37/11; Sâd 38/71, 76.

³⁷ Tâhâ 20/6.

³⁸ Ebü’l-Abbâs Muhammed b. İmâd İbnü’l-Hâim, *et-Tibyân fî tefsîri garibi’l-Kur’ân*, thk. Dâhî Abdülbâkî Muhammed (Beyrût: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 2002), 226; Muhammed Semih Âfiye, *el-Kur’an ve ulûmu’l-ard* (ez-Zehra li’l-İlmi’l-Arabî, 1994), 60; Ebû Bekr Muhammed İbn Düreyd, *Cemheretü’l-luga*, thk. Remzi Münir Ba’lebakkî (Beyrût: Dârü’l-İlm li’l-Melâyîn, 1987), 2/1034; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu’l-luga ve sıhâhu’l-Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attar (Beyrût: Dârü’l-İlm li’l-Melayîn, 1987), 6/2291; Ebü’l-Hasan Ali b. İsmail İbn Sîde, *el-Muhkem ve’l-muhîtü’l-a‘zam fî’l-luga*, thk. Abdülhamid Hindavî (Beyrût: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2000), 10/187; Ebü’l-Fadl Cemâleddîn İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab* (Beyrût: Dârü Sâdır, 1994), 14/111.

³⁹ Ebü’l-Fazl Celâleddîn es-Süyûtî, *Mu‘terakü’l-akrân fî i‘câzi’l-Kur’ân* (Beyrût: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1988), 2/134; Ebü’s-Senâ Şihâbüddîn el-Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî fî tefsîri’l-Kur’ânî’l-Azîm ve’s-seb‘i’l-mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atiyye (Beyrût: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1994), 8/477; Âfiye, *el-Kur’an ve ulûmu’l-ard*, 60.

Tâhâ 20/6 âyetinde, toprağın altındakilerin de Allah'a ait olduğu belirtilmiştir. Müfessirler mezkûr âyetle ilgili farklı tevillerde bulunsalar da her hâlükârda, hiçbir şeyin Cenâb-ı Hakk'ın mutlak egemenliği dışında düşünölemeyeceğine dikkat çekildiği açıktır.⁴⁰

1.2. İnsanın Yaratıldığı Öz Olarak Toprak

Kur'ân'ın üzerinde durduğu temel meselerden biri insanın yaratılış özünün topraktan alınmış olmasıdır.⁴¹ İnsanlığın ilk atası kabul edilen Hz. Âdem'i konu edinen âyetlere göre Yüce Allah onu "iki eliyle" yaratmış,⁴² yani onu özel bir yaratışla varlık alanına çıkarmıştır. Kur'ân, döllenmenin gerçekleşmesi ile başlayan tabii süreci de zikreder ancak ilk insanın yaratılması, sonraki zamanlarda herhangi bir insan ferdinin yaratılmasından farklıdır. Konuyla ilgili âyetlerin insanın yaratılması meselesinde üzerinde durduğu husus ilâhî irade ve yaratıcı kudretin yaratılışın her aşamasını belirlediği gerçeğidir.⁴³ Aslen topraktan yaratılmış olan ve Yüce Allah'ın "ruhum"⁴⁴ dediği varlık ilkesinden bir soluk üflediği gelecekteki bu yeryüzü hükümrânına bizzat O, "isimlerin tamamını"⁴⁵ öğreterek bu isimlerin gösterdiği varlıkları kavratmış, nihâyetinde meleklerin ona secde etmesini istemiştir.⁴⁶ Ancak Yüce Allah'ın "ruhumdan" dediği türünden beyanların, ontolojik bir olguyu değil -tıpkı "Allah'ın evi" terkinde olduğu gibi- şerefleendirme ve amaç belirtme mânâsı taşıyan mecâzî bir anlatım olduğu unutulmamalıdır.⁴⁷ Aynı şekilde meleklerin Âdem'e secde etmeleri de ona ibadet etme manasında değil insanı şerefleendirme ve Allah'ın emrini yerine getirme itibarıyla doğrudan doğruya Yüce Allah'a ibadettir.⁴⁸

⁴⁰ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 3/625.

⁴¹ Âl-i İmrân 3/59; el-Kehf 18/37; el-Hac 22/5; el-Mü'min 40/67; er-Rûm 30/20; Fâtır 35/11; el-Mü'minûn 23/12.

⁴² Sâd 38/75.

⁴³ İlhan Kutluer, "İnsan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/321; Süleyman Hayri Bolay, "Âdem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/358.

⁴⁴ el-Hicr 15/29.

⁴⁵ el-Bakara 2/31.

⁴⁶ Kutluer, "İnsan", 22/321.

⁴⁷ Kutluer, "İnsan", 22/321.

⁴⁸ İsmail Cerrahoğlu, "Kur'an'da İnsanın Yaratılış Sahnesinin Düşündürdükleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (1975), 90.

Kur’ân’da çeşitli sûrelerde zikredilen Hz. Âdem, genellikle insanı temsil eder ve Âdem’in hikâyesi her insanın hikâyesi demektir.⁴⁹ Kur’ân’da ilk insanın yaratıldığı madde muhtelif sûre ve âyetlerde farklı kavramlarla ifade edilmiştir. Bunlar “تراب/toprak”,⁵⁰ “ماء/su”,⁵¹ “طين/çamur”,⁵² “سلالة من طين/süzme veya akışkan çamur”,⁵³ “طين/yaşkan çamur”,⁵⁴ “صلصال/kurumuş çamur”,⁵⁵ “حملا/degışime uğramış kara balçık”,⁵⁶ ve “نطفة/nutfe”dir.⁵⁷ Burada insanın yaratılış aşamalarının tamamını tek tek incelemek araştırmanın sınırlarını aşacaktır. Konunun toprak olması hasebiyle insanın yaratılışıyla ilgili âyetlere bakıldığında toprak ve suyun en önemli unsur olduğu görülmektedir.⁵⁸

İnsanın toprak ve toprakla ilgili çeşitli aşamalardan yaratılmış olması bir tenakuza değil ilâhî kudretin kontrolündeki bir planlamaya işaret etmektedir. Bu yaratılışın belli bir zaman aldığı ilgili âyetlerden çıkarmak mümkündür.⁵⁹ Ancak insanın istenilen kıvama gelmesi ve yaratılma aşamaları asla ilâhî iradede bağımsız bir tekâmül nazariyesine kapı aralamaz. Zira ilgili bütün âyetlerde insanın yaratılması olayında birinci derecede vurgulanan etkin unsur Allah’ın irade ve kudretidir.

Hz. Peygamber’den (s.a.s.) nakledilen hadislerde de ilk insan (Âdem) Allah tarafından, yeryüzünün her tarafından alınan farklı toprakların bir araya getirilmesinden yaratılmıştır. İnsanların farklı renk, karakter ve istidatlara sahip olmaları da bu toprağın çeşitliliğine atfedilmiştir: “Allah (cc), Âdem’i yeryüzünün her tarafından aldığı bir avuç topraktan yaratmıştır. Bu sebeple âde-

⁴⁹ Cerrahoğlu, “Kur’an’da İnsanın Yaratılış Sahnesi”, 88.

⁵⁰ Âl-i İmrân 3/59; el-Kehf 18/37; el-Hac 22/5; el-Mü’min 40/67; er-Rûm 30/20; Fâtır 35/11; el-Mü’minûn 23/12.

⁵¹ el-Enbiyâ 21/30; en-Nûr 24/45; el-Furkân 25/54.

⁵² el-En’âm 6/2; el-A’râf 7/12; el-İsrâ 17/61; el-Mü’minûn 23/12; es-Secde 32/7; es-Sâffât 37/11; Sâd 38/71, 76.

⁵³ el-Mü’minûn 23/12.

⁵⁴ es-Sâffât 37/11.

⁵⁵ el-Hicr 15/26, 28, 33; er-Rahmân 55/14.

⁵⁶ el-Hicr 15/26, 28, 33.

⁵⁷ en-Nahl 16/4; el-Kehf 18/37; el-Hac 22/5; el-Mü’minûn 23/13-14; Fâtır 35/11; Yâsîn 36/77; el-Mü’min 40/67; en-Necm 53/46; el-Kiyâme 75/37; el-İnsân 76/2; el-Mürselât 77/20-23; Abese 80/19.

⁵⁸ Cerrahoğlu, “Kur’an’da İnsanın Yaratılış Sahnesi”, 87.

⁵⁹ el-İnsân 76/1.

moğullarının, o topraklara izâfeten kimi kızıl, kimi beyaz, kimi siyah, kimi de bu renklerin karışımındaki renklerde; yine karakter olarak kimi yumuşak, kimi sert, kimi iyi huylu, kimi kötü huylu olarak dünyaya gelmiştir.”⁶⁰

Hem insanın topraktan yaratılmış olması hem de toprağa verilen yaşamsal değer Kur’ân’da Yüce Allah’ın varlığına işaret eden kozmolojik delillerden sayılmıştır.⁶¹ Zira insanın ilk başta canlılıktan uzak bir varlık olan topraktan yaratılmasına rağmen diğer varlıklardan şerefli kılınması ve bütün organizmalar için toprağın yaşamsal bir değer ifade etmesi son derece aşkın bir varlığa işaret eder ki; Kur’ân, insanın bütün bu eşsiz düzenden hareketle Yüce Allah’ın sonsuz güç ve kudret sahibi tek yaratıcı olduğunu belleyip kavramasını ister.⁶²

1.3. Toprak Örnekli Dilsel Temsil ve Kullanımlar

Yeryüzünde -az veya çok- yaşamış her medeniyetin entelektüel birikiminde toprakla ilgili deyim, atasözü ve temsillerin olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Toprak sadece deyim, atasözü veya temsillere değil şiir, türkü, mani, masal, ağıt gibi folklorik birçok unsurun konusu olmuştur. Kur’ân’da da toprak ve toprakla ilgili kavramlar hem deyimsel ifadelerle hem de bazı temsillere konu olmuştur. Aşağıdaki örnekler konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır:

Örnek-1) “Yeryüzünün bütün genişliğine rağmen dar gelmesi”: Tebük Seferi’ne (Recep 9/Ekim 630) imkânları olduğu halde katılmayıp pişmanlık duyan ama tevbeyle de hemen yönelmeyen üç kişiye karşı, sefer dönüşünde Hz. Peygamber’in (s.a.s.) ve Müslümanların ilişkilerini kesmeleri⁶³ sonucunda bu üç kişinin yaşadıkları psikolojik halleri “*bütün genişliğine rağmen*

⁶⁰ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *el-Müsned* (Müessesetü’r-Risâle, 2001), 32/353, 413; Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrût: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.), “Sünnet”, 17; Ebû İsa Muhammed et-Tirmizî, *Sünenü’l-Tirmizî*, thk. Beşşar Avvad Maruf (Beyrût: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1998), “Tefsir”, 3.

⁶¹ el-En’âm 6/95-99; er-Ra’d 13/2-4; en-Nahl 16/66-69; er-Rûm 30/20-25; el-Câsiye 45/3-5.

⁶² er-Rûm 30/20; Fussilet 41/39.

⁶³ Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişam, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekka vd. (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbi’l-Halebî, 1955), 2/531-535.

men yeryüzü onlara dar gelmişti”⁶⁴ şeklinde ifade edilmiştir. Yine Huneyn Savaşı’nın yaşanacağı yere hareket eden kalabalık orduyu gören bazı Müslümanlar “bu ordu hezimete uğratılamaz” türünden sözler sarfetmiş⁶⁵ ve Müslümanlar savaş meydanında ilk başta bir hezimet yaşamışlardı.⁶⁶ Zira Müslümanlar sayılarının çokluğuna aldanmış ve zaferi verenin asker çokluğu değil Yüce Allah olduğunu unutmuşlardı.⁶⁷ Müslümanların yaşadıkları bu sıkıntı ve sağa-sola kaçışmaları ile gelen hezimet neticesinde yaşadıkları ruh halleri aynı şekilde “*bütün genişliğine rağmen yeryüzü size dar gelmişti*”⁶⁸ sözüyle ifade edilmiştir. Bu ifade, onların şaşkınlıklarını, yaşadıkları endişe ve korkudan kaçıp kurtulacakları bir yer bulamadıklarını ve kalplerinin daraldığını anlatan bir teşbihtir.⁶⁹

Örnek-2) “Yere çakılıp kalmak”: Hicretin dokuzuncu yılında Bizans’ın bazı Hristiyan Arap kabileleriyle beraber Medine’ye kuzeyden bir saldırı yapacağı söylentilerinin artıp bu haberlerin Hz. Peygamber’e (s.a.s.) ulaşması üzerine o da Tebük Sefer’i için talimat vermiş ve daha öncekilerin aksine bu defa seferin istikametini gizlememiş; zor bir sefer olacağını ve askerlerin ona göre hazırlık yapmalarını istemişti. Ayrıca havanın sıcak olduğu, hurma hasadının yaklaştığı ve önemli bir kıtlığın yaşandığı bir dönemdi; dolayısıyla sefere çıkmak son derece meşakkatliydi.⁷⁰ Münafıklar katılmamak için izin isterken bazı Müslümanlar da sefere hazırlık konusunda gevşeklik göstermiş ve işi ağırdan almışlardı.⁷¹ Bu gevşeklik “*Ey iman edenler! Size ne oldu ki, ‘Allah yolunda seferber olunuz’ denilince yerinize çakılıp kaldınız; yoksa âhiretten vazgeçip dünya hayatına mı razı oldunuz? Fakat dünya hayatının nimetleri âhiret saadetinin yanında pek az bir şeydir*”⁷² âyetiyle kınanmış ve Müslümanlar uyarılmıştır. İşte sefere katılma konusundaki gevşek-

⁶⁴ et-Tevbe 9/118.

⁶⁵ İbn Hişam, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 2/444.

⁶⁶ İbn Hişam, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 2/443-444.

⁶⁷ Ebû’l-Kâsım Mahmut ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi’t-tenzîl* (Beyrût: Daru’l-Kitabi’l-Arabî, 1987), 2/259.

⁶⁸ et-Tevbe 9/25.

⁶⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/318.

⁷⁰ İbn Hişam, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 2/516.

⁷¹ İbn Hişam, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 2/548-549.

⁷² et-Tevbe 9/38.

lik hali “yere çakılıp kaldınız” sözüyle ifade edilmiştir.

Örnek-3) *Gökler ve yer durduğu sürece*: Kur’ân’da cehennem ve cennet hayatının ebediliği “gökler ve yer durduğu sürece onlar orada ebedî kalacaktır”⁷³ şeklinde ifade edilmiştir. Müfessirler bu ifadeler hakkında genellikle iki ihtimal üzerinde durmuşlardır: i) “Gök ve yer” ifadeleriyle âhiretteki gökler ve yer murat edilmiştir ki onlar ebedi olarak var edilmişlerdir. ii) Bu ifade sonsuzluk ifade eden mecâzî bir kullanımdır.⁷⁴

Örnek-4) *“Ne yer ağladı onlara ne de gök”*: Önemli bir kimse öldüğünde Araplar onun ölümünü yüceltmek ve ona saygılarını ifade etmek için “gök ve yer ağladı ona, rüzgâr ağladı ve güneş karardı” gibi ifadeler kullanmışlardır.⁷⁵ Ayrıca bazı hadis metinlerinde de müminlerin ölümü sebebiyle gök ve yerin ağladığı ifade edilmiştir.⁷⁶ Kur’ân’da Firavun ve etrafındakilerin Kızıldeniz’de boğulmaları anlatıldıktan sonra onların arkalarından üzülmeye değer olmadıkları “*Gök ve yer onların ardından ağlamadı*”⁷⁷ şeklinde ifade edilmiştir. Böylece Firavun ve etrafındakilerin kendilerini zannettikleri gibi büyük ve değerli olmadıkları beyan edilmiştir.⁷⁸

Örnek-5) *“Dünyaya saplanmak”*: A’râf Sûresinde Allah’ın kendisine âyetler verdiği hâlde, onlarla alakasını kesip, şeytanın kendisini peşine taktığı, bu yüzden de azgınlardan olan kimsenin heva ve hevesine uyarak geçici olanı tercih etmesi “*dünyaya saplanmak*” olarak ifade edilmiştir.⁷⁹ Bu kullanım değersiz olanı kıymetli olana tercih etmeyi veciz bir şekilde ifade etmektedir. Türkçedeki “dünyaya tapmak” ve “dünyaya kazık çakmak” deyimleri de bu anlamı ifade etmektedir.⁸⁰

⁷³ Hûd 11/107-108.

⁷⁴ Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes‘ûd el-Begavî, *Me‘âlimu’t-tenzîl fî tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâs, 1999), 2/465; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/430.

⁷⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/276.

⁷⁶ Tirmizî, “Tefsir”, 45; Ahmed b. Hüseyin Beyhâkî, *Şuabü’l-îmân*, thk. Abdülalî Abdülhamid Hâmid (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2003), 12/295.

⁷⁷ ed-Duhân 44/29.

⁷⁸ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, ts.), 6/4300.

⁷⁹ el-A’râf 7/175-176.

⁸⁰ Abdülcelil Bilgin, *Kur’an’daki Deyimler ve Zemahşeri’nin Keşşaf’ı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 65.

Yukarıda verilen örneklerin dışında Kur’ân’da toprak mevzulu birçok deyimssel ifade ve temsiller bulmak mümkündür. Örneğin insanlık neslinin çoğalmasına vesile olan nutfenin rahimlere bırakılması tohumlara teşbih edilerek, kadınlar, mecâz yoluyla ekinliğe (tarla) benzetilmiştir.⁸¹

Gösteriş için ve insanları minnet altında bırakarak infakta bulunan kimse, yalçın ve pürüzsüz bir kayanın üzerindeki ince toprak örtüsüne tohum eken, ancak -elverişli arazilere bereket getiren sağanak- yağmurun kayanın üzerindeki toprağı içindeki tohumla birlikte götürmesi sonucu hiçbir ürün alamayan bir çiftçiye benzetilmiştir.⁸² Hak olan İslâm’ı kabul eden mümin verimli toprağa, hakkı inkâr edenler ise çorak toprağa teşbih edilerek⁸³ adeta şöyle denmek istenmiştir: *“Güzel ürünler veren bereketli topraklar gibi olun, faydasız bitkiler çıkaran işe yaramaz (çorak) topraklar gibi olmayın.”*⁸⁴

1.4. Temizleyici Olarak Toprak

Binlerce organizmanın yaşam döngüsüne kaynaklık eden toprak, aynı zamanda temizleyici ve arındırıcı bir özelliğe de sahiptir. İslâm’ın emrettiği birçok ibadet için temizlik şart koşulmuştur. Bir Müslümanın ibadet etmesi ancak bu hazırlık safhasını (abdest-gusül) yerine getirmesiyle mümkündür. Temizlikte kullanılacak birincil madde ise sudur. Ancak suyun bulunmadığı veya bulunup kullanma imkânının olmadığı durumlarda ise toprak veya toprak cinsinden bir şeyle ibadetin hazırlık aşaması olan temizlik icra edilir. Teyemmüm diye isimlendirilen bu ameliye büyük ve küçük hükmî kirliliği (hades) gidermek gayesiyle iki eli temiz toprak veya toprak cinsinden sayılan bir maddeye sürmek sûretiyle yüzü ve iki kolu meshetmekten ibaret, abdest ve gusül yerine geçen hükmî bir temizliktir.⁸⁵ Teyemmümün meşruiyeti Kur’ân⁸⁶ ve Hz. Peygamber’in (s.a.s.) sünnetiyle sabittir.⁸⁷

⁸¹ el-Bakara 2/223.

⁸² el-Bakara 2/264.

⁸³ el-A’râf 7/58.

⁸⁴ Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 2/540.

⁸⁵ Mehmet Boynukalin, “Teyemmüm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/50-51.

⁸⁶ el-Mâide 5/6, ayrıca bk. en-Nisâ 4/43.

⁸⁷ Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr ala’d-dürri’l-muhtâr*

Toprak kaynaklı bir temizlik olan teyemmüm, kaynaklarımızda her ne kadar sembolik (hükmi) bir temizlik olması yönüyle ön plana çıkmış olsa da onda dezenfekte edici vasıfların olduğu müsellemidir. Hz. Peygamber'in kirlenmiş bazı kapların hem su hem de toprakla temizlenmesi gerektiğini ifade eden beyanları⁸⁸ da topraktaki bu temizleyici özelliği izhar eder mahiyettedir. Nitekim günümüzde yapılan bilimsel çalışmalarda da toprağın temizleyici vasıflara sahip olduğu ifade edilmektedir. Örneğin şâyet toprağın temizleyici özelliği olmasaydı sadece mezar topraklarının dahi hastalıktan geçilmemesi gerekirdi. Zira toprağa gömülenler arasında bulaşıcı hastalık taşıyan birçok kişi de bulunmaktadır. Topraktan antibiyotik üretme çalışmaları da toprağın bakteri ve virüsleri öldürücü/temizleyici özelliğini izhar etmektedir. Nitekim toprak mikrobiyolojisi profesörü S. A. Waksman (ö. 1973) toprak bakterilerinden antibiyotik elde etmeyi başarmış ve tüberküloza (verem) karşı yapılmış ilk antibiyotik olan streptomisini keşfiyle 1952'de Nobel Tıp Ödülünü kazanmıştır.⁸⁹

Toprağın temizleyiciliği yanında arındırıcı özelliği de vardır. Toprağın insan vücudundaki statik (durgun) elektriği izole etmesi bu arındırma özelliğine örnek verilebilir. Aslında statik elektrik sadece insanda değil birçok varlıkta oluşabilen bir enerjidir. Doğada birbirinden farklı veya aynı olan iletken veya yalıtkan iki maddenin temas etmesi veya sonra ayrılması veya sürtünme meydana getirmesi sebebiyle statik elektrik kendiliğinden oluşur.⁹⁰ Örneğin lastik tekerlekli vasıtalarda, hava ile sürtünme kuvveti sebebiyle seyir halinde iken; fırtınalı havalarda atmosferdeki bulutlarda; çok yüksek hızla mesafe kateden uçaklarda yüksek sürtünme kuvveti sebebiyle statik elektrik toplanır. Bu sebeple toplanan statik elektriğin devamlı topraklama veya başka bir sis-

(Beyrût: Daru'l-Fikr, 1992), 1/229.

⁸⁸ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc b. Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), "Taharet", 91,93; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut - Adil Mürşid vd. (Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Taharet", 31; Ebû Dâvûd, "Taharet", 37; Tirmizî, "Taharet", 68; İbn Hanbel, *el-Müsned*, 15/314, 16/225, 350, 27/348, 34/179.

⁸⁹ The Nobel Prize (NP), "The Nobel Prize in Physiology or Medicine 1952" (Erişim 29 Ekim 2020).

⁹⁰ F. Ünal Toktaş, "Statik Elektrik", *Elektrik Mühendisliği* 330-331 (Mayıs 1986), 60.

temle boşaltılması gerekir. Örneğin uçaklarda oluşan bu enerji kanatlarındaki sivri uçlar vasıtasıyla sürekli olarak boşluğa atılır. Aksi takdirde iniş esnasında meydana gelebilecek şiddetli deşarjlar sebebiyle uçak infilak etme tehlikesiyle karşı karşıya kalır.⁹¹ Bina ve fabrika gibi elektrik kullanan tüm yerlerde statik elektrik çeşitli yollarla toprağa boşaltılır aksi takdirde büyük tehlikelere sebebiyet verme olasılığı son derece yüksektir. Topraklama ile hem tesisler hem de insanlar tehlikeli gerilim seviyelerine karşı korunur.⁹²

Aşırı derecede statik elektrik yükünün insan bedeninde birikmesi, insan vücudundaki normal elektrik dengesini bozabilir ve sinir sistemi üzerinde olumsuz etkiler bırakabilir.⁹³ Yün bir halıda yürümek, yazı yazmak veya kıyafet değiştirmek gibi basit sebepler dahi tehlikeli bir statik elektriğin oluşması için yeterlidir.⁹⁴ Aslında insan vücudu genel itibarıyla oldukça iyi bir iletkenliğe sahiptir. Ancak teknolojik gelişmelerle birlikte kullanımı yaygınlaşan sentetik türü kıyafetler, sadece insan bedenini topraktan izole etmekle kalmaz aynı zamanda elektrostatik yüklerin oluşmasına da sebep olur. Eğer insan anti-statik olan iletken sayılabilecek ayakkabı kullanır ve iletken bir zemin üzerinde bulunursa vücudunda oluşan yük toprağa gidecektir.⁹⁵ Bütün bunlar da toprağın yaşamsal değerinin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

1.5. Allah'ı Zikredici Olarak Toprak

Lügavî olarak “bir şeyi anmak, hatırlamak, hatırında tutmak” gibi anlamlara gelen⁹⁶ zikir/zikr lafzını dinî literatürde “Allah rızasına matuf; kalb, lisan ve bedenle yapılması mümkün olan sözlü ve ameli eylemleri kapsayan davranışların tümü” olarak tarif etmek⁹⁷ mümkündür. Kur’ân’da zikir kavramı geniş bir anlam

⁹¹ Toktaş, “Statik Elektrik”, 60-61.

⁹² Mustafa Burunkaya, “Statik Elektriğe Karşı Koruma için Güvenli Bir Topraklama Sistemi ve Antistatik Çalışma İstasyonunun Kurulması”, *Politeknik Dergisi* 11/2 (2008), 93.

⁹³ Toktaş, “Statik Elektrik”, 61.

⁹⁴ Burunkaya, “Statik Elektriğe Karşı Koruma”, 94.

⁹⁵ Toktaş, “Statik Elektrik”, 64.

⁹⁶ Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî (Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 5/346; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4/308.

⁹⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/540-541.

alanına sahiptir. Yüce Allah'ı onun ulûhiyetiyle bağdaşmayacak her türlü eksiklik ve noksanlıktan tenzih etmeyi ifade eden⁹⁸ tesbih kavramı da Allah'ı zikretmenin bir parçasıdır.⁹⁹ Zira zikir, tesbihi de içine alan umumi bir kavramdır.

Kur'ân'da canlı-cansız veya âkil-gayr-ı âkil ayırımı yapılmaksızın bütün varlıkların Yüce Allah'ı tesbih ettikleri ifade edilmektedir. Konuyla ilgili âyetlerde evrenin ve içindeki her şeyin; meleklerin, dağların, taşların, ağaçların, otların, kanat çırpan kuşların; güneş, ay ve yıldızların; hayvanların, gök gürültüsünün devamlı Allah'ı tesbih ettiği, ancak insanların bunu tam anlamıyla anlayamadıkları ifade edilmektedir.¹⁰⁰ Bu zikri/tesbihi ifa edenlerden biri de yeryüzüdür. Mezkûr husus İsrâ Sûresinde şöyle ifade edilmektedir: “*Yedi gök, yer ve bunların içinde bulunanlar Allah'ı tespih ederler. Her şey O'nu hamd ile tespih eder. Ancak, siz onların tespihlerini anlamazsınız...*”¹⁰¹

Kâinat ve içindeki her varlığın Allah'ı tesbih etmesi müfessirler tarafından farklı değerlendirmelere konu olmuştur.¹⁰² Kimi müfessirler bu tesbihi hakiki anlamında alarak her varlığın kendilerine mahsus bir lisanla Yüce Allah'ı tesbih ettiklerini; kimileri de bu tesbihi söz konusu varlıklardaki işleyişin Allah'ın yüceliğine delalet etmesi anlamında tevil etmişlerdir.¹⁰³ Ancak varlıkların tesbihini hakiki anlamda ele alan tercihlerin daha kuvvetli oldu-

⁹⁸ Metin Yurdagür, “Tesbih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/527.

⁹⁹ Ebu'l-Berekât Abdulah b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi (Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 3/31.

¹⁰⁰ Bk. er-Ra'd 13/13; el-İsrâ 17/44; el-Hac 22/18; Nûr 24/41; er-Rahmân 55/6; el-Haşr 59/24.

¹⁰¹ el-İsrâ 17/44.

¹⁰² Farklı görüşler için bk. Celil Kiraz, “Bir Tefsir Problemi Olarak Bütün Varlıkların Allah'ı Tesbih Etmesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2006), 100-132.

¹⁰³ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kâhire: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 17/454-456; Begavî, Me'âlimu't-tenzîl, 3/135-136; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/669-670; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, thk. Abdürrezzak el Mehdi (Beyrût: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 2001), 3/26-27; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999), 20/347-348; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Ettafeyyîş (Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 10/266-268.

ğunu ifade etmek mümkündür. Zira mecâzî anlamı tercih eden birçok müfessir varlıkların kendilerine mahsus bir lisanla Allah'ı tesbih etmelerini de imkân dışı saymamıştır.¹⁰⁴ Söz konusu ihtilaflar bir yana farklı teviller yapılsa bile evrende Allah'ı tesbih eden varlıklardan biri de topraktır. Toprağın tesbih ettiği seleften gelen bazı rivâyetlerde de zikredilmiştir.¹⁰⁵

1.6. Toprağa Dönüş (Ölüm) ve Topraktan Diriliş

Gerek dinlerin gerekse ideolojilerin temel konularından biri ölümdür. İnsan hayatına değer katan, insanın varlık, evren, yaşam ve ölümle ilgili sahip olduğu anlam tasavvurudur. Bu varlık alanı anlamdan arındırıldığında bir başka ifadeyle varlık, yaşam ve ölüm anlamsızlaştı(rıldı)ğında, insanca var olmanın ve yaşamın görünmez zemini kaybedilecektir. Zira hayat yakın ve uzak/öte anlamıyla bir bütündür.¹⁰⁶ Yani hayatın bir parçası yaşam diğer parçası ölümdür. Dolayısıyla hem var olmanın hem de hayatın anlamı ölümle sıkı sıkıya bağlıdır. Şâyet öldükten sonra börtü-böcek olacak isek insanî var olmanın; bir hesap yok ise ahlaklı olmanın yani insan olmanın ve hayatın anlamı olmayacaktır.¹⁰⁷

Bütün dinlerde ve beşerî sistemlerde insan hayatı saygın kabul edilerek onun korunması için tedbir alınmış, onun ihlâl edilmesi cezalandırılma sebebi sayılmıştır. İslâm'da haram addedilen birçok fiil bu amaca matuftur. Dolayısıyla ölüm gerçek ve mukadder olsa da insanın dünyaya gelmesinin amacı öl(dür)mek değil yaşa(t)maktır.¹⁰⁸ Bu sebeple İslâm inancında haksız yere bir insanı öldüren bütün insanları öldürmüş, bir insanı kurtaran ise bütün insanlara hayat vermiş addedilir.¹⁰⁹ Hayat, ölümle bir bütün olduğu içindir ki insan yaşamını kaybedebilir, ölebilir ama hayatını kaybetmez.¹¹⁰

¹⁰⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/129; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/402-403.

¹⁰⁵ Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer Ebû'ş-Şeyh el-Esbahânî, *el-Azame*, thk. Rızaullah b. Muhammed İdris el-Mübârekfûrî (Riyad: Dârü'l-Âsime, 1987), 5/1727; Begavî, *Me'âlimu'l-tenzil*, 3/136; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3/27; Alaeddin Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi meâni't-tenzil/Tefsirü'l-Hazin* (Beyrût: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 3/131.

¹⁰⁶ İhsan Fazlıoğlu, *Kendini Bulmak* (İstanbul: Papersense Yayınları, 2018), 22.

¹⁰⁷ Fazlıoğlu, *Kendini Bulmak*, 23.

¹⁰⁸ Bekir Topaloğlu, "Ölüm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/34.

¹⁰⁹ el-Mâide 5/32.

¹¹⁰ Fazlıoğlu, *Kendini Bulmak*, 22.

İnsan öz itibarıyla topraktan yaratılmış,¹¹¹ dünyadaki hayatının son bulmasıyla tekrar yaratıldığı toprağa dönecek ve Âhiret günü için Allah'ın kudretiyle tekrar topraktan çıkarılıp diriltilecektir.¹¹² Kur'ân'da bu hakikat şu sözlerle ifade edilir: “(Ey insanlar!) Sizi topraktan yarattık, (ölümünüzle) sizi oraya döndüreceğiz ve sizi bir kere daha oradan çıkaracağız.”¹¹³

Allah Resûlü (s.a.s.) de insanda acbû'z-zeneb adı verilen ve hiçbir zaman çürüyüp yok olmayan bedene ait maddî bir unsurun bulunduğunu¹¹⁴ ve (o gün) gökten inecek bir su sayesinde insanın bir bitkinin topraktan çıkışı gibi hızlıca canlanıp ortaya çıkacağını haber vermiştir: “Sonra Allah gökten bir su indirir ve bu sayede ölümler, bitkinin yerden bitişi gibi (kabirlerinden) çıkarlar. İnsan cesedi bütünüyle çürüyüp yok olur, ancak acbû'z-zeneb müstesna, insanlar bundan yaratılır.”¹¹⁵ Konuyla ilgili hadislerde anlatılmak istenen husus, toprağa karışan insan bedeninin tekrar yaratılmasına esas teşkil edecek maddî bir unsurun toprakta veya bedenin çürüyüp yok olduğu herhangi bir mekânda varlığını koruyabilmesidir.¹¹⁶ Kıyamet günü geldiğinde -ki mutlaka gelecek¹¹⁷- kabirler açılacak,¹¹⁸ yeryüzü içinde barındırdığı ağırlıkları çıkarıp dışarı atacak¹¹⁹ ve Allah insanları ilk defa nasıl topraktan yaratmış ise yerden ot bitirir gibi tekrar topraktan çıkarıp diriltilecektir.¹²⁰

2. ANÂSIR-I ERBAANIN BİR ELEMENTİ: TOPRAK

Anâsır lafzı lügavî olarak “asıl, kök(en), soy-sop, şeref, değer, hürmet, asâlet” gibi mânalara gelen “unsur” lafzının çoğu-

¹¹¹ Âl-i İmrân 3/59; el-Kehf 18/37; el-Hac 22/5; el-Mü'min 40/67; er-Rûm 30/20; Fâtır 35/11; el-Mü'minûn 23/12.

¹¹² Tâhâ 20/55; Nûh 71/18.

¹¹³ Tâhâ 20/55.

¹¹⁴ Müslim, “Fiten”, 142-143; İbn Mâce, “Zühd”, 32; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 24; İbn Hanbel, *el-Müsned*, 14/38, 15/323, 16/290.

¹¹⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Sâhihu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir (Dâru Tavki'n-Necât, 2001), “Tefsir”, 78/3; Müslim, “Fiten”, 141.

¹¹⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Acbû'z-zeneb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/320.

¹¹⁷ el-Mü'min 40/59.

¹¹⁸ el-İnfitâr 82/4.

¹¹⁹ ez-Zilzâl 99/2.

¹²⁰ Nûh 71/17-18.

ludur.¹²¹ Anâsır-ı erbaa “dört unsur” demek olup klasik felsefede toprak, su, hava ve ateş elementleri için kullanılan bir kavramdır.¹²² Çok eski çağlardan beri bu dört elementin evrenin temel unsuru olduğu dile getirilmiş ve filozoflar tarafından tartışılmıştır. Bu dört unsurla ilgili tasavvur, Müslümanlar arasında İslâm kültürünün inanç ve esaslarına göre şekillenmiştir. Buna göre Allah, âlemin temelini dört şeyden oluşturmuştur. Bir başka ifadeyle Allah toprağı, suyu, havayı ve ateşi dünyaya direk yapmış ve insanlığın hizmetine sunmuştur.¹²³

Kaynaklarda toprak konusunda yapılmış farklı tanımlamalar bulunmaktadır.¹²⁴ Tanımlardaki farklılığın sebebi toprağın çeşitli görünümüne arz etmesi ve herkesin topraktan beklediği yarar ve fonksiyonlara göre tarifler yapmış olmasıdır.¹²⁵ Yapılan tarifler beraber değerlendirildiğinde toprağı “Arzın dışını ince bir tabaka halinde kaplayan, kayaların ve organik maddelerin türlü ayrışma ürünlerinin karışımından meydana gelen, içerisinde ve üzerinde geniş bir canlılar âlemi barındıran, bitkilere durak yeri ve besin kaynağı olan, belli oranlarda su ve hava kapsayan üç boyutlu bir varlık”¹²⁶ şekilde tanımlamak mümkündür:

Yeryüzü katmanını oluşturan anakaya; iklim, anamateryal, arazi yapısı (topoğrafya), organizmalar ve zaman gibi çeşitli etkenlerle toprağı dönüşür.¹²⁷ Toprak oluşumunda önce kayalar toprak anamateryaline dönüşmekte daha sonra bu anamateryalden toprak meydana gelmektedir. Hem anamateryalin oluşumu hem de bundan toprakların meydana gelişi fiziksel, kimyasal ve biyo-

¹²¹ İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga*, 2/1153; Muhammed b. Muhammed Ezherî, *Tehzibu'l-luga* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001), 3/212; Ebû't-Tâhir Meccüddin el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 441; Cevherî, *es-Sihâh*, 2/750; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4/581.

¹²² H. Bekir Karlığa, “Anâsır-ı Erbaa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: 1991), 3/149.

¹²³ Aysun Çelik, “Âlemin ve Âdemin Dört Ana Unsuru: Garîb-Nâme’de ‘Anâsır-ı Erbaa’”, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2019), 317.

¹²⁴ Abdüsselam Ergene, *Toprak Biliminin Esasları* (Konya: Öz Eğitim Basım Yayın Dağıtım, 1997), 10-11; Necmettin Çepel, *Toprak İlmî* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Orman Fakültesi Yayınları, 1988), 7-9.

¹²⁵ Çepel, *Toprak İlmî*, 7-8.

¹²⁶ İlhan Akalan, *Toprak Bilgisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Ziraat Fakültesi Yayınları, 1988), 8.

¹²⁷ Çepel, *Toprak İlmî*, 16.

lojik birçok olayın sonucunda gerçekleşir.¹²⁸ Birkaç santimetrelilik bir toprağın oluşumu için farklı unsurların yanında ayrıca uzun bir zaman sürecine ihtiyaç vardır. Bu süreç, farklı şartlara göre binlerce yılı bulabilmektedir.¹²⁹ Tarıma imkân veren bir toprak tabakasının gerekliliği düşünüldüğünde insanın faydalanabileceği bir toprağın oluşumu için binlerce belki milyonlarca yıldan bahsetmek gerekecektir.

Bitkisel ve hayvansal hayata ait mikroorganizmalardan, en kuvvetli mikroskopla bile görülemeyecek kadar küçük mikroorganizmaların sayısız türleri toprak içinde yaşamakta, gelişmekte ve ölmektedir.¹³⁰ Dolayısıyla bir santimetreküplük verimli toprakta dahi milyonlarca canlı organizma vardır ve tamamen araştırılması insanın yetenek ve olanaklarını aşan bir durumdur.¹³¹ Her araştırmada bilim insanlarının yeni bulgulara ulaşması ve toprak bünyesinde deveren eden yaşam döngüsünün yeniliklere açık olması bunun açık bir göstergesidir. Eğer toprakta mevcut olan mikroorganizmalar sayesinde toprağa düşen bitkisel ve hayvansal artıklar ayrışmayıp kalsaydı, bugün yeryüzü cesetlerle örtülmüş olarak hayattan yoksun olacaktı.¹³²

Toprak, bünyesinde çok fazla canlı barındıran, dünyadaki en çeşitli habitatlardan¹³³ biridir. Doğanın hiçbir yeri toprak toplulukları kadar yoğun değildir. Örneğin tek bir gram toprak, yüzbinlerce türe ayrılan bir milyara yakın bakteri içerebilir. Zira toprağın son derece karmaşık olan fiziksel ve kimyasal yapısı bu canlılar için yaşam kaynağıdır. Mikroorganizmalardan insanlara tüm bitki ve hayvanlar toprakla etkileşim halindedir. Topraktaki tüm organizmalar toprak yapısının oluşumuna ve korunmasına dâhil olarak insanlar için ekosistemin temel işleyişini idame ederler.¹³⁴

Toprak içerisinde değişik boyutlarda, çeşitlilikte ve fark-

¹²⁸ Ergene, *Toprak Biliminin Esasları*, 35.

¹²⁹ Ergene, *Toprak Biliminin Esasları*, 76.

¹³⁰ Ergene, *Toprak Biliminin Esasları*, 279.

¹³¹ Ernst Friedrich Schumacher, *Küçük Güzeldir*; çev. Osman Deniztekin (İstanbul: E Yayınları, 1979), 133.

¹³² Ergene, *Toprak Biliminin Esasları*, 279.

¹³³ Habitat: Bitkinin doğal olarak yetiştiği yer. Bk. Türk Dil Kurumu (TDK), “Sözlükler” (Erişim: 12 Ekim 2020).

¹³⁴ İbrahim Ortaş, “Toprak İnsan Uygarlık İlişkisi”, *Yaşamın Her Karesinde Toprak*, ed. Yıldız Aksoy (İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi, 2017), 5.

lı görevleri icra eden, kimi kısa süreli kimi kalıcı olan canlılar yaşamaktadır. Bütün toprak canlıları arasında gerçekleşen besin ilişkileri, toprak organik maddesinin ayrışması ve besin elementlerinin mineralizasyonu gibi küresel döngüleri yönetirler.¹³⁵ Toprak canlıları ve özellikle mikroorganizmalar topraktaki bitkisel ve hayvansal artıkları parçalayarak bir yandan enerji ihtiyaçlarını karşılarken; diğer taraftan bu organizmaların faaliyetleri sonucunda gerçekleşen olaylar toprak verimliliği üzerinde olumlu etkiler yapar.¹³⁶ Bitkiler (üreticiler) ayrıştırıcı canlılara organik karbon temin ederken; ayrıştırıcı canlılar da organik bitki artıklarını ayrıştırır ve besin elementlerini toprağa tekrar vererek bitkilerin büyümesini ve kominite yapılarını dolaylı olarak düzenlerler.¹³⁷

Birçok canlı türünün yaşam zemini olan toprak çoğu zaman canlı bir varlık olarak tanımlanmıştır.¹³⁸ Yukarıda toprakla ilgili verilen sınırlı bilgiler dahi bu varlığın “canlı” sıfatını fazlasıyla hak ettiğini göstermektedir. Bu canlı varlık insanlık için ne ifade etmektedir? İstedikleri gibi üzerinde tasarruf edecekleri veya fiyat etiketi vuracakları bir pazar malı mı yoksa saygı duyacakları meta-ekonomik, kutsal bir emanet mi? Bu soruların cevabını ekonomik analizlerin arasında bulmak son derece zordur. Çünkü ekonomik hesaplarla bakıldığında bizzat toprağın hiçbir değeri yoktur.¹³⁹ Bu sebeple toprağın değeri konusundaki sıkıntılar sadece bilimsel değil aynı zamanda metafizik bir problemdir. S. Hüseyin Nasr’ın şu ifadeleri de bu problemi özetler mahiyettedir: “İnsanla tabiat arasındaki dengenin bozulduğunu pek çok kimse kabul etmektedir. Ama bu bozulmanın insanla Allah arasındaki uyumun bozulmasından kaynaklandığını herkes fark etmiş değildir.”¹⁴⁰

¹³⁵ Meriç Çakır - Ender Makineci, “Toprak Faunası: Sınıflandırılması ve Besin Ağındaki Yeri”, *İstanbul Üniversitesi Orman Fakültesi Dergisi* 61 (2011), 44-47.

¹³⁶ Ergene, *Toprak Biliminin Esasları*, 279.

¹³⁷ David A. Wardle vd., “Ecological Linkages Between Aboveground and Belowground Biota”, *Science* 304/5677 (11 Haziran 2004), 1629-1633 akt. Çakır - Makineci, “Toprak Faunası”, 51.

¹³⁸ Turhan Günay, *İslâm ve Kur’an’da Ağaç, Yeşil ve Toprak* (İstanbul: TEMA Yayınları), 42.

¹³⁹ Orhan Hançerlioğlu, *Ekonomi Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), “Toprak” md., 30.

¹⁴⁰ Seyyid Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, çev. Nâbi Avcı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 24.

Bugün çeşitli gerekçelerle madde ötesi olandan sırt çevirmiş modern insanın bilimsel analizler ve ekonomik planlamalarla çevrenin temel parçası olan toprakla ilgili problemleri çözmesi zor görünmektedir. Herşeyden önce maddi şeyleri ait oldukları yere yerleştiren bir yaşam tarzının geliştirilmesi gerekmektedir. Maddî olanın meşru yeri ise birincilik değil ikinciliktir.¹⁴¹ Bu tür bir yaklaşımın ise aşkın olandan/alandan bağımsız mütalaa edilmesi mümkün değildir. Zira kutsalla bağlarını koparmış bir doğa, savaşılmaması ve mağlup edilmesi gereken vahşi bir hammadde kaynağı olarak görülmektedir.¹⁴²

Varlık, Allah'ı dikkate almadan düşünülüp anlaşılabilecek bir olgu değildir. Zira evrendeki bütün varlıklar Allah ile bir irtibat halindedir. Yüce yaratıcı insandan ayrı ve kopuk bir kâinat var etmediği gibi; kendisinden de uzak ve bağımsız bir varlık dünyası oluşturmamıştır.¹⁴³ Bu irtibatı dikkate almadan onları anlamaya çalışmak neredeyse imkânsızdır.

Kur'ân'da Allah'ın varlıkla ilişkisine dair verilen anekdotlar İslâmî çevreciliğin metafizik bir arka plana sahip olduğunu göstermektedir.¹⁴⁴ Çevrenin uğradığı tahribat, modern insanın doğal çevreyi ontolojik olarak bağımsız bir gerçeklik düzeni ve ilâhî çevreden kopuk bir şey olarak görmek istemesinin bir neticesidir; zira ilâhî çevrenin bereketi olmasa doğal çevre bereketsiz kalır ve ölür.¹⁴⁵

Kur'ân, kâinatı metafizik alandan bağımsız olarak tanıtmaz. Yeryüzü sadece insan için değil bütün canlılar için yaratılmıştır.¹⁴⁶ Kur'ân her canlıyı “*sizin gibi bir ümmet/topluluk*” olarak insana tanıtır.¹⁴⁷ Evrendeki her bir varlığın Allah'ı tesbih etmesi onun saygın ve değerli olduğunu göstermektedir.¹⁴⁸ Bu meyanda

¹⁴¹ Schumacher, *Küçük Güzeldir*, 253.

¹⁴² Temel Yeşilyurt, “Çevre Problemine Alternatif Bir Yaklaşım ‘Doğanın Epistemolojik Analizi’”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1999), 218.

¹⁴³ Huriye Martı, “Çevre Ahlakı ve Eğitim: Çevre Kirliliği mi, Bilinç Kirlenmesi mi?”, *2. Uluslararası Çevre ve Ahlak Sempozyumu: Bildiriler Kitabı*, ed. Ahmet Pınarbaşı - Murat Pala (Adıyaman: Adıyaman Üniv. Yayınları, 2014), 1504.

¹⁴⁴ Mehmet Bayraktar, *İslâm ve Ekoloji* (Ankara: DİB Yayınları, 1997), 37.

¹⁴⁵ Yeşilyurt, “Çevre Problemine Alternatif Bir Yaklaşım”, 225.

¹⁴⁶ er-Rahmân 55/10.

¹⁴⁷ el-En‘âm 6/38.

¹⁴⁸ Şehmus Demir, “Çevre Sorunu ve Kur'an'ın Çevreye Yaklaşımı”, *Diyanet İlmi*

her can sahibinin gerek varlık amacını icra etme gerekse aşkın varlıkla ilişkisi bağlamında kutsal olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. Varlıkların kutsal addedilmesi İslâm çevreciliğinin metafizik temelini oluşturur.¹⁴⁹ İnsanın özü toprak ve sudan yaratılmıştır. İnsan, kendilerinden dünyaya geldiği ana babasına nasıl hürmet etmesi gerekiyorsa toprak ve suya da aynı şekilde saygı göstermelidir.¹⁵⁰ Mamafih içerisinde milyonlarca canlı organizma barındıran ve bütün evren için yaşamsal bir değer ifade eden toprak da canlıdır ve kutsaldır. İnsanlığın, bu kutsallığı kabul edip buna dair bir bilinç kazanmadıkça onunla ilgili tasarrufları dizginlemesi zor görünmektedir.

3. META-EKONOMİK BİR DEĞER OLARAK TOPRAK VE KALKINMA

2019 yılında başlayan Covid-19 salgını, dünyada başta sağlık olmak üzere ekonomik, sosyal, siyasal, eğitim, gıda temini gibi birçok konuda küresel problemlere yol açmıştır. Dünya, bir yandan süregelen bu salgınla mücadele ederken diğer yandan her ülke kendi vatandaşlarının sağlık, beslenme, eğitim, güvenlik, barınma gibi problemleriyle baş etmeye çalışmaktadır. İnsanın temel gereksinimleri, hayatın idamesi için bütünü oluşturan parçalar mesabesinde olsa da bunlar arasında ehemden mühime doğru bir derecelendirme yapmak kimi zaman elzem olmaktadır.

Şüphesiz insanların temel ihtiyaçlarının ilişkili olduğu birincil alanlardan biri ekonomidir. Ekonomi, TDK sözlüğünde “insanların yaşayabilmek için üretme, ürettiklerini bölüşme biçimlerini ve bu faaliyetten doğan ilişkilerin bütünü” olarak tanımlanmaktadır.¹⁵¹ Düşünce yapıları ile ekonomi arasında sıkı bir ilişki vardır. Ekonomik güç her dönemde önemini muhafaza etmiş olsa da hiçbir dönemde modern çağdaki kadar putlaştırılmamıştır. Bugün üretimin geliştirilmesi ve servet birikimi çabaları çağdaş dünyanın en yüce amaçları haline gelmiştir.¹⁵²

Dergi 44/4 (Aralık 2008), 84.

¹⁴⁹ Bayraktar, *İslâm ve Ekoloji*, 38.

¹⁵⁰ Muammer Erbaş, “Rabbimizin Bizlere Kutsal Emanetleri: Toprak, Su, Hava”, *Diyanet Aylık Dergi* (Erişim 26 Kasım 2020).

¹⁵¹ Schumacher, *Küçük Güzeldir*, 34. Türk Dil Kurumu (TDK) “Sözlükler” (12 Ekim 2020).

¹⁵² Schumacher, *Küçük Güzeldir*, 351.

İnsanlığın bugün küresel birçok kriz yaşadığı yadsınamaz bir gerçektir. Ekonomik krizlerin kendilerini doğrudan hissettirmelerinin, en önemli krizin ekonomik olduğunu ispatlamaya yeterli gelmeyeceği aşikârdır. Bazı krizler zamana yayılıp varlığını yavaş yavaş hissettirdiği için geç farkedilmeye müsaittir. Ama bunların en büyük zararı, farkedildiklerinde artık tedbir için geç kalınmış olması ya da bir kanser uru gibi bünyeyi sarmış olmasıdır. İşte dünyanın bugün yaşadığı en büyük krizlerden biri doğal çevreyle ilgilidir. Zira modern insan elde ettiği bilimsel ve teknik güçten duyduğu coşku içinde dünyayı kirleten bir üretim sistemi ve insanı sakat bırakan bir toplum türü kurmuştur. Servetin durmadan artmasıyla herşeyin yoluna gireceği zannedilmiş paranın adalet, güzellik, sağlık gibi değerlerin kaybını karşılayabileceği düşünülmüştür. Hâlbuki ekonomizmi putlaştırmanın kaçınılmaz sonucu insanın önemini yitirmesidir.¹⁵³

İnsan hayatı için fiyat biçilemeyecek kadar önemli olgular vardır. Bunlar toplumların din, kültür, ahlak gibi değerleriyle de ilişkilidir. İnsanın midesinin doymaya ihtiyacı olduğu kadar ruhunun ve aklının da çeşitli gıdalara ihtiyacı vardır. Midelerin doyması için gıda üretimi, ruhların doyması için metafizik kaynaklar (din) ve akılların beslenmesi için eğitim insanlığın temel gereksinimlerindendir. Ekonomik büyüme denildiğinde akla ilk olarak ekonomide belli bir dönemde üretilen mal ve hizmet miktarındaki artış gelmektedir.¹⁵⁴ İnsanların tüm faaliyetlerini üretim ve tüketim olarak sınıflandırmak işaret edilen değerlerin doğru mütalaa edilmesine ve anlamlandırılmasına engel olacaktır. Zira üretim-tüketim hesaplarını şekillendiren ekonomik kaygılardır. Hâlbuki insan hayatında iktisadî olmayan birçok faaliyet mahza kendi amaçları uğruna yapılır. Toprak mahza bir üretim aracı mıdır; yoksa bunların da ötesinde kendi başına amaç olan bir şey midir?¹⁵⁵ Bu sorulara verilecek cevabın doğruluğu ancak varlığın metafizik arka planını hesaba katan bir yaklaşımla mümkün olacaktır. Metafizik bir yaklaşım “varlığın emanet olduğunu, emanetçi olan insanın kendisine ait olmayan bu emanet üzerinde keyfi

¹⁵³ Schumacher, *Küçük Güzeldir*; 138.

¹⁵⁴ Metin Berber, *İktisadi Büyüme ve Kalkınma* (Trabzon: Derya Kitabevi, 2011), 2.

¹⁵⁵ Schumacher, *Küçük Güzeldir*; 126-127.

tasarruflarda bulunamayacağını, sergilediği davranışlardan ötürü birgün emanetin asıl sahibi olan Yüce Allah’a hesap vereceğini” dikkate alarak bir insan-çevre ilişkisi geliştirecektir. Aksi takdirde üretim ve tüketim üzerine kurulu düzenler, evrenin yasalarına (fitrata) uymayan bir ölçekte, karmaşıklıkta ve yıkıcılıkta sürüp gittikçe çevre kriziyle mücadele başarılı olamayacaktır.¹⁵⁶

İnsan hayatına sadece ekonomik hesaplamalarla bakıldığında değerlerden bahsetmek son derece zordur. Zira artık ölçütler karzarar getirisine ve pazar fiyatına endeksli. Bir faaliyetin yürütülme ya da durdurulma kıstasını ekonomik hesaplamalar belirlediğinde insan ve toplum için hayati öneme sahip değerlerin niceliğin egemenliğine kurban gitmesi işten bile değildir. Bu meydana bir şey “ahlaka aykırı ya da çirkin, ruhu zedeler ya da insanı yozlaştırır, dünya barışını tehdit eder ya da gelecek kuşakların mutluluğunu tehlikeye atar” nitelikte bile görülse ekonomik olduğu yadsınmadığı sürece var olma, gelişme ve yayılma hakkına sahip sayılacaktır. Çünkü ekonominin ana konusu mallar ve bunların arz edileceği pazardır. Söz konusu malların aslında ne olduklarını -yani insan yapısı mıdır yoksa Tanrı vergisi midirler ya da istenildiğinde yenilenebilirler mi yoksa yenilenemezler mi- anlama çabası yoktur. Ekonomi üstü değerleri ne olursa olsun pazara çıkan mallar alım-satım konusu olarak aynı işlemi görürler.¹⁵⁷ Örneğin toprak, endüstriyel üretimle arttırılamayacak bir varlıktır.¹⁵⁸ Ne var ki piyasa, bu ayrıntıların hiçbirini gözetmez, pazara gelen her mala bir fiyat etiketi vurarak sanki hepsi aynı önem ve anlamdaymış gibi düşünmemizi sağlar.¹⁵⁹ Bu sebeple beş liralık petrol ile aynı fiyattaki buğday ya da su eşit kabul edilir. Hâlbuki biraz daha derinden bakıldığında ikisi eşit değildir. Çünkü petrol olmadan insan yaşayabilir ama ekmek ve su olmadan yaşayamaz.

İnsanın hayatında vazgeçemeyeceği birçok unsur mevcuttur. Bu gereksinimler farklı yaşam biçimi ve yaklaşım tarzlarına göre farklılık arz etse de en temel ihtiyaçlar evrenseldir. Örneğin herkes için kriz sayılacak olan “köfte ya da pasta bulamamak” değil

¹⁵⁶ Schumacher, *Küçük Güzeldir*, 253.

¹⁵⁷ Schumacher, *Küçük Güzeldir*, 49-58.

¹⁵⁸ İbrahim Özdemir - Münir Yükselmiş, *Çevre Sorunları ve İslâm* (Ankara: DİB Yayınları, 1997), 37.

¹⁵⁹ Schumacher, *Küçük Güzeldir*, 60.

açlıktır. Bu sebeple toplumlar hayatları için zorunlu gördükleri gereksinimleri ehemden mühime doğru derecelendirme yoluna gitmediklerinde hayatî öneme sahip birçok değeri kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalabilirler. Zira doğa boşluğa imkân tanımamaktadır. Ruhsal bir boşluk yüce bir davranış nedeni ile doldurulmadığında, ister istemez ekonomik hesaplamalarda akılcı gerekçesini bulan daha aşağı bir şeyle dolacaktır.¹⁶⁰ Ekonomik düşünce, pazar-piyasa ve para-fiyat merkezli olduğu sürece ekonomi üstü (meta-ekonomik) değerlerle ilgilenmesi zordur. Bu kısır döngü hayatın kutsallığını silip atar çünkü fiyatı olan bir şeyde kutsallık aranmaz.¹⁶¹ O zaman “değer” kavramını ekonomik kaygıların ve piyasa-fiyat-para üçlüsünün dışında düşünmek gerektir. Dolayısıyla burada “değer” olarak ifade edilen bir şeyin fiyatı, ederi, bedeli ya da kıymeti değil; soyut önemidir.

Toprak -yukarıda ifade edildiği üzere- insanın kendisinden yaratıldığı,¹⁶² hayatın kendisiyle devam edebildiği¹⁶³ ve öldükten sonra da kendisine döneceği¹⁶⁴ paha biçilmez bir hazinedir ve bu hazine hergün insanın doymak bilmez hırslarına ve tüketim çılgınlığına yenik düşmektedir. İnsanın Yüce Allah tarafından dizayn edilen eko-sistemi şartlarına riâyet etmeyerek kulanıp tahrip etmesi aslında kendi uygarlığına savaş açmasıdır. Doğal çevrenin en önemli üyelerinden olan toprağın gereğince kulanımı teknik ya da ekonomik değil metafizik bir sorun arz etmektedir.¹⁶⁵ Zira insanoğlu çevreyi (ve toprağı) manevi boyuttan soyutlanmış, sadece gelir getiren bir madde olarak gördüğünde ona karşı insafını yitirmektedir.¹⁶⁶ Hâlbuki toprak herşeyden önce kendi başına meta-ekonomik bir değerdir. Bu bakımdan belli bir anlamda onun kutsal olduğunu kabul etmek yanlış olmayacaktır. Çünkü öncelikle onu insan yaratmamıştır. Dolayısıyla insanın kendi yapamayacağı ve bozduktan sonra yeniden yaratamayacağı

¹⁶⁰ Schumacher, *Küçük Güzeldir*, 140.

¹⁶¹ Schumacher, *Küçük Güzeldir*, 54.

¹⁶² Âl-i İmrân 3/59; el-Kehf 18/37; el-Hac 22/5; el-Mü'min 40/67; er-Rûm 30/20; Fâtır 35/11; el-Mü'minûn 23/12.

¹⁶³ el-En'âm 6/95-99; er-Ra'd 13/2-4; en-Nahl 16/66-69; er-Rûm 30/20-25; el-Câsiye 45/3-5.

¹⁶⁴ Tâhâ 20/55; Nûh 71/18.

¹⁶⁵ Schumacher, *Küçük Güzeldir*, 126.

¹⁶⁶ Marti, “Çevre Ahlakı ve Eğitim”, 1506.

şeylere kendi yapımı olan şeyler gibi aynı tutum ve ruh içinde davranması akılcılığa aykırıdır.¹⁶⁷

Cehalet ve açgözlülük toprağın verimliliğini tekrar tekrar tüketip koca uygarlıkların çökmesine neden olmuşsa da hiçbir geleneksel öğreti yoktur ki toprağın ekonomi üstü değerini kabul etmemiş olsun. Bugün insanın sahip olduğu ekoloji bilgisi toprakla ilgili yapılan yanlışları idrak edecek bir seviyededir. Eğer suistimallere izin veriliyorsa bunun sebebi yoksulluktan ötürü onu engelleyecek gücün olmaması değil; toplum olarak her hangi bir ekonomik üstü değere bağlı sağlam bir inanç temelini bulunmayışındandır. Böyle bir temel olmadığında inancın yerini ekonomik hesapların alması kaçınılmazdır.¹⁶⁸ Tabiat-insan etkileşiminden hareketle onun değerli olduğu yargısı elbette yanlış değildir. Ancak çevre ve toprağın metafizik arka planını dikkate alarak onların ilâhî kudretin eserleri olduklarını, bu yüzden de öz bir değer ifade ettiklerini ve iyi davranışı hak ettiklerini kabul etmek fayda merkezli yaklaşımdan daha isabetli görünmektedir.¹⁶⁹

Yeryüzü milletlerinin sosyo-kültürel yönlerden birbirini etkilemeleri tabii bir süreçtir. İletişim imkânlarının son sürat geliştiği bir çağda bu etkilenme daha hızlı ve etkin rol oynamaktadır. Bu etkileşimde çoğunlukla güçlü taraf etkin rol oynamakta; zayıf taraf ise pasip kalmaktadır. Son dönemlerde galip aklın ekonomiyle ilişkili olarak dünyaya dayattığı kavramlardan biri de kalkındır.¹⁷⁰ İlerleme, büyüme, gelişme, azgelişmişlik, gerikalmışlık gibi birçok kavram da aynı dayatmanın farklı tesmiyeleridir. İktisadi kalkınma sözü, dünyanın sanayi çağını yaşadığı döneme uygun bir deyimdir.¹⁷¹ Bugün dünyayı hegemonyası altında tutan ilerleme anlayışı ise Avrupa’da doğmuş ve oradan yeryüzünün diğer bölgelerine sirâyet etmiştir.¹⁷² Bu bağlamda küresel kalkınma, toplumların batı tipi modernleşme sürecini içermektedir. Batı

¹⁶⁷ Schumacher, *Küçük Güzeldir*, 128.

¹⁶⁸ Schumacher, *Küçük Güzeldir*, 131-140.

¹⁶⁹ Marti, “Çevre Ahlâkı ve Eğitim”, 1506-1507.

¹⁷⁰ Yasin Bakırtaş, *Dünya’da ve Türkiye’de Ekonomik Kalkınma, Küresel Kalkınma Odaklı Sorunlar Yeni Model Arayışları* (Ankara: Nobel, 2014), 9-10.

¹⁷¹ İsmet Özel, “Kalkınma? İlerleme? Varolma?”, *İktisadi Kalkınma ve İslam* (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1987), 227.

¹⁷² Özel, “Kalkınma? İlerleme? Varolma?”, 229.

tipi modernleşme ise özü itibarıyla gelişmiş batı değerlerinin tüm dünyada egemen olmasıdır.¹⁷³ Burada problematik nokta kalkınma kavramının nereden geldiği değil; bu kavramın birey ve toplumların kültürlerinde ifade ettiği anlamdır. Dolayısıyla kalkınma ve gelişme “iktisadî yapı ile birlikte sosyal ve kültürel yapının batı standartlarına uygun olması”¹⁷⁴ ya da “geri kalmış ülkelerin dış yardım ve ekonomik düzenlemeler yoluyla gelişmiş ülkelere yetişme çabası” sürecini ifade ediyorsa kalkınma kavramı aynı yapıdaki terimlerle birlikte ekonomik ezilmişliği ve sömürülme-yi dile getirecektir.¹⁷⁵ Buna mukabil “teker teker herkesin işgücünün, zekâsının, heyecanının ve azminin seferber edilmesiyle geniş kapsamlı bir imar hareketi”¹⁷⁶ veya “ekonomik boyutla sınırlandırılmayan, toplumu sosyolojik, psikolojik ve politik tüm boyutuyla kuşatan bir süreç” türü tanımlamalar, kalkınma kavramının özümsemişliğini ve sanayi devrimiyle dünyaya hükmeden egemen güce karşı hissedilen geri kalmışlık kompleksini kırdığını ifade etmek mümkündür.

İktisadi kalkınma süreçleri sadece iktisadî değil, sosyal ve insancı tüm boyutları; iktisadî ve sosyo-kültürel tüm olguları birleştirerek müreffeh bir toplum oluşturan bir süreçtir. Bu sürecin içerisinde hem ekonomik hem de etik, estetik, normatif ve nitel boyutlar vardır.¹⁷⁷ Bu sebeple kalkınma malla (nicelik) değil insanla, onun eğitimi, örgütlenmesi ve disiplini ile başlar.¹⁷⁸ Kalkınma, insanın dünyaya, eşyaya ve manaya bakış açılarının; düşünce-davranış yapısının değişmesi; inancın şuura dönüşmesi gibi çok önemli gerekler ister.¹⁷⁹ Dolayısıyla kalkınmayı nicesel ölçüler ve büyük soyutlamalar içinde düşünürsek, sorunun iç yüzünü görme fırsatını kaçıırız.¹⁸⁰

¹⁷³ Bakırtaş, *Dünya'da ve Türkiye'de Ekonomik Kalkınma*, 10.

¹⁷⁴ Ahmet Tabakoğlu, “İslam İktisadî Açısından ‘Kalkınma’”, *İktisadi Kalkınma ve İslam* (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1987), 241.

¹⁷⁵ Hançerlioğlu, *Ekonomi Sözlüğü*, 201.

¹⁷⁶ Schumacher, *Küçük Güzeldir*, 243.

¹⁷⁷ Beşir Hamitoğulları, “İktisadi Vahşi Büyümenin Bunalımları ve İslam Kalkınma Modelinin Vadettikleri”, *İktisadi Kalkınma ve İslam* (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1987), 14.

¹⁷⁸ Schumacher, *Küçük Güzeldir*, 201.

¹⁷⁹ Hamitoğulları, “İktisadi Vahşi Büyümenin Bunalımları”, 16.

¹⁸⁰ Schumacher, *Küçük Güzeldir*, 230.

Birkaç istisna dışında kalkınma, son zamanlara kadar bir “ekonomik olgu” olarak görülmüştür.¹⁸¹ Büyüme ekonomisi, üretimdeki artışların ölçülmesi bağlamında miktar (nicelik) anlayışı üzerine kurulmuştur. Bu yaklaşım ekonomideki sadece fiziki değişimleri dikkate almakta diğerlerini ise dışlamaktadır.¹⁸² Pazar ya da piyasadaki eğilim, arz ile talep arasında bir eşitlik kurmaktır.¹⁸³ Dolayısıyla piyasa ve ekonomik hesaplar üzerinden gelişme, büyüme ve kalkınma kavramlarını tahlil etmek niceliğe dayalı bir sonuca götürecektir ki yanıltıcı olmaları neredeyse kaçınılmazdır. Çünkü gelişme ya da kalkınma sadece niceliğe dayalı hesaplara bağlı olmayıp gelişmenin bir tarafı ekonomik (niceliksel) büyüme ise diğer tarafı toplumsal (niteliksel) gelişme olup her ikisi birbirine sıkıca bağlıdır. Örneğin toplumsal büyüme gerçekleşmiyorsa ekonomik büyüme de gerçekleşmiyordur.¹⁸⁴

Her bilim kendine ait sınırlar içinde yararlıdır; ötesine geçtiğinde zararlı ve yıkıcı olacaktır. Ekonomi bilimi bugün “ötekilerin yerini gaspetmeye” çok daha meyilli görünmektedir; çünkü insan doğasının kıskançlık ve açgözlülük gibi bazı temel güdülerine hitap etmektedir.¹⁸⁵ Ekonomi biliminin gayr-i iktisadî değerleri piyasa-fiyat düzleminde değerlendirmesi ve kısa vadeli para-mal girdilerine sebep olmasını, ekonomik kalkınma olarak değerlendirmek mümkün değildir. İnsanın ilişkili olduğu her varlığın fiyat eksenli değerlendirilmesi, kalkınmanın gerektirdiği entelektüel birikim ve çabanın kutsiyetine hanel getirecektir. Toprak ve üstünde yaşayan yaratıklara “üretim faktörleri” olarak baktıkça bu kargaşadan kurtulmanın yolu görünmemektedir.¹⁸⁶ Binâenaleyh yeryüzündeki yaşam döngüsünün vazgeçilmez parçası olan toprağın değeri ekonomik hesapların çok ötesinde bir anlam ifade etmektedir.

Dünyanın başlangıcından beri insanların büyük ekseriyetinin hayatı, kendileri ve aileleri için gıda, mesken ve yiyecek bulmak-

¹⁸¹ Bakırtaş, *Dünya’da ve Türkiye’de Ekonomik Kalkınma*, 13.

¹⁸² Berber, *İktisadi Büyüme ve Kalkınma*, 2.

¹⁸³ Hançerlioğlu, *Ekonomi Sözlüğü*, 328.

¹⁸⁴ Hançerlioğlu, *Ekonomi Sözlüğü*, 80.

¹⁸⁵ Schumacher, *Küçük Güzeldir*, 55.

¹⁸⁶ Schumacher, *Küçük Güzeldir*, 228.

la geçmiştir.¹⁸⁷ İnsanın bu arayışı zaman ve mekâna bağlı olarak farklı şekillere bürünse de hiçbir zaman bitmemiştir. İşte bütün bu faaliyetlerin varlığı ancak toprakla mümkündür. Büyüme ile birlikte toplum refahını ilgilendiren istihdam ve işsizlik, gelir dağılımı, doğal kaynakların kullanımı, demokratik hak ve özgürlüklerdeki gelişmeler ve kültürel değişim gibi konularda iyileşmelerin olup olmadığı günümüz anlayışında en çok dikkat çeken konular haline gelmiştir.¹⁸⁸ İktisatçılar, sosyologlar ve politikacılar ekonomisi gelişmiş ülkelerle diğerlerini ayırt etmek için “az gelişmiş”, “geri kalmış” veya “üçüncü dünya” gibi deyimlemeler kullanmaktadır.¹⁸⁹ “Az gelişme” konusu etrafında oluşan adlandırma denemesi, hangi kavram etrafında olursa olsun bir “ayırma” ve “temel sayılan özelliği belirleme” amacı gütmektedir. Gelişmeye sınır çizilemediğine göre hiçbir ülkenin gelişmenin sonuna vardığı söylenemez. Özellikle kaynakların yeterince kullanılıp kullanılmaması bakımından da “gelişmiş ülkeler” ile “az gelişmiş ülkeler” arasında kesin bir ayırım yapmak mümkün değildir.¹⁹⁰ Burada özellikle “doğal kaynaklar” mevzusu hayatî öneme sahiptir. Toprak bu doğal kaynakların anası mesabesindedir. Çünkü insan, ürettikleri konusunda doğrudan ya da dolaylı olarak doğal kaynaklara ve dolayısıyla toprağa bağımlıdır. İnsanın üretme yeteneği ne kadar gelişirse gelişsin “üretim faaliyeti” veya “dönüştürme” için doğal kaynakların varlığına muhtaçtır.¹⁹¹ Toprağın kullanım biçiminin uygarlıkların var olma veya yok olma durumlarını belirlemesi de buradan kaynaklanmaktadır. Ancak bu araştırmada vurgulanan husus toprağın değerinin sadece yaşam döngüsünden kaynaklanmadığı; birçok madde ötesi olgudan hareketle onun Allah’ın bir emaneti olduğu ve mahza bir değer ifade ettiği; bu sebeple hak etmediği davranışlara maruz kalması için insanın bir gerekçe sunamayacağıdır. Yüce Allah kâinatı en güzel şekilde¹⁹² ve muazzam bir ölçüde/dengede¹⁹³ yaratmıştır. Allah’ın

¹⁸⁷ Rostow, *İktisadî Gelişmenin Merhaleleri*, 79.

¹⁸⁸ Berber, *İktisadî Büyüme ve Kalkınma*, 6.

¹⁸⁹ Cavit Orhan Tütengil, *Az Gelişmenin Sosyolojisi* (İstanbul: Belge Yayınları, 1984), 1-4.

¹⁹⁰ Tütengil, *Az Gelişmenin Sosyolojisi*, 2-3.

¹⁹¹ Schumacher, *Küçük Güzeldir*, 58-59.

¹⁹² es-Secde 32/7.

¹⁹³ el-Kamer 54/49.

verdiği halife sıfatı, insana bu ölçü ve dengeyi koruma sorumluluğu yüklemektedir. Zira halife demek vekil demektir. Bu vekil, bu âlemi belli bir düzen ve ahenkle yaratan Zât'ın emanetine sadık olmakla mükelleftir.¹⁹⁴

Yukarıda yapılan tahlillerden de anlaşıldığı üzere gelişme ya da kalkınma kavramları nicel kıstaslar üzerinden değerlendirildiğinde soyut değerleri konumlandırmak mümkün değildir. Örneğin çok gelişmiş bir sanayiye sahip, kişi başına düşen milli gelirin yüksek olduğu bir ülkenin toprağını endüstri ile kirletmesi durumunda; o ülkenin hangi kategoride ele alınacağı çevre ve toprak tasavvuruyla yakından ilgilidir. Ekonomik ilerlemenin maddi ölçütlerle ele alındığı bir yaklaşımda mezkûr ülke gelişmiş; ama maddi ölçütlerin yanında mahza soyut değerlerin önemsendiği yaklaşımlarda geri kalmış sayılacaktır. Zira yaşam döngüsü dikkate alındığında gelişmeyi geciktiren şey siyasî, ictimai veya kültürel engeller değil, toprağın ve tabii kaynakların istismarıyla erişilen yüksek hatta yaygın hayat seviyesidir.¹⁹⁵ Toprak üstündeki canlılar için geçerli olan, eşit ölçüde ve hiçbir duygusallık korkusuna yer vermeksizin toprağın kendisi için de geçerlidir.¹⁹⁶ İnsanla tabiat arasındaki farklılık bir derece farklılığı olup, insanın tabiatı ve içindekiler üzerinde keyfi tasarruflar yapabileceğini değil; bilakis belli bir sorumluluk duygusuyla ve israf etmeden kullanmasını gerektirmektedir.¹⁹⁷ Bu sebeple çevre-insan ilişkisini özne-nesne ilişkisinden ziyade “öz değere sahip iki bütünün, varlığa saygı temelinde yükselen birlikteliği” olarak algılamak ve öğretmek en güzeli olacaktır.¹⁹⁸ Bu bilince erişmeden çevre ve dolayısıyla toprakla ilgili yaşanan krizleri doğru okumak mümkün görünmemektedir. Bunun da metafizik arka plandan bağımsız olması neredeyse imkânsızdır.

SONUÇ

İnsanlığın üretim imkânları, bugün takip etmekte zorlanılacak kadar ilerlemiştir. Bu imkânlar bir taraftan sürekli daha yüksekleri

¹⁹⁴ İbrahim Özdemir, “Kur'an ve Çevre”, *İslami İlimler Dergisi* 1/2 (Güz 2006), 179.

¹⁹⁵ Rostow, *İktisadî Gelişmenin Merhaleleri*, 31.

¹⁹⁶ Schumacher, *Küçük Güzeldir*, 131.

¹⁹⁷ Özdemir, “Kur'an ve Çevre”, 179.

¹⁹⁸ Martı, “Çevre Ahlâkı ve Eğitim”, 1506-1507.

hedeflerken diğer taraftan üretim ve yaşam döngüsünün anamateryali olan toprağı ve çevreyi yavaş yavaş öldürmektedir. Çevrenin modern dönemde karşı karşıya kaldığı tehlike aslında kimsenin inkâr etmediğı bir vakiadır. Bu sebeple problematik noktanın farkındalık değil önlem alma konusundaki gevşeklik olduğu söylenebilir.

Toprak, yaşam döngüsünün kendisine bağılı olduğu, yok olduğunda en gelişmiş üretim imkânlarının dahi tekrar var edemeyeceğı ve buna rağmen kıymeti ekonomik hesapların arasına sıkışmış kutsal bir hazinedir. Zira insan ondan yaratılmış, onunla yaşamını sürdürmekte, ölünce ona dönecek ve öteki âlemde yine ondan diriltilecektir. Ayrıca insanın elindeki tüm gelişmiş imkân-lara rağmen hala tam olarak çözemediğı milyonlarca organizma-ya ev sahipliğı yapmaktadır.

İnsana ilâhî irade tarafından verilen halifelik misyonu yeryüzünü imar etme ve sorumluluk eksenli bir kavramdır. Yeryüzündeki sayısız denilecek çoklukta imkân ve nimetin insana verilmiş olması; insanın onları hor kullanmasını değil onlara karşı yaratılış amacına uygun davranmasını gerektirir. Toprağı zarar vermenin ya da yok olmasına göz yummanın aynı zamanda Yüce Allah'ın verdiği halifelik emanetinin sorumluluğunu ifa etmemek anlamına geleceğı unutulmamalıdır. Çünkü toprak, içindekiler ve üzerindekilerle beraber Yüce Allah'a aittir. Bu sebeple toprak merkezli çevre krizi ekonomik, teknik, akademik ya da bilimsel olmaktan öte ahlakî ve metafizik bir problemidir. İnsanın aşkın varlıkla arasına koyduğu mesafe seküler bir toprak tasavvuruna sebep olmuştur. Seküler bir yaklaşımla soyut değerlere dair doğru, yerinde ve insanın hayrına bir tasavvur geliştirmek mümkün görünmemektedir.

Pragmatizm ve enaniyet odaklı yaklaşımlardan soyutlanmadan toprağı verilecek en yüksek fiyat dahi onun değerini ifade etmeye yetmeyecektir. Toprağı verilen her fiyat onu meta olarak görmeyi hızlandıracaktır. Hâlbuki toprak fiyatı olan bir pazar malzemesi değil bizzat kendisi değerli olan eşsiz bir hazinedir. İnsanlık toprağı savaşı açtığı anda aslında kendisini ve uygarlığını yok ettiğinin farkına varmalıdır. Sanayi, kalkınma, teknoloji ya da ekonomik girdiler gibi her taraftan insanı kuşatan olgular ne kadar önemli

olursa olsun; insan bir seçim yapmak zorunda kaldığında sanayi ya da teknoloji olmadan yaşayabileceğini ama toprak olmadan yaşayamayacağını vakit tükenmeden anlamalı ve acilen son derece radikal kararlar ve önlemler almalıdır.

İnsanlığın ortak aklı toprağın kıymetini parçacı çözümlerde değil küçükten büyüğe her ferdin bilerek ve isteyerek; klasik ifade ile azmü cezmü kast eyleyerek katılacağı “küresel bir toprak bilinci”nde aramalıdır. Çünkü her bir fert toprak karşısında kendi davranışlarını düzeltmeye başlamadan küresel bir bilinçten bahsetmek ve başarı kaydetmek zor görünmektedir. Bu bilince varan bireyler evvela kendi davranışlarını ve tasavvurlarını düzeltmeye başladıklarında; bu bilinç dalga dalga yayılarak hedefine yürüyecektir.

KAYNAKÇA

Abdülbâkî, Muhammed Fuad. *el-Mu ‘cemü ‘l-müfehres li-elfâzi ‘l-Kur ‘âni ‘l-Kerîm*. Kâhîre: Dâru ‘l-Hadîs, 2001.

Âfiye, Muhammed Semih. *el-Kur ‘ân ve ulûmu ‘l-ard*. ez-Zehra li ‘l-İ ‘lami ‘l-Arabî, 1994.

Akalan, İlhan. *Toprak Bilgisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Ziraat Fakültesi Yayınları, 1988.

Âlûsî, Ebû’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh. *Rûhu ‘l-me ‘ânî fî tefsîri ‘l-Kur ‘âni ‘l-Azîm ve ‘s-seb ‘i ‘l-mesânî*. thk. Ali Abdülbârî Atiyye. 5 Cilt. Beyrût: Darû ‘l-Kütübî ‘l-İlmiyye, 1994.

Avcı, Casim. “Hilâfet”. Türkiye *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/539-546. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Bakırtaş, Yasin. *Dünya ‘da ve Türkiye ‘de Ekonomik Kalkınma, Küresel Kalkınma Odaklı Sorunlar Yeni Model Arayışları*. Ankara: Nobel, 2014.

Bayrakdar, Mehmet. *İslâm ve Ekoloji*. Ankara: DİB Yayınları, 1997.

Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes‘ûd b. Ferrâ. *Me ‘âlimu ‘t-tenzîl fî tefsîri ‘l-Kur ‘ân*. thk. Abdürrezzak el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İh-yâi ‘t-Turâs, 1999.

Berber, Metin. *İktisadi Büyüme ve Kalkınma: Büyüme Teorileri & Kalkınma Ekonomisi*. Trabzon: Derya Kitabevi, 4. Basım, 2011.

Beyhâkî, Ahmed b. Hüseyin. *Şuabü ‘l-îmân*. thk. Abdülalî Abdülhamid Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü ‘r-Rüşd, 2003.

Bilgin, Abdülcélil. *Kur'an'daki Deyimler ve Zemahşeri'nin Keşşaf'ı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

Bolay, Süleyman Hayri. “Âdem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/358-363. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Boynukalın, Mehmet. “Teyemmüm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/50-52. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *Sâhihu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. Dâru Tavki'n-Necât, 2001.

Burunkaya, Mustafa. “Statik Elektriğe Karşı Koruma için Güvenli Bir Topraklama Sistemi ve Antistatik Çalışma İstasyonunun Kurulması”. *Politeknik Dergisi* 11/2 (2008), 93-98.

Cerrahoğlu, İsmail. “Kur'an'da İnsanın Yaratılış Sahnesinin Düşündürdükleri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (1975), 85-95.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sıhâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attar. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 1987.

Çakır, Meriç - Makineci, Ender. “Toprak Faunası: Sınıflandırılması ve Besin Ağındaki Yeri”. *İstanbul Üniversitesi Orman Fakültesi Dergisi* 61 (2011), 43-55.

Çelik, Aysun. “Âlemin ve Âdemin Dört Ana Unsuru: Garîb-Nâme'de ‘Anâsır-ı Erbaa’”. *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2019), 312-339.

Çepel, Necmettin. *Toprak İlmî*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Orman Fakültesi Yayınları, 1988.

Demir, Şehmus. “Çevre Sorunu ve Kur'an'ın Çevreye Yaklaşımı”. *Diyanet İlmî Dergi* 44/4 (Aralık 2008), 75-88.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.

Ebü's-Şeyh el-Esbahânî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyan Ensârî. *el-Azame*. thk. Rızaullah b. Muhammed İdris el-Mübarekfuri. 5 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1987.

Elmalılı, Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Eser Kitabevi, ts.

Erbaş, Muammer. “Rabbimizin Bizlere Kutsal Emanetleri: Toprak, Su, Hava”. *Diyanet Aylık Dergi* (Erişim 26 Kasım 2020). <https://dergi.diyaret.gov.tr/makaledetay.php?ID=30779>

Ergene, Abdüsselam. *Toprak Biliminin Esasları*. Konya: Öz Eğitim Basım Yayın Dağıtım, 7. Basım, 1997.

Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 5. Basım, 2002.

Ezherî, Muhammed b. Muhammed. *Tehzîbu'l-luga*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.

Fazlıoğlu, İhsan. *Kendini Bulmak*. İstanbul: Papersense Yayınları, 6. Basım, 2018.

Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2005.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâü ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Günay, Turhan. *İslâm ve Kur'an'da Ağaç, Yeşil ve Toprak*. İstanbul: TEMA Yayınları.

Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Mehdi el-Mah-zûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.

Hamitoğulları, Beşir. “İktisadi Vahşi Büyümenin Bunalımları ve İslam Kalkınma Modelinin Vadettikleri”. *İktisadi Kalkınma ve İslam*. 9-33. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1987.

Hançerlioğlu, Orhan. *Ekonomi Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 5. Basım, 1993.

Hâzin, Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdadi. *Lü-bâbü't-te'vîl fî meâni't-tenzîl/Tefsîrû'l-Hâzin*. 4 Cilt. Beyrût: Darü'l-Kütü-bi'l-İlmîyye, 1994.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz. *Reddü'l-muhtâr ala'd-dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrût: Daru'l-Fikr, 2. Basım, 1992.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan el-Ezdi el-Basri. *Cem-heretü'l-luga*. thk. Remzi Münir Ba'lebekkî. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.

İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. 45 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 2001.

İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik. *es-Sîretü'n-ne-*

beviyye. thk. Mustafa es-Sekka vd. 2 Cilt. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, 2. Basım, 1955.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavut - Adil Mürşid vd. 5 Cilt. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

İbn Manzûr, Muhammed bin Mükerrrem bin Ali Ebû'l-Fadl Cemâled-dîn. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1994.

İbn Sîde, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam fi'l-luga*. thk. Abdülhamid Hindavî. 11 Cilt. Beyrût: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fi'lmi'tefsîr*. thk. Abdürrezzak el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrût: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 2001.

İbnü'l-Hâim, Ebû'l-Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. Muhammed b. İmâd. *et-Tibyân fi tefsîri garîbi'l-Kur'ân*. thk. Dâhî Abdülbâkî Muhammed. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.

Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.

Karlığa, H. Bekir. "Anâsır-ı Erbaa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/149-151. İstanbul: 1991.

Kiraz, Celil. "Bir Tefsir Problemi Olarak Bütün Varlıkların Allah'ı Tesbîh Etmesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2006), 100-132.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmet el-Berdûnî - İbrahim Ettafeyyîş. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.

Kutluer, İlhan. "İnsan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/320-323. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Martı, Huriye. "Çevre Ahlakı ve Eğitim: Çevre Kirliliği mi, Bilinç Kirlenmesi mi?" 2. *Uluslararası Çevre ve Ahlak Sempozyumu: Bildiriler Kitabı*. ed. Ahmet Pınarbaşı - Murat Pala. Adıyaman: Adıyaman Üniversitesi Yayınları, 2014.

Mustafa, İbrahim vd. *el-Mu'cemü'l-vasît*. 2 Cilt. Dâru'd-Da've, ts.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc b. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

Nasr, Seyyid Hüseyin. *İnsan ve Tabiat*. çev. Nâbi Avcı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2020.

Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdulah b. Ahmed. b. Mahmud. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Büdeyvi. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kelîmi't-Tayyib, 1998.

Ortaş, İbrahim. “Toprak İnsan Uygarlık İlişkisi”. *Yaşamın Her Karesinde Toprak*. ed. Yıldız Aksoy. 1-26. İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi, 2017.

Özdemir, İbrahim. “Kur'an ve Çevre”. *İslami İlimler Dergisi* 1/2 (Güz 2006), 161-183.

Özdemir, İbrahim - Yükselmiş, Münir. *Çevre Sorunları ve İslâm*. Ankara: DİB Yayınları.

Özel, İsmet. “Kalkınma? İlerleme? Varolma?”. *İktisadi Kalkınma ve İslam*. 227-235. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1987.

Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1992.

Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *ez-Zerîa ilâ mekârimi's-şerîa*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2007.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Ta-beristânî. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru l-Hyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999.

Schröder, Wolfgang. “Die Tiere des Waldes-Glieder im Ökosystems”. *Rettet den Wald*. ed. Horst Stern. München: Kindler Verlag GmbH, 1979.

Schumacher, Ernst Friedrich. *Küçük Güzeldir*. çev. Osman Deniztekin. İstanbul: E Yayınları, 1979.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahman b Ebî Bekr. *Mu'tera-kü'l-akrân fî i'câzi'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.

Tabakoğlu, Ahmet. “İslam İktisadı Açısından ‘Kalkınma’”. *İktisadi Kalkınma ve İslam*. 241-251. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1987.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Kâhire: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *Sünenu't-Tirmizî*. thk. Beşşar Avvad Maruf. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

Türk Dil Kurumu (TDK) “Sözlükler” (12 Ekim 2020). <http://sozluk.gov.tr/>

Toktaş, F. Ünal. “Statik Elektrik”. *Elektrik Mühendisliği* 330-331 (Mayıs 1986), 60-64.

Topaloğlu, Bekir. “Ölüm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/34-35. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Tütengil, Cavit Orhan. *Az Gelişmenin Sosyolojisi*. İstanbul: Belge Yayınları, 4. Basım, 1984.

Wardle, David A. vd. “Ecological Linkages Between Aboveground and Belowground Biota”. *Science* 304/5677 (11 Haziran 2004), 1629-1633. <https://doi.org/10.1126/science.1094875>

Yavuz, Yusuf Şevki. “Acbü’z-zeneb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/319-320. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Yeşilyurt, Temel. “Çevre Problemine Alternatif Bir Yaklaşım ‘Doğanın Epistemolojik Analizi’”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1999), 217-248.

Yurdagür, Metin. “Tesbih”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/527-528. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Yüceer, İsa. “Kur’an’da Toprak ve Yeryüzü Lafızları”. *Acta Turcica* 1 (Ocak 2012), 193-206.

Zebîdî, Muhammed b. Abdirrezzâk el-Hüseynî Ebü'l-Feyz Murtaza. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. Dâru'l-Hidâye, ts.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmut b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrût: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1987.

KUR'ÂN'DA VEFÂ KAVRAMININ ETİMOLOJİK VE SEMANTİK TAHLİLİ ETYMOLOGICAL AND SEMANTICAL ANALYSIS OF THE CONCEPT OF WAFÂ' IN THE QUR'AN

Geliş Tarihi: 12.12.2021 Kabul Tarihi: 25.05.2022

✉ ASLAN ÇİTİR

DR.

KONYA İL MÜFTÜ YRD.

orcid.org/0000-0002-5345-8512

aslancitir@gmail.com

ÖZ

Vefâ kelimesi ve türevleri Kur'ân'da altmış sekiz âyette geçmektedir. Bazı âyetlerde ahit, akıt, hesap, amel, kesb, ecir sözcükleriyle zikredilmiştir. Ahit ve akıt kavramıyla bağlantılı olduğu âyetlerde Allah'a, insanlara verilen söze sadakat göstermeyi kapsamaktadır. Bu ahde vefâ; tevhid itikadına, Kur'ân'ın ve Hz. Muhammed'in müjdelenmesine, insanların meşru haklarına ilişkin verilen sözleri eda etmeye şâmilidir. Meşru olmayan hususlarda verilen sözlere sadakat göstermek doğru değildir. Hesap, amel ve kesb kelimesiyle zikredilen âyetlerde Allah'ın ahirette hesapları tastamam göreceğine, dünyada da hakların tastamam verileceğine işaret etmektedir. Bu kelimeler hem ahirete hem de dünyaya tealluk eden sözcüklerdir. Ecir kelimesi ise hiç kimsenin haksızlığa uğratılmadan iman ehlinin cennete, küfür ehlinin cehenneme dâhil edileceğine hâvî olarak sadece ahirete tahsis edilmiştir. Vefâ ve türevleri her şeyde kemâlâtı, mükemmelliği, ihsanla cemedilmiş adaleti, lütufla ziyade mükâfatı ifade etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Ahit, Akıt, Ahde Vefâ.

ABSTRACT

The word wafâ' and its derivatives appear in approximately sixty-eight verses in the Qur'an. In some verses, it is mentioned with the words covenant, contract, reckoning, deed, kasb, reward. In the verses that it is related to the concept of covenant and contract, it includes showing loyalty to Allah and the promise given to people. The concept "honoring the covenant" includes fulfilling the promises made regarding the tawhid, the heralding of the Qur'an and the Prophet Muhammad and the legitimate rights of people. It is not viable to be faithful to promises made on illegitimate matters. The verses mentioned with the words reckoning, deed and kasb indicate that Allah will make the reckoning completely in the hereafter and that the rights in this world will be given in full. These words are the words that refer to both the hereafter and the world. The word reward is reserved only for the hereafter, meaning that the people of faith will end up in Paradise and the people of disbelief will end up in Hell without anyone being wronged. Wafâ' and its derivatives mean maturity, perfection, justice combined with benevolence, grace and excessive reward.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Covenant, Contract, Honoring the Covenant.

SUMMARY

The word of wafa' is associated with many areas of human and social life. As a moral value, it corresponds to many areas of life such as social, economic and education. In addition, the concept of honoring the covenant covers many matters such as the protection of orphans' rights, the preservation of property, progeny, religion, death, the protection of human rights, the communication of mankind with other people and creatures as well as its relationship with Allah, prophethood, and revelation.

The word of wafa'; has taken its place in the Qur'an as a concept that builds moral, economic, social life, tawhid and justice. With the concept of wafa', the Qur'an aims to eliminate usury, bribery, oppression, theft, riba, deception, extortion, bribery, rebelliousness, stubbornness, and defeatism, and aims to fulfill the measure/weighing with justice.

In the verses that it is related to the concept of covenant and contract, it includes showing loyalty to Allah and the promise given to people. The concept "*honoring the covenant*" includes fulfilling the promises made regarding the tawhid, the heralding of the Qur'an and the Prophet Muhammad and the legitimate rights of people. It is not viable to be faithful to promises made on illegitimate matters. The verses mentioned with the words reckoning, deed and kasb indicate that Allah will make the reckoning completely in the hereafter and that the rights in this world will be given in full. These words are the words that refer to both the hereafter and the world. The word reward is reserved only for the hereafter, meaning that the people of faith will end up in Paradise and the people of disbelief will end up in Hell without anyone being wronged. Wafa' and its derivatives mean maturity, perfection, justice combined with benevolence, grace and excessive reward. This word means "to perform on time, to complete, to be sufficient, to pay the full amount, to honor the covenant, to remunerate, to pay off the debt, to measure/weigh perfectly, to fulfil a vow, to die, to take one's life, the most honorable, and perfect."

The word of wafa' includes matters such as not harming

people in the field of economics, such as material and wealth, not usurping the right, not cheating (al-Mutaffifin 83/1-3). There are two situations, namely buying and selling, in granting the right specified in the verses: *“Woe to the defrauders! Those who, full measure ‘when they buy’ from people, but give less when they measure or weigh for buyers.”* In both these cases, it has been pointed out that being moderate/balanced and seeking justice are essential in preserving rights to the extent of ability.

Orphan children constitute the weakest link of the society in protecting their property, wealth, life and rights (al-An'am 6/152) The verse refers to the word fidelity regarding the protection of orphans' rights with a just approach: *“And do not come near the wealth of the orphan—unless intending to enhance it—until they attain maturity. Give full measure and weigh with justice.”* In this verse, Allah has completed the just approach to the property and rights of the orphan child with the concept of wafa'.

The Qur'an mentions the wafa' concept with the Word covenant on many occasions. In these verses, honoring the covenant has been interpreted as showing loyalty to the covenant and fulfilling it. The concepts of covenant and wafa' in the verses generally include the observance of justice in the fulfillment of the promise. In this context, it is important to examine the verses in the Qur'an in which the covenant and wafa' are mentioned together. It is stated that the commitment to the contract is general and covers all kinds of contracts made verbally or in writing.

The concept of wafa' is mentioned in two verses (al-Hajj 22/29; al-Insan 76/7) with the word nazr, which means vow, and it is ordered that the dedicated nazr be fully fulfilled: *“Then let them groom themselves,¹ fulfil their vows, and circle the Ancient House.”* (al-Hajj 22/29).

In short, wafa' and its derivatives mean, from an etymological and semantic perspective, “to complete, to reach maturity, to do chase for perfection in every matter.

GİRİŞ

Vefâ kelimesi, insan ve toplum hayatının birçok alanıyla bağlantılıdır. Ahlâkî değer olarak ictimâî, iktisâdî ve eğitim gibi insan ve toplum hayatının birçok alanına tekâbül etmektedir. Ayrıca ahde vefâ gösterme, toplumun en zayıf halkalarından biri olan yetimlerin hakkının, insan haklarının, malın, neslin, dinin korunması, insanın hem cinsleri ve diğer yaratılanlarla irtibatı ve Allah, risâlet ve vahiyle ilişkisi, dünya hayatının tamamlanmasını ihtiva eden ölüm gibi birçok hususu kapsamaktadır.

Bu kelime en geniş perspektifte etimolojik olarak *Lisânü'l-'Arab*'da ele alınmış, Arap şiirinden teşekkül eden beyitlerle izah edilmiştir.¹ Bu araştırmada âyetlerde vefâ kelimesiyle birlikte kullanılan sözcükler incelenmiştir. Bu sözcüklerden ahit ve akit kavramları birbirlerinin yerine kullanılmasına istinaden mana birliği olması, birbirlerini tefsir etmeleri nedeniyle ele alınmıştır.

Vefâ kelimesinin Kur'ân'daki tüm kullanımlarını kapsayan, bu kelimenin analizini yapan bir araştırma makalesine ya da akademik teze ulaşılamamasına binâen bu konu gündeme alınmıştır. Ahde vefâya ilişkin insanın ilişkilerinde sorumlu olduğu temel ahlâkî ilke kapsamında bir makale, birey ve toplum ilişkisinin kurulmasında ahde vefânın önemi ve Hz. Muhammed örneği muhtevasında ele alınan bir çalışma² ve sempozyum tebliği³ tespit edilmiştir. De-

¹ Cemâluddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1410/1990), 15/398-401.

² Zülfikar Durmuş, "Kur'ân'a Göre İnsanın İlişkilerinde Sorumlu Olduğu Ahlâkî İlke: Ahde Vefâ", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/2 (2002), 77-95.

³ İsmet Altıkardeş, "Birey ve Toplum İlişkilerinde Ahde Vefânın Önemi ve Hz. Muhammed (sav) Örneği", *Hız Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu* (22-22 Nisan 2007), *İslâmî İlimler Dergisi* (2007), 693-700; Adnan Koşum, "Hz. Peygamberin Ticârî

ğer bağlamında eğitim açısından vefâ kelimesi incelenmiştir.⁴ Bu çalışmalara ilâveten *Kur'ân'da Ahit ve Ahde Vefâ* adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır.⁵ Ayrıca *İslâm'ın Evrensel Değerlerinden Ahde Vefâ* isminde bir kitap bulunmaktadır.⁶ Diyanet İşleri Başkanlığı yayınlarından çıkan ve Komisyon tarafından hazırlanan *Peygamberimiz ve Vefâ Toplumu* adlı eser de daha çok ahde vefâ perspektifinden ele alınmıştır.⁷ Bu araştırmaların çoğunda ahde vefâ ilkesi üzerinde durulmuş, vefâ kelimesinin Kur'ân perspektifinde etimolojik ve semantik analizi yapılmamıştır.

Vefâ kelimesi, Kur'ân'da birlikte zikredilmesine istinaden ahit, akit, hesap, amel, kesb, ecir sözcükleriyle beraber incele-nip etimolojik açıdan analiz edilmiştir. Ayrıca insanların her çeşit hakkının tastamam ödenmesi, ahde vefâ gösterme, adağı yerine getirme ve insanın dünya hayatını tamamlamasına ilişkin tahliller âyetler rehberliğinde incelenmiştir. Vefâ kelimesi ve türevleri klasik tefsir kaynakları ve lügatlerden istifâde edilerek ele alınmış, çağdaş kaynaklara ve günümüz akademik çalışmalarına da yer verilmiştir.

1. VEFÂ KAVRAMININ ETİMOLOJİK ANALİZİ

Vefâ kelimesinin semantik analizinin yapılabilmesi için önce etimolojik açıdan incelenmesi gerekmektedir.

1.1. Lügat ve Terim Anlamı

Vefâ kavramı; tam, bütün, eksiksiz anlamında, v-f-y (و ف ي) kökünden isim-mastar kalıbında türemiş bir kelimedir. Sülâsî fiil kalıbının ikinci babından gelen vefâ (وفي) fiili, sözlükte “vaktin-de eda etme, tamamlama, yeterli olma, tastamam ödenme, sözü yerine getirme, söze sadık olma, hak edileni tastamam verme, he-sabı eksiksiz ödeme, hakkı ödeme, borcu kapatma, ölçüyü/tartıyı

Hayatında Ahde Vefâ İlkesi ve Uygulama Örnekleri”, *Hz. Muhammed (sav) ve Me-saî, İslâmî İlimler Dergisi* (Ekim 2014), 604-609.

⁴ Hüsamettin Erdem, “Değerler Eğitimi Açısından Bir Ahlâk Değeri Olarak Vefâ”, *İnsani Değerlerin Yeniden İnşası Uluslararası Sempozyum 19-21 Haziran 2014* (Erzurum: 2015), 1/331-347.

⁵ Ahmet Öz, *Kur'ân'da Ahid ve Ahde Vefâ* (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999).

⁶ Ramazan Kazan, *İslâm'ın Evrensel Değerlerinden Ahde Vefâ* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013).

⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı (Komisyon), *Peygamberimiz ve Vefâ Toplumu* (Ankara: DİB Yayınları, 2021).

tastamam yapma, adağı yerine getirme, vefat etme, canı alma, en şerefli, mükemmel” manalarına gelmektedir. Fâtîha Sûresine “سورة الوافية” denilmiştir. Fiil olarak vefâ /yefî/vefâün (وفي/يفي) kalıbında zikredilmiştir.⁸

Vefiye (وفي) kelimesinin cemisi evfiyâ’ (أوفياء), müennesi vefiyye (وفية), cemi müennes vefeyât (وفيات), evfiyâ’ (أوفياء) şeklindedir. el-Vefiyy (الوفي) Allah’ın en güzel isimlerinden olup vaat ettiğini tam yerine getiren,⁹ vefâsız olmayan, hakkı tam olarak veren/alan manalarını kapsamaktadır. Bu bağlamda hakkın verilmesi/ alınması el-Vefiyy (أوفياء الوفي ج) kelimesiyle zikredilmiş; vefâ/evfâ/vefiyyün (وفي/أوفي/وفي) tek anlamda ele alınmıştır.¹⁰

el-Vefâ’ (الوفاء) vefâsızlık, ihanet, sözde durmama, sadakatsizlik kelimelerini içeren el-gadr الغدر sözcüğünün zıddıdır. el-Vefâ’ (الوفاء) yüce, âlî, asil karaktere hâvî ahlâk anlamında; uzunluk, ölüm, ömrün uzun olması¹¹ kapsamında ele alınmıştır. Saçın artıp çoğaldığında gürleşmesi vefâ kelimesiyle izah edilmiştir.¹² Ayrıca vefâ kelimesinin المأة زاد ifadesiyle aşmak anlamında kullanıldığı zikredilmiştir.¹³

İstîlâhî olarak vefâ “sempati (duygudaş, ahit) yoluna bağlı kalma, muhatapların (yoldaş, arkadaşı) ahitlerini korumasıdır.”¹⁴ şeklinde tanımlanmıştır.¹⁵ Lügatlerin genelinde Kur’ân âyetlerinin ihtiva ettiği anlam bağlamında ele alınmış, mana birliğine tanıklık edilmiştir.¹⁶

⁸ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 15/398-401.

⁹ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ “...Allah’tan ziyade ahidini yerine getiren kimdir?...” et-Tevbe 9/111.

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 15/398-399.

¹¹ Bk. Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît* (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1407/1987), 1731.

¹² İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 15/398-399.

¹³ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 15/398-399.

¹⁴ Seyyid Şerif el-Cürçânî, *et-Ta’rîfât* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1403/1983), 1/253.

¹⁵ الوفاء: ملازمة طريق المواساة، ومحافظة عهود الخلطاء

¹⁶ Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn* (Bağdat: y.y., 1404/1984), 8/409; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Beyrût: Dâru’s-Şâmiyye, 1417/1996), 1/878; Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *Esâsü’l-belâga*, thk. Dr. Mezîd Na‘îm - Dr. Şevkî Me‘arrî (Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1418/1998), 916-917.

Vefâ ve evfâ ahit ile kullanıldığında aynı anlamı taşır. Vaadini, sözünü yerine getirmek, sözünde durmak, görevini yerine getirmek anlamına gelen evfâ (أَوْفَى) kelimesiyle tamamlamak manasını içeren vefâ (وَفَى) kelimesi Arap şiirinde tek beyitte birleştirilmiştir:

أما ابن طوق فقد أوفي بزمته

كما وفي بقلاص النجم حاديه

Yıldızın kayboluşu keskin bir şekilde tamamlandığı gibi İbn Tavk görevini/ahdini yerine getirmiştir.

Bu beyitteki أوفي ve وفي kelimeleri hiçbir şeyi eksiltmeden hakkı, ölçüyü kâmilen yerine getirme manalarını taşımaktadır. Ayrıca hadislerde vâfâ (وَافَى) fiiline yeterli¹⁷, vefâ (وَفَى) kelimesine tamamlama, neticelendirme¹⁸ ve uzun zaman alma anlamı verilmiştir.¹⁹

Vefâ kelimesi, Hz. İbrâhîm'in evladını kurban etme sözüne sadakat göstermesi, kavminin eziyetlerine sabretmesi, sünnet olma emrine ittiba etmesi gibi maruz kaldığı en büyük imtihanlarda sözünde durma, sözünü kâmilen yerine getirme muhtevasında tef'îl (تَوْفِيَة) kalıbında gelmiştir.²⁰

Ferrâ (ö. 207/822), bu kelimeyi duyurmak, tebliğ etmek anlamındaki belleğa (بَلَّغَ) kelimesiyle açıklamıştır. Bu kelimeden maksadın herhangi bir kimsenin başkasının günahından mükellef tutulmadığı kabilinde ele almıştır.²¹ Ebleğa (أَبْلَغَ) fiili, nezir (نَزِير)

¹⁷ “أَلَسْتُ تُنْجِيهَا وَافِيَةً أَعْيُنُهَا وَأَذَانُهَا” “Gözleri ve kulakları kendisine yettiği halde onu yapamaz mısın?” Bu hadiste vefâ kelimesine kâfi (yeterli) anlamı verilmiştir. Bk. Ebû Bekr Abdullâh b. ez-Zübeyr b. Îsâ b. Ubeydullâh el-Hamîdî, *Müsned*, thk. Hasen Selîm Esed ed-Dârânî (Dımaşk: Dâru's-Sekâ, 1996), 2/133; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 15/398.

¹⁸ “إِنَّكُمْ وَفَيْتُمْ سَبْعِينَ أُمَّةً أَنْتُمْ آخِرُهَا، وَأَكْرَمُهَا عَلَى اللَّهِ” “Şüphesiz sizler yetmiş ümmetin tamamlayıcı ve onların sonuncusunuz. Sizler Allah katında en değerlisiniz.” Bu hadiste vefâ kelimesi, son nebinin ümmetinin, yetmiş ümmeti tamamladığını ifade etmektedir. Bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî İbn Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavût - Âdil Mürşid vd. (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 33/245; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 15/398-399.

¹⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 15/398.

²⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 15/399.

²¹ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf en - Necâtî-Muhammed Ali en-Neccâr - Abdulfettâh İsmâîl eş-Şelebî (Mısır: Dâru'l-Misriyye, ts.), 3/101.

kelimesiyle kullanıldığında adağın yerine getirilme manası verilmiştir.²²

Evfâ (أَوْفَى)²³ kelimesi gözetleme, denetleme, tepeden bakmak, hâkim olmak anlamında eşrafe (أَشْرَف)²⁴ kelimesiyle de açıklanmıştır. Gözetleme yapılan yerin yüksek kısmı (gözetleme yeri), merbe' (مَرَبَا) kelimesiyle izah edilmiş, bu kelime düşmanın gözleendiği yüksek yeri içermektedir. Vefâ kelimesi evfâ şeklinde hadis-i şerif'te أَوْفَى عَلَى سَلْعٍ²⁵ ifadesiyle anlatılmış olup Sel' Dağ'ın tepesine işaret ederek dağa çıkışı/yükselişi tamamlamayı (tepe, zirve) ifade etmiştir.²⁶

İstevfâ (إِسْتَوْفَاء/إِسْتَوْفَى/إِسْتِيفَاء) hakkını, bedelini tam ödemek, ölçüyü eksiksiz yapmak, geride hiçbir şey eksik bırakmamak demektir. Vefâ kelimesi her şeyin kemalini tamamlamasını, ölçünün ne eksik ne fazla olmadan dengelenmesini ihtiva etmektedir. Vüfiyyen (وَفِيَا), bir şey tam, bol ve çok olmak; el-Vâfi (الوَافِي) ölçülerden bir dirhem, miskal, keyl; tevâfâ (تَوَافَى/تَوَافَا) insanların hepsinin bir araya gelip toplanıp tamam olması anlamını kapsamaktadır.²⁷

Mîfâ' (مِيفَاء) borcunu ödeyen, adağını yerine getiren kimseye vefâ sahibi manası verilmiştir. el-Mîfâ (المِيفَى) ise kerpiçhane, tuğla vb. pişirilen yer, etrafından yüksekçe olan yer demektir.²⁸ El-vâfi mine's-şi'r (الوَافِي مِنَ الشَّعْرِ), birçok parçanın kullanımının bir halkada tam olarak işlenmesi anlamındadır.²⁹

Geliş, varış, haberleşme anlamına hâvî el-müvâfât (المُوَافَاة), insanın ecelinin geldiği vakitte ölmesi, dünya hayatındaki vaktini tamamlaması demektir. el-Vefât (وَفِيَاتُ ج الوفاة), ölüm, vefat, Allah insanın ruhunu kabzettiğinde Allah onun ruhunu aldı demektir.

²² İsmâil b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihâh* (Kâhire: y.y., 1402/1982), 2/510-511; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 15/398-399; Ahmed Muhtâr Abdülhamîd, *Mu'cemü'l-lügati'l-'Arabîyyeti'l-mu'âsıra* (b.y.: Âlemü'l-Kütüb, 1429/2008), 3/2475.

²³ Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 15/399.

²⁴ Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 15/399.

²⁵ Müslim b. Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), "Tevbe", 53.

²⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 15/399-341.

²⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 15/399-341.

²⁸ Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 15/398.

²⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 15/399.

Müteaddi için kullanılan ve teveffâ kelimesinden ismi mef'ûl olan el-müteveffâ (المتوفي)³⁰, meyyit/ölü anlamında olup dünyadaki ecel sürecini tamamlayan insanı kastetmektedir.³¹

Kısaca vefâ kelimesi, bütün kalıpları itibariyle icra edilen her hususun tastamam hale getirilip kemâle ermesi, ölçünün eksik olmayıp dengelenmesi, sözün yerine getirilmesi anlamını taşımaktadır.

1.2. Kur'ân'da Vefâ Kavramıyla Zikredilen Bazı Sözcükler

Vefâ, kendisiyle bağlantılı ve terkip halindeki sözcükleri tamamlayan bir kavramdır. Bu sebeple vefâ ve türevleriyle aynı âyette zikredilen bazı sözcükler ele alınmıştır. Bunlar ahit, akit, amel, ecir, hesap ve kesb kelimeleridir. Ahit ve akit kelimelerinde anlam birliği; amel, ecir, hesap, kesb sözcüklerinde muhtevâ birliği vardır. Keyl/mikyâl, vezn/mîzân kelimeleri vefâ kavramıyla terkip halinde kullanılan sözcüklerdir. Nezr kelimesi ise vefâ kavramıyla birlikte kullanıldığında ahit ve akit sözcükleriyle yakın anlam taşımaktadır. Vefâ ile bağlantılı ahit, sözü (ahdi), akit ise sözleşmeyi (akdi) yerine getirmeyi ihtiva ederken nezr de adağın yerine getirilmesini ifade etmektedir. Vefâ kavramına ilişkin yapılan çalışmaların tamamında bu kavramla zikredilen sözcüklerin tamamına yönelik etimolojik analiz yapılmadığı için vefâ kavramı genelde ahde vefâ çerçevesinde ele alınmıştır. Bir kavramın etimolojik ve semantik tahlilinin yapılabilmesi için sözkonusu kavramın sibâk ve siyâkında bağlantılı olduğu sözcüklerin tamamının etimolojik analizine ihtiyaç bulunmaktadır. Bu bağlamda vefâ kavramının mana genişliğinin anlaşılabilmesi için âyetlerdeki bağlantılı ve terkip halinde olduğu kelimelerin incelenmesi gerekir.

1.2.1. Vefa Kavramıyla Anlam Birliği ve Yakın Anımlı Olan Sözcükler

1.2.1.1. Ahit

Vefâ ve türevleri, Kur'ân'da ahit kelimesiyle beraber on kez zikredilmiştir.³² Sözlükte, fiil olarak bir şeyi korumak, bir şeyin

³⁰ Ahmed Muhtâr, *Mu'cemü'l-lügati'l-'Arabîyyeti'l-mu'âsıra*, 3/2475.

³¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 15/399-401.

³² el-Bakara 2/40 (2), 177; Âl-i İmrân 3/76; el-En'âm 6/152; et-Tevbe 9/111; er-Ra'd 13/20; en-Nahl 16/91; el-İsrâ 17/34; el-Fetih 48/10; Muhammed Fuâd Abdülbâkî *el-Mu'cemü'l-müfrehes li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1404/1984), 756-757.

yerine getirilmesini emretmek, her durumda muhafaza etmek, talimat vermek, söz vermek, tavsiye etmek anlamlarına geldiği gibi isim olarak da yemin, mîsâk, emir, talimat, taahhüt, antlaşma, yükümlülük, itimat veren söz, vasiyyet, eman, zimmet, yemin anlamlarında kullanılmaktadır.³³ İki taraf arasında yapılan sözleşmelere de ahd ve ahitleşme denir. İki taraf ya da taraflar arasındaki karşılıklı ahitleşmeye muâhede denilmektedir.³⁴ Ahit, hem yemin hem de kesin söz verme anlamına sahiptir. Yemin, ahdin dînî yönünü, söz verme ise ahlâkî boyutunu ihtiva etmektedir. Allah ile İsrâiloğulları arasında yapılan ahdin hükümlerine hâvî olduğundan dolayı Yahudilerin kutsal kitaplarına Ahd-i Atîk, Hıristiyanların kutsal kitaplarına ise Ahd-i Cedîd denilmiştir. İslâm toplumunun hâkimiyeti altında yaşamak üzere kendileriyle antlaşma yapılan gayrimüslimler için ehl-i zimme yerine ehl-i ahd terimi de kullanılmıştır.³⁵ Ahit kavramı mîsâk kelimesiyle de tefsir edilmiştir.³⁶ Yapılan çalışmaların çoğu vefâ kavramının ahidle ilişkisi minvalinde ele alınmıştır.

1.2.1.2. Akit

Akit kelimesi, Kur’ân’da vefâ kelimesiyle sadece bir yerde ukûd kalıbında zikredilmiştir.³⁷ Bu âyetle akde vefâ emredilmiştir. Sözlükte bağlamak, düğümlemek, bir şeyi diğerine sağlamca tutturmak, sağlamlaştırılmış sözleşme, ipi bağlamak, alış-veriş bitirmek, taahhütte bulunmak³⁸ gibi anlamlara gelmektedir. Bu sözlük anlamı terim anlamını da kapsamaktadır. Zemahşerî (ö. 538/1144) *Yâ أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ* “*Ey imân edenler! Antlaşmaları yerine getirin...*”³⁹ âyetindeki evfû bi’l-ukûd ifadesindeki ukûd kelimesine ip ve benzerlerinin düğümlemesine benzeyen

³³ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-‘Ayn*, 1/102; Cevherî, *es-Sihâh*, 2/515; Râgıb, *Müfredât*, 523; Zeynüddîn Ebû Abdullah b. Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî, *Muhtârü's-sihâh*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrût: el-Mektebetü'l-‘Asriyye, 1999/1420), 1/220; İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, 3/311-315.

³⁴ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-‘Ayn*, 1/102-103.

³⁵ Abdurrahman Küçük, “Ahd” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/532-533; bk. Durmuş, “Ahde Vefâ”, 78-80.

³⁶ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-‘Ayn*, 1/102; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, 574.

³⁷ Bk. el-Mâide 5/1; Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu‘cemü'l-müfehres*, 468.

³⁸ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-‘Ayn*, 1/140.

³⁹ el-Mâide 5/1.

sağlam sözleşme, ahit anlamı vermiştir.⁴⁰ Akit sözcüğü ahit kelimesiyle de tefsir edilmiştir.⁴¹

1.2.1.3. Nezr

Nezr (النَّذْرُ) kelimesinin vefâ kavramıyla bağlantılı olarak وَلْيُوفُوا (adaklarını yerine getirsinler) ve يُوفُونَ بِالنَّذْرِ (adaklarını yerine getirirler) şeklinde zikredilen iki âyette⁴², adanan adağın eksiksiz, kâmilten yerine getirme anlamı ifade edilmektedir.

İnsanın adadığı, sevdiği, uyardığı, ikaz ettiği şeyi kendisine zorunlu hale getirmesi, ibâdet ve sadaka gibi kendisine vacip kılması nezr kelimesiyle açıklanmıştır.⁴³ Nezr kelimesinin isim olarak adak, yemin, ikaz; fiil olarak uyarmak, ikaz etmek, tebliğ etmek, yemin etmek, adamak anlamları vardır. Ayrıca nezr, ahit olarak tefsir edilmiş, وَلْيُوفُوا نَذْرَهُمْ âyetine ahitlerini tamamlasınlar manası da verilmiştir.⁴⁴

Nezr kavramı nahb (النَّحْبُ) kelimesiyle anlamdaş olan bir kelimedir. Bu manaya delâlet eden âyet ve mealı şöyledir:

مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَّنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا

“Müminlerdendir o erler ki Allah’a verdikleri ahde sadakat gösterdiler. Kimi adağını ödedi (canını verdi), kimi de beklemektedir. Onlar, ahitlerini hiç değiştirmediler.”⁴⁵

Nezr kelimesinin adak anlamında nahb kelimesiyle anlamdaş olduğu yukarıda mezkûr âyetin فَمِنْهُمْ مَّنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ “...kimi ada-

⁴⁰ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gâvâmi'zî 'l-tenzîl ve 'uyûni 'l-ekâvîl fî vücûhi 'l-te'vîl* (Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1407/1987), 1/600.

⁴¹ Mucâhid b. Cebr, *Tefsîru Mucâhid*, thk. Muhammed b. Abdüsselâm Ebû'n-Neyl (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî'l-Hadîse, 1410/1989)1/298; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehâte (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2002), 1/448.

⁴² Bk. el-Hacc 22/29; el-İnsan 76/7.

⁴³ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 3/251, 8/180; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 5/201.

⁴⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Cami'u li ahkâmi 'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Burdûnî - İbrâhîm Atfîş (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1384/1964), 19/127-130; Ebû Abdillâh Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414/1994), 5/419.

⁴⁵ el-Ahzâb 33/23.

ğını ödedi...” kısmında zikredilmiştir.⁴⁶ Bu âyette ahde sadâkat mefhûmuna da yer verilmiştir.

Kısaca ahit ve akit sözcükleri birbirlerinin yerine kullanılan, birbirlerini tefsir eden, mana birliği olan kavramlardır. Nezr kelimesine ahit anlamı da verilmiştir. Bu minvalde bu sözcüklerin her birinin vefâ kelimesiyle doğrudan ya da dolaylı ilişkisi vardır. Bu sözcükler “Vefâ Kavramının Kur’ân’daki Anlam Haritası” başlığında âyetler rehberliğinde semantik perspektiften vefâ kavramının tahlili bağlamında daha detaylı ele alınmıştır.

1.2.2. Muhtevâ Birliği Olan Sözcükler

Vefâ kavramıyla birlikte zikredilen bu sözcüklerin bulunduğu âyetler arasındaki muhteva birliğine tanıklık edilmektedir.

1.2.2.1. Amel

Amel (عمل) kelimesi, sözlükte fiil olarak iş ve işlem yapmak, tasarruf etmek, hareket etmek, ücretini vermek gibi anlamları mevcuttur. İşçiye emeğinin karşılığının verilmesi amel kelimesiyle ifade edilmiştir. Çamur, bina vb. işlerde çalışanlara amale denilir. İsim olarak zanaatkâr, iş, işçi, amele, meşguliyet, temsilci, ameliyat, operasyon, vali⁴⁷ anlamları vardır.⁴⁸ Vefâ kelimesi ve türevleri beş yerde amel kelimesiyle beraber kullanılmıştır.⁴⁹ Bu kullanım Allah’ın âhirette iyiliğin de kötülüğün de hayrın da şerrin de karşılığını tastamam vereceğini ifade etmektedir.⁵⁰ وَإِنَّ كُلَّ لِمَا لِيُوفِّيَهُمْ رَبُّكَ أََعْمَالُهُمْ karışılığını tam olarak verecektir...”⁵¹

Mü’minlerin ve kâfirlerin yaptıklarının karşılığına göre derece aldıklarını, iman edenlerin cennete, inkâr edenlerin cehenne- me gideceklerini ifade etmek için لِيُوفِّيَهُمْ ve لِيُوفِّيَهُمْ fiilleri أَعْمَالُهُمْ

⁴⁶ Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, 3/251, 8/180; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 5/201.

⁴⁷ ‘Âmil (عامل) sözcüğünün cemisi ‘ümmâl (عمال)’dir. Vali anlamı vardır. Bk. Reinhart Pieter Anne Dozy, *Tekmilâtü’l-me‘âcimi’l-lügati’l-‘Arabîyye*, çev. Muhammed Selîm en-Nü‘aymî - Cemâl el-Hayyât (Irak: Vizâratü’s-Sekâfe ve’l-İ‘lâm, 1979-2000), 7/315.

⁴⁸ Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, 2/154; Zemahşerî, *Esâsü’l-belâga*, 566-567.

⁴⁹ Hûd 11/15,111; en-Nahl 16/111; ez-Zümer 39/70; el-Ahkâf 46/19; bk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu‘cemü’l-müfrehes*, 756-757.

⁵⁰ Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-sünne*, Mecdî Basellûm (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1426/2005), 6/583.

⁵¹ Hûd 11/111; bk. en-Nahl 16/111. وَتُؤْتَى كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ

kelimesiyle kullanılmıştır: وَلِيُوفِّيَهُمْ أَعْمَالَهُمْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ “Her kimsenin yaptıklarına göre dereceleri vardır. Allah onlara yaptıklarının karşılığını verir; asla kendilerine haksızlık yapılmaz.”⁵²

Vefâ kelimesi yukarıdaki iki âyette amel kelimesiyle birlikte kullanıldığında insanların dünyadaki yapıp ettiklerinin karşılığını ahirette tamamen alacağına işaret etmektedir. Diğer âyette ise insanların bu dünyada talep ettikleri dünya hayatını ve onun zinetinin karşılığını yine bu dünyada Allah'ın eksiksiz vereceğini ifade etmektedir: مَنْ كَانَ يُرِيدِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُخْسُونَ “Kim dünya hayatı ve onun zinetini murad ediyorsa, orada onların çalışmalarının karşılığını eksiksiz verir, orada onlar hiçbir zarara uğratılmazlar.”⁵³

1.2.2.2. Ecir

Vefâ kelimesi ve türevleri ecir kelimesiyle altı yerde birlikte zikredilmiş, dört âyette cemi olarak أَجُورَا (ücûran), iki âyette masdar olarak أَجْرًا (ecran) kelimeleriyle kullanılmıştır.⁵⁴ Sözlükte fiil olarak kırık kemik bağlamak, kiraya vermek, ücret vermek, mükâfat vermek, hayır ve sadaka mukabilinde sevap beklemek, yapılan işin karşılığını vermek isim olarak kirâ akdi, kiracı, çeyiz, mehir, işçi, ücret, sevap anlamlarını ihtiva etmektedir.⁵⁵

Vefâ ve türevlerinin أَجُورَا, أَجْرًا kelimelerine ilişkin âyetlerin tamamında ahirete müteallik olmasına istinaden onların ücretlerinin, mükâfatlarının, sevaplarının tamamen verileceği, amellerine mukabil Allah'ın cenneti lütfetmesiyle mükâfatlarının arttırılacağı beyan edilmektedir.⁵⁶ Onların salih amellerinin mükâfatlarının değerinin küçültülüp azaltılmadan eksiksiz, kâmil ve tam verileceği, vaad edilen ödüllere ilave mükâfatların lütfedileceği ifade edilmiştir.⁵⁷

⁵² Bk. el-Fâtır 35/30; el-Ahkâf 46/19.

⁵³ Hûd 11/15.

⁵⁴ Âl-i İmrân 3/57, 185; en-Nisâ 4/73; el-Fâtır 35/30; ez-Zümer 39/10; el-Fetih 48/10.

⁵⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/10-11.

⁵⁶ Bk. Âl-i İmrân 3/57; en-Nisâ 4/173; bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/279, 425.

⁵⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 6/465; 9/426; bk. Âl-i İmrân 3/185; el-Fâtır 35/30.

1.2.2.3. Hesap

Kur’ân’da vefâ kelimesi (حِسَابًا) (فَوْقَاهُ حِسَابُهُ) sözcüğüyle sadece bir yerde zikredilmiştir: “...Allah, onun hesabını tastamam görür...”⁵⁸ Bu âyet inkâr edenlere zulmedilmeyeceğini, amellerinin ve emeklerinin karşılığının kâmilan verileceğini beyan etmektedir.⁵⁹ Ayrıca vefâ kelimesi, hesap anlamını ihtiva eden يُوَفِّيهِمُ اللَّهُ (o gün Allah onların hak ettikleri hesapları (cezaları) tastamam görecektir .) ifadesiyle kullanılmış, âhirette o gün onlara (başta Hz. Âişe olmak üzere namuslu kadınlara iftira atanlara) zulmedilmeden, adaletle onların hesaplarının görüleceği beyan edilmektedir.⁶¹

1.2.2.4. Kesb

Vefâ kelimesi ve türevleri, kesb kelimesiyle üç yerde zikredilmiştir.⁶² Sözlükte fiil olarak bir şeyi toplamak ve biriktirmek, malı ya da bilgiyi çalışarak kazanmak, gayret etmek, çabalamak,⁶³ rızık ve maişet talebi için çalışmak⁶⁴ isim olarak kar, kazanç, tasarruf⁶⁵ anlamlarını içermekte, hem iyiliği hem de kötülüğü kazanmayı da ihtiva etmektedir.⁶⁶ Bu anlam şu âyet meâlinde de bulunmaktadır: مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلُهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ “Kim bir iyilik ederse, ona on katı vardır. Kim de kötülük ederse misliyle cezalandırılır. Onlara haksızlık edilmez.”⁶⁷

Kesb (الكسب) kelimesi Kur’ân’da her cana kazandığının karşılığının eksiksiz, gerektiği ve hak ettiği ölçüde kâmilan verileceğini, hiç kimseye zulmedilmeyeceğini ifade etmek için تُوَفَّى fiili ile zikredilmiştir.⁶⁸ “ثُمَّ تُؤَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ” *Sonra herkese*

⁵⁸ Nûr 24/39.

⁵⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 3/202; Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ*, Dr. Hind Şelebî (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1425/2004), 1/453; Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San’ânî, *Tefsîru Abdurrezzâk*, thk. Mahmûd Muhammed Abduh (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1419/1999), 2/442.

⁶⁰ Nûr 24/25.

⁶¹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 3/193.

⁶² el-Bakara 2/281; Âl-i İmrân 3/25, 161.

⁶³ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 1/716.

⁶⁴ Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, 5/315.

⁶⁵ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 1/716.

⁶⁶ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 1/716.

⁶⁷ el-En’âm 6/160; bk. İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 1/716-717.

⁶⁸ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 7/364.

*kazanmış olduğunun karşılığı haksızlığa uğratılmaksızın tasta-
mam verilecektir.*"⁶⁹

Bu kelime وَفَّيْتُ fiili ile birlikte zikredildiğinde hiçbir zulme maruz kalmadan hayır ve şer adına herkesin kazandığının karşılığını Allah'ın eksiksiz vereceğini ifade etmektedir.⁷⁰ إِذَا فَكِّفْتَ جَمْعَنَا هُمْ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ وَوَفَّيْتُ كُلَّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ "...hiç kimseye haksızlık edilmeden herkese ne kazandıysa tamamen verildiği vakit halleri nasıl olacaktır?"⁷¹

Özetle vefâ ve türevlerine ilişkin hesap, amel, kesb sözcükleri âyetlerde hem dünya hem de âhirete müteallik iken ecir sözcüğü sadece âhirete tahsis edilmiştir. Vefâ ve türevleriyle zikredilen bu kelimelerin tamamı, kemâlâtı, eksiklikten uzak tam olmayı, iyiliklere tekabül eden kısmında lütufla ziyade mükâfatı ihtiva etmektedir. Vefâ ve türevleri her şeyde kemâlâtı, mükemmelliği, ihsanla cemedilmiş adaleti ifade etmektedir.

1.2.3. Terkip Halinde Olan Sözcükler

Terkip halinde olan sözcükler keyl/mikyâl, vezn/mîzân kelimeleridir.

1.2.3.1. Keyl

Keyl kelimesi, ölçülebilen eşya için kullanılır. Demir, tohum, buğday ve benzerlerinin alım-satımı için ölçülen, tartılan ağıta verilen isme keyl (kile) denilmiştir.⁷² Bazıları الْمِكْيَال kelimesinin, Mekkeliler; bazıları hem Mekkeliler hem de Medineliler; bazıları ise başkentlerin, büyük şehirlerin çoğunda kullanıldığını ifade etmiştir.⁷³ Bu sözcük vefâ kelimesi ve türevleriyle beraber beş âyette yer almıştır.⁷⁴ Bu âyetlerde masdar olarak الْكَيْل ve الْمِكْيَال şeklinde zikredilmiştir.⁷⁵ Bu âyetlerde tartılan eşyanın eksiksiz, adalet ölçüleri dâhilinde tastamam, dengeli ölçülmesi tebliğ edil-

⁶⁹ Âl-i İmrân 3/161; el-Bakara 2/281.

⁷⁰ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 6/295.

⁷¹ Âl-i İmrân 3/25.

⁷² Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 5/406.

⁷³ Ebû Ubeyde'l-Kâsım b. Sellâm b. Abdullah Herevî, *Garîbü'l-hadîs*, thk. Dr. Abdulmü'îd Hân (Haydarâbâd: Matba'atü Dâireti'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1384/1964), 3/41; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 11/605.

⁷⁴ Bk. el-En'âm 6/152; el-A'râf 7/85; Hûd 11/85; Yûsuf 12/88; eş-Şuarâ 26/181.

⁷⁵ Mecme'u'l-Lügati'l-'Arabiyye bi'l-Kâhire, *el-Mu'cemü'l-vasîl* (Beyrût: Dâru'd-Da'veti, ts.), 2/808.

mehtedir.

1.2.3.2. Vezn

Vezn kelimesi, dirhem ölçülerinde olduğu gibi bir şeyin ağırlığının mislinin ağırlığı ile ölçülüp tartılması anlamında kullanılmaktadır. *الْوَزْنُ* kelimesi hurma ağacı hasat edildiğinde meyvesinin, karpuzun, taneciklerin vb. eşyanın tartılmasını ifade etmektedir. Bir şeyin değerini ölçen aygıt için kullanılmaktadır.⁷⁶ Bazıları hurmanın Medine menşeli olmasına istinaden *مِيزَانُ* kelimesinin, sadece Medineliler tarafından kullanıldığını ifade etmektedir. Bazıları hem Mekkeliler hem de Medineliler; bazıları ise büyük şehirlerin, başkentlerin çoğunda kullanıldığını ifade etmiştir.⁷⁷ Bu sözcük vefâ kelimesiyle birlikte üç âyette zikredilmiştir.⁷⁸ *مِيزَانُ* kelimesi bu âyetlerde *الْكَيْلِ* ve *الْمِكْيَالِ* sözcüklerine atfedilmiş, *مِيزَانُ* şeklinde zikredilmiştir.⁷⁹ Vezn kelimesi âyetlerde keyl kelimesiyle aynı muhtevada kullanılmıştır.

Keyl ve vezn sözcükleri “ Vefâ Kavramının Kur’ân’daki Anlam Haritası” başlığı altında incelendiğinden burada detaylandırılmamış, her iki kelimenin tahlili sadece vefâ ve türevleriyle kullanılan âyetlerle sınırlandırılmış, semantik perspektifinden ele alınmıştır.

2. VEFÂ KAVRAMININ KUR’ÂN’DAKİ ANLAM HARİTASI

Vefâ kelimesi Kur’ân’da türevleriyle beraber altmışsekiz âyette zikredilmiştir.⁸⁰ Bu âyetlerdeki anlam haritası sistematik bir şekilde ele alınmıştır.

2.1. Hakların Eksiksiz Ödenmesi

2.1.1. Ölçüyü/Tartıyı Tam Olarak Yerine Getirme

Vefâ kelimesi, bu bölümde ele alınan âyetlerde, eşyada dünyevî ölçülerle insanları madde, servet gibi iktisat, ekonomi alanında zarara uğratma, hakkı gasbetme, hile yapma gibi hususları kapsamaktadır. Ölçüyü/tartıyı tastamam yerine getirme anlamını

⁷⁶ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-‘Ayn*, 7/386.

⁷⁷ Herevî, *Garîbü'l-hadîs*, 3/41; İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, 11/605.

⁷⁸ Bk. el-En‘âm 6/152; el-A‘râf 7/85; Hûd 11/85.

⁷⁹ Mecme‘u'l-Lügati'l-‘Arabiyye bi'l-Kâhire, *el-Mu‘cemü'l-vasîf*, 2/1030.

⁸⁰ Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu‘cemü'l-müfrehres*, 756-757.

içeren وفي (vefâ) fiili, genel olarak أَوْفَى (ûfi, evfâ, evfü'l-keyl) ifadeleriyle Kur'ân'da birçok âyette yer almıştır.⁸¹ Bu âyetlerin bazıları şunlardır:

وَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَّازِهِمْ قَالَ ائْتُونِي بِأَخٍ لَّكُمْ مِنْ آبَائِكُمْ أَلا تَرَوْنَ أَنِّي أَوْفَى الْكَيْلِ وَأَنَا خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ

“Ne zaman ki onların bütün hazırlıklarını tamamladı, o zaman dedi ki: “Babanızdan olan öbür kardeşinizi de bana getirin. Görüyorsunuz ya, ben ölçeği tam ölçüyorum ve ben misafirperverlerin en hayırlısıyım.”

فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَيْهِ قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَّا الضُّرَّ وَجِئْنَا بِبِضَاعَةٍ مُزْجِيَةٍ فَأَوْفَى لَنَا الْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ

“Sonra (Mısır'a gidip) onun huzuruna girince, dediler ki: ‘Ey şanlı vezir! Biz ve çoluk çocuğumuz sıkıntı içindeyiz. Pek az bir sermaye ile geldik. Sen bize yine ölçek (zahire) ver, ayrıca sadaka da ihsan eyle. Çünkü Allah sadaka verenleri muhakkak mükâfatlandırır.’”

Bu âyetlerin bir kısmı bu başlık altında incelenerek ifade edilmiştir. el-Mutaffîfîn 83/2. âyette ise يَسْتَوْفُونَ (yestevfûn) fiiliyle zikredilmiştir. Ölçü ve tartıda hile yapanlar anlamını ihtiva eden الْمُطَفِّفِينَ (el-mutaffîfîn) kavramı, takip eden iki âyette tefsir edilmiştir. Buna göre bir malı/eşyayı satın aldıklarında ölçü ve tartıyı tam yerine getirenler; sattıklarında ise ölçü ve tartıyı eksik yapanlar, ölçü ve tartıda hile yapanlar anlamında el-mutaffîfîn kelimesiyle tanımlanmışlardır.⁸²

Âyet ve meali şu şekildedir:

وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ

“Ölçü ve tartıda hile yapanların vay haline! Onlar insanlardan (bir şeyi) ölçüp aldıklarında tam ölçerler. Fakat kendileri onlara bir şey ölçüp yahut tartıp verdikleri zaman eksik ölçüp

⁸¹ Yûsuf 12/59, 88.

⁸² Ebû'l-Bekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*, thk. Yûsuf Ali Bedîvî (Beyrût: el-Kelimü't-Tayyib, 1419/1998), 3/613; Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-'Amâdî Ebussuûd, *İrşâdü'l-'akl's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-Kerîm* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.) 9/124; Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, *Tefsîru'l-vasît* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1422/2001), 3/2839.

*tartarlar.*⁸³

Âyette zikredilen hakkın verilmesinde alış ve satış olmak üzere iki durum mevcuttur. Bu iki halde de istidat ölçüsünde hakların muhafazasında, mutedil/dengeli olmanın, adaleti aramanın elzemliğine işaret edilmiştir.⁸⁴

Allah, Hz. Şuayb'ın kavminin müşrik olduklarını, ölçü ve tartıda hile yaptıklarını, insanlardan eşyalarını satın aldıklarında ölçü ve tartıyı eksik tarttıklarını, yeryüzünde bozgunculuk yaptıklarını açıklamıştır. Batıl yolla malı, serveti yemenin zulüm olduğunu ifade etmiştir. İnsanların hileli satışlara zorlandığını zikredip ölçülerini noksansız yapmalarını emretmiştir.⁸⁵

Kur'an; ölçü ve tartıda haksızlık, adaletsizlik, aldatma, hile vb. hususların Hz. Şuayb'ın risaletle görevlendirdiği Medyen halkında yaygın olduğunu beyan etmiştir. Kur'an, Hz. Şuayb öncesi nebilerin gönderildiği kavimlerin bu tarz menfi niteliklerinden bahsetmez. Bu durum; ölçü ve tartıda adaletsizliğin, haksızlığın ilk defa Medyen halkında yaygın bir şekilde görüldüğüne işaret etmektedir. Çünkü her bir peygambere gönderildikleri topluluklarda yaygın olan menfi fiillere ilişkin hususlarda vahiy gelmiştir. Zaten yaygın menfi fiil olmayan hususlarda vahyin sadır olması muhal görülmektedir.

Âyet ve meali şöyledir:

وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْنُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ

*“Ey kavmim! Ölçü ve tartıyı adaletle tam yapın. İnsanların eşyalarını (mallarını ve haklarını)eksiltmeyin. Yeryüzünde bozgunculuk yaparak karışıklık çıkarmayın.”*⁸⁶

Bu âyetin sibakı incelendiğinde önce, sadece Allah'a ibadet etmenin, başkasını ilah edinmemenin emredildiği görülmektedir. Devamında ölçü ve tartıda noksanlık yapılmaması, ölçünün ve

⁸³ el-Mutaffifin 83/1-3.

⁸⁴ Bk. Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 7/136; Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, *Tefsîru'l-münîr* (Dimaşk: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 1418/1998), 8/98-99.

⁸⁵ Bk. eş-Şuarâ 26/181; Abdullah İbn Abbas, *Tenvîru'l-mikbâs*, thk. Meedüddîn Muhammed b. Ya'kûb Firûzâbâdî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/313; Muhammed Tâhir b. Muhammed İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tûnus: ed-Dârü't-Tûnusiyye, 1404/1984), 19/184.

⁸⁶ Hûd 11/85.

tartının adaletle tastamam yerine getirilmesi tebliğ edilmiştir. Bu adaletsizliğin, haksızlığın, hilenin, aldatmanın yeryüzünü bozgunculuğa uğrattığı zikredilmiştir. Ayrıca ölçü ve tartıda haksızlığın, adaletsizliğin müşrik toplumların genel özelliği olduğu anlaşılmaktadır.

Bu âyetlerde tevhid, mikyâl (ölçü), mîzân (tartı), kıst (adalet) kavramları birbirleriyle bağlantılı bir şekilde kullanılmıştır. Bu kavramlar v-f-y fiilinin türevlerinden olan أَوْفُوا (evfû) kelimesiyle ilişkilendirilmiştir.⁸⁷ Bu bağlamda vefâ kavramını; tevhid inancından, ölçü ve tartıda adalet amelinden kopuk, bağlantısız değerlendirmek mümkün değildir. Hz. Şuayb bu kavramları peygamber olarak gönderildiği Medyen halkının itikâdî, iktisâdî, ah-lâkî ve sosyal hayatında inşa etmek için Allah'ın indirdiği vahiy kabilinde tebliğ etmiştir.

Bu âyetler, aklın ve fikrin ıslah edilmesinin itikadın (şirkten uzak) ıslah edilmesiyle mümkün olduğuna işaret etmiştir. İtikadın tashih edilmesi, ölçü ve tartıda adaletsizliğin, haksızlığın yok edilmesini sağlayacaktır. Yeryüzündeki davranışların, amellerin ıslahı ise ölçüde ve tartıda adaletsizliğin terk edilip fitne, fesat ve bozgunculuktan uzak durmaya bağlanmıştır.⁸⁸ Bu âyet tefeciliği, ölçüde/tartıda hileyi, ihaneti, yol kesmeyi ihtiva eden haydutluğu, zulmü, hırsızlığı, ribayı, aldatmayı, gasbı, rüşveti, asiliği, inatçılığı, bozgunculuğu vefâ kavramıyla yasaklamıştır.⁸⁹

Ezcümle bu başlıkta ele alınan âyetler insanların malının korunmasına ilişkin iktisâdî/ekonomik haklarında adaleti, dengeyi tesis etmeyi tebliğ ederek insanların umûmî bağlamda malları-

⁸⁷ Bk. İbn Abbâs, *Tenvîru'l-mikbâs*, 1/189; Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 2/294; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/446-447; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/167-168; Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 9/86; Ebû'l-Fidâ 'Îmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Sellâme (b.y.: Dâru Tayyibe li'n-Neşr, 1420/1999), 4/343; Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr* (b.y.: el-Hey'etü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, 1410/1990), 12/117; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12/136-137.

⁸⁸ Bk. İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12/136-137.

⁸⁹ Bk. İbn 'Abbâs, *Tenvîru'l-mikbâs*, 1/189; Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 2/294; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/446-447; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/167-168; Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 9/86; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an*, 4/343; Reşid Rıza, *Menâr*, 12/117; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12/136-137; العثو hakların eksiltip gasp edilmesini ifade eder. Bk. Muhammed b. Ahmed Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr* (b.y.: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.), 7/3739-3740.

na yönelik haklarında adaletli olmaya işaret etmiştir. Bu durum itikâdî ve ahlâkî yozlaşmanın iktisâdî ifsadı beraberinde getirdiğini göstermektedir.

2.1.2. Yetim Haklarının Korunmasında Vefâ

Yetim çocuklar; malını, servetini, canını, hakkını korumada toplumun en zayıf halkasını oluştururlar. Kur’ân, yetimlerin haklarının âdilâne bir yaklaşımla korunması hususunda vefâ kelimesine işaret etmiştir:

وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ

“Akıl-bâliğ olana kadar yetimin malına en güzel şekilde yaklaşın. Ölçü ve tartıyı adaletle tam yerine getirin...”⁹⁰ Allah bu âyette yetim çocuğun malına, hukukuna âdilâne yaklaşımı vefâ kavramıyla tamamlamıştır.

Kur’ân, üç âyette rüştüne ermemiş yetim çocukların haklarından bahsetmiştir.⁹¹ Onların haklarının âdilâne bir şekilde kâmilan verilmesini; onların eşyalarının (mallarının) ölçü ve tartısının fazla ya da eksik yapılmadan, hacminin, miktarının istidat nispetinde tam yerine getirilmesini emretmiştir.⁹² Vefâ kavramını içeren أَوْفُوا (evfû) fiili, الكيل/الميزان/بالقسط (keyl/mîzân/kıst) kavramlarıyla tamamlanmıştır. Ölçü, tartı, adalet kelimeleri vefâ ile tastamam yerine getirilmiştir.

Bu âyetlerde yetimlerin ekonomilerine ilişkin haklarının korunması üzerinde durulmuş, vefâ kelimesi yetimlerin ekonomik haklarının tamamlanmasına tahsis edilmiştir.

2.2. Ahde Vefâ Gösterme

Kur’ân’da ahde vefâ birçok âyette yer almıştır.⁹³ Bu âyetlerdeki ahde vefâ verilen söze sadakat gösterip yerine getirme şeklinde tefsir edilmiştir. Âyetlerde ahit ile vefâ kavramı genelde sözün yerine getirilmesinde adaletin gözetilmesini ihtiva eder. Kur’ân-ı Kerîm’de ahit ile vefânın birlikte zikredildiği âyetlerin incelen-

⁹⁰ el-En‘âm 6/152.

⁹¹ en-Nisâ 4/6; el-En‘âm 6/152; el-İsrâ 17/34-35.

⁹² Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 12/224; Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 4/316; Kurtubî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 7/136; Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 5/2737.

⁹³ Bk. el-Bakara 2/40, 177; Âl-i İmrân 3/76; el-En‘âm 6/152; et-Tevbe 9/111; er-Ra‘d 13/20; en-Nahl 16/91; el-İsrâ 17/34; el-Fetih 48/10.

mesi önem arz etmektedir. Ahde vefânın umuma şamil olduğu, lisanla ya da yazıyla yapılan her türlü akdi kapsadığı zikredilmiştir.⁹⁴ Ahde vefâ âyetlerin rehberliğinde şöyle tasnif edilebilir.

2.2.1. İlâhî Emrilerde ve Nehiylerde Ahde Vefâ

Ahde vefâ, elest bezminde alınan ahde istinâden itikat, ibadet, ahlâk, hukuk ve sosyal yükümlülükler gibi emir ve nehiyleri yerine getirmeyi ihtiva eden bir kavram olarak telakkî edilmiştir.⁹⁵ Aşağıdaki âyet bu telakkîyi destekler mahiyettedir.

الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ

“Onlar ki, Allah’ın ahdini yerine getirirler ve antlaşmayı bozmazlar.”⁹⁶

Bu âyetin tefsirinde bazı müfessirler, tevhide ilişkin alınan ahitlerin Hz Âdem’in asrından itibaren yerine getirilmesine ve bu ahitlerin bozulmamasına hâvî ahde vefâdan bahsetmişlerdir. Devâmındaki âyetlerin ise başta Hz. Muhammed olmak üzere nebilerin ve kitapların tamamına, hesap gününe inanmayı; ibadet, ahlâk, hukuk ve toplumsal yükümlülükleri yerine getirmeyi ihtiva ettiğini zikretmişlerdir.⁹⁷

Ahde vefâ *“Emânete riâyet etmeyenin imanı, ahde vefâ göstermeyenin dini yoktur.”*⁹⁸ hadisine istinaden din ve iman ile irtibatlandırılmıştır.⁹⁹ Buna göre Allah, ulûhiyetine ve vahdaniyetine şehâdet etmelerine yönelik sözlerini eda etmeleri hususunda kullarından ahde vefâ göstermelerini istemiştir.¹⁰⁰ Bu ahdin elest bezminde sadece Allah’a tapmaya¹⁰¹, şeytana tapmamaya¹⁰² ilişkin Âdemoğullarından alınan

⁹⁴ Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 10/169; Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, 3/227.

⁹⁵ Bk. el-‘Arâf 7/172-173. Güldane Gündüzöz, “Yaratılışın Sırrı: Metafizik Değerlerin Fiziki Dünyaya Aktarılması”, *Peygamberimiz ve Vefâ Toplumu* (Ankara: DİB Yayınları, 2021), 120-131.

⁹⁶ er-Ra’d 13/20.

⁹⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 2/375; Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, 16/420; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-‘Arabî, 1420/1999), 19/33; Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 9/307.

⁹⁸ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 3/134, 135, 154, 210, 251.

⁹⁹ Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, 16/420-423.

¹⁰⁰ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 6/330.

¹⁰¹ Bk. el-A’râf 7/172.

¹⁰² Bk. Yâsîn 36/60-61.

akit olduğu da zikredilmiştir.¹⁰³

وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ
بِالْقِسْطِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا
ذَلِكُمْ وَصِيَّتُكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ
وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ
وَصِيَّتُكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ
ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً
لَّعَلَّهُمْ يُلْقُونَ

“Yetimin malına yaklaşmayın; yalnız erginlik çağına erişinceye kadar (malına) en güzel biçimde (yaklaşabilir ve uygun şekilde haralayabilirsiniz). Ölçü ve tartıyı tam adaletle yapın. Biz kimseye gücünün yettiğinden fazlasını teklif etmeyiz. Söylediğiniz zaman da, yakınınız da olsa âdil olun ve Allah’a verdiğiniz sözü tutun. Öğüt alıp düşünesiniz diye Allah bunları size emretmiştir. İşte benim doğru yolum budur; ona uyun. Sizi O’nun yolundan ayıracak başka yollara uymayın. (Azabından) korunmanız için Allah size böyle tavsiye etmiştir. Sonra iyilik edenlere (nimetimizi) tamamlamak, her şeyi açıklamak ve doğru yola iletici ve rahmet olmak üzere Musa’ya Kitab’ı verdik ki, Rablerinin huzuruna varacaklarına inansınlar.”¹⁰⁴

Yukarıda metni ve meali zikredilen âyetleri tefsir eden Mukâtil (ö. 150/767), bu âyetlerle beraber muhkem (âyetlerden) kabul ettiği “وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا” “Allah’a verdiğiniz sözü eksiksiz yerine getirin.” kelâmının peygamberlerin tamamına gönderilen vahiylerdeki mevcudiyetine işaret etmiştir.¹⁰⁵ Bu ifadedeki ahdin, emirleri ve nehiyleri kapsadığı zikredilmiştir.¹⁰⁶

2.2.2. Kur’ân’da Hz. İbrâhîm’in Ahde Vefâsı

Kur’ân vefâyı Hz. İbrâhîm’in şahsında onun güzel bir vasfı kabilinden وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى “...vefâlı (Allah’ın emirlerini yerine getiren) İbrâhîm’in.”¹⁰⁷ âyetinde anlatmıştır. Müfessirlerin bu âyetteki وَفَّى (veffâ) fiiliyle ilgili kanaatleri Taberî’nin (ö. 310/923)

¹⁰³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/525; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 19/33; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’l-tenvîr*, 13/125.

¹⁰⁴ el-En’âm 6/152-154.

¹⁰⁵ Bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/597.

¹⁰⁶ Ahmed b. Ali Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî (Beyrût: Dâru ihyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1405/1985), 4/197.

¹⁰⁷ en-Necm 53/37.

tefsirinde özetlenmiş, Taberî öncesi ve sonrası müfessirlerin tamamı aynı anlamları vermiştir. Buna göre Hz. İbrâhîm; Allah'a itaatte, Allah'ın emredip farz kıldığı amellerin hepsinde, önceden Allah'a söz verip rüyada hatırlatılan oğlunu kurban etme hususunda, İslâm şariatının tamamını eksiksiz yerine getirmede rabbine vefâlı bir peygamber olarak tanımlanmıştır.¹⁰⁸ Hz. İbrâhîm'in ateşten kurtarılması da bu kelimeyle anlatılmıştır.¹⁰⁹ Kur'ân'da Hz. İbrâhîm'in sadakat sahibi, sıddîk, dosdoğru bir nebi olduğuna da işaret edilmiştir.¹¹⁰ Veffâ kelimesi, fiil olarak iki âyette yer almıştır.¹¹¹ Bunlardan biri olan en-Nûr 24/39. âyetteki veffâ kelimesi, Hz. İbrâhîm'le alakalı olmayıp sadece hesap kelimesiyle bağlantılı olarak zikredilmiştir.

Hz. İbrâhîm'in vefâkârlığını üç maddede özetleyebiliriz:¹¹²

1. Kendisine emredilen hususları yerine getirmede büyük çaba sarfetmesidir. et-Tevbe 9/111. âyet Hz. İbrâhîm'in azami gayretine işaret etmektedir.

2. Allah'a itaat maksadıyla malını infak etmede üstün gayret göstermesidir.

3. Çok sevdiği evladının kurban edilmesine ilişkin emre tereddütsüz tam bir teslimiyet göstermesidir.

2.2.3. Müjdelemeye İlişkin Ahde Vefâ

Vefâ kelimesinin türevlerinden biri olan “evfû” fiilinin Kur'ân'ın bazı âyetlerinde, “ahd” kelimesiyle birlikte zikredilmesi, Hz. Muhammed'in risâletinde Kur'ân'ın nüzûlünün müjdelendiğine işaret etmektedir:

يَا بَنِي إِسْرَآءِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ

“Ey İsrâîloğulları! Sizlere verdiğim nimetleri hatırlayın. Bana verdiğiniz sözü yerine getirin ki, ben de sizlere vaat ettiklerimi vereyim. Yalnızca benden korkun.”¹¹³

¹⁰⁸ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 22/543-545.

¹⁰⁹ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 22/543-545.

¹¹⁰ Bk. Meryem 19/41.

¹¹¹ Bk. en-Nûr 24/39; en-Necm 53/37.

¹¹² Zülfikâr Durmuş, “Hz. İbrahim'in Kur'ân'daki Sıfatlarının Ahlâkî Değerler Açısından İncelenmesi”, *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 3/2 (Aralık 2020), 201.

¹¹³ el-Bakara 2/40.

Âyette bahsedilen nimet, İsrâîloğullarından son nebinin zamanına ulaşanlara Tevrat ve İncil’de Hz. Muhammed’in müjdelendiğinin haber verilmesi olarak telakki edilmiştir. Allah’ın aldığı ahit ise Allah’a iman edip itaat etmek, rahmet peygamberi hâtemü-lenbiyâ Hz. Muhammed’in risâletini tasdik etmek, muciz kitap Kur’ân-ı Kerîm’e tâbî olup iman etmektir.¹¹⁴

Râzî (ö. 606/1210) âyette geçen وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ (Bana verdiğiniz sözü yerine getirin ki, ben de sizlere vaat ettiklerimi vereyim.) ifadesini “Allah peygamberlerden şöyle söz almıştı: ‘And olsun ki size hikmet ve kitap verdim. Sonra yanınızda bulunan (kitapları) tasdik eden bir peygamber geldiğinde muhakkak ona inanacak ve yardım edeceksiniz...’”¹¹⁵ “Onlar ki, o ümmî peygambere tabi olurlar, yanlarındaki Tevrat ve İncil’de yazılmış bulacakları o peygambere uyup, onun izinden giderler...”¹¹⁶ “Bundan önce kendilerine kitap verdiğimiz kimseler, buna da iman ederler.”¹¹⁷ “...Benden önceki Tevrât’ı tasdik etmek, benden sonra gelecek Ahmed isimli bir nebiyi müjdelemek üzere gönderilmiş bir resûlüm...”¹¹⁸ âyetleriyle tefsir etmiş, önceki kitaplarda alınan ahdin Hz. Muhammed’in müjdelenmesine ilişkin olduğunu ibraz etmiştir.¹¹⁹

Mezkûr ahdin, Hz. Muhammed'e ittiba etmek, farzları eda etmek, büyük günahları terk etmek, doğru yol istikametinde olup hidayete ermek olduğu da belirtilmiştir. Buna mukâbil Allah, onların küçük günahlarını affedeceğini, hidayetlerini artırıp muttakiler sınıfına dâhil edeceğini, mükâfatlandıracağını, boyunlarındaki zincirleri ve yükleri kaldıracağını vaat etmiştir.

وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ “Doğru yolu bulanlara gelince Allah

¹¹⁴ Neseî, *Medârikü 't-tenzîl*, 1/83-84.

115 وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنَاكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ
لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَضْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ أَصْرِي قَالُوا أَقْرَضْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا
مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ

116 el-A'raf 7/157. الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عَلَيْهِمُ الْبُيُوتِ وَالْإِنْجِيلَ وَالْأُورَاقَ الْمَكْتُوبَةَ يَرْجُو أُولَئِكَ نَجْوَ اللَّهِ وَالْكَافِرِينَ أَصْحَابُ الْأُغْصَانِ ۚ

الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِهِ هُمْ بِهِ يُؤْمِنُونَ. ¹¹⁷ el-Kasas 28/52.

118 وَأَذَقَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَءِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ. es-Saff 61/6
مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدٌ فَلَمَّا جَاءَهُم بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ

¹¹⁹ Râzî, *Mefâtîhu 'l-gayb*, 3/478.

onların hidayetlerini artırır ve sakınmalarını sağlar."¹²⁰ âyetinin işaret ettiği nakledilmiştir.¹²¹

Bu âyetle varit olan ahdin, Hz. Muhammed'in Tevrat, İncil ve tüm sahifelerde müjdelenmesiyle beraber Allah'ın tüm emir ve nehiylerine hâvî olduğu nakledilmiştir.¹²² Bu minvalde bütün ne-biler son nebiyi müjdelemiştir.¹²³

Taberî "*evfû bi ahdi ûfi bi ahdiküm*" ifadesinin zikredildiği âyeti el-Mâide 5/12 ile el-A'râf 7/157. âyetlerle tefsir edip Hz. Muhammed'in Tevrât ve İncil'de müjdelendiğini belirtmiş; bu müjdeye tabi olanların cennete dâhil edileceğini ifade etmiştir.¹²⁴

İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), el-Bakara 2/40. âyetteki ahdi ye-rine getirmeyi iki şekilde izah etmiştir:¹²⁵

1. Yaratılış Dönemi: Allah insanı başıboş bırakmayıp boş yere yaratmamış, herkesin yaratılışında kendisinin tanınmasına, tevhi-de (Allah'ın birliğine) delalet eden delilleri yaratmıştır.

2. Risâlet Dönemi: Bütün resullerin lisanında alınan ahittir. İs-râîloğullarından alınan ahit buna delil gösterilmiştir:

وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ

"Allah İs-râîloğullarından söz almıştı. İçlerinden on iki baş-kan göndermiştik. Allah şöyle demişti: 'Ben şüphesiz sizinle beraberim. Namazı dosdoğru kıldığınız, zekâtı verdiğiniz pey-gamberlerime iman ettiğiniz ve onlara yardımda bulunduğunuz, (mallarınızı) Allah yolunda güzelce sarf ettiğiniz takdirde, gü-nahlarınızı mutlaka örter, sizi içinde ırmaklar akan bahçelerde ağarlarım'..."¹²⁶

¹²⁰ Muhammed 47/17.

¹²¹ Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîru Râgıb*, thk. Hind binti Muhammed b. Zâhid Serdâr (b.y.: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ Külliyyetü'd-Da'veti ve Usûlü'd-Dîn, 1422/2001), 1/168.

¹²² Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/332; bk. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an*, 2/62.

¹²³ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an*, 1/241-242; 2/62.

¹²⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/557-559.

¹²⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1/443.

¹²⁶ el-Mâide 5/12.

Ayrıca Kur’ân’ın ve Hz. Muhammed’in Tevrât ve İncil’de anılıp müjdelendiği

الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ
يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ
وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ
وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ ۙ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

“Onlar ki, o ümmî peygambere tabi olurlar, yanlarındaki Tevrat ve İncil’de yazılmış bulacakları o peygambere uyup, onun izinden giderler ki, o, onlara iyiyi emreder ve onları kötülüklerden alıkoyar, temiz ve hoş şeyleri kendilerine helâl kılar; murdar ve kötü şeyleri de üzerlerine haram kılar, sırtlarından ağır yükleri indirir, üzerlerindeki bağları ve zincirleri kırar atar, işte o vakit ona iman eden, ona kuvvetle saygı gösteren, ona yardımcı olan ve onun peygamberliği ile birlikte indirilen nuru izleyen kimseler var ya, işte asıl murada eren kurtulmuşlar onlardır.”¹²⁷ âyetinde açıklanmıştır.¹²⁸

İsrâiloğullarından alınan bu ahdin benzeri Ehl-i kitaptan da alınmıştır:

وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنَنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبُيِّنَ مَا يَشْتَرُونَ

“Allah vaktiyle kendilerine kitap verilenlerden ‘onu mutlaka insanlara açıklayacaksınız. Onu gizlemeyeceksiniz.’ diye söz almıştı. Onlar bunu kulak ardı ettiler. Az bir dünyalığa onu değiştirdiler. Yaptıkları bu alış-veriş ne kadar kötüdür.”¹²⁹

Müfessirlerin geneli bu âyete istinaden kitap ehlinde özelikle Yahudilerden, kendilerine gönderilen kitaplarında (Tevrât/İncil) yazılı olan Hz. Muhammed’in risâletini/vasıflarını, ona indirilen Kur’ân’ı anlatan ilâhî mesajları insanlara açıklamaları, gizlememeleri, kulak ardı etmemeleri, az bir dünyalık için onu değiştirmemelerine dair mîsâk aldığını ifade etmiştir. Âyetteki “*evfû bi ahdî*” ifadesi kendilerine kitap verilenlerden alınan ahit, Allah’ın ahidini beyan eden “*ûfî bi ahdiküm*” ifadesini ise cennetin vaat edilmesi olarak tefsir etmişlerdir. Ebü’l-Âliye’nin (ö.

¹²⁷ el-A’râf 7/157.

¹²⁸ Taberî, Câmi’u’l-beyân, 1/557-559.

¹²⁹ Âl-i İmrân 3/187.

90/709), Allah'ın kullarına cennet ahdi İslâm dinine tâbî olmalarıyla ilişkilidir, dediği aktarılmıştır.¹³⁰

Mâtürîdî bu iki te'vile aşağıdaki maddeyi de ilave etmiştir.

3. Kendilerine gönderilen kitaplarında müjdelenen Hz. Muhammed risâletle görevlendirildiğinde nübüvvetinin tasdik edilip ona yardım edilmesidir. Buna mukabil Allah onlara cenneti vaat etmiştir.

Mâtürîdî, el-Bakara 2/40. âyetteki ahde vefâyı “*Allah peygamberlerden şöyle söz almıştı: ‘And olsun ki size hikmet ve kitap verdim. Sonra yanınızda bulunan (kitapları) tasdik eden bir peygamber geldiğinde muhakkak ona inanacak ve yardım edeceksiniz. Bunu kabul ettiniz mi? Bu hususta ağır ahdimi üzerinize aldınız mı? demişti. ‘Onlar ‘Kabul ettik dediler.’ (Allah da) dedi ki: ‘Öyleyse şahit olun. Ben de sizinle beraber şahit olanlardanım.’*”¹³¹ âyetiyle tefsir etmiştir.

Bu âyette bahsedilen mîsâk Hz. Muhammed dâhil tüm nebileri kapsamaktadır. Âyette söz konusu olan mîsâkın işaret ettiği muhtelif mevzular mevcuttur.

Bu konular şöyle tasnif edilebilir:¹³²

1. Hz. Muhammed'den kendinden önceki nebileri tasdik etmesine dair söz alınmasıdır.

2. Peygamberlerin her birinden, diğerlerini tasdik ederek birbirlerine iman edip, yardımcı olacaklarına dair söz alınmasıdır.

3. İlk peygamberden başlayarak Hz. Muhammed öncesi nebilerin tamamından Hz. Muhammed'e iman edip, tasdik edip, ona yardım edilmesine dair söz alınmasıdır. Bu mîsâka Allah bizzat kendisini şahit tutmuştur.

el-Bakara 2/62. âyetine istinaden Ehl-i kitabın Allah'a ve âhirete iman edenlerinin, salih amel işleyenlerinin Hz. Muhammed'in risâletine iman etmeden cennete girebileceğine dair görüş bu âyetle reddedilmiştir; bu görüş ahde vefâyâ (Allah'ın nebiler-

¹³⁰ Bk. Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 7/466; Muhammed Mütevellâ eş-Şa'râvî, *Havâtır* (b.y.: Metâbî'ü Ahbâri'l-Yevm, 1417/1997), 1/282-292.

¹³¹ Âl-i İmrân 3/81.

¹³² Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/550-560; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/273-278; Ebü'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fî tefsîri bi'l-me'sûr* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/253-254.

den aldığı ahde, nebilerin vefâ göstermesine) aykırı bulunmuştur.

Âyetteki وَأَوْفُوا بِعَهْدِي (ve bana verdiğiniz ahdi yerine getirin) ifadesinin, Âl-i İmrân 3/81. âyetteki peygamberlerden alınan ahdi ihtiva eden مِيثَاقَ (mîsâk) kavramına tekabül ettiği müşahede edilmiştir.¹³³

Bazı müfessirler, nebilerin peygamberimizin zamanına ulaşmadığından hareketle Hz. Muhammed'e iman ve yardım etme hususunda, peygamberlerin ümmetlerinden, kendilerine kitap verilenlerden söz alındığını beyan etmişlerdir. Bazıları da bu âyetten maksadın, Hz. Muhammed zamanında hayatta olanların iman etmeleridir, demiştir. Mîsâkın nebilerden alınması, âyetten hedeflenen maksadın teşekkülünde daha belîğ, daha tesirli olmasındandır. Çünkü peygamberlerin dereceleri, ümmetlerinin derecelerinden daha yücedir. Buna binaen âyet, nebilerin hayatta olmalarına istinaden Hz. Muhammed'e iman etmeleri elzem olduğuna, onların Hz. Muhammed'i tasdik etmemeleri halinde fâsıklar¹³⁴ zümresine dâhil olacaklarına delalet edince, nebilerin ümmetlerinin Hz. Muhammed'e iman etmeleri de farz olur. Âyetteki ahd sözünü matlubu elde etme hususunda nebiler için anlamak daha isabetli olarak değerlendirilmiştir.¹³⁵

Taberî'ye göre, peygamberlerden alınan ahit hem peygamberleri hem de ümmetlerini kapsamaktadır. Allah bu ahdi peygamberlerden almış, peygamberler de Allah'a verdikleri sözü ümmetlerinden almış; ümmetler de peygamberlere iman edip yardımcı olacaklarına dair söz vermiştir. Böylece ilk peygamberden itibaren Allah tarafından gönderilen peygamberlerden Hz. Muhammed zamanında hayatta olanlar, Hz. Muhammed'e iman edip yardımcı olacaklarına ilişkin söz vermişlerdir. Bu vesileyle alınan söz, nebilerin tamamının ümmetlerini de kapsamaktadır.¹³⁶

Âyetteki ahde vefâ, peygamberimizin bütün peygamberler tarafından müjdelendiğine, tasdik edildiğine işaret etmektedir. Bu minvalde Ehli kitabın cennete gidebilmesi için Allah'a, âhirete,

¹³³ Bk. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1/443.

¹³⁴ Bk. Âl-i İmrân 3/82.

¹³⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/273-278.

¹³⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/550-560; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/378-379; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/273-278; İbn 'Âşûr, *et-Tehrîr ve't-tenvîr*, 1/370.

Hız. Muhammed'in risâletine, muciz kelâm Kur'ân'a iman etmesi elzemdir.

Nitekim Allah, Hız. İsmâîl'in neslinden ümmi bir nebi gönderceğini, ona ittiba edip, indirilen Nûr'u (Kur'ân) tasdik edenlere iki ecir verileceğini haber vermiştir. Bu ecirlerden biri, onların (İsrâîloğullarının) günahlarının bağışlanmaları, diğeri ise cennetle mükâfatlanmalarıdır. Bu ahit Hız. Mûsâ'nın lisanıyla alınmıştır.¹³⁷

Kur'ân'ı tasdik edenlere verilen ecirlerden birinin, Hız. Mûsa ve diğeri nebilere indirilenlere ittiba etmelerine münhasır, diğeri'nin ise Hız. Muhammed'e indirileni (Kur'ân'ı) tasdik etmelerine ilişkin ecir olduğu zikredilmiştir.¹³⁸

en-Nahl 16/91. âyetteki وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ (Allah'a verdiğiniz ahdi yerine getiriniz) ifadesindeki عَهْدُ اللَّهِ (Allah'a verilen ahit) terkinin Hız. Muhammed'in İslâm üzerine aldığı biata tekâbül ettiği zikredilmiş “Şüphesiz sana biat edenler ancak Allah'a biat etmektedir.”¹³⁹ âyeti delil gösterilmiştir.¹⁴⁰

2.2.4. Adağın Yerine Getirilmesi

Vefâ kavramı iki âyette¹⁴¹ adak anlamındaki nezr kelimesiyle zikredilmiş ve adanan nezrin tastamam yerine getirilmesi emredilmiştir:

ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ

“Sonra kirlerini temizlesinler, adaklarını yerine getirsinler, eski evi (Kâbe) tavaf etsinler.”¹⁴² Âyetin muhtevasından hac ibadeti esnasında adanan nezirlere (adaklara) işaret edildiği anlaşılmaktadır. Allah'ın adının zikredilerek yüceltildiği nahr günlerinde hacda yapılması gereken farzların haricinde, ziyade adanan adakların noksansız tastamam yerine getirilmesinin bu âyette farziyetine işaret edilmektedir. Bu adakların hac, dem, hayvan,

¹³⁷ Ebü'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ömer el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*, tsh. Muhammed Ali Şahin (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995), 1/40; bk. el-Mâide 5/12.

¹³⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3/478; bk. el-Mâide 5/12.

¹³⁹ el-Fetih 48/10.

¹⁴⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/630; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 2/230.

¹⁴¹ el-Hacc 22/29; el-İnsan 76/7.

¹⁴² el-Hacc 22/29.

kurban, tavaf, Mescid-i Haram’da itikâf, fakiri doyurma, saçın tıraşı ve kısaltılması, tırnakların kısaltılması, bıyıkların alınması, kasık kıllarının tıraşı gibi bedene ilişkin adakları, hac ibadetinin tamamını ve başka adaklar¹⁴³ olmak üzere Allah’a adanan tüm nezirleri kapsadığı nakledilmiştir.¹⁴⁴

Adanan nezrin mutlak olarak masiyet olmamasının elzemliği-ne dikkat çekilmiştir. Hz. Muhammed “Allah’a isyanda adağın yerine getirilmesi olmaz. Kim Allah’a itaat etmeyi adadıysa he-men itaat etsin. Kim isyan etmeyi adadıysa ona (Allah’a) isyan etmesin.”¹⁴⁵ buyurmuştur.¹⁴⁶ Nezir, dinin sabit farzlarından olmayan, sadece Allah’a yakınlaşmak amacıyla verilen ahit olup söz verildikten sonra nezri adayan kimseye mükellefiyet yükleyen vecibedir. Hz. İbrâhim’in şeriatinde de nezrin mevcudiyeti nakledilmiştir.¹⁴⁷

Kur’ân’da başka bir âyette *يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا* “Onlar adaklarını yerine getirirler ve dehşeti her yerden hissedilen bir günden korkarlar.”¹⁴⁸ buyurulmuştur. Bu âyetteki nezrin yemin ve diğer akitler dâhil akdin her çeşidini kapsadığı ifade edilmiştir. Buna *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ* “Ey İman edenler! Akitlerinizi yerine getirin.”¹⁴⁹ âyeti delil gösterilmiştir.¹⁵⁰ Bu âyetteki nezrin Allah’a itaat, namaz, oruç, zekât, hac, umre ve farz kılınan her şeyi içerdigi söylenmiştir.¹⁵¹

Allah nezirlerini (adaklarını) tastamam yerine getirenleri iyiler, doğrular¹⁵² olarak isimlendirmiştir.¹⁵³ Âyetteki *يُوفُونَ بِالنَّذْرِ* (adakları yerine getirirler) cümlesi, *الْأَبْرَارِ*¹⁵⁴ iyileri kelimesinin

¹⁴³ Mücâhid, *Tefsîru Mücâhid*, 1/480; Ebü’l-A’lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmü’l-Kur’ân*, çev. Dr. Ahmed Asrar (İstanbul: Bengisu Yayınları, 1997), 3/344.

¹⁴⁴ Yahya b. Sellâm, *Tefsîru Yahya*, 1/368; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 18/614.

¹⁴⁵ مَنْ نَذَرَ أَنْ يُطِيعَ اللَّهَ فَلْيُطِيعْهُ وَمَنْ نَذَرَ أَنْ يَعْصِيَهُ فَلَا يَعْصِيَهُ لَا وَفَاءَ لِنَذَرٍ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ

¹⁴⁶ Kurtubî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 12/45, 50.

¹⁴⁷ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’l-tenvîr*, 17/250.

¹⁴⁸ el-İnsân 76/7.

¹⁴⁹ el-Mâide 5/1.

¹⁵⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi, *Tefsîru’l-İmâm eş-Şâfi*, thk. Dr. Ahmed b. Mustafa el-Ferrân (Suudi Arabistan: Dâru’t-Tedmiriyye, 1427/2006), 3/1414.

¹⁵¹ San’ânî, *Tefsîru Abdürreazzâk*, 3/373; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/95.

¹⁵² el-İnsân, 76/5.

¹⁵³ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/95; Kurtubî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 19/127-130.

¹⁵⁴ Bk. el-İnsân, 76/5.

“hâl”i olmuştur.¹⁵⁵ Nezir, ahit olarak tefsir edilmiş, ahdinizi tamamlayınız manası verilmiştir.¹⁵⁶ Allah’ın farz kıldıklarının, haklara ve ahitlere müteallik farz kıldıklarının yerine getirilmesini ihtiva ettiği zikredilmiştir. Âyetteki يُوَفُّونَ بِالْأَذْرِ (adakları yerine getirenler) cümlesi وَأَوْفُوا بِعَهْدِي (ve bana verdiğiniz ahdi yerine getirin) ifadesine tekabül etmekte olup adadığınız nezirleri (ahitlerimi) kâmilten yerine getiriniz demektir.¹⁵⁷ Ahitlerinizi ve Allah’a olan yeminlerinizi, farzları tastamam yerine getirin anlamı da verilmiştir.¹⁵⁸ el-Hac ve el-İnsan sûrelerindeki her iki âyetin mana birliğine işaret edilmiştir.¹⁵⁹

2.3. Vefât /Uyku

Vefâ kelimesinin türevlerinin en fazla zikredildiği âyetler ve fata (ölüm, meyyit) ilişkin âyetlerdir. Vefâ kelimesi dünya hayatının tamamlanmasını içeren ölüm hadisesini ihtiva etmektedir. Allah’ın ölümüne hükmettiği insanların canını almasını, vefât ettirmesini, gönderdiği ölüm melekleriyle onların ruhunu gabzetmesini, eşlerin (kocaların) ölümüne işaret eden bir kelime yüteveffevne (يُتَوَفَّوْنَ) olarak kadınların iddet¹⁶⁰ ve nafaka¹⁶¹ gibi haklarına yönelik hükümleri açıklamıştır.

Firavun’un sihirbazları Hz. Mûsâ’nın huzurunda mağlub olunca Müslüman olmuşlar, Firavun ise sihirbazlara caprazlama el ve ayak kesme, asma tehdidinde bulununca, onlar da başlarına gelecek olan belanın İslâm dininden alıkoymaması için hayatlarını Müslüman olarak tamamlamayı arzu etmişlerdir.¹⁶² Şirke düşmeden İbrâhim’in dini İslâm üzere ruhlarını teslim etmek için dua etmişler, İslâm üzere sabit kalarak ruhlarını teslim etmek istemişler, günün öncesinde sihirbazken günün sonunda şehit olmuşlardır.¹⁶³

Bu âyette dünya hayatını en mükemmel tamamlama, Allah’a elest bezminde verilen söze sadâkat vardır. Bu dua peygamber

¹⁵⁵ Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 19/127-130; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 29/382.

¹⁵⁶ Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 19/127-130; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5/419.

¹⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/362; Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 19/127-130.

¹⁵⁸ İbn 'Abbâs, Mikbâs, 1/495; Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 19/127-130.

¹⁵⁹ Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 19/127-130.

¹⁶⁰ Bk. el-Bakara 2/234.

¹⁶¹ Bk. el-Bakara 2/240.

¹⁶² Bk. el-A'râf 7/126; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 2/55.

¹⁶³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/35, 36; 18/340; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/595.

duası ile benzeşmektedir: *تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَالْحَقَّنِي بِالصَّالِحِينَ*: “...*Müslüman olarak canımı al ve beni iyi kulların arasına kat.*”¹⁶⁴ İnsanın Müslüman olması nimetin tamamlanması olarak anlaşılmaya binaen Müslüman olarak ruhu teslim etmek, arzu edilen en önemli temenni olmuş, ölünceye kadar İslâm’dan ayrılmama, İslâm üzere vefat etme en mühim husus kabul edilmiştir. Burada Hz. Yûsuf, Rabbinden ataları İbrâhîm ve Ya‘kûb’un, oğullarına *فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ* “...*sadece Müslümanlar olarak ölü.*”¹⁶⁵ emrini yerine getirerek hayatını tamamlamayı, ecdadına olan ahdini yerine getirmeyi, ecdâdî İbrâhîm, İshâk ve Ya‘kûb gibi müslüman olarak hayatını tamamlamayı ve Allah’a verdiği ahde vefâ göstermeyi temenni etmiştir.¹⁶⁶

Vefâ kelimesinin *مُتَوَفِّكَ* (*seni öldürecekim*) kalıbıyla uyku anlamında kullanıldığı da zikredilmiştir:

أَذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنِي مَتَوَفِّكَ وَرَأَيْكَ إِلَى وَمُطَهَّرَكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ ثُمَّ إِلَى مَرْجِعِكُمْ فَأَحْكُم بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

“*Allah Ey İsa! Seni öldürerecekim (uyku ölümü)*¹⁶⁷, katıma yükseltecekim, kâfirlerden temizleyecekim, dedi ve sana uyanları kıyamete kadar kâfirlerden üstün kılacağım. Sonra dönüşünüz bana olacak. İşte o zaman ayrılığa düştüğünüz şeyler hakkında aranızda ben hükmedecekim.”¹⁶⁸

Mâverîdî (ö. 450/1058) bu görüşleri dört maddede özetlemiştir.¹⁶⁹

1. Ölüm vefatı olmadan göğe yükseltilerek ruhun kabzedilmesi.
2. Göğe yükseltilmesi için uyku ölümüyle ruhun alınması.

¹⁶⁴ Yûsuf 12/101.

¹⁶⁵ el-Bakara 2/132.

¹⁶⁶ Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 9/270; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 2/136; Muhammed el-Emin b. Abdullâh Hererî, *Tefsîru hadâiku'r-ravhi ve'r-reyhân fî ravâbi'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru Tavki'n-Necât, 1421/2001), 14/127-129.

¹⁶⁷ Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/455-456.

¹⁶⁸ Âl-i İmrân 3/55.

¹⁶⁹ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Habîb el-Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid İbn Abdilmaksûd b. Abdurrahîm (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/397.

3. Ölüm vefatıyla¹⁷⁰ canın alınması.
4. Önce göğe yükseltip sonra canın alınması şeklinde vefat ettirilerek takdim ve tehir edilmesi.

Kur'ân'da uyku hâli vefânın türevlerinden yeteffâ (يَتَوَفَّى) sözcüğüyle ifade edilmiştir. Uyku hali ise canın alınması bağlamında tanımlanmakta olup gerçek ölüm ve uyku ölümü olmak üzere iki ölüm çeşidinden bahsedilmektedir. Bu bağlamda her iki ölüm canın alınması olarak ifade edilmektedir. Uyku ölümü muvakkat; gerçek ölüm ise ebed müddettir. Âyetin metni ve meali şöyledir:

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

“Allah, o canları öldükleri zaman alır; ölmeyenlerin (canını da) uyuduklarında alır. Sonra haklarında ölüm hükmü verdiklerini alıkoyar; diğerlerini de takdir edilmiş bir süreye kadar bekletir. Şüphesiz ki bunda düşünecek bir kavim için nice ibretler vardır.”¹⁷¹

Bazıları kendi mezhep perspektifinden değerlendirerek Hz. İsa'nın uykuda iken yükseltildiğini ifade etmiştir. Buradaki vefatın ölüm vefatı olmadığı, dünyadan ayrılışa tekabül ettiği, göğe yükselişin gerçek ölüm olmadığı, canlıların ölüşü gibi gerçek ölüşün İsa'nın nüzûlü sonrasında gerçekleşeceği belirtilmiştir. Diğerleri *إني مُتَوَفِّيكَ* (seni öldüreceğim) kelimesini ölüm, ruhun kabzedilmesi minvalinde yorumlamış ve ölüm vefatı olduğu benimsenmiştir.¹⁷² Bu lafzın manasının “Allah ölümüne hükmettiği canı alır...”¹⁷³ âyetini delil göstererek gerçek ölüm olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁷⁴ Âyet, takdim ve tehir edilerek yorumlanmıştır. Buna göre önce Hz. İsa semaya yükseltilmiş, semadan indikten sonra ölecektir.¹⁷⁵

Kur'ân'da vefâ kelimesinin türevlerinden teveffâ, yeteffâ, müteveffî gibi tefe“ul kalıbında gelen kelimeler ölüm ve uyku

¹⁷⁰ Bk. Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 6/457.

¹⁷¹ ez-Zümer 39/42.

¹⁷² Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 6/455-457; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/383.

¹⁷³ ez-Zümer 39/42.

¹⁷⁴ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbühû*, thk. Abdulcelîl Abduh Şâbî (Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 1/420.

¹⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/382.

anlamına şâmilidir. Ölüm bir taraftan dünya hayatını tamamlamak için kullanılırken diğer taraftan Allah’a olan söze sadakat gösterme, ahde vefâ gösterme anlamını ihtiva etmektedir. İnsan ölümle bedenini özü olan toprağa, ruhunu ise elest bezminde vermiş olduğu ahde vefâ göstererek Allah’a teslim etmektedir. Bu bağlamda ölüm anlamında kullanılan vefâ kelimesi, hayatı tamamlamak, ahde vefâ göstermek anlamını da taşımaktadır.

SONUÇ

Vefâ kelimesi; ahlâkî, iktisâdî, ictimâî hayatı, tevhidî, adaleti inşa eden bir kavram olarak Kur’ân’da yer almıştır. Kur’ân vefâ kavramıyla tefeciliği, ölçüde/tartıda hileyi, ihaneti, yol kesmeyi ihtiva eden haydutluğu, zulmü, hırsızlığı, ribayı (faiz), aldatmayı, gasbı, rüşveti, asiliği, inatçılığı, bozgunculuğu bertaraf etmeyi; ölçüyü/tartıyı adaletle tastamam yerine getirmeyi hedeflemiştir.

Vefâ, Ahit ve akitle beraber zikredildiğinde Allah’a ve insanlara verilen söze sadakat göstermeyi, keyl ve vezn ile kullanıldığında tartıyı hileye yönelmeden kâmilin yerine getirmeyi, tastamam ölçüp tartmayı, nezir ile kullanıldığında adakların edasını ifade etmektedir. Tefe“ul (teveffâ) babında geldiğinde dünya hayatını tamamlamayı, emaneti sahibine tamamen teslim etmeyi içermektedir. Ayrıca insanın uyku hali ölümün bir çeşidi olarak telakkî edilmiştir.

Vefâ kelimesi bir taraftan elest bezminde verilen söze sadakatı hatırlatırken diğer taraftan yetimin malının korunmasında, ticarete, ahitleşmede, ilâhî emri ve nehiylere ittiba etmede adaletten ve hakkaniyetten ayrılmamayı ifade etmektedir. Hz. Muhammed’in risâletine ve Kur’ân’ın nüzûlune ilişkin alınan ahde, vefâ göstermeyi de ihtiva etmektedir. Bunların tamamını ise en mükemmel ve eksiksiz bir şekilde tastamam yerine getirmeyi, hayır adına icra edilen her şeyi eksiksiz ifa etmeyi ve şer adına uzaklaşılan her şeyden tamamen kaçınmayı tavsiye etmektedir.

Kısaca vefâ ve türevleri etimolojik ve semantik perspektiften tamamlamayı, kemâle ermeyi, eksiksiz olmayı; yapılan her şeyi/işi tam, bütün, eksiksiz, tastamam, kâmilin yerine getirmeyi ifade etmektedir.

KAYNAKÇA

Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1404/1984.

Abdülhamîd, Ahmed Muhtâr. *Mu'cemü'l-lügati'l-'Arabiyyeti'l-mu'âsıra*. 4 Cilt. b.y.: Âlemü'l-Kütüb, 1429/2008.

Altıkardeş, İsmet. “Birey ve Toplum İlişkilerinde Ahde Vefânın Önemi ve Hz. Muhammed (sav) Örneği”. *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumyu (22-22 Nisan 2007), İslâmî İlimler Dergisi* (2007), 693-700.

Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekr er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru ihyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1405/1905.

Cevherî, İsmâil b. Hammad. *es-Sihâh*. 7 Cilt. Kâhire: y.y. 1402/1982.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rîfât*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1403/1983.

Diyanet İşleri Başkanlığı. *Hadislerle İslam Ansiklopedisi*. 7 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2013.

Diyanet İşleri Başkanlığı (Komisyon). *Peygamberimiz ve Vefâ Toplu mu*. Ankara: DİB Yayınları, 2021.

Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Tekmiletü'l-me'âcimi'l-lügati'l-'Arabiyye*. çev. Muhammed Selîm en-Nü'aymî-Cemâl el-Hayyât. 11 Cilt. Irak: Vizâratü's-Sekâfe ve'l-İ'lâm, 1979-2000.

Durmuş, Zülfikar. “Kur'ân'a Göre İnsanın İlişkilerinde Sorumlu Olduğu Ahlâkî İlke: Ahde Vefâ”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/2 (2002), 77-95.

Durmuş, Zülfikar. “Hz. İbrahim'in Kur'ân'daki Sıfatlarının Ahlâkî Değerler Açısından İncelenmesi”. *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 3/2 (Aralık 2020), 183-206.

Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed. *Zehretü't-tefâsîr*. 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.

Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-'Amâdî. *İrşâdü'l-'aklî's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.

Erdem, Hüsamettin. “Değerler Eğitimi Açısından Bir Ahlâk Değeri Olarak Vefâ”. *İnsani Değerlerin Yeniden İnşası Uluslararası Sempozyum 19-21 Haziran 2014* (Erzurum: 2015), 1/331-347.

Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî,-Muhammed Ali en-Neccâr-Abdulfettâh İsmâil eş-Şelebî. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Misriyye, ts.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987.

Gündüzöz, Güldane. “Yaratılışın Sırrı: Metafizik Değerlerin Fiziki Dünyaya Aktarılması”. *Peygamberimiz ve Vefâ Toplumu*. Ankara: DİB Yayınları, 2021, 120-131.

Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-‘Ayn*. 8 Cilt. Bağdat: y.y. 1404/1984.

Hamîdî, Ebû Bekr Abdullâh b. ez-Zübeyr b. Îsâ b. Ubeydullâh. *Müsned*. thk. Hasen Selîm Esed ed-Dârânî. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru's-Sekâ, 1416/1996.

Hâzin, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ömer. *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*. tsh. Muhammed Ali Şahin. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-‘İlmiyye, 1415/1995.

Herîrî, Muhammed el-Emin b. Abdullâh. *Tefsîru hadâiku'r-ravhi ve'r-reyhân fî ravâbî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 33 Cilt. Beyrût: Dâru Tavki'n-Ne-cât, 1421/2001.

Herevî, Ebû Ubeyde'l-Kâsım b. Sellâm b. Abdullah. *Garîbü'l-hadîs*. thk. Dr. Abdulmü'îd Hân. 4 Cilt. Haydarâbâd: Matba'atü Dâireti'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1384/1964.

İbn 'Abbas, Abdullah. *Tenvîru'l-mikbâs*. thk. Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb Fîrûzâbâdî. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-‘İlmiyye, ts.

İbn 'Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tûnus: ed-Dârü't-Tûnusiyye, 1404/1984.

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. thk. Şuayb Arnavût-‘Âdil Mürşid vd. 45 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' ‘Îmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Sellâme. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tayyibe li'n-Neşr, 1420/1999.

İbn Manzûr, Cemâlüddîn. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1990.

İsfahânî, Râgıb. *Müfredât*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Beyrût: Dâru's-Şâmiyye, 1417/1996.

İsfahânî, Râgıb. *Tefsîru Râgıb*. thk. Hind binti Muhammed b. Zâhid Serdâr. 5 Cilt. b.y.: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ Külliyyetü'd-Da'veti ve Usûlü'd-Dîn, 1422/2001.

Kaya, Ramazan. *İslâm'ın Evrensel Değerlerinden Ahde Vefâ*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013.

Koşum, Adnan. “Hz. Peygamberin Ticârî Hayatında Ahde Vefâ İlkesi ve Uygulama Örnekleri”. *Hiz. Muhammed (sav) ve Mesajı, İslâmî İlimler Dergisi* (Ekim 2014), 604-609.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Cami' u li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Burdûnî-İbrâhîm Atfîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964.

Küçük, Abdurrahman. "Ahid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/532-533. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdî Basellûm. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.

Mâverîdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed el-Habîb. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. thk. es-Seyyid İbn Abdilmaksûd b. Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Mecme'u'l-Lügati'l-'Arabiyye bi'l-Kâhire. *el-Mu'cemü'l-vasît*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'd-Da'veti, ts.

Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. çev. Dr. Ahmed Asrar. 7 Cilt. İstanbul: Bengisu Yayınları, 1997.

Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehâte. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2002.

Mücâhid b. Cebr. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Muhammed b. Abdüsselâm Ebû'n-Neyl. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmi'l-Hadîse, 1410/1989.

Müslim b. Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.

Neseî, Ebû'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*. thk. Yûsuf Ali Bedîvî. 3 Cilt. Beyrût: el-Kelimü't-Tayyib, 1419/1998.

Öz, Ahmet. *Kur'ân'da Ahid ve Ahde Vefâ*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999.

Râzî, Ebû Bekr Zeynüddîn Ebû Abdullah b. Muhammed. *Muhtâru's-sihâh*. thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1420/1999.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/1999.

Reşid Rıza, Muhammed. *Tefsîru'l-menâr*. 12 Cilt. b.y.: el-Hey'e-tü'l-'Âmmetü li'l-Kitâb, 1990.

San'ânî, Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm. *Tefsîru Abdurrezzâk*. thk. Mahmûd Muhammed Abduh. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *ed-Dür-ru'l-mensûr fî tefsîri bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.

Şa‘râvî, Muhammed Mütevellâ. *Havâtur*. 20 Cilt. b.y.: Metâbi‘ü Ahbârî'l-Yevm, 1417/1997.

Şâfî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs. *Tefsîru'l-İmâm eş-Şâfî*. thk. Dr. Ahmed b. Mustafa el-Ferrân. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru't-Tedmiriy-ye, 1427/2006.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414/1994.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.

Yahyâ b. Sellâm. *Tefsîru Yahyâ*. Dr. Hind Şelebî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbühu*. thk. Abdulcelîl Abduh Şâbî. 5 Cilt. Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1407/1987.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *Esâsü'l-belâga*. thk. Dr. Mezîd Na'im-Dr. Şevkî Me'arrî. Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1418/1998.

Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *Tefsîru'l-münîr*. 30 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 1418/1998.

Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *Tefsîru'l-vasît*. 3 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1422/2001.

ÂRİZATÜ'L-AHVEZÎ'DE TİRMİZÎ'NİN EL-İLELÜ'S-SAGÎR'İNE TALİKÂTİ KAPSAMINDA EBÛ BEKİR İBNÜ'L- ARABÎ'NİN HADİS USÛLÜNE DAİR GÖRÜŞLERİ

ABU BAKR IBN AL-ARABI'S VIEWS
ON HADITH METHODOLOGY
IN ARIZAT AL-AHWAZI WITHIN
THE FRAMEWORK OF HIS
ANNOTATIONS TO TIRMIDHI'S AL-
'ILAL AL-SAGHIR

Geliş Tarihi: 23.04.2022 Kabul Tarihi: 27.05.2022

AYŞE ESRA ŞAHYAR

DOÇ. DR.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

orcid 0000-0003-1595-992X

ayse.sahyar@marmara.edu.tr

ÖZ

Tirmizî'nin el-Câmi'inin son bölümü olan "el-İlelü's-sağîr", bazı hadis usûlü konularının yazıya geçirildiği ilk eserlerdendir. Câmi'in ilk ve tam şerhi olan Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin *Ârizatü'l-ahvezi* adlı eserinin son bölümünde bazı hadis usûlü meselelerine dair altı bâb halinde kaleme aldığı kısmın "el-İlel" ile irtibatı çoğu defa dikkatlerden kaçmış görülmektedir. Oysa bu bölüm, "el-İlelü's-sağîr"ın tasnifi, şârihin ilgili bölüme ilave ve talikleri niteliğindedir. Öte yandan hadis ilminde mütekaddimûn ve müteahhirûn dönemleri arasında yaşamış, aynı zamanda fakih ve müfessir olan bir hadisçi tarafından kaleme alınmış olması itibarıyla ilgili bölüm, önem arz etmektedir. Bazı yönleri ile mütekaddimûn dönemi özelliklerini taşımakta bazı yönleri ile müteahhirûn dönemi teliflerine benzemektedir. İbnü'l-Arabî'nin bu bölümde hadis usûlünü mümkün olduğunca âyetlere ve hadislere dayandırma çabası dikkat çekicidir. Müellifin yeri geldikçe fıkıh usûlü eserlerinden istifade ettiği, kendisinden sonraki hadis usûlü eserlerine itikal etmeyen özgün yaklaşımları olduğu görülmektedir. Tüm bu yönleri ile *Ârizatü'l-ahvezi*'nin hadis usûlüne dair bu bölümü hicrî altıncı asır hadis usûlü ilminin geldiği merhaleyi ortaya koyması bakımından değerlidir.

Anahtar Kelimeler: *Ârizatü'l-ahvezi*, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Tirmizî, el-İlelü's-sağîr, Hadis Usûlü.

ABSTRACT

"Al-'Ilal al-Saghir", the last chapter of Tirmidhi's *al-Jami'*, is one of the first works to record certain issues in hadith methodology. In the last chapter of Abu Bakr ibn al-Arabi's *Arizat al-Ahwazi*, the earliest and full commentary on al-Jami', the link between the part on certain hadith methodological issues in six sections and "al-'Ilal" seems to have often been overlooked. However, this section serves as a categorization of "al-'Ilal al-Saghir", as well as the commentator's additions and annotations to the chapter. Moreover, the relevant chapter is significant because it was authored by a hadith scholar who lived between the mutaqqaddimun and mutaahhirun periods in the study of hadith and was both a jurist and exegete. It is remarkable that Ibn al-Arabi tried to base hadith methodology on the Qur'anic verses and hadiths as much as possible in this section. It is evident that the author drew on the works of fiqh methodology wherever necessary, and that he had unique approaches that do not carry over to subsequent works on hadith methodology. In light of all these, this chapter of Arizat al-Ahwazi on hadith methodology is valuable since it reflects the state of the science of hadith methodology in the sixth century AH.

Keywords: *Arizat al-Ahwazi*, Abu Bakr ibn al-Arabi, Tirmidhi, al-'Ilal al-Saghir, Hadith Methodology.

SUMMARY

“Al-’Ilal” is the last chapter of Tirmidhi’s (d. 279/892) al-Jami’. It has an important place in the hadith literature since it is one of the first works in which some issues on hadith methodology are documented. Commentaries were written on the relevant section in different periods. The hadith methodology section at the end of Abu Bakr ibn al-Arabi’s (d. 543/1148) Arizat al-Ahwazi, which is the earliest and full commentary on al-Jami’, serves as a classification of “al-’Ilal”, as well as the commentator’s additions and annotations to the relevant chapter. In this chapter, Ibn al-Arabi named almost half of “al-’Ilal’s” topics and added to opinions and evidence delivered by Tirmidhi on these topics. However, the relevant part was overlooked and often not mentioned among the works on “al-’Ilal”. The relevant part’s author, Ibn al-Arabi, is a hadith scholar, jurist, and hadith exegete who lived between the mutaqqaddimun and mutaahhirun periods. The fact that he had teachers from different sects on his travel from Andalusia to the East lends significance to his approach to issues in hadith methodology. In addition, it is anticipated that analyzing his views on hadith methodology would assist in the comprehension of hadith sciences and history in the sixth century AH. Particularly, the topics he chose to address, his views, and inference techniques give insight into the debates of the science of hadith methodology and the state of hadith methodology in the sixth century AH. In this article, each topic handled by Ibn al-Arabi in the methodology chapter is analyzed by comparing them with the works on hadith and fiqh methodology of his own era and preceding periods, and an attempt was made to identify the sources, perspectives, and distinctive methods upon which Ibn al-Arabi relied. In the article, the meaning given to the terms by the author is compared with the descriptions of hadith methodology authors both before and after him.

The section on hadith methodology of Arizat al-Ahwazi’s includes titles as “al-Tajrih wa al-Ta’dil”, “Hadith Narration from the Messenger of Allah by meaning”, “the Nature of the Narration”, “the Ruling on Mursal Hadith”, “the Siqa being the Only Narrator”, “Narration from a Liar and a Bid’ah-maker”. Ibn al-Arabi did not oppose Tirmidhi in the

titles of these six sections. However, it can be said that he made an effort to base every topic he dealt with on stronger pieces of evidence than those cited by Tirmidhi. For example, he bases the issues that Tirmidhi has proven by *tabi'un* practices on the views of the Companions or bases an issue that Tirmidhi proves by references to the *sunnah* of the Companions on a *marfu* hadith. Another indication of the search for stronger inference is that he narrates some of the *ahadith* that Tirmidzi transmits with different texts and higher attributions. Ibn al-Arabi tried to base some *hadith* methodological subjects, such as *hadith* narration by way of interpretation and the ruling on a *siqa* being the only narrator, on the *Qur'anic* verses and *hadiths*. The pieces of evidence he presents can be seen as a reflection of his identity as an exegete.

Ibn al-Arabi drew on the works of *fiqh* methodology wherever necessary and had unique approaches that do not carry over to subsequent works on *hadith* methodology. In the sections on *hadith* methodology, he quoted from the chapters of Bukhari's 'Ilm, and Muslim's Muqaddimah. Although the source is not mentioned, it is understood that he also drew on Khatib's (d. 463/1071) *al-Kifayah* and Baji's (d. 474/1081) *al-Ta'dil*. His notes on *hadith* methodology seem in many places compatible with the view put forward by Hakim (d. 405/1014) in *Ma'rifat ulum al-hadith*. It is noticed that besides the works on *hadith* methodology, he also benefited from the works on *fiqh* methodology of Sarakhsi (d. 483/1090) and Dabusi (d. 430/1039). He moved away from *hadith* scholars and approached the Hanafi jurists by stating as a requirement for narration by way of interpretation and that the narrator should be a *faqih*.

Ibn al-Arabi's *hadith* methodology bears the features of the works of the *mutaqaddimun* period in terms of categorizing issues according to sections, and of the *mutaahhirun* period in terms of delivering information about the methodology without *sanad*. It is seen that Ibn al-Arabi was among the first to use the phrase "*hadith* methodology" at a time when the concept of "*hadith* methodology" was not common, as shown by his designation of the pertinent part as "*hadith* methodology." However, the chapter of Arizat al-Ahwazi on *hadith* methodology is not a complete work on *hadith* methodology, but rather a classification of, partly summary of and partly annotations to Tirmidhi's "*al-'Ilal al-Saghir*"

GİRİŞ

Tirmizî'nin (ö. 279/892), *el-Câmi*'inin son bölümü olan “el-İlel”, hadis usûlü konularının kısmen kayda geçirildiği ilk eserlerden biridir. Müellifin ilel alanında kaleme aldığı müstakil *Kitâbü'l-İlel*'den ayırt edilmek üzere “el-İlelü's-sağîr” adıyla bilinen eser, bazı konuları itibarıyla *el-Câmi*'e yazılmış bir mukaddime, bazı yönleriyle usûl, bazı yönleriyle ise ilel alanında bir bölüm olarak nitelenmeye uygundur. “el-İlelü's-sağîr” üzerine yazılmış en meşhur şerhin İbn Receb el-Hanbelî'ye (ö. 795/1393) ait olduğu bilinir. *el-Câmi*' şerhlerinin önemli bir kısmının yarım kalmış olması, muhtemelen “el-İlelü's-sağîr” üzerine yazılan şerh sayısının da az olması ile neticelenmiştir. “el-İlelü's-sağîr”i Ahmed Ali Sehârenpûrî (ö. 1297/1880), Reşîd Ahmed el-Gongohî (ö. 1323/1905), Enver el-Keşmîrî (ö. 1352/1933) ve Mübârekpûrî de (ö. 1353/1935) şerh etmişlerdir. Nitekim adı geçen şârihlerin her birinin *el-Câmi*' şerhleri tamamlanmış şerhler arasındadır. *el-Câmi*' üzerine yazılan ilk ve tam şerh ise Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) *Ârizatü'l-ahvezî* adlı eseridir. Bu şerhin sonunda hadis usûlü konularına dair altı bab halinde düzenlenmiş kısa bir bölüm bulunmaktadır. İlk bakışta “el-İlelü's-sağîr”den ve Tirmizî şerhinden bağımsız bir bölüm gibi görünse de aslında hadis usûlüne dair olan bu bölümün, “el-İlelü's-sağîr” üzerine bir tebvib, yer yer ihtisar ve kısmen talik çalışması niteliğinde olduğu fark edilmektedir. “el-İlelü's-sağîr” üzerine yapılan çalışmalar zikredildiğinde *Ârizatü'l-ahvezî*'nin genellikle dikkatlerden kaçmış olması bu bölümün değerlendirilmesini önemli kılmaktadır.¹ Öte yandan fakih ve

¹ *Ârizatü'l-ahvezî*'nin son bölümünün “el-İlelü's-sağîr”

müfessir kimliği ile de bilinen bir hadisçi olarak İbnü'l-Arabî'nin hadis usûlü konularına dair kaleme aldığı bu bölüm; muhtevası, kaynakları, etkileri ve kendine özgü yaklaşımları bakımından ayrıntılı bir tetkik ile anlaşılmayı hak etmektedir.

Ârizatü'l-ahvezî müellifi Ebû Bekir İbnü'l-Arabî hicrî beşinci asrın sonu ve altıncı asrın başlarında yaşamış Endülüslü Mâlikî fakihidir. İbnü'l-Arabî'nin hem Endülüs'te hem de Endülüs'ten doğuya doğru gerçekleştirdiği ve neredeyse on yıl süren ilmî seyahati esnasında dört mezhebe mensup âlimlerin yanı sıra Şîa ve Zahirîlerden hocaları olmuş, belki de bu sayede gelişen geniş bir bakış açısı ile tefsir, hadis, fıkıh, akâid-kelâm, zühd ve tasavvuf alanlarında eserler telif etmiştir.² Bu yönüyle müellif, hicrî altıncı asırda İslâm dünyasının doğusu ile batısını buluşturan bir karakter olarak nitelenebilir. Mütেকaddimûn ve mütעהhîrûn dönemi arasında bulunması yönüyle de İbnü'l-Arabî, hadis tarihi için dikkate değer bir şahsiyettir. İbnü'l-Arabî'nin hadis ile ilgili görüşlerinin tetkikinin, hicrî altıncı asır hadis ilimleri ve tarihinin anlaşılmasına katkı sunması beklenir.

İbnü'l-Arabî, “el-İlel” üzerine aldığı notları, usûl konularının bablarla anlatılması yönüyle mütেকaddimûn dönemi hadis usûlü eserleri ile benzerlik gösterir. Ancak bu bölümde verilen rivâyetlerde isnad kullanılmadığı gibi hadis usûlü konuları da senet ile anlatılmamıştır. Bu özelliği sebebiyle *Âriza*'nın bu kısmı, mütেকaddimûn dönemi hadis eserlerinden ayrılır. Ancak Tirmizî şerhinin bu son kısmını bir hadis usûlü eseri olarak tarif etmek de uygun değildir.

üzerine yazıldığına dikkat çeken bir çalışma için bk. Taner Karasu, “Tirmizî'nin el-İlelû's-Sagîr Adlı Eserinin Hadis Usûlü Açısından Değerlendirilmesi”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 9/2 (Kasım 2017), 978.

² İbnü'l-Arabî'nin hayatı, seyahati, hocaları ve eserleri ile ilgili olarak bk. Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî el-Mâlikî, *Kanunu'l-te'vîl*, thk. Muhammed es-Süleymânî (Beyrût: Dâru'l-kıble, 1406/1986), 414-457; Ebû'l-Kasım Halef b. Abdülmelik b. Beşkuvâl el-Endelûsî, *es-Sıla fî târihi eimmeti'l-Endülü's*, nşr. Seyyid İzzet Attar el-Hüseynî (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1374/1955), 558-559; Ebû'l-Abbâs Şemsüddin b. Ahmed b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zemân*, thk. İhsan Abbas (Beyrût: Dâru Sâdır, 1968), 4/296-297; Ebû Abdillâh Şemsüddin b. Muhammed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrût: Risale, 1405/1985), 20/197-204.

Tirmizî'nin “el-İlelû's-sağîr”de ele aldığı konular şöyle sıralanabilir: 1) İki hadis dışında *el-Câmi*’de nakledilen hadislerle amel edildiği, 2) *el-Câmi*’de aktarılan görüşlerin isnadları, 3) *el-Câmi*’de illetlere ve ricâle dair verilen bilgilerin kaynakları, 4) İlk hadis musannifleri, 5) Cerh ve ta’dîlin meşruiyeti ve cerh ve ta’dîlde bulunan münekkitler, 6) İsnadın ortaya çıkışı ve önemi, 7) Bazı metruk râviler, 8) Zayıf râvilerden nakilde bulunmanın şartları, 9) Mana ile hadis rivâyeti, 10) Lafız ile hadis rivâyet edenler, 11) Bazı muhaddislerin hafıza bakımından ilmî mertebeleri, 12) Hadis tahammül ve eda yöntemlerinden kıraat, icâzet ve münâvele, 13) Mürsel hadisin hükmü, 14) Ehl-i bidat olan bazı râvilerden hadis rivâyetinin şartları, 15) Râvi tenkidinin ictihadî olması ve münekkitler arası ihtilaflar, 16) *el-Câmi*’de kullanılan hasen teriminin anlamı, 17) *el-Cami*’de kullanılan garîb teriminin anlamı ve garîb hadis çeşitleri.³ Tirmizî bu konuları belirttiğimiz sırayla ve bab başlığı oluşturmaksızın ele almıştır. İbnü'l-Arabî ise bu konulardan bir kısmını seçerek altı başlık oluşturmuştur. İbnü'l-Arabî'nin konu sıralaması Tirmizî'nin sıralaması ile uyumludur. Ancak Tirmizî'nin ele aldığı mesele sayısı daha fazladır. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî'nin bir tasnif oluşturmanın yanı sıra ihtisara gittiği de anlaşılmaktadır.

İlgili bölümde İbnü'l-Arabî'nin birinci babı “Tecrîh ve ta’dîl”, ikinci babı “Resûlullah’tan mana ile hadis rivâyeti”, üçüncü babı “Rivâyetin keyfiyeti” başlığını taşımaktadır. Şârih dört ve altıncı babları isimlendirmemiş, dördüncü babda mürsel hadisin hükmü, altıncı babda ise sika râvinin teferrüdü konusunu ele almıştır. Beşinci babın başlığını ise “Yalancı ve bid‘atçıdan rivâyet” olarak belirlemiştir.

İbnü'l-Arabî, *el-Câmi*’in hadislerinin şerhini tamamladıktan sonra: “Ebû İsa et-Tirmizî’nin *Câmi*’inde yer alan hadisler ile ilgili amaca ulaşılmıştır. Şimdi buna hadis usûlüne dair bablar halinde bazı hususlar ekleyeceğim.”⁴ diyerek eserin usûl bölümüne geçiş

³ Tirmizî, “el-İlel”, *el-Câmi’u’s-sahih Sünenü’t-Tirmizî* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1422/2002), 1070-1082.

⁴ Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî el-Mâlikî, *Ârizatü'l-ahvezî bi şerhi Sahihi’t-Tirmizî*, nşr. Cemal Maraşlı (Beyrût: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 13/236.

yapmıştır. Müellifin, *Câmi* 'in "hadislerinin" şerhini tamamladığını belirtmesi, *Câmi* 'in tamamına dair söyleyeceklerinin değil sadece hadislere dair açıklamalarının sona erdiğine delalet eder. Dolayısıyla hadis usûlüne dair eklediği babların, *Câmi* ' şerhinden bağımsız bir hadis usûlü eseri olmadığı, "el-İlel" bölümü üzerine notlar olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan *Âriza* 'nın bu kısmını tarif ederken "أصول الحديث" terimini kullanması ıstılahların doğuş ve gelişim seyrine dair önemli bir ipucu içermektedir. Zira hadis ilimlerine dair eser veren önceki müelliflerin "ulûmu'l-hadis", "ilmu'r-rivâye" ıstılahlarını kullandıkları ancak "usûlü'l-hadis" teriminin hicrî altıncı asırda henüz kullanılmadığı bilinmektedir.⁵ Bu nedenle İbnü'l-Arabî'nin, hadis usûlü terimini erken dönemde kullanan müelliflerden biri olduğu ifade edilebilir.

İbnü'l-Arabî'nin "el-İlel's-sağîr"i tasnifi çerçevesinde bölüme talik ve ziyadeleri şöylece zikredilebilir:

1. Tecrîh ve Ta'dîl

Cerh ve ta'dîlin meşruiyetini ve önemini anlatmak üzere oluşturduğu anlaşılan bu başlıkta müellifin yaygın olan "cerh" terimi yerine "tecrîh" terimini kullandığı dikkat çeker. Bu tercihinde kendisinin büyük hayranlık duyduğu Endülüslü Mâlikî fakih Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin (ö. 474/1081) *et-Ta'dîl ve't-tecrîh* adlı eserinin etkisi düşünülebilir.⁶

⁵ Usûlü'l-hadis terimi Hâkim en-Nisâbü'rî'nin *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis* 'inde sadece kırk birinci nevide yer almış, diğer başlıklarda müellif hep "ulûmu'l-hadis" terimini kullanmıştır. bk. el-Hâkim Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis* (Beyrût: Dâru Âfâkî'l-Cedîde, 1400/1980), 183. Keza Hatîb el-Bağdâdî de hadis usûlü konuları ihtiva eden eserinin adında "ilmu'r-rivâye"; Kâdî İyâz ise "usûlü'r-rivaye" tamlamasına yer vermiştir. Hicrî yedinci asırda İbnü's-Salâh'ın da hadis usûlünün başlıca kaynaklarından olan eserini "Ulûmu'l-hadis" olarak adlandırdığı bilinmektedir.

⁶ İbn Hayr, İbnü'l-Cârûd'a aynı adlı bir eser nispet etmiştir. Bk. Ebû Bekr Muhammed b. Hayr, *Fehrese*, thk. Muhammed Fuad Mansur (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 180. *Kitabu't-ta'dîl ve't-tecrîh* 'in Bâcî'ye nispetine dair bk. İbn Hayr, *Fehrese*, 180; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübî ve'l-fünûn* (Bağdad: Mektebetü'l-müsenna, 1941), 1/419, 552; Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddık Han b. Hasan Han el-Kınnevcî, *Ebcedü'l-ulûm* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1423/2002), 650; *el-Hutta fî zikri's-sihâhi's-sitte* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985), 196; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî'l-Feyz el-Kettânî, *er-Risâletü'l-müstatrefe li beyâni meşhûri kütübî's-sünne el-müşerreffe*, thk. Muhammed el-Muntasır b. Muhammed ez-Zemzemî

İbnü'l-Arabî'nin cerh ve ta'dîlin meşruiyetine dair temel argümanı, hadis uydurmacılığının yaygınlaşmasıdır. Uydurmacılığı “mezhepler”, “bid'atler” ve “fitne” arka planı ile ele almıştır. Tirmizî ise cerh ve ta'dîlin özellikle “Müslümanlar için nasihat/dürüstlük, samimiyet” kapsamında olduğunu izah etmiş, cerh edilen kişilerin ehl-i bidat, yalancılık ile müttehem ya da mugaffel ve çok hata yapan kişiler olduklarına dikkat çekmiştir.⁷ Tirmizî'nin dile getirdiği bu gerekçelerden özellikle bid'atin yol açtığı yalancılık meselesi İbnü'l-Arabî tarafından öne çıkarılmış görünmektedir. İbnü'l-Arabî, “من كذب” hadisinin Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) gelen tarikine işaret ederek Peygamber Efendimiz'in, ümmetini bu hususta daha evvel uyardığına dikkat çekmiş, hadisi Müslim'den (ö. 261/875) naklettiğini belirtmeyi ihmal etmemiştir.⁸

Uydurmacılığa dikkat çekilen bu girişin ardından İbnü'l-Arabî, İbn Abbas'a (ö. 68/687) izafe edilen “Biz hadis ezberledik. Hadis Peygamber'den öğrenilerek ezberlenir. Ancak siz hırçın-uysal ayırmadan her deveye binmeye başladınız (övüleni yerileni ayırmaz oldunuz), artık herkesten hadis dinlemek mümkün değildir” sözünü aktarmaktadır.⁹ Bu rivâyette isnad ve kaynak zikretmemiş olsa da aktardığı metin bire bir *Sahih-i Müslim* Mukaddimesi'nde yer alan metinle aynıdır.¹⁰ Müellif, İbn Abbas'ın sözü ile istidlalde bulunarak, cerh ve ta'dîlin temellerini ve meşruiyetini sahâbeye dayandırmış görünmektedir. Ancak esas aldığı “el-İlelü's-sağîr” bölümünde Tirmizî cerh ve ta'dîlin meşruiyetini evvela “tâbiûndan pek çok kişinin cerh ve ta'dîle başvurusu” ile izah etmektedir. Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) ve Tâvus'un (ö. 106/725) Mâbed el-Cühenî'yi (ö. 83/702), Saîd b. Cübeyr'in (ö. 94/713) Talk b. Habîb'i (ö. 100/718'den önce) cerh etmesi gibi misaller Tirmizî'nin esas dayanaklarını oluşturmaktadır.¹¹ İb-

(Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1421/2000), 207; Fuat Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî Ulûmu'l-Kur'ân ve'l-hadîs*, trc. Mahmud Fehmi Hicâzî (Riyad: İdâretü's-Sekâfe ve'n-Neşr, 1411/1991), 1/252.

⁷ Tirmizî, “el-İlel”, 1072.

⁸ İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezî*, 13/237.

⁹ İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezî*, 13/237.

¹⁰ Bk. Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac en-Nisâbü'rî, *es-Sahih* (Riyad: Dâru'l-Muğni, 1419), “Mukaddime”, 7.

¹¹ Tirmizî, “el-İlel”, 1071.

nü'l-Arabî'nin cerh ve ta'dîli temellendirmek üzere, sahâbenin hadis tahammülünde herkese itimat etmemesine dair bir istidlalde bulunması, cerh ve ta'dîlin nüvelerini sahâbe kuşağına indirerek daha güçlü bir veri ile Tirmizî'yi desteklemesi niteliğindedir.

Ancak İbnü'l-Arabî'nin hadis uydurmacılığının yaygınlık düzeyi ile ilgili tespitlerinde mübalağalı bir dil kullandığı dikkatlerden kaçmaz.

“Bu durum gün geçtikçe artarak devam etti. Öyle ki yalan doğruyu geçti. Resûlullah'tan hadis nakleden birinin sahih hadis naklettiğini, hakikati rivâyet ettiğini göremez oldun. İnsanlar zayıf ve batıl olana yöneldiler, sahih ve hak olandan yüz çevirdiler.”¹²

İbnü'l-Arabî her yönden mübalağalı görünen bu yorumunun başında ve sonunda İbn Abbas'ın sözlerini tekrar etmektedir. Bu durum onun hadis uydurmacılığı problemini sahâbe dönemi sonlarına götürdüğünü düşündürmektedir. Bu ifadelerin ardından gelen cümleleri erken dönemde zuhur eden uydurma rivâyetlerin mahiyeti hakkındaki tespitine de ışık tutar niteliktedir. Onun “Şeytan Ehl-i kitab'ın dilindeki sözleri cazip gösterdi.”¹³ ifadesi, İsrâiliyat tehlikesine dikkat çekmekten başka bir şey değildir. Bu tehlikeye dair bir hadisle istidlalde bulunarak sözlerine devam ettiği görülür. Ancak elde mevcut *Âriza* tahkiklerinde bu kısım “Buhârî'nin İbn Abbas'tan naklettiğine göre” ifadesi ile sınırlı kalmış *Sahih-i Buhârî*'den metin aktarılmamış, bu kısımda bir boşluk olduğuna işaret edilmiştir.¹⁴ Bununla birlikte İsrâilî haberlerle ilgili Buhârî (ö. 256/870) tarafından tahrîc edilen şu mevkûf hadis, tam da bu bağlamda nakledilmeye uygun görünmektedir:

“İbn Abbas şöyle dedi: “Ey insanlar, nasıl oluyor da Ehl-i kitab'a soru soruyorsunuz? Oysa Allah'ın sizin Peygamberinize indirdiği kitap Allah'ın tahrif edilmemiş tertemiz son kitabıdır. Allah size Ehl-i kitabın Allah'ın kitaplarının bir kısmını değiştirdiklerini, kendi elleriyle kitap yazdıklarını, sonra da ufacık bir menfaat için

¹² İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezî*, 13/238.

¹³ Metin bire bir “Şeytan Ehl-i kitab'ın dilindeki sözleri derdebis boncuğu ile getirdi” sözcükleri ile gelmiştir. Derdebis boncuğu Arap kadınların erkeklere etki edebilme temennisi ile taktıkları bir boncuktu. Böylece Müslümanların Ehl-i kitab'ın etkisine kapılma hali kinayeli bir dille anlatılmaktadır. Bk. İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezî*, 13/239.

¹⁴ İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezî*, 13/239.

“*Bu Allah katındandır.*” dediklerini bildirmiştir. Size gelen vahiy, onlara soru sormanıza engel olamıyor mu? Oysa Allah’a yemin olsun, onların hiçbirisi size ne indirildiğini sormuyor.”¹⁵

İbnü’l-Arabî’nin anlatımı, İsrâiliyatı, sahih hadisler karşısında en tehlikeli alan olarak gördüğünü düşündürmektedir. Ancak karamsar bir tablo çizerek başladığı ilk bab başlığını İbn Sirin’in (ö. 110/729) isnadın başlangıcı ile ilgili ifadelerini ve Abdullah b. el-Mübârek’in (ö. 181/797) isnadın önemine işaret eden sözünü aktararak sürdürmek suretiyle sanki isnad ile tehlikenin bertaraf edildiğini söylemiş olmaktadır. Sünneti muhafaza edebilmek için ihtiyaç duyulması nedeniyle cerh ve ta’dilin, gıybetin haram olduğu hükmünün istisnası niteliğinde bir asıl/kural olduğunu belirterek ilk babı tamamlamıştır.¹⁶ Nitekim cerh ve ta’dil alimlerinin yaptıkları işin gıybet olduğu iddiasıyla zaman zaman bazı suçlamalara maruz kaldıkları, oysa bu faaliyetin gıybet kapsamında olmadığı İbnü’l-Arabî öncesi bazı usûl eserlerinde de detaylı olarak tartışılmış ve savunulmuş bir konudur.¹⁷

İbn Sirin’in isnadın başlangıcına dair sözü Tirmizî tarafından “el-İlel” bölümünde Muhammed b. Ali b. el-Hasen’den (ö. 250/864) rubâi bir isnadla nakledilmişken, İbnü’l-Arabî bu metni bazı farklarla muallak olarak yeniden aktarır. Aktardığı metin, *Sahih-i Müslim*’in “Mukaddime” bölümünde yer alan metinle tamamen aynıdır. Müslim rivâyeti sülasi bir isnada sahiptir. İbnü’l-Arabî’nin “el-İlel”’de yer almış bir rivâyeti yakın kelimelerle tekrar etmesi, Tirmizî rivâyetlerini âli isnadlarla gelen metinlerle takviye etmeyi hedeflediğini düşündürmektedir. Aynı şekilde Abdullah b. el-Mübârek’in “İsnad dindendir” sözü, Tirmizî tarafından Muhammed b. Ali b. el-Hasen tarikiyle nakledilmiş ve bazı ziyade kelimeler ihtiva eden bir metin iken¹⁸ İbnü’l-Arabî’nin yine *Sahih-i Müslim*’de yer alan metnin aynısını naklettiği görülmektedir. Bu ikinci örnek de İbnü’l-Arabî’nin Tirmizî’nin bazı rivâ-

¹⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi ‘u’s-sahîh*, (Riyad: Dâru İşbilye, ts.), “İtisam”, 25; “Tevhid”, 42.

¹⁶ İbnü’l-Arabî, *Ârizatü’l-ahvezi*, 13/ 239.

¹⁷ Örnek olarak bk el-Hatîb Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Bağdâdî, *el-Câmi ‘ li ahlâki ‘r-râvî ve âdâbi ‘s-sâmi*, thk. Mahmud et-Tahhân (Riyad: Mektebetü’l-Meârif, 1403/1989), 38-46.

¹⁸ Bk. Tirmizî, “el-İlel”, 1072.

yetlerini, farklı metinlerle naklederek takviye etmeye çalıştığının bir diğer göstergesidir.

2. Mana ile Hadis Rivâyeti

İbnü'l-Arabî'nin hadis usûlüne dair açtığı ikinci bab, mana yoluyla hadis rivâyeti hakkındadır. Müellif, cerh ve ta'dîlin "ümme-tin ittifak ettiği bir iş" olduğuna dikkat çekmişken mana yoluyla hadis rivâyetinin "ihtilâflı bir asıl/kural" olduğunu dile getirmiştir. Mana yoluyla rivâyet konusunda İmam Mâlik'in herkesten daha müteşeddî olduğunu, "ب" ve "ل" harflerine dahi dikkat ettiğini belirtmiştir.¹⁹ Ancak İbnü'l-Arabî'nin bu konuda kendi mezhep imamına değil, çoğunluğun görüşüne meylettği görülmektedir. O, mana ile rivâyeti caiz gördüğüne dair kanaatini bu hususta en güçlü addettiği iki delili zikrederek ortaya koyar.²⁰ Getirdiği delillerden biri Kur'ân-ı Kerîm'de peygamber kıssalarının bazen kısa bazen tafsilatlı anlatılması, olayların farklı kelimelerle, takdim ve tehirlerle hikâye edilmesidir. Kur'ân-ı Kerîm'de aynı kıssanın farklı ifadelerle anlatılması İbnü'l-Arabî'ye göre hadislerin de mana yoluyla nakledilebileceğine dair güçlü bir delil durumundadır. Bu istidlalin bir benzeri daha evvel Hasan-ı Basrî'ye de izafe edilmiştir: Hasan-ı Basrî'ye göre, Allah Teâla'nın önceki ümmetlerin kıssalarını onların dilinden farklı bir dille hikâye etmiş olması, mana ile hadis rivâyetinin cevazına delalet eder.²¹

¹⁹ Süyûtî, her ne kadar dört mezhep imamının mana ile rivayeti caiz kabul ettiklerini ileri sürmüş olsa da (Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Tahrîbi'n-Nevevî*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1438/2016), 4/436) daha yaygın olarak nakledilen bilgi Mâlik b. Enes'in, merfû hadislerin mana ile rivayetine sıcak bakmadığını göstermektedir. Bu hususta bk. Hatîb, *el-Kifâye*, 188-189; Kādî Ebü'l-Fazl İyaz b. Mûsa el-Yahsubî, *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyidi's-semâ'*, thk. Seyyid Ahmed Sakar (Kahire: Dâru't-Türâs, 1379/1970), 178; Ebü Amr Osman b. Salâhuddin Abdurrahman eş-Şehrîzûrî, *Mukaddimetü İbni's-Salâh ve Mehâsinü'l-İstilah*, thk. Aîşe Abdurrahman Bintü's-Şâtî (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1411/1990), 390; Ebü Zekerriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *et-Tahrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr fî usûli'l-hadis*, thk. Muhammed Osman el-Huş (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1985), 72.

²⁰ İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezi*, 13/240.

²¹ Hasen b. Abdurrahman er-Râmehürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fa'sıl beyne'r-râvî ve'l-vâî*, thk. Muhammed Acâc el-Hatîb (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 530; Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Receb el-Hanbelî, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, thk. Hemmam Abdurrahim Said (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1436/2015), 1/428.

Mana ile rivâyetin caiz olduğu konusunda İbnü'l-Arabî'nin dile getirdiği ikinci delil ise sahâbenin “Peygamber şunu emretti” veya “Peygamber şunu yasakladı” ifadesi ile naklettiği haberlerin makbul olduğuna dair ümmetin görüş birliğine varmasıdır. Biz bu delile İbnü'l-Arabî öncesi ve sonrası hadis usûlüne dair kaleme alınmış eserlerde rastlayamadık. Ancak Hanefî fakihî Serahsî (ö. 483/1090), *Usûl*'ünde: “Bizim bu konudaki delilimiz” ifadesiyle mana ile rivâyetin cevazını, sahâbenin “Peygamber bize şunu emretti, şunu yasakladı” sözlerinin herkes tarafından kabul görmesine dayandırmaktadır.²² İbnü'l-Arabî'nin bu istidlaldeki kaynağı Serahsî olmalıdır. Bu durum, İbnü'l-Arabî'nin Tirmizî'nin “el-İlel”i üzerine ilavelerinde fıkıh usûlü eserlerinden de istifade etmiş olduğunu düşündürmektedir.

Tirmizî'nin “el-İlel” metninde mana ile hadis rivâyetinin mubah olduğu konusunda sahâbe tabakasından sadece Vâsile b. el-Eska'nın (ö. 85/704) sözü nakledilmiş, bu hususta ağırlıklı olarak tâbiûn uygulamalarına dair örnekler aktarılmıştır.²³ İbnü'l-Arabî'nin mana ile rivâyetin cevazına dair Kur'ân-ı Kerîm'in üslûbu ile delil getirmesi daha güçlü bir dayanak getirerek Tirmizî'yi destekleme çabasının bir diğer örneği kabul edilebilir. Keza Tirmizî'nin yine tâbiûn ve tebe-i tâbiûnden harfî rivâyete özen gösterenleri nakletmesine mukabil İbnü'l-Arabî konu ile ilgili ihtilafa değinen bir giriş cümlesi ile “el-İlel”'s-sağır'ın ilgili kısmını özetlemekle yetinmiştir. Tirmizî lafızla rivâyete özen gösterenlere dair aralarında Zührî (ö. 124/742), Katâde (ö. 117/735), Ebû Zür'a b. Amr b. Cerîr (ö. 91-100/709-718), Abdülmelik b. Umeyr (ö. 136/753), Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778) ve İmam Mâlik'in (ö. 179/795) olduğu bazı isimlere dair birçok örnek nakletmekle birlikte²⁴ İbnü'l-Arabî bu örneklerden sadece İmam Mâlik'e işaret ederek bu kısımları özetlemiştir. İbnü'l-Arabî'nin Mâlikî mezhebi âlimlerinden olması hasebiyle İmam Mâlik'in görüşünü aktarmakla iktifa etmesi anlaşılabilir bir durumdur. Ancak İbnü'l-Ara-

²² Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993), 1/355. Bu istidlalin usûlcülere aidiyetine dair bk. Süyûtî, *Tedribü'r-râvi*, 4/436 (naşir notu).

²³ Tirmizî, “el-İlel”, 1071.

²⁴ Tirmizî, “el-İlel”, 1076.

bî'nin mana ile hadis rivâyeti konusundaki kanaati, tâbî olduğu mezhep imamından farklı görünmektedir. Öyle ki, mana yoluyla hadis rivâyetini mubah kabul eder, hatta kendi döneminde de devam edebileceğinin işaretini verir:

“Günümüzde mana yoluyla hadis rivâyet etmek sadece sözcüklerin anlamını ve kökenini, fıkıh ve usûlünü bilen fakihler için caizdir.”²⁵

İbnü'l-Arabî'nin yaşadığı altıncı asırda ana hadis kaynaklarının teşekkül ettiği, hadislerin tedvin ve tasnifinin tamamlandığı dikkate alınacak olursa mana yoluyla rivâyete hala açık kapı bırakması anlaşılması zor bir müsamaha gibi görünmektedir.²⁶ Ancak onun bu yaklaşımı aynı zamanda bir vakıya da delalet ediyor gibidir. Bu durum, cevaplanması gereken birtakım soruları da beraberinde getirmektedir. Bu sorular hicrî altıncı yüzyılda bir fakihin mana yoluyla hadis nakletmesinin, salt fikhî istidlal amacı ile mi varlık gösterdiği, hadis meclislerinde mana ile rivâyete izin verilip verilmediği istikametinde sorulardır. Müellifin bu ifadeleri, *Ârizatü'l-ahvezî* metninde şârihin kendisinden Resûlullah'a kadar uzanan isnadlarla hadis naklettiği hususu da dikkate alındığında²⁷ isnad devam ettiği sürece mana ile rivâyetin devam etmiş olma ihtimalini de düşündürmektedir. Ancak İbnü'l-Arabî mana ile rivâyet konusundaki görüşünü Ahkâmu'l-Kur'ân adlı eserinde daha net bir dille ifade etmiştir:

“(Mana ile hadis nakletmenin caiz olup olmadığına dair) ihtilaf sahâbe çağını ilgilendirmektedir. Sahâbe kuşağı dışındakilerin bir sözcüğü, anlamı karşılarsa dahi, mana ile nakletmesi caiz değildir. Biz bunun herkes için caiz olduğuna hükmedersek hadis öğrenimi güvenilir olmayacaktır. Günümüze kadar herkes her naklettiğini değiştirmiş, bir kelime yerine başka bir kelime getirmiş olsa haberden tamamen uzaklaşmış olur.”²⁸

²⁵ İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezî*, 13/240.

²⁶ İbnü'l-Arabî'den bir asır sonra İbnü's-Salâh, hadislerin tasnif edilerek kitaplara geçmiş olması nedeniyle mana ile hadis rivâyetine dair ihtilafın artık geçerliliğini kaybettiğine dikkat çekmektedir. Bk. İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 396.

²⁷ Örnek olarak bk. İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezî*, 1/64; 3/40, 85, 208; 4/48; 5/21; 7/141; 10/86.

²⁸ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l İlmiyye, 424/2003), 1/35.

İbnü'l-Arabî'nin mana ile hadis rivâyet etmenin cevazını sahâbe kuşağı ile sınırlı tuttuğu bu ifadeleri ile “fıkıh ve usûlünü bilen fakihler için caiz” olduğu yönünde ileri sürdüğü şart birlikte düşünüldüğünde onun fikhî bir konuya istidlal kapsamında mana ile hadis rivâyetini kabul ettiği sonucuna götürmektedir. Esasında, mana ile hadis rivâyetinin fıkıh bilenler için caiz olduğu şartı, hadis usûlü eserlerinde zımnen ifade edilmiş, ancak lafızların anlamlarını bilme unsuru ön plana çıkarılmıştır.²⁹ Fakih râvinin fakih olmayana tercih edilmesi yaklaşımının, erken dönemlerden itibaren özellikle Hanefî ulema tarafından benimsenmiş genel bir esas olduğu malumdur.³⁰ Bu genel tutum Hanefî ulemanın mana ile hadis rivâyetinde râvide aradıkları şartlar arasında da net bir biçimde kendini göstermektedir. Mesela Debûsî (ö. 430/1039), anlamı zahir olan hadislerin ancak “şeriat ilmini ve ictihad yöntemlerini bilen râviler” tarafından, Serahsî ise “lûgat bilgisi ile şeriat bilgisini cem eden kişilerce” mana ile nakledilebileceğini kaydetmişlerdir.³¹ Bu durum, İbnü'l-Arabî'nin “el-İlel”e düştüğü notlarda fıkıh usûlcülerinin kanaatlerini ve üslubunu dikkate aldığını destekleyen bir diğer örnektir. Zira hadisçilerin, açık bir ifade ile râvinin fakih olmasından söz ettiklerine pek rastlanmaz. Hadisçiler, râvinin lafızların anlamlarını bilmesi unsurunu öne çıkarır ayrıca âlim ve ârif olmasının gerekliliğine işaret eden ibareler kullanmakla iktifa ederler. İbnü'l-Arabî'nin lafız bilgisi ile beraber açıkça fıkıh bilgisini dile getirmesi fakih yönünün öne çıktığının bir göstergesidir.³²

²⁹ Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 198; Kādî İyaz, *İlmâ'*, 178; İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 394.

³⁰ Râvinin fakih olmasının anlamı, fakih râviler, fakih râvi şartı ile ilgili usûller ve görüşler hakkında bk. Chamntı Tslıgkır, (Hamdi Çilingir), *Hadis Rivâyetinde Fakih Râvinin Rolü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksel Lisans Tezi, 2008).

³¹ Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer ed-Debûsî el-Hanefî, *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001), 194; Serahsî, *Usûl*, 1/356.

³² Şu var ki, fakih râvi unsurunun, İbnü'l-Arabî öncesi hadisçilerden İbn Hibban'ın (ö. 354/965) ifadelerinde açıkça yer aldığını da belirtmek gereklidir. Mesela İbn Hibban'a göre fakih olmayan sika hadis hafızının ezbere rivayeti hüccet değildir. Mutlaka yazılı metinden nakletmiş olması gerekir. Zira fakih olmayan sika râvi isnada önem verir, metni dikkate almaz, anlamı değiştirir. Bk. Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân el-Büstî,

3. Rivâyetin Keyfiyeti

Ârizatü'l-ahvezî'de “rivâyetin keyfiyeti” başlığı verilen üçüncü babda sema‘, kıraat, kitâbet ve münâvele yöntemleri üzerinde durulmuş, kitâbet ve münavele ile kıyas edilerek icazetin geçerliliği dile getirilmiştir. İbnü'l-Arabî'nin sema‘ usûlünün geçerliliğine dair delili Cebrail'in Peygamber Efendimiz'e âyetleri okuması, Peygamber Efendimiz'in de sahâbeye okumasıdır. Hatta Resûlullah'ın Übey b. Ka'b'a (ö. 33/654): “*Allah sana Kur'an okumamı emretti*” buyurduğu hadis,³³ sema‘ yönteminin geçerliliğine dair zikrettiği dikkat çekici bir delildir.³⁴ Bu istidlal ile hocanın talebeye okuması metodu ilâhî bir buyrukla temellendirilmiş olmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin bu argümanı istidlal konusunda sahâbe ve tâbiûn uygulamalarının da dayanağını oluşturabilecek misaller arayışını göstermektedir. Tirmizî ise “el-İlel”de sema‘ yöntemine dair bir istidlale gitmemiş, konuya değinmemiştir. İbnü'l-Arabî'nin sema‘ usûlünün geçerliliğine dair delil getirmesi, “el-İlel” bölümüne ilavelerinden biridir.

Tirmizî rivâyetin keyfiyetine dair aktardığı rivâyetlerde doğru dan kıraat metodunun sema‘a eşdeğer olduğunu İbn Abbas, Mâlik b. Enes, Süfyan es-Sevrî, İbn Vehb (ö. 197/813), Yahya el-Kattân (ö. 198/813) ve Buhârî'nin hocası Ebû Âsım en-Nebil'in (ö. 212/828) görüşlerini aktararak izah etmiştir.³⁵ İbnü'l-Arabî'nin kıraat metodunun geçerliliğine dair naklettiği delil ise Dımam b. Sa'lebe (ö. ?) hadisidir. Dımam'ın Resûlullah'a “Seni Allah mı gönderdi?” ve “Sana bunu Allah mı emretti?” sorularına Peygamber Efendimiz'in “*Evet*” cevabı ile onay vermesi,³⁶ İbnü'l-Ara-

el-Mecrûhîn, thk. Mahmud İbrahim Zâhid (Haleb: Dâru'l-va'y, 1396), 2/86. Ezbere hadis rivayetinin kabul edilme şartları ile ilgili bu taksimin İbn Hibban'a özgü olduğuna dair bk. Alâuddin Ali b. Balabân el-Fârisî, *el-İhsan fî takrîbi Sahihi İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrût: er-Risale-1408/1998), 1/159 (naşir notu). İbn Receb, İbn Hibban'ın bu görüşüne itiraz etmekte, bu kanaatin kabul edilmesi durumunda el-A'meş gibi pek çok hadis hafızının teferrüd ettiği haberlerle ihticac edilemeyecektir. Bk. İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, 1/431.

³³ Buhârî, “Menâkıbü'l-ensar”, 16, “Tefsir (Beyyine)”, 2; Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 245-246, “Fezâilü's-sahâbe”, 121-122; Tirmizî, “Menâkıb”, 44, 65.

³⁴ İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezî*, 13/241.

³⁵ Tirmizî, “el-İlel”, 1077-1078.

³⁶ Bk. Buhârî, “İlim”, 6; Müslim, “İman”, 10; Tirmizî, “Zekât”, 2; Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *el-Müctebâ mine's-sünen*,

bî'ye göre arz/kıraat usûlü ile hadis tahammülünün geçerli olduğuna dair delil niteliğindedir. Burada da Tirmizî'nin mevkûf ve maktû haberlerle yaptığı istidlalleri, İbnü'l-Arabî'nin merfû takriri bir haberle temellendirerek güçlendirdiği görülmektedir. Bu örneğin hemen ardından "Peygamber, Dımam'a bir mektup vermiş olsaydı Dımam'ın bu mektubu nakletmesi caiz olurdu" yorumunu yaparak münâvele usûlünün geçerliliğine geçiş yapmıştır. Akabinde de Resûlullah'ın, Abdullah b. Cahş'a (ö. 3/624) mektup vermesine, kabilelere ve uzak bölgelere mektuplar göndermesine değinir. İbnü'l-Arabî'ye göre Peygamber'in bu fiilleri kitâbet ve münâvele yönteminin aslını oluşturmuştur.³⁷ Bir başka deyişle kitâbet usûlü ile hadis nakletmenin ve almanın dayanağı merfû haberlerdir. Aslında bu istidlaller Buhârî'nin "İlim" bölümünde kıraat, münâvele ve kitâbet ile ilgili başlıklarda naklettikleri ile aynıdır.³⁸ İbnü'l-Arabî, bu örneklerin tespitinde Buhârî'den istifade etmiş gözükmektedir. Öte yandan onun Tirmizî rivâyetlerine söz konusu ilavelerde bulunması, hadis usûlünü mümkün olduğunca vahye ya da merfû haberlere dayandırma isteğinin bir göstergesidir. Ancak bu başlık altında asıl üzerinde durulması gereken husus, İbnü'l-Arabî'nin münâvele ve kitâbetin meşruiyetini dile getirdikten sonra icazetin de bu iki yönetime kıyasla geçerliliğine işaret etmesidir. Ona göre rivâyet izni (icazet), münâvele ve kitâbetin kardeşidir. Müellifin bu husustaki yaklaşımı, İbn Hazm (ö. 456/1064) ve Ebü'l-Velîd el-Bâcî arasındaki icazetin geçerliliği tartışmalarından bağımsız düşünülmemelidir. Nitekim Kadı İyâz'ın *el-İlma'*ı telifi de bu tartışmaların bir uzantısı olarak gerçekleşmiş görünmektedir.³⁹ İbnü'l-Arabî'nin tahammül ve eda yöntemleri ile ilgili oluşturduğu bu başlığı icazetin geçerli bir yöntem olduğu neticesi ile bağlaması, Endülüs'te devam edegelen icazet tartışmasının bir parçasıdır. Ancak İbnü'l-Arabî icazet

thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Haleb: Mektebü Matbûati'l-İslâmiyye, 1406/1986), "Sıyam", 1; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid b. Mâce el-Kazvinî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabî, ts.), "İkâmetü's-salât", 194.

³⁷ İbnü'l-Arabî, *Arizâtü'l-ahvezi*, 13/242-243.

³⁸ Bk. Buhârî, "İlim", 6, 7.

³⁹ Bu hususta bk. Ali Yücel, *Mağribli Muhaddis Kâdî 'İyâz ve Hadis Usûlü Eseri* (İstanbul: Beka Yayınları, 2018), 41-42.

konusuna dair görüşleri için fıkıh usûlüne dair eserine atıfta bulunarak, icazetin geçerlilik şartlarını orada açıkladığını söylemekle iktifa etmiştir.

4. Mürsel Hadisle Amel

İbnü'l-Arabî dördüncü baba bir isim vermemiş; ancak bu başlık altında mürsel hadisi tarif ederek hükmü hakkında ihtilaf olduğunu belirtmiştir. İbnü'l-Arabî'nin tarifinde mürsel, tâbiî râvinin sahâbiyi zikretmediği hadistir.⁴⁰ Oysa Tirmizî'nin, mürsel hadis ile ilgili hadisçilerin görüşlerini naklettiği haberlerde mürsel teriminin munkatı anlamında da kullanıldığı, tâbiûn tabakasından olan Said b. Cübeyr'in ve Mücahid'in (ö. 103/721) mürsellerinin yanı sıra tebe-i tâbiînden olan İbn Uyeyne'nin (ö. 198/814) ve Mâlik'in mürsellerinden⁴¹ de söz edildiği görülmektedir.⁴² *Kütüb-i Sitte* imamlarından Buhârî, Müslim ve Ebû Dâvud (ö. 275/889), sonrakilerden Ebû Zürâ er-Râzî (ö. 264/878), Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890), Darekutnî (ö. 385/995) ve Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) de mürsel terimini munkatı anlamında kullanmışlardır.⁴³ Mürsel ıstılahının İbnü'l-Arabî tarafından dar anlamda kullanılması Hâkim en-Nîsâbûrî'nin (ö. 405/1014) *Ma'rif*e'de mürseli munkatı teriminden ayırması ile uyumludur. Hâkim, Kûfeliler'in herhangi bir tabakada râvisi düşürülmüş haberi mürsel olarak nitelendirdiğini belirtir, oysa munkatı haberin mürselden farklı olduğunu ancak çok az hadisçinin bu ikisi arasındaki farka dikkat ettiğini ileri sürer.⁴⁴ Buna karşın Hatîb el-Bağdâdî'ye göre râvinin muasır veya mülaki olmadığı kişiden hadis nakletmesi irsaldır.⁴⁵ İbnü'l-Arabî mürsel tarifiyle esas aldığı Tirmizî metnine bağlı kalmadığı gibi mürsel terimini Hatîb'in esas aldığı anlamda kullanmayı da tercih etmemiştir. İbnü'l-Arabî'den bir asır evvel yaşamış bir diğer Endülüslü kıraat alimi ve hadis hafızı Ebû Amr

⁴⁰ İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezî*, 13/243.

⁴¹ Mâlik'in irsâlleri için bk. Rahile Kızılkaya Yılmaz, *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'* (İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2020), 184-187.

⁴² Tirmizî, "el-İlel", 1079.

⁴³ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 384; Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *Fethu'l-muğis bi şerhi Elfiyyeti'l-hadis li'l-İrâkî*, thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003), 1/172

⁴⁴ Bu hususta bk. Hâkim, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, 25, 27.

⁴⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 384.

ed-Dânî (ö. 444/1053) de inkıta ile ilgili bazı hadis terimlerini açıklamak üzere kaleme aldığı bir risalede mürsel terimini “tâbiûn Resûlullah’tan rivâyeti” anlamında tarif etmiş, tebe-i tâbiûnin Resûlullah’tan rivâyetlerini de mürsel olarak adlandıran Kûfeli-lerin bu hususta yalnız kaldıklarına dikkat çekmiştir. ed-Dânî’nin tarifleri ve verdiği örnekler büyük ölçüde Hâkim en-Nîsâbûrî’nin tarif ve örnekleri ile uyushmaktadır.⁴⁶ Bu durum, Hâkim’in mürsel terimine verdiği anlamın, hicrî beş ve altıncı asırlardan itibaren artık kabul görüp yerleştiğine delalet etmektedir. Nitekim sonraki hadis usûlü eserlerinde de mürsel, Hâkim’in ve İbnü’l-Arabî’nin tarif ettikleri gibi tanımlanmıştır.⁴⁷

İbnü’l-Arabî, mürsel hadisle amelin caiz olmanın ötesinde vacip olduğu kanaatinde. Bu görüşünü de sahâbenin isnad kullanmaması, değerli bir kuşak olan tâbiûnun da onların yöntemini sürdürmesi ile izah etmektedir.⁴⁸ Ona göre iç karışıklıklar (fiten) ve toplumsal bozulma (fesad) ortaya çıkınca râviyi belirtmek kaçınılmaz olmuştur. İbnü’l-Arabî’nin bu ifadeleri mürsel tarifinde, tâbiûn büyüklerinin rivâyetlerini kastettiğini düşündürmektedir. Nitekim İbn Abdilber’e (ö. 463/1071) göre de mürsel “Ubeydullah b. Adî b. el-Hıyâr (ö. 96/715), Ebû Ümâme b. Sehl b. Huneyf (ö. 100/718) ve Abdullah b. Âmir b. Rebîa (ö. 85/704) gibi büyük tâbiûlerden birinin Peygamber’den rivâyet ettiği haberdır.”⁴⁹ Keza daha sonra İbnü’s-Salah (ö. 643/1245) da mürsel hadisi “sahâbe-ye mülaki olmuş ve sahâbenin meclisinde bulunmuş tâbiûn büyüklerinin Resûlullah’tan naklettiği haber” olarak tarif etmekte, bu şekliyle mürsel ile ilgili bir ihtilaf olmadığını kaydetmektedir.

⁴⁶ el-Hâfız Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *Kitâbün fî ilmi’l-hadîs “Kitâbü beyâni’l-müsne ve’l-mürsel ve’l-munkatı”*, thk. Ali b. Ahmed el-Kindi el-Murar (Ebûzabî: Müessesetü Beynûne li’n-neşr ve’t-tevzî, 1427/2006), 30, 42.

⁴⁷ İbnü’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadîs*, 202-204; Nevevî, *Takrîb*, 34; Ebû’l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî *Nüzhetü’n-nazar fî tavdîhi Nuhbeti’l-fiker fî mustalahi ehli’l-eser*, thk. Nuruddin İtr (Kahire: Dâru’l-Basâir, 1432/2011), 87; Süyûtî, *Tedribu’r-râvî*, 3/130-131.

⁴⁸ İbnü’l-Arabî, *Ârizatü’l-ahvezî*, 13/243.

⁴⁹ Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Abdilber en-Nemerî el-Kurtubî, *et-Temhîd li ma fi’l-Muvatta’ mine’l-meânî ve’l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî-Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî (Mağrib: Vezâretü Umûmî’l-Evkâf, 1387), 1/19.

Ancak meşhur tarife göre tâbiûnun her birinin Resûlullah'tan rivâyetinin mürsel addedildiğini eklemektedir.⁵⁰ Öyle anlaşıyor ki İbn Abdilber, İbnü'l-Arabî ve daha sonra İbnu's-Salah, tartışmasız hüccet addedilen mürsel haberi tanımlamışlardır. İbnü'l-Arabî'nin mürsel tarifinde İbn Abdilber etkisi açıkça görülebilmektedir.

Tirmizî ise evvela mürsel hadisin ehl-i hadîsin çoğunluğuna göre sahih olmadığını, birçok kişinin mürsel hadisi zayıf kabul ettiğini belirtmiş, akabinde mürseli zayıf kabul edenlerin, bu kanaatinin, bazı hadisçilerin cerh ettikleri râvilerden de hadis rivâyet etmesi ile açıklamıştır. Tirmizî'nin verdiği örnekler mürsel terimi ile her tabakadan munkatı hadisleri kastettiğine delalet eder. İbnü'l-Arabî ise inkıtân hükmünü mürsel ve maktû ayırımına giderek tetkik etmiştir. Onun maktû terimini “Mâlik'in Resûlullah'tan nakletmesi” örneği ile açıkladığına bakılırsa aslında bu terimi munkatı/mu'dal anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. *Ârizatü'l-Ahvezî* şerhinde maktû lafzının munkatı anlamında kullanıldığına dair pek çok örnek bulunmaktadır.⁵¹ Nitekim üç ve dördüncü asırlarda maktû ıstılahı aralarında Ebû Bekir el-Humeydî (ö. 219/834), Taberânî (ö. 360/971) ve Dârekutnî'nin (ö. 385/995) olduğu bazı ilim adamları tarafından munkatı anlamında kullanılmaktaydı.⁵² Ebû Amr ed-Dânî'nin munkatı ıstılahını tarif etmek üzere açtığı başlıkta “maktu” terimini kullanıp akabinde munkatı terimi ile konuyu işlemesi her iki terimin aynı anlamda kullanıldığının bariz bir örneğidir.⁵³ İbn Abdilber de maktû terimini munkatı anlamında kullanan ilim adamlarındandır.⁵⁴ Hatîb el-Bağdâdî'nin ise maktû terimini “isnadı tâbiûnda kalan haber” olarak tarif etme-

⁵⁰ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 202-204.

⁵¹ Bk. İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezî*, 1/43; 2/267; 3/216; 6/207.

⁵² İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 196; Ebû'l-Fazl Zeynüddin Abdürrahim b. el-Hüseyn el-İrâkî, *Şerhu't-Tefsira ve't-tezkira*, thk. Abdüllatif el-Hemim ve Mahir Yasin Fahl (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002), 1/ 186.

⁵³ Dânî, *İlmu'l-hadîs*, 40.

⁵⁴ Bk. İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 1/9, 389; 2/26; 10/65; 13/86; 16/253; 17/389, 401; 20/81.

sine karşı,⁵⁵ munkatı anlamıyla kullandığı görülmektedir.⁵⁶ Bu durum İbnu's-Salah'a kadar maktû teriminin munkatı anlamında kullanımının sürdüğünü düşündürmektedir.

İbnü'l-Arabî, bir Mâlikî fakihî olarak, dördüncü babı, maktû/munkatı haberlerin Mâlik b. Enes'e göre amele elverişli olduğu kaydını düşerek tamamlar. Mâlik'in, isnadı munkatı olsa da sahih olduğuna hükmettiği hadislerle amel ettiğini belirtmeyi ihmal etmez. İmam Mâlik'in ister muttasıl ister munkatı olsun bir haberle amel etmesinin asıl koşulu ise İbn Abdilber'in belirttiği üzere, beldesinin ameline aykırı olmamasıdır.⁵⁷ İbnü'l-Arabî, bu konuda insanların müsamahakâr davranması nedeniyle isnadda inkıta oluştuğu kanaatindedir.⁵⁸ Onun senetten râvi düşürülmesi konusunda varlığına işaret ettiği müsamaha, amel-i ehl-i Medine'ye muvafık haberler ile ilgili olmalıdır. Böylelikle Medine ameline muvafık rivâyetlerde muttasıl isnad arayışına ihtiyaç duyulmadığı, İmam Mâlik'in, sıhhatine hükmetmesi ölçüsünde bu rivâyetlerle amel edildiği anlaşılmaktadır.

5. Yalancı ve Bid'atçı Râviden Hadis Rivâyeti

İbnü'l-Arabî'nin hadis usûlüne dair beşinci babı “yalancı ve bid'atçıden hadis rivâyeti” başlığını taşımaktadır. Bu konulardan “yalancı râviden rivâyet” meselesi Tirmizî'nin “el-İlel's-sağır”-de doğrudan işlediği bir konu olmayıp hasen hadisin tanımında değindiği bir husustur. Tirmizî'ye göre hasen hadisin şartlarından biri “isnadında yalancılıkla itham edilmiş râvi olmamasıdır.”⁵⁹ İbnü'l-Arabî'nin ise yalancılık konusunu hem hadis uydurmak hem de insanlara yalan söylemek bağlamında işleyerek “el-İlel”e katkıda bulunduğu görülmektedir. Müellif, evvela hadis uyduran râvinin rivâyetlerinin reddedilmesi konusunda ilim adamlarının görüş birliğinde olduklarını belirtir, daha sonra hadis dışında yalan söylediği bilinen kişilerin haberlerinin kabulü konusunda görüş

⁵⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi*, 2/191. Maktû hadis terimi ile ilgili olarak bk. M. Macit Karagözoğlu, *Maktû Hadis ve Delil Değeri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

⁵⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 24, 374, 390; a. mlf., *Târîhu Bağdad*, thk. Beşşâr Avvâd Maruf (Beyrût: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1422/2001), 4/44.

⁵⁷ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 1/3.

⁵⁸ İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezi*, 10/343.

⁵⁹ Tirmizî, “el-İlel”, 1080.

farklılıkları olduğuna dikkat çeker. İmam Mâlik'in de aralarında bulunduğu bazı ilim adamlarının bu kişilerden hadis almadıklarını ve doğru tutumun da bu istikamette olduğunu kaydeder. Nitekim İmam Mâlik'in bu kanaati kendisine izafe edilen “Sefihten, bid‘atinin davetçisi olandan, hadis uydurmakla itham edilmemiş olsa da insanlara yalan söyleyen kişiden ve ibadet ehli, salih ve erdemli olsa bile ne rivâyet ettiğinin farkında olmayan şeyhten hadis alınmaz” ifadeleriyle bilinmektedir.⁶⁰ İbnü'l-Arabî, rivâyeti makbul râvi olmanın hadis ilminde bir mertebe olduğunu, yalancı kişilerin bu mertebeyi hak etmediklerini belirterek yalan söyleyen kimseden hadis alınmamasının gerekçesini izah eder. Yalan söylemenin büyük günah kapsamında olduğuna ve murûeti zedelediğine vurgu yapar. İbnü'l-Arabî bu ifadeleriyle, hadis dışında yalan söylemeyi râvide aranan takva ve murûet şartlarının ortadan kalkması ile ilişkilendirmiş olmaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin, insanlar arasında yalan söylemeyi murûeti zedeleyen bir fiil olarak nitelemesi, hadis usûlünde murûet koşulunun dile getirilme sürecine dair de ipucu verir. Zira kendisinden önceki hadis usûlü müelliflerinden Râmeihürmüzî (ö. 360/971) ve Hâkim, râvide aranan şartlar arasında murûetten söz etmemişken, Hatîb el-Bağdâdî eserinde, Mâlikî fakihlerden gelen bir isnad zinciriyle murûet koşuluna yer vermiştir. Hatîb'in murûetin gerekliliğine dair görüşlerini naklettiği kişi Mâlikî fakih ve Eş‘arî kelâmcı Kādî Ebû Bekir el-Bâkılânî'dir (ö. 403/1013).⁶¹ Hakikatte Şube b. el-Haccac'dan itibaren hadisçilerin murûet kapsamında ele alınabilecek bazı hususlara dikkat ettikleri bilinse de bir terim olarak murûetin kullanılması ve râvide aranan şartlarla birlikte zikredilmesi, Hatîb el-Bağdâdî'de karşımıza çıkar. Hatîb'in de bu husustaki kaynağının Bâkılânî olduğu gözükmektedir. İbnü'l-Arabî'nin *Âriza*'da murûet şartına dolaylı da olsa işaret etmesi, hicrî beşinci asır itibarıyla artık bu terimin râvide aranan

⁶⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 160; İbn Abdilber, *et-Temhid*, 1/66.

⁶¹ Hatîb, *el-Kifâye*, 80-81. Murûet şartı ve hadis usûlü kaynaklarında yer alışı hakkında bk. Ömer Özpinar, “Hadis ve Fıkıh Edebiyatında Ortak Bir Kavram: Murûet”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2011), 107-142; Reyhan Yılmazörnek, *Murûet Vasfı ve Râvi Tenkidine Etkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 23-54.

şartlar kapsamında kullanıldığını göstermektedir. Nitekim daha sonra Hâzımî (ö. 584/1188), İbnu's-Salah, Nevevî (ö. 676/1277), İbn Hacer (ö. 852/1448), Sehâvî (ö. 902/1497) ve Süyûtî'nin (ö. 911/1505) de hadis usûlü eserlerinde bu kavrama yer verdikleri görülür.⁶² Öte yandan Hatîb el-Bağdâdî'nin hadis usûlü telifinde fakih ve kelmacılar istifade etmesine benzer bir tablonun İbnü'l-Arabî'nin "el-İlelü's-sağîr"e ilavelerinde de hissedildiği belirtilebilir. İbnü'l-Arabî'nin fakih kimliği dikkate alındığında bu durumun tabii görüleceği aşikardır. Keza müellif *Muvatta'* şerhinde şahitte aranan şartlar arasında murûet şartını da zikretmiş, murûetin bedeni örten, sıcağın ve soğuktan koruyan elbise gibi kişi ile günahlar arasında bir perde olduğunu belirtmiştir. Ancak murûeti tespitin pek zor olduğunu vurgulayarak "fakihlerimiz murûetten bir kelime bile söz etmedi" açıklamasını eklemektedir.⁶³ Bu durumda onun râvide murûete işaret etmesinde kendisinden önceki Mâlikî fakihlerine tabi olduğunu söyleme imkânı kalmamaktadır. Murûet şartından *Mesâil* adlı fıkıh usûlü eserinde detaylıca bahsettiğini söyleyen İbnü'l-Arabî'nin bu eserinin günümüze ulaştığına dair elimizde henüz bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak her halükârda hicrî beş ve altıncı asırlar itibarıyla hadis usûlü ve fıkıh kaynaklarında murûet şartının yer almaya başladığı İbnü'l-Arabî örneği üzerinden de belirtilebilir.

İbnü'l-Arabî'nin beşinci başlıkta ele aldığı bir diğer konu bid'atçıdan hadis rivâyetidir. Bu hususta belirttiği ölçü ise bid'atine delil niteliğinde olmayan haberlerinin alınabileceğidir. Ancak bid'at ehlinden birinin, görüşlerini destekleyen haberler aktarması kendisini töhmet altında bırakır, bu tür rivâyetleri terk edilir. Yalan töhmeti altında kalmayacağı türden olan rivâyetleri terk edilmez.

Tirmizî, bid'at ehlinden rivâyet konusuna dair örnekleri mürsel haber ile ihticac konusu ile iç içe nakletmiştir. Yukarıda mürsel

⁶² Ebû Bekir Muhammed b. Musa el-Hâzımî, *Şurûtu'l-eimmeti'l-hamse*, thk. Hüsamüddin el-Kuddusî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1984), 55; İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 288; Nevevî, *Takrîb*, 48; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 58; Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 2/5-7; Süyûtî, *Tedrib*, 4/14.

⁶³ İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Kabes fî şerhi Muvattai Mâlik b. Enes*, thk. Muhammed Abdullah Veleed Kerim (Beyrût: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1992), 3/887.

haber başlığı altında, Tirmizî'ye göre mürsel ile ihticac konusundaki görüş farklılıklarında, hadisçilerin cerh ettikleri râvilerden rivâyette bulunmasının önemli bir etken olduğundan söz edilmişti. Tirmizî'nin bu bağlamda naklettikleri arasında, Hasan-ı Basrî'nin Ma'bed el-Cühenî'nin rivâyetlerinden sakındırmasına, Şa'bi'nin (ö. 104/722) Hâris el-A'ver'i (ö. 65/684) yalanla cerh edip ondan ferâiz nakletmesine ve Süfyan es-Sevrî'nin Hakîm b. Cübeyr'den (ö. 121-130/739-747) hadis aktarmasına dair rivâyetler vardır.⁶⁴ Nitekim bu kişilerin her birinin isimleri birtakım fırkalarla anılagelmıştır.⁶⁵ Ancak "el-İlel"de bu rivâyetlerden sonra, bid'at ile mecruh râvilerden hadis alma koşullarına dair bir açıklama yer almaz. İbnü'l-Arabî ise bu hususta benimsediği ilkeye işaret ederek bu konuyu sonuca bağlamış gibidir. Öte yandan onun, yalan ile bid'ati aynı başlık altında toplaması ve bid'at ehlinden hadis rivâyetini rivâyetin bid'atle ilişkisi bağlamında değerlendirmesi ona göre bid'at ehlinden olan râvinin terk edilmesindeki ölçünün yalan olduğunu göstermektedir. Nitekim aralarında Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Şafiî (ö. 204/820), Yahya b. Said ve Ali b. el-Medîni'nin (ö. 234/849) olduğu bazı ilim adamları da yalan ile itham edilmemiş ehl-i bid'atten hadis rivâyetini caiz kabul etmişlerdir.⁶⁶ Buna karşın Mâlik b. Enes'in ismi, ehl-i bid'atten hadis rivâyetini mutlak surette kabul etmeyenler arasında anılagelmıştır.⁶⁷ Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin bid'at ehlinden hadis rivâyeti konusunda Mâlik b. Enes'e tâbi olmadığı anlaşılmaktadır. Onun, bid'at ehlinden, görüşlerini takviye eder nitelikteki hadislerin alınmayacağı istikametindeki görüşü kendisinden iki asır önce cerh ve ta'dîl alimlerinden Cûzcânî (ö. 259/873) ve Nesâî (ö. 303/915) tarafından da ifade edilmiştir.⁶⁸ İbnü'l-Arabî'nin beşinci babı, Tirmizî'nin Ma'bed el-Cühenî, Haris el-A'ver, Hakîm b. Cübeyr

⁶⁴ Tirmizî, "el-İlel", 1079-1080.

⁶⁵ Bu rivayetlerde ismi geçen Ma'bed el-Cühenî Kaderî, Hâris el-A'ver Râfizi olmaları nedeniyle cerh edilmiş, Hakîm b. Cübeyr de teşeyyü ile itham edilmiştir. Bu hususta bk. İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Haleb: Dâru'r-Reşid, 1412/1996), 146, 176, 539.

⁶⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 120; İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, 1/356.

⁶⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 124; İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, 1/356.

⁶⁸ Bk. Ebû İshak İbrâhîm b. Yakub es-Sa'dî el-Cûzcânî, *Ahvâlu'r-ricâl*, thk. Subhî es-Sâmerrâî, (Beyrût: er-Risâle, 1405), 32; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 104.

gibi bidat nedeniyle cerh edilmiş râvilerden hadis nakledilmesi ile ilgili aktardığı haberlerin ulaştırdığı sonuca dair bir talik niteliğindedir.

İbnü'l-Arabî yalancı râvilerin hadislerini terk etmenin hükmü ile ilgili Ebû Bekir b. Hallâd (ö. 240/854) ile Yahya el-Kattân arasındaki bir diyaloga yer vererek beşinci babı tamamlamıştır. Bu diyalogda Ebû Bekir, Yahya'ya "Hadislerini terk ettiği kişilerin Allah katında kendisinden şikâyetçi olmasından korkup korkmadığını" sormaktadır. Yahya'nın cevabı ise "Uydurma olduğunu bildiğim bir hadisi rivâyet etmesi nedeniyle Peygamberin şikâyetçi olmasındansa bu kimselerin şikâyetçi olmasını tercih edeceği" istikametindedir. Bu rivâyetin kelimesi kelimesine Hatîb el-Bağdâdî ve el-Bâcî tarafından da aktarılmış olması,⁶⁹ İbnü'l-Arabî'nin hadis ilimlerine dair istifade etmiş olduğu kaynaklar hakkında da fikir vermektedir.

6. Sika Râvinin Teferrüdü

Tirmizî, "el-İlel" bölümünün sonlarında garîb hadis kavramı üzerinde durmuş, hafızasına itimad edilen râvinin ziyadelerinin sahih olduğunu izah etmiştir.⁷⁰ Onun teferrüd konusunda vurguladığı husus ise "yalancılıkla itham edilmiş ya da gaflet veya çok hata yapmakla cerh edilmiş bir râvinin teferrüd ettiği hadisin delil olmayacağı" yönündedir.⁷¹ Dolayısıyla bahsi geçen nedenlerle cerh edilmemiş râvinin teferrüdünü kabul ettiği anlaşılmaktadır.

İbnü'l-Arabî de usûl bablarının sonuncusunda, sika râvilerin teferrüd ettiği haberlerin hükmünü konu edinmiştir. O, sika râvinin bir lafızla teferrüd ettiği haberin makbul olduğu kanaatinde- dir. Hatta başkasından gelmeyen bir bilgiyi ulaştırması nedeniyle ona şükran duyulacağını belirtir. Bu kanaatini serdettikten sonra, Ebû Hanîfe'ye göre sika râvinin teferrüd ettiği haberin makbul olmadığını nakleder. Onun Ebû Hanîfe'nin görüşünü nakletmesi, itiraz ve reddiye niteliğindedir. İbnü'l-Arabî, Ebû Hanîfe'ye cevaben olsa gerek rivâyet ile şahitliği mukayese eder ve bir şahidin

⁶⁹ Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 44; Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh li men harrece lehu el-Buhârî fi'l-Câmi 'is's-sahih*, thk. Ebû Lübâbe Hüseyin (Riyad: Dâru'l-Livâ, 1406/1986), 1/282.

⁷⁰ Tirmizî, "el-İlel", 1081.

⁷¹ Tirmizî, "el-İlel", 1073.

diğerlerinden fazla bilgi vermesi durumunda bu bilginin dikkate alınacağını hatta şahitlik konusunda Ebû Hanîfe'nin de bu kanıda olduğunu belirterek iki görüşü arasında tespit ettiği çelişkiye dikkat çeker.⁷² İbnü'l-Arabî'nin râvi ile şahidi bir tutması ve şahitlik ölçülerini râvi için de geçerli kabul etmesi, hadis usûlünün istinad ettiği zemine dikkat çekmesi bakımından önemlidir. Keza daha evvel Hatîb el-Bağdâdî, daha sonra da Kādî İyaz sikanın ziyadesi meselesini, muaraza oluşmadığı sürece bir şahidin diğer şahitlere ilave olarak aktardıklarının geçerliliği bağlamında ele almıştır.⁷³

İbnü'l-Arabî'nin teferrüd konusunda ele aldığı bir diğer mesele, bir râvinin başka bir bölgenin râvilerinden, bölgesinde bilinmeyen bir rivâyeti nakletmesidir. Müellife göre bu mesele de sikanın teferrüd ettiği haberler konusu ile ilişkilidir. İbnü'l-Arabî, bu teferrüd ile ilgili olarak “büyük ilim adamlarının bu haberlerin sakıt olduğu kanaatinde olduklarını” ifade eder, akabinde kendisinin bu haberlerle amel edilebileceği kanısında olduğunu belirtir.⁷⁴ Onun teferrüd ile ilgili özellikle ele aldığı bu başlık, Hâkim en-Nisâbûrî'nin üç ayrı kısma ayırdığı ferd hadis çeşitlerinden birinin kapsamına dâhildir. Hâkim, ferdin bu kısmının hem az bulunduğunu hem de anlaşılamadığını ileri sürer.⁷⁵ İbnü'l-Arabî'nin özellikle ferd hadis bu çeşidinden söz etmesinin, Hâkim'in vurguladığı “az bulunur ve zor anlaşılır” ifadeleri ile ilgili olduğunu düşünmek mümkündür. Hâkim bu tür hadislerin hüccet değerinden söz etmez. Ancak İbnu's-Salah, bir bölgenin bir başka bölgeden teferrüdünde bir zayıflık olmamakla beraber, bir başka bölge râvisinin bir bölgeden rivâyet etmekte teferrüd etmesinde durumun değişebileceğine değinir. Şu var ki, onun da bu husustaki ölçüsü teferrüd eden râvinin güvenilirlik derecesidir.⁷⁶ İbnu's-Salah'ın ferd-i nisbînin bu çeşidine dair dikkat çektiği nüans aslında tam da İbnü'l-Arabî'nin ele aldığı husustur. Zira Hâkim, bölgenin bölgeden teferrüdünü genel olarak anlatmış; ancak bir bölgeden

⁷² İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezî*, 10/245.

⁷³ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 427; Kādî İyaz, *İkmâlü'l-mu'lim bi fevâidi Müslim*, thk. Yahya İsmail (Mısır: Dâru'l-Vefa, 1419/1998), 1/103-104.

⁷⁴ “فقد رأى قوم كبار أنه ساقط والصحيح أنه عامل” ibaresiyle. Bk. İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezî*, 13/245.

⁷⁵ Hâkim en-Nisâbûrî, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, 100-102.

⁷⁶ İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-hadîs*, 243, 257.

tek kişinin bir başka bölgeden teferrüdünün hükmünün değişebileceğine değinmemiştir. İbnu's-Salah sonrası hadis usûlü müellifleri de bölgenin bölgeden teferrüdünün zayıflık oluşturmayaacağı, ancak teferrüd edenin tek kişi olması durumunun farklı olduğu hususunda İbnu's-Salah ile aynı kanaati dile getirmişlerdir.⁷⁷ Ancak İbn Hacer, bölgenin bölgeden teferrüd ettiği haberlerin büyük bir kısmının zaten tek kişinin bir başka bölgeden teferrüdü niteliğinde olduğuna dikkat çekmektedir.⁷⁸ Bu örnekler dikkate alındığında hadisçiler nezdinde bölgenin bölgeden teferrüdünün hüccet olmasındaki ölçünün râvinin sika olması ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁹ Bu durumda İbnü'l-Arabî'nin bu tür haberleri sâkıt olarak niteleyen büyük âlimler ile kimleri kastettiği tetkike muhtaç bir durum arz etmektedir.⁸⁰ Onun bu tür teferrüdler konusunda *Âriza*'da üzerinde durduğu bir tartışma dikkate alınacak olursa bu tür haberlerin reddine yönelik yaklaşımın, Hz. Ali'ye ve Hz. Ömer'e dayandığı görülmektedir: İbnü'l-Arabî, *Câmi* 'in "Nikâh" bölümünde Ma'kıl b. Sinan el-Eşcaî'nin (ö. 63/683) Medinelilerin bilmediği bir haberi nakletmesi üzerinde durur. Hz. Ali'ye Ma'kıl'ın bu rivâyeti sorulduğunda bir bedevinin haberini kabul etmeyeceğini söylemiştir. Bu tür ferd haberlerin reddi ile ilgili İbnü'l-Arabî'nin naklettiği bir diğer haber Hz. Ömer'in, Fatıma bint Kays (ö. 54/674) hadisi ile amel etmeyi terk etmesidir. Ancak bu meseleyi tartışan İbnü'l-Arabî, Ma'kıl'ın naklettiği haberi Medinelilerin bilmemesinin sorun olmadığını, İbn Abbas ve İbn

⁷⁷ Nevevî, *Takrîb*, 43; Şerefüddin el-Hüseyn b. Muhammed et-Tîbî, *el-Hulâsâ fî ma'rifeti'l-hadîs*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî el-Eserî (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1430/2009), 53; Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *Kitâbü'l-Gâye fî şerhi'l-Hidâye fî ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû Aîş Abdülmün'im İbrâhim (Mısır: Mektebetü Evlâdi's-Şeyh li't-Türâs, 2001), 192; Süyûtî, *Tedrib*, 3/333, 337.

⁷⁸ İbn Hacer, *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, thk. Rebî b. Hâdî Umeyr el-Medhalî (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1404/1984), 2/707.

⁷⁹ Teferrüd, çeşitleri ve hüccet değeri ile ilgili detaylı bir çalışma için bk. Abdülcevvad Hemmam, *et-Teferrüd fî rivâyeti'l-hadîs ve menhecü'l-muhaddisîn fî kabûlihi ve reddihi* (Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008).

⁸⁰ Bu tür ferd haberler başlıca güvenilir hadis kaynaklarına da intikal etmiştir. Mesela Basralı bir râvi olan Halid b. Mihran el-Hazzâ'nın (ö. 141/758) Kûfeli Said b. Amr b. Eşva'dan (ö. 120/737) teferrüd ettiği hadis *Sahihayn*'da (Buhârî, "Zekât", 53; Müslim, "Akdiye", 13) menkuldür. Bu ve benzeri örnekler için bk. Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, 100-102.

Ömer dahil pek çok sahâbînin Ma'kıl'ın rivâyeti ile amel ettiklerini, keza Fatıma bint Kays rivâyeti ile amel eden âlimler olduğunu da kaydetmektedir.⁸¹ Öte yandan mütekaddimûn ulemanın, sika ve meşhur râviler dışındakilerin teferrüdünü illet kabul ettikleri de nakledilmiştir.⁸² Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin ferd haberlerin hüccet olduğu istikametindeki savunusunun mütekaddimûn arasındaki bu yaygın kanaate yönelik olduğu da düşünülebilir.

İbnü'l-Arabî'nin bir bölgenin diğer bölgeden teferrüdünü kabul addetmesi kanaatinin dayanağı, Peygamber Efendimiz'in bazı konularda sadece ashabın bir kısmını bilgilendirmesi, geri kalanların o hadisten haberdar olmamasıdır. Hatta bu konuda “*Evlerinizde okunan âyetleri ve hikmeti (insanlara) anlatın.*” (el-Ahzâb 33/34) âyetini hatırlatır ve “Peygamber'in onlardan başkasına da söyleme zorunluluğu olsaydı bu bilgileri aktarmaları onlara emredilmezdi.” der. İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki istidlalini anlayabilmek için ilgili âyete verdiği manayı dikkate almak gereklidir:

“Peygamber, eşlerine, yanlarında şer'i bir mesele vuku bulduysa o hususta öğrendiklerini başkalarına nakletmelerini ve orada bulunmayanlara ulaştırmalarını emretti.”⁸³

“Allah, Peygamber'in eşlerine, evlerinde inen Kur'ân âyetlerini ve Peygamber'in fiillerinden ve sözlerinden görüp öğrendiklerini insanlara tebliğ etmelerini, bunlarla amel edip bunlara uymalarını emretti. Bu âyet kadın olsun erkek olsun tek kişinin dinî konulardaki haberini (haber-i vahidi) kabul etmenin caiz olduğuna delalet eder.”⁸⁴

Onun, ilgili âyete verdiği anlam dikkate alındığında sikanın teferrüd ettiği haberler konusundaki istidlali şöyle olmalıdır: Nasıl ki Peygamber eşleri başkalarının bilmediği birtakım bilgilere vakıf oluyorsa, genel olarak bir bölge halkının bilmediği bazı hadislerin bir başka bölgeden biri tarafından bilinmesi de mümkün-

⁸¹ İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezî*, 5/69. Sahâbenin bu konuyla ilgili ihtilaflarına dair detaylı bilgi için bk. İbn Abdilber, *el-İstizkâr*; thk. Sâlim Muhammed Ata ve Muhammed Ali Muavviz (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1421/2000), 5/424; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali eş-Şevkânî es-San'ânî, *Neylû'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*; thk. Usamuddin es-Sibâbitî (Mısır: Dâru'l-Hadis, 1413/1993), 6/205.

⁸² Bu hususta bk. İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, 2/582.

⁸³ İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezî*, 1/98.

⁸⁴ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/572.

dür. Peygamber’in, bazı bilgileri eşlerinden başkasına da söyleme zorunluluğu olsaydı bu bilgileri aktarmaları onlara emredilmezdi. İbnü’l-Arabî’nin bu istidlalleri, hadis usûlünü bir şekilde Kur’ân-ı Kerîm’e ve hadislere dayandırma çabasını net bir biçimde ortaya koymaktadır. Keza bir başka usûl eserinde rastlayamadığımız bu istidlal onun müfessir kimliği ile yakından ilgilidir ve ona özgü olduğunu düşündürmektedir.

İbnü’l-Arabî’nin teferrüd konusu kapsamında ele aldığı “başka bir belde râvisinin bir belde halkından teferrüdü” meselesi Tirmizî’nin “el-İlel”inde yer alan konulardan biri değildir. Tirmizî, genel olarak garîb ve garîb min vech konuları üzerinde durmuş, makbul addedilmeyen teferrüd hakkında kanaatini dile getirmiştir.

SONUÇ

Ârizatü’l-ahvezî’nin son bölümü, Tirmizî’nin “el-İlel”’s-sağîr”inin konularının esas alındığı bir hadis usûlü metnidir. Tam anlamıyla bir hadis usûlü eseri olarak nitelemeye uygun olmasa da müteakaddimûn ve müteahhirûn dönemleri arası geçişi, müfessir ve fakih kimliği taşıyan bir hadis aliminin hadis usûlü konularına yaklaşımını ortaya koyması bakımından değerlidir. İbnü’l-Arabî, “el-İlel”’in konularının yaklaşık yarısını altı bab halinde başlıklandırmış, bu konularda Tirmizî’nin naklettiği görüş ve delillere ilavelerde bulunmuştur. Bu yönüyle Âriza’nın son bölümünün “el-İlel” üzerine bir tasnif, talik ve ikmal çalışması olduğu belirtilebilir.

İbnü’l-Arabî’nin Tirmizî’ye muhalefeti söz konusu değildir. Ancak ele aldığı konularda Tirmizî’nin zikrettiği delillerden daha güçlü istidlal arayışı dikkat çekmektedir. Tirmizî’nin tabîun uygulamalarını delil gösterdiği konuları sahâbe görüşü ile temellendirmekte ya da Tirmizî’nin sahâbe sünneti ile ihticac ettiği meseleyi merfû bir hadise dayandırmaktadır. Hadis usûlünü âyetlerden istinbat konusunda kendine özgü istidlalleri dikkat çekmektedir.

İbnü’l-Arabî, *Sahih-i Buhârî*’nin “İlim”, *Sahih-i Müslim*’in “Mukaddime” bölümlerinden, Hatîb’in *el-Kifâye*’si ve Bâcî’nin *et-Ta’dîl*’inden alıntılar yapmıştır. Hadis usûlüne dair notları bir çok yerde Hâkim’in *Ma’rifetü ulûmi’l-hadis*’te ortaya koyduğu

bakış açısı ile uyumlu görünmektedir. Bununla birlikte onun hadis usûlü eserlerinin yanı sıra Serahsî ve Debûsî'nin fıkıh usûlü eserlerinden yararlandığı da anlaşılmaktadır. Ele aldığı konularda özellikle Mâlik b. Enes'in kanaatlerini seçip aktarmış olmakla beraber her konuda onunla aynı kanaati taşımadığı da gözden kaçmamaktadır.

Müellifin hadis usûlü ile ilgili kullandığı terminoloji hicrî altıncı asırda hadis terimlerinin kazandığı anlamlara dair bazı bilgiler ihtiva etmektedir. Mürsel ve munkatı terimlerini ayırması, maktu terimini munkatı anlamında kullanması, Râmehürmüzî ve Hâkim'de yer almadığı halde râvide aranan şartlar arasında murûet şartından söz etmesi terminolojinin şekillenmesindeki geçiş sürecini ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef. *et-Ta'dîl ve't-tecrîh li men harrece lehu el-Buhârî fi'l-Câmi 'is's-sahîh*. thk. Ebû Lübâbe Hüseyin. 3 cilt. Riyad: Dâru'l-Livâ, 1406/1986.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi 'u's-sahîh*. 8 cilt. Riyad: Dâru İşbiliye, ts.

Cûzcânî, Ebû İshak İbrâhim b. Yakub es-Sa'dî. *Ahvâlu'r-ricâl*. thk. Subhî es-Sâmerrâî. Beyrût: er-Risâle, 1405.

Dânî, el-Hâfız Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî. *Kitabun fi ilmi'l-hadîs "Kitâbu beyânî'l-müsned ve'l-mürsel ve'l-munkatı"*. thk. Ali b. Ahmed el-Kindi el-Murar. Ebûzabî: Müessesetü Beynûne li'n-neşr ve't-tevzî, 1427/2006.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer el-Hanefî. *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fıkh*. thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001.

Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*. Beyrût: Dâru Âfâki'l-Cedîde, 1400/1980.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *el-Câmi ' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. thk. Mahmud et-Tahhân. 2 cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1403/1989.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1409/1988.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Târîhu Bağdad*. thk. Beşşâr Avvâd Maruf. 16 cilt. Beyrût: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1422/2001.

Hâzımî, Ebû Bekir Muhammed b. Musa. *Şurûtu'l-eimmeti'l-hamse*. thk. Hüsamüddin el-Kuddusî. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1984.

Hemmam, Abdülcevvad. *et-Teferrüd fî rivâyeti'l-hadîs ve menhecü'l-muhaddisîn fî kabûlihi ve reddihi*. Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008.

Irâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddin Abdürrahim b. el-Hüseyn. *Şerhu't-Tebşira ve't-tezkira*. thk. Abdüllatif el-Hemim ve Mahir Yasin Fahl. 2 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah en-Nemerî el-Kurtubî. *el-İstizkâr*. thk. Sâlim Muhammed Ata ve Muhammed Ali Muavviz. 9 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah en-Nemerî el-Kurtubî. *et-Temhîd li ma fî'l-Muvatta' mine'l-meânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî, Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî. 24 cilt. Mağrib: Vezâretü Umûmî'l-Evkâf, 1387.

İbn Balaban, Alâuddin Ali b. Balaban el-Fârisî. *el-İhsan fî takrîbi Sahihi İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 cilt. Beyrût: er-Risale, 1408/1998.

İbn Beşküvâl, Ebû'l-Kasım Halef b. Abdülmelik el-Endelûsî. *es-Sıla fî târîhi eimmeti'l-Endülüs*. nşr. Seyyid İzzet Attar el-Hüseynî. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1374/1955.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salah*. thk. Rebî b. Hâdî Umeyr el-Medhalî. 2 cilt. Medine, 1404/1984.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar fî tavidhi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*. thk. Nuruddin Itr. Kahire: Dâru'l-Basâir, 1432/2011.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Takrîbu't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Haleb: Dâru'r-Reşid, 1412/1996.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zemân*. thk. İhsan Abbas. 7 cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1968.

İbn Hayr, Ebû Bekr Muhammed b. Hayr. *Fehrese*. thk. Muhammed Fuad Mansur. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *el-Mecrûhîn*. thk. Mahmud İbrahim Zâyid. 3 cilt. Haleb: Dâru'l-va'y, 1396.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid b. Mâce el-Kazvinî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 2 cilt. Kahire: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabî, ts.

İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî. *Şerhu İleli't-Tirmizî*. thk. Hemmam Abdurrahim Said. 2 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1436/2015.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah el-Mâlikî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. 4 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah el-Mâlikî. *Ârizatü'l-ahvezî bi şerhi Sahihi't-Tirmizî*. nşr. Cemal Maraşlı. 13 cilt. Beyrût: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah el-Mâlikî. *Kanûnü't-te'vîl*. thk. Muhammed es-Süleymânî. Beyrût: Dâru'l-Kible, 1406/1986.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah el-Mâlikî. *Kitâbu'l-Kabes fî şerhi Muvattai Mâlik b. Enes*. thk. Muhammed Abdullah Velel Kerim. 3 cilt. Beyrût: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1992.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrizûrî. *Mukaddimetu İbni's-Salâh ve Mehâsinü'l-istılah*. thk. Âişe Abdurrahman Bintü's-Şâtîl. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1411/1990.

Kādî İyaz, Ebü'l-Fazl İyaz b. Mûsa el-Yahsubî. *İkmâlü'l-mu'lim bi fevâidi Müslim*. thk. Yahya İsmail. 8 cilt. Mısır: Dâru'l-Vefa, 1419/1998.

Kādî İyaz, Ebü'l-Fazl İyaz b. Mûsa el-Yahsubî. *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'*. thk. Seyyid Ahmed Sakar. Kahire: Dâru't-Türâs, 1379/1970.

Karasu, Taner. “Tirmizî'nin el-İlelü's-Sagîr Adlı Eserinin Hadis Usûlü Açısından Değerlendirilmesi”. *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 9/2 (Kasım 2017), 975-989.

Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. 6 cilt. Bağdad: Mektebetü'l-müsenna, 1941.

Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebi'l-Feyz el-Kettânî. *er-Risâletü'l-müstatrefe li beyânî meşhûri kütübi's-sünne el-müşerreffe*. thk. Muhammed el-Muntasır b. Muhammed ez-Zemzemî. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 6. Basım, 1421/2000.

Kızılkaya Yılmaz, Rahile. *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'*. İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2020.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac en-Nîsâbü'rî. *el-Müsnedü's-sahih*. Riyad: Dâru'l-Muğni, 1419.

Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddin Yahya b. Şeref. *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr fî usûli'l-hadîs*. thk. Muhammed Osman el-Huş. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1985.

Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb. *el-Müctebâ mine's-sünen*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. 9 cilt. Haleb: Mektebü Matbûati'l-İslâmiyye, 1406/1986

Râmeihürmüzî, el-Hasen b. Abdîrrahman. *el-Muhaddisu'l-fasıl beyne'r-râvî ve'l-vâî*, thk. Muhammed Acâc el-Hatîb. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.

Özpınar, Ömer. “Hadis ve Fıkıh Edebiyatında Ortak Bir Kavram: Mürûet”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2011), 107-142.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman. *Kitâbü'l-gâye fî şerhi'l-Hidâye fî ilmi'r-rivâye*. thk. Ebû Âiş Abdülmün'im İbrâhim. Mısır: Mektebetü Evlâdi's-Şeyh li't-Türâs, 2001.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman. *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfıyyeti'l-hadîs li'l-Irâkî*. thk. Ali Hüseyin Ali. 4 cilt. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. 2 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993.

Sezgin, Fuat. *Târîhu't-türâsi'l-Arabî fî ulûmi'l-Kur'ân ve'l-hadîs*. trc. Mahmud Fehmi Hicâzî. 2 cilt. Riyad: İdâretü's-Sekâfe ve'n-Neşr, 1411/1991.

Sıddık Hasan Han, Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddık Han b. Hasan Han el-Kınnevcî. *Ebcedü'l-ulûm*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1423/2002.

Sıddık Hasan Han, Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddık Han b. Hasan Han el-Kınnevcî. *el-Hıttâ fî zikri's-sıhâhi's-sitte*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Muhammed Avvâme. 5 cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1438/2016.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali es-San'ânî. *Neylül-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*. thk. Usamuddin es-Sıbâbitî. 8 cilt. Mısır: Dâru'l-hadîs, 1413/1993.

Tîbî, Şerefüddin el-Hüseyin b. Muhammed. *el-Hulâsâ fî ma'rifeti'l-hadîs*. thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî el-Eserî. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1430/2009.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmi'u's-sahih Sünenü't-Tirmizî*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1422/2002.

Yılmazörnek, Reyhan. *Murûet Vasfı ve Râvî Tenkidine Etkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Yücel, Ali. *Mağribli Muhaddis Kâdî 'Tyâz ve Hadis Usûlü Eseri*. İstanbul: Beka Yayınları, 2018.

Zehebî, Şemsüddin Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 25 cilt. Beyrût: Risâle, 1405/1985.

İSLÂM HUKUKUNDA RUHSAT VERİLMİYEN HARAM FİİLLERE TEORİK BAKIŞ

A THEORETICAL EXAMINATION OF HARĀM ACTS THAT ARE NEVER PERMITTED IN ISLAMIC LAW

Geliş Tarihi: 19.03.2022 Kabul Tarihi: 26.05.2022

✉ AYŞEGÜL YILMAZ

DR. ÖĞR. ÜYESİ

BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-5312-2744

aysegulyilmaz@ibu.edu.tr

ÖZ

Allah Teâlâ, şer'î hükümleri belli gâye ve hikmetler çerçevesinde vaz' etmiş, emir ve yasaklarını kulların maslahatını gözeterek düzenlemiştir. İslâm hukukunda kolaylaştırma ve meşakkatî kaldırma ilkesinin hâkim olması da bunun bir göstergesidir. Şer'î hükümlerin tamamında, kulun çaresiz kaldığı, irâde ve kastı aşan durumlar göz önünde bulundurulmuş; bu nedenle haramların çoğuna zarûret ve mülci ikrah hâllerinde izin verilmiştir. Ancak az sayıdaki bazı haramlar hakkında kolaylaştırma ilkesinin işletilmediği görülmüştür. Bu çalışmanın amacı, hiçbir durumda izin verilmeyen haramları usûl cihetinden tahlil ederek bu fiillerin haramlık hükmünün değişmemesindeki sebepleri tespit etmektir. Bu amaçla, öncelikle hiçbir durumda câiz olmayan haram fiiller teşhis edilmiş, ardından bu fiillerin zarûret ve mülci ikrah durumlarında -mükellefin ölüm tehlikesi ile karşı karşıya kaldığı durumlarda bile- câiz olmayışına etki eden özellikleri araştırılıp ortaya konulmuştur. Son olarak bu fiillere hiçbir durumda izin verilmemesinin usûlî gerekçesi tespit edilmiştir. Çalışmada, fıkıh, usûl-i fıkıh ve usûlü'd-dîn açısından olduğu kadar, ceza ve hukuk felsefesi açısından da önemli bazı sonuçlara ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Fiil, Haram, Zarar, Makâsıdüş-ş-şer'i'a, Hikmet.

ABSTRACT

Allâh has set the shar'î rules within the framework of specific purposes and wisdom, considering the interests of the servants. The dominance of the principle of facilitating and removing hardship in Islamic law is an indicator of this. The unavoidable circumstances that go beyond the will and intent of the servant are always considered in divine legislation. Therefore, most harâms are allowed in cases of necessity and complete coercion. However, it turns out that the principle of facilitation does not apply to some harâms. This study aims to analyze the harâms, which are not allowed in any case, and determine the reasons for not changing the rules of these acts. For this purpose, first, harâm acts that are never allowed have been identified, and then the features of these acts that affect the fact that they are not permissible even in cases of necessity and complete coercion have been revealed. Finally, the legal and theoretical reasons why these acts are not allowed under any circumstances has been determined. The study reached some important results in terms of Islamic law, theory of Islamic law, Islamic belief, and penal and legal philosophy.

Keywords: Islamic Law, Act, Prohibition, Harm, Maqâşid al-shar'i'ah, Wisdom.

SUMMARY

Allah has set the shar‘ī rules within the framework of specific purposes and wisdom, and He arranged the orders and prohibitions by considering the interests of His servants. The dominance of the principle of facilitating and removing hardship in Islamic law is an indicator of this. The unavoidable circumstances that go beyond the will and intent of the servant are always considered in divine legislation. Therefore, God has allowed most ḥarāms in cases of necessity and complete coercion. But it appears that the principle of facilitation does not apply to some ḥarāms. This study aims to analyze the ḥarāms theoretically, which are not allowed under any circumstances, and to determine the reasons for not changing the shar‘ī rule of these acts. For this purpose, first, the study identifies ḥarām acts that are never allowed. The acts that scholars agree that are not permissible under any circumstances are denial of the heart, killing, destroying of an organ, and adultery. Then, the study brings to light six features of these acts, that influence the continuity of the ban, even in life-threatening situations. Each of these features has a different degree of effect. The first feature is to be from the actions of the heart. Since the disbelief of the heart is one of the acts of the heart, no necessity or compulsion can make it permissible. The second feature is to be perceptible by the five senses. And the third is to be forbidden because of itself. Being perceptible by the five senses and forbidden because of itself have an indirect effect on keeping these bans unchanged. The fourth feature is to violate the rights of another person, and the fifth is to cause harm to the public. The sixth and last feature is to cause the act irreversible and undeniable consequences and irreparable harm. These three features are much more effective than the second and third ones in not removing these bans under any circumstances. Given all these attributes, we conclude that the legal reason for not allowing these ḥarāms is the principle of enduring minor harm to prevent a greater one. All these determinations have led us to other significant results in terms of fiqh, uṣūl al-fiqh, uṣūl al-dīn, and legal and penal philosophy. Firstly, knowing the rules of Islamic law that are not subject to change and trying to understand the reasons and wisdom of this unchangeability are important in terms of being a stage in understanding the maqāṣid al-sharī‘ah.

As a result of the study, we discovered that situations such as “necessity” and “complete coercion” are not ‘rule changers’ and are not enough reasons to allow *ḥarām* by themselves. These are only the situations that Allah has appointed as a reason for temporary permission. The study also revealed that the main reason why these *ḥarāms* are not allowed from the point of view of Allah is His wisdom. The culling of an organ and adultery may seem like preferable harm to losing a life. However, in the sight of Allah, it is necessary to avoid these harams as strictly as killing oneself. Allah, in His justice and wisdom, does not allow acts that threaten and harm His system. The study also found the answer to the question of why general/public damages are in the category of Allah’s rights. Because every action that violates the order constituted by His commands and prohibitions already means violating the right of Allah. The fact that Allah has never allowed the mentioned harams shows how important it is to prevent these acts in terms of living in justice, peace, and security. Allah has set up rules to close the roads that bring people closer to harams. In this way, He eliminates the reasons that give rise to the crimes. Not allowing these *ḥarāms* under any circumstances exposes the legal importance of closing the roads leading to these crimes that cause irreparable harm to the individual and society, i.e., the value of the *sadd al-dharai‘* principle from different angles. The understanding that makes it possible to use this principle effectively is Abū Ḥanīfa’s mentality of *fiqh* which covers the rules of faith, action, and ethics. The study has revealed that acts of faith and morality are also in the scope of *al-hukm al-taklīfī* (i.e., *fiqh*). Therefore, this study provided the opportunity to see the width of Islamic law scope again. The most important advantage and the distinctive feature of Islamic law in the fight against crime-in providing and maintaining justice, legal order, and safety generally-is to use all the norms and sanctions of the belief-action-morality fields at the same time.

GİRİŞ

Cenâb-ı Hakk vaz‘ etmiş olduğu hükümlerle kullarının dünya hayatını düzenlerken ibâha sahasını çok geniş tutmuş olsa da çeşitli hikmetlere istinaden bazı fiilleri haram kılmıştır. Detaylarda ihtilafa rastlanmakla birlikte gerek mütekellimîn gerekse fukahâ ıstılâhında haram, Şâri‘in, mükellefin terk etmesini kesin ve bağlayıcı biçimde istediği fiildir.¹ Normal şartlarda haramlardan sakınma titizliği gösteren bir mükellef bile hayatın akışı içinde, kendisini bazı haramları işlemeye icbâr eden ârizî durumlarla karşı karşıya kalabilir. Cenâb-ı Hak, normal şartlarda kullarına haram kılmış olduğu fiillerin çoğuna, başta mükellefin hayatının tehlikeye düştüğü hâller olmak üzere, bazı özel ve ârizî durumlarda geçici olarak izin vermektedir. Ancak sonsuz merhametine rağmen Allah Teâlâ, az sayıda da olsa bazı haramlara, şartlar ne kadar zorlu olursa olsun, asla izin vermemiştir.

Hiçbir hâl ve şartta işlenmesine izin verilmeyen haram fiilleri konu edinen bu çalışmanın en önemli amacı; teşrî‘de kolaylaştırma ve meşakkati kaldırma ilkesi hâkim olmasına rağmen, niçin bazı haramların bu ilkenin dışında tutulduğunu ve mükelleften haya-

¹ Örnek haram tarifleri için bk. Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu‘temed fî usûli'l-fikh*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 1/337; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâi en-Nisâbü'rî el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Katar: y.y., 1399), 313; Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Girnâfî, *Takrîbu'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 170; Ebû Bekr (Ebü'l-Beka) Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, *Şerhu'l-Kevkeb el-munîr*, thk. Nezih Hammâd Muhammed Zuhaylî (b.y.: Mekrebetü'l-'Ubeykân, 1418/1997), 1/386; Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfû ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, nşr. Ali Dahrûc – Abdullah Hâlidî (Beyrût: Mektebetü Lübnan, 1996), “hurmet”, 1/660-661.

tı pahasına bu yasaklardan kaçınmasının istendiğini, usûl-i fıkıh cihetinden tahlil etmek; bu fiillerdeki haramlık hükmünün her durumda devamına sebep olan faktörleri tespit etmektir. Çalışma sınırlarının doğru anlaşılması için, inceleme konusu haramlar hakkında zikredilen ‘hiçbir durumda izin verilmeyen’ kaydının, dinin işlenmesini meşrû kıldığı hatta emrettiği durumları kapsamadığını belirtmekte yarar vardır. Dolayısıyla -örneğin- öldürme fiilinin, meşrû müdâfaa, kısas, cihat gibi dinin meşrû kıldığı hâllerde yapılması, konumuz dışındadır.

Belli bazı haramlara hiçbir şartta izin verilmemiş olmasının sebepleri; fiil, fâil, mef’ûl, içinde bulunulan şartlar ve hükmün vâzı’ı Allah Teâlâ ile ilgilidir. Bu tespitten hareketle, çalışmada öncelikle, söz konusu haram fiillerin hangi özelliklerinin, haramlık hükmünün devamında -ne ölçüde- etkili olduğu araştırılıp tespit edilmiştir. Yapılan bu tespitler, söz konusu haramlara hiçbir zaman izin verilmemesinin temelinde yatan usûlî yahut hukukî sebeplere ulaşmayı sağlamıştır. İslâm hukuku, ilâhî kaynaklı bir hukuk sistemi olduğu ve şer’î hüküm Şâri’ Teâlâ’nın irâde ve sıfatlarından bağımsız olamayacağı için, dünyevî hukuk sahasında ulaşılan her gerekçenin dayandığı bir ilâhî sıfat yahut itikâdî bir esas bulunmaktadır. Dolayısıyla çalışmadaki tespitler, belli bazı haramlara hiçbir şartta izin verilmemesinin asıl gerekçesini teşkil eden ilâhî sığata da ulaştırmıştır. Çalışmada fıkıh, usûl ve akâid ilimleri çerçevesinde bazı sonuçlara ulaşılmış olmakla beraber, bu tespit ve sonuçlar, hukuk felsefesi, bilhassa ceza hukuku felsefesi ve aslında insanı ve toplumu konu edinen birçok ilim dalına da katkı sağlaması bakımından önemlidir.

Çalışmanın odak noktası ile kısmî ilgisi bulunan ve çalışma boyunca yer yer değinilen; zarûret, ikrâh, ruhsat vb. terimler hakkında, özellikle son döneme âit yurt içinde ve dışında çok sayıda tez, makale ve kitap bulunmakta olup her biri ele aldıkları konu çerçevesinde değerli yayınlardır.² Ancak bu yayınlar-

² Örneğin bk. Abdülkerim Zeydân, *Hâletu'd-darûrah fi ş-şerî'ati'l-İslâmiyye* (Bağdat: Dâru'n-Nezîr, 1970); Vehbe Zuhaylî, *Nazariyyetu'd-darûrati ş-şer'iyye* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1985); Abdülfettâh Huseynî eş-Şeyh, *el-İkrâh ve eseruhû fi'l-ahkâmî ş-şer'iyye* (Kâhire: Mektebetü't-Türâsî'l-İslâmî, 1414/1992); Ali Bardakoğlu, “İkrah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV

da -ana konuları olmadığı için detaya inilmemekle birlikte- söz konusu fiillerin haramlığının devamı, genellikle kul hakkı gerekçe gösterilerek açıklanmaktadır. Halbuki meseleyi sadece kul hakkı ile açıklamak mümkün görünmemektedir. Bu durum, söz konusu fiilleri usûl-i fıkıh cihetinden analiz ederek hükümlerinin değişmeme sebeplerini ortaya koyan münhasır bir çalışmaya ihtiyaç bulunduğunu göstermiştir. Bu sebeple çalışma; fıkıh ve usûl eserleri başta olmak üzere geniş İslâm literatüründen birincil kaynaklardan, ulemânın satır aralarında değindiği, konuyla ilgisi kurulabilecek görüşleri araştırma, bir araya getirip bağlantı kurma, diğerleriyle karşılaştırma, değerlendirme ve yorumlama yöntemiyle ortaya konulmuştur. Cenâb-ı Hakk'ın bazı haramlara hiçbir durumda izin vermemesinin sebepleri, o fiillerden bağımsız olmadığı ve usûlü anlamanın yolu da fer'î hükümleri anlamaktan geçtiği için, konuya öncelikle hiçbir durumda izin verilmeyen bu fiillerin tespiti ile başlamak gerekmektedir.

1. Hiçbir Durumda İzin Verilmeyen Haramlar

Bütün şer'î hüküm kategorileri gibi haramlar da kendi içinde derece derecedir. Aslında varlık âleminde hiçbir fiil, değer bakımından diğeriyle eşit değildir. Usûlcüler, haram fiilleri, farklı kriterleri esas alarak çeşitli şekillerde tasnif etmişlerdir. Bizzat bu tasnifler de -tamamından kaçınmak gerekmeyle birlikte- haramların kendi içinde, birbirinden farklı derecelerde olduğunu teyit eder. Allah Teâlâ'nın koymuş olduğu haramlar incelendiğinde; bunların, sadece kulluk imtihanı için konulmuş, başka hiçbir maksat ve fayda taşımayan yasaklardan ibâret olmadıkları; aksine, kulları bir takım mefsetet ve zararlardan korudukları ve tamamının kulun maslahatına yönelik olduğu anlaşılmaktadır.³ Allah

Yayınları, 2000), 22/30-37; Halit Çalı, *İslâm'da Kolaylaştırma İlkesi: Azimet-Ruhsat İlişkisi* (Konya: Yediveren Yayınları, 2004); 'İsâmeddin Hasan Lukmân, *el-İkrâh ve 'd-darûrah ve eseruhumâ ale'l-mes'ûliyyeti'l-cinâiyye* (b.y.: Mektebetü's-Şerîf el-Akadîmiyye, 2006); Mustafa Baktır, *İslâm Hukukunda Zarûret Hâli* (Ankara: Akçağ Yayınları, ts.)

³ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtîbî el-Gırnâtî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âl Selmân (Huber: Dâru İbn 'Affân, 1417/1997), 1/318; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye ez-Zûraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *İ'lâmu'l-muvakkâ'in 'an Rabbi'l-'âlemîn*, thk. Muhammed Abdüsselâm İbrâhîm (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1411/1991), 3/11.

Teâlâ, anlamsız, faydasız ve hatta kula zarar veren bir yasak koymadığı gibi, kulun yasağa riâyette zorlandığı, âciz kaldığı bazı özel durumlarda da onu sorumlu tutmamıştır. Bütün bunlar kulluk imtihanının bir parçası olan emir ve yasakların vaz'ının da gerektiğinde bu hükümlerin kaldırılması veya hafifletilmesinin de ilâhî hikmet dâiresinde gerçekleştiğini göstermektedir.

İmtihanın önemli bir kısmını oluşturan haramlar, normal şartlar altında işlenmesi yasaklanmış, işleyene ceza va'idi bulunan fiiller olmakla birlikte hikmet ve merhameti gereği Cenâb-ı Hak, kulun çaresiz olduğu bazı durumlarda haramların çoğunu işlemeye geçici izin vermiştir. Kulun söz konusu fiili işlemezse hayatını kaybedeceği yahut kaybetme noktasına yaklaşacağı durumlar olarak tanımlayabileceğimiz zarûret hâli⁴ ve kişinin, öldürülme, bir organının itlâf edilmesi, bu sonuçları verecek şiddette darp, işkence vb. fiillerle tehdit edilerek bir fiili/haramı işlemeye zorlanması, şeklinde tarif edebileceğimiz mülci ikrah durumları, çoğu haramın işlenmesine cevaz verilen hâllerdir.⁵ İzin ve ruhsat sebebi olan bu hâller ve bu hâllerde izin verilen fiillerin durumu müstakil bir çalışma konusudur. Bu meselede çok daha dikkat çekici ve önemli görünen ise kişinin hayatını kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kaldığı durumların hiçbirinde işlenmesine cevaz verilmeyen haramlardır.

Hiçbir durumda câiz olmayan haramların ilki, kalp ile inkâr'dır. Ölüm tehdidi altındaki kişinin, hayatını kurtarmak için dil ile inkârına ruhsat verilmesine rağmen, kalp ile inkâra asla izin verilmemiştir.⁶ Böyle bir durumda dil ile inkâra, mukaddesâtla

⁴ Örnek tarifler için bk. Ebû'l-Vefâ Ali b. Akîl el-Bağdâdî, *el-Vâdih fî usûli'l-fıkıh*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999), 1/144-145; Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî, *el-Kavânînu'l-fıkhiyye fî telhîsi mezhebi'l-Mâlikîyye*, thk. Mâcid el-Hamevî (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1434/2013), 300-301.

⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990), 3/240; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym el-Mısırî, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 8/80-89; Ebû Alî el-Hüseyn b. Alî b. Yezîd el-Bağdâdî el-Kerâbîsî, *el-Furûk*, thk. Muhammed Tumûm (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1982), 2/260-268. İkrâhın fikhî boyutu hakkında genel bilgi için ayrıca bk. eş-Şeyh, *el-İkrâh*; Bardakoğlu, "İkrâh", 22/30-37; Lukmân, *el-İkrâh ve'd-darûrah*.

⁶ en-Nahl 16/106.

alay etmeye izin verilmiş olması, bunların normal zamanlarda da yapılabilir hafiflikte yasaklar olduğu şeklinde algılanmamalıdır. Kalp ile inkârın hüküm bakımından dil ile inkârdan ayrılarak hiçbir durumda câiz olmayışı, üzerinde ayrıca durulmasını gerektiren -ileride değinilecek- bazı incelikler taşır.

Hiçbir zaman câiz olmayan haramlardan bir başkası, haksız yere, masum bir cana kıyma yani katldır. İslâm hukukunda ruhsat sebebi olan durumlardan hiçbirisi, mükellefin kendi canını kurtarmak için bir başka masum cana kıymasını meşrû kılmaz. Müslüman, kendi canı kadar dokunulmaz olan bir başka cana, açlıktan ölme veya mükrih tarafından öldürülme korkusuyla kıyamaz. Ümmet, bu durumlarda mükrehin bir başkasını öldürmesinin haram, öldürürse günahkâr olduğu hususunda icmâ etmiştir.⁷

Sadece öldürme değil, bu sonucu verecek şiddette darp, eziyet ve işkence etme veya bir organını itlâf etme⁸ de hiçbir durumda câiz olmayan haramlar arasında zikredilmiştir. Kişinin canını ya da uzvunu tehlikeye atacak bir tehdit altında kalması durumu da böyledir. Nitekim açlıktan ölmek üzere olan kişinin, etini yemek için bir başkasını öldürmesi câiz olmadığı gibi, haksız yere⁹ bir organını kesmesi de câiz değildir.¹⁰ Örneğin mükrih, “Elini ya sen kesersin ya da ben keserim” şeklinde bir ikrah yöneltirse mükrehin kendi elini kesmesi câiz olmaz.¹¹ Çünkü bütün organların dokunulmazlığı, canın dokunulmazlığı gibidir.¹² Burada, organ itlâfını; yalnız el, kol, dil vs. kesmek şeklinde somut bir kayıp olarak

⁷ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 24/45-47; Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebâr el-Mervezî es-Sem'ânî, *Kavâti 'u'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1999), 1/119; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 8/84.

⁸ Molla Hüsrev, *Duraru'l-hukâm şerhu Gurari'l-ahkâm* (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.), 2/270; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hamevî el-Hasenî (el-Hüseynî) el-Mısırî, *Gamzu 'uyûni'l-basâir (Şerhu Kitâbi'l-eşbâh ve'n-nazâ'ir)* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1438/2017), 3/216; Nizâmeddin el-Belhî (başkanlığındaki heyet), *el-Fetâvâ'l-Hindiyye* (Dâru'l-Fikr, 1310), 5/41-42.

⁹ Meşrû bir sebebin bulunduğu bazı örnekler için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 24/66-67.

¹⁰ Alâüddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr (şerhu Usûli'l-Bezdevî)* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, ts.), 4/398; Serahsî, *el-Mebsût*, 24/48, 90-91.

¹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/68.

¹² Serahsî, *el-Mebsût*, 24/76.

anlamak yanlış olur. Kişinin beyninin bir bölgesine zarar vererek konuşma, görme, duyma yetisini yok etmek yani zâhiren normal görünse de bir organı tamamen işlevsiz hâle getirmek, vücudunda bir bölgeyi felç etmek veya aklî melekeleri işlevsiz kılmak tasaruflar da bu grupta düşünülmelidir.

Mükellefin hayatını kurtarmak için dahi yapması câiz olmayan bir diğer haram fiil, zinâdır.¹³ Literatürde, suç ve ceza bakımından, cinsiyetten doğan farklılıklardan dolayı, kadın ile erkeğin bu meselede ayrı ayrı değerlendirildiği görülür.¹⁴ Hiçbir durumda izin verilmeyen haramları sıralayan Kâsânî (ö. 587/1191), zinâ haddinin vücûbu bakımından mülci ikrah altındaki kadın ve erkeğin farklı değerlendirilmesini doğru bulsa da¹⁵ haramlık hükmü bakımından cinsiyet ayrımı yapılmasına karşıdır; ikisi için de zinâ mutlak haramdır. Fiilin mâhiyeti sebebiyle erkek hakkında zinâda ikrahın sahih olmayacağını savunanlar da bulunmaktadır.¹⁶ İkrahın ve cinsiyet faktörünün sorumluluğa ve cezaya etkisi konusunda detayda ihtilâfa rastlansa da ulema, zarûret ve mülci ikrah altında işlenmesine izin verilmeyen haramlar arasında ilk sırada öldürmeyi, ikinci sırada zinayı zikretmektedir.¹⁷

Bazı müellifler gaspı da hiçbir durumda câiz olmayan haram fiiller arasında zikretmektedir.¹⁸ Ancak gaspın, başkasının malını alma boyutuyla değil; öldürme, bir organ itlâfı, bu sonuçlara götürecek yaralama, işkence vb. fiilleri içermesi ve hatta çoğu

¹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/90, 137; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 7/180; Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus ez-Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâ'ik şerhu Kenzi'd-dakâik* (Bulak: el-Matba'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313/1895), 5/186.

¹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/88-90; İbn Akîl, *el-Vâdih*, 1/83; Ebû'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr* (b.y.: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 2/210; Abdülkâdir Üdeh, *et-Teşrîu'l-cinâiyyü'l-İslâmî* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 1/573, 2/365.

¹⁵ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 7/177-178, 181.

¹⁶ Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 20/125; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd (es-sağîr)*, thk. Abdulhamîd b. Ali Ebû Züneyd (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998), 1/256.

¹⁷ Örneğin bk. dipnot 14-17.

¹⁸ Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmiyyu ve edilletuhû* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/2604.

zaman yönetime isyan mâhiyeti taşıması yönüyle bu grupta zikredilebileceğini belirtmek gerekir. Aslında yine bu grupta değerlendirilebilecek haramlardan biri de içki içmektir. İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'nin de dâhil olduğu bir kısım ulemâ, susuzluktan ölmek üzere veya mülci ikrah altında olan kişinin içki içmesinin câiz olmadığını savunmaktadır. İçki içmek, -aklı yok eden, vâcibleri terk etmeye ve başka haramları işlemeye kapı açan, bütün kötülüklerin anası vâfina sahip bir haram olması bakımından-, hiçbir durumda câiz olmayan fiillerin zikredeceğimiz özelliklerini büyük ölçüde kendisinde barındırmaktadır. Ancak ulemâ, boğazına takılmış lokmayı yutamadığı için nefesi kesilen ve ölüm tehlikesi ile karşı karşıya kalan kişinin, boğazındakini yutabilmek için başka hiçbir şey bulamamış ise bir yudum içki içmesinin câiz olduğu görüşündedir.¹⁹ Hiçbir durumda câiz olmayan haramları inceleyen bu çalışmada, içki içme fiiline yer verilmemiş olmasının sebebi de ulemânın, boğazına lokma takıldığı için nefesi kesilen kişinin içki içmesinin cevâzı hakkında ittifak etmiş olmasıdır.

Son olarak belirtmek gerekir ki İslâm âlimlerinin hiçbir hâl ve şartta câiz olmadığında ittifak ettiği haramların teorik boyutunu incelememiz, bu fiillerin dışında kalan bütün haramların, mükellefin hayatının tehlikeye girdiği her an câiz hâle geleceği gibi bir yanılgıya sevk etmemelidir. Çünkü mükellefin hayatta kalması için yapmasına izin verilen haram fiiller, şartlar değiştiği zaman, izin verilmeyen fiiller hâline gelebilir. İki veya daha fazla haramdan birini seçmek zorunda kalan mükellef için, yapılması câiz olmayan haram, mevcut seçeneklere göre değişkenlik gösterir. Örneğin, mülci ikrah altında mükrehin başkasının malını almasına ruhsat verilmiştir. Aynı durumda farz orucu bozmasına da izin verilmiştir. Ancak başkasının malını almak ile farz orucu bozmak arasında muhayyer bırakılarak ölümle tehdit edilen mükrehin, başkasının malını alması câiz değildir. Mükrehin haramlar arasında muhayyer bırakıldığı durumlara dâir literatürde bolca

¹⁹ Bk. Ebû Muhammed Rüknu'l-İslâm Abdullâh b. Yûsuf b. Abdillâh el-Cüveynî, *el-Cem' ve'l-fark*, thk. Abdurrahman b. Selâme el-Müzeynî (Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1424/2004), 3/574-575; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsım el-Girnâtî el-Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl li-Muhtasari Halil* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1994), 4/353; Üdeh, *et-Teşrîu'l-cinâiyyü'l-İslâmî*, 1/570-571.

örnek bulunmakta olup bazı örneklerde tercih konusunda ulemâ arasında farklı görüşlere de rastlanmaktadır.²⁰ Bu örnekler açıkça göstermektedir ki meselenin ictihada dolayısıyla ihtilafa açık yönleri de bulunmaktadır.

2. Haram Fiillerin Hiçbir Durumda Câiz Olmayışına Tesir Eden Özellikleri

İslâm hukukunda haramların çoğuna, zikredilen özel ve ârizî durumlarda mükellefin hayatını kurtarması için izin verilirken az sayıdaki harama hiçbir durumda izin verilmemiş olmasının elbette ki bazı sebep ve hikmetleri bulunmaktadır. Bu sebepleri, ilk olarak söz konusu fiillerin taşıdığı özelliklerde aramak, hangi özelliklerin, ne ölçüde haramlığın devamına tesir ettiğini incelemek gerekmektedir. Haramlığın devamıyla ilgili olarak tespit edilen bu özelliklerin, fâil ve fiili çevreleyen şartlarla ilişkili bulunduğu, bütün bunların da Şâri'in hüküm ve hikmeti ile irtibatlı olduğu görülmektedir.

2.1. Fiilin Ef'âl-i Kulûbdan Oluşu

Mükellefin, ölüm tehdidi altında, küfrü gerektiren sözler söylemesine ruhsat verilmiş; ancak bir an bile kalp ile inkârına izin verilmemiştir. İmanın dindeki merkezî konumu, izâha ihtiyaç bırakmayacak biçimde açıktır. Mülci ikrah altındaki kişinin, izin verilmiş olmasına rağmen diliyle inkâr etmeyerek imanda sebât edip öldürülmeye râzı olmasının mendûb oluşu²¹ da bu sebepledir.

Bununla birlikte, zarûret hâlinde kalp ile inkâra izin verilmiş olmasına, iman dinin temeli oluşunu gerekçe göstermek, yeterli bir açıklama olmayacaktır. Zira bu durumda, dil ile inkâra zarûreten niçin izin verildiği sorusu akıllara gelmektedir. Şu hâlde, kalp ile inkârı dil ile inkârdan farklı kılan özelliği veya özellikleri mercek altına almak gerekir. Kalp ile inkârın hem dille inkârdan hem de hiçbir durumda câiz olmayan diğer haram fiillerden en önemli farkı, ef'âl-i kulûbdan oluşudur. Bu özellikten hareketle, dil ile inkâra izin verilirken kalbin fiili olan inkâra izin verilmemesi, iki farklı gerekçe ile açıklanabilir.

²⁰ Kâsânî, *Bedâi' u ş-sanâi'*, 7/181; Serahsî, *el-Mebsût*, 24/66-67, 135.

²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/44, 50, 151.

Bunlardan birincisi, imanın asıl mahallinin kalp oluşudur. Aslında, imanın dil ile ikrar, kalp ile tasdik, bedenle amel fiillerinden hangisi ya da hangileriyle tanımlanacağı hususunda uzun kelâmî tartışmalar süregelmıştır.²² Burada bu kelâmî tartışmanın detayına inme imkân ve zarûreti bulunmamakta ise de imanın sadece dil ile ikrar veya âzâlarla amel olduğunu savunanların sayısının az olduğu görülmektedir.²³ Ehl-i sünnet, -Nahl Sûresi 106. âyetin de delâletiyle- ikrah altında, -Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) örneğiyle- “üçün üçüncüsü” sözünü söylemek ile kalben buna inanmak arasında, sonuçları bakımından fark bulunduğu ittifak hâlinindedir.²⁴ Bu hususta dilin inkârı ile âzâların amelini farklı değerlendirenler de olmuştur.²⁵ İmanın sadece dil ile ikrâr olduğunu, kalbin tasdik makamı olmadığını iddia edenlere karşı çıkan İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), imanın dilde değil kalpte olduğunu söyler.²⁶ Mâtürîdî-Hanefî coğrafyada ağır basan görüş, kalbin tasdikinin asıl olup dil ile ikrârın kişiye dünyevî ahkâmın tatbiki için gerektiği yönündedir.

Hanefî usûlcü Debûsî, mülci ikrah altında dil ile inkâr iznini hakiki ruhsat olarak nitelendirmektedir. Aslında küfrün hiçbir şekilde helâle dönüşmeyecek bir haram olduğunun altını çizen Debûsî, sabretmeyi tercih edip öldürülen mükrehin sevap kazanaca-

²² Farklı iman tanımları için bk. Sadrû'l-İslâm Ebû'l-Yûsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1424/2003), 148-149; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Tefsiru'l-Mâtürîdî (Te'vilâtu Ehli's-sünne)*, thk. Mecdî Bâselûm (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 1/165; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm el-Endelûsî el-Kurtubî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ts.), 3/105-107; İbn Ebi'l-İz, Ebû'l-Hasen Sadrüddîn Ali b. Alâiddîn Ali b. Muhammed İbn Ebi'l-İz ed-Dımaşkı, *Şerhu'l-Akideti'l-Tahâviyye*, thk. Ahmed Şâkir (Vizâratu's-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da' ve ve'l-İrşâd, 1418), 314-425.

²³ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, thk. Fethullâh Halîf (İskenderiyye: Dâru'l-Câmiâtî'l-Mısıriyye, ts.), 373-381.

²⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 1/257; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1388-1968), 9/24-25.

²⁵ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 2/47; Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm İbn Teymiyye el-Harrânî, *Mecmû'u fetâvâ Şeyhi'l-İslâm Ahmed İbn Teymiyye*, thk. Abdurrahmân b. Muhammed (Medine: Mecma'u'l-Melik Fahd, 1416/1995), 1/373.

²⁶ Mâtürîdî, *Tefsiru'l-Mâtürîdî*, 3/24.

ğını da ilâve eder.²⁷ Benzer bir tasnif yapan Serahsî de dil ile inkâr iznini, kâmil ruhsat sınıfına koymuştur. Serahsî'ye göre asıl vâcib olan, kişinin kalb ile tasdikidir. Başlangıçta diliyle de ikrar ettiği iman sahih olduğu ve her zaman diliyle ikrarını devam ettirmek imanın rûknü olmadığı için, mükrehe bu ruhsat tanınmıştır. Fakat diğer taraftan inkâr sözlerini söylemek Allah Teâlâ'nın hakkını ihlâl anlamı taşıdığı için, diliyle de inkâr etmemek, azimet hükmü olarak devam etmektedir. Ruhsattan yararlanmayı tercih edip diliyle inkâr eden günah kazanmaz; ancak bunu yapmayıp azimetini tercih ederek öldürülen ecir kazanır.²⁸

İmanı, hasen li-aynihî bir fiil olarak nitelendiren Serahsî, imanın iki rûknünden biri olan kalp ile tasdik, hiçbir durumda düşmesinin mümkün olmadığını; ancak diğer rûknü olan dil ile ikrârın bazı durumlarda düşebildiğini belirtir. Dil, tasdik makamı olmasa da ikrâr yoluyla kalptekini beyan ettiği için, tasdiki bildiren bir delil niteliğindedir.²⁹ Dolayısıyla ikinci rûkûn, birinci rûkûn üzerine bina edilmiştir.³⁰ Ebû Hanîfe ve dolayısıyla Hanefîler, mazeretsiz iki rûkûnden birini terk etmenin küfür olduğu görüşündedir.³¹

Eş'arîlerin imanın sadece kalp ile tasdik olduğu³² görüşü de ele aldığımız mesele açısından onları Matürîdîler ile aynı sonuca götürmektedir. İmanın sadece kalp ile tasdik olduğunu; kalp ile tasdikte birlikte dil ile ikrar olduğunu; kalp, dil ve âzâların ameli ile tasdik ve ikrâr olduğunu savunan tüm görüş sahiplerinin bulunduğu ortak nokta; kalbin, imanın asıl ve son kalesi konumunda oluşudur. Aslında yaratılışın gereği de budur. Zira insanın kalbindeki ve dilindeki zaman zaman farklı olabilir; ancak kişinin

²⁷ Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001), 81.

²⁸ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Raffik el-'Acem (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1418/1997), 1/118.

²⁹ Serahsî, *Usûl*, 1/60-61.

³⁰ Serahsî, *Usûl*, 2/42; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/400-401.

³¹ Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *el-Fıkhü'l-Ekber* (el-İmâratü'l-Arabiyye: Mektebetü'l-Furkân, 1419/1999), 55; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 148.

³² Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî el-Eş'arî, *Kitâbu'l-lüma' fi'r-radd alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, thk. Hammûde Garâbe (Mısır: Matba'atu Mısır, 1955), 123.

gerçek düşüncesi ve kabulü, diliyle söylediği değil, kalbinde gizlediğidir. İbn Kayyim'a (ö. 751/1350) göre, zâhir dediğimiz dış görünüş, ancak kişinin içinde tam aksini taşıdığı sâbit olmadığı zaman, sahih bir delil olur; içindeki bilindiği zaman ise zâhire bakılmaz.³³

İbn Kayyim'in bu görüşlerini bir başka açıdan teyid eden Kâsânî, imanın kalbin fiili olduğunu dile getirdikten sonra; dil ile ikrârın sadece normal şartlarda kalptekine delâlet ettiğine; ancak ikrah ânında, bu özelliğini kaybettiğine dikkat çeker.³⁴ Bununla birlikte kişinin kalbindeki imanı, dil ile ikrârı sayesinde bilindiği için, dünyevî hükümlerin tatbikinde bu ikrâr, tasdik makamına kâim olur.³⁵ Bu sebeple dil ile inkâr ruhsat olup imanda sebat azimetdir.³⁶ Yine aynı sebeplerle, diliyle inkâr etmiş olsa da mükrehe irtidat hükümleri uygulanmaz.³⁷

Dil ile inkâra izin verilirken kalbin fiili olan inkâra hiçbir şekilde izin verilmemesinin diğer gerekçesine gelince; bu gerekçe, ilk zikrettiğimiz gerekçeye de ihtiyaç bırakmamakta ve hatta onu iptal etmektedir. İman ya da inkâr, kalbin fiili olması hasebiyle ef'âl-i cevârihten farklı birçok yön ve hususiyet taşır. Dolayısıyla ef'âl-i kulûbdan olan inkârın haramlığının her durumda devamında en önemli gerekçe, hâriçteki şartların ya da kişilerin cebren kalbin fiillerini değiştirememesi, şahsın irâdesine ve kalbine hükmedememesidir. O kadar ki bazen kalbin fiillerine, şahsın kendisi bile hükmedemeyebilir. Mülci ikrahta bulunan hiçbir zorba, tehdit ve baskı yoluyla -örneğin- mükrehin kalbinden evladına duyduğu sevgiyi çıkaramaz; cebr ve tehditle nefrete dönüştüremez. Aynı şekilde kişinin kalbindeki imanı da tehditle inkâra dönüştüremez.

Bâkîllânî'ye göre, ikrahın varlığının kabul edilebilmesi için, gözle görülen ve vukû bulduğu bilinen ef'âl-i cevârih türünden

³³ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, 3/106.

³⁴ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7/178.

³⁵ Serahsî, *Usûl*, 2/290.

³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/50.

³⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 19/221-223; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, 3/105; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *Muhtasarü'l-Kudûrî*, thk. Ebû'l-Hasen Ahmed b. Muhammed el-Kâmil Muhammed 'Avîda (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 229-230.

fiillerin zorlama konusu olması gerekir. Görünmeyen ve ef'âl-i kulûb türünden fiillere ikrah mümkün değildir. Yani kişiye bir şeyi bilmesi ya da bilmemesi, sevmesi ya da nefret etmesi, inanması ya da azmetmesi için ikrahta bulunulması imkânsızdır.³⁸ Bâkılânî gibi âlimlerin, ilim, cehalet, zan, muhabbet, nefret, ülfet, beğeni, korku, üzüntü, sevinç, gam vb. kalbin amellerinin ikrah ile değiştirilemeyeceği, bunların ancak yine kalbin kendi ameliyle değiştirilebileceği görüşünü nakleden İbn Akîl (ö. 513/1119) ise bu düşünceye karşı çıkar. Ona göre, kalbin fiillerinin teklif kapsamına girmesi sahih olduğu gibi, bunlar hakkında ikrah da mümkündür. Örneğin kişi, istidlâlî bilgileri -onlara ulaştıran yolu takip suretiyle- elde etmekle mükellef kılınabilir. Düşünme, azmetme, pişman olma gibi fiiller teklif kapsamına girer. Dolayısıyla bu gibi fiillerde de ikrah sahih olur.³⁹

İbn Akîl'in kalplerdekini bilen ve değiştirmeye kâdir olan Allah Teâlâ'nın ilâhî teklifi ile kalplerdekine vâkıf olamayan ve değiştirmeye gücü yetmeyen kulun ikrahını birbirine kıyas etmesi doğru görünmemektedir. Ancak -İbn Akîl'in bu kıyasından bağımsız olarak- insan beynine/kalbine hükmetmeyi hedefleyen teknolojik ve tıbbî çalışmaların günümüzdeki ve gelecekteki seyirinin, ef'âl-i kulûbda ikrahın imkânı konusunu tekrar düşünüp değerlendirmeyi gerektirmesi de ihtimal dâhilindedir. Fakat mevcut şartlarda sıradan bir insan, hemcinsinin aklından ve kalbinden geçeni bilme ve zorla değiştirme gücüne sahip değildir.

Şâri' Teâlâ, zorlayıcı bir sebep ve geçerli bir mazeret yok iken mükellefin herhangi bir haramı işlemesine ruhsat vermemiştir. O hâlde, kişinin kalben inkârını gerektiren, onu bu haramı işlemeye mecbur bırakan bir durum, bir zarûret hâli bulunmamaktadır. Çünkü kişi, kalbindeki imanı muhâfaza ettiği hâlde diliyle inkârda bulunma, kalbindeki sevgiyi ya da nefreti koruduğu hâlde aksi yönde beyanda bulunma kabiliyetine sahiptir. Nitekim hayatını kurtarmak için mükellefin bunları yapmasına da izin verilmiştir.⁴⁰ Fiilin ef'âl-i kulûbdan oluşu, hiçbir durumda haramlığı değişmeyen fiiller arasında, sadece bir fiille -kalp ile inkârla- ilgili görün-

³⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 1/256.

³⁹ İbn Akîl, *el-Vâdîh*, 1/84.

⁴⁰ en-Nahl 16/106.

se de bu özelliği taşıyan bütün fiillerde, ıztırâr ve ikrah gibi durumların mümkün ve geçerli olamayacağı anlaşılmıştır. Örneğin mükrihin, Allah Teâlâ veya Hz. Peygamber’den nefret etmesi için yahut Ramazan orucuna niyet etmemesi için kişiyi öldürmekle tehdit etmesi de böyledir. Şu hâlde fiilin ef’âl-i kulûbdan oluşu, -her türlü zarûreti ortadan kaldırmak sûretiyle- haramlığın devamına tesir eden bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer taraftan bu özelliğin tespiti; kalbin fiillerinin, haramlığın her hâl ve şartta devamı açısından diğer fiillerden farklı olduğunu, bu sebeple ef’âl-i cevârihten olan haramların ayrıca ve kendi içinde değerlendirilmesi gerektiğini de ortaya koymuştur.

2.2. Fiilin Hissî Oluşu

Ef’âl-i cevârihten olan öldürme, bir organın itlâfı, bu sonuçlara götürecek şiddette darp veya işkence etme ve zinâ fiillerine bakıldığında dikkat çeken ortak yönlerinden biri, hissî fiil olmalarıdır. Hissî fiil, duyularla bilinen, varlığı yani tahakkuk etmesi şer‘e bağlı olmayan fiildir.⁴¹ İşlenmesine ruhsat verilen haramlar arasında hem hissî hem de şer‘î fiillerin bulunması, bu vasfın, haramlığın devamını belirleyici bir özellik olmadığını gösterse de hiçbir durumda izin verilmeyen fiillerin tamamının hissî oluşu, bu özelliğin haramlığın devamıyla bir irtibatı bulunup bulunmadığını incelemeyi gerektirmektedir.

Hissî-şer‘î fiil tasnifi, Hanefî usûlcüler tarafından husûn-kubuh meselesi, butlan ve fesat teorisi, dolayısıyla nehyin fesada delâleti konuları ile bağlantılı olarak ele alınır. İkrah konusu fiilleri, hissî ve şer‘î olmak üzere ikiye ayıran Kâsânî, hissî tasarrufların hem dünyevî hem uhrevî hükümleri bulunduğuna dikkat çeker. Kâsânî’nin, mülci ikrah konusu olan hissî fiillerin mübah,⁴² murahhas ve haram olmak üzere üç uhrevî hükmünden bahsetmesi de⁴³ ele aldığımız fiillerin hissî oluşunun, haramlığın devamını tek başına belirleyecek ölçüde etkili bir vasfı olmadığını

⁴¹ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/257; Ebû’l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım İbn Kutluboğa es-Sûdûnî el-Mısırî, *Hulâsatü’l-efkâr şerhu Muhtasari’l-Menâr*, thk. Hâfız Senâullah ez-Zâhidî (Dâru İbn Hazm, 1424/2003), 73.

⁴² Kelime, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*’nde madde başlığı olarak “mubah” şeklinde yazılmış ise de bu çalışmada, yaygın kullanımı olan -ve nadiren ansiklopedide de kullanıldığı görülen “mübah” şeklindeki yazımı tercih edilmiştir.

⁴³ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi*, 7/176.

bir başka göstergesidir. Meyte/leş⁴⁴ yeme vb. hissî fiillerin zarûret ve mülci ikrah ânında câiz hâle geldiği de ortada iken hissî oluş ile haramlığın devamı arasında doğrudan bir sebep-sonuç ilişkisi kurmak zorlaşır.

O hâlde bu çalışmada, fiilin hissî oluşundan bahsetmeye niçin ihtiyaç duyulmuştur? Çünkü Hanefîlerin dile getirdiği bazı görüşler, hissî oluş ile haramlığın devamı arasında dolaylı bazı ilişkiler kurulabileceğine işâret etmektedir. Hanefî ulemânın, özellikle öldürme ve zinâ fiillerinin hissî oluşu üzerine bazı hükümler binâ ettiği görülmektedir.⁴⁵ Kâsânî, İmam Züfer'in ikrah altında birini öldüren mükrehe kısas gerektiği görüşünün⁴⁶ gerekçesi olarak da öldürme fiilinin hissî oluşunu zikretmektedir.⁴⁷ İmam Şâfiî'den iki farklı görüş rivâyet edilmekle birlikte⁴⁸ mükrehe de kısas uygulanması gerektiği görüşünde,⁴⁹ ihtiyâr,⁵⁰ tessebbüb, fiilin fâile nispeti, suçun büyüklüğü ve engellenmesinin gerekliliği konusundaki düşüncelerine ek olarak, fiilin hissî oluşunun da etkisi bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim mükreh bizzat, orada bulunanların gözü önünde öldürme fiilini gerçekleştirmiştir.⁵¹

Mülci ikrah altında zinânın doğuracağı had ve mehir gibi sonuçlar da bu fiilin hissî oluşu ve bizzat fâiline nispeti sebebiyle

⁴⁴ Istilâhta meyte, şer'î usûle uygun boğazlanmamış hayvan demek olup Türkçe'deki 'leş'i de kapsayan daha geniş bir anlama sahip ise de bu çalışmada -ve diğer çalışmalarımızda- bazen sözü uzatmamak bazen de tekrarın sıkıcılığına düşmemek adına meyte yerine leş kelimesini kullanmakta beis görülmemiştir. Bu tercihin, tenfir bâbında harama mesafe koymaya -şer'î usûle uygun boğazlanmamış bir hayvanın Müslüman için, günler önce ölmüş ve kokuşmuş bir hayvan leşinden farksız olduğu bilincine- katkı sağlaması da muhtemeldir.

⁴⁵ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 7/180-181.

⁴⁶ Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâ'ik*, 5/186; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 8/85.

⁴⁷ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 7/179.

⁴⁸ Ebû İshâk Cemâlüddin İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Muhezzeb* (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 3/178.

⁴⁹ İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddin Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh li-şerhi'l-Câmi'i's-sahîh*, thk. Dâru'l-Felâh li'l-Bahsi'l-İlmî ve Tahkiki't-Türâs (Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008), 18/608.

⁵⁰ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Zuheyr Hâfız (Riyâd: Dâru'l-Fadîle, 1434/2013), 1/100-101.

⁵¹ Gazzâlî, *Şifâü'l-ğalîl fî beyâni's-şebek ve'l-muhîl ve mesâliki't-ta'lîl*, thk. Hamd el-Kebisî (Bağdat: Matba'atu'l-İrşâd, 1390-1971), 594; Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî* 27/181; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi' fî usûli's-şerâi'*, thk. Muhammed Huseyn Muhammed Hasan İsmâil (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006), 1/268.

mükrehe bağlanmıştır.⁵² Hanefîlerin, mülci ikrah altındaki kişinin, yememeye yemin ettiği şeyi yemesi durumunda yemininin bozulacağına,⁵³ ikrah ile konuşan kişinin namazının bozulacağına, hac yasaklarını işlemek zorunda kalan kişiye keffâret gerekeceğine⁵⁴ hükmetmeleri, bazen açıkça bazen dolaylı biçimde, bu fiillerin hissî oluşuna dayandırılmaktadır. Hacda birini zorla traş etme ya da ettirmenin Hanefîlere göre dem sebebi oluşunu açıklayan Serahsî, mükrehin bizzat kendisinde -traştan dolayı- gerçekleşen bir rahatlama olacağına dikkat çekerken⁵⁵ aslında yine fiilin hissî oluşundan bahsetmektedir.

Hanefîlere göre ikrah, mükrehin fiilini heder etmez, hiç olmamış gibi ortadan kaldırmaz.⁵⁶ Hanefîlerin özellikle ikrah altında gerçekleşen bazı akitlerin hükmü konusunda cumhurdan ayrılması, ikrah sebebiyle fiilin mahallinin ve zâtının değişmeyeceği düşüncesi ile de irtibatlıdır.⁵⁷ Zikredilen görüşlerin tamamı, fiilin hissî oluşunun, geri döndürülemez birtakım sonuçları beraberinde getirmesi ve doğacak zararın tam olarak telafi edilemez olması ile bağlantısını kurmamızı mümkün kılar. Nitekim söz konusu haramlar da işlendikten sonra yok sayılması, sonuçlarının ve zararlarının hiç vukû bulmamış gibi geri döndürülmesi mümkün olmayan fiillerdir. Bu noktada akıllara, bazı Hanefîlerin, öldürme fiilinin cezası olan kısası, mükrehe değil, mükrihe uygulama taraftarı oluşunun⁵⁸ bu tespit ile çelişip çelişmeyeceği sorusu gelebilir. Burada hissî bir fiili doğrudan işleyen mükrehe değil de mükrihe kısas uygulanması, mükreh açısından fiil hiç gerçekleşmemiş kabul edildiği için değil, bu âlimlerce mükreh, mükrihin elinde bir âlet gibi değerlendirildiği içindir. Bu düşünceyle Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed, mükrehin fiilinin sonucunu, onun ihtiyârını ifsâd eden mükrihe bağlamayı uygun

⁵² Kâsânî, *Bedâi' u 's-sanâi'*, 7/180.

⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, 8/185.

⁵⁴ Sem'ânî, *Kavâti' u 'l-edille*, 2/391.

⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/73.

⁵⁶ Debûsî, *Takvîmu' l-edille*, 435.

⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/56.

⁵⁸ Ebû'l-Muzaffer Avnüddîn Yahyâ b. Muhammed İbn Hübeyre eş-Şeybânî ed-Dûrî, *İhtilâfu' l-eimmeti' l-ulemâ*, thk. Seyyid Yusuf Ahmed (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002), 2/221-222.

bulmuştur. Mükrehin âlet gibi değerlendirilemeyeceği durumlarda ise fiil kendisine nispet edilir.⁵⁹

Burada, -biraz daha derine inerek- bir parantez açmakta yarar vardır. Her ne kadar kalp ile inkâr etmeye ruhsat verilmemesinin asıl gerekçesinin diğer fiillerden farklı olduğu -yukarıda- tespit edilmiş ise de öldürme, zinâ gibi hissî fiillerin, hiçbir durumda câiz olmamak bakımından kalben küfürle aynı kategoride yer alması, başka açılardan da üzerinde düşünmeyi gerektirir. İman ile söz konusu haramların birlikte zikredildiği Furkân Sûresi 68. âyet,⁶⁰ Hz. Peygamber (s.a.s.)’in bazı hadisleriyle⁶¹ birlikte düşünüldüğünde, bu hissî fiillerin, işleyen şahısta biyolojik ve psikolojik olarak da iz bıraktığı, bu haramları işlemenin imana yahut imanın kemâline dolayısıyla kalbe de tesiri bulunduğu sonucuna ulaşmak mümkün olabilir mi? Kanaatimizce meseleye sadece büyük günah işleyenin iman bakımından durumu hakkındaki kelâmî tartışmalar üzerinden bakılmamalı; başta tıp ve psikoloji alanlarında çalışan ilim insanları olmak üzere, İslâm hukukçuları ve kelâmcıları da ef’âl-i cevârih ile -en azından bazı- ef’âl-i kulûb arasında bir bağ ve karşılıklı bir etkileşim bulunup bulunmadığını titizlikle araştırıp incelemelidir.

Hanefîlerin fiilin hissî oluşuna istinaden ürettikleri fıkıh ve özellikle de Pezdevî ve Abdülaziz el-Buhârî’nin (ö. 730/1330), tarafından zikredilen bazı cümleler, bu özelliğin konumuzla kısmî irtibatını kurmayı, en azından tartışmaya açmayı mümkün kılmaktadır. Hanefî usûlcü Pezdevî, hissî bir fiilin yasaklanması-

⁵⁹ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 436; Serahsî, *el-Mebsût*, 24/73-74; Sem’ânî, *Kavâtî’u’l-edille*, 2/246-247.

⁶⁰ “Onlar, Allah ile birlikte bir başka ilâha tapmazlar; meşrû’ bir hak bulunmadıkça Allah’ın haram kıldığı bir cana kıymazlar; zinâ etmezler. Kim ki bunları yaparsa cezasını bulur.” el-Furkân 25/68.

⁶¹ Örneğin “Zânî, zinâ ederken mü’min olarak zinâ etmez, ...” Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh* (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002), “Eşribe”, 1. Hadis hakkında, “kâmil mü’min” şeklinde te’vilinin mümkün olduğu; imanın kendisinin değil nurunun alınacağı; sürekli bu fiillere devam edenlerin veya haramı helâl kabul ederek işleyenlerin kastedildiği; sadece fiil ânında imanın alınacağı şeklinde şerh ve yorumlar yapılmıştır. Hadisin nefy değil nehiy şeklindeki rivâyetleri de nakledilir. Başta Zâhirîler olmak üzere, hadisi hakiki mânâsıyla anlayanlar da olmuştur. Ancak hadise atıf yapma gerekçemiz, imanın kemâlî kastedilmiş olsa da bizzat kendisi kastedilse de geçerli ve üzerinde düşünmeye değerdir. Bk. İbnü’l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, 16/24; 27/24; 28/475.

nın, -aksine delil bulunmadıkça- onun zatındaki bir mânâ sebebiyle li-aynihî/bizzat kabih olduğuna delâlet ettiğini söyler.⁶² Bu da fiilin hissîliği ile haram li-aynihî oluşu arasında -Hanefî fıkhında-⁶³ açık bir bağ kurulduğunu göstermektedir. Pezdevî şârihi Abdülaziz el-Buhârî'nin, hissî fiillerin kubuh sıfatı taşıması sebebiyle, hiç meydana gelmemiş farz edilemeyeceğini söylemesi ve hissî fiillerin bizzat kabih oluşları sebebiyle hiçbir şekilde meşrû olamayacağına dikkat çekmesi, konumuz açısından son derece önemlidir.⁶⁴

Hanefîlerden naklettiğimiz bütün bu görüşler, fiilin hissî oluşunun, vukû bulması hâlinde birtakım sonuçların mükellef istemese bile gayr-ı irâdî olarak doğması anlamına geldiğini göstermektedir. Hissî olan ve gerçekleştiği takdirde sonuçları geri alınamayan ve yok sayılamayan haramlar ya telafî edilebilir zararlar içermektedir -ki bu takdirde, işlenmesine ruhsat verilenlerin grubunda yer almaktadır- yahut telafî edilemez zararlar içermektedir. İşte hissî oluş vasfının konumuzla irtibatının kurulması da bu ikinci durumda mümkün hâle gelmektedir. Telifisi imkânsız büyük zararlara sebep olacağı bilinen haram fiil hissî ise, gerçekleşmesine her durumda engel olmak daha öncelikli hâle gelir; çünkü gerçekleşmesi ile telâfisi imkânsız zararların vukû bulması aynı şeydir. Gerçekleştikten sonra şer'in onu yok sayma, sonuçlarına itibar etmeme ihtimali kalmamaktadır. Her biri hissî fiiller olan söz konusu haramların tamamı, tahakkuk ettikleri anda, fâilde, mağdurlarda, fizik ve sosyal çevrede, daha doğru bir ifâdeyle varlık âleminde, geri döndürülemez ve tam telafî edilemez bazı zararlar ve bunlara bağlı yeni hükümler doğurmaktadır.

2.3. Fiilin Haramlığının Aynî Oluşu

Haram li-aynihî ve li-gayrihî tasnifinin, usûl eserlerinde, fiilin hasen-kabih, hissî-şer'î, bâtıl-fâsid oluşu ve tahrîmin illeti gibi konularla ilişkili olarak ele alındığı görülmektedir.⁶⁵ Tıpkı hissî

⁶² Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/257.

⁶³ Bk. Serahsî, *Usûl*, 1/86; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 1/143-145.

⁶⁴ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/290.

⁶⁵ Serahsî, *Usûl*, 1/80-83; Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Mizânu'l-usûl fî netâici'l-'ukûl*, thk. Muhammed Zekî Abdalberr (Katar: Matâbi'u'd-Dûha'l-Hadîse, 1404/1984), 226-234; Ebû'l-Abbâs Muzafferüddîn İbnü's-Sâ'âtî Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî,

oluş özelliğinde belirttiğimiz gibi, zarûret ve mülci ikrah durumunda izin verilen fiiller arasında hem li-aynihî hem de li-gayrihî haramların bulunduğu malûmdur. Bu durumda aynî ya da gayrî oluş özelliğinin, fiilin haramlığının her durumda devamını belirleyici bir kriter olduğunu söylemek zorlaşır. Fakat haramlığı her durumda devam eden fiillerin tamamının haram li-aynihî oluşu, bu vasfın, -belirleyici olmasa da- haramlığın devamında kısmî bir etkisi ya da katkısı bulunabileceğini gösterir.

Normal şartlarda yasağa riâyetin vücûbu bakımından li-aynihî ve li-gayrihî haramlar arasında fark bulunmadığı açıktır. Bununla birlikte li-gayrihî haramların tamamına, zarûret ve mülci ikrah durumlarında izin verilmiş olduğu görülür. Her ikisi de haram olmakla birlikte bir mükrihin, mükrehi Cuma vakti alış-veriş yapmaya zorlaması ile birini öldürmeye zorlaması arasında fark bulunduğu açıktır.

Başka vesile ile zikrettiğimiz Pezdevî'nin hissî fiilin yasaklanmasının, onun li-aynihî/bizzat kabih olduğuna delâlet ettiği görüşü,⁶⁶ Abdülaziz el-Buhârî'nin, hissî fiillerin bizzat kabih oluşları sebebiyle hiçbir şekilde meşrû olamayacağı, bu fiillerin hiç meydana gelmemiş farz edilemeyeceği görüşü⁶⁷ ile birlikte değerlendirildiğinde; fiilin haram li-aynihî oluşunun hissîliğiyle ilgisi bulunduğu anlaşılmaktadır. Teftâzânî'nin, kabih li-aynihî olan fiilin yasaklanmasının -aksine delil bulunmadığı takdirde- haram li-aynihî olacağı ifâdesi⁶⁸ de bu tespiti teyit eder.

O hâlde haram li-aynihî oluş, fiilin haramlığının devamına doğrudan veya belirleyici ölçüde tesir etmese de bu vasfın, fiilin hissîliği ile birleştiğinde, kısmî ve dolaylı olarak etkide bulunduğu söylenebilir. Bu iki sıfat, failin niyet ve kastı bulunmasa dahi sadece fiilin vuku bulması sûretiyle, ona doğrudan bağlanacak birtakım hükümlerin ve zararların gerçekleşeceğine, fiilin ve so-

Nihâyetü'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl, thk. Sa'd b. Ğurayr b. Mehdî es-Sülemî (Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1418), 2/430-434; Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd el-Hanbelî et-Tüfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Müessesetü'r-Risâle, 1407-1987), 2/430-442; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Telvîh ale'l-Tavdîh* (Mısır: Mektebetü Subayh, ts.), 1/414-427.

⁶⁶ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/257.

⁶⁷ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/290.

⁶⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Telvîh*, 1/415.

nuçlarının yok sayılamayacağına işâret etmektedir. Fâil istemese de doğan bu sonuçlar, telafisi imkânsız zararlar türünden olduğu zaman, bu iki sıfatın haramlığın devamıyla dolaylı irtibatı kurulabilir hâle gelmektedir. Nitekim hiçbir durumda izin verilmeyen ef'âl-i cevârihten haramların tamamının bu iki vasfı taşıyor oluşu da bu ihtimali destekler.

2.4. Fiilin Kul Hakkı İçermesi

Fiillerin her durumda haramlığını korumasında, şimdiye kadar zikredilenlerden çok daha etkili olduğu görülen bir diğer özellik, kul hakkı içermeleridir. İslâm hukukunda hakların hakkullâh ve hakku'l-'ibâd şeklinde tasnifi,⁶⁹ usûl ve furû' açısından fonksiyonel bir tasnif olmakla birlikte⁷⁰ aslında emir ve yasakların tamamı, bir yönüyle Allah hakkı taşımaktadır. Bu tasnifte hakkullâh ile kastedilenin ne olduğu hususunda bazı ihtilaflar bulunsa da Karâfî'nin, kul hakkını "kulun maslahatları", hakkullâhı ise "Allah Teâlâ'nın emir ve nehyi"⁷¹ daha doğrusu "buyruklarına itaat"⁷¹ olarak tanımlaması, mânâ olarak genel kabul görmüştür.

İslâm hukukunda Allah haklarında genellikle müsâmahanın esas olduğu, ancak kul haklarında böyle olmadığı görülür.⁷² Zarûret ve mülci ikrah durumlarında ibâdet türünden vâciplerin tamamını terk etmeye izin verilmesi, sırf Allah hakkı içeren fiillerin af dâiresinde olduğunu açıkça göstermektedir. Ancak kullarına olan sonsuz merhametine rağmen Cenâb-ı Hakk, çok büyük ve telafisi imkânsız kul hakkı içeren öldürme, organ itlaflı, bu sonuçları verecek şiddetteki başka fiiller ve zinânın işlenmesine hiçbir durumda izin vermemiştir.

Pezdevî'nin ikrah altındaki fiiller taksiminde⁷³ kul hakkını esas

⁶⁹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 421-424; Ebû Muhammed İzzüddîn b. Abdisselâm Abdülazîz es-Sülemî ed-Dimaşkî, Abdisselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm fî mesâlihî'l-enâm*, thk. Tâha Abdurra'ûf Sa'd (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1414/1991), 1/153-167; Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 2/539-542; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, 2/202-204.

⁷⁰ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Karâfî el-Mısırî, *el-Furûk envâr'ul-burûk fî envâi'l-furûk* (b.y.: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 1/140.

⁷¹ Karâfî, *el-Furûk*, 1/142.

⁷² Abdurrahmân İbn Sâlih, *el-Kavâ'id ve'd-davâbitü'l-fikhiyyetu'l-mütedamminetu li't-teysir* (Medine: 'Imâdetu'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, 1423/2003), 1/257-259.

⁷³ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/387.

alması da bu kriterin meseledeki önemini göstermektedir. Ulemâ-nın, ikrah altında câiz olan haramlar arasında muhayyer bırakılan kişinin hangi fiili tercih edeceği hususunda da bu kriteri öne çıkardığı görülmektedir. Yine mülci ikrah altındaki kişinin, meyte yemezse günahkâr olacağı, başkasının malını yemezse günahkâr olmayacağı kabulü; meyte yemede⁷⁴ Allah Teâlâ'nın, başkasının malını almada ise kulun hakkı bulunduğu düşüncesine dayanır.⁷⁵

Netice olarak anlaşılmıştır ki haram fiille ihlâl edilen hakkın kul hakkı oluşu, zarûret ve mülci ikrah durumunda, haramlık hük-münün sabit kalmasında da değişmesinde de etkili vasıflardan biridir. Ancak ruhsat verilen haramlar arasında, açlıktan ölmek üzere iken başkasının malından yemek gibi kul hakkı taşıyan fiiller bulunduğu da bilinmektedir. Bu durum, haramlığın devamını belirleyici tek özelliğin fiildeki kul hakkı olduğunu söylemeyi imkânsız kılar. Fakat ruhsat verilen haramlar kendi içinde incelendiği zaman, bunlar arasında kul hakkı içerenlerin ibâha durumunun, o gruptaki diğer haramlardan farklı olduğu da görülür. Bütün bunlar, haramlığın devamında etkili olduğu anlaşılan kul hakkı içerme vasfı yanında, fiilde, ilâve birtakım özelliklerin tespitine ihtiyaç bulunduğunu göstermektedir.

Kul hakkı taşımasının, fiile hiçbir durumda ruhsat verilmemesinde etkili olduğu yönündeki tespitimiz, bu fiillerde Allah hakkı bulunmadığı şeklinde yanlış anlaşılmamalıdır. İmanın Allah hakkı içeren fiillerden olduğu ve kalp ile inkâra da hiçbir durumda izin verilmediği unutulmamalıdır. Ayrıca, fıkıhta Allah hakkı tâbirinin hem ibâdet türünden fiiller için hem de kamu maslahatı içeren fiil ve durumlar için kullanıldığını hatırlatmakta yarar vardır. Cenâb-ı Hak, ibâdet türünden fiiller yani hakkullâh kapsamındaki vâcipler söz konusu olduğunda, zarûret ve mülci ikrah durumlarında îade, kazâ vb. telafi yollarını açmakta ve sonsuz rahmetiyle affetmekte ise de bütün topluma zarar veren fiil ve durumlar böyle değildir. O hâlde, hiçbir hâl ve şartta izin verilmeyen haramları bu açıdan da incelemek, meselenin doğru anlaşılması için bir zorunluluktur.

2.5. Fiilin Umûmî Zarar İçermesi

İslâm hukukunda hakkullâh kapsamında değerlendirilen ka-

⁷⁴ Naslarda zarûret hâlinde buna açıkça izin verilmiş olması da bir başka dayanaktır.

⁷⁵ Cüveynî, *el-Cem ' ve 'l-fark*, 3/575-576.

munun/toplumun hakkı yahut maslahatı son derece önemli olduğu için, fert tarafından iskâtına imkân verilmemiştir.⁷⁶ Umûmî yahut toplumsal zarar, vukû bulduğu toplumdaki bütün fertlerin kul hakkını ihlâlî içermenin yanı sıra, çok daha büyük, geniş çaplı, uzun vâdeli ve zincirleme zararlar ihtiva etmektedir. Nitekim bu zararların tesir kapsamının büyüklüğü de kamu maslahatının hakkullâh sınıfında değerlendirilmesinin sebeplerinden biridir.

Hiçbir durumda câiz olmayan haramlar incelendiğinde, bu fiillerin tamamının, mağdur kulun hakkını aşan boyutlarda umûmî zarar da içerdiği görülür. Öldürme, bir organı itlâf etme, bu sonuçlara götüren başka fiillerde bulunma ve zinânın, sadece fiilin taraflarına ve bu fiilden doğrudan etkilenecek üçüncü şahıslara zarar vermediği; bunlarla birlikte bütünüyle topluma zarar verdiği, toplum düzenini bozduğu görülmektedir. Örneğin birini öldürmek, sadece maktule ve birinci derece yakınlarına zarar vermez; adalete, toplum düzeninin sağlıklı işleyişine, huzur ve güven ortamına ve daha pek çok değer ve maslahata zarar verir. Aynı şekilde zinâ da fiili işleyenlere ve onların yakın çevresine ek olarak, bütün bir topluma ve gelecek nesillere de zarar verir. Bütün bu boyutları görmeyerek zinânın haram kılınmasını, sadece neslin karışmasını engellemekle açıklamak, -gelişen tıp ve teknoloji sayesinde bu karışıklığın giderilebileceği de göz önünde bulundurulursa- dar bir bakış ve eksik bir anlama olacak; dahası zararın büyüğünün gözden kaçırılmasına sebep olacaktır.

O hâlde, umûmî zarar içermeleri, söz konusu fiillere hiçbir durumda izin verilmemesinde, kul hakkı içermeleri kadar hatta çok daha etkili bir vasıftır. Ancak burada bahsettiğimiz zararın sıradan bir umûmî zarar olmayıp Cenâb-ı Hakk'ın fert ve toplumun salâhı için hükümleriyle oluşturmayı hedeflediği nizamı bozacak mahiyette -ve bu açıdan bakıldığında aslında çok sayıda kul hakkı da içeren- bir zarar olduğu iyi anlaşılmalıdır. Zikredilen haram fiillerin, mağdurun ve fiilden etkilenenlerin kul hakkını ihlâlle birlikte, bu yönüyle Allah hakkını da ihlâl ettikleri ortadadır. Aynı zamanda bu haramların hiçbir zaman tek başına işlenmediği, daha büyük veya daha küçük pek çok hak ihlâlini ve suçu, zincirleme biçimde beraberinde getirdiği, toplumda herkes tara-

⁷⁶ Karâfî, *el-Furûk*, 1/140-141.

findan gözlemlenebilir bir durumdur. Dolayısıyla söz konusu haram fiillere mükellefin canını kurtarmak için dahi kapı açmamak, beraberindeki birçok suçun da henüz gerçekleşmeden önlenmesi anlamına geldiği için, sedd-i zerâi‘ açısından da toplum adına son derece değerlidir.

2.6. Fiilden Doğan Zararın Telifi Edilemez Oluşu

Fiillerden doğacak zararın büyüklüğü kadar, telifisinin mümkün olup olmadığı da önem arz eder. Prensipde, zarar ne kadar büyük olursa olsun, telifi ve tazmin edilmeye çalışılır. Hukukun bir işlevi de sebep olunan maddî-mânevî hak kaybının telifi ve tazmin edilmesini sağlamaktır. Bu bakımdan, aslında fiilin olumsuz sonuçlarının tazmin ve telifi edilebilir oluşu, -son tahlilde- zarar derecesini hafifleten bir durumdur.

Hanefîlerin, hukuk dünyasına ve terminolojisine en orijinal katkılarından biri de muâmelâtteki fesâd teorisidir. Meşhur tasniflerinde sıhhat ve butlân arasına koydukları fesâd sınıfı sayesinde, zararın telifi edilebilir yahut edilemez oluşunun hukuken taşıdığı önemi de açığa çıkarmışlardır. Hanefîlerin akitlerin iptali veya feshiyle ilgili görüşlerinin temelinde yatan düşüncelerden biri de -kanaatimizce- budur. Haramlığın değişmeme sebeplerini irdelerken Hanefîlerin fesâd teorisi ile hukuka ve ceza hukuk felsefesine kazandırdığı bu kriteri dikkate almakta fayda vardır. İşlenmesine hiçbir durumda ruhsat verilmeyen haramlar incelendiği zaman, bu fiillerden doğan zararın, telifi ve tazmin edilemez, geri döndürülemez ve yok sayılamaz nitelikte olduğu görülür.

Öldürülen bir kişi hayata döndürülemez; yakınlarının onun ölümüyle uğradığı maddî ve özellikle de mânevî yıkım tam olarak giderilemez. Nitekim bir insanı haksız yere öldürmek, telifi edilemeyecek büyük zararlara sebep olduğu için, İmam Şâfiî mülcî ikrah ile başkasını öldürmesi için zorlanan ve bunu yapan mükrehe kısas uygulanmasını savunurken, sedd-i zerâi‘ prensibine dayanarak büyük zararlara açılan bu kapıyı kapatmayı hedeflemiştir.⁷⁷ Aynı şekilde bir kimsenin bir organı itlâf edildiğinde de yaşadığı kayıp hiç olmamış gibi telifi edilemez. Zinânın hem

⁷⁷ Emîr Padişâh, *Teyisru't-tahrîr*, ed. Mustafâ el-Bâbî el-Halebî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 2/309.

fiilin tarafları hem de varsa bunların eşleri, çocukları ve yakın çevresinin hayatında ve daha da önemlisi tüm toplumda sebep olduğu maddî-mânevî zararlar da telafî edilemez. Neseplerin ispatı ve nesil karışıklığının giderilmesi, zinadan doğan çok boyutlu zararların telafisi için yeterli değildir. Ayrıca bu fiilin hiçbir zaman tek başına vukû bulmadığı, istisnâsız her zaman, dinin haram kıldığı diğer bazı fiillerle birlikte işlendiği, sonucunda da diğer bazı haramları kaçınılmaz kıldığı ve böylece zararının katlanarak arttığı da dikkatlerden kaçmamalıdır.

Elbette ki İslâm hukukunda kul hakkı içeren ve toplum düzeyine zarar veren haramlar, sadece bu çalışmada zikredilen birkaç haramdan ibâret değildir. Sihir, ribâ, yetim malı yemek, cihaddan kaçmak, kazif, anne-babaya kötülük etmek, yalancı şahitlikte bulunmak, içki ve kumar gibi birçok haram bulunmakta ve hepsinden şiddetle kaçınılması gerektiği naslarda vurgulanmaktadır.⁷⁸ O hâlde kul hakkı ve kamu zararı içeren bu haramlara niçin belli durumlarda ruhsat verilmiştir? Belirtmek gerekir ki bu fiillerin, hiçbir durumda câiz olmayan haramlar arasında zikredilmemesi, ferde ve topluma zararlarının bulunmadığı yahut göze alınabilir hafif zararlar içerdikleri anlamına gelmez. Bu haramların ele aldığımız grupta zikredilmemelerinin sebebi; ârızî hâller olan zarûret ve mülci ikrah durumu ortadan kalktıktan sonra, bunlardan bir kısmının sonuçlarının geri alınabilir, bir kısmının yok sayılabilir, bir kısmının ise zararlarının tazmin ve telafi edilebilir özellikte olmasıdır. Aslında kul hakkı içermesine rağmen açlıktan ölmek üzere iken başkasının malını almaya niçin ruhsat verildiğinin -bir- cevabı da burada gizlidir: Zarûret veya mülci ikrah hâlleri ortadan kalktıktan sonra, verilen bu zararı telafî ve tazmin etme imkânı bulunmaktadır. Halbuki öldürme, bir organın itlâfı, zinâ gibi fiiller gerçekleştiği zaman geri döndürülemez ve telafî edilemez birtakım sonuçlar doğurmaktadır.

Telafi edilemez zararlar söz konusu olduğunda, henüz gerçekleşmeden önce bu mefsedetlere/zararlara açılan kapıları kapatmak çok daha önemli hâle gelmektedir. Allah Teâlâ'nın, mükelle-

⁷⁸ Örneğin bk. Buhârî, “Vasâyâ”, 23; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Müsnedü's-sahîh*, thk. M. Fuâd Abdulbâkî (Beyrût: Dâru İhyâ'î't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), “İmân”, 141-146.

fın kendi canını kurtarması için dahi bu haramları işlemesine izin vermemiş olması, bu kötülöklere açılan kapıların ne kadar şiddetle kapatıldığını ve dolayısıyla sedd-i zerâi‘ prensibinin önemini -farklı açılardan- gösteren bir durumdur. Ölüm tehdidi altındaki mükellefe dahi bu haramları işleme izninin verilmemiş olması; hem kötü amaçlarına ikrah gibi haksız fiiller yoluyla erişmeyi amaçlayan kişileri engellemekte hem de zarûret ve mülci ikrah hâlini bu büyük suçları işlemeye mazeret olarak kullanacak kötü niyetli sahte mağdurlara mâni olmaktadır. Ceza hukuku felsefesi açısından bakıldığında, söz konusu fiillerin haramlığının hiçbir durumda değişmemesi, mefsedet veya zarar ne kadar büyük olursa önüne konulacak engelin o kadar erken, yüksek ve tavizsiz biçimde konulması gerektiği mesajını içermektedir.

3. Bazı Haramlara Hiçbir Durumda İzin Verilmemesinin Asıl/Usûlî Gerekçesi

Ef’âl-i kulûbdan olan haramlara hayati tehlike altında izin verilmesi için zarûret bulunmadığını tespit ettikten sonra, zikredilen diğer özelliklerin her birinin haramlığın devamında değişen oranlarda etkisinin bulunduğu; hiçbirinin, tek başına yeterli sebep olmadığı anlaşılmıştır. Usûl-i fıkıh penceresinden bakıldığında bütün bu özelliklerin, fiildeki zararın büyüklüğüne işâret ettiği ve söz konusu fiillere hiçbir hâl ve şartta izin verilmemesinin asıl gerekçesinin, her durumda geçerli bir hukuk prensibi/kâidesi olduğu anlaşılmaktadır. İslâm hukukunun en temel prensiplerinden olan bu kâide; zararın büyüğünden kaçınmak için, gerekirse küçüğüne tahammül etmek, bir başka deyişle ‘ehven-i şerrayn’ı (iki şerden daha hafifini) tercih etmektir.⁷⁹

Aklen ve şer‘an asıl olan; zararı, büyük-küçük tüm çeşitleriyle ortadan kaldırmaktır. Ancak bu mümkün olmadığı zaman yapılacak şey, küçük zarara katlanmak sûretiyle büyük olandan kurtulmaktır. Bu ise Şâri‘ katında büyük ve küçük olan zararların tespiti ile yani makâsıd tertibini ve maslahatların öncelik sıralamasını, emir ve yasakların hikmetlerini, haramların sebep olacağı çok boyutlu zararları bilmekle mümkün olur. Bu zararların birbirine

⁷⁹ İlgili dört kâide hakkında bk. Ali Haydar, *Duraru’l-hukkâm şerhu Mecelleti’l-ahkâm*, thk. Fehmi el-Huseynî (Riyâd: Dâru ‘Alemlî’l-Kütüb, 1423/2003), 1/40-41.

kıyasla daha büyük olanından kaçınmak önceliklidir. Malumdur ki zarûriyyâtı korumak hâciyyâtan, bunlar da tahsîniyyâtan önce gelir.⁸⁰

Makâsıd tertibi esas alındığında, öldürme, bir organı itlâf etme, zinâ gibi fiillerin hiçbir durumda câiz olmayışı; bu fiillerin, zarûret ve mülci ikrah durumlarında kişinin hayatını kaybetmesinden çok daha büyük mefset ve zarar taşıdıkları anlamına gelir. Söz konusu haramların, fiilin ilişkili bulunduğu fertlere, topluma, gelecek nesillere ve dolayısıyla dine verdiği zarar, bir ferdin canına gelecek zarardan çok daha büyüktür. O hâlde bu haramların hiçbir durumda câiz olmayışının hukukî/usûlî gerekçesinin, zararın büyüğünden kurtulmak için küçüğüne katlanmak olduğu açıktır.⁸¹

Fıkıh eserlerinde verilen çok sayıda örnek de bu tespiti desteklemektedir.⁸² Örneğin mükrih “Ya inkâr edersin ya da şu Müslümanı öldürürsün” şeklinde bir tehdit yönelttiğinde, -mülci ikrah altında bile masum bir cana kıymak haram olduğu; fakat kalbi mutmain olarak dil ile inkâra ruhsat verildiği için- mükrehin diliyle inkârı seçmesi gerekir.⁸³ “Ya şu leşi yersin ya da şu Müslümanı öldürürsün; yoksa seni öldürürüz” şeklinde tehdit edilen mükreh de öldürmeyi değil leş yemeyi seçmek zorundadır.⁸⁴ Şâyet “Ya şu Müslümanı öldürürsün veya şu kadınla zinâ edersin; yoksa seni öldürürüz” şeklinde bir mülci ikrah yöneltirse öldürme ve zinâ fiillerinin her ikisi de tam bir haramlık taşıdığı ve zarûret hâlinde bile işlenmelerine izin verilmediği için, mükrehin ikisini de yapması helâl olmaz; yaparsa günahkâr olur; yapmayıp öldürülürse ecir kazanır.⁸⁵ Görüldüğü üzere tüm örneklerde mükellefe düşen, zararın büyüğünden kurtulmayı öncelemektir.

Bununla birlikte, bazı durumlar hakkındaki tafsîlî deliller, ‘eh-

⁸⁰ İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/231.

⁸¹ Bu sonuca ulaşmamızı sağlayan ifadeler için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 24/66-67; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâ'u'l-'alil fi mesâil'l-kadâ' ve'l-kader ve'l-hikme ve'l-ta'lîl* (Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1434/2013), 180.

⁸² Bk. Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dimaşkî, *el-Kavâ'id fi'l-fikhi'l-İslâmî* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 246-247.

⁸³ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/135.

⁸⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/136.

⁸⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/137; Nizâmeddin el-Belhî (başkanlığındaki heyet), *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, 5/41.

ven-i şerrayn'ı tercih konusunda özel düzenlemeler yapabilmektedir. Örneğin, “Bize malını göster yoksa seni öldürürüz” tehdidi karşısında, normal şartlarda canı korumanın önceliği bulunsa da mükreh, malını korumayı tercih eder ve öldürülürse “Malı uğruna öldürülen, şehittir.”⁸⁶ hadisi gereği günahkâr olmaz.⁸⁷ Yine, mükreh, başkasının malını alma veya öldürme seçeneklerinden hiçbirini yapmayarak öldürülürse -meyte yemediği zaman günahkâr olacağını savunanlara göre dahi- günahkâr olmaz.⁸⁸ Bütün bu örnekler aynı zamanda, aklın salt dünyevî ölçütlerle ulaşacağı zarar-yarar yargısının ve öncelik sıralamasının, Şâri‘indeki ile örtüşmeyebileceğini de göstermektedir. O hâlde, Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) maslahat-ı garîbe adını verdiği,⁸⁹ şer‘in tasarruflarıyla (Şâri‘in hükümlerinde gözetdiği maksatlarla ve gözetme usûlü ile) bağdaşmayan maslahatları⁹⁰ özenle tespit etme hususunda, müctehide büyük sorumluluk düşmektedir.

Son olarak bir hususun altını çizmekte fayda vardır. Allah Teâlâ’nın her hükmü, belli gâye ve hikmetler taşımaktadır.⁹¹ Muhâlif görüşler bulunsa da⁹² şer‘î hükümler, kulların maslahatına riâyetle mualleldir.⁹³ Bu çalışmada konu edilen fiiller de dâhil, tüm haramların -kul tarafından tamamıyla idrâk edilsin veya edilemesin- birtakım mefsedet ve zararlardan kulları korumak için vaz‘ olunduğu açıktır. Zaten daha büyük bir zararın engellenmesi kastı bulunmadığı sürece, haramı işleme veya vâcibi terketme izni verilmemiştir.⁹⁴ Zikredilen haramların zararlarıyla ilgili risâlet yıllarından günümüze kadar oluşmuş devâsâ görüş ve yorum külliyatı, bu fiillerin hiçbir durumda câiz olmayışında ağır basan

⁸⁶ Buhârî, “Mezâlim”, 33.

⁸⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/155.

⁸⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/138-139.

⁸⁹ Gazzâlî, *Şifâü'l-ğalîl*, 248.

⁹⁰ Örneğin bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 24/139-140.

⁹¹ İbn Kayyim, *Şifâü'l-'alîl*, 400.

⁹² İzzeddin b. Abdisselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, 1/8, 2/189; Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî el-Alâî, *Tahkîku'l-murâd fî enne'n-nehy yaktadı'l-fesâd*, thk. İbrâhîm Muhammed es-Selfî (Kuveyt: Dâru'l-Kütübî's-Sekâfiyye, ts.), 131; İbn Kayyim, *Şifâü'l-'alîl*, 400.

⁹³ Fahreddin Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-'Alvânî (Riyâd: Müessesetü'r-Risâle, 1418-1997), 5/190-195; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, 1/409-410.

⁹⁴ Karâfî, *el-Furûk*, 2/123.

gerekçenin, taşıdıkları mefsedet ve zararın büyüklüğü olduğuna şahitlik etmektedir. Bu durumun, Ebû Hanîfe'nin ibâdetler dışındaki hükümlerin çoğunda asıl olanın ta'lîl olduğu görüşünü⁹⁵ desteklediğini de belirtmekte yarar vardır. Zararın büyüğünden kaçınma ve 'ehven-i şerrayn' i tercih ilkesi, sadece zarûret ve mülci ikrah gibi istisnâî ve ârîzî durumlarda değil, her hâl ve şartta geçerli bir prensiptir.

SONUÇ

İslâm hukukunun değişime kapalı hükümlerini bilmek ve bu sabit kalışın sebep ve hikmetlerini anlamaya çalışmak; teşrî'deki gâye ve hikmetleri, ilâhî teklifin prensiplerini ve işleyişini anlama yolunda, kul adına mühim bir çaba ve önemli bir aşamadır. Ölüm tehlikesi ile karşı karşıya kalınan durumlarda dahi haramlık hükmü değişmeyen fiillerin teorik tahlili, her şeyden önce, bu hükümler aracılığıyla İslâm hukukunun sâbitelerini anlama çabasına hizmet etmiştir. Çalışma sonucunda, zarûret ve mülci ikrah gibi ârîzî durumların bizzat mübah kılıcı olmadığı da anlaşılmıştır. Bunlar yalnız Şâri'in belli ruhsatlara sebep tayin ettiği durumlardan ibâret olup bu özel durumlarda da tıpkı normal şartlarda olduğu gibi, zararın büyüğünden kaçınmak esastır.

Allah Teâlâ'nın, kulun hayatta kalması için her hata ve günahı işlemesine izin vermesi, sonsuz merhameti ve kudreti, zâtının zarardan münezzeh oluşu bakımından mümkün ise de kullarının maslahatını gözeterek kurmuş olduğu düzeni bozacak ve yıkacak fiillere izin vermesi, hikmetiyle bağdaşmaz. Bu çalışma, söz konusu fiillerin her durumda haramlığının devam etmesinin, usûlî/hukukî açıdan daha büyük zararın engellenmesi ilkesine dayandığını tespit etmenin yanında, Cenâb-ı Hakk cihetinden, bu haramlara izin verilmemesinin asıl gerekçesinin hikmet sıfatı olduğunu da ortaya çıkarmıştır.

Zararlar mukâyese edildiğinde, bütün olarak topluma ve dine verilen zararın, tek bir şahsın zararına nispetle çok daha büyük olduğu ve öncelikle ondan kaçınılması gerektiği aşîkârdır. An-

⁹⁵ Ebû'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtyâr ez-Zencânî el-Bağdâdî, *Tahrîcu'l-furû' 'ale'l-usûl* (Beyrût: Matbaatu Câmîati Dimaşk, 1382/1962), 4-6.

cak burada mesele, sadece bir kişinin yararına karşı, çoğunluğun yararını gözetmekten ibaret değildir. Allah Teâlâ, adaleti, hukuk güvenliğini, istikrârı yani emir ve yasaklarıyla oluşturduğu nizam ve intizamı tehdit eden ve bütüne zarar veren fiillere, hiçbir hâl ve şartta izin vermemiştir. Çünkü bu sistemin bozulması, bütün Müslümanların -ve hatta gelecek nesillerin- can, din, akıl, nesil ve mal güvenliğinin zarar görmesi veya kaybedilmesi demektir. Ceza hukuku felsefesi açısından önemli ve değerli olan bu sonuç, ayrıca fıkıh tarihi boyunca süregelen, makâsıd hiyerarşisinde “Önce din mi yoksa can mı gelir?” tartışmasına da önemli bir katkı sağlamış olmaktadır. Şâri‘in hedeflemiş olduğu düzene kökten zarar veren -böylece tüm zarûrî maslahatları tehlikeye atacak olan- fiil ve durumların engellenmesi; bir kişinin vâcib olan bir ibâdeti edâsından da bir canın kurtulmasından da çok daha önceliklidir. Nitekim, İslâm’da cihadın farz oluşu da tüm zarûrî makâsıdın korunmasına dolayısıyla sistemin bütününe muhafazasına mebnîdir.

Ulaşılan bu sonuç, umûmî zarar içeren durumların niçin hakkullâhın ihlâli olara nitelendirildiği sorusuna da önemli ve üzeri de düşünmeye değer bir cevap teşkil etmiştir. Toplumsal zararın, önemine binâen hakkullâhın ihlâli kapsamında değerlendirildiği yönündeki klasik açıklamaların, doğru fakat yetersiz olduğu görülmüştür. Çünkü, Cenâb-ı Hak’ın emir ve yasaklarıyla kurmuş olduğu düzeni bozmaya yönelik her fiil, zaten doğrudan hakkullâhın ihlâli anlamı taşımaktadır. Dolayısıyla toplumsal zarar içeren fiillerin, hakkullâhın ihlâli kapsamında değerlendirilmesinin son derece isâbetli olduğu; kul hakkı içeren pek çok fiilin bu açıdan da incelenmesi gerektiği anlaşılmıştır.

Cenâb-ı Hak zarûret ve mülci ikrah gibi âniden ortaya çıkabilecek zorlu şartlarda kullarına çok sayıda ruhsat vermek sûretiyle kişiye özel durumları gözeterek adalet ve merhametini göstermiş, hükümlere kul lehine esneklik katmış; zikredilen haramlara hiçbir şartta izin vermemek sûretiyle de hikmetiyle ikâme ettiği düzeni korumuş ve yine kulun maslahatı için, vaz‘ ettiği kurallar bütününe istikrâr içinde devamını sağlamıştır. Yarattığı kulun özelliklerini, hırslarını, arzularını ve zaaflarını en iyi bilen Allah

Teâlâ, insanı haramlara yaklaştıran yolları kapatarak suç ve günahları henüz gerçekleşmeden önlemeye yönelik hükümler koymuştur. Söz konusu haramlara hiçbir durumda izin verilmeyişi, sedd-i zerâî‘ prensibinin hukukî önemini de -çalışma boyunca değinilen- farklı açılardan ortaya çıkarmıştır.

Küfür, öldürme ve zinâ gibi günümüzde her biri başka bir alana dâhil kabul edilen fiilleri aynı kategoride incelediğimiz bu çalışma, İslâm hukukunun kapsam genişliğini tekrar müşahade etme imkânı sunmuştur. Görüldüğü üzere, itikâdî ve ahlâkî hükümler, -her şeyden önce- teklîfî hükümler kapsamına girmektedir. Bu alanların hiçbirisi fıkıhın sınırları dışında düşünülemez. Dolayısıyla Ebû Hanîfe’nin itikâd, amel ve ahlâkî kapsayan fıkıh anlayışının, hukuk teorisi ve pratiği bakımından çok daha isâbetli ve işlevsel olduğu bir kez daha anlaşılmıştır. Bu durumda Ebû Hanîfe’nin fıkıh tanımına, henüz müstakil hâlde gelmemiş bir ilmin, kelimenin sözlük anlamından hareketle yapılmış, geliştirilmeye açık ve eksik bir tarifi olarak bakmanın büyük bir yanlış olacağını -yeri gelmişken- belirtmek gerekir. Sadece söz konusu haramlarda değil, hayatın her alanında sedd-i zerâî‘ prensibini en etkin biçimde uygulayabilmenin imkânı, bu genişlikteki bir fıkıh anlayışında gizlidir.

İslâm hukukunun adalet, emniyet ve istikrarı sağlamada en önemli avantajı ve mümeyyiz vasfı; suç ile savaşta itikad, hukuk ve ahlâk kurallarının tamamından eş zamanlı olarak faydalanmasıdır. Aynı amaca hizmet eden bu hüküm çeşitliliği sayesinde, İslâm hukukunda, suç ve günaha giden yollar erkenden kapatılmıştır. Nitekim hakiki anlamda suçla mücadele, suçun doğmasını engellemekle olur. Çalışma sonucunda, telafi edilemez zararlara yol açan haram fiiller hakkında Cenâb-ı Hakk’ın nazar-ı itibara aldığı ilkelerden birinin de bu olduğu anlaşılmıştır. Ancak sadece Müslüman toplumlar değil, bütün insanlık henüz, -önleyici tıbbın yahut hıfzıssıhhanın hastalıkla mücadeledeki önemini anladığı derecede- fert ve toplumun mânevî sağlığını korumanın (itikad ve ahlâk hükümlerinin) hukukî önemini idrâk edememiş görünmektedir.

KAYNAKÇA

Abd, Semer Semîr Sâdık. *el-İzturâr fi'l-kavâidi'l-fıkhiyye beyne's-şerîati'l-İslâmiyye ve'l-kânûni'l-medenî*. b.y.: Dâru'l-Fikr ve'l-Kânûn, 2016.

Alâî, Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî. *Tahkîku'l-murâd fî enne'n-nehy yaktadı'l-fesâd*. thk. İbrahim Muhammed es-Selfitî. Kuveyt: Dâru'l-Kütübî's-Sekâfiyye, ts.

Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. thk. Fehmi el-Huseynî. 4 Cilt. Riyâd: Dâru 'Alemlî'l-Kütüb, 1423/2003.

Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Takrîb ve'l-irşâd (es-sağîr)*. thk. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd. 3 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1418/1998.

Baktır, Mustafa. *İslâm Hukukunda Zarûret Hâli*. Ankara: Akçağ Yayınları, ts.

Bardakoğlu, Ali. "İkrah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/30-37. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Basrî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.

Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfu'l-esrâr (şerhu Usûli'l-Bezdevî)*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmiyye, ts.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-sahîh*. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nîsâbü'rî. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. Katar: y.y., 1399.

Cüveynî, Ebû Muhammed Rüknu'l-İslâm Abdullâh b. Yûsuf b. Abdillâh. *el-Cem ve'l-fark*. thk. Abdurrahman b. Selâme el-Müzeynî. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1424/2004.

Çalış, Halit. *İslâm'da Kolaylaştırma İlkesi: Azimet-Ruhsat İlişkisi*. Konya: Yediveren Yayınları, 2004.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Takvîmu'l-edille*. thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *el-Fıkhu'l-Ekber*. el-İmâratü'l-Arabiyye: Mektebetü'l-Furkân, 1419/1999.

Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî el-Mekkî. *Teyşîru't-tahrîr*. ed. Mustafa el-Bâbî el-Halebî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.

Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî. *Kitâbu'l-Lüma 'fi'r-radd alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. thk. Hammûde Garâbe. Mısır: Matbaatu Mısır, 1955.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hâfiz. 4 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Fadîle, 1434/2013.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Şifâü'l-galîl fî beyânî's-şebek ve'l-muhîl ve mesâliki't-ta'lîl*. thk. Hamd el-Kebîsî. Bağdat: Matba'atu'l-İrşâd, 1390-1971.

Hamevî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hasenî (el-Hüseynî) el-Mısırî. *Gamzu 'uyûni'l-basâir (Şerhu kitâbi'l-eşbâh ve'n-nezâir)*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1438/2017.

İbn Abdisselâm, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz es-Sülemî ed-Dimaşkî. *Kavâ'idü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyyâtî'l-Ezheriyye, 1414/1991.

İbn Akîl, Ebû'l-Vefâ Alî el-Bağdâdî. *el-Vâdih fî usûli'l-fikh*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 5 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999.

İbn Ebî'l-İz, Ebû'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed ed-Dimaşkî. *Şerhu'l-Akîdeti'l-Tahâviyye*. thk. Ahmed Şâkir. Vizâratu's-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da' ve ve'l-İrşâd, 1418.

İbn Emîru Hâc, Ebû'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed ed-Dimaşkî. *et-Tahrîr ve't-tahbîr*. 3 Cilt. b.y. Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1403/1983.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ts.

İbn Hübeyre, Ebû'l-Muzaffer Avnüddîn Yahyâ b. Muhammed eş-Şeybânî ed-Dûrî. *İhtilâfu'l-eimmeti'l-ulemâ*. thk. Seyyid Yusuf Ahmed. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dimaşkî el-Hanbelî. *İ'lâmu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-âlemîn*. thk. Muhammed Abdüsselâm İbrahim. 4 Cilt. Beyrût: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1991.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *Şifâü'l-'alîl fî mesâilî'l-kadâ' ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'lîl*. thk. Ahmed b. Sâlih es-Sam'ânî. 3 Cilt. Riyad: Dâru's-Sumay'î, 2. Basım, 1434/2013.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1388-1968.

İbn Kutluboğa, Ebû'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım es-Sûdûnî el-Mısırî. *Hulâsatü'l-eşkâr şerhu Muhtasari'l-Menâr*. thk. Hâfız Senâullah ez-Zâhidî. Dâru İbn Hazm, 1424/2003.

İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2. Basım, ts.

İbn Receb, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân el-Bağdâdî ed-Dımaşkî. *el-Kavâ'id fî'l-fikhi'l-İslâmî*. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.

İbn Sâlih, Abdurrahmân. *el-Kavâ'id ve'd-davâbitü'l-fikhiyyetu'l-mütedamminetu li't-teysîr*. 2 Cilt. Medine: 'Imâdetu'l-Bahsi'l-'İlmî bi'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, 1423/2003.

İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmû'u fetâvâ Şeyhi'l-İslâm Ahmed İbn Teymiyye*. thk. Abdurrahmân b. Muhammed. Medine: Mecma'u'l-Melik Fahd, 1416/1995.

İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî. *et-Tavzîh li-şerhi'l-Câmi'i's-sahîh*. thk. Dâru'l-Felâh li'l-Bahsi'l-'İlmî ve Tahkîki't-Türâs. 36 Cilt. Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008.

İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, Ebû Bekr (Ebû'l-Beka) Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz. *Şerhu'l-Kevkeb el-munîr*. thk. Nezihammâd Muhammed Zuhaylî. 4 Cilt. b.y.: Mekrebetü'l-'Ubeykân, 1418/1997.

İbnü's-Sâ'âtî, Ebû'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî. *Nihâyetü'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*. thk. Sa'd b. Ğurayr b. Mehdî es-Sülemî. Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1418.

Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân el-Mısırî. *el-Furûk envâr'ul-burûk fî envâi'l-furûk*. 4 Cilt. b.y.: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.

Kerâbîsî, Ebû Alî el-Hüseyn b. Alî b. Yezîd el-Bağdâdî. *el-Furûk*. thk. Muhammed Tûmûm. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâfî'l-Kuveytiyye, 1982.

Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *Muhtasaru'l-Kudûrî fi'l-fikhi'l-Hanefî*. thk. Ebû'l-Hasen Ahmed b. Muhammed el-Kâmil Muhammed 'Avîda. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.

Lukmân, 'İsâmeddin Hasan. *el-İkrâh ve'd-darûrah ve eseruhumâ ale'l-mes'ûliyyeti'l-cinâiyye*. b.y.: Mektebetü's-Şerîf el-Akadiimiyye, 2006.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Kitabü't-tevhîd*. thk. Fethullah Halîf. İskenderiyye: Dâru'l-Câmiâtî'l-Mısıriyye, ts.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Teşîru'l-Maturîdî (Te'vîlâtü ehli's-sünne)*. thk. Mecdî Bâselûm. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.

Mevvâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebî'l-Kâsım el-Gırnâtî. *et-Tâc ve'l-iklîl li-Muhtasari Halîl*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1994.

Molla Hüsrev. *Duraru'l-hukkâm şerhu Gurari'l-ahkâm*. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.

Molla Fenârî. *Fusûlü'l-bedâi' fi usûli's-şerâi'*. thk. Muhammed Huseyn Muhammed Hasan İsmâil. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006.

Müslim b. Haccâc, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-sahîh*. thk. M. Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.

Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb*. 20 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.

Nizâmeddin el-Belhî (başkanlığındaki heyet). *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*. 6 Cilt. Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1310.

Pezdevî, Sadrû'l-İslâm Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *Usûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1424/2003.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *el-Mahsûl*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-'Alvânî. 6 Cilt. Riyad: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1418-1997.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *Teşîru'l-Fahri'r-Râzî (et-Teşîru'l-kebîr/Mefâtîhu'l-ğayb)*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.

Sem‘ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr el-Mervezî. *Kavâti‘u'l-edille fi'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâîl. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-‘İlmiyye, 1418/1999.

Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Mîzânü'l-usûl fi netâici‘l-‘ukûl*. thk. Muhammed Zekî ‘Abdûlberr. Katar: Matâbi‘u’d-Dûha'l-Hadîse, 1404/1984.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma‘rife, 1414/1993.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Rafîk el-‘Acem. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma‘rife, 1418/1997.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma‘rife, 1410/1990.

Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Gırnâtî. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû ‘Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âl Selmân. 7 Cilt. Huber: Dâru İbn ‘Affân, 1417/1997.

Şeyh, Abdülfettâh Huseynî. *el-İkrâh ve eseruhû fi'l-ahkâmi‘ş-şer‘iyye*. Kâhire: Mektebetü't-Türâsî'l-İslâmî, 2. Basım, 1414/1992.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Mühezzeb*. 3 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-‘İlmiyye, ts.

Teftâzânî, Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh*. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü Subayh, ts.

Tehânevî, Muhammed A‘lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfû istilâhâtî'l-fünûn ve'l-‘ulûm*. nşr. Ali Dahrûc – Abdullah Hâlidî. 2 Cilt. Beyrût: Mektebetü Lübnan, 1996.

Tûfî, Ebû'r-Rebî‘ Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd el-Hanbelî. *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 3 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 1407-1987.

Üdeh, Abdülkâdir. *et-Teşrîu'l-cinâiyyü'l-İslâmî*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.

Zencânî, Ebû'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtyâr el-Bağdâdî. *Tahrîcu'l-furû‘ ‘ale'l-usûl*. Beyrût: Matbaatu Câmiati Dimaşk, 1382/1962.

Zeydân, Abdülkerim. *Hâletu'd-darûrah fi'ş-şer‘ati'l-İslâmiyye*. Bağdat: Dâru'n-Nezir, 1970.

Zeyla‘î, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus. *Tebyînü'l-hakâ‘ik şerhu Kenzi'd-dakâik*. 6 Cilt. Bulak: el-Matba‘atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313/1895.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhû*. 10 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 4. Basım, ts.

Zuhaylî, Vehbe. *Nazariyyetü'd-darûrati's-şer'iyye*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 4. Basım, 1985.

MÂTÜRÎDÎ'NİN ULÛHIYYET DÜŞÜNCESİ EKSENİNDE TABİATA VE İNSANA DAİR TEMEL MESAJLAR

BASIC MESSAGES ABOUT NATURE AND HUMAN ON THE AXIS OF MÂTÜRÎDÎ'S THOUGHT OF DIVINITY

Geliş Tarihi: 16.11.2021 Kabul Tarihi: 25.05.2022

✉ EMİNE ÖĞÜK

DOÇ. DR.

TOKAT GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ

İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0001-6306-1730

emine.oguk@gop.edu.tr

ÖZ

Ulûhiyyet anlayışı, inançla ilgili bütün tasavvur alanlarının belirleyicisi konumunda bir şemsiye kavram olma özelliğine sahiptir. Bu alanlardan öne çıkanlar, ulûhiyyet makamının insan ile iletişim biçimi olan nebevî öğretisi ve bu makamın muhatabı olarak insanın bizatihi kendisidir. Allah'ın tabiat ve kullarıyla olan ilişkisinin doğru yorumunu yok sayan anlayışlar hatalı inançların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bunlar arasında Allah'ın kâinata müdahalesini reddeden deist düşünceleri, yaratıcının varlığı ile kötülüklerin bir arada bulunmasını çelişkili görenleri, tabiatın oluşum ve gelişimini kendi içinde açıklayan tabiatçı düşünürleri saymak mümkündür. Yine dine muhalif olduğu gerekçesiyle aklı öteleyen söylemler, insanın fiillerindeki rolünü dışlayan, taklidî din anlayışını öne çıkaran fikirler dikkat çekmektedir. Bu ve benzeri yaklaşımlar, İslâm'ın tabiat ve insan anlayışıyla telifi mümkün olmayan çeşitli düşüncelerin ortaya çıkmasına kaynaklık teşkil etmiştir. Mâtürîdî'nin kendi döneminde bu konularla ilgili yapmış olduğu analizler, günümüzde tabiat ve insana ilişkin çeşitli sorunlara ışık tutacak derinlikte olduğundan, makalemizde onun fikirleri güncel bağlantılar eşliğinde değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Mâtürîdî, Ulûhiyyet, Tabiat, İnsan, Düşünce.

ABSTRACT

The understanding of divinity is an umbrella concept, since it is the determinant of all fields of imagination related to faith. The prominent ones in these fields are the communication style of the authority of divinity with human beings and the person who is the addressee of this authority. Understandings that cannot correctly interpret God's relationship with nature and His servants have led to the emergence of erroneous beliefs. Among these, it is possible to count the thought that rejects God's intervention in the universe, those who perceive evils as a threat to the existence of the creator, naturalists who explain the formation and development of nature within themselves, discourses that postpone the mind on the grounds that they are against religion, ideas that exclude the role of human beings in their actions and emphasize the imitative understanding of religion. These and similar approaches have been the source of various ideas that cannot be reconciled with the nature and human understanding of Islam. Since the analyzes made by Mâtürîdî on these issues in his own time are deep enough to shed light on various problems related to nature and human beings today, his ideas will be evaluated with current connections in our article.

Keywords: Mâtürîdî, Divinity, Nature, Human, Thought.

SUMMARY

Just as knowledge about man and nature created by God (Allah) on earth, is instrumental in gaining knowledge about the creator. Knowledge about God also builds the intellectual infrastructure related to the basic field of belief that shapes human behavior. The way he perceives God is also reflected in the way he looks at the beings on earth. Approaches to human and nature are shaped in the shadow of the idea of God. The perseverance of Allah directs man to the source of some superior opportunities and virtues that his servants can also acquire. Instead of consciously surrendering to a wise creator, there are differences between surrendering out of fear or necessity to a transcendent power that he cannot adequately understand. The existence of different views and approaches on this subject, the problems related to the idea of oneness and divine attributes show that the right idea of divinity continues to increase its importance today. For this reason, there is a need to reveal the different aspects of Islam's idea of God.

Drawing attention to the importance of this need, Mâturîdî drew attention to the importance of having divine knowledge, which he considered as knowledge of lordship, and said that an understanding of a god isolated from his names and attributes makes it impossible to talk about God. The idea of a creator without names and attributes lays the groundwork for a "deity not intervening in the universe" advocated by deism today. Deist thought, based on a strict rationality, advocated an understanding of God, which does not possess attributes such as knowledge, will, power, justice and mercy, and therefore has no relation with the world, and the life of the hereafter, as well as religious life such as surrender, trust, refuge, attachment, prayer and repentance. and rejected the facts at the center of the bond with the creator, and disabled all religious belief, worship and moral teachings based on supernatural revelation mediated by scriptures and prophets. It is important to determine and evaluate what the ideas put forward by Maturidi are, which eliminate the main arguments of the deist thought, which cannot be reconciled with the teachings of the religion of Islam.

Mâturîdî pointed out that the idea of divinity affects and contributes to the understanding of the beings on earth, and

that there is no wisdom in the creation and m^angement of the universe according to a person who does not accept the existence of Allah's orders, prohibitions, promises and threats, and that this person was brought into existence to be created and then destroyed. He said that a person with such a point of view believed that Allah did something unwise. With a perspective that cannot make sense of the creation in the universe, cannot produce answers to the problems of existence, and sees creation without wisdom, it becomes difficult to explain nature correctly and with a holistic perspective and to make consistent explanations about existence. At this point, Maturidi's explanations about creation and the wisdom in created beings contain seminal messages. For this reason, Maturidi states that a person who knows that the creator is wise will have love for Allah when he uses his reason and consciousness, and a person who has the idea of a God who is independent of everything and has all power will put his trust in Allah alone and seek help from Him. He also stated that a person who has the idea of a God without prohibitions will turn to things that will sustain his desire and lust, and this will increase discussions and conflicts among people. All these constitute the documents that the correct knowledge about Allah is reflected in the way people communicate with Allah and all other beings.

Today, there are debates and divergences that need to be resolved, such as different understandings of oneness and monopoly of truth caused by false understandings of deity on the subject of divinity. Since a correct idea of deity will also contribute to the formation of a correct idea of existence, it contributes to the determination of the basic characteristics of the idea of Allah about nature and human beings. The dualist thought stems from the inability to establish the correct relationship between the evils existing in the universe and God; Naturalist explanations arise from not being able to detect the connection between the universe and the creator. In this sense, the determination of the aspects of the thought of divinity of M^aturidⁱ, whose ideas continue to be a rich source in today's world, related to nature and human beings, will enable to make evaluations about the universe and the beings in it and to reach seminal results within the framework of today's problems.

GİRİŞ

Allah tarafından yeryüzünde yaratılmış olan insan ve tabiatla ilgili bilgiler, yaratıcı hakkında malumât sahibi olmaya vesile olduğu gibi, Allah’a dair bilgiler de, insan davranışlarının dayandığı inanca ilişkin fikrî altyapıyı inşa eder. Dolayısıyla Allah’ı algılama biçimi, yeryüzündeki varlıklara bakışa da yansır. İnsana ve tabiata yaklaşımlar önemli ölçüde Allah fikrinin gölgesinde şekillenir. Allah’ın azim oluşu, kulların da elde edebileceği bir takım üstün imkân ve meziyetlerin kaynağına yöneltir insanı. Hikmet sahibi bir yaratıcıya şuurlu bir şekilde teslimiyet göstermek yerine, yeterince anlamlandıramadığı aşkın bir kudrete korkudan yahut mecburiyetten teslim olmak arasında farklılıklar vardır. Bu konuda çeşitli görüş ve yaklaşımların mevcudiyeti,¹ tevhid düşüncesi ve ilâhî sıfatlarla ilgili problemler, bugün için ulûhiyyet düşüncesinin önemini arttırarak devam ettirdiğini göstermektedir. Bu nedenle İslâm’ın Allah düşüncesinin farklı yönleriyle ortaya konulmasına ihtiyaç vardır.

Bu ihtiyacın önemine dikkat çeken Mâtürîdî, rubûbiyet bilgisi olarak değerlendirdiği ilâhî bilgiye sahip olmanın önemine dikkat çekmiş,² isim ve sıfatlarından soyutlanmış bir ilah anlayışının Allah hakkında konuşmayı imkânsız kıldığını söylemiştir.³ Ulûhiyyet düşüncesinin yeryüzündeki varlıkları anlamlandırmaya etki ettiğine işaretlerle, Allah’ın emir ve yasağını, vaad ve vaîdinin varlığını kabul etme-

¹ Bk. Abdurrahman Kasapoğlu, “İnsanın Çaresizliği ve Fıtratın Uyanışı”, *Kelam Araştırmaları* 3/1 (2005), 62-69; Ali Baz Biliçi, *0-6 Yaş Grubu Çocuklarda Dini Gelişim Süreci ve Din Eğitimi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 97-98, 228-255.

² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd* (Ankara: İSAM Yayınları, 2003), 40.

³ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 149.

yen bir kişiye göre kâinatın yaratılmasının bir hikmeti olmadığını, bu kişinin tüm mahlûkâtın önce yaratılmak ve sonra da yok edilmek üzere vücûda getirildiğini zannettiğini, böyle bir bakış açısına sahip kişinin ise Allah'ın hikmetsiz bir iş yaptığına inandığını söylemiştir.⁴ Yaratıcının hikmet sahibi olduğunu bilen bir kişinin, akıl ve şuurunu kullandığı durumda Allah'a karşı sevgi besleyeceğini, herşeyden müstağni ve kudret sahibi bir Allah fikrine sahip olan kişinin sadece Allah'a tevekkül edip O'ndan yardım dileyeceğini,⁵ emir ve yasakları olmayan bir Allah fikrine sahip olan kişinin ise arzu ve şehvetinin devamını sağlayacağı şeylere yöneleceğini, bunun da insanlar arasında tartışma ve çekişmeleri artıracığını ifade etmiştir.⁶ Bütün bunlar, Allah hakkındaki doğru bilginin insanın Allah ile olan iletişim şekline yansıdığının belgelerini oluşturmaktadır.

Günümüzde de ulûhiyyet konusunda yanlış ilah tasavvurlarının yol açtığı çeşitli tartışma ve ayrışmalar vardır.⁷ Bunlar daha ziyade doğru bir ilah tasavvuru geliştirememekten kaynaklanmaktadır. Doğru bir ilah düşüncesi doğru bir varlık fikrinin şekillenmesine katkı sağlayacağından, tabiat ve insanla ilgili temel özelliklerin belirlenmesini mümkün kılacaktır. Bu anlamda fikirleri günümüz dünyasında zengin bir kaynak olma özelliğini devam ettiren Mâtürîdî'nin ulûhiyyet düşüncesinin tabiat ve insana taalluk eden yönlerinin tespiti, kâinat ve içindeki varlıklara ilişkin değerlendirmelerde bulunmaya ve günümüzde bahsi geçen sorunları çözme noktasında ufuk açıcı sonuçlara ulaşmaya zemin hazırlayacaktır.

1. Tabiat Düşüncesine İlişkin Boyutlar

Mâtürîdî'nin Allah anlayışının tabiatla ilgili boyutunda özellikle yanlış tabiat düşüncesine sahip olan fikirlere dönük eleştiriler dikkat çekmiş, tabiatla hikmete dayalı düzene ve bu düzenin sahip olduğu özelliklere ilişkin tespitler öne çıkmıştır.

⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 272.

⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 256.

⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 272.

⁷ Bk. Mehmet Evkuran, "Mâtürîdî'de Allah Tasavvuru", *Mâtürîdî Düşünce Sisteminin Dayandığı Temel Tasavvurlar*, ed. Emine Ögük (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 73-76.

1.1. Deist Düşüncenin Reddi

İnsanlığın başlangıcından itibaren düşünürleri meşgul eden en önemli konular arasında; Tanrı-âlem, Tanrı-insan ve âlem-insan arasındaki ilişkiler dikkat çekmektedir.⁸ Dinî eksenindeki bütün tartışma ve söylemlerde Tanrı düşüncesi, neredeyse bütün insanların üzerinde düşünüp kafa yorduğu bir konu olarak öne çıkmaktadır. Tanrı-âlem ilişkisi konusuyla ilgili problemler, farklı yaklaşımların ve gruplaşmaların ortaya çıkmasına neden olmuş; Allah'ın tabiatla ve kullarıyla olan irtibatının devamlılığını yok sayan anlayışlar ise, hatalı inançların zuhûruna zemin hazırlamıştır. Bu inançlardan biri “Kâinatı Allah yaratmıştır, ancak daha sonra bir müdahalede bulunmaz” şeklinde dile getirilen ve günümüz literatüründe “deizm” olarak bilinen akımdır. Bu akım, Aydınlanma dönemindeki filozoflar tarafından savunulan felsefî görüşlerden birisidir. Zamanla kendine özgü felsefî bir hüviyet kazandığı dikkat çeken deizmin iki temel anlayışa sahip olduğu görülür: Birincisi “âleme müdahale etmeyen bir ulûhiyyet anlayışı”, diğeri ise “akla ve bilime duyulan büyük güven”dir.⁹ Akla duyduğu güven sebebiyle deizm “akla dayalı bir doğal din anlayışı” olarak da tanımlanmıştır. Felsefe tarihçileri buradaki birinci anlayışı, âleme müdahil olmayan bir ilah düşüncesini savunan ve yaratıcıyı “İlk Muharrik” olarak niteleyen Aristoteles’e kadar götürmüş olsalar da, bu akım en güçlü dönemini özellikle kilise ile bilim adamları arasındaki gerginliğin arttığı ve bilimsel çalışmalara din adına müdahalelerin çoğaldığı XVII. ve XVIII. yüzyıllarda Avrupa’da yaşamıştır. Tanrının âleme müdahalede bulunmadığını öngören bu anlayışa göre, tarihte olup biten hiçbir şey dokunulmaz ve kutsal sayılamazdı, hiç kimse kilisenin arkasına sığınarak ya da gücünü ondan alarak başkalarına tahakküm kuramazdı. Bu anlayış, bilim adamlarını âlemin dini inançlara başvurmada da açıklanabileceği düşüncesine yönlendirdi. Nitekim bu görüşlere dayanarak birçok batılı bilim adamı Tanrının var olduğunu, aklın iyiyi ve kötüyü bilebilecek durumda bulunduğunu, dolayısıyla da vahye

⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963), 4.

⁹ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 178.

ihtiyaç olmadığını söylüyordu. İşte özellikle bu son anlayıştan dolayı deizm, tabîî din fikrini savunanlarla aynı ortak noktada buluşmaktaydı. Bu da deizmin üçüncü bir anlayış olarak benimsediği “tabîî din” düşüncesini ortaya çıkarıyordu.¹⁰

Bütün bu yorumlar bağlamında deizmin temel özelliklerini şu şekilde sıralamak mümkündür: Katı bir akılcılık, vahyin inkârı, ilim, irade, kudret, adalet ve merhamet gibi sıfatlara sahip olmayan ve dolayısıyla âleme müdahale etmeyen bir Tanrı anlayışı, mucize ve âhîret hayatının reddi, dayanma, güvenme, bağlanma, teslim olma, dua ve tövbe etme gibi dini hayatın merkezinde yer alan bazı olguların reddi, kutsal kitapların ve peygamberlerin aracılık ettiği doğaüstü bir vahye değil, akla dayanan din anlayışı.¹¹

Bu açıklamalar bize göstermiştir ki, deistler dini eleştirirken akletmeyi ve rasyonel açıklamaları öne çıkarmak adına aşırıya gitmekte, vahyi ve nübüvvet gerçeğini inkâr etmektedir. Tezler ve ileri sürülen argümanlar arasında bir takım farklılıklar olmakla birlikte vahiy karşıtlığı Aydınlanma dönemine has bir olgu değildir. Mâtürîdî de kendi döneminde nübüvvete karşı çıkan grupların farklı argümanlardan hareketle iddialarını geçerli kılmak istediklerine dikkat çekmiştir. Bu kapsamda yaratıcıyı inkâr eden, O’nun varlığını kabul etmekle birlikte emir ve yasağına karşı çıkan, insan aklını tek başına yeterli görüp risaletten müstağni kalabileceğini savunan, risâlet iddiasında bulunan kişilerin gösterdiği mucizeleri, kâhin, sihirbaz ve gözbağcılarının fiillerine denk tutan, mucizeleri muhataplarının bilgili ve deneyimli olmaması realitesine bağlayanlar olmak üzere toplamda beş ayrı fikir sahiplerinin gerçekte nübüvvet münkirleri olduğunu dile getirmiştir.¹²

Mâtürîdî’nin burada önemli bir tespiti dikkat çeker. Vahye ve nübüvvete yönelik eleştiriler, aslında Allah’ın hükmüne dönük

¹⁰ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, 178-179.

¹¹ Geniş açıklama için bk. Süleyman Hayri Bolay, “İlahçılık”, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü* (Ankara: Nobel Yayınları, 2013), 176; Bedia Akarsu, “Yaradancılık”, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2017), 196; Allen W. Wood, “Kant’ın Deizmi”, çev. Necmettin Tan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 328; Ahmet Cevizci, “Deizm”, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 113-114; Hüsameddin Erdem, “Deizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/110.

¹² Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 271.

bir eleştiridir ve dolayısıyla vahiy ve nübüvvetin temellendirilmesine Allah'ın varlığının ispatından başlanmalıdır. Zira Allah'ın varlığını, sıfatlarını ve kudretinin umumîliğini kabul eden bir kişi O'nun imkân dahilinde olan her şeyi gerçekleştirme kudretine sahip olduğuna da inanacaktır. Allah inancı ile vahiy gerçekliği arasında çok yakın bir ilişki vardır, vahyin iptali Allah'ın hükmünün iptali demektir. Allah'ın varlığını kabul ettiği halde, O'nun yeryüzüne müdahalesine karşı çıkma düşüncesinin kâinatın yaratılışını hikmetsiz kıldığını ifade eden Mâtürîdî, ilâhî müdahale olmadan meydana geldiği düşünülen bir varoluş fikrinin, amaçsız, başıboş, sadece var olmak ve ardından yok edilmek üzere icad edilen bir varlık anlayışını beraberinde getirdiğini söyler. Böyle bir açıklama aynı zamanda amaçsız ve gayesiz şekilde yarattığı fiilleri sebebiyle Allah'ın varlığını da hikmetsiz hale getirecektir. Oysa Allah hükümlerini kanıtlayan pek çok delili kâinata yerleştirmiştir. Bu delillerin işaretlerini göremeyenler, Allah'ın hikmetini de bilemezler. Vahyin insanlar için kılavuz niteliğindeki prensipleri devre dışı bırakıldığında, ilâhî hikmet öğretilerinden mahrum kalan insanlar, aralarında ülfet etmek yerine hak ile batılı, iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış birbirine karıştırmak suretiyle tartışma ve çekişme bataklığına düşerek yok olmaya sürüklenmekten kendilerini kurtaramayacaklardır.¹³ İnsanlar arasındaki problemlerin kaynağını ve bunların çözümüne ilişkin yolları en iyi bilen Allah, insanları destekleyecek ve problemlerinin üstesinden gelmelerine katkı sağlayacak elçiler göndermiştir.¹⁴

Vahiy karışıklığının nedenlerinden biri de aklın işlevini daha fazla zenginleştirme talebidir. Bu düşünce dinlerin aklın karşısında bir konum aldığı iddiasını da içinde barındırır. Oysa İslâm vahyinin aklın karşısında konum alması mümkün değildir. Çünkü İslâm'ın kutsal kitabı olan Kur'an, düşünmeye büyük önem vermekte ve gerçek anlamda iman etmenin en önemli esaslarından birinin akletmek olduğunu belirtmektedir. Hatta Kur'an'da doğrudan ya da dolaylı bir şekilde varlıklar üzerinde derinlemesine düşünmeye, gözlem yapmaya ve araştırmaya teşvik eden yüzler-

¹³ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 27.

¹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 279.

ce âyet bulunmaktadır. Dolayısıyla İslâm dini özelinde değerlendirildiğinde, dinin temel akideleri ile aklın temel ilkeleri arasında bir çelişki olmadığını, aksine bunların birbirini tamamladığını söylemek gerekir. Bu gerçeğe dikkat çeken Mâtürîdî, İslâm'da akıl yoluyla ulaşmanın mümkün olduğu birçok bilgi alanından bahseder. Bu bilgiler arasında din, tevhid, inanç esasları, ibadetin sadece Allah'a ait olması, Allah'a şükürün gerekliliği, adaletin güzelliği, zulmün ve yalanın çirkinliği vb. dinî ve ahlâkî ilkeler,¹⁵ haber yoluyla gelen bilgilerin doğru veya yanlışlığına hükmetmek, tabiatı tanımak, dinin temel ilkelerini peygamber tebligatı olmasa bile bilmek, evrenin bir yaratıcısının olması gerektiği düşüncesinden hareketle Allah'ın varlığına hükmetmek, beşerî hayatı düzenlemek ve karmaşık olayların içinden çıkabilmek gibi fikrî ilkeler¹⁶ vardır.

Mâtürîdî, Allah'ın gönderdiği mesajlarda akıllara hitap etmesinin insanda aklın çok temel bir rol ifa ettiği anlamına geldiğini ve bu sebeple Allah'ın yarattığı her şeyin hem kendi koyduğu varlığın yasaları ile hem de aklın ilkeleriyle uyumlu olduğunu söylemiştir.¹⁷ Ayrıca aklın sahip olduğu güzel olan bir şeyi güzel görme, çirkin olanı da çirkin görme yeteneği sebebiyle Allah'ın onu hüccet konumunda yarattığını söylemiştir. Bu nedenle akıllı her türlü işin konum ve düzenlemesinin kendisine dayandırılması gereken bir asıl olarak kabul etmiştir.¹⁸ Bu izahlar Mâtürîdî'nin akla üst seviyede bir konum atfettiğini göstermektedir. Aklın bu fonksiyoner yapısı, onun sonsuz ve sınırsız inkişâfa yeterli olduğu anlamına gelmez. Mâtürîdî'nin dikkat çektiği konulardan biri de budur. Aklın tek başına varoluşun bütün sırlarını keşfetmeye muktedir olamayacağını düşünür. Ona göre eğer nübüvvet müessesesi olmasaydı, akıl bütün konuların mâhiyetine yalnız başına nüfuz edemezdi. Mesela akıl tek başına nereden gelip, nereye gidildiğini, ölümden sonraki hayatın mâhiyetini doyurucu ve ikna edici şekilde bilemezdi. Böyle bir durumda kişi ya kendi aklının gösterdiği yola gidecek, yahut da kendinden daha akıllı olan kişi-

¹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 178, 181, 223-224, 335.

¹⁶ Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 13-17, 19-20, 25-37, 93-99, 207-233, 352.

¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 125.

¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 354-356.

lerin işaret ettikleri yolu takip edecekti. Bu pozisyonda olan herkesin kendi aklının gösterdiği yola gittiğini varsaydığımızda, muhtelif akılların ortaya koydukları farklı sonuçları uzlaştırmak, çelişkili sonuçları bir araya getirerek bunlardan geçerli bir hükme varmak imkânsız hale gelecektir. Bu da büyük anlaşmazlıklara zemin hazırlayacak ve böylece insanlar din ve dünya işlerini idare etmekten aciz kalacaklardır.¹⁹

Görüldüğü üzere dinin ve vahyin inkâr edilmesi, yaratıcı-insan ilişkisinin bozulmasına ve tanrının zihinlerden uzaklaştırılmasına sebep olacaktır. Böyle bir durumda Tanrı'yı bilmenin ve O'nun hakkında konuşmanın imkânı kalmayacaktır. Böylece Tanrı tamamen bilinmeyen ve kendisine hiçbir şekilde ulaşılabilen bir varlığa dönüşecektir. Bu yolla Tanrı'yı hayatından çıkaran insan her işin kendisinde başlayıp bittiğini zanneder ve kendisini her konuda mutlak otorite olarak tasavvur eder. Deist düşünce böyle bir anlayışı beraberinde getirir. Çünkü deizm tüm gerçekliklerin akıl ile değerlendirilmesi gerektiğini, aklın insanın kurtuluşuna ve gerçeğe ulaşmaya vesile yegâne araç olduğunu söyleyerek aklın ve tabiatın dışında bir gerçekliği kabul etmez.²⁰ Bu anlayış, sınırsız özgürlük alanı içinde dilediğini yapan ve kimseye hesap verme sorumluluğu taşımadığına inanan bir insan tipolojisinin ortaya çıkmasına zemin hazırlar. Sahip kıldıklarının tamamını kendisinin zanneden bir kişi, sorumsuzca hükmetme ve bunları dilediği şekilde tüketme iradesine de malik olduğunu düşünür. Kendisine bahşedilen nimetlerin bir sahibinin olduğu idraki içinde olan kimse ise, o şey üzerinde sahibinin izin verdiği sınırlar dâhilinde söz sahibi olduğunun bilincinde olur.

Deizmin, Tanrının âlemi yarattığı ve ona süreklilik verdiği, ancak hiçbir şekilde müdahil olmadığı iddiası kendi içinde tutarlılık arz etmediği gibi dini hayatın mâhiyet ve işleviyle de örtüşmez. Âlemin ötesinde hiçbir şeye müdahil olmayan bir Tanrı anlayışı, insana yalnız olmadığı hissini sunarak güven duygusu aşıl原因, varoluşsal sorularına cevaplar vererek endişe ve kaygılarını orta-

¹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd*, 279-280.

²⁰ Emre Dorman, "Tarihsel ve Teolojik Açından Deizm ve Eleştirisi", *Uluslararası Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu Bildiri Kitabı*, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 228.

dan kaldıran yaratıcı inancıyla bağdaşmaz. Tanrı-insan ilişkisi kurulamadığında iman hayatını anlamlandıran güvenme, dayanma, bağlanma, ibadet, dua, tövbe ve teslimiyet gibi dini unsurlar anlamsızlaşacağı için, böyle bir inanç, dini duygu ve düşünceyi hiçbir şekilde tatmin edemez. İnsanın kendisiyle ve âlemin tamamıyla ilgilenmeyen bir Tanrı'ya inanarak dua ve ibadet etmesi anlamsızdır.²¹ Bu gerçekliğe dikkat çeken Mâtürîdî'nin izahları söz konusu iddialara bir reddiye mâhiyetindedir. Mâtürîdî Allah'ın kâinatı yaratmakla kalmadığını, aynı zamanda içindekilerle beraber yaşatıp geliştirdiğini, bütün yönlerin O'nun olduğunu ve esas olanın Cenâb-ı Hakk'ın emrine itaat olduğunu ifade etmiş,²² tabiat ve insanla iletişim halinde olan bir Allah tasavvuru öngörmüştür. Bu yolla Mâtürîdî, yeryüzünde mevcut şeylerin gerçek sahibinin bulunduğunu ve tabiattaki her şeyin insanlara emanet olarak sunulduğunu, insanın yükümlülüğünün bunları heba etmek değil, sahibinin izin verdiği şekilde korumak ve hak sahipleriyle paylaşmak olduğunu dikkatlere sunmuştur. Yine Mâtürîdî tabiatta meydana gelen olayların bir dış müdahale olmaksızın kendi başına meydana gelmesinin ve devam etmesinin mümkün olamayacağını şu cümleleriyle idraklere sunmuştur: “Herhangi birşey, bir vasıta ve müdahale olmadan bulunduğu yerden yukarı çıkamayacağı gibi, aşağı da inemez ve bulunduğu yerden düşemez! Bunu yapma gücüne sahip bulunan Allah'ı herhangi bir şeyin aciz bırakması yahut bir şeylerin O'ndan gizlenmesi yahut O'nun isteğine engel olması ihtimali asla yoktur”.²³

1.2. Düalist Tanrı İnançlarının Reddi

Tarih boyunca iyi ve kötünün kaynağının ne olabileceğine ilişkin çeşitli alternatifler üzerinde durulmuş, bunlar arasında Allah, tabiat, şeytan ve insan gibi olasılıklar öne çıkmıştır. Kötü bir fiili Allah'a nispet etmeyi uygun görmeyerek, O'nu tenzih etmek amacıyla kötünün fâili olarak başka güçleri yetkili gören anlayış, her ne kadar masum bir düşünceden hareket ediyor gibi görünse

²¹ Latif Tokat, *Din Felsefesi* (Ankara: Bilay Yayınları, 2018), 73; Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, 181-182.

²² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el- Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (İstanbul: Mizan Yayınevi 2005), 1/10, 2/258.

²³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 13/24.

de, kâinattaki şerlere ayrı bir yaratıcı isnad eden düalist anlayışların zuhuruna²⁴ sebep olmuştur. Tarihin akışı içindeki seyre bakıldığında bu başka gücün sembolü genelde “şeytan” veya “kötülük tanrısı” olmuştur. Şeytanı şerrin kaynağı kabul eden bir kişinin kötülük problemine karşı cevabı hazır demektir.²⁵ Düalist düşünce kötülükleri ayrı bir Tanrı’ya nispet etmek suretiyle Allah’ı kötülüklerden tenzih ettiğini varsaymıştır. Ancak bu cevap İslâm öğretileri açısından şirk düşüncesini doğuran ve kabul edilmesi mümkün olmayan bir izahtır.

İslâm düşünce sisteminde âlemin yaratıcı ve yöneticisi tek olup o da Allah’tır. İlk günahı işleyerek kötülüğün kapılarını aralayan şeytan hakkında Mâtürîdî, kişileri günaha sevk etmek için telkinde bulunmak ve insan davranışlarını yanıltma çabası içinde olmak dışında yaratılışa hiçbir katkı ve etkisinin olmadığını ve bu sebeple “Şeytan’ın istediği olur, istemediği olmaz” şeklindeki bir anlayışın Müslümanların gönüllerinde hiçbir zaman yer bulmadığını ifade eder.²⁶

Mâtürîdî insan eliyle işlenen kötülüklerin kaynağının insan olduğunu ve dolayısıyla da bu kötülüklerin Allah’a nispetinin uygun olmadığını düşünür.²⁷ Mâtürîdî’nin kötülük türleri içinde zikrettiği inkâr,²⁸ şirk, zulüm ve hikmetsizlik,²⁹ amelleri yerine getirmemek³⁰ şeklindeki kusurlara bakıldığında bunların yaratıcının emrine muhalefetten kaynaklanan hususlar olduğu görülür. En büyük hayır olarak imanı, en büyük şer olarak da şirk ve inkârı kabul eden Mâtürîdî’nin düşüncesinde şerlerin önemli bir kısmı insan kaynaklı olup, bunlar yaratılış gayesine aykırı davranışta bulunmaktan neş’et eder. İnkâr hali insanın yaratıldığı aslı (fitrat) bozarak onu kemalden uzaklaştırır. Böylece kendisine verilmiş

²⁴ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesine Giriş* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1954), 55.

²⁵ Peter Antes, “The First Asharites’ Conception of Evil and Devil”, *Melanges Offerts a Henry Corbin*, ed. Seyyed Hossein Nasr (Tahran: McGill University Institute of Islamic Studies, 1977), 177.

²⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 465.

²⁷ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 4/339-342.

²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 544.

²⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 346, 579.

³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 544.

olan fitrî sıfatların ve olumlu özelliklerin kıymetini bilmeyen, aklını kullanmak yerine tabiatının isteklerine esir olan insan³¹ bizzat kendi elleriyle kötülüğe kaynaklık teşkil etmiştir.

Mâtürîdî hikmet düşüncesiyle İslâm inançlarına zarar veren fikirlere önemli eleştiriler getirmiştir. Sorunlara hikmet penceresinden bakabilen bir kişi, yaratıcı ile yaratılan varlıklar arasında bir ayırıma giderek, kâinatta insanlar arasında geçerli olan kural-
ların aynıyla yaratıcıya uygulanmasını ve yaratıcının fiillerinin insanlar arasında geçerli kaidelere göre şekillenmesini uygun görmez. Yaratılmışlar içinde fesat, şer, çirkin ve kötülük gibi vasıflarla nitelenenlerin olduğunu ifade eden Mâtürîdî, bunların Allah'ın fiili olmadığını söylemiştir.³² İnsan ya Allah'ın affına güvenerek, ya şeytanın tahrikine ve nefsinin hilelerine aldanıp zevk ve arzularının peşine düşerek kötülüklere meyledebilmektedir.³³ Bu durumda aslında kötülüğün bizatihî kendisi değil, yanlış yorumlanması probleme neden olmakta, kötülüğün varlığı değil, yaratılmasındaki hikmeti anlayamamak şer problemine zemin hazırlamaktadır.

1.3. Tabiatçıların İddialarının Reddi

Mâtürîdî tabiatta meydana gelen olayları güneş, ay ve yıldız gibi gök cisimlerinin hareketlerinden ibaret gören, üremeyi sadece anne ve babanın fonksiyonuna bağlayan, her şeyi kendi içinde açıklayan ve tabiatüstü bir güç kabul etmeyen kişileri (tabiatçıları) tenkit eder.³⁴ Tabiat içindeki nesneler varlıklarını sürdürebilmek için başkasına muhtaçtır. Zira tabiat, deprem ve sel gibi tabîî âfetlere maruz kalmakta, içinde canlılara eziyet veren bedensel hastalıklar tezahür etmektedir. Tahrip gücü yüksek olan ve tamiri insan gücünü aşan bu hâdiseler tabiattaki eksikliğin, aciziyetin ve başkasına bağımlı oluşun belgelerini oluşturur. İnsanların bu âfet ve

³¹ İnsanın yaratıldığı asıl (fitrat) ve tabiat arasında bir ayırım yaptığı görülen Mâtürîdî, insan tabiatı ve fitratı arasında bir takım çatışmaların olduğundan bahsederek insanın tabiatına değil, fitratına uygun davranması gerektiğini vurgular (bk. Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 17, 579). Bu açıklamalar Mâtürîdî'nin insandaki "tabiat" kavramını "nefis" sözcüğüne yakın bir anlamda kullandığını göstermektedir.

³² Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 73.

³³ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 18, 19; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/78.

³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 93.

sıkıntıların üstesinden gelememesi, doğuştan kaynaklanan hastalıkları tedavi edememesi, âciz olduklarının göstergesidir. Bu özelliklere sahip olan tabiat unsurlarının fayda ve zararlarını bilmesi ve zararlarını kendi başlarına ortadan kaldırması imkânsızdır.³⁵ Onları başkasına bağımlı şekilde yaratan Cenâb-ı Hak, ihtiyaçlarını gidermeleri ve arzularını yerine getirmeleri için gerekli olan vasıtaları da yaratmıştır. Bu acziyet insana her şeyin sahibi olan gerçek varlığa sığınmak gerektiğini hatırlatır.³⁶

Kâinat içindeki tüm varlıkların öz maddelerinin âhenk ve düzenlerini koruyuşu, yaratılan varlıklarda dikkat çeken çeşitli arzu, acz ve ihtiyaçlar, zıtların bir arada bulunuşu gibi özellikleri âlemden Allah'ın varlığına işaret eden deliller olarak zikreden Mâtürîdî, bazı yapısal tezatlıklara rağmen, kâinatın sanatkârane bir şekilde yaratıcının varlığını belgesini oluşturduğunu söylemiştir.³⁷ Görüldüğü üzere Mâtürîdî sadece âlemdeki düzene vurgu yapmaz. Düzen, gaye ve sistemlilik yanında acziyete, ihtiyaca ve zıtlıklara da dikkat çeker. Bu tavrı onun daha realist ve tabiat gerçeğiyle örtüşen bir bakış açısına sahip olduğunu gösterir. Tabiatı düzen ve gayelilik esas olmakla birlikte, ayrıca acze dayalı çeşitli talepler ve ihtiyaçlar vardır. Yine tabiat bir takım zıtlıkları içinde barındırmaktadır. Bütün bunlar yaratılıştaki hikmete gölge düşüren durumlar değil, yaratıcıya delil teşkil eden özelliklerdir. Tabiatı her şeyde akıllara hayret veren bir hikmet olduğunu söyleyen Mâtürîdî,³⁸ bu işaretlerin saf akıl tarafından kolaylıkla anlaşılabilirliğini vurgulamıştır. Âlemin “işaret ve alâmet” mânasının öne çıkması,³⁹ bu açıklamayla birebir örtüşmektedir. Kâinat sahip olduğu bütün özellikleriyle “delil” teşkil etmekte ve delâlette bulunma vasfını korumaktadır. Kelâm âlimlerinin Allah'ın varlığını

³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 93, 95, 96.

³⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 95, 259.

³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 35, 50.

³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 35.

³⁹ Âlem “kendisiyle yaratıcının bilindiği mefhumun adı” şeklinde tanımlanmış, “işaret ve alâmet” anlamına gelen kökten türediği şeklindeki görüş öne çıkmıştır (Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât mu'cem fi'l-mustalâhât ve'l-furûki'l-luğavîyye*, nşr. Adnan Derviş, Muhammed Mısri (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993), 637). Kelâm âlimleri de bu mânayı incelemişlerdir. (bk. Abdülkâhir el-Bağdadi, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Matbaatü'd-Devlet, 1928), 33; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille fi usûli'd-dîn*, nşr. Hüseyin Atay (Ankara: DİB Yayınları 1993), 1/62.

ispatlama sadedinde tabiat felsefesiyle yakından ilgilenmelerinin hikmeti de budur.⁴⁰ Sahip olduğu mükemmel yaratılış, insan eliyle veya Allah dışında başka bir güç tarafından meydana getirilmiş olması ihtimalini bertaraf ederken; tabiatın bozulan yönlerini kendi kendine tamir edemiyor olması ve yine hastalıklar, sakatlıklar, doğal afetler gibi durumları ortadan kaldıramıyor olması, varlığını devam ettirmesinin kendi elinde olmadığını işaretlerini içinde barındırmaktadır. Tabiatın öz maddelerinin âhenk ve düzenlerini koruduğu vurgusu, bu özün zamanla insan eliyle değişebileceği imasını içinde barındırır. Şu halde kâinatın sahip olduğu özellikler dile getirilirken sonradan meydana gelen tahripler üzerinden değil, özü üzerinden mesele değerlendirilmelidir.

1.4. Tabiatta Bulunan Kötülüklerin İzahı

Yaratıcının varlığı ile dış dünyada mevcut kötülüklerin bir arada bulunmasını birbiriyle çelişkili gören kötülük problemi taraftarlarının kendi iddialarında söz konusu ettikleri meseleler, Mâtürîdî'nin düşüncesinde bir sorun olarak öne çıkmaz. Zira o, dış dünyada mevcut olduğu söylenen tabiî (doğal) kötülüklerle yaratıcının varlığı arasında bir çelişki görmez. Bu yönüyle onun gündeminde “kötülük sorunu” başlığı altında dile getirildiği gibi bir problem yoktur. Ancak onun tabiat ve insana ilişkin bazı değerlendirmelerinde, kötülük sorununa izah oluşturabilecek zenginlikte önemli ipuçlarını yakalamak mümkündür. Mesela o, Allah'ın insanlara zararlı olacak mahiyette çeşitli kötülükleri yaratmış olmasının mümkün olmadığını düşünmektedir. Yine ona göre Allah'ı hakkıyla bilen, Cenâb-ı Hakk'ın hâkimiyetini, kudretini, her şeyden müstağni oluşunu, yaratmanın da emretmenin de O'na ait olduğunu takdîr eden bir kimse, bilgisizlik ve ihtiyaç içinde olmak gibi arızalardan sâlim olan Allah'ın fiilinin hikmet dairesi dışına çıkmayacağını da idrak eder. Aslında bu gerçekliği tasdik eden bir kişinin tabiatta bulunan kötülükleri Allah'a nispet ederek, bu kötülüklerden O'nu sorumlu tutması beklenemez. Ancak Mâtürîdî'nin ifadesiyle “bazı dünya düşünürlerinin akılları bu gerçekleri kavramaktan aciz olduğu ve ilâhî hikmetler bu kişi-

⁴⁰ Ramazan Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd ve Estetik İlişkisi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2002), 205.

lerin idrak gücünü aştığı için”⁴¹ onlar bu gerçeği tam olarak kavrayamamaktadırlar.

Mâtürîdî’ye göre hikmet sahibi olan yaratıcının fiilleri kötü olmaktan ve kötülükle nitelenmekten uzaktır. Mâtürîdî’de şer ve hikmet arasındaki ilişki şu şekilde ifade edilir: “Hakîm olan Allah’ın rubûbiyet hikmetine ters düşen bir şerri işlemesi ihtimal dâhilinde bulunmamaktadır.”⁴² Burada şer ile hikmetin bir arada olması düşünülememekte, hikmet sahibi olmanın şerden uzak durmayı gerektirdiği ifade edilmektedir. Mâtürîdî’ye göre Allah âdildir, kullarına ve diğer mahlûkâta zulmetmez. Yine Allah adaletin gereği olarak evrendeki yasaları dengeli ve ölçülü şekilde belirlemiştir. “Cahil kişilerin çocukların çektiği sıkıntı, acı, hastalık ve musibetlerin Allah tarafından kendilerine yönelik bir zulüm olduğu zannına kapılabildiklerini” söyleyen Mâtürîdî kötülük problemini bahane ederek Allah’ın adaletini sorgulayanların görüşlerine dikkat çekmiş ve bunun mümkün olamayacağını ulûhiyetin vasıflarından hareketle temellendirmiştir. Ona göre sağlık ve selamet Allah’ın kuluna yönelik ihsan ve ikramıdır. Zaten Allah, kullarına zerre kadar haksızlık yapmayacağını beyan etmiştir. Zulmü genel mânada “sahibinin izni olmadan bir şeyi almak” şeklinde tanımlayan Mâtürîdî’ye göre, yaratıkların hepsi her yönüyle Allah’a ait olduğundan O’nun yaptığında bir zulüm yoktur. Ona göre insanlar iki sebeple zulmederler. 1. Adalet ve hakkı bilmedikleri için, 2. Herhangi bir ihtiyacı gidermek için. Allah kendisine bir ihtiyacın dokunmasından ve bir şeyin O’na gizli kalmasından müstağni olduğundan O’nun için zulüm söz konusu değildir.⁴³ Bu izahlar her türlü olumsuzluktan münezzeh bulunan Allah hakkında masum ve günahsız çocuklara azap etme türünden bir fiili nispet etmenin abes bir şey olduğunu ortaya koymaktadır.

⁴¹ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 345-346.

⁴² Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 273. Allah’ın emredip teşvik ettiği işlerin güzel, yasakladığı ve yaptırım koyduğu işlerin ise çirkin olduğunu düşünen Mu’tezile âlimleri de Mâtürîdî’nin açıklamalarına benzer şekilde kötülüğü insan kaynaklı günah ve çirkin fiiller olarak değerlendirmişlerdir (bk. Kadı Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî Usûli’l-d-dîn*, trc. Hulusi Arslan (İstanbul: Endülüs Yayınları 2017), 106-107).

⁴³ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 12/235.

Cenâb-ı Hakk'ın adl isminin kâinattaki en önemli yansımalarından biri, evrendeki denge ve ölçüdür.⁴⁴ Mâtürîdî, âlemde üç tür denge unsuru olabileceğini düşünür. Birincisi, nesnelerin iyi veya kötü, güzel veya çirkin olduğunu bilmenin vasıtası olan akıldır. İkincisi, insanlar arasında hak ve hukukun tam olarak verilmesini sağlayan terazidir. Üçüncüsü de dünyada yapılan işlerin karşılığını âhirette tam olarak ölçen mizandır.⁴⁵ Buna göre insana verilen akıl hakkı batıldan, doğruyu da yanlıştan ayırıp adaletin tesisi noktasında önemli bir işlev üstlenmiştir. Dolayısıyla adaletin tesisi için akli işlevsel kılmaya ihtiyaç vardır. Yine adaletli olabilmek için iyi ve kötüyü, güzel ile çirkinini bilmek icap etmektedir. Bunların bilgisine sahip olamayan kişi doğruyu yanlış, iyiyi de kötü telakki edebilir. Allah'ı âdil ve hakîm şeklinde nitelendirdiğimizde, O'nun her şeyi yerli yerinde ve hak üzere yarattığını ifade etmiş oluruz.

İnsana düşen yeryüzünde Allah tarafından konulmuş olan bu dengenin devamlılığını sağlamaktır. Denge bozulduğunda düzensizlikler ortaya çıkar. Mesela günümüzde ozon tabakasının delinmesi, küresel ısınma, savaşların neden olduğu yıkımlar ve benzeri olaylar tabiat düzeninin bozulduğuna dair işaretlerdir. Bütün bu tahribatlar insan eliyle gerçekleşmektedir. Aslında tabiattaki tahribatlar en çok insana ve diğer canlılara zarar verir. Küresel ısınma, orman yangınları, sel ve felaketleri doğurur. Ancak bunun dışında insanın kendi eliyle kendine dönük müdahalesi sonucunda ortaya çıkan bozulmayı pek çok örnekle pekiştirmek mümkündür. Zararlı gıdaların, hastalanmaya neden olan tedbirsizliklerin, düzensiz uyku ve yeme alışkanlıklarının sağlığı tahrip edici etkileri vardır ve bunlar da bir nevi insanın yaratılış kodlarına dönük bir müdahale anlamı taşır.

Bu konuyla alâkalı diğer bir itiraz da zararlı, kötü ve çirkin olan şeylerin yaratılma hikmetine ilişkindir. Kötülüğü yaratıcının varlığını tehdit eden bir problem olarak algılayanlar, tabiatta zararlı, kötü ve çirkin şeylerin yaratılmasına bir anlam veremezler. Mâtürîdî'ye göre ise tabiatta kötü olan şeylerin yaratılma hikmetleri vardır. Bunları başlıklar halinde sıralamak mümkündür:

⁴⁴ er-Rahmân, 55/7.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 14/257.

1.4.1. İyi ve Kötüyü Tanımak ve Kötülüklerden Sakınma Becerisi Kazanmak

Mâtürîdî'ye göre Allah iyiyi kötüden ayırmak için insana akıl ve irade vermiş, doğruluk gibi iyi davranışları onlara güzel, yalan gibi kötü davranışları da çirkin göstermiş, güzeli çirkinine tercih etmeyi insanların zihinlerine yerleştirmiştir.⁴⁶ Ayrıca Allah ilâhî bilgileri akıl yürütme yöntemine bağlı olarak delillendirmiştir.⁴⁷ Bu nedenle insan aklında güzel olan bir şeyi güzel görme ve çirkinini çirkin telakki etme yeteneği vardır. Dahası akıl tarafından güzel telakki edilen bir şey değişikliğe uğramaz ve başka herhangi biri tarafından çirkin görülmez.⁴⁸ Allah kâinatta yararlı ve zararlı varlıkları yaratarak akılla donattığı kullarını iyiyi kötüden ayırt edip etmeme noktasında imtihan etmiştir.⁴⁹ Bütün bu açıklamalar, iyi ve kötüyü bilmede birinci derecede etkin olan faktörün akıl olduğunu gösterir.

Mâtürîdî insanın güzel ve çirkinliğine hükmettiği hususlar hakkında bilgiler vererek aklın nimet verene teşekkür etmeyi güzel, yalan söylemeyi de çirkin bulduğunu, adaleti güzel, zulmü çirkin kabul ettiğini, hidâyet sebebi olan imanı güzel, inkârı ise çirkin telakki ettiğini söyler.⁵⁰ Ayrıca fitne ve fesat çıkaran, başkalarından intikam almak amacıyla isyan eden kimseyi çirkin, böyle bir kişiyi cezalandırmayı ise güzel kabul ettiğini ifade eder.⁵¹ Yine

⁴⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 274, 352.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 355. Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde hikmet akıl ile iç içe bir yapı arz eder. Zira o aklın çirkin bulduğu bir şeyi hikmetsizlikle niteler. Yine o hikmetten ayrı olmanın veya hikmete muhalif bir konumda bulunmanın akla çirkin görüneceğini, hikmet üzere olan şeyin de akla güzel göründüğünü söyler. Mâtürîdî anlayışta akıl âlemin bir parçası olarak sunulmakta, böylece âlem düzeninin de hikmete dayandığı ifade edilmektedir. Âlemdeki yaratılış hikmetleri konusunda değinilen bu bütüncül yapı sayesinde âlemin varlık sebebi ve hikmeti açıklanırken, bir taraftan da varlık ile hikmet ve akıl arasındaki irtibat ortaya konulmaktadır. Hikmet, hakikatin bütün yönleriyle ilişkili olarak Mâtürîdî'nin en çok kullandığı kavramlardan biridir. O halde hakikat hem hikmete uygundur hem de böyle olduğu için aklidir (bk. Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 5-7). Mâtürîdî'nin bu bakış açısı kötülük problemini ele almada hareket noktalarından birini teşkil eder.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 25, 354, 356. Mâtürîdî'nin bu genellemeyi yalan kavramı için yaptığını söylemek mümkündür. Zira ona göre yalan kavramı esnek değildir ve diğerleri gibi hiçbir şekilde hikmet ve sefehe, adalet ve zulme dönüşmez (bk. Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 347).

⁴⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 267.

⁵⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 310, 311, 623.

⁵¹ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 310.

aklın iyi davranışlarla, tevhid ve imanı güzel,⁵² bunların zıtlarını ise çirkin bulduğunu söyler. Bütün bunlar aklın yetkinlik alanını oluşturur.

Mâtürîdî'ye göre herhangi bir şeyin iyi veya kötü olduğuna karar verirken, esas alınan noktalardan biri “fayda veya menfaat sağlama”, diğeri ise “yaratılan amaca ve insan tabiatına uygun olma”dır.⁵³ Bu şartlarda yaratılan amaca uygun olup insana fayda veren şeyler iyi, buna aykırı olanlar ise kötü olur. Bu bilgilerden hareketle Mâtürîdî'nin iyi ve kötünün bilinmesinde esas aldığı kriterleri gayeye uygunluk-aykırılık, tab'a/tabîata uygunluk-aykırılık, övgü-kınama, olgunluk-eksiklik, mükâfat-ceza vb. şeklinde sıralamak mümkündür. Mâtürîdî Allah'ın şerhleri yaratma hikmetleri arasında, çirkin fiillere örnek vermeyi ve kötü şeylerin yapılması durumunda insanların başlarına gelebilecek kötü âkıbetler hakkında onları bilgilendirmeyi de sayar. Ona göre insana zarar ve fayda veren şeyleri bilen kişi, kendisine zararlı olan şeylerden haberdar olur ve bunlardan sakınma yol ve yöntemlerini öğrenir.⁵⁴

1.4.2. İyinin Kadrini Bilmek

Mâtürîdî'ye göre kâinattaki mevcut düzen içinde hem iyilik hem de kötülük vardır.⁵⁵ Tabiatıta kötülüklerin varlığını kabul eden söz konusu düzen ve gâye fikriyle, onda bir takım kusur ve noksanlıkların yer alması birbiriyle tezat oluşturmaz. Ona göre âlem belli bir hikmet için yaratılmıştır.⁵⁶ Kötülüklerin yaratılış hikmetlerinden biri iyyinin kadrinin bilinmesine vesile olmaktır. Ona göre kötü olmadan iyyinin, çirkin olmadan da güzelin kıymetini bilmek mümkün değildir.⁵⁷

1.4.3. İmtihan Sebebi Olmak

Mâtürîdî'ye göre Allah, zararlı ve faydalı şeyleri yaratarak akıl sahibi kullarını iyiyi kötü olandan ayırt etme noktasında imtihana

⁵² Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 125, 373.

⁵³ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 41.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 168, 427.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 41, 266.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/368-369.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 259.

tabi tutmuştur.⁵⁸ Şâyet Allah kötüyü yaratmamış olsaydı, insanlar çirkin olanı güzelden, zararlı olanı da faydalıdan ayıramazlardı.⁵⁹ İnsanların arzu ettikleri ve hoşlanmadıkları hususları bilmesi, yarar-zarar bilincine erişmesi, mükellef oldukları konularda yapacakları veya yapmayacakları şeyleri tespit etmesi için iyi ve faydalı şeylere ihtiyaçları olduğu gibi, kötü ve zararlı şeylere de ihtiyaçları vardır.⁶⁰ Fayda ve zarar veren şeylerden haberdar olan kimse kendisine zarar veren şeyi de bilir ve bunlardan sakınma imkânlarını öğrenir.⁶¹ Dolayısıyla iyi ve kötünden haberdar olan ve bunları birbirinden ayırt etmeyi öğrenen kişinin derecesi bilme-yene göre daha yüksektir.

1.4.4. Dünyanın Estetik Görünümünü Tamamlamak

Mâtürîdî'ye göre tabiattaki tüm olaylar amacına uygun, âhenk-
li ve düzenli bir şekilde planlanmıştır. Tabiatta iyi ve kötü, fayda-
lı ve zararlı, güzel ve çirkin nesnelerin bu özellikleriyle birlikte
yaratılması hikmetin özünü oluşturur. Mâtürîdî kâinatta yürürlük-
te olan yasaları, “âlemde hikmete uygun olarak varlığını koruyan
ve sistem sahibini gerektiren bir düzen” şeklinde tanımlar.⁶² Tabi-
attaki düzen tahrip edilip yeryüzünde geçerli olan yasalara müda-
hale edildiğinde, tabiatta mevcut olan sistem bundan zarar gör-
mekte ve çeşitli sorunlar ortaya çıkmaktadır.

1.4.5. Dost ve Düşmanı Tanımak

Mâtürîdî dünyada kötü olarak tavsif edilen bazı zararlı varlık-
ların yaratılmasının bir diğer hikmetini, “dost ve düşmanı tanıma-
ya vesile olma” şeklinde zikretmiştir. O, yaratılan nesneler arasın-
da sahip olduğu zararlı özellikler bakımından düşmanlara,
taşıdıkları faydalar açısından da dostlara benzeyen varlıkların ol-
duğunu, bu yolla dost ve düşmanların tanınıp anlaşılabilceğini
söyler. Toplamlar benzer bir durumla sınındıklarında söz konusu
bu ön tecrübe sayesinde düşmandan nasıl sakınacaklarını ve dost-

⁵⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 267.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 259.

⁶⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 253-354.

⁶¹ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 168.

⁶² Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 70, 71.

larla nasıl birlikte tedbir alarak yardımlaşacaklarını bilme fırsatı yakalamış olurlar.⁶³

1.4.6. Özgürlüğü Gerçekleştirmek

Mâtürîdî'ye göre yaratıcı doğru ile yanlış beyan etmek suretiyle insanlara tercihte bulunma özgürlüğü vermiş, dahası doğru olan şeyi güzel gösterip ona davette bulunarak ayrıca bir yönlendirme yapmıştır. İnsanların yaratılışında, zemmedilen şeyleri çirkin, methedilen şeyleri de güzel olarak telakki etme yeteneği vardır. Allah iyiyi kötünden ayırması için insana akıl, fikir, irade ve ihtiyar gücü vermiş, peygamberleri vasıtasıyla hitap etmiş, hak yolu gösteren kitaplar indirmiştir. Bu demektir ki diledikleri takdirde insanlar bu yeteneklerini kullanarak iyi ve güzel davranışa yönelebilir, kötü olanlardan uzak durma imkânına sahip olabilirler. Bu yaratılış özellikleri ve teşvikler Allah'ın kulunun akıl yürütmesi için kendisine gerekli olan fizyolojik ve psikolojik bütün unsurları hazır hale getirdiğini gösterir.⁶⁴

Özgürlük algısının hem dünya hayatıyla hem de âhiret âlemiyle ilgili yönleri vardır. Dünya açısından düşünüldüğünde iyi ve kötünden birini seçebilme alternatifine sahip olmak, herhalde iyi-kötü alternatifi bulunmadığı için sadece iyiliklerin yer aldığı bir dünyada yaşamaktan daha makbuldür. Var olan dünya tamamen iyi olsa ve orada hiç kötülük bulunmasa, böyle bir sistem içinde iyi olanın yapılması bir tercih olmayacağı için kimseyi başkalarından ayrıcalıklı kılmayacak ve bu şekilde iyi olanı yapmak herhangi bir önem arz etmeyecekti. Âhiret açısından düşünüldüğünde ise uhrevî sorumluluk anlamında hiç kimse başkasından farklı olmayacak, cezâ ve mükâfata neden olan imtihanın bir anlamı kalmayacaktı.

1.4.7. Yaratıcının Varlığının Şuuruna Ulaşmak

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın insanları en güzel şekilde yarattığını, insanlara yararlı olan şeylerin emredildiğini ve zararlı şeylerin yasaklandığını, yeryüzünde olan herşeyin ve dünya bereketlerinin insanların emrine verildiğini bilen bir kişi kendisine bu im-

⁶³ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 168.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 157, 210, 355.

kanları bahşeden yüce varlığın şuuruna vararak O'na teşekkür edecektir.⁶⁵ Bu düşünce ve inanca sahip bir kişinin yeryüzünde mevcut kötülükleri bahane ederek Allah'ın varlığını inkâr eden düşünceye taraftar olması söz konusu bile olamaz.

1.5. Tabiattaki Düzen ve Hikmete Dair Mesajlar

Mâtürîdî'nin Allah tasavvurunun odağında bulunan hikmet kavramı, aynı zamanda onun yaratıcı-insan ilişkisine dair izahlarının da merkezinde yer alır. Mâtürîdî'nin ifadesiyle hikmet, Allah'ın emrinde, nehyinde ve fiilinde isabet etmesi, her şeyi sağlam ve düzenli kılıp birliğine delil olacak niteliklere büründürmesi anlamlarına gelir.⁶⁶ Bu demektir ki, Mâtürîdî'ye göre yaratıcının tüm mahlûkatla olan ilişkisinin kendisi üzerinden temellendirildiği kavram hikmettir. Dolayısıyla hikmet hem yaratıcının bütün fiillerinin kendisine bağlı olarak tezahür ettiği ilâhî menşee işaret eder, hem de yaratılan kâinat düzlemindeki tüm varlıklara taşar. Mâtürîdî'ye göre Allah tabiatı, insanın araştırdığı takdirde büyük ölçüde vâkıf olabileceği bir hikmete bağlı olarak yaratmıştır. Kâinatta bulunan her şeydeki muhkemlik, onu yaratan sanatkârın ilmine ve hikmetine işaret eder.⁶⁷ Tabiattaki düzen ve uyumu tevhidle irtibatlandıran Mâtürîdî, yerde ve gökte pek çok çeşitlilik olmasına rağmen, bunlar uyum içinde bir âhenk oluşturmakta, yer ile gök birbirinin işleyişine katkı sağlayarak adeta birbirini tamamlamaktadır. Bu kadar çeşitliliğin uyum içinde birbirini tamamlaması, bunların yaratıcısının tek olduğunu gösterir.⁶⁸

Mâtürîdî'ye göre Allah evreni sebepler vasıtasıyla meydana getirmiş ve orada sebep-sonuç ilişkisine dayanan bir sistem kurmuştur. Mesela Hz. Âdem'i toprak vasıtasıyla, onun soyunu ise yumurta ve sperm aracılığıyla yaratmış, bitkileri de toprak, tohum ve su aracılığıyla var etmiştir. Ancak tohumların içinde yeşil bit-

⁶⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 274.

⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/248.

⁶⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/502-503.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/296, 9/269. Geniş açıklama için bk. Hulusi Arslan, "İspat ve Tenzih Açısından İmam Mâtürîdî'nin Tevhid Anlayışı ve Delilleri", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Gelenegi: Tarih, Yöntem, Doktrin*, ed. Hülya Alper (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 60-63.

kiler yoktur, çünkü Allah onları her seferde yoktan yaratır. Benzer şekilde insanı toprak ve nutfeden yaratmıştır, fakat bu ikisinde insanda mevcut özellikler yoktur. Bunları da Allah kudretiyle yaratmaktadır. Böyle bir düzeni kurmasının amaçlarından biri varlığına dair deliller oluşturmak, diğeri de fiillerini sadece sebepler yoluyla gerçekleştirebilen insana sebep-netice bağıını öğretmektir. Bu sayede insan hayatının devamı için gerekli sebeplere başvurmayı öğrenir ve kâinattaki sistemin işleyişinde hâkim olan yasaları keşfeder. Mâtürîdî'nin bu izahları, tabiatta yürütülecek her türlü bilimsel çabayı desteklediği gibi, toplum düzeninin devamına imkân sağlayan bir perspektif de sunmaktadır.

Mâtürîdî'ye göre kâinatın ve insanın yaratılması mahlûkatın menfaatini sağlamaya ve bilinemeyen birçok hikmeti gerçekleştirmeye matuftur. Kul, Allah tarafından vücuda getirilen kâinata bakmak ve Kur'ân üzerinde düşünmek suretiyle yaratıcının hikmetiyle ilgili ipuçlarını yakalayabilir. Ona göre insanın aklını kullanarak âlem üzerinde fikir yürütmesi ve kâinatın gizli kalan taraflarını öğrenmesi onu nefsanî arzularından uzaklaştıracaktır.⁶⁹

Mâtürîdî Allah'ın kâinatı ve içindekileri yaratış hikmeti ile ilgili gerçeklik değeri taşımayan bazı fikirlerin zihne gelebileceğinden bahseder. Buna göre Allah kâinatı muhtaç olduğu için yahut da bu sayede herhangi bir menfaat sağlamak istediği için yaratmış değildir. Çünkü Allah'ın insanların yapıp ettiklerinden herhangi bir şeye ihtiyacı yoktur.⁷⁰ Diğer taraftan Allah kâinatı belli bir süre var kıldıktan sonra yok etmek için de yaratmış değildir. Zira sadece bir şeyi bozmak için iş yapmak anlamına gelen böyle bir fikir sefeh iş yapmak anlamına gelir. Bir şeyin sadece yok olmak üzere var edilmesi gayeden yoksun olduğu anlamına gelir. Mâtürîdî Allah'ın kâinatı övülmek için yarattığı şeklindeki yorumu da karşı çıkmış ve gerçekte O'nun bundan münezzeh olduğunu, Allah'ın bütün hamd ve övgülere zâtından ötürü layık olduğunu, O'nun ezelde yaratıcı, rahim ve cömert olduğunu söylemiştir.⁷¹ Mâtürîdî burada Allah'ın övgüye muhtaç bir varlık ol-

⁶⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 209, 252, 272.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/256.

⁷¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/17, 18; *Kitâbü'l-Tevhîd*, 157, 252, 272.

madığını, kulunun övgüsüyle değer kazanan bir varlık olmadığını, zâtî itibariyle “hamîd” olan bir varlığın ayrıca kulların medhine ihtiyaç duymadığını vurgulamıştır.

Bütün bu sebepler isabetsiz olduğuna göre yaratılıştaki insanlara ait bir gayeden bahsetmenin yolu açılmış olmaktadır. Bu gâye de Allah’ın kâinatı birliğine, hikmetine ve âhirete delalet etmek üzere yaratmış olmasıdır. Ona göre “Cenâb-ı Hak dünyanın inşasını âhirete işaret eden bir delil yapmıştır.”⁷² Allah’ın kulların medhine muhtaç olmaması, inananlar tarafından Allah’ın hamd ve senâ edilmemesi gerektiği anlamına gelmez. Allah hamd ve senâyâ en layık varlıktır ve kula düşen her daim Rabbine hamd ile iltica etmesidir. Bu, Allah’ın değil kulun ihtiyacına karşılık gelir. Mâtürîdî’nin “Allah’ın kâinatı birliğine, hikmetine ve âhirete delâlet etmek üzere yarattığı” fikri ise, insanın Allah’ın yeryüzüne yerleştirdiği delilleri takip ederek, Rabbinin birliği ve hikmetine dair sonuçlara ulaşması gerektiğine, dünyadaki ve dünya sonrasındaki varlık gayesini tespit ederek, bu gayeye uygun davranmasının lüzumuna işaret eder. Dünya hayatının varlık amacı tespit edilirken, sadece yaratılmış varlık düzlemini esas alarak bir sonuca ulaşmak yerine evrenin ötesine uzanan değerlendirmelerin daha isabetli sonuçlara ulaştıracağına işarette bulunmuştur. Mâtürîdî’ye göre dünyada varlık amacına işaret eden pek çok delil olduğu gibi, dünyanın bizatihî kendisi de başlı başına bir delildir ve delâletleri dikkate alınmalıdır.

2. İnsanın Özellikleri ve İnanca Etki Eden Temel Boyutlar

Ulûhiyyet fikrinin, din ve yaşam anlayışı üzerinde önemli bir etkisi vardır. İslâm’ın ulûhiyyet düşüncesinin insana taalluk eden boyutlarını Mâtürîdî’nin değerlendirmeleri ışığında şu şekilde tespit etmek mümkündür:

2.1. Aktiflik

Mâtürîdî, insanı irade ve eylem sahibi fail bir varlık olarak kabul etmiştir. Bu varlık yaratıklar içinde en becerikli ve tedbirli olanıdır. Mâtürîdî özne konumunda gördüğü insanı, Allah’ın emirlerine ve yasaklarına muhatap olan, ilâhî tebliğin gereğini

⁷² Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 12/282.

yapmak için harekete geçen, belli bir misyon yüklenen aktif bir kişi olarak değerlendirir. Bu misyona sahip kişi vahyi işittikten sonra anlamadan ve mâhiyetini sorgulamadan teslimiyet göstermez. Tam aksine, ilâhî mesaja muhatap olduktan sonra emrin mâhiyetini düşünür, doğru anlama yol ve imkânlarını araştırır, bunlar arasında en doğru tercihin hangisi olabileceğini sorgular ve daha sonra bunu şuurlu şekilde uygular. Çevresindeki hadiseleri en yüksek seviyede idrak edebilir, bilinip ifade edilen hususlara süratli bir şekilde vâkıf olabilir. Ona göre insanın kendi eylemlerinin asıl sahibi olduğu akıl, duyular ve Kur'ân âyetleriyle sabittir. Kendisine verilen akıl sayesinde iyi ve kötüyü birbirinden ayırabilen, istidlalde bulunan, yarar ve zararını bilen bir varlık olan insan, aynı zamanda bilgi üretebilir. İnsanın çevresindeki varlıklardan istifade edebilmesi nazarî aklını kullanarak, irade ve eylem gücünü varlıklara yöneltmesiyle mümkündür. Kâinattaki hikmet, ilim ve akıl vasıtasıyla bilinmekte ve insan hikmeti bildiği ve hikmete uygun fiilleri yerine getirdiği oranda değer taşımaktadır. Allah insanları, kâinattaki hikmetleri görerek ibret alsınlar diye var etse de, sadece istidlâlle dayalı olarak fikir üretebilen ve bunların neticelerini tespit edebilen şuur sahibi kimseler bu hikmeti fark etme becerisi göstermiştir.⁷³

2.2. Akla Uygunluk

Mâtürîdî'ye göre Allah ilâhî mesajı her ümmete kendi diliyle ulaştırmakla kalmamış, aynı zamanda bu mesajı insanların algısına uygun şekilde vaz etmiştir.⁷⁴ Varlıklardaki hikmeti bilmenin yolu ilâhî mesajı doğru anlamaktan geçer. Mâtürîdî'ye göre bu bilgi aklî istidlâlle mümkündür.⁷⁵ Dolayısıyla herhangi bir görüşün kabul edilebilmesi için aklın onaylayacağı bir delile ihtiyaç vardır. Vahyî bilgiler de aklın idrak alanına hitap etmektedir. Buna rağmen ilâhî mesajın anlaşılamaz bir konumda bulunduğunu, onu anlamak için gösterilecek gayretlerin beyhude olduğunu,

⁷³ Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 157.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/264.

⁷⁵ Akla vermiş olduğu bu önemli rol sebebiyle Mâtürîdî ahlâkının kendisine dayandığı en önemli temelini akıl olduğu ifade edilmiştir (bk. Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993), 159).

Kur’ân’daki hükümleri anlamak değil, sadece onlara iman edip teslim olmak gerektiğini söyleyen kişiler yanında, Kur’ân’daki âyetlere kastedilen mânanın çok uzağında anlam verenler de mevcuttur. Bu yanlış sahipleri arasında, Kur’ân-ı Kerîm’deki birtakım anlatımları, herhangi bir mesnede dayandırmadan sembolik olarak yorumlayanlar, onu bağlamına uygun olarak okumayanlar ve metinsel bütünlüğünü göz ardı edenler de vardır.⁷⁶ Çeşitli yanlış yorumların eleştirilerini eserlerinde bulabileceğimiz Mâtürîdî, “... *Yaratanların en iyisi olan Allah pek yücedir.*”⁷⁷ âyetinin zannedildiği gibi “Allah dışında yaratanlar olduğu” anlamına gelmediğini, sadece muhataplar bir şeyi yapıp düzenleyen herkesi yaratıcı olarak bildikleri için ifadenin onların algı dünyasına uygun şekilde vaz edildiğini⁷⁸ söylemiştir. Bu ifadeler insanlar tarafından anlaşılma vasıflarına sahip kılınan ilâhî buyruğun bu amaçla indirildiğini, bundan dolayı insana düşen şeyin mesajı doğru şekilde anlayıp gereğini yapmak olduğunu dile getirmiştir.

Mâtürîdî doğru bilgiyi elde etmek isteyen kişinin hangi vasıtalarla başvurması gerektiğine de temas etmiştir. Bu sisteme göre, duyu ve haber kanalıyla elde edilen bilgileri değerlendirmek için akla büyük önem verilmiştir. Bilgi elde etmede önemli bir işleve sahip olan akıl dünyevî ve uhrevî boyutta faydalı bilgiler temin etmenin anahtarı olarak dikkat çekmiştir. Ona göre Allah’a ve peygamberine iman etmenin yolu aklî istidlalden geçmektedir.⁷⁹

Mâtürîdî akli kullanmanın pek çok gerekçesi olduğundan bahseder. Bu gerekçeleri madde madde sıralamak mümkündür:

1. Aklî düşüncenin insanın ilk sorumlulukları arasında yer alması ve bunun akli kullanmaya yönlendiren âyetlerle teyid edilmesi.⁸⁰

⁷⁶ Muhammed Coşkun, “İlâhî Fiillerin Nedenliliği Bağlamında Tefsir-Kelâm İlişkisi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 35 (2016), 68.

⁷⁷ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ... (el-Mü’minûn 23/14).

⁷⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 1/264.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 460.

⁸⁰ Kur’ân’da bir taraftan insanlar akıllarını kullanmaya teşvik edilirken, diğer taraftan aklını kullanmayanlar kınanarak cehenneme girmekle tehdit edilir (el-A’râf 7/179). Allah’ın pek çok âyette istidlâli emrettiğinin altını çizen Mâtürîdî bu âyetlerden bazıları zikretmiştir (Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 14). Kur’ân’da istidlâli emrettiğine Mâtürîdî tarafından dikkat çekilen âyetler için bk. el-Bakara 2/164; Fussilet 41/53-54; ez-Zâriyât 51/20-21; el-Gâşiye 88/17-20.

2. Hak ile batılı ayırmak için akla ihtiyaç duyulması.⁸¹

3. Allah'ın insanlara ulaştırdığı bilgileri akıl yürütme yöntemi-ne dayalı olarak temellendirmiş olması.⁸²

4. Duyu ve haber vasıtasıyla bilgi elde etmenin aklî bir zorun-luluk olması.⁸³

5. Kendisini kullanmanın ihmeline karşı bizzat aklın direniş göstermesi.⁸⁴

6. Kâinatta mevcut varlıkların hikmetlerinin bilinmesi için akla ihtiyaç olması.⁸⁵

7. Akıllı kullanmayı inkâr edenin elinde, kendi inkârını temel-lendirmek için akıl yürütmekten başka bir kanıtın bulunmaması.⁸⁶

Kalp ile akıl arasında olan bağa sıklıkla vurgu yapan Mâtürîdî,⁸⁷ Hac Sûresinin 46. âyetinde geçen “kalpler” kavramını⁸⁸ “akıl-lar ve fehimler” olarak te’vil etmiştir.⁸⁹ Kalpleri mühürlenlen kim-selerin akıl yürütmeyi tamamen terk ettikleri, düşünce ve duygu merkezlerinde istidlâlî gerçekleştiremedikleri, insanın ve evrenin yaratılışına ilişkin delilleri inceleyip tedebbür ve teemmülde bu-lunmadıkları için bu tür bir sonuçla karşılaştıklarını beyan etmek suretiyle,⁹⁰ kalbin aklî yetilerinin imanı ve inkârı gerçekleştirme-deki önemine dikkat çekmiştir. Buna göre aklın eylemi olan dü-şünme ve tefekkürün yapılması ya da terki, kalbin eylemi olan

⁸¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 16.

⁸² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 16.

⁸³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 14. Mâtürîdî'ye göre diğer kanallardan elde edilen bilgiler eğer akıl süzgecinden geçirilmezse yanıltıcı olabilmektedir (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 16).

⁸⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 158.

⁸⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 17.

⁸⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 17.

⁸⁷ Kalp ile akıl arasındaki irtibata dikkat çeken izahlar için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 13/190; 14/119, 352.

⁸⁸ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ (Yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki, düşünecek kalpleri, işitecek kulakları olsun? Çünkü gerçekte sadece gözler değil, göğüslerdeki kalpler de kör olur (el-Hac 22/46).

⁸⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/391.

⁹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/35; 13/90. İbn Kesîr'de kalplerin akletme meleke-lerini kaybetmesini “mühürlenme” olarak yorumlamıştır (bk. İbn Kesîr, İmâdüddin Ebü'l-Fedâ İsmail b. Kesîr, *Tefsîrü İbn Kesîr*, nşr. Şuayb el-Arnâvut-Muhammed Enes Mustafa (Beyrut-Lübnan: Dârü'r-Risâleti'l-âlemiyye, 2010), 1/104).

iman ve inkârın sebebi olabilmektedir. Mâtürîdî, âyette geçen “sağır, dilsiz ve kör”⁹¹ olarak nitelenen kimselerin kimler olduğunu açıklarken, bir görüşe göre, bunların kulakları, duyu yetenekleri ve kalpleri mühürlenmiş kimseler olduğunu ve bu kişilerin artık işitme, görme ve anlama yetilerini kaybettiklerini ifade etmiştir. Yine çeşitli âyetlerde geçen kalp sözcüğünü “akıl ve fehîm” olarak açıklayan Mâtürîdî, kalbin teemmül ve nazar esnasında akıldan yararlandığına dikkat çekmiştir. Hatta kalp ile akıl arasında yakınlık olması ve lügatte bu ikisinin birbirini tamamlaması nedeniyle kalbin akıldan kinaye olduğunu ifade etmiştir.⁹² Mâtürîdî’ye göre hidâyetin kaynağı olarak da bu ikisi birlikte değerlendirilmiştir.⁹³ Bu bilgiler Mâtürîdî’nin imanının temeline akıllı yerleştirdiği yorumlarını⁹⁴ desteklemektedir.

2.3. Özgürlük

Mâtürîdî’nin Allah telakkisi, insan varoluşunun bütünlüğünü yok saymayan ve onun özgür biçimde kendini gerçekleştiren bir özne olmasına imkân tanıyan özgünlüğe sahiptir. Allah’ın iradesi karşısında insanın iradesini zayıflatan, tabiatı araştırma heyecanını zaafa uğratan cebirci görüşlerin aksine Mâtürîdî, insanın kendi kudret ve iradesiyle eylemleri gerçekleştirme yeteneğinin olduğunu ve her türlü fiillerinden sorumlu tutulduğunu belirtmiş, dolayısıyla da insanı ve yeteneklerini kabul etmiştir. Bu durum, insanın fail olarak fiilleri üzerinde hakiki mânada tesir kuvvetine sahip olduğunu göstermektedir.⁹⁵ Mâtürîdî bu analizini çeşitli yollarla ispata koyulur. Bu yollardan biri insanın fiillerinde gerçek bir rolü olmadığını söyleyen görüşlerin reddi, diğeri de insanın fiillerinin faili olduğuna ilişkin çeşitli temellendirmelerdir.

⁹¹ el-Bakara 2/18.

⁹² Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 14/118.

⁹³ Harun Çağlayan, “İmam Mâtürîdî’de Hidâyetin Yöntem ve Çeşitleri”, *19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (Haziran 2020), 562.

⁹⁴ Değerlendirmeler için bk. Hanîfî Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, 149; Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 167.

⁹⁵ Mâtürîdî’nin fiillerin yaratılması ve insan özgürlüğünü temellendirme usûlü hakkında bk. Harun Işık, “Mâtürîdî Düşüncesinde İlahî Yaratma Karşısında İnsan Özgürlüğünün İmkânı”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin*, ed. Hülya Alper (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 238; Veysi Ünverdi, “Mâtürîdî’de İnsanın Sorumluluğu”, *Usûl* 20 (2013/2), 53.

Cehmiyye mensuplarınca insanda mevcut fiil, kudret, keder ve haz gibi çeşitli duyguların kabul edilmemesi ve iyi ve kötüyü bilmede insan aklına neredeyse hiç rol verilmemesi Mâtürîdî tarafından eleştirilmiştir.⁹⁶ Bu mezhebe göre ihtiyar, güç ve irade sahibi olmayan kul yerine getirdiği fiillerinde mecburdur.⁹⁷ Yaratıcı ile benzerliğe götüreceği endişesiyle hiçbir şekilde insana bir kudret atfedilemeyeceği görüşünü savunan bu fırka mensupları,⁹⁸ herhangi bir fiilin gerçekleşmesi için gereken bütün kudreti Allah'a nispet ettiklerinden kula herhangi bir fiil hakkı tanımamışlardır.⁹⁹ Allah'ın irade ve kudretten yoksun tuttuğu insanları inkârları yüzünden cezalandırmasının O'nun rahmet ve adaletiyle bağdaşmayacağını ifade eden Mâtürîdî'ye göre cebirci yaklaşım, insanların elem ve haz gibi hislerinin tamamını Allah'a izafe etmektedir. Yine cebir anlayışı içinde insanlara ilâhî emir ve yasakları bildiren peygamberler ve ilâhî kitapların bir anlamı kalmamakta ve dolayısıyla da mahlûkatın yaratılış gayesi anlamını yitirmektedir.¹⁰⁰

Mâtürîdî'ye göre insanların kendi fiillerine mecbur olması söz konusu olamaz. Zira onlar yapmaya koyuldukları fiillerin tam zıddını işleme imkânına da sahip kılınmışlardır.¹⁰¹ Fiillerin gerçekleşmesinde fiili yaratma cihetinden hakiki etki Allah'a aittir. Aynı fiilde kula ait olanla Allah'a ait olanın birleşmesi tevhid açısından herhangi bir sorun teşkil etmez. Zira Allah kulların doğru olanı yapmasına vesile olan sebepleri yaratır. Buna rağmen itaati terk eden ve nefsanî arzularına uyan kişileri kendi tercih ettikleri davranışlarla baş başa bırakır.¹⁰² Ona göre iman veya inkâr gibi eylemler, öyle bilmeden gaflet eseri değil, bilinçli ve şuurlu şekilde gerçekleşir. Mâtürîdî'ye göre insanın hidâyet veya dalâlet alternatiflerinden birini tercih edebilmesi için özgür olması ve seç-

⁹⁶ Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 360, 510.

⁹⁷ Muhammed Ammara, *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Ekin Yayınları 1998), 152.

⁹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 397.

⁹⁹ Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 510; Şerafeddin Gölcük, "Cehmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/ 235.

¹⁰⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 510.

¹⁰¹ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 420.

¹⁰² Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 192.

me iradesinin (ihtiyâr) bulunması lazımdır.¹⁰³ Allah kendisine boyun eğmeyen, gururlanan ve inatçılık gösteren bir kavme hidâyeti nasip etmez. O hidâyeti ancak kendisine boyun eğen ve mütevazı davranan kişilere nasip eder.¹⁰⁴ Mesela ona göre ağızından yanlışlıkla küfür kelimesi çıkan bir kimse hüküm açısından kâfir olmaz.¹⁰⁵ Bu demektir ki, Allah'ın takdir ve yaratması sadece insanların iradeli şekilde tercih ettikleri fiillere ulaşmalarına yardım eder. Yüce Allah'ın isyan edeceklerini bildiği bazı kulları yaratması ve onların fiillerinin gerçekleşmesine izin vermesi, onları özgür bıraktığının işaretidir.¹⁰⁶ Dolayısıyla bu durum, o kimsenin hür olduğunun bir teminatı olarak değerlendirilmelidir. Allah dileseydi herkesi melekler gibi itaatkâr yaratabilirdi yahut da onların isyankâr fiillerine izin vermezdi. Dolayısıyla Allah'ın bu oluşa müdahil olamaması anlamında bir ilâhî yoksunluktan bahsedemeyiz. Yüce Allah kâfirleri bilir ve dilediği takdirde onların inkârlarını bertaraf etmeye muktedirdir. Fakat Allah'ın ilmi kulların fiilleri üzerinde bir baskı meydana getirmediği için onları özgür bırakır ve fiillerinin gerçekleşmesine izin verir. Netice itibariyle de, insanların itaat veya isyan türünden amelleri kendilerine fayda veya zarar verir, Allah'a değil. Şu halde Allah'ın takdiri ve fiillerin yaratıcısı olması, insanları herhangi bir fiili işlemeye zorlamadığı gibi hiçbir realiteyi uzaklaştırarak erişilmez hale de getirmez.¹⁰⁷ Allah insana iyiyi kötünden, doğruyu da yanlıştan ayırmak için akıl, düşünme ve muhakemede bulunma gibi çeşitli kabiliyetler bahşetmiş, ayrıca insanları doğruya iletmek için kitaplar ve peygamberler göndermiştir. İnsanın fitratında faydalı olan şeylere yönelme, zararlı olanlardan ise kaçınma meyli vardır. İnsan kendisine verilen bu özellikler sayesinde doğru olana yönelirken kendisini herhangi bir dış zorlamanın baskısı altında hissetmez. Allah tarafından çeşitli emir ve nehiylere muhatap kılınan insan yaptıklarının uhrevî neticeleriyle karşı karşıya kalacaktır.

¹⁰³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/55.

¹⁰⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/352.

¹⁰⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12/242.

¹⁰⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8/32; *Kitâbü't-Tevhîd*, 472, 491.

¹⁰⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 492; *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12/234.

Mâtürîdî imanın gerçekleşmesi için ihtiyâr (tercih) şartının olması gerektiğini, baskı ve zorlamanın olduğu yerde imanın oluşmayacağını ifade etmiş, özgür tercih ve iradeye dayanmayan imanın kişiye fayda vermediğini savunmuştur.¹⁰⁸ Mâtürîdî, Allah'ın takdirinin kulları işledikleri fiillere zorlamadığı şeklindeki görüşünü iki yolla temellendirir. Birincisi insanların fiili gerçekleştirdikleri esnada kaza ve kaderin baskısıyla bir iş yaptıkları hissini duymamaları, ikincisi de yapmaya niyetlendikleri şeylerin tam zıddını yapabilme imkânına sahip bulunmaları.¹⁰⁹ İnsanın iradesini kullanırken kendisini özgür hissettiği ve herhangi bir dış baskının olduğu düşüncesine kapılmadığı gerçeğinden hareketle Mâtürîdî, kulun fiillerinde kendisini özgür hissetmesinin, onun gerçekte de hür olduğunun belgesi olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁰

Ona göre fiillerin zaman ve mekânlarını belirlemek anlamına gelen kader insanların işlediği suç ve günahlar için herhangi bir mazeret sebebi olamaz. Şayet kaza ve kader günah sahibi kullar için bir mazeret oluştursaydı, ilâhî emir ve yasakları ve işlenen günahın boyutunu bilmemek geçerli bir mazeret olurdu. Kullarının itaatinden kaynaklı bir fayda, isyanından da herhangi bir zarar temin etmeyen Allah'ın onları günahı işlemeye mecbur etmesi ve sonra da bu günahları sebebiyle cezalandırması anlayışı isabetli değildir.¹¹¹ Yüce Allah'ın kendisine isyan edeceğini bildiği bazı kulları yaratması ve buna izin vermesi, O'nun gafleti, bilgisizliği yahut da aczi yüzünden değildir, onları özgür bıraktığının ve her türlü fiilinin gerçekleşmesine izin verdiğinin işaretidir.¹¹²

Bu konuyla alâkalı diğer bir itiraz da kötü, zararlı ve çirkin olan şeylerin yaratılmasına ilişkindir. Bazılarına göre pekâlâ kötü ve çirkin şeyler yaratılabilirdi ve bu durumda insanlar iyi olanı seçmeye mahkûm olmazlardı. Aslında daha önce de dikkat çekildiği üzere, özgürlüğün gerçekleşmesi açısından iyi yanında kötü, güzel yanında çirkin alternatiflerine ihtiyaç vardır. Ancak Mâtürîdî bu durumu sadece tek bir gereklilikten hareketle temel-

¹⁰⁸ Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5/250, 268.

¹⁰⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 492.

¹¹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 360, 381.

¹¹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 492, 493.

¹¹² Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 472; *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8/32, 12/234.

lendirmez. Bunun dışında başka temellendirmelerde de bulunur. Bunlardan biri insan yaratılışının iyi ve kötüyü bilmeyi gerektirmesidir. Ona göre Allah iyiyi kötünden ayırmak için insana bir güç ve akıl vermiş, kötü davranışı yanlış, iyi davranışı da güzel göstermiş, çirkinini güzele tercih etme becerisini onların zihnî yeteneklerine yerleştirmiştir.¹¹³ İnsanlar bu şekilde doğru olanı yanlıştan, çirkin olanı güzelden, zararlı olanı da faydalıdan ayırma imkânına kavuşmuş olurlar.

Bu ifadelerde insana açıldığı görülen özgürlük alanı acaba Allah'ın kudretinde herhangi bir daralma meydana getirir mi? Kulun kendi fiilinin faili konumunda olması acaba Allah'ın mutlak güç ve kudretini zedeler mi? Mâtürîdî bu noktada iki failin tesirinden bahseder ve bu düşüncesinin arka planını şöyle özetler: “Kaderiyye insanların kendi fiillerine ait kudretlerini yine onlara has kılmakta, bu fiiller hakkında Allah’a bir irade nispet etmemektedir. Cebriyye ise fiilleri Allah’a havale edip sorumlulara gerçek manada bir hak tanımamıştır”; “Kulların fiilleri Allah tarafından yaratılmıştır ve Allah’ın iradesine bağlı olarak gerçekleşir.”¹¹⁴ diyerek kulun herhangi bir fiil yapma güç ve iradesine sahip olmadığını düşünen Eş’arî’den,¹¹⁵ ve tenzihte aşırıya kaçarak Allah’ı sıfatlardan nefyetme noktasına yaklaşan Mu’tezile’den farklı olarak ikisi arasında orta yolu takip eden Mâtürîdî, fiillerin kullardan sâdır olduğunu ve mâhiyeti itibariyle de Allah tarafın-

¹¹³ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 352.

¹¹⁴ Ebü'l-Hasan el-Eş’arî, *Kitâbu'l-Lûm'a fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, ed. R. J. Maccarty (Beyrut: Imprimerie Catholique, 1953), 66.

¹¹⁵ Eş’arî kulun kendi fiilinin kendi müstakil kudret ve iradesiyle yaratıcısı olması durumunda bu fiili yapma ve terketme imkânına sahip olacağını, hâlbuki kulun fiilinin tesadüfi olmaktan çıkması, irade ve ihtiyar edilmesi için bir tercih ediciyi gerektirdiğini, bu tercih edicinin kulun irade ve ihtiyarına bağlı (kuldân) olmasının teselsülle neden olması sebebiyle söz konusu olmayacağını, dolayısıyla müreccihin Allah olduğunu ifade etmiştir (bk. Eş’arî, *Kitâbu'l-Lûm'a*, 38-39; Fahreddin er-Râzî, *Muhassalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-felâsife ve'l-mütekellimîn* (Kâhire: Matbaatü'l-Hüseyniyye, 1323), 72). Bu görüşleri nedeniyle Cebri düşünceye yaklaşan Eş’ariyye, insana Allah’ın yaratmasıyla meydana gelen ve insanın fiillerinde pek bir fonksiyonu olmayan bir irade nispet ettikleri için mutlak cebirden farklı bir statüde değerlendirilmişler, cebr-i mutlak düşüncesine de sahip olmadığı için cebr-i mutavassıt olarak nitelenmiştir (bk. M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi* (İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 1984), 151).

dan yaratıldığını söylemiştir.”¹¹⁶ Bu açıklamada iki yön dikkat çeker: Yaratma yönü ve fiili gerçekleştirme yönü. Yönler teorisi olarak isimlendirilen bu teoriye göre fiiller yaratılmaları ve Allah tarafından icat edilmeleri açısından hakiki anlamda Cenâb-ı Hakk’a, kesbedilmeleri açısından ise gerçek manasıyla kullara aittir. Her şeyin fâili olan Allah’ın fiillerin de gerçek sahibi olması, kulun fiilinde gerçek fâil olmasına engel değildir. Dolayısıyla bir fiilin oluşmasında hem Allah’ın hem de kulun tesiri vardır.¹¹⁷

İnsanlar da eylemlerinde bu iki tür etkiyi kabul ederler. Fiille birlikte bulunan kudret kula aitken, fiilden önce bulunan sebeplerin uygun ve vasıtaların sağlıklı olması anlamındaki kudret ise Allah’a aittir.¹¹⁸ Mu’tezile’nin aksine fiillerde bulunan bu halk-kesb ilişkisi, Allah ile kul arasında herhangi bir ortaklığa neden olmadığı gibi, ihtiyârî fiillerin Allah’a izafe edilişi de onların kullara ait oluşunu ortadan kaldırmaz.¹¹⁹ Kulun fiilini yaratmış olmakla yeri ve göğü yaratmak arasında herhangi bir fark yoktur. Bu durumda fiiller hakiki manada hem Allah’a hem de kula birlikte nispet edilmelidir.¹²⁰

Fiillerin bütün yönleriyle kullara ait sayılması, Allah’ın hem kudretine hem de rab oluşuna hâlel getirmekte, her yönden O’na ait kabul edilmesi ise, kullarda bulunan mükellefiyeti temellendirmeye mani teşkil etmektedir.¹²¹ Allah’ın insanlara birtakım fiilleri emretmesi, bazı fiilleri de yasaklaması; dünyada kendisine itaat eden kimseye mükâfat vaadi, isyan eden kişiye ceza vereceğini haber etmesi, çirkin ve gayr-i meşru fiillerin Allah’a nispet edilemez oluşu, Allah’ın bazı kullarını fiillerinin neticesine göre mü’min, bazı kullarını ise kâfir ve zâlim olarak nitelemesi, onların irade sahibi olduklarını ve fiil işleme imkânlarının bulunduğunu göstermektedir. Daha açık bir şekilde söylemek gerekirse Allah’ın bütün fiilleri yarattığı, fiillerin sadece mecazî manada kula nispet edilebileceği kabul edildiği takdirde, Allah insanlar tarafın-

¹¹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 617-8.

¹¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 358-359, 364-365.

¹¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 410.

¹¹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 358, 383.

¹²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 365, 381.

¹²¹ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 368, 372.

dan işlenen çirkin fiillerin fâili olacak, aslında kullar için söz konusu olan emirler ve yasaklar Allah için de geçerli olacak, isyan, itaat, ceza ve mükafat gibi eylemler, yaratıcının fiilleri haline gelecektir. Oysa birisinin kendisine bir şeyi emretmesi ve hem asi hem de itaatkâr olması imkânsızdır. Ayrıca bu durumda hiçbir iradesi bulunmayan masum bir kul doğru yoldan uzaklaştığı gerekçesiyle itaatsizlik yapmakla, asi ve günahkâr bir kişi olmakla suçlanacaktır.¹²² Bu nedenle Mu'tezile âlimleri, kulu içinde olduğu bu durumdan kurtarmak ve kötülükleri Allah'tan uzaklaştırmak için insanı fâil olarak düşünmüşlerdir.¹²³

Mu'tezile'nin iddiasında olduğu gibi, bütün yönüyle fiiller kula ait kabul edilince, bu sefer de Allah'ın rububiyet ve malikiyeti ortadan kalkar.¹²⁴ Ayrıca eğer fiil bütün yönlerden sahibine ait olsaydı onda tasavvurların ulaşamadığı, akılların idrak edemediği bir noktanın bulunmaması gerekirdi. Hâlbuki realitede durum bundan farklıdır ve fiiller sahip oldukları iyi ve kötü nitelikleriyle bütününü kulların eseri değildir.¹²⁵ Ancak bu demek değildir ki fiilde kulun hiçbir rolü yoktur. Şu halde hükmü ifade eden sonuç, fiilde Allah'ın kudreti ve müdahalesiyle kulun iradesini yok saymamalıdır. Mâtürîdî'nin bu ikisini de kapsayacak şekilde ifade ettiği "Fiil Allah'ın takdirine uygun olarak kulun elinde gerçekleşmiştir"¹²⁶ şeklindeki sözü, bu bütüncül yaklaşımı dile getirmektedir.

Kulun yapmış olduğu fiillerinin faili olarak nitelenmesi, sorumluluğu üstlenmesini de beraberinde getirir. Bireysel sorumluluklar üstlenilmeyince, dünya ve âhiret açısından bazı sorunların meydana gelmesi kaçınılmazdır. Bu durumda iyilik ve kötülüklerin sorumluluğu başkasına havale edilir. İşlerin gerçek sorumluluğunu üstlenmesi gerekenler kendi yükümlülüklerini başkalarının üzerine attıklarını düşünerek rahatlamakta, toplumun ve kendisinin ıslahı noktasında vazifelerini yerine getirmede daha tembel

¹²² Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 359, 360.

¹²³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Münye ve'l-emel*, derl. İsmâüddîn Muhammed Ali - Ahmed Murtaza (İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1985), 149, 150.

¹²⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 370.

¹²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 365.

¹²⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 409.

davranmaktadırlar. Bu da toplumların inkişaf ve inşasına zarar vermektedir. Yine toplum içinde ahlâkî problemlerin sorumluluğu sahiplenilmeyince, ahlâk zaafının ortaya çıkması ve çoğalması kolaylaşmaktadır. “Kişi fiilinin failidir” cümlesi bu yönden de dikkate alınması gereken bir cümledir. Ancak burada kişiye tanınan mutlak özgürlük değildir. O, kendi fiillerinden sorumlu olmakla birlikte onları gerçekleştirirken dikkat etmesi gereken esaslar da belirlenmiştir. Eğer bu belirlenmemiş olsa, sorumlu da olmayacak, dolayısıyla sınırsız özgürlük alanı içinde başkalarına ait olan haklar ihlal edilecektir. Bu itibardır ki Mâtürîdî; “Cenâb-ı Hakk’ın, bütün olayların esaslarını ilâhî beyanla tamamladığını, eğer bu yapılmamış olsaydı, bir tartışmanın devam edip gideceğini ve bu konuda herhangi bir hükme varmanın mümkün olmayacağını” söyler.¹²⁷

2.4. Hoşgörü

Mâtürîdî’nin meseleleri izah ederken, ilâhî affı önceleyen hoşgörü odaklı bir bakış açısına sahip olduğu görülür. Bir kişinin günah işlediğinde cezayı hak ettiği ve cehennemde yanacağı yönündeki çeşitli görüşlere karşı çıkan Mâtürîdî,¹²⁸ büyük veya küçük türünden günah işleyen bir kişiye küfür, şirk ve fisk vasıflarını gerçek anlamda nispet etmeyi uygun görmez.¹²⁹ Günahkâr kimse-lerin aslında mü‘min olduklarına işaret eden âyet ve hadisleri dikkate alarak¹³⁰ büyük günah sahibi bir kişinin cezasının olacağını, ancak işlediği günah sebebiyle iman vasfını kaybetmeyeceğini düşünmektedir.¹³¹ Günahkâr kimsenin hatasından pişman olup tövbede bulunma hakkının olduğunu,¹³² buna rağmen büyük günah işleyenlerin cehennemde ebedî olarak cezalandırılacakları

¹²⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 12/301.

¹²⁸ Haricîler ve Mu‘tezile tarafından dile getirilen bu görüşler hakkında geniş bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Münîye ve’l-emel*, 13, 14; Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûlî’l-dîn*, nşr. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yayınları, 1995), 80; Ethem Ruhi Fırlı, “Haricîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/173; Emine Ögük, *Mâtürîdî’nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi* (Ankara: DİB Yayınları, 2013), 48.

¹²⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 521.

¹³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 521-522.

¹³¹ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 533; *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 7/283.

¹³² Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 177.

fikrinin küçük bir hata sebebiyle bütün iyilikleri geçersiz addetme mânası taşıdığı için Allah'ın kendi zâtına nispet ettiği bağışlama iradesini yok sayma olacağını ve bunun da aslında Allah'ın belirlediği sınırları aşma mânasına geleceğini belirterek, bu tür bir yaklaşımın ilâhî hikmetle bağdaşmasının mümkün olmadığını dile getirmiştir.¹³³ Mâtürîdî'nin bu açıklamaları insanların hata ve kusurlarına müsamaha odaklı yaklaştığını, işlenen kusurları telafi etmeye imkân sunan ve günahkâr kişileri iyilik ve tövbeye yönelten bir yaklaşımı savunduğunu göstermektedir. Aksi bir tavır toplumda kaos ve kargaşanın yolunu açan ve çatışmayı besleyen çeşitli sonuçların ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin insanları kucaklayıcı mâhiyetteki bu yaklaşımı ile şiddet yanlısı radikal örgütlerin İslâm anlayışları arasında büyük farklılıklar vardır. İslâm'ı şiddet merkezli bir kabule hapseden radikal akımların şiddete yönelik motivasyonlarının iman anlayışlarına dayandığını ifade etmek gerekir. Onlara göre iman; amel, ikrar ve tasdikten meydana gelmektedir. Kur'ân ve hadislerde bulunan bütün bilgilere herhangi bir te'vile başvurmada olduğu gibi iman gerekir. Bunlarda eksiklik gösteren kimse şirke düşmüş olur. Dolayısıyla günah işleyen kişinin tekfiri gerekir. Tekfir edilen kişinin fiilleri mazur görülemez, haklarında hüsnü zan beslenip hükmü Allah'a havale edilemez. Bu anlayışın uzantılarını toplumlarda görmek mümkündür. Dikkat çeken yaklaşımlardan biri şöyledir: "Allah'ın muradı tam da bizim bildiğimizden ibarettir. Ona bizim iman ettiğimiz gibi inanmazsanız, gerçekte iman etmiş sayılmazsınız." Bu grupların kendileri hariçindeki herkesi dışlayıcı tutumlarının arka planında inanç ve ideolojilerinin doğru olduğu hususundaki kesin kanaatleri yatmaktadır. Diğer Müslümanlara karşı bid'at, küfür ve şirk kavramları üzerinden kurguladıkları görülen bu anlayışları hem yaptıklarını meşru telakki etmeye; hem de kendi aralarında bölünüp parçalanmaya sebep olmaktadır.

2.5. Tekâmül

Allah'a imanın kendinde bir güzellik değeri taşıdığına vurgu yapan Mâtürîdî, imanın insan hayatına kattığı başka güzellikler-

¹³³ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 524-526.

den de bahsetmiştir. Fiillerin en güzel olanını, Allah'ın rızasına en lâyık olanı olarak gören, iyiliklerin ortaya çıkması için iman ve ibadetleri vesile sayan ve imanı bütün güzelliklerden daha hayırlı kabul eden Mâtürîdî¹³⁴ açısından iman ve ibadetlerin yaratılış gayesine uygun davranmada önemli bir yerinin olduğu muhakkaktır.

Allah'a inanan kul, ümidini, korkusunu ve yerine getirilmesini istediği bütün ihtiyaçlarını yaratıklardan uzaklaştırıp kimseye muhtaç olmayan Allah'a arz eder. O, mü'minin Allah'tan başkasına gerçek mânada ümit bağlamayacağını düşünür.¹³⁵ Allah ihmasını ile mü'minlerin gönüllerini birleştirmiştir. Bunu kendi dinine sarılanlara lutfetmiştir. Aksi halde bölünmek düşmanlığa, düşmanlık da savaşa neden olur. Savaş ise telef olmaya vesiledir.¹³⁶

Ona göre insanın aklını kullanarak âlem üzerinde fikir yürütmesi ve kâinatta gizli kalan yönleri öğrenmesi kendisini nefsânî arzulardan alıkoyacaktır.¹³⁷ Allah'ın azametini hatırlamak insanın acizliğini ortaya çıkarır. İnsan dünyaya ayak bastığı andan itibaren öleceği güne kadar yaptığı bütün davranışlarını düşünür ve ibret alırsa, bu onun takvâya ulaşmasını kolaylaştırır. Çünkü bunlar arzuları frenler, bitmeyen hayal ve beklentilerin önünü keser.¹³⁸

Mâtürîdî'ye göre insan Rabbinin tanıyarak varlığını anlamlı kılar.¹³⁹ Allah'a inanan kul ibadetlerini de yerine getirir. İbadetlerin insan üzerinde çok yönlü faydalarının olduğundan bahseden Mâtürîdî, meselâ namazda insan için, bedenindeki tüm yetenekleri son noktasına kadar kullanmak, kalbini meşgul etmek, ilâhî rahmeti ummak, hem zihnini, hem de aklını tazim ve saygıyla uyanık tutmak gibi lütufların olduğundan bahseder.¹⁴⁰ İbadetlerin insana sağladığı önemli faydalardan biri Allah'ı tanıma ve O'na yaklaşma imkânı sunmasıdır. Bu da insanları kötülüklerden alıkor

¹³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/373, 608.

¹³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/19.

¹³⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/280

¹³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 209.

¹³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/423.

¹³⁹ Osman Nuri Demir, "İmam Mâtürîdî'nin İnsan Tasavvuru Üzerine Bir İnceleme", *Mâtürîdî Düşünce Sisteminin Dayandığı Temel Tasavvurlar*, ed. Emine Ögük (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2021), 212.

¹⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/209, 344.

ve varlığına anlam katar. Mâtürîdî'ye göre kişiyi takvâya götüren yollardan biri, Allah'ın büyüklüğünü ve yüceliğini hatırlamaktır. Bu hatırlama insanın O'nun emir ve yasaklarına muhalefet etmesini engeller.

Mâtürîdî'ye göre Allah insanlar için bütün mahlukatı bir kılavuz kılmış ve tabiatın işleyen sistemine uygun şekilde nasıl korunacaklarını, iyiliklere nasıl ulaşacaklarını, kötülüklerden nasıl sakınacaklarını bilmeleri için de onları imtihana tabi tutmuştur.¹⁴¹ Bu noktada Mâtürîdî'nin, tüm dünya insanların bir anda karşı karşıya kaldıkları ve mücadele ederken zorlandıkları ciddi travma etkisi yaratan hadiselerin nedenine ilişkin katkı mahiyetindeki şu değerlendirmesi önemlidir: “İnsan tabiatı önceden haber aldığı ve alıştığı bir şeyi daha hafif ve daha kolay karşılar.”¹⁴² Bütün dönemlerde insanlar çeşitli zorluklarla karşılaşmaktadırlar. Bu zorluklara alışıldığı durumda insan biraz olsun rahatlamaktadır. Bu rahatlamamanın sebebi, bu zorluklarla nasıl mücadele edeceğini ve onları yok etmek için hangi strateji ve yöntemleri geliştireceğini bilmesidir.

Mâtürîdî'nin bu kapsamda ifade ettiği cümlelerinde, zorluklar ve musibetler karşısında takınılması gereken tavra ilişkin ipuçlarını yakalamak mümkündür. O, Allah'ın peygamberine kulları arasından belalara karşı sabredenleri, sızlanmayıp “innâ lillâh” diyenleri müjdelemesini emrettiğini ifade etmiştir.¹⁴³ Buradaki teslimiyetçi duruş, pasif bir tavır olarak değerlendirilmemelidir. Sabretmek ve sızlanmamak, başa ne gelirse öylece kabul edip köşeye çekilmek anlamına gelmez. Gerçekte sabır, işin gereği neyse onu yerine getirdikten sonra ortaya çıkan sonuca razı olmaktır.

2.6. Sevgi

Mâtürîdî'ye göre Allah bütün kullarına karşı merhametlidir. O'nun lutfettikçe eksilmeyecek geniş hazineleri vardır.¹⁴⁴ Allah'ın insanlara elçiler göndermesi, kitaplar indirmesi ve gidilecek yolları açıklaması, onlara yönelik rahmet ve sevgisinin eseridir. Yine

¹⁴¹ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 267.

¹⁴² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/278.

¹⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/282-283.

¹⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/9.

işledikleri günahlar sebebiyle hemen cezalandırmayıp mühlet vermesi, kötülükleri örtmesi ve insanları tevbe etmeye çağırması da rahmetinden kaynaklanır. Ayrıca âfetleri insanlardan uzaklaştırması, rızkını genişletmesi, inananlara özel bir lütufla yol göstermesi, her türlü hastalıktan onları koruması rahmet izlerini taşır.¹⁴⁵ Allah'ın merhameti herkesi kapsayan ve mü'minlere şamil olmak üzere iki yönlüdür. O'nun tüm insanlara bahşettiği akıl nimeti ve günahkârları cezalandırmada acele etmeyişi herkese şamil merhametidir. Kulu bağışlamak ve yaptığı güzel işin karşılığını vermek türünden olanı ise sadece dostlarına ikram ettiği merhamettir.¹⁴⁶

Mâtürîdî'nin zihninde yaratıcının aynı anda azamet ve rahmet sahibi olması çelişik bir durum değildir. Dolayısıyla Yüce Allah'ın azamet ve kudreti rahmetine engel teşkil etmez. Zira O, Allah'ın büyüklüğünü, celalini ve yüceliğini hatırlamanın kişiyi Allah'tan uzaklaştırmadığını, tam tersine takvâya götürdüğünü ve insanın Allah'ın emir ve yasaklarına muhalefet etmesini engellediğini söylemiştir.¹⁴⁷ Eğer Allah sadece azameti, kudreti ve yüceliği ile tanımlanır, rahmet, lütuf ve hikmet yönü göz ardı edilirse veya sadece rahmet ve lütuf yönüyle ön plana çıkarılırsa yanlış tasavvurlara zemin hazırlanmış olur. Kişi yaratıcının yalnızca bir yönüne odaklanırsa, mesela sadece gazabını öne çıkarırsa, yaratıcının yarattıklarına karşı öfke ve intikam duyduğu vehmine kapılabilecektir. Böyle bir yaratıcıya karşı ümit ve sevgi beslemek zorlaşmakta, bunun yerine korku ve nefret duyguları öne çıkmaktadır.¹⁴⁸ Tanrı tamamen rahmet yönüyle ön plana çıkarıldığında ise, bu sefer de O'na karşı hissedilmesi gereken haşyet duygusu kaybedilmektedir. Mâtürîdî hem Allah'ın yüceliğini benimseyip hem de O'na gönül bağıyla bağlanmanın dinî açıdan her zaman gerekli olduğunu ifade ederek,¹⁴⁹ Allah'la insan arasındaki sağlam bağa dikkat çekmiştir. Böyle bakıldığında, Allah'ın azamet,

¹⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12/183.

¹⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/287.

¹⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/419.

¹⁴⁸ Meryem Kardaş, "Deizmin İncili'nde Tanrı ve Din Tasavvuru", *Uluslararası Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu Bildiri Kitabı*, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 26.

¹⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/240.

kudret ve yüceliğinin, kulun sahip olduğu konum ve iradesini zayıflatıcı bir mâhiyet arz etmediği görülecektir. Tam aksine bu yücelik ve azamet kulun sahip olduğu değerleri daha da zenginleştiren bir mâhiyet arz eder. Bu iyilikler sebebiyle kul Allah’a şükretmeli ve O’na yönelmelidir. Mâtürîdî Allah sevgisini “Allah’a itaate yönelik irade, emirlerine bağlılık, O’nu yüceltme, emirlerine yönelik tazim ve hürmet” olarak yorumlamıştır.¹⁵⁰

Mâtürîdî Allah’ın sevdiği ve sevmediği amellere de işaret ederek, Allah’ın temizliği ve tövbeyi sevdiğini, zulmü ve küfrü ise sevmediğini söylemiştir. Burada söz konusu fiillerle failleri arasındaki bağa “Allah, bu fiilleri sevmeyince, faillerini de sevmez, fiilleri sevince failini de sever”¹⁵¹ cümlesiyle dikkat çekmiştir.

Mâtürîdî’nin zikrettiği bu hususlar bize göstermektedir ki hem ilâhî hem de beşerî düzlemde sevgi, sözde değil, özde olması gereken bir duygudur. Sevgi hiçbir zaman nefret doğurmaz. Tam aksine ilâhî düzlemde bağlılık, hürmet, itaat ve tam teslimiyet gibi neticeleri, beşerî düzlemde muhabbet, rahmet, sadakat, değer verme, önemseme, saygı duyma gibi sonuçları ortaya çıkarır. Özde olduğunda onun kalpten taşan tezahürleri mutlaka kendini gösterir. Mâtürîdî’ye göre, birini seven insan onunla, sevdikleri ve taraftarlarıyla beraber olmayı da sever. Muhabbet sevdiği kişinin sevdiklerine itaati ve onun hoşlanmadıklarından hoşlanmamak tarzındaki eylemleri tercih etmek, bütün emirlerinde ona uymak anlamına gelir.¹⁵² Sevgi sevdiği kişiyi her daim anmayı gerektirir. Kötü günde hatırlayıp iyi günde unuttuklarımızı gerçekten sevdiğimizi söyleyemeyiz. Bu gerçeğe işaretle Mâtürîdî, Cenâb-ı Hakk’ın insanlara her hallerinde kendisini zikretmelerini emrettiğini ifade ettikten sonra, bazı kişilerin yaptıkları gibi sıkıntı ve darlık zamanında Allah’ı hatırlayıp, rahatlık ve bolluk zamanında unutanların bu hitabın gereğini yerine getirmediklerini dikkat çekmiştir.¹⁵³

2.7. Mârifetullah ve Tevhîd

Mâtürîdî’ye göre Allah’ın varlığı ve birliğine kılavuzluk eden

¹⁵⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 1/302, 12/345.

¹⁵¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 12/229.

¹⁵² Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 2/288.

¹⁵³ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 2/514.

pek çok delil Allah tarafından kâinata yerleştirilmiştir.¹⁵⁴ Ona göre yeryüzünde yaratılmış olan her şey insanların düşünmelerine ve bu sayede yaratıcılarını tanımalarına vesile olmak üzere yaratılmıştır.¹⁵⁵ İnsana düşen ise Allah'ın varlığına, birliğine ve de sahip olduğu tüm sıfatlarına dair kâinata yerleştirdiği delilleri takip ederek tevhide ulaşmaktır. Mâtürîdî, Allah'ın varlık ve birliğinin hissî olarak değil ancak istidlalî bilgi ile bilinebileceğini söyler. Allah'a işaret eden bir takım deliller vardır. Bu delillerin en önemlisi ise dış dünyadır. Evren yaratıcının varlığına ve birliğine delalet eden hikmetlerle doludur. Bu hikmetlerin bilinmesi tefekkür, nazar ve istidlalle mümkündür.¹⁵⁶

Mâtürîdî'ye göre Allah'ı bütün yönlerden bilmek mümkün değildir. Çünkü insanın Allah hakkındaki bilgisi sınırlıdır. O'nu insanın sahip kılındığı imkânlar ölçüsünce bilip nitelemenin yolu ikidir:

1. Yaratılmıştan söz etmeden kendi gerçekliğiyle
2. Yaratılmışlardan hareketle (eserden müessire)

Allah'ı yaratılmıştan söz etmeden kendi gerçekliğiyle nitelediğimizde O'nu ezeli sıfatı konumunda zikrederiz. Çünkü o değişim, yok olma ve intikalden münezzehtir.¹⁵⁷ Mâtürîdî, Allah'ın zât ve sıfatlarının mutlak anlamda bilinemeyeceği kanaatindedir. Müslümanların bildiği bütün ilâhî isimler yaratıcıyı insanların anlayışlarına yaklaştıran sözcüklerden ibarettir. Bunları oluşturan harfler, onları anlatmak için kullanılan cümle ve metinlerin kendileri ilâhî bir özellik taşımaz.

Mâtürîdî'nin bu açıklamaları Allah hakkında bilinmesi mümkün olmayan bir takım yönler bulunduğunu ve bu nedenle yaratıcı için bilinmesi mümkün olan ve olmayan ayrımını yapmak gerektiğini bize göstermiştir. O, Allah'ın zatının bilinemeyeceğini, ancak fizikî âlemde tezahür eden sıfatları hakkında bilginin mümkün olduğunu düşünür. Bunun için de insanın takip etmesi gereken nazar ve istidlale dayalı bir usule işaret eder.¹⁵⁸

¹⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/68.

¹⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 13/7.

¹⁵⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 16-17.

¹⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/263.

¹⁵⁸ Resul Öztürk, "Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde Allah'ı Bilme (Ârifetulah) Mesele-

Yine Allah'ın sıfatları hakkında malumat sahibi olabilmek için, tabiatıta geçerli olan ilâhî inâyete dayalı düzenin tanınmasına ihtiyaç vardır. Kâinatı inceleyen kişi, her şeyin yerli yerinde düzenlendiğini, kendi varlığı için ihtiyaç duyduğu özel şeylerle donatıldığını, her bir canlının yaratılış hikmetleri bulunduğunu ve varoluş gayesine uygun şekilde fonksiyon icra ettiğini fark edecektir. Tabiatındaki düzen içinde yer alan zıtlıklar, çeşitlilik, hareketlilik, değişim ve dönüşüm kendi kendilerine yaratılmadığının ve bir yaratıcıya muhtaç olduğunun delillerini oluşturmaktadır.¹⁵⁹

Mâtürîdî'ye göre Allah hakkında bilinmesi mümkün olan şeylerden biri de O'nun emirleridir. Allah'ın emrettiği her şey anlaşılabilir özelliktedir ve anlaşılması için onun koyduğu bir yol bulunur.¹⁶⁰

İnsanın kendisi hakkındaki bilgisi de, yaratıcı hakkında fikir vermektedir. Allah insanı en güzel şekilde yaratmış ve yeryüzünde bulunan her şeyi insanların emrine vermiştir. Kula düşen bu nimetlerin kıymetini bilmek, nimetleri heba etmemek, onları yok yere harcamamak ve nimet vereni tanımaktır.¹⁶¹ Diğer taraftan insanın sahip olduğu arzu ve istekler, toplu yaşama mecburiyeti, huzur ve barış üzere yaşamak için yaratıcı tarafından usul ve esasları belirlenmiş olan bir asla ihtiyaç duymaları, birbirlerinden farklı özellikleri, nefsanî istekleri,¹⁶² bünyelerinde bozulan yönleri düzeltmeyişleri, fizyolojik ve psikolojik ihtiyaçlarının detaylarını ve onları karşılama yollarını tam olarak belirleyememeleri gibi özellikler fizik âlemin dışında ilim ve hikmet sahibi bir yaratıcının varlığını gerekli kılar.¹⁶³

Allah hakkında bilinmesi mümkün olmayan tek şey Allah'ın zâtıdır. Bunun dışındaki hususlarda bilgi sahibi olma imkânı vardır. Mesela O, Allah'ın fizikî âlemde tezahür eden sıfatları hakkında bilginin mümkün olduğunu düşünür. Bu çerçevede Allah hakkındaki delillerin en önemlisi dış dünyadır. Bu usûle dayalı

si", Ekev Akademi Dergisi 9/24 (Yaz 2005), 104, 110.

¹⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/344.

¹⁶⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 209.

¹⁶¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 274.

¹⁶² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 6-7.

¹⁶³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 268.

olarak Allah'ın sıfatlarını bilmek isteyen kişinin, mahlûkâtın vasıflarını kavramsal düzeyde bilmesi gerekir. Mesela mahlûkâtın gelmesi (mecî) ve istivasının mâhiyetini bilmeyen bir kişi Allah'ın arşa istivası ve meciini (gelmesi) anlayamaz. İstiva ve meci kavramlarından teşbih mânasını izale etmek için önce bunların beşer düzlemindeki mânaları kavranmalı, sonra söz konusu ilâhî vasıfların bu mânaların dışında bir mânaya sahip olduğu anlaşılmalıdır.¹⁶⁴ Bu yolla naslarda yaratıklara benzemeyi andıran kavramlar Allah'ın zâtından nefyedilmiş olur. Mâtürîdî'ye göre naslarda mecî, ityan, istivâ gibi haberî sıfatlar Allah'a nispet edilmiştir. Ancak bu nispetler, söz konusu fiillerin O'ndan gerçek mânada vuku bulduğu anlamına gelmez. Kendinden sadır olmayan bir şeyin bu keyfiyette O'na nispeti caizdir. Bu demektir ki Allah'ın zatına nispet ettiği bazı fiiller cisimlerde olan gerçek mânasıyla Allah'tan sadır olmuş değildir. Bu kavramların anlaşılması, “*Hiçbir şey Allah'ın benzeri değildir.*”¹⁶⁵ âyetine dayalı olmalıdır. Bu âyet naslarda yaratıklara benzemeyi andıran kavramları Allah'ın zatından nefyetmeyi gerektirir.¹⁶⁶

Mâtürîdî tevhid prensibini izah ederken, bunun dinin bir gereği olduğunu söyleyip geçmekle yahut kanaatini âyet ve hadislerle temellendirmekle yetinmemiş, görüşlerini izah ederken zihinlerin kabul edeceği akli argümanlara müracaat etmiştir. Tevhid dininin değişmezliğini kabul ettikten sonra, onun fitrîliğine ve doğruluğuna vurgu yapmıştır. Tevhidi bütün din ve peygamberlerin ortak mesajı olarak değerlendiren Mâtürîdî,¹⁶⁷ Allah'ın elçilerine indirdiği bütün kitapların insanları kendisine ortak koştuktan men ettiği gibi, onları aynı zamanda Allah'ı birlemeye, adaletli olmaya ve iyiliğe davet ettiklerini, onları her türlü fuhşiyattan, haddi aşmaktan ve çirkinliklerden nehyettiklerini ifade eder. Bu noktada

¹⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/73.

¹⁶⁵ eş-Şûrâ 42/11.

¹⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/415.

¹⁶⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/146; Saffet Sarıkaya, “Mâtürîdî'nin Din Anlayışında Hoşgörü”, *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 112. Mâtürîdî'nin din kavramıyla tevhid merkezli evrensel bir dini kastettiği yorumu için bk. Sarıkaya, “Mâtürîdî'nin Din Anlayışında Hoşgörü”, 109, 112.

gönderilen kitaplar ve Allah'ın gönderdiği elçiler arasında bir ihtilaf yoktur.¹⁶⁸

Mâtürîdî'ye göre insanda var olan akıl, sahibini imana ve tevhide çağırır.¹⁶⁹ Dolayısıyla aklî yeteneğini kullanarak çevresinde meydana gelen olayları gözlemleyen kişi tevhidde karar kılacaktır. Mâtürîdî pek çok delille tevhid gerçeğini tekraren vurgulamış, tevhidin benimsenmesinin gereğine ve onun insanlar üzerindeki sonuçlarına dikkat çekmiş, insanlar açısından tek bir varlığa kulluğun, pek çok şeye kulluktan daha hafif ve daha kolay olduğunu, nimetler ihsan edene kulluğun ise, hiçbir nimet vermeyene kulluktan çok daha iyi olduğunu beyan etmiştir.¹⁷⁰

Mâtürîdî'ye ait bu ifadeler, merkezî bir konumda bulunan tevhid inancının sadece itikadî bir boyuta değil aynı zamanda ahlâkî ve amelî taallukata sahip olduğunu ve ayrıca muamelat ve hukukla ilgili hükümlerle desteklendiğini bizlere göstermektedir.¹⁷¹ Yine bu bilgiler kaynak itibarıyla bütün dinler arasında ortak mesaja vurgu yaptığını ve kuşatıcı bir yaklaşım içinde olduğunu bize göstermektedir.

SONUÇ

En yüce kudret ve üstün bir otorite olan Allah'ı algılama biçimi, yeryüzündeki canlılara bakışa da yansımakta, Allah ile insan ve tabiat arasındaki ilişki isabetli şekilde kurulduğu durumda doğru bir insan ve tabiat tasavvuruna ulaşma zemini elde edilebilmektedir. Mâtürîdî'ye göre Allah'a işaret eden bütün âyetler daha tümel bir bilgi verdiği için sistem, doğru ve bütüncül şekilde kavranmalıdır. Dolayısıyla Allah-insan ve kâinata dair izahların birbirinden kopuk şekilde ele alınması isabetli değildir. Bu çerçevede Mâtürîdî, Allah'ın varlığının ispatını ağırlıklı olarak evrenin gözlemlenmesine dayandırmıştır. Ona göre Allah kâinatı, insanın araştırdığı takdirde büyük ölçüde vâkıf olabileceği bir hikmete

¹⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/146.

¹⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/515.

¹⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/325.

¹⁷¹ Bu hükmü destekler mâhiyetteki görüşler için bk. Talip Özdeş, "Mâtürîdî'nin Din ve Şeriat Anlayışı", *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 136.

bağlı olarak yaratmıştır. Yine tabiatın mevcut kuruluşuyla sahip olduğu tüm özellikler, kendi dışında bir başka varlık tarafından meydana getirildiğine dair çeşitli ipuçlarını içinde barındırır. Sâlim bir zihinle ve önyargısız olarak tabiata bakan bir kişi, ondaki mevcut ipuçlarını takip ederek yaratıcının varlığı ve birliği fikrine ulaşacaktır. Evrende müşahade edilen mükemmel kuruluş ve işleyiş, bu sistemin yaratıcısının aynı zamanda ilim, kudret ve irade sahibi olduğunu gösterir. Kendi engellerini aşmayı başaramayan kişiler, fitrat ve akla muhalif olan çeşitli fikirlerin içine saplanıp kalmaya mahkum olurlar. Bu nedenle Mâtürîdî, Allah'ın tabiata olan hükümranlılığını ve müdahalesini geçersiz kılmayı amaçlayan veya bu role alternatif başka roller önererek yaratıcının irade ve müdahalesini sınırlandırmayı düşünen her türlü anlayışın karşısında olmuş, Allah ve tabiat arasındaki sağlam ilişkinin tespitinin, tabiata dair açıklama ve keşiflere katkı sağlayacağını söylemiştir. Böyle bir tabiat düşüncesi, insanı etrafında olup biten her şeyi incelemeye teşvik ederek, toplumda zengin düşüncelerin ortaya çıkmasının zeminini oluşturacaktır.

Mâtürîdî, insanı irade ve eylem sahibi fail bir varlık olarak kabul etmiştir. Allah'ın kullarına güç yetiremeyecekleri şeyleri teklif etmeyeceğini, iyinin ve kötünün akıl ile bilinebileceğini, yeryüzündeki misyonunu gerçekleştirebilmesi için insana kudret ve fiil yapabilme yeteneğinin verildiğini savunur. İnsan, yaratıklar içinde karşılaştığı gerçekleri yüksek derecede idrak edebilen, bilinebilen hususlara en süratli bir şekilde vâkıf olabilen tedbirli ve becerikli bir varlıktır. İnsanın bir takım fiilleri büyük oranda dileğine uygun şekilde gerçekleştiriyor olmasının, irade ve ihtiyarıyla eylemde bulunma yeteneğinin varlığına işaret ettiğine dikkat çeken Mâtürîdî, reel gerçeklikten hareket etmiştir. Diğer taraftan insanın kendi eylemlerinin gerçek maliki olduğu hususunun akıl, duyular ve Kur'ân âyetleriyle sabit olduğunu söyleyerek, insanın özgürlüğüne dair görüşlerini aklî ve naklî argümanlarla desteklemiştir. Sorumluluk üstlenen, akli sayesinde kendi yaratılışı ve tüm varlık sistemi üzerinde düşünüp araştırma yapabilen, temyiz ve tefekkür kabiliyeti sayesinde bilgi üretebilen, fizik âlemden metafizik âleme uzanabilen, geçmişi ve geleceği hakkında düşü-

nüp gereğini yapabilen, iyi ve kötüyü birbirinden ayırabilen, yarar ve zararını bilen bir varlık olarak gördüğü insanın sahip olduğu bu melekeleriyle çok güzel işler yapabileceğine dikkat çekmiştir.

Mâtürîdî'nin insana dair izahlarında rahmet eksenli bir dil kullanıldığı görülmüştür. Ona göre insan hata yapabilen ve yaptığı hata-dan dönme becerisine sahip bir varlıktır. O günah işleyen mü'minleri "kâfir", "müşrik", "fâsık" ve "münafık" gibi ağır kavramlarla vasfetmemiş, onları sadece "günahkâr müslümanlar" olarak nitelemiştir. Yine büyük günah işleyen kişinin mü'min vasfını koruduğunu, kâfir bile müslüman olup dininde samimiyet gösterdiği zaman Allah'ın ona rahmet ederek imanını kabul edeceğini, onun şirk ve küfür türünden günahlarını affedeceğini söyler. Yine ona göre dilinden yanlışlıkla küfür kelimesi çıkan birisi hüküm itibarıyla kâfir olmaz. Allah'ı bilen ve O'nun dostluğuna inanan mü'minler bazı hatalar işleseler bile, Allah onların kalplerinde her şeyden daha yüce olma vasfını devam ettirir. Mâtürîdî, büyük günah işleyen kişinin cezasını çekeceğini, fakat işlediği bu günah sebebiyle iman vasfını kaybetmeyeceğini düşünmektedir. Ona göre günah işleyen kimse her zaman yaptıklarından pişman olup tövbe etme imkânına sahiptir. Böyle olduğu halde büyük günah sahibi kişilerin cehennemde ebedî olarak cezaya maruz kalacağı yönündeki görüşler, küçük bir hata sebebiyle iyiliklerin tamamını geçersiz sayma anlamı taşıdığından, Allah'ın zâtına nispet ettiği affetme iradesini yok sayma mânasına gelmekte ve bu hali de, Allah'ın belirlediği sınırları aşma anlamı taşımaktadır. Bütün bu anlayışların ilâhî hikmetle uyumlu olması mümkün değildir.

İslâm toplumlarında katı, tekelci ve şiddeti körükleyen yaklaşımlardan uzaklaşıp, Mâtürîdî'nin birleştirici, bütünleştirici, tutarlı, realiteye mutabık, kuşatıcı ve hoşgörüyü esas alan isabetli yaklaşımları hâkim kılınabilirse, mevcut çatışma sebepleri azalacak, anlamsız tekfir ve ötekileştirme söylemlerinin önüne geçilmiş olacaktır. Onun bu izahları, sadece kendi dönemindeki inkârcı akımlar için değil, günümüz dünyasında mevcut batıl inanç ve oluşumlarla nasıl ve ne şekilde mücadele edilmesi gerektiğine

dair de ufuk açıcı mesajlar içermektedir. Medyanın da etkisiyle insanların farklı yönelim ve akımlara daha fazla temayül gösterdiği günümüz dünyasında, doğru duruş ve doğru bakış açısı kazanma adına, Mâtürîdî'nin engin fikirlerinden azami derecede istifadeye ihtiyaç vardır.

KAYNAKÇA

- Abdülkâhir el-Bağdâdî. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devlet, 1928.
- Akarsu, Bedia. “Yaradancılık”. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılapYayınları, 2017.
- Allen W. Wood. “Kant’ın Deizmi”. çev. Necmettin Tan. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 327-347.
- Alper, Hülya. *İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Altıntaş, Ramazan. *İslâm Düşüncesinde Tevhîd ve Estetik İlişkisi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.
- Antes, Peter. “The First Asharites’ Conception of Evil and Devil”. *Me-langes Offerts a Henry Corbin*. ed. Seyyed Hossein Nasr. Tahran: Mc Gill University Institute of Islamic Studies, 1977.
- Arslan, Hulusi. “İspat ve Tenzih Açısından İmam Mâtürîdî’nin Tevhid Anlayışı ve Delilleri”. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin*. ed. Hülya Alper. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.
- Bilici, Ali Baz. *0-6 Yaş Grubu Çocuklarda Dini Gelişim Süreci ve Din Eğitimi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Bolay, Süleyman Hayri. “İlahçılık”. *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*. Ankara: Nobel Yayınları, 2013.
- Cevizci, Ahmet. “Deizm”. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Coşkun, Muhammed. “İlâhî Fiillerin Nedenliliği Bağlamında Tef-sir-Kelâm İlişkisi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 35 (2016), 41-70.
- Çağlayan, Harun. “İmam Mâtürîdî’de Hidâyetin Yöntem ve Çeşitleri”. *19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (Haziran 2020), 537- 564.
- Demir, Osman Nuri. “İmam Mâtürîdî’nin İnsan Tasavvuru Üzerine Bir İnceleme”. *Mâtürîdî Düşünce Sisteminin Dayandığı Temel Tasavvurlar*. ed. Emine Ögük. Ankara: İlâhiyât Yayınları 2021, 199-240.

Dorman, Emre. “Tarihsel ve Teolojik Açından Deizm ve Eleştirisi”. *Uluslararası Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu Bildiri Kitabı*. ed. Vecihi Sönmez vd. Van: Ensar Neşriyat, 2017.

Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'tem-id. *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. nşr. Hüseyin Atay. Ankara: DİB Yayınları, 1993.

Ebû'l-Bekâ el-Kefevî. *el-Külliyât mu'cem fi'l-mustalâhât ve'l-furûki'l-luğavîyye*. nşr. Adnan Derviş vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993.

Erdem, Hüsameddin. “Deizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/110. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. ed. R. J. Maccarty. Beyrût: Imprimerie Catholique, 1953.

Evkuran, Mehmet. “Mâtürîdî'de Allah Tasavvuru”. *Mâtürîdî Düşünce Sisteminin Dayandığı Temel Tasavvurlar*. ed. Emine Ögük. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.

Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Muhaşşalü'efkârî'l-müte'kaddimîn ve'l-müte'ahhîrîn mine'l-'ulemâ' ve'l-hükemâ' ve'l-müte'kellimîn*. Kâhire: Matbaatü'l-Hüseyniyye, 1323.

Fiğlalı, Ethem Ruhi. “Hariciler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/169-175. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Gölcük, Şerafeddin. “Cehmiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/234-236. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

İşık, Harun. “Mâtürîdî Düşüncesinde İlahî Yaratma Karşısında İnsan Özgürlüğünün İmkânı”. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin*. ed. Hülya Alper. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr. *Tefsîrû İbn Kesîr*. nşr. Şuayb el-Arnâvut vd. Beyrût-Lübnan: Dârü'r-Risâleti'l-alemiyye, 2010.

Kādî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen Kādî'l-Kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedânî. *el-Münye ve'l-emel*. thk. İsmâüddîn Muhammed Ali vd. İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Camiyye, 1985.

Kādî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen Kādî'l-Kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedânî. *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*. trc. Hulusi Arslan. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.

Kardaş, Meryem. “Deizmin İncili'nde Tanrı ve Din Tasavvuru”. *Uluslararası Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu Bildiri Kitabı*. ed. Vecihi Sönmez vd. Van: Ensar Neşriyat, 2017.

Kasapoğlu, Abdurrahman. “İnsanın Çaresizliği ve Fıtratın Uyanışı”. *Kelam Araştırmaları* 3/1 (2005), 61-90.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Kitâbü't-Tevhid*. Ankara: İSAM Yayınları, 2003.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010.

Muhammed Ammara. *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.

Öğük, Emine. *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*. Ankara: DİB Yayınları, 2013.

Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993.

Özdeş, Talip. “Mâtürîdî'nin Din ve Şeriat Anlayışı”. *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.

Öztürk, Resul. “Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde Allah'ı Bilme (Ârifetulah) Meselesi”. *Ekev Akademi Dergisi* 9/24 (Yaz 2005), 95-110.

Sâbûnî, Nureddin Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebû Bekir. *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*. nşr. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 1995.

Sarıkaya, Saffet. “Mâtürîdî'nin Din Anlayışında Hoşgörü”. *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.

Tokat, Latif. *Din Felsefesi*. Ankara: Bilay Yayınları, 2018.

Ülken, Hilmi Ziya. *İslâm Düşüncesine Giriş*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1954.

Ülken, Hilmi Ziya. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963.

Ünverdi, Veysi. “Mâtürîdî'de İnsanın Sorumluluğu”. *Usûl* 20 (2013/2), 47-80.

Yeprem, M. Saim. *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*. İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 1984.

KUR'ÂN'IN HAYATA YANSIMASI: 1001 HATİM UYGULAMASI (ERZURUM ÖRNEĞİ) REFLECTION OF THE QUR'AN ONLIFE: 1001 HATİM APPLICATION (EXAMPLE OF ERZURUM)

Geliş Tarihi: 26.08.2021 Kabul Tarihi: 25.05.2022

✉ **MUHAMMED KIZILGEÇİT**

DOÇ. DR.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
orcid.org/0000-0002-8914-5681
mkizilgecit@atauni.edu.tr

✉ **EMRULLAH AKÇA**

DR. ÖĞRENCİSİ
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
orcid.org/0000-0002-0772-5747
emrullah.akca@diyanet.gov.tr

ÖZ

Bu çalışmada beş asırdır Erzurum'da yapılan 1001 Hatim'in yöre halkı tarafından nasıl algılandığı ve onların dinî yaşantısına nasıl katkı sağladığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Öncelikle konuyla ilgili literatür taraması yapılmış; din, dindarlık, hatim vb. kavramlar tanımlanmış, hatim pratiği ile dindarlık ilişkisi kurulmaya çalışılmıştır. Araştırma bölümünde ise nitel yöntemlere başvurulmuştur. Araştırma, yorumlayıcı paradigma ile sürdürülmüştür. Çalışmada nitel araştırma desenlerinden olgu bilim deseni esas alınarak görüşmeler yapılmıştır. Araştırmanın örneklem boyutunda maksimum çeşitlilik ve kriter örneklem teknikleriyle seçilen, Erzurum ilinde ikamet eden gönüllü olmak üzere toplam 15 kişi ile farklı zaman ve ortamda telefon ve yüz yüze ortalama 30 dakikayı bulan görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Elde edilen veriler MAXQDA, 2018 programı kullanılarak analiz edilmiştir. Araştırmada ulaşılan sonuçlara göre, 1001 Hatim'in sayısal ve literal bir zemine çekilme endişesi olsa da katılımcıların büyük bir kısmına göre 1001 Hatim'in, insanları Kur'an-ı Kerim'le buluşturduğu, bu pratiğin yapıldığı dönemde toplum ile şehrin dinî, idarî ve eğitim kadrolarının bir araya gelerek birlik ve beraberlik ruhunu perçinlediği anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din, Dindarlık, Dinî hayat, Din Psikolojisi, Kur'an-ı Kerim, Hatim, 1001, Dua.

ABSTRACT

This study seeks to reveal how the five-hundred-year-old "1001 khatms" tradition, which has been practiced in the city of Erzurum, is perceived by locals and how it contributes to their religious lives. Firstly, the concepts of religion, religiosity, khatim, etc. have been defined, and the relationship between khatm practice and religiosity has been attempted to be established. In the research section, qualitative techniques were employed. The research was carried out with an interpretative paradigm. The research was conducted using an interpretative paradigm. In the study, interviews were conducted using the phenomenology approach, one of the qualitative research approaches. During the sampling phase of the study, 15 individuals, including volunteers residing in Erzurum province, were interviewed by phone and in-person for an average of 30 minutes at various times and locations. Using the MAXQDA 2018 software, the acquired data were analyzed. According to the results of the study, the majority of participants believe that 1001 Khatms unites city residents as well as the religious, administrative, and educational staff, and strengthens the spirit of unity and solidarity.

Keywords: Religion, Piety, Religious life, Psychology of Religion, Qur'an, Khatm, 1001, Prayer.

SUMMARY

The relationship of people with the sacred and the intensity of this relationship are expressed with the concept of religiosity. Individuals are considered religious or non-religious according to the intensity of the practices that lead to the sacred. Regarding the extent of this, the Qur'an offers a dynamic package of suggestions. These suggestions are understood and evaluated differently in the Islamic literature. For example, Sufis advocate a different typology of religiosity; theologians, philosophers, Salafis and modernists adopt a different typology and measure of religiosity. In this regard, it is seen that the conceptualization of religiosity as a five-dimensional phenomenon, namely emotion, belief, worship, knowledge and influence, by Stark and Glock is generally accepted and it is tried to measure religiosity with scales developed based on these dimensions. In this study, this typology of religiosity, which is widely used, was taken as a basis and answers were sought to the following questions about how this one-thousand-and-one khatms tradition contributed to the religious life in the Erzurum sample. What kind of contribution did the Qur'an khatms made in Erzurum region make to the religious lives of individuals (belief, knowledge, worship, emotion and influence). In line with this question, the participants were interviewed and the following responses were received: It has been stated that 1001 khatms are beneficial in turning individuals towards religion, reviving religious feelings, and increasing interest in the Qur'an and religious figures. It has also been stated that 1001 khatms relieve the feeling of loneliness by developing a spiritual environment, unity and solidarity. Participants see the 1001 khatms as a spiritual factor that leads to the holy. It is accepted that this practice is also important in the high rate of reading and memorizing the Qur'an in Erzurum.

This study seeks to reveal how the five-hundred-year-old "1001 khatms" tradition, which has been practiced in the city of Erzurum, is perceived by locals and how it contributes to their religious lives. Firstly, the concepts of religion, religiosity, khatim, etc. have been defined, and the relationship between khatm practice and religiosity has been at-

tempted to be established. In the research section, qualitative techniques were employed. The research was carried out with an interpretative paradigm. The research was conducted using an interpretive paradigm. In the study, interviews were conducted using the phenomenology approach, one of the qualitative research approaches. During the sampling phase of the study, 15 individuals, including volunteers residing in Erzurum province, were interviewed by phone and in-person for an average of 30 minutes at various times and locations. Using the MAXQDA 2018 software, the acquired data were analyzed. As a result of the analysis of the interviews made on the posed question, the following themes and codes were reached. The theme “approaches to 1001 khatms” explains the emotion, belief and effect dimensions of the participants' religious life, the theme “participation in 1001 khatms” explains the application dimension of religious life, and the theme “the meaning attributed to 1001 khatms and prayers” explains the knowledge and experience dimension of religious life. According to the results of the study, the majority of participants believe that 1001 Khatms unites city residents as well as the religious, administrative, and educational staff, and strengthens the spirit of unity and solidarity. Individuals take a meticulous approach to 1001 khatms as they establish a bond with the sacred. Although young people participated in this practice in recent years, it is stated that the majority consists of middle and old people. In this sense, efforts should be made to involve young people in this practice, and it is expected that the provincial and district mufti offices will make more efforts in this regard. In addition, 1001 khatm programs last a month, in an intense emotional atmosphere. In this period when this feeling is experienced, they do not have much difficulty in reaching religious divine messages. Because people can learn about cities. It is an opportunity to introduce these people to the meaning and message of the Qur'an.

GİRİŞ

Kur’ân genellikle her Müslümanın günlük yaşantısında; mevlit, matem, ibadet ve toplantılarında kısacası dinî ve sosyal hayatın her alanında önemli bir yere sahiptir. Zira Kur’ân müminleri ahlâkî davranmaya yönlendiren,¹ tilâvetiyle ruhları teskin eden bir rehber, şifa ve rahmet kaynağıdır.² Mümine dinî farkındalığı en fazla hissettiren Kur’ân tilaveti,³ Peygamberimiz’in (s.a.s.) “*En hayırlınız Kur’ân’ı öğrenip öğretenidir.*”⁴ ifadesiyle teşvik edilmiştir. Dinî hayatlarında Kur’ân’a en çok yer veren illerden biri olan Erzurum halkında da bu ilgi Ramazan ayına ilaveten her senenin Aralık ve bir sonraki senenin Ocak aylarında kendini göstermektedir. Aralık ayının gelmesiyle insanların otobüslerde, çarşıda, cami vb. alanlardaki sohbetlerinde Kur’ân hatminden bahsettiğine “1001 Hatim de geldi.” gibi sözlere şahit olunabilmektedir. Yediden yetmişe bütün Erzurumlularda heyecan ve ilâhî bir aşkı uyandıran 1001 Hatim geleneği, onların dinî hayatlarında önem arz etmektedir. Erzurumlular bu hatim vesilesiyle afetlerden korunduklarına inanmakta, bu uygulamalarla Allah’ın elçisine bağlılıklarını ifade etmekte, ölümü düşünmekte ve ölen yakınlarını yâd etmektedirler.

Dinsel uygulamaların temel hedeflerinden biri, bireylerin inandıkları aşkın varlık ile kurmuş oldukları psiko-teolojik ilişkiyi canlı tutarak, onların benlik ve kişiliklerini geliştirmek, tanrının isteği olan her türlü davranışlara güdüleme, haram ve yasak davranışlar konusunda öz kontrol etkisini sağlamak-

¹ *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: DİB Yayınları, 2009), el-İsra 17/9.

² er-Ra’d 13/28, Yûnus 10/57.

³ Fâtır 35/29.

⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh* (Beyrût: Dâru’l-Kutubü’l İlmiyye, 2009), “Fedâilü’l Kur’ân”, 21.

tır.⁵ Dolayısıyla İslâmî gelenekte sıklıkla yapılan hatim pratiğinin de, genel olarak bireyin benlik ve kişilik yapısının güçlendirilmesi ile insanlar arasındaki ilişkilerin düzenlenmesinin hedeflediği söylenebilir. Zira Kur'ân öncelikle bireyi psiko-teolojik yönden eğiterek onun iç dünyasını değerlerle geliştirmekte, kişiliğine zarar verecek kontrolsüz duygu durumlarına karşı eğitmektedir. Böylece güçlü inanç, sağlam bilgi ve etkili ahlâka dayalı toplumun temelini kurmayı hedeflemektedir. Adı geçen bu dinsel uygulamanın fonksiyonelliğinin görülebilmesi amacıyla öncelikle birey tarafından nasıl algılandığına ilişkin betimlemeler ile onun benliği ve kişiliğinde ortaya çıkardığı sonuçlar nitel ve/veya nicel olarak analiz edilmeli ve din psikolojisi literatürü kapsamında değerlendirilmelidir.⁶

Sağlam bir inanç ve bunun sonucunda pratik uygulamalar ile beslenen yaşantılar yabancı kültürlerle ve dinî değişime karşı daha dayanıklı olabilirler. İnsanlarda bireysel olarak kalıcı izler bırakan din aynı zamanda bu tür ibadet ve ritüellerle toplumsal birleşmeyi ve kolektif bir kimliği de meydana getirebilir. Buradan hareketle Erzurum yöresinde dinin kültürel tohumunu eken Pir Ali'nin hayatı ve onun başlatmış olduğu 1001 Hatim uygulamasının Erzurum örnekleminde dinî hayat üzerindeki etkisi araştırmanın ana konusunu oluşturmaktadır. Araştırmanın problemi ise şu sorular çerçevesinden oluşmaktadır:

1. Erzurum yöresinde yapılan Kur'ân hatimleri bireylerin dinî yaşantılarında (inanç, bilgi, ibadet, duygu) ne tür bir değişim ve etki meydana getirmiştir?
2. Hatim uygulamasının Kur'ân'a yönelik tutumlara etkisi nasıldır?
3. Bu uygulama tarihî serüveni içinde, genç, yetişkin ve yaşlılarda nasıl bir algı oluşturmuştur?
4. Bu gelenek Kur'ân hafızlığına ne tür bir katkı sağlamıştır?
5. Yöre halkı bu uygulamaya nasıl bakmaktadır?

⁵ Mustafa Koç, "Hac Psikolojisi- I: İngiltereli Türk Diaspora Hacıları Üzerine Nitel Bir Durum Çalışması", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/27 (15 Haziran 2013), 50-74; Hüseyin Certel, *Din Psikolojisi* (Isparta: Berikan Yayınları, 2014), 102.

⁶ Koç, "Hac Psikolojisi - I", 49-74.

İnsanların sosyal ve psikolojik davranışlarına yön veren din, bireylerin mânevî yaşantılarını ve kutsalla ilişkilerini düzenlediği gibi toplumsal ilişkilerin, ahlâkî ve İslâmî kültürün de temelini oluşturmuştur.⁷ İslâm kültürüyle yoğrulmuş bu coğrafyanın dinî şahsiyetleri de bu kültürün bir parçasını oluşturmaktadır. İleri teknolojinin bireyleri kendi mânevî değerlerinden uzaklaştırdığı, yaratıcısı ve kendisine yabancılaştırdığı bu dönemde İslâmî bir renkle yaşayabilmek büyük sabır ve çaba gerektirir. Bu çabanın bir izi olarak görülen Erzurum yöresindeki 1001 Hatimlerinin bireyler üzerinde ve onların dinî yaşantılarına ve Kur’ân’a karşı tutumlarına ne tür bir etki ettiğini anlamak araştırmamızın temel mihengini oluşturmaktadır. Ayrıca bu uygulamanın tarihi serüvenini, genç yetişkin ve yaşlılarda nasıl bir algı bıraktığını araştırmak da çalışmanın odak yönünü oluşturmaktadır.

Erzurum Kur’ân’a yönelişin fazla olduğu, hafız ve Kur’ân okuyanı çok olan illerdendir.⁸ Bunun temelinde bu tür uygulamaların olduğunu söylemek mümkündür. Hatim gibi dinî uygulamalar içinde yetişen çocuklar bunu hayatlarının bir parçası haline getirip dinî kişilik oluşturabilirler. Tarihe yön veren üstün şahsiyetler bu gerçeği göz önüne alarak bu tür uygulamalara önem vermişler, vakfiyeler kurup bunun devamını sağlamaya çalışmışlardır.

Erzurum’da yapılan 1001 Hatim geleneği de yörede çocuklar ve gençler üzerinde Kur’ân sevgisinin daha da pekişmesine vesile olabilir. Bunun için bu dinî geleneğin, gelecek kuşaklara aktarılması yoluyla da akademik literatüre girmesi faydalı olabilir. Zira marifet iltifata tabi olduğundan bir konu ne kadar yazılıp üzerinde konuşulursa toplum için de o kadar ilgi ve dikkat çekici olur. Bu çalışma da böyle bir ilginin oluşmasını hedeflemektedir. Ayrıca dinin insanlar üzerindeki etkisini ve onlarda meydana getirdiği değişimi anlayabilmek için onların dinsel yaşantılarına ve tarihi ritüellerine bakılması gerekir. Bu gerçeği Jung ‘arketipler’ kavramıyla ifade ederek dinin insanların gizli dünyalarında, ortak ritüellerinde aranması gerektiğini ifade eder. Dinin toplumsal yönüne

⁷ Ünver Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat* (İstanbul: Erzurum Kitaplığı, 1999), 21.

⁸ Erzurummedya Emha, “Nüfuslarına Göre İllerin Hafızlık Sıralaması” (15 Aralık 2021).

önem veren E. Fromm da dinin, toplumsal pratiklerine bakılarak anlaşılabilirliğini belirtir.⁹ Bununla birlikte Kur'ân okumanın faziletiyle ilgili çalışmalar çok olmakla birlikte hatim pratiğinin insan üzerindeki mânevî etkisine yönelik tecrübi çalışmalar yok denecek kadar azdır. Bu gerçekten hareketle beş asırdır Erzurum yöresinde uygulanan 1001 Hatim geleneğinin dinî yaşantı üzerindeki katkısını ve bireylerin zihin dünyalarına kazandırmış olduğu dinî algıyı saha çalışmasıyla araştırmak son derece önemlidir.

1. TEMEL KAVRAMLAR

1.1. Din, Dindarlık ve Dinî Hayat

Dindarlık veya dinî hayat söz konusu olunca neye göre dindarlık veya hangi dine göre ve ne ölçüde dindarlık soruları akla gelmektedir. Bunun için dindarlık veya dinî hayatı din kavramına verilen anlama göre tanımlamak gerekmektedir. Zira dindarlık bireyin mensup olduğu dinin ilkelerine göre değişmektedir. Her dinin kendine has ilkeleri bulunduğundan ona bağlı dinî hayat da farklı olmaktadır. İnsanlar ne tür hadiselerin veya olguların din olarak adlandırılabilirliği konusunda birleşemedikleri gibi dinin tam olarak ne olduğu hakkında da bir tanım yapamamışlardır.¹⁰ Bu da insanların dinden ne anladığı sorusunu araştırmayı gerektirmektedir. Dinin tanımlarına bakıldığında onun epistemolojik yönüne, müntesiplerinin onu algılama ve yaşantılarına göre farklı şekilde tanımlandığı görülmektedir. Dinin farklı anlam ve tanımlarının yapılması onun kaynağının farklı olgulara dayandırılmasından kaynaklanmaktadır. Zira din bireyin beslendiği inanca göre farklı şekilde anlamlandırılmıştır. Dolayısıyla din değil, dini algılama biçimi onun tanımında etkili olmuştur. Örneğin dini sadece sosyal ve kurumsal bir olgu olarak gören E. Fromm, onu, kutsal olarak kabul edilen varlıklara yönelik geliştirilen ve sonuçta ahlâkî bir topluluğun oluşmasını sağlayan inanç ve uygulamalar bütünü veya bir grup tarafından paylaşılan, o grup üyelerine

⁹ James Forsyth, *Psikolojik Din Kuramları*, çev. Mustafa Ulu vd. (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 106-217.

¹⁰ Muhammed Kızılgöç, "Dindarlık Üzerine Meta-Analitik Bir Çalışma Doğu Karadeniz Örneği", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (2016), 1143-1163; Zeynep Özcan, *Cumhuriyet Dönemi Dinî Hayat* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014), 5.

kendilerini adayabilecekleri hedefler sunan ve onlara ortak bir davranış biçimi veren sistem olarak tanımlamaktadır.¹¹ Dini, çocuksu bir ihtiyaç ve tarihî bir yanılama olarak gören Freud, dine karşı determinist bir şekilde yaklaşmaktadır. Zira dinî inançların taşıdıkları birçok anlam hakkında değerlendirmenin mümkün olmadığını; bunların kanıtlanamadıkları gibi çürütebilen şeyler olmadığını belirtmektedir. Ayrıca Freud dinin sosyal düzenden çok bireysel ve duygusal bir tecrübe olduğunu vurgular. Cinayet vb. sosyal suçların yasaklanmasını medeniyete dayandırmaktadır. Zira medeniyetin bu tür yasakları daha kapsayıcı ve mantıklı bir şekilde açıkladığını ileri sürerek dinin fitrat yapısını görmezden gelmiştir.¹² Ayrıca dini “bireyin duyguları, fiilleri ve bireysel tecrübeleri” şeklinde tanımlayan James’in dinin toplumsal yönünü ihmal ettiği ileri sürülmektedir.¹³ Pargament, ise dini “hissetme, düşünme, hareket etme ve kutsalla pratik ilişki kurma yolu” şeklinde tanımlamakta, dinin çok boyutlu bir yapı olarak hem bireysel hem de sosyal yönüyle hayatın her alanında yaşanabileceğini ileri sürmektedir.¹⁴ İslâmî literatürde ise din tutulan yol, kutsala adanma, ceza, mükâfat ve millet gibi anlamlara gelmektedir. Ayrıca din bireysel ve toplumsal yanı bulunan, inanç, bilgi ve uygulama açısından sistemleşmiş, mensuplarına bir yaşam tarzı sunan, onları belli bir hedef ve dünya görüşü etrafında toplayan yapı olarak da tanımlanmaktadır.¹⁵ Dini açıklamaya dönük bu tanımların ortak noktalarına bakıldığında dinin, kutsalla girilen ruhsal bir ilişkinin gereği olarak hayatın tüm boyutlarını kucaklayan bir yaşam tarzı, daha açık bir ifadeyle “hayatın ta kendisi” olduğu söylenebilir. Din psikolojisi literatüründe “dindarlık” ve “dinî hayat” gibi kavramlarla ifade edilen bu yaşam tarzı, genel olarak “Allah’la uyumlu bir hayat” yaşama şeklinde anlaşılmaktadır.¹⁶ Böylesi bir yaşam biçiminin her inanan için her zaman aynı kalite ve seviyede sürdüğü söylenemez. Çünkü dinin insan hayatında

¹¹ Erich Fromm, *Psikanaliz ve Din* (y.y: Arıtan Yayın Evi Yayınları, 1996), 46.

¹² Forsyth, *Psikolojik Din Kuramları*, 32-47.

¹³ Ali Köse - Ali Ayten, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2015), 110.

¹⁴ Kenneth Pargament, “Of means and ends: Religion and the search for significance”, *International Journal for the Scientific Study of Religion* 2 (1992), 201-229.

¹⁵ Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972), 26; Muhammed Kızılgöçer, *Din Psikolojisinin 100’ü* (Ankara: OTTO Yayınları, 2017), 10.

¹⁶ Faruk Karaca, *Din Psikolojisi* (Trabzon: Ofset Matbaacılık, 2015), 71.

yayıldığı alanlar (inanç, ibadet, bilgi, tecrübe, sosyal hayat) ve insanın iç dünyasında inmiş olduğu derinlik seviyeleri ve bu derinliğin oluşum ve gelişim süreçlerindeki farklılıklar, dindarlığı her birey için farklı ve özel bir hale getirmektedir. Bu durumda tek dine inanan bir toplumda bile, gerçekte insanların sayısı kadar dindarlık biçimlerinden bahsetmek mümkündür. Çünkü bireylerin zihinsel, duygusal, ahlâkî ve dinî gelişimlerinin yanı sıra, aile, grup, kitle iletişim araçları ve diğer çevresel etkenler, aldıkları eğitim, başlarından geçen olaylar, yaşantıları ve dinî algılamaları birbirinden farklıdır.¹⁷

1.2. Dinî Hayatın Boyutları

Dindarlık, dine inanan bireylerin kutsalla ilişkisine göre belirlendiği ve bu ilişkilerin dinî tecrübe, inanç ve uygulama sistemiyle gösterildiği¹⁸ için çok boyutlu bir yapı olarak tanımlanmaktadır. Dindarlığın birçok boyut altında değerlendirilmesinin başka nedeni de onun dinamik bir özelliğe sahip olmasıdır. Zira dindarlık her bireyin kendi zamanının şartlarında ve kendisinin sahip olduğu misyona göre dindarlık ölçüsüne bağlı kalabilmesidir. Dindarlık her ne kadar dinamik bir yapıya sahip olsa da Stark ve Glock'un, dindarlığı, duygu, inanç, ibadet, bilgi ve etki olmak üzere beş boyutlu bir fenomen olarak kavramlaştırmasının genel olarak kabul gördüğü ve bu boyutlar esas alınarak geliştirilen ölçeklerle dindarlığın ölçülmeye çalışıldığı görülmektedir.¹⁹

Bu beş yaklaşımın dışında Allport'un yapmış olduğu iç güdümlü dindarlık ve dış güdümlü dindarlık tasnifi de din ve psikoloji alanında yapılan birçok çalışmaya kaynak olmuştur. Allport iç güdümlü dindar ile İslâm'daki mümin tipini resmederken dış güdümlü dindarlık ile de münâfık tipi dindarlığı resmetmiştir.²⁰

¹⁷ Abdülkerim Bahadır, "Dindarlığı Etkileyen Faktörler", *Din Psikolojisi*, ed. Hayati Hökelekli (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010), 95-112; Özcan, *Cumhuriyet Dönemi Dinî Hayat*, 8.

¹⁸ Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*, 70.

¹⁹ Rodney Stark - Charles Y. Glock, *American Piety: The nature of Religion Commitment* (USA: University of California, 1974), 14; Özcan, *Cumhuriyet Dönemi Dinî Hayat*, 9.

²⁰ Gordon W. Allport - J. Michael Ross, *Personal Religious Orientation and Prejudice* (Journal of Personality and Social Psychology, 1967), 5/432-443; İbrahim Gürses, *Dindarlık ve Kişilik* (Bursa: Emin Yayınları, 2017), 25.

1.3. Hatim ve Tarihi

Sözlükte “örtmek, mühürlemek, bir şeyi tamamlayıp sonuna ulaşmak” gibi manalara gelen hatim, Kur’ân-ı Kerîm’i başından sonuna kadar yüzünden veya ezbere okuyarak bitirme işlemine denilmektedir. Ayrıca Buhârî’nin *Sahîh*’i gibi tanınmış hadis kitaplarını okuyup sona erdirmeye de hatim (hatim indirmek, hatmetmek) denilmiştir.²¹

Kur’ân içeriğiyle yeni bir düşünce ve dünya inşa etmeyi hedeflerken, kıraatiyle de okuyan için ibadet sayılmaktadır. Zira Kur’ân kıraati, kulluk bilincinin zirvesi namaz ibadetinde de şart olarak gösterilmekte hatta “Namaz,” “Kur’ân” diye isimlendirilmektedir.²² Kur’ân okumanın ibadet oluşunu pekiştiren İbn Mesud’un rivayet ettiği şu hadis kanıt olarak gösterilebilir; “*Her kim Allah’ın kitabından bir harf okursa bununla ona bir hasene verilir. O bir hasene de on katı ile ödüllendirilir. Ben, ‘Elif-lâm-mîm’ bir harftir demiyorum. Fakat elif bir harf, lâm bir harf ve mîm de bir harftir; diyorum.*”²³ İslâm’ın temel kaynağı olan Kur’ân’ın okunması ve Kur’ân meclislerinde bulunulmasıyla ilgili hadis literatüründe birçok rivayete yer verilmektedir. Zira toplu halde yapılan ibadetlerin dinî duyguları harekete geçirmesi ve Allah’a bağlılık derecesi bireysel ibadetlere göre daha fazla yaşanmaktadır. Bu konuda Dârimî’nin rivayet ettiği iki hadis, toplu halde okunan Kur’ân meclislerinde bulunmanın önemini açıklamaktadır: “*Kur’ân’a başlanılırken hazır bulunanlar Allah yolunda yapılan Fetih’e katılanlar gibidir. Onun hatmine tanık olanlar ise ganimet mallarının paylaşımına tanık olanlar gibidir.*”, “*Enes b. Malik Kur’ân’ı hatim ederken çocuklarını toplayıp öyle dua ederdi.*”²⁴ Yine sabah okunan Kur’ân’a meleklerin tanıklık edeceği Kur’ân tarafından haber verilmektedir.²⁵ Toplu halde

²¹ Ebû Abdîrrahmân Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Âyn* (y.y: Mektebetü’ş-Şamile, t.y.), 4/242; Abdurrahmân Çetin, “Hatim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16/469.

²² el-İsrâ 17/78.

²³ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ Tirmizî, *Câmi’u’t-Tirmizî* (Riyad: Dâru’s-Selâm, 1999), “Fedâilü’l Kur’ân”, 16.

²⁴ Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdîrrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *Müsnedü’d-Dârimî* (Sünenü’d-Dârimî) (Riyad: Dâru’l-Muğnî, 2000), “Hatmu’l Kur’ân”, 3514-3516.

²⁵ el-İsrâ 17/78.

Kur'ân okuma esnasında Allah'ın rahmetinin ineceği de rivayet edilmektedir; *“Allah'ın evlerinden bir evde (cami veya mescit) Allah'ın kitabını okumak ve aralarında müzakere etmek için bir araya gelen topluluk üzerine huzur iner; onları Allah'ın rahmeti bürür. Melekler de kanatlarıyla onları kuşatır. Allah, onları, yanında bulunan yüce cemaatte anar.”*²⁶ Buradan hareketle Kur'ân hatmine Hz. Muhammed (s.a.s.) daha hayattayken müslümanların özen gösterdiği ve bu konuda yönlendirildiği anlaşılmaktadır.

Cenaze üzerinde Kur'ân okunup, hatimlerin indirilmesi de Allah'ın rahmetini çekme ümidini taşıdığı düşünülmektedir. Bu rahmetin sadece ölüyü Allah'ın azabından kurtarma şeklinde telaki edilmediği ölünün aile ve sevenlerine teselli ve sabır olarak yansıdığı da düşünülmektedir. Kısacası Kur'ân, müminin dünyasında; doğumundan ölümüne kadar var olduğu gibi ölümden sonraki hayatta da varlığını sürdürmektedir.

1.4. Dinî Bir İbadet Olarak Hatim

Dinî gaye ile yapılan özel davranışlar ibadet olarak isimlendirilmektedir.²⁷ İbadetler bireyin yaratıcısıyla kurduğu inanç, duygu, düşünce gibi tecrübelerin sonucu ortaya çıkan davranışlardır.²⁸ İnanan birey sadece inançla yetinmeyip inancını bilgi düzeyinde bırakmaz,²⁹ inandığı varlıkla ilişki kurma ve ona olan bağlılığını ortaya koyma noktasında inancını davranışlarına ve sosyal hayatına yansıtır.³⁰ Dinî yaşantının en belirgin davranışları olan ibadetler hem birey ile yaratıcısı arasındaki bağı güçlendirir hem de hemcinsleri ile ilişkilerini sağlam bir zeminde yürütmesini kolaylaştırır. Dolayısıyla bireyin yaratıcısıyla bağı ne kadar kuvvetli olursa bunun hayatın diğer alanlarına da olumlu bir şekilde yansması o kadar etkili olacaktır.

Din psikolojisi açısından bakıldığında şükür ifadesi ve kul-

²⁶ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Kahire: Dâru İbni'l-Cevzî Yayınları, 2011), “Salât”, 349.

²⁷ Hakan Olgun, “İbadet, Ritüel ve Kurban”, *Milel ve Nihal* 13/2 (28 Aralık 2016), 82-99.

²⁸ Koç, “Hac Psikolojisi – I”, 49-74.

²⁹ Hasan Kayıklık, *Din Psikolojisi* (Adana: Karahan Yayıncılık, 2014), 129.

³⁰ Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2015), 116; Ahmet Rifat Geçioğlu, “Hac İbadetine Psikolojik Bir Yaklaşım”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 16/1 (25 Ekim 2016), 219-243.

luk ödevi olarak algılanan ibadetler, aynı zamanda aşkın varlık ile inanan arasında kurulan dinamik bir iletişim süreci olarak da yorumlanır. Dolayısıyla bu uygulamalar aracılığıyla inanan ile inanılan arasında kurulan bu mahrem ve dinamik psiko-teolojik sürecin aktif olmasıyla bireyin bilincindeki aşkın varlık düşüncesinin ve inancının sabitleşip yerleşmesi ve olgunlaşması hedeflenir.³¹ Bu kuramsal arka plandan hareketle İslâm dininin ibadet sistemindeki hatim pratiği, uygulanışı açısından hem bireysel hem de grupsal ana ve alt temalar taşıması yönüyle oldukça dikkat çekici bir ibadet olarak değerlendirilebilir. Bireylerin psiko-teolojik duygularının en çok belirginleştiği dinî pratiklerin başında Kur'ân okuma veya dinleme pratiği gelmektedir. Zira Kur'ân-ı Kerîm'in gönüllerde ve ruhlarda bıraktığı tesir ile psikolojik bir i'câz özelliğinin olduğu düşünülmektedir. Nesir yönüyle, eşsiz lafız ahengiyle kulağa ilk temas ettiği anda lezzeti ve tadı kalpte hissedilen Kur'ân'ın başka kitaplardan eşsiz bir özelliğe sahip olduğuna inanılmaktadır. Nitekim Kur'ân okuyan veya dinleyen bir insanın gönlünde bir an sevinç belirirken, başka bir an kişiyi korkuya ve dehşete sürükleyebiliyor; cennetten bahsederken bir anda cehennemin korkunç özelliklerine geçebiliyor.³² Kur'ân bu vb. üslubuyla hem ilâhî bir nitelik taşıdığını göstermekte hem de insanların korku-ümit arasında yaşamlarını sürdürmesini öğretmektedir.

1.5. Pir Ali ve 1001 Hatim Uygulaması

Z. Başar, Erzurum ilindeki ziyaretlerden bahsederken Pir Ali Baba'nın yattığına inanılan mezarı da saymaktadır.³³ H. Konyalı da Erzurum tarihiyle ilgili eserinde³⁴ “H. 940 M. 1533 tarihli Pir Ali Baba vakfiyesinde” şeklinde kısa bir bilgiye yer vermektedir. Ayrıca Pir Ali Bey Baba'nın torunları aracılığıyla günümüze kadar ulaşan Arapça el yazması vakıfnamesi de bulunmaktadır. Bu va-

³¹ Certel, *Din Psikolojisi*, 138.

³² Ebû Süleyman b. İbrâhîm el-Hattâbî, *Beyânu' i'câzi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1976), 70; İbrahim Halil Erdoğan, “Nübüvvetin İspatı Bağlamında Kur'ân'ın Psikolojik İ'câzi”, *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/2 (31 Temmuz 2017), 402-420.

³³ Zeki Başar, *İctima-i Adetlerimiz İnançlarımız ve Erzurum İlindeki Ziyaret Yerlerimiz* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1972), 100.

³⁴ İsmail Hakkı Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleri ile Erzurum Tarihi* (İstanbul: Ercan Matbaası, 1960), 345.

kıfnamede Pir Ali Baba, toplumun ileri gelen şahsiyetleri huzurunda elinde bulunan köylerin gelirlerini hatim okuma ibadetine bağışladığından bahsetmektedir. Erzurum'da nice hafız, âlim ve sûfinin yetişmesine vesile olan; başlattığı 1001 Hatim geleneğiyle şehrin sert iklimini mânevî bir atmosferde adeta sıcağa dönüştüren bu değerli zat hakkında pek az bilgi bulunmaktadır. Ulaşılan bilgilerin çoğu da sözlü rivayete dayanmaktadır. Erzurum'un sevilen alimlerinden olan Alvarlı Efe onun başlatmış olduğu hatim geleneğini şiirlerinde şöyle anlatmaktadır:

Hafızları bin bir hatim okurlar
Nur-i Kur'ân enhârına akarlar
Nüzûl-i rahmetgâha bakarlar
Mevla'ya emanet olsun Erzurum
Bin bir hatim nuru arşı doldurmuş
Bela musibeti yerden kaldırmış
Düşmanları kahreylemiş öldürmüş
Mevla'ya emanet olsun Erzurum.³⁵

Bu dizelerin içeriklerine bakıldığında 1001 Hatim'in, Allah'a bağlılığı canlandırmaya, şehrin kaza ve musibetlerden korunmasına yönelik olduğu anlaşılabacaktır.

Pir Ali Baba'nın hicrî 10.yüzyılda, miladî 16. yüzyılında yaşadığı kabul edilmektedir. Bu varsayıma göre 1001 Hatim geleneği, 1500'lü yıllarda kendisi tarafından başlatılmıştır. Pir Ali Baba'nın yaşadığı dönemin, Osmanlı sultanları Yavuz Sultan Selim ve oğlu Kanuni Sultan Süleyman dönemine denk geldiği düşünülmektedir.³⁶ Bu dönemde ilim, sanat ve edebiyat alanında büyük ilerlemenin olduğu ve çok değerli eserlerin yazıldığı belirtilmektedir. Bu ortamda yetişen Pir Ali Baba, o devrin âlim ve fadıl şahsiyetlerinden olmakla birlikte büyük zenginlerinden de sayılmaktadır. Tuzcu (Dutçu) köyünde mutasarrıflık yapan Pir

³⁵ H. Ömer Özden, *Alvarlı Muhammed Lütî Efendi'nin Divanında Ramazan Algısı* (İstanbul: Belikan Basım, 2015), 302.

³⁶ Ahmet Şimşirgil, "Kanuni Zamanında İlim ve Fikir Hareketleri", *Tarih ve Medeniyet Dergisi* 14 (1995), 53-58; Ali Yılmaz, "Erzurum'da İcra Edilen Dini Bir Gelecek: Bin Bir Hatim", *Erzurum Dadaş Sosyo Kültürel Dergisi* 11 (Temmuz 2013), 24-32.

Ali Baba, o dönemlerde çevre illerde özellikle de Erzincan’da vuku bulan depremler sebebiyle tedirgin olur ve Erzurum’un bu tür bir felakete maruz kalmaması temennisiyle 1001 Hatim gele-
neğini başlatır. “Eğer her yıl 1001 Hatim okunursa Allah Teâlâ bu
memleketi felaketlerden özellikle de zelzeleden korur.” diyerek
sahibi bulunduğu 8 köyden 4’ünün gelirini tamamen (meşayih ve
ulemadan olan evlatları nezaretinde) Erzurum’da yılda bir defa
okunmasını ihdas ettiği ‘1001 Hatim okuma işine vakfetmiş ve bu
hatimler o günden sonra Erzurum’da sürekli okutularak, Birinci
Dünya Savaşına kadar devam edegelmiştir. Birinci Dünya Har-
bi sırasında kısa bir dönem kesintiye uğradıktan sonra dönemin
müftüsü Solakzâde Sadık Efendi ve bazı Erzurum milletvekilleri-
nin teşebbüsleriyle tekrar başlatılmış ve günümüze kadar gelmiş-
tir.³⁷ 1001 Hatmi tekrar başlatan Solakzade Sadık Efendi Kur’ân’ı
vaaz yoluyla tefsir ederek hatmetme geleneğini sürdürmüştür.³⁸

1001 Hatim geleneğinin, geçmişten günümüze icrası ve usulü
ile ilgili olarak da şunlar zikredilebilir: “1001 Hatim, adından da
anlaşılacağı gibi her yıl takriben bir ay boyunca çeşitli camilerde
en az 1001 tane hatm-i şerifin okunmasıdır. Okuma işi her yıl ge-
nellikle 15 Aralık-15 Ocak tarihleri arasında bir ay boyunca her
gün (sabah-akşam) kesintisiz yürütülür. Bu tarihlerde icra edil-
mesinden maksat, önceki sene ile sonraki senenin hayırlı ameller
ile birleştirilme ve böylece her yılın, bela ve musibetlerden uzak
olarak rahmet ve bereket ile tamamlanma düşüncesidir. Hatimler,
sabah namazı ile yatsı namazından sonra, müftülüğün belirledi-
ği camilerde icra edilegelmiştir. İlk dönemlerde şehir merkezinin
daha derli toplu olması, küçük olması sebebiyle birkaç merkez
camiinde yürütüldüğü bildirilir. Daha sonraki dönemlerde özel-
likle de son yıllarda bu camiler çoğaltılarak muhtelif yerlerde icra
edilmektedir. Bu hatimlerin klasik usulde yürütülme şekli şöy-
ledir: Yatsı namazından sonra ve sabah namazından sonra hatim
okunacak camiler müftülük tarafından tespit edilir ve özellikle
din görevlileri bu camilere yönlendirilir. Kur’ân kursu öğrenci-
leri ile şehrin hafızlarının da özellikle katıldığı bir oturumdur bu.

³⁷ Yılmaz, “Erzurum’da İcra Edilen Dini Bir Gelenek: Bin Bir Hatim”, 24-32.

³⁸ Selahattin Kıyıcı, “Solakbay, Muhammet Sadık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm An-
siklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 37/369-370.

Her camide hatmi organize eden bir görevli bulunur ve hatimler o görevlinin nezaretinde yürütülür. Cami cemaatinin yoğunluğuna göre birkaç hatim aynı oturumda tamamlanır. Hatimler takriben her camide bir buçuk saat sürer. Her gün okunan hatimler büyük bir titizlikle özel tutanaklara birkaç nüsha halinde yazılır. Hatim sonrası tilavet secdeleri yapılır, yine bir görevlinin tayiniyle liyakatli hafızlara İhlas-ı şerifler, Felak ve Nâs sûreleri, Fâtiha ve Bakara sûrelerinin ilk beş âyeti okutularak orada bulunan hoca efendilerden birine dua yaptırılır ve böylece o gün ki hatm-i şerifler tamamlanmış olur. Hatim esnasında camide bulunup da bu hatm-i şeriflere bil fiil katılamayan cemaat için de bazı camiler de kısa bir program icra edilirdi. Şöyle ki; hatim okumayan cemaat, caminin mahfil altındaki bölmede sessizce tespih çeker, hatmin sonunda bir hoca efendinin gözetiminde o bölmede on dakika kadar hafif sesli zikir icra ederlerdi. Bu âdetin, Erzurum sabık müftüsü olan Solakzâde Sâdık Efendi tarafından başlatıldığı söylenmektedir. Hatmin duası bu zikir programından sonra yürütülürdü. Dolayısıyla hatim okuyan ve okumayan herkes, camide bir faaliyet içerisinde bulunmuş olmanın verdiği mutlulukla dağılırdı.”³⁹

2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Araştırma nitel yöntemle yapılmıştır. Nitel araştırma, araştırmanın seyrini ve veri toplama süreçlerini düzenli ve tutarlı bir şekilde yürütülmesi için belli bir desene göre sürdürülmesini gerektirmektedir.⁴⁰ Bu çalışmada nitel araştırma desenlerinden olgu bilim deseni kullanılmıştır. Öze ulaşabilme çabası olarak değerlendirilen bu yaklaşımın ana varsayımı yalnızca deneyimlerle yaşananların bilinebileceğidir.⁴¹ Nitel araştırma desenlerinin tümü görüşme, gözlem ve doküman analizi tekniğini kullanmaktadır. Bu çalışmada bireylerin 1001 Hatimle ilgili düşüncelerinin kritize edilmesi için görüşme tekniğine yer verilmiştir.

³⁹ Yılmaz, “Erzurum’da İcra Edilen Dini Bir Gelenek: Bin Bir Hatim”, 24-32.

⁴⁰ John W. Creswell, Plano Clark Vicki L., *Karma Yöntem Araştırmalarına Giriş*, çev. Yüksel Dede vd. (Ankara: Anı Yayıncılık, 2018), 61; Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncıları, 2018), 37-67.

⁴¹ John W. Creswell, *Karma Yöntem Araştırmalarına Giriş*, çev. ed. Mustafa Sözbilir (Ankara: Pegem Yayıncılık, 2019), 30.

Araştırmanın örneklem boyutunda maksimum çeşitlilik ve kriter örnekleme teknikleriyle seçilen, Erzurum ilinde ikamet eden gönüllü olmak üzere toplam 15 kişi ile farklı zaman ve ortamda telefon ve yüz yüze olmak üzere, ortalama 30 dakikayı bulan görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Görüşmeler kayıt altına alınıp yazıya dökülmüş, yoğun bir içerik analizi sonrasında aşağıdaki tablolarda gösterilen kodlamalar ve temalara ulaşılmıştır.

Çalışmanın verileri, literatür ve uzman görüşleri neticesinde oluşturulan yarı yapılandırılmış 6 ana soru ve 8 alt sorudan oluşan görüşme formu ile demografik bilgi formuyla elde edilmiştir. Görüşmeler 2021 Mart ile 2021 Mayıs arasında yapılmıştır. Görüşmeler Zoom ve Skype üzerinden yapılmış, aynı zamanda kayıt altına alınmış ve daha sonra yazıya geçirilmiştir. Bu kayıtlardan toplam 30 sayfa veri elde edilmiştir. Elde edilen veriler MAXQDA, 2018 programı kullanılarak analiz edilmiştir.

3. BULGULAR VE YORUM

3.1. Katılımcıların Demografik Özelliklerine Yönelik Bulgu ve Yorumlar

Görüşmeye katılanların 8'i erkek, 7'si kadındır. Katılımcıların yaşları en küçüğü 28, en büyüğü 79 ortalaması ise 40'dır. Katılımcıların eğitim seviyeleri incelendiğinde 4 kişinin yüksek lisans, 5 kişinin lisans, 4 kişinin ön lisans, 2 kişinin de lise mezunu olduğu görülmüştür. Katılımcılardan 3'ü Kur'an'dan okuduğunu anlayabildiğini, 2'si kısmen anladığını, 10 kişi ise okuduğunu anlamadığını ifade etmiştir.

3.2. Katılımcıların 1001 Hatimle İlgili Bulgu ve Yorumları

Bu çalışmada Erzurum ilinde bir gelenek haline gelen 1001 Hatim'in, onların dinî hayatlarına nasıl etki ettiği açıklanmaya çalışılmaktadır. Yöneltilen soru üzerinden yapılan görüşmelerin analizi sonucunda alttaki tema ve kodlara ulaşılmıştır. Bunlardan 1001 Hatim'e yaklaşımlar teması; katılımcıların dinî yaşantılarıyla ilgili duygu, inanç ve etki boyutlarını açıklarken, hatme katılım düzeyi teması; dinî yaşantının uygulama boyutunu açıklamakta, 1001 Hatim'e yüklenen anlam ve dua temaları ise dinî yaşantının bilgi ve tecrübe boyutunu açıklamaktadır.

3.3. 1001 Hatim'e Yönelik Yaklaşımlar

3.3.1. Olumlu Yaklaşımlar

3.3.1.1. Dine Yönlendirme

Dinî yönelim, bireyin hayatında din ile olan irtibatını, dine olan ilgisini, ona yönelmesini sağlayan şart ve durumları ifade etmektedir.⁴² Bu açıdan dinî hayatın etki boyutuyla ifade edilebilen dine yönelme, ibadetlerin önemli özelliklerinden sayılmaktadır. Özellikle Kur'ân tilaveti, Mekkeli müşrikleri etkileyip kimisini dine yönlendirdiği gibi zamanımızda da cezbedici özelliğiyle insanları etkileyebilmektedir. Bu etkileme ihtidaya vesile olabileceği gibi dinde insan- Allah ilişkisini de duygusal temelde bir düzene de dönüştürebilir.⁴³ Kur'ân tilaveti esnasında basımn olabilen din duygusu bireyleri ilâhî olana doğru çekmektedir. Nice Kur'ân tilavetinin yapıldığı 1001 Hatim'in, bireyleri dinde yükseltebildiğini yani dindarlık düzeylerini artırdığını K.3 şöyle anlatmaktadır: "1001 Hatim'in Erzurumluların dinî yaşantılarına katkı sağladığına inanıyorum." K.7, 1001 Hatim'in oluşturduğu manevî ortamın Ramazan ibadeti gibi bireylerin dindarlaşmalarını sağladığını şu ifadelerle anlatmaktadır: "1001 Hatim, adeta Ramazan atmosferinde geçtiği için insanları Kur'ân okumaya yönlendiriyor." 1001 Hatim'in bireyleri Kur'ân okumaya yönelterek dinin gereklerini daha fazla yerine getirmeye katkı sağladığı belirtilmektedir. Bu durumu K.10, şöyle anlatmaktadır: "1001 Hatim insanların Kur'ân'a daha fazla sarılmasına böylece daha fazla dine yönelmesi ve onun gereklerini yerine getirmesine vesile olmaktadır." K.5, bu geleneğin insanları Kur'ân'a yönlendirdiğini belirterek dinî merasimlerin olumlu tarafının daha fazla olduğunu ifade etmeye çalışmıştır. Zira insanların din ile tanışması, genellikle dinsel törenler ve geleneklerle olabilmektedir.⁴⁴ 1001 Hatim'in, ona ilk tanıklık eden bireylerin üzerinde derin bir etki bıraktığı; Kur'ân okumaya ve dinî bir kişiliğe dönüşmeyi sağladığı belirtilmektedir. Bu durumu K.2, "1001 Hatim'in oluşturduğu manevî ortam, insanların alışkanlıklarını bırakmalarına ve dine yönelme-

⁴² Nida Özdemir, *Suçluluk ve Pişmanlık Yaşantısının Dine Yönelim Üzerindeki Etkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 64.

⁴³ Karaca, *Din Psikolojisi*, 104.

⁴⁴ Ali Köse, *Neden İslam'ı Seçiyorlar* (İstanbul: İz yayıncılık, 2012), 139.

lerine vesile olmaktadır. Benim dinî bütün olmayan bir kız öğren-cim vardı. Bu hatim programlarına katıldıktan sonra hüngür hün-gür ağlayarak ben de kapanmak istiyorum, artık namazlarımı terk etmeyeceğim demişti ve Kur’ân öğrenmeye başlayarak iki ay gibi bir zamanda Kur’ân’ı öğrenebildi.” Başka bir katılımcı da hatmin bireylerin dinî yaşamlarına kattığı bereketten bahsederek bu ge-leneğin insanları Kur’ân’a yönlendirdiğini şöyle açıklamaktadır: “Bu gelenek, insanları Kur’ân’a yönlendiriyor. Bu merasimlerde hafızlara çokça yer verilmesi, insanları da Kur’ân’ı okumaya ve ezberlemeye teşvik etmiştir.” K.12, 1001 Hatim ile insanlar ade-ta yeniden doğmuş gibi dine sarılabilmekte kendilerini tövbe ile yenileyebildiklerini belirtmektedir; “Ben hiçbir yerde böyle bir feyiz ve güzelliği yaşamadım. Çünkü orda birçok insanın hatim ve duasının birleştiği tövbe istiğfarda bulunduğu, hatimle adeta yeniden hayata başlamaya vesile olabileceğini düşünüyorum.

Görüldüğü gibi katılımcılar, 1001 Hatim’in bireylerin dinî yaşantılarına katkılarını, Kur’ân üzerinden ifade etmektedirler. Zira Kur’ân Allah’ın sağlam ipidir.⁴⁵ Ona bağlananlar dinî bütün bir birey olabilirler. Buradan da anlaşılıyor ki dinî yönelim veya dinde yükselme sadece bireylerin yaşadığı sıkıntılar vb. psiko-lojik nedenlerden ötürü üstün bir varlığa sığınmaktan ibaret ol-madığı gibi, bazen dinî uygulamaların meydana getirdiği manevî ortam da bireylerin dinî kimlikle özdeşleşmesini sağlamaktadır. Literatüre bakıldığında dinî pratiklerin dine ilgiyi artırdığını ve dinî mesajlara daha fazla özen göstermeye yönlendirdiğiyle ilgili çalışmalar bulunmaktadır. Örneğin M. Koç’un, hacılar özerinde yapmış olduğu çalışma, Hac tecrübesini yaşadktan sonra birey-lerin yapmak istedikleri dinî pratiklerin çoğaldığını ortaya koy-muştur.⁴⁶ Geçioğlu da yaptığı çalışmada, hac pratiklerinden sonra dinde değişim yaşayanların oranlarının niceliksel olarak dinde değişim yaşamayanlardan fazla olduğunu ortaya koymuştur.⁴⁷

⁴⁵ el-Bakara 2/256; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakā'ı-kı gavāmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekāvil fî vücûhi't-te'vil*, thk. Halil Me'mûn (Lübnan: Dirasetü'l ilmiyye, 1995), 1/386.

⁴⁶ Mustafa Koç, “Hac Psikolojisi – II: İngiltereli Türk Diaspora Hacıları Üzerine Nitel Bir Durum Çalışması”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/28 (15 Aralık 2013), 193-222.

⁴⁷ Ahmet Rifat Geçioğlu, *Hac İbadetinin Bireysel Yaşayıştaki Rolü* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 94-95.

3.3.1.2. Dinî Duyguları Canlandırması

Dinî yaşayışın boyutlarından olan dinî duygu, bireyin kutsal saydığı varlığa karşı duyarlı olmasını ifade etmektedir.⁴⁸ Duygular bireyin çevresindeki olaylara verdiği tepkilerin sonucuna göre davranışları şekillendirirler. Öfke ve korku duygusu çevresindeki herhangi bir olguyla meydana geldiği gibi din duygusu da dinî pratiklerin uygulama şekline göre meydana gelmektedir.⁴⁹ Çalışmamızda da katılımcılar, 1001 Hatim geleneğinin Ramazan ayında tutulan oruç gibi bireylerin dinî duygularını canlandırıldığını ifade etmektedirler. Böylece insanlar Kur'ân'la buluştuklarını ve Kur'ân sevgisini kazandıklarını şöyle açıklamaktadırlar: K.5, “Ramazanın dışında insanların Kur'ân'la buluştuğunu ve dinî duyarlılığının yükseldiği dönem 1001 Hatim dönemidir.” 1001 Hatim'in Erzurumlularda dinî bir hareketlik ve canlanma meydana getirdiğini belirten K.12, “1001 Hatim Erzurumluların dinî hayatına inanılmaz bir dinamizm ve hareketlik katıyor. Onlarda birlik, beraberlik ve cemaat şuurunu kazandırdığını” ifade etmektedir. K.5 de, “toplumun dinî hassasiyeti bu uygulama ile geniş zamana yayılıyor, Ramazanla sınırlı kalmıyor. Çünkü duygular atıl bırakıldığında zamanla zayıflar. Dinî duygu da böyledir. Ama bu tür gelenekler ile periyodik bir şekilde Kur'ân'ın tekrarlanması bu duyguların canlı tutulmasına yardımcı olacaktır.” Böylece 1001 Hatim'in dinî duyguları canlı tutarak bireyleri dinî yaşantılara karşı hazır hale getirdiğini belirtmektedir. Böyle bir hazır oluş içerisinde olabilen bireylerin dinî yaşantıya karşı daha kolay yönlendirilebileceğini belirten K.5, 1001 Hatim programlarının bireyleri Kur'ân'la daha fazla bir zaman diliminde hemhal olmalarını sağlama konusunda önemli olduğunu şu sözleriyle ifade etmektedir: “Tabi bu şekilde de Kur'ân zihinlerde ve gönüllerde canlı kalıyor. Kur'ân bağlılığı kalıcı oluyor. Zihinsel ve duygusal olarak Kur'ân'a karşı hazır bulunuş içerisinde olan bu toplumu, dinî önderler daha rahat onun hükümlerine ve mesajlarına yönlendirilebilirler.” Dinî pratiklerin toplu halde yapılmasının, duyguları etkileme fonksiyonlarının daha fazla olduğunu belirten

⁴⁸ Kızılgeçit, *Din Psikolojisinin 100'ü* (Ankara: OTTO Yayınları, 2017), 40.

⁴⁹ Robert A. Emmons, “Duygu ve Din”, çev. Gülüşan Göcen, *Din ve Maneviyat Psikolojisi*, ed. İhsan Çapcıoğlu - Ali Ayten (Ankara: Phoenix Yayınları, 2013), 472-475.

K.9, “Kur’ân okunduğu zaman Müslümanların elbette heyecana kapıldığını, hele toplu olarak bu ibadeti yapıyorlarsa duygularının daha fazla kabardığını ifade etmektedir.” K.13 ise, 1001 Hatim geleneğinin meydana getirdiği duyguların dinî anlamda bir olgunlaşmaya yardımcı olduğunu ifade etmektedir; “1001 Hatim dinî ve milli duyguların canlandığı ve yeşerdiği bir ruh halidir. Her yıl bu mânevî hazzı yaşamak dinî bir olgunlaşmadır benim için.” Birlik-telik şuuruyla okunan Kur’ân ve hatimlerin duygusal hareketliliğe ve pozitif anlamda davranışlara dönüştüğünü Kur’ân’ın kendisi de haber vermektedir.⁵⁰ Literatüre bakıldığında toplu halde yapılan ibadetlerin dinî duygulara ve bunların olumlu tutum ve davranışlara dönüşmesine etki ettiğine dair çalışmalar bulunmaktadır. M. Koç,⁵¹ yaptığı çalışmada insanların bir takım ibadetler üzerinden yaratıcıyla iletişime geçip onunla yakınlık kurabileceğini belirtmektedir. Kutsalla kurulan bu tür bir ilişki, aynı zamanda bireysel ve toplumsal dayanışmaya zemin hazırlar. Ayrıca bu ibadetlerle Allah’ın karşısında olduğunu hisseden bireyin, daima onun kontrolünde olduğunu düşünerek kendini değerlendirip denetleyebileceğini belirtmektedir. H. Certel, yaptığı çalışmada ibadet gibi dinî pratiklerin Allah ile insanlar arasındaki duygusal bağları güçlendirdiğini ortaya koymuştur.⁵² Bu çalışmada da toplu halde yapılan 1001 Hatim pratiğinin bireylerin dinî duygularının canlı kalmasında ve Allah huzurunda olma şuurunu kazandırması konusunda önemli bir gelenek olduğu ifade edilmiştir.

3.3.1.3. Kur’ân-ı Kerîm’e ve Dinî Şahsiyetlere İlgiyi Artırması

Kur’ân, Müslüman bir toplum için en önemli değer kaynağı olarak kabul edilmektedir. Onu, zihninde ve hayatında taşıyan bireyler de toplumun manevî değer kaynaklarıdır. Değerler, davranışlarımıza yol gösteren, rehberlik eden inanç ve kurallardır. Bu değerler, toplumun sağlıklı olmasında önemli faktörler olarak görülmektedir.⁵³ Değerler en zor zamanlarda toplumun moral

⁵⁰ el-Enfâl 8/2

⁵¹ Mustafa Koç, “Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Algılarının Ruh Sağlığına Etkileri Üzerine Bir Alan Araştırması”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (15 Aralık 2004), 115-157.

⁵² Hüseyin Certel, “İslami İbadetlerin Psiko-Sosyal İşlevleri”, *Akev Dergisi* 1/3 (1998), 149-156.

⁵³ Nevzat Tarhan, *Toplum Psikolojisi* (İstanbul: İz yayıncılık, 2014), 26.

ve motivasyonunu yüksek tutan, toplumsal bütünlüğü sağlayan ve onların mânevî damarlarını besleyen önemli kaynaklardır. Bu kaynaklara sahip bireyler, en zor durumlarda inancını ve ümidini koruyabilmekte, sıkıntıları en az hasarla atlatabilmektedir. Her toplumun bel bağladığı, onunla hayata tutunduğu bir değer kaynağı bulunmaktadır ve bu değerler bireylerin aynı zamanda kutusadırlar. Bu değerler ile yetişip onları içselleştiren toplumların kendi medeniyetlerine ihanet etmeleri beklenilemez. Bunun için sağlıklı ve güvenilir bir toplum için değerler önemlidir. Erzurum ilinde başlatılan 1001 Hatim geleneği de bu değerlere karşı farkındalık oluşturmaya yöneliktir. Bu gerçeğe dikkat çeken K.9, şu açıklamalarda bulunmaktadır: “1001 Hatim insanların Kur’ân’a bağlılıklarını güçlendirip, hafız ve dinî şahsiyetlerin yetişmesine katkı sağlıyor.” K.11 ise Erzurum’un hafızlar şehri ile ünlenmesinde bu pratiğin öneminden bahsetmektedir; “Erzurum hafızlar şehridir. Bu isimle anılmasında 1001 Hatim’in katkısı çoktur.” K.15 de Erzurumlular arasında dindar kesimin fazla olduğunu bunun da 1001 Hatim’e bağlı bulunduğunu düşünmektedir. “Erzurum’un dindar kesimi ve hafızları fazladır. 1001 Hatim’in bunda bir etkisinin olduğunu düşünüyorum.” K5 ise 1001 Hatim’in birinci maksadının Kur’ân’a verilen değeri ortaya koymak olduğunu belirtir. Bunun için dinî ve ilmi bir kişiliğe sahip olan Pir Ali’nin bu konuda öncülük ettiğini vurgulamaktadır. Ayrıca marifet iltifata tabidir. İnsanların hafızlara ve dinî şahsiyetlere değer vermesinin, çocukların ve gençlerin de iltifatlarına vesile olacağını ifade etmiştir. Dolayısıyla 1001 Hatim geleneği sayesinde insanların Kur’ân’a, hafız ve dinî şahsiyetlere daha fazla önem verdiği anlaşılmaktadır.

3.3.1.4. 1001 Hatim’in Doğal Afetlere Karşı Etkili Olduğu İnancı

Doğal afetler, bireyin ve toplumun değer yargılarını ortaya çıkararak onlara sarılmayı sağlamaktadırlar. Bu anlamda toplumsal bir değeri ifade eden Kur’ân, Müslüman birey için terapistik bir kaynak anlamını taşıdığı gibi onun kişiliğine ve kimliğine de olumlu yönde katkı sağlayabilir. Bu sayede birey her türlü şartta ayakta kalmaya çabalar, içinde gizli olan cevherin ve yeteneklerin ortaya çıkmasına gayret eder. Böyle bir değeri içselleştiren

birey, çevresiyle olumlu ve uyumlu ilişkiler kurar.⁵⁴ 1001 Hatim'e olumlu yaklaşanların çoğu onun doğal afetlerin yaşandığı dönemde Pir Ali tarafından hem Kur'an sevgisini aşılama hem de Kur'an'ın koruyucu özelliğini ortaya koymak amacıyla başlatıldığını ifade etmektedirler. Nitekim K.5, insanların Kur'an'daki hıfz (koruyucu) ile ilgili âyetlerden yola çıkarak 1001 Hatim'in maddî ve mânevî afetlere karşı koruyucu olduğuna inandıklarını belirtmektedir; "Bu hatimlerin birinci amacı Kur'an'a verilen önemdir. İkincisi ise afetlere karşı korumak için Kur'an'ın hıfz edici özelliğine başvurmaktır. Pir Ali de Kur'an'ın hıfz âyetlerinden yola çıkarak bu geleneği başlatmış olabilir." Her yılın Aralık ve bir sonraki yılın Ocak ayında Erzurum halkını Kur'an etrafında kilitleyen unsur, 1001 Hatim'in insanları afetlere karşı koruduğuna yönelik olan inançtır. Katılımcılardan K.12, bu durumu şöyle açıklamaktadır: "1001 Hatim'in insanları hem maddî hem mânevî olarak koruduğuna inanıyorum. Çünkü bu kadar yapılan hatim ve duaların bir gücü ve etkisi olduğuna inanıyoruz. İnsanlar da afetlerden koruduğuna inanarak onu okuyor." K.11 de Kur'an'ın şifa yönüne dikkat çekerek maddî ve mânevî hastalıklara çare olduğunu, onun etrafında kilitlenen bireylerin dua ve yakarışlarının bir karşılığının olduğunu şöyle ifade etmektedir: "1001 Hatim'in mânevî gücüne inanıyorum Çünkü Kur'an bir şifa kaynağıdır. Dolayısıyla Kur'an okumanın mânevî hastalıklara faydalı olduğunu düşünüyorum. Ayrıca bunca insanın dua etmesi, yakarması musibetlere karşı etkili olabilir." K.9 ise Kur'an'ın en doğru ve iyi olana götürdüğünü dolayısıyla ona sarılmanın kurtuluşun yolu olduğunu öne sürmektedir. Ayrıca Erzurum şehrinin fay hattı üzerinde olmasına rağmen yıkıcı bir depreme maruz kalmaması, şiddetli yağmur ve sellerin olmamasını bu geleneğe bağlamaktadır. "Zira Kur'an şifadır. Kur'an en doğru olana götürür. Bakınız yağmur diğer illeri vurup yıkıyor. Erzurum'da ise seyrek seyrek iniyor. Ayrıca Erzurum fay hattı üzerinde kurulmuş bir deprem şehridir. İnsanlar hakkıyla Kur'an'ı okur, emirlerine riayet edersek umumi bir belaya uğramayız diye inanmaktadırlar." Buna göre maddî ve mânevî etkenlerden oluşan korku, bireyleri Kur'an

⁵⁴ Öznur Özdoğan, "İnsanı Anlamaya Yönelik Bir Yaklaşım: Pastoral Psikoloji", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/2 (01 Ağustos 2006), 127-141.

etrafında toplamıştır. Zira insanlar Kur'ân'ın direk koruyucu bir müdahalesi olmasa da insanları yetiştirip ideal bir kişiliğe dönüştürerek onları afetlerden koruyacağına inanmaktadırlar. Literatüre bakıldığında insanların zor zamanlarda dine veya dua gibi dinî pratiklere sarıldığını ortaya koyan çalışmalara rastlanılmaktadır.⁵⁵ Bunun temelinde de insanların dinî pratikler ile karşılaştıkları zorluklarla baş edebileceği inancı yatmaktadır. Zira insanlar bu dinî öğretilere uyup kendilerini düzeltirlerse başlarına gelen acılardan kurtulacağına inanmaktadırlar.

3.3.1.5. 1001 Hatim'in Yalnızlık Duygusunu Gidermesi

Yalnızlık; yalnız olma, kimsesizlik, tek başınalık gibi anlamlara gelmektedir. Teknolojinin insanlara ulaşım imkânlarını kolaylaştırdığı fakat iletişim bağlarını zayıflattığı asrımızda, yalnızlık küresel bir hastalık haline gelmiştir. Yalnızlığı insanın verdiği tepkiye göre açıklamaya çalışan psikologlar onu, bireyin sosyal ilişkilerinde nicelik veya niteliksel olarak ortaya çıkan olumsuz bir tecrübe, kalabalıklar içerisinde yalnızlığın hissedilmesi vb. şeklinde tanımlamaktadırlar.⁵⁶ Kur'ân yalnızlık duygusuna karşı bazen insanları dinî şahsiyetlere yönlendirerek ünsiyet duygusunu kazandırmaya çalışmaktadır.⁵⁷ Bazen de önceki toplumların tecrübe ve deneyimlerini hatırlatarak zihinsel bir rahatlamayı hedeflemektedir. Nitekim Kur'ân'daki kıssaların bu yönde bir amacının olduğu bilinmektedir. Ayrıca Kur'ân, hac, Ramazan orucu, cemaatle namaz gibi toplu halde yapılmasını teşvik ettiği dinî pratiklerle bu duyguya karşı bireyleri korumaya çalışmaktadır. Bu çalışmada da katılımcıların toplu halde yapılan 1001 Hatim geleneğinin bireye başkalarıyla beraber olma duygusunu kazandırdığını, birlik ve beraberlik şuurunu geliştirdiğini K. 11, şöyle anlatmaktadır: “1001 Hatim insanları bir araya getiren, hepimizin dua ve aminlerinin birleştiği, birlik ve beraberlik ruhu içerisinde Kur'ânların okunduğu bir dinî geleneğimizdir. 1001 Hatim'e sadece Erzurumlular değil Türkiye'nin dört bir yanından katılan oluyor. Beraberlik ve kardeşlik duygularının canlandığı bu prog-

⁵⁵ Ahmet Canan Karataş, *Gerçeklik Terapisi Yönelimli Dini Başa Çıkma Psikoeğitim Programı* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019), 199.

⁵⁶ Muhammed Kızılgeçit, “Yalnızlık Dindarlık İlişkisi”, *Din, Değerler ve Sağlık*, ed. Hayati Hökelekli (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 517-554.

⁵⁷ el-Kehf 18/28.

ramları önemsiyorum. 1001 Hatim programlarında birçok kişiyle bir araya geliyoruz, her yerden dualar yükseliyor. Kendinle birlikte başkalarının varlığını hissediyorsun bunun kadar güzel bir mânevî ortam var mı?”

Dinî pratiklerin yalnızlık duygusuyla baş etmede etkili olduğunu ortaya koyan çalışmalar bulunmaktadır. Örneğin Kızılgeçit “Yalnızlık Dindarlık İlişkisi” adlı çalışmasında dindarlığın ve dindarlık alt boyutlarının yalnızlık duygusuna karşı olumlu bir etkiye sahip olduğunu ortaya koymuştur.⁵⁸ Benzer sonuçlara Ali Ayten de ulaşmıştır. *Din, Erdem ve Sağlık* adlı çalışmasında hayatın getirdiği zorluklarla mücadelede Allah’a yakınlaşmak için yapılan dinî pratiklerin fiziksel ve ruhsal sıkıntılara karşı destekleyici olduğunu ortaya koymuştur.⁵⁹

3.3.1.6 1001 Hatim’in Mânevî Bir Ortam Oluşturması

Mâneviyat aslen Arapça bir kelime olup TDK Sözlüğünde iki anlama gelmektedir. Birincisi, “maddî olmayan, mânevî şeyler” anlamına gelmektedir buradaki mâneviyattan maksat görülmeyen, duyu organlarıyla sezilemeyen, soyut, ruhani olan demektir. İkinci anlamı ise yürek gücü, moraldir.⁶⁰ Buradaki mâneviyat, madde ve cisimle alakası olmayan, ruh ve mana ile ilgili hususlar, tehlikeler karşısında inanç ve ahlâkî değerlere bağlılıktan doğan dayanma gücü, ruh kuvveti, moral şeklinde tanımlanmaktadır.⁶¹ Mâneviyatın literatürde birçok farklı tanımı bulunmaktadır. Bunlar: kutsalın öznel tecrübesi, varoluşsal anlam arayışı, kutsalı arama süreci, aşkın olana bağlılık şeklinde tanımlanmıştır.⁶²

Mânevî hal, dinî pratiklerin içselleştirilerek başka bir ifadeyle sadece Allah’a has kılınarak yapıldığında oluşmaktadır. Bu mânevî halin temel karakteristik özellikleri, affetme, tevazu, sev-

⁵⁸ Kızılgeçit, “Yalnızlık Dindarlık İlişkisi”, 517-554.

⁵⁹ Ali Ayten, *Din Erdem ve Sağlık* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2015), 72.

⁶⁰ Recep Toparlı ed. (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2005), “Maneviyyat”, 1339.

⁶¹ Sevde Düzgüner, “Nereden Çıktı Bu Maneviyat: Manevi Bakımın Kültürel Temellerine İlişkin Kültürlerarası Bir Analiz”, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, ed. Ali Ayten - Mustafa Koç - Nuri Tınaz (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), 17-44.

⁶² Brian J. Zinnbauer - Kenneth I. Pargament, “Dindarlık ve Maneviyat”, *Din ve Maneviyat Psikolojisi*, ed. İhsan Çapcıoğlu - Ali Ayten (Ankara: Phoenix Yayınları, 2013), 61-91; Köse - Ayten, *Din Psikolojisi*, 126; Zinnbauer - Pargament, “Dindarlık ve Maneviyat”, 61-100.

gi, ümit kendini kontrol etme gibi erdemlerdir.⁶³ Bu erdemlerin bireyde meydana gelmesi yaratıcıyla samimi bir iletişim ve bağ ile ancak olabilir. Gelişen teknolojik ve iletişim araçları insanlık için maddî külfeti azaltmış olsa da ruhsal anlamda insanların sorunlarını çözememiş bilakis daha da karmaşık hale getirmiştir. Bu karmaşıklar içerisinde yaratıcıya dönecek bir yol bulamayan bireyler ya çareyi psikiyatristlerde ya da intiharda aramaktadırlar.⁶⁴ Zira modern hayat ve onun sağladığı imkânlar insanın mânevî yönünden çok hep maddî yönünü beslemektedirler. Bu da haliyle bireyde patolojik ve psikolojik rahatsızlıklara neden olabilmektedir. Bu anlamda bireyin özüyle bağlılığını güçlendiren dinî pratiklerin rolü büyüktür. Bu araştırmada katılımcıların ifadeleri bunu destekler niteliktedir. K.14, Erzurum'da yapılan 1001 Hatim pratiğinin oluşturduğu mânevî ortamı şöyle anlatmaktadır: “1001 Hatim, Kur’ân-ı Kerîm’in mânevî atmosferinde insanları birleştirmiştir. Birlik ve beraberlik şuurunu geliştirmiştir. Kur’ân meclislerinde toplanmanın mânevî huzurunu yaşatmıştır.” Kur’ân insanları Allah’a götüren en doğru ve sağlam kaynaktır.⁶⁵ O maddî anlamda yol gösterici olduğu gibi mânevî anlamda da insanların ihtiyaç duyduğu huzuru vermektedir. Zira Allah insanın mânevî yapısının ancak kendisini anmakla rahatlayıp huzur bulabileceğini bildirmektedir.⁶⁶ Başka bir katılımcı ise 1001 Hatim’in yardımseverlik duygusunu canlı tuttuğunu böylece mâneviyatın zıddı olan bencilik, özseverlik, hırs, doyumsuzluk gibi reziletlerle karşı, cömertlik, başkasını düşünme, kanaat ve yeterlilik gibi erdemleri kazandırarak insanın özüyle bağını güçlendirdiğini belirtmeye çalışmaktadır. K.9, “1001 Hatim’in Erzurumluların dinî yaşantılarına muhakkak faydası olmuştur. Pir Ali Bey’in başlatmış olduğu vakıf geleneği Erzurum’da farklı bir şekilde icra edilmektedir. Bu vakıflar hem okuyan öğrencilerin ihtiyacını karşılıyor hem de fakir insanların ihtiyacını gideriyor.” K.7 de 1001 Hatim’in meydana getirdiği mânevî ortamı şöyle açıklamaktadır:

⁶³ Ali Ayten, *Din Psikolojisi: Din ve Maneviyata Psikolojik Yaklaşımlar* (İstanbul: İz yayıncılık, 2012), 29.

⁶⁴ Mustafa Köylü, “Teoriden Pratiğe Dini Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri”, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, ed. Ali Ayten - Mustafa Koç - Nuri Tınaz (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), 66.

⁶⁵ el-İsrâ 17/9.

⁶⁶ er-Ra’d 13/28.

“Hatimler okurken biz de dinlemeye giderdik. İnsanların tevazulu ve yardım sever hallerini; bir birlerine yer vermeleri, birbirlerine cüz uzatmalarını o zaman görebiliyorduk.” K.13 de 1001 Hatim bitip duası yapıldığında, insanların kutsalla girdiği derin iletişimi ve bağlılığı şöyle ifade etmektedir: “Hatimler bitip dua vakti geldiğinde yüzlerce insan bir anda elleri semaya açılmış, dillerinde aminler işte bu tarifsiz bir duygudur ve bu duyguyu ancak yaşayanlar anlayabilir.” K.5 ve K.9, 1001 Hatim’in oluşturduğu mânevî ortamın bireylerin anlam dünyalarını doyurduğunu, onun en muhtaç olduğu zamanda ona arkadaşlık edip yol gösterdiğini belirtmektedirler. Bunlardan K.9, düşüncelerini şöyle ifade etmektedir: “Bir arkadaşım Kur’ân’la tanışmasını şöyle anlatır: “Babam küçüklüğümde beni Kur’ân öğrenmem için hocaya götürdü bir iki gün gittim artık kaçmaya başladım okumadım. Okula başladım, ilkokul orta, lise velhasıl işe girdim askerliğimi yapıp evlendim. İşimi güzel yapıyordum fakat dinî konuda eksiktim. Hep bugün, yarın Kur’ân okumaya başlayacağım diyordum başlamadan emekli oldum. Emekli olunca kendimi boşa hissettim. Kalktım camiye gittim. Birkaç küçük süre dışında hiçbir şey bilmiyordum. İmam 1001 Hatim için Kur’ân okuyor, cemaat de takip ediyor, sayfaları çeviriyor, ben ise öyle bakıyordum. Orada kötü oldum; kendi kendime ben ne biçim Müslümanım dedim. Bunca insan burada Kur’ân’ı okuyor, takip edebiliyor ben ise öyle bakıyorum. İnsanlığımı sorgulamaya başladım ve ağlamaya başladım. Oradan kalktım Kur’ân öğretmesi için bir hocaya gittim.” Bunu anlatırken de ağlayarak anlatıyor. Bu adam Kur’ân’ı sonradan güzel bir şekilde öğrendi ve 1001 Hatim’i de hiç kaçırmıyor.” K.5 de “Peygamberimiz’in Kur’ân okuyanı, Kur’ân arkadaşı diye nitelediğini belirtmektedir.” Kur’ân’la arkadaş olanın ruhsal problemler yaşaması beklenilmez. Katılımcıların ifadelerinden de anlaşılıyor ki 1001 Hatim ve duası bireyleri Allah’la buluşturan, mânevî bağları kuvvetlendirip onların özüne yakışır davranışlarda bulunmalarına vesile olmaktadır. Böylece bireylerin dinî yaşantılarına katkı sağladığını kabul etmektedirler. Katılımcıların bu açıklamaları literatürdeki çalışmalarla uyushmaktadır. Örneğin McCullough ve diğerlerinin yapmış oldukları çalışmada mânevîyat seviyeleri yüksek olan bireylerin dindarlık seviyelerinin de yük-

sek olduğunu ortaya koymuştur.⁶⁷ Başka bir araştırmada da dinî pratiklerin psikolojik iyi oluşa katkı sağladığı tespit edilmiştir.⁶⁸

3.3.2. 1001 Hatim'e Olumsuz Yaklaşımlar

Allah kullarından kendisine ibadet etmelerini isterken samimi, içten yani sadece onun için yapma niyetiyle ibadet etmelerini istemektedir. Bu, ibadetlerin hayatın diğer alanlarında da etkili olmasının gerekçesi olabilir. Buna göre ibadetin belli bir formda yapılması gerektiği gibi belli bir mana ve maksada yönelik olması da gerekmektedir.⁶⁹ Yüce bir gaye için yapılan ibadetlerin bireyin gelişmesi ve olgunlaşması için etkileyici özelliği olduğu söylenebilir. Fakat içselleştirilmeyen, ne amaçla yapıldığı düşünülmeyen bir ibadet saplantıdan öteye geçmeyebilir. Bununla birlikte Allah, ibadettin niceliğinden çok niteliğine önem göstermektedir. Zira namazlarını huşu içinde kılın âyeti de bu anlama yönelik olarak anlaşılabilir.⁷⁰ Buradan hareketle araştırmaya katılanların bir kısmı 1001 Hatim'in bireylerin dinî yaşantılarına etki etmediğini birkaç gerekçe ile ileri sürmüşlerdir. Bunlar: 1001 Hatim'in sayısal bir ritüele, dinî anlamından boşaltılmış bir örf'e dönüştürülmesi ve içeriğine önem verilmemesi gibi gerekçelerdir. Söz konusu durumla ilgili K.1, şu açıklamalarda bulunmuştur: "1001 Hatim bir gelenektir. Olumlu tarafı olduğu gibi olumsuz tarafı da bulunmaktadır. Olumsuz tarafı hatmi sayıya indirgemektir. Sanki sayıyı yükseltme yarışına girmişler. Anlama, düşünme ve yaşamdan uzak bilinçsiz bir okuma yarışı olarak görüyorum. 1001 Hatim temelde doğru olan bir uygulamanın yanlış kullanılması, örf'e dönüştürülmesidir. Normalde Kur'ân okunmasının faydası büyüktür. Ama bunu örf'e dönüştürme onu anlamsızlaştırıyor." İbadet bireyin Allah'a karşı sevgi, saygı, bağlılık, şükran ve acizlik duygularını ifade eden davranışlar olarak tanımlanmaktadır. Bu davranışların hem şuur ve hem de bedenle birlikte yapılması dinî hayat için elzem olmaktadır. Bunlardan birinde oluşacak her han-

⁶⁷ Ayten, *Din Psikolojisi: Din ve Maneviyata Psikolojik Yaklaşımlar*, 27.

⁶⁸ Nurten Kımtır, "Namaz İbadetinin Ruh Sağlığı Açısından Bazı Değişkenlerle İlişkisi", *Din Değerler ve Sağlık*, ed. Hayati Hökelekli (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 374.

⁶⁹ el-Ankebût 29/45.

⁷⁰ el-Mü'minûn 23/2.

gi bir sıkıntı diğerine de etki edebilir.⁷¹ İbadetin bu yönüne dikkat çeken K.1, maksadından uzaklaştırılan ibadet ve dinî pratiklerin meydana getirebileceği zararları şöyle açıklamaktadır: “Ayrıca âyet veya bir sûreyi her hangi bir şeye yönelik okumak doğru değildir. Nitekim bazen insanlar şu âyet veya şu sûre bu işe yarıyor diye okuyorlar sonra da istedikleri olmayınca bu sefer dine karşı cephe almaya başlıyorlar.” K.5 de 1001 Hatim’in bu yönünü eksiklik olarak görmektedir. Zira Kur’ân okumaktan maksadın onu anlayıp hayata tatbik etmek olduğunu belirtmektedir. Fakat bu haliyle de insanların Kur’ân’a yönlendirmesi bakımında faydalı olduğunu zira bu gelenek zamanında insanların zihinsel ve duygusal olarak yönlendirilmeye açık olduğunu bunu da dinî ve ilmî şahsiyetlerin Kur’ân’ın manasıyla ilgili açıklamaları için bir fırsat olarak gördüğünü şöyle ifade etmektedir: “Kur’ân okumaktan maksat manaya nüfuz edebilmektir. Bu açıdan gelenek biraz uzak kalmıştır. Sadece lafzi bir okumadan ibaret kalmıştır. Aynı şekilde Kur’ân’ın ahlâkı ile ahlâklanmayı gerektirir. Bu gelenek sadece lafzen okumayı ele alıyor. Bir başlangıç olarak Kur’ân’a topyekûn bir şehir halkının göstermiş olduğu ilgi açısından önemlidir. Fakat sadece lafzi olarak kalması bir eksiklik olarak görülebilir. Bu konuda dinî şahsiyetler, manasına yönelik de çalışmalar yapabilirler. Bir aylık süreçte Kur’ân’ı anlamaya ve yaşamaya yönelik çabalar olsa iyi olur.” Sonuç olarak katılımcıların 1001 Hatim hakkında farklı yorumlarda bulundukları görülmektedir. 1001 Hatim’in sayısal ve örfi bir zemine çekilme endişesi olsa da katılımcıların çoğunun ifade ettikleri gibi 1001 Hatim’in insanları Kur’ân’la buluşturduğu, bu pratiğin yapıldığı dönemde toplum ile şehrin dinî, idarî ve eğitim kadrolarının bir araya gelerek birlik ve beraberlik değerini ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca 1001 Hatim’in şehrin hafız, dinî şahsiyetlerin yetişmesinde etkili olduğu, duygusal ve davranışsal düzeyde aşkın varlık ile ilişkilerde pozitif anlamda bir etkiye sahip olduğu görülmektedir. Bu sonuçlar literatürdeki benzer çalışmalarla örtüşmektedir. Örneğin Amerika da dindarlık ve iyi olma, umut ve iyimserlik üzerine yapılan 100 çalışmanın neredeyse % 80’i, daha az dindar olanlara

⁷¹ Pazarlı, *Din Psikolojisi*, 189; Habil Şentürk, *Din Psikolojisine Giriş* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 115.

kıyasla dindar bireylerin çok daha anlamlı biçimde pozitif duygular yaşayabildiğini ortaya koymuştur.⁷²

3.4. 1001 Hatim'e Katılım Düzeyleri

Dinî pratikleri yerine getirme dindarlığın önemli boyutlarından-
dandır.⁷³ Fakat bu boyut, cinsiyet, yaş, insanların ilgi düzeyleri
vb. değişkenlere göre farklılaşmaktadır. Çalışmaya katılanların
ifadeleri de bunu açıklar niteliktedir. Konuyla ilgili K.2, dinî bir
pratik olan 1001 Hatim'e katılımın genelde orta ve yetişkin yaş-
lardan oluştuğunu ancak son yıllarda il müftülüğü bünyesinde
çalışan mânevî danışmanlar ve Kur'ân kursu öğreticilerinin ça-
lışmalarıyla gençlerin de katılım düzeylerinin artırıldığını şöyle
ifade etmektedir: “1001 Hatim'e katılım genellikle orta ve yaşlı
kesimden oluşmaktadır. Fakat müftülük bünyesinde mânevî da-
nışmanlık hizmetlerini yürüten din görevlileri ve Kur'ân kursu
öğreticilerin çabalarıyla gençlerden de katılım sağlanmaktadır.
Bu katılım her yıl artmaktadır.” Çalışmaya katılan K.11'in ifade-
leri, bunu destekler niteliktedir; “Sayı son zamanlarda artmıştır.
Katılanlardan gençler de yaşlılar da bulunmaktadır.” K.5, 1001
Hatim'e katılım nüfus oranına göre yükselmediğini, genelde cami
cemaatinden oluştuğunu bunun da orta ve yaşlı kesimden oluş-
tuğunu belirtmektedir. Bu katılım oranına göre 1001 Hatim'in
önceki dönemde yaşamış bireyleri, daha fazla etkilediğini ifade
etmektedir; “1001 Hatim'e katılım sayısal olarak önceki döne-
me göre çoktur. Ama nüfus karşılaştırmasına göre azdır ve cami
cemaatinin dışına pek çıkmıyor. Ayrıca 1001 Hatim'in önceki in-
sanların dinî yaşantıları üzerinde daha etkili olduğunu söyleyebi-
liriz”. K.6, 1001 Hatim'e katılım oranlarının önceki yıllara göre
arttığını fakat gençlerin dinî ilgisizliklerinden dolayı bu dinî pra-
tiğe katılım oranlarının azaldığını belirtmektedir; “1001 Hatim'e
katılım oranı, eskiye göre fazlaşmış fakat gençlerin dine yatkın-
lığı azaldığından hatme katılım oranları düşüktür.” K.4, gençle-
rin dinî pratiklere ilgisiz olduklarını ve teknoloji bağımlılığından
kurtarılması gerektiğini ifade etmektedir; “Bu konuda katılımcı-
lara bakıldığında hep orta ve yaşlı kesim olduğu görülmektedir.

⁷² Adam B. Cohen - Harold G. Koenig, “Din ve Ruh Sağlığı”, *Balıkesir İlahiyat Der-
gisi* 2/1 (23 Haziran 2016), 153-160.

⁷³ Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*, 88.

Gençleri de çekecek etkinliklerin de yapılması gerekir. Gençleri ellerindeki telefonlardan kurtarmak gerekir.”

K.9, 1001 Hatim’e katılımı cinsiyete göre değerlendirmiş, kadınların katılım oranlarının erkeklere göre daha az olduğunu ifade etmiştir. Bunun, kadınların Kur’ân’ı okuma oranlarının düşük oluşundan kaynaklandığı gibi 1001 Hatim’in camilerde icra edilmesi ve kadınların camiye rahat girememesinden de kaynaklanabileceğini belirtmektedir. Fakat kadınların erkeklere göre daha dindar olduğunu şu sözleriyle açıklamaktadır: “1001 Hatim’e katılım oranı, her sene öncekinden çok olmaktadır. Kadınların katılım oranlarına bakarsak onların katılım oranları azdır. Fakat dine bağlılıkları Kur’ân’a ihtiyaçları erkeklerden daha fazladır. Hatta kadınlar için de 1001 Hatim’e katılma programı düzenlemişken bazıları gizli gidip 1001 Hatim’in duasına katılmış. Bir gün bir bayan fark edilip camiden çıkarılınca fark ettirmeden halıyı kendine sararak kapıda dikili olarak duaya katılmıştır. Yani kadınların okuma oranları erkeklerinkinden düşük olduğundan hatim okuma oranları düşüktür. Fakat Kur’ân’a ihtiyaçları erkeklerden fazladır.”

1001 Hatim’e katılımı önceki yıllara göre değerlendiren katılımcılar, medya faktörüyle duyurma imkânlarının artması ve Kur’ân okuma oranlarının da çoğalmasıyla katılımın yükseldiğini, ifade etmişlerdir. K.7, “1001 Hatim’e katılım şimdi daha fazladır. Çünkü Kur’ân okuyanın oranı daha fazla olmuştur. Ayrıca sosyal medyanın da etkisi çoktur.” K.13 ise sosyal medyanın artan rolü 1001 Hatim’in daha fazla duyurmasına yardımcı olduğunu belirtir. Medya sayesinde yurt dışından dahi katılımların sağlandığını şöyle ifade etmektedir: “1001 Hatim’e katılımı 15 yıl öncesiyile karşılaştırdığımızda tabi ki hatim sayılarının ve duaya katılanlarının arttığını görüyoruz. Öyle ki yurt dışından dahi hatim gönderenler oluyor.” Katılımcıların açıklamaları medya faktörü hariç literatür de bulunan çalışmalarla örtüşmektedir. Örneğin Günay’ın 1979 yılında “Erzurum ve Çevresinde Dinî Hayat” adlı çalışmasında yöre halkının % 82’sinin dinî pratikleri yerine getirmeyi imanın bir parçası saydığını ortaya koymuştur. Yine bu araştırmasında Günay, kadınların dinî pratikleri yerine getirme oranının erkeklerden yüksek olduğunu; bu oranı erkek-

lerde %79,3 kadınlarda ise %93,6 olarak tespit etmiştir. Ayrıca yaşın ilerlemesiyle dinî pratiklere verilen önemin de arttığını ortaya koymuştur.⁷⁴ Bu çalışmaya katılan bireylerin ifadelerine bakıldığında yöre halkının dinî pratiklere verdiği önemi hala koruduğunu göstermektedir. Baynal, dindarlık ve ruh sağlığı ilişkisine yönelik yaptığı çalışmada yaş faktörü ile dindarlık değişkeni arasında anlamlı derecede farklılık olduğunu ortaya koymuştur.⁷⁵ Yine benzer sonuçlara Kandemir ve Öztürk de ulaşmıştır. Onların yaptıkları çalışmalarda yaş artıktıkça dinî yönelimde de artışın olduğu tespit edilmiştir.⁷⁶ Zira yaşlılık döneminde ortaya çıkan psikolojik ve fizyolojik sıkıntılar bireyleri dine daha fazla yönlendirmektedirler. Cinsiyet değişkenine göre yapılan çalışmalar ise şöyledir. Türkiye’de yapılan çalışmaların 9’unda kadınların erkeklere göre daha dindar olduğunu ortaya koyarken sadece bir çalışma erkeklerin kadınlara göre daha dindar olduğunu ortaya koymuştur.⁷⁷ Yapıcı, yaptığı çalışmada kadınların dinin etkisini hissetme, dine önem verme, dua edip tövbe etme ve öznel dindarlık açısından erkeklerden daha fazla dindar olduğunu fakat dinî pratikleri yerine getirme konusunda erkeklerden farklı olmadığını tespit etmiştir.⁷⁸ Karşlı da yaptığı çalışmada cinsiyet değişkenine göre dindarlık durumunu incelemiş ve iç güdümlü ya da dış güdümlü dinî yönelimin cinsiyete göre anlamlı bir farklılık göstermediğini bulgulamışlardır.⁷⁹ Kızılgeçit’in yaptığı çalışmada ise erkeklerin kadınlara göre daha fazla iç güdümlü dinî yönelim gösterdiği ortaya çıkmıştır.⁸⁰

⁷⁴ Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*, 89-90.

⁷⁵ Fatma Baynal, “Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (05 Şubat 2015), 206-231.

⁷⁶ Fatih Kandemir, “Bazı Demografik Değişkenler Bağlamında Covid-19 Pandemi Neslinin Dindarlık ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma”, *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (30 Haziran 2020), 99-129; Eyüp Ensar Öztürk, “Üniversite Öğrencilerinde İyimserlik, Dindarlık ve Dini Yönelim İlişkisi”, *İslami İlimler Dergisi* 12/3 (2017), 165-190.

⁷⁷ Ümit Horozcu - Ahmet Celaletin Güneş, “Son Dönem Yurt İçi Hakemli Dergilerde Yayımlanan Din Psikolojisi Çalışmalarının İncelenmesi: Bir Betimsel Analiz Çalışması.”, *Din psikolojisi Güncel Durum Analizi*, ed. Yahya Turan (İzmir: Nobel Yayınları, 2020), 29-30.

⁷⁸ Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din* (Adana: Karahan Kitabevi, 2013), 247.

⁷⁹ Necmi Karşlı, *Mutluluk ve Dindarlık* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 198.

⁸⁰ Muhammed Kızılgeçit, *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık Üzerine Psiko Sosyal Bir Çalışma*. (Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2015), 34.

3.5. 1001 Hatim’e Yüklenen Anlam

İbadetlerde sayı, inanan bireylerde disiplin ve intizam tutumunu geliştirmektedir. Bu nedenle Müslümanlar; özellikle tasavvuf geleneğinden gelenler ibadetlerde sayıya önem göstermişlerdir. Zahit ve âlim olarak bilinen Pir Ali Baba’nın başlatmış olduğu 1001 Hatim’in anlamı hakkında net bir bilgi olmasa da dinî bir anlamı ifade edebileceği düşünülmektedir. Nitekim 1001 sayısı, sonsuzluk, sınırsızlık anlamına gelmektedir.⁸¹ Bu konuda araştırmaya katılan bireylerin farklı yaklaşımlarda bulundukları görülmektedir. Zira katılımcıların bazıları 1001 sayısını, gelenek, kesret, mânevî bir kalkan ve yolculuktan ibaret görürken bazıları ise onun tevhit anlamını sembolize ettiğini belirtmişlerdir. Konuyla ilgili düşüncelerini ifade eden K.1, “1001 Hatim’in kesreti, sonsuzluk ve sınırsızlığı” ifade ettiğini belirtmektedir. K.7 ve K.8, “1001 Hatim Erzurum’u afetlerden korumak için Pir Ali tarafından başlatılmış bir gelenektir.” şeklinde düşüncelerini ifade etmişlerdir. K.9, 1001 Hatim sayısının gizemini şöyle ifade etmektedir: “1001 Hatim’in mânevî gücüne inanıyorum. Zira Kur’ân şifadır. Kur’ân en doğru olana götürür. Bakınız yağmur diğer illeri vurup yıkıyor. Erzurum’da ise seyrek seyrek iniyor. Ayrıca Erzurum bir fay hattı üzerine kurulmuş bir deprem şehridir. Ama birkaç ufak tefek sarsıntı dışında Allah’a şükür zarar vermedi. Bütün bunların okunan hatimlerin hürmetine göre olduğuna inanıyorum. Kişide samimiyet ve Hz İbrahim’in inancı gibi bir inanç olursa Allah onu yarıdmsız bırakmaz.” K.10 da 1001 Hatim’in, doğal afetlerden koruyan bir kalkan olduğunu dile getirmektedir; “1001 Hatim Allah’ın inayetiyle Erzurum şehrini afetlerden koruyacak bir kalkandır.” K.12 ise 1001 Hatim’in maddî ve mânevî afetlerden koruyan bir kalkan olduğunu şöyle ifade etmektedir: “1001 Hatim’in mânevî bir kalkan bir zırh olduğuna inanıyorum. Hem maddî hem mânevî olarak koruduğuna inanıyorum.” K.2 de 1001 Hatim’in insanları mânevî olarak koruduğuna inandığını belirtmektedir; “1001 Hatim’in, şehri bir bütün olarak koruyup korumadığını bilmem ama mânevî olarak insanları koruduğuna inanıyorum.” Katılımcıların

⁸¹ Annemarie Schimmel, *Sayıların Gizemi*, çev. Mustafa Küpüşoğlu (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998), 297.

1001 Hatim'in gizemliliğini bazen Kur'ân'ın şifa oluşuna bağlarken bazen de Kur'ân okuyan samimi dindarlara bağladıkları görülmektedir. Ancak niye 1001 tane oluşundaki sorumuzu bir iki katılımcı dışında sayı gizemi üzerinden değerlendiren olmamıştır. Ayrıca 1001 Hatim'in şehri koruduğuna dair inanç, sayı gizemiyle açıklanırsa daha ilgi çekici olabilir. Katılımcılardan K.5 ile K.12, 1001 sayısının İslâm'ın tevhit anlayışını sembolize ettiğini belirterek 1001 Hatim'e tasavvufî bir anlam yüklemek istemişlerdir. K.5: “Burada 1001 sayısının da önemli bir boyutu vardır. Malum tasavvufta harf simgesinin önemli bir yeri vardır. Burada da bu özelliği görüyoruz. Niye başka bir sayı değil de 1001 sayısı; bir sayısı Allah'ı ifade ediyor vahdeti ifade ediyor. Bütün sayılar birden oluşuyor, bir çıkarıldı mı sayılar işlevsiz kalıyor. Varlık da birden oluşuyor, bir varlıktan çıkınca geriye bir şey kalmıyor. Bin sayısından biri çıkardığımızda sıfırlar hiçbir anlam ifade etmiyor. Bir ile ancak anlam buluyor. 1001 sayıda vahdet vurgusu var aynı zamanda bir sayısı da sonsuzluğun ifadesidir. Yani 1001 Hatim, sonsuz defa Kur'ân'ı okuma anlamını ifade eder sonsuz defa Allah'a sığınmayı ifade eder. Yani böyle bir sembolik anlamda çıkarılabilir.” K.12: “Ama bir ibadeti belli bir düzen ve sayı ile yapmak ona bir disiplin kazandıracağına inanıyorum. Özellikle Hz. Peygamberin Allah tektir tekliği sever hadisi gereği tek sayıya vurgu yapılmış da olabilir. Bunun tasavvufî bir kaynağı da olabilir özellikle Mevlevilerde 1001 çile kavramı vardır. Bundan ötürü de bu sayı konulmuş olabilir.”

Literatüre bakıldığında sayı sembolizminin tarihe iz düşmüş medeniyetlerin ve semâvî dinlerin ilgi alanlarından oldukları ve onlara bir takım metafizik anlamlar yükledikleri anlaşılmaktadır. Fakat varlığı somut ve yüzeysel bir mantıkla açıklamaya çalışan pozitivist akıl sosyal bilimlere konu olan obje hakkındaki anlamı daralttığı gibi matematiği de dar bir çerçeveden ibaret görmüştür. İlk dönem filozof ve düşünürler diğer bilimleri geniş bir çerçevede anlamlandırdıkları gibi matematiği de sadece sayıdan ibaret görmeyip onun, belli bir karakteri ve ruhu da ifade ettiğini savunmuşlardır.⁸²

⁸² Schimmel, *Sayıların Gizemi*, 13.

Sayı sembolizmine İslâm felsefesi,⁸³ kelâm ve tasavvuf⁸⁴ gibi İslâmî geleneğin bir kısmında da rastlamak mümkündür.⁸⁵ Bu da 1001 rakamının rastlantı olmadığı, tasavvuf gibi İslami bir temele dayandığını göstermektedir.

3.6. 1001 Hatim Duası

Dua ibadetin bir parçası olarak görülmektedir. Müslümanların yaratıcıya hitap etmeleri, ona yaklaşmaya çalışmaları için yapılan bir çabadır. Duada “hürmet, itaat ve sevgi”den oluşan üç özellik bulunmaktadır.⁸⁶ Bu özellikleri namazda okunan Fatiha Sûresinde de bulmak mümkündür. Zira Fatiha’nın başında yaratıcıya hürmet etme, ortasında itaat ve sonunda da sevgi göstergesi olan istek ve temenniler vardır. Dinlerin ve inanç sistemlerinin çoğunda yer alan dua; stres, kaygı, keder, üzüntü, korku ve günahkârlık duygularını gidermede psikoterapik etkiye sahip olabilmektedir. Çünkü Allah’ın duaları kabul edeceği umudu bireylerin sıkıntısını hafiflettirir, sabır ve tahammül gücünü kazandırır.⁸⁷ Allah’la kurulan derin, samimi ve mahrem bir ilişki tarzı olarak duanın, bireyin zorluklarla mücadele etme direncini artıran önemli bir psikoterapik teknik olduğu düşünülmektedir. Duanın temelinde yaratıcıya güven ve yüce bir inanış olduğu için birey, inandığı, güvendiği sonsuz merhamet ve şefkat sahibi kutsal varlığın kendisine yardım edeceğine inanmaktadır. Bu anlamda dua acziyetin ifadesi ve daha güçlü bir makamdan yardım talep etmenin yansımasıdır.⁸⁸ Dua, Kur’ân-ı Kerîm’de üzerinde çok durulan konulardan olup hatta insanın değerinin kendisine bağlandığı bir ibadet olarak görülmektedir.⁸⁹ Dua, Allah ile insan arasındaki vasıtasız bir iletişim aracıdır. Bu iletişim Kur’ân’ın ilk sûresi Fatiha du-

⁸³ Reyhan Keleş, “Ahmed Yesevî’nin Hikmetlerinde Sayı Sembolizmi”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 2/23 (2019), 561-586; Ayşe Kökcü, “İbn Sina ve İhvan-ı Safa Bağlamında Matematikten Metafiziğe Sayı ve Nicelik Algısı”, *Beytul hikme, An International Journal of Philosophy* 9/1 (2019), 59-74.

⁸⁴ Osman Türer, *Ana Hatırlatyla Tasavvuf Tarihi* (İstanbul: Ataç Yayınları, 2013), 217-219.

⁸⁵ Schimmel, *Sayıların Gizemi*, 13-31; Osman Necati, *Dirâsâtü’n-nefsâniyye indel’-ulemai’l- Müslimîn* (Kahire: Daru’l-Şuruk Yayınları, 1993), 96.

⁸⁶ Pazarlı, *Din Psikolojisi*, 193-194.

⁸⁷ Osman Necati, *el-Hadîs ve’l-ilmü’n-nefs* (Kahire: Daru’l-Şuruk Yayınları, 2005), 334.

⁸⁸ Orhan Gürsu, *Bağımlılık ve Din Nöropsikolojik Bir Yaklaşım* (İstanbul: Dem Yayınları, 2018), 192.

⁸⁹ el-Furkân 25/77.

asıyla başlar Felak-Nas sûreleriyle sona erer. Duanın bireyi ah-lâksızlığa sürükleyen ümitsizliğe, mânevî ve ruhî gevşekliğe karşı koruduğuna, dinî duyguları yükselttiğine, bireyi küçük ve adi ihtiraslardan kurtararak ruha sükûnet ve ferahlık verdiğine inanılmaktadır. Bu çalışmada katılımcılardan alınan ifadelerde de 1001 Hatim sonrası yapılan duanın bireylerin ruhunda meydana getirdiği psikolojik süreçler şöyle ifade edilmektedir: Allah'la buluşma, tövbe, yakınlarını ve din kardeşlerini yâd etme ölümü hatırlatma vb. maddî ve mânevî isteklerin bulunduğu derin bir yakarış hali. K. 2, duada yaşadığı duyguları şöyle açıklamaktadır: “Dua yapıldığı günde dinî duygular adeta zirve yapmakta, o manevi atmosferde bütün peygamberler, şehitler, veliler, akrabalar, ölü ve diriler yâd ediliyor. Dua ortamında sanki herkes yaptığı pişmanlıklarını dile getirip içten dua ediyor. Dua ortamında insanların Allah ile yaşadığı derin tecrübeyi pişmanlık hallerini ve duaya ne denli sarıldıklarını gözlerinden akan gözyaşlarından anlayabiliyorsun.” Buradaki ifadeler, dua esnasında ortaya çıkacak psikolojik süreci açıklar niteliktedir. Zira duada dinî duygularının uyanması, ölüm ve ölümlerin hatırlanması bireyleri dinî yaşantıya motive eden önemli gelişmelerdir. Bu, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) “*Ölüm nasihat olarak yeterlidir.*”; “*Ölümü çokça anın zira o günahları temizler, dünya bağlılığını azaltır. Zenginlikte ölümü hatırlarsanız onu yıkar, fakirlikte düşünürseniz yaşantınızdan razı olursunuz,*”⁹⁰ hadislerini hatırlatmaktadır. K.5, 1001 Hatim duasının önemini şöyle açıklamaktadır: “Müslüman olarak her hayırlı işi besmele ile başlayıp dua ile taçlandırıyoruz. Ayrıca Peygamber efendimiz Kur'ân okumayı en hayırlı amel olarak zikrediyor. Biz de okuduğumuz hatimlerin Cenab-ı Hak nezdinde değer görmesi için duada bulunuyoruz. Bizim toplum, yaptıkları hatimleri, okudukları duaları toplu halde yapmak ister. Çünkü duaların toplu halde yapılması onların daha kabul olmasına vesile olacağına dair bir inançları vardır. Yani ne kadar çok âmin sesleri olursa kabul olma ihtimali de o kadar yükselir.” K.9, duanın toplu halde yapılmasına önem verdiğini şu sözleriyle ifade etmektedir: “Dua şeklini çok önemsiyorum çünkü

⁹⁰ Ebû Said Ahmed b. Ziyâd el-Basrî İbnü'l-A'râbî, *Kitâbü'l-Mucem fi'l-hadis* (Riyad: Dâru ibni'l- Cevzi Yayınları, 1997), 2/512; Muhammed Nâsirüddin Elbânî, *Za'îf'ü'l-câmi* (Beyrut: Mektebû'l İslâmi Yayınları, ty.), 1/1110.

orada sağlığa, affetmeye, ölümlere, dirilere, hazır olan ve olmayan bütün kardeşlerimize dua ediliyor. Bu duaların mânevî etkilerine inanıyorum. Hatta Allah insanın değerini duaya bağlamaktadır.” K.12 de 1001 Hatim duasının getirdiği mânevî coşkunluğun insanları hayatlarında yeni bir sayfa açmalarına vesile olduğunu şöyle anlatmaktadır: “1001 Hatim duası çok duygulu çok feyizli geçmektedir. Ben hiçbir yerde böyle bir feyiz ve güzelliği yaşamadım. Çünkü orda birçok insanın hatmi ve duasının birleştiğini tövbe istifarda bulunduğu, adeta yeniden hayata başlamaya vesile olabileceğini düşünüyorum.” Katılımcıların ifadelerinden 1001 Hatim duasının bireylerin ruhlarını etkileyip onları rahatlattığını, kısacası mânevî bir yükselişe vesile olduğunu anlamak mümkündür. Bu dua ortamında bireysel ve toplumsal istekler birleşir, birlik ve beraberlik duyguları yükselir. Böylece 1001 Hatimlerin yapılacağı bir kusur aylık bir eğitim, tefekkür, arınma ve ibadet sürecinden sonra en üst kimlik olan İslâm kimliği zihinlerde canlanmış olur.

1001 Hatim duasının törenselleşmesi olarak yapılmasında daha kabul olacağı inancı hâkim olmaktadır. Bu inanç, “*Bana dua edin duanızı cevap vereyim.*”⁹¹ âyetindeki çoğul ifadesine dayanmaktadır. Ayrıca katılımcılar Kur’ân okumanın önemli bir ibadet olduğuna bundan sonra yapılacak duaların kabul olma ihtimalinin de fazla olduğuna inanmaktadır. Bu açıklamalar literatürdeki çalışmalarla da örtüşmektedir. Horozcu “Dünyevi Dua ve İstekler” adlı doktora tezinde insanların duanın etkilerine inandıklarını ve bu isteklerinin tecrübe edildiğini ortaya koymaktadır.⁹² Koç, yaptığı çalışmada, düzenli ve devamlı olarak yapılan dua ve ibadetlerin, ruh sağlıkları üzerinde olumlu psikolojik etkiler yaptığını tespit etmiştir.⁹³ Hökelekli ise duanın insandaki “eksiklik şuurunun” doğurduğu gerginlikleri gideren bir güç kaynağı olduğunu belirtir. Böylece dua, dindarlığın Allah’la insan arasında din yolu ile kurulan ilişkinin özü ve özeti olarak değerlendirilebileceğini ifade etmektedir.⁹⁴

⁹¹ el-Mü’min 40/60.

⁹² Ümit Horozcu, *Din Psikolojisi Açısından Dünyevi İstek Duaları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 276.

⁹³ Koç, “Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Algılarının Ruh Sağlığına Etkileri Üzerine Bir Alan Araştırması”, 115-157.

⁹⁴ Hayati Hökelekli, *İslam Psikoloji Yazıları* (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 69.

SONUÇ

İnsanların kutsalla ilişkisi ve bu ilişkinin yoğunluğu dindarlık kavramıyla ifade edilmektedir. Bireyler kutsala götüren pratiklerin yoğunluğuna göre dindar veya a-dindar sayılmaktadırlar. Bunun ölçüsüyle ilgili Kur'ân-ı Kerîm dinamik bir öneri paketini sunmaktadır. Bu öneriler, İslâmî literatürde farklı şekilde anlaşılıp değerlendirilmektedir. Örneğin tasavvufçular bir dindarlık tipolojisini savunmakta, kelâmcılar, felsefeciler, selefler ve modernistler ayrı birer dindarlık tipolojisini ve ölçüsünü benimsemektedirler. Bu konuda Stark ve Glock'un, dindarlığı, duygu, inanç, ibadet, bilgi ve etki olmak üzere beş boyutlu bir fenomen olarak kavramlaştırmasının genel olarak kabul gördüğü ve bu boyutlar esas alınarak geliştirilen ölçeklerle dindarlığın ölçülmeye çalışıldığı görülmektedir. Bu çalışmada da yaygın olarak kullanılan bu dindarlık ölçeği esas alınmış ve 1001 Hatim geleneğinin Erzurum örneğinde dinî hayata nasıl bir katkı sağladığına yönelik şu soruya cevap aranmıştır; Erzurum yöresinde yapılan Kur'ân hatimlerinin bireylerin dinî yaşantılarına (inanç, bilgi, ibadet, duygu ve etki) ne tür bir katkı sağlamıştır? Bu soru doğrultusunda katılımcılarla görüşme yapılmış şöyle dönüşler alınmıştır: 1001 Hatim bireylerin dine yönelmesinde, dinî duyguların canlanmasına, Kur'ân ve dinî şahsiyetlere ilgiyi artırmada faydalı olduğu belirtilmiştir. Ayrıca 1001 Hatmin manevi bir ortam, birlik ve beraberlik şuurunu geliştirerek yalnızlık duygusunu giderdiği ifade edilmiştir. Katılımcılar 1001 Hatim'i kutsala götüren mânevî bir etken olarak görmektedirler. Erzurum ilinde Kur'ân okuma ve hafızlık oranının yüksek olmasında da bu pratiğin önemli olduğu kabul edilmektedir.

Bireyler, 1001 Hatim'e, kutsalla bir bağ kurduklarından özen göstermektedirler. Son yıllarda bu pratiğe gençlerden katılım olsa da çoğunluğun orta ve yaşlı kesimlerden oluştuğu ifade edilmektedir. Bu anlamda gençlerin de bu pratiğe katılmaları için çalışmalar yapılmalı, özellikle il müftülüğü ve ilçe müftülüklerinin bu konuda daha fazla çaba göstermeleri beklenilmektedir. Ayrıca 1001 Hatim programı bir ay gibi bir zaman ve yoğun duygusal bir atmosferde gerçekleşmektedir. Bu duygu yoğunluğunun yaşandı-

ğ bu dönemde dinî şahsiyetler, ilâhî mesajı zihinlere ulaştırma-
da pek zorlanmazlar. Zira insanlar duygusal dönemlerinde daha
ikna edilebilirler. Buradan hareketle insanları bu süre zarfında
Kur'ân'ın manası ve mesajıyla tanıştırmak dinî şahsiyetler için
önemli bir fırsattır.

KAYNAKÇA

Allport, Gordon W. - Michael Ross, J. *Personal Religious Orientation and Prejudice*. Journal of Personality and Social Psychology, 1967.

Ayten, Ali. *Din Erdem ve Sağlık*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2015.

Ayten, Ali. *Din Psikolojisi: Din ve Maneviyata Psikolojik Yaklaşımlar*. İstanbul: İz yayıncılık, 2. Basım, 2012.

Bahadır, Abdülkerim. “Dindarlığı Etkileyen Faktörler”. *Din Psikolojisi*. ed. Hayati Hökelekli. 95-112. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010.

Başar, Zeki. *İctima-i Adetlerimiz İnançlarımız ve Erzurum İlindeki Ziyaret Yerlerimiz*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1972.

Baynal, Fatma. “Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (05 Şubat 2015), 206-231. <https://doi.org/10.15869/itobiad.96269>.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi 'u's-sahîh*. Beyrût: Dâr-ru'l Kutubü'l İlmiyye, 6. Basım, 2009.

Certel, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. Isparta: Berikan Yayınları, 2014.

Certel, Hüseyin. “İslami İbadetlerin Psiko-Sosyal İşlevleri”. *Akev Dergisi* 1/3 (1998), 149-156.

Cohen, Adam B. - Koenig, Harold G. “Din ve Ruh Sağlığı”. *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 2/1 (23 Haziran 2016), 153-160.

Creswell, John W. *Karma Yöntem Araştırmalarına Giriş*. çev. ed. Mustafa Sözbilir. Ankara: Pegem Yayıncılık, 2. Basım, 2019.

Creswell, John W. - Plano Clark Vicki L. *Karma Yöntem Araştırmalarına Giriş*. çev. Yüksel Dede vd. Ankara: Anı Yayıncılık, 3. Basım, 2018.

Çetin, Abdurrahmân. “Hatim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân b. el-Fazl. *Müsne-dü'd-Dârimî (Sünenü'd-Dârimî)*. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000.

Düzgüner, Sevede. “Nereden Çıktı Bu Maneviyat: Manevi Bakımın Kültürel Temellerine İlişkin Kültürlerarası Bir Analiz”. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. ed. Ali Ayten - Mustafa Koç - Nuri Tınaz. 17-44. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk. *es-Sünen*. Kahire: Dâru İbni'l-Cevzi Yayınları, 2011.

Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. *Zaîf'ul-Câmi'*. Beyrût: Mektebû'l İslâmî Yayınları, ty.

Emha, Erzurummedya. “Nüfuslarına Göre İllerin Hafızlık Sıralaması”. 15 Aralık 2021. Erişim 05 Mayıs 2022. <http://erzurummedya.com/haber-nufuslarina-gore-illerin-hafizlik-siralamasi-ve-erzurum-un-yeri-belli-oldu-12661.html>.

Emmons, Robert A. “Duygu ve Din”. çev. Gülüşan Göcen. *Din ve Maneviyat Psikolojisi*. ed. İhsan Çapçioğlu - Ali Ayten. Ankara: Phoenix Yayınları, 2013.

Erdoğan, İbrahim Halil. “Nübüvvetin İspatı Bağlamında Kur'an'ın Psikolojik İ'câzı”. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/2 (31 Temmuz 2017), 402-420. <https://doi.org/10.18317/kader.311118>.

Forsyth, James. *Psikolojik Din Kuramları*. çev. Mustafa Ulu vd. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.

From, Erich. *Psikanaliz ve Din*. b.y.: Arıtan Yayınevi Yayınları, 1996.

Geçioğlu, Ahmet Rifat. *Hac İbadetinin Bireysel Yaşayıştaki Rolü*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Geçioğlu, Ahmet Rifat. “Hac İbadetine Psikolojik Bir Yaklaşım”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 16/1 (25 Ekim 2016), 219-243.

Günay, Ünver. *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*. İstanbul: Erzurum Kitaplığı, 1999.

Gürses, İbrahim. *Dindarlık ve Kişilik*. Bursa: Emin Yayınları, 2. Basım, 2017.

Gürsu, Orhan. *Bağımlılık ve Din Nöropsikolojik Bir Yaklaşım*. İstanbul: Dem Yayınları, 2018.

Halil b. Ahmed, Ebü Abdîrahmân. *Kitâbü'l-Ayn*. b.y.: Mektebetü's-Şamile, ts.

Hattâbî, Ebû Süleyman b. İbrahim. *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1976.

Horozcu, Ümit. *Din Psikolojisi Açısından Dünyevi İstek Duaları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.

Horozcu, Ümit - Güneş, Ahmet Celaletin. “Son Dönem Yurt İçi Hakemli Dergilerde Yayımlanan Din Psikolojisi Çalışmalarının İncelenmesi: Bir Betimsel Analiz Çalışması.” *Din Psikolojisi Güncel Durum Analizi*. ed. Yahya Turan. 29-30. İzmir: Nobel Yayınları, 2020.

Hökelekli, Hayati. *İslam Psikoloji Yazıları*. İstanbul: Dem Yayınları, 3. Basım, 2017.

İbnü'l-A'râbî, Ebû Said Ahmed b. Ziyâd el-Basrî. *Kitâbü'l- Mucem fî'l-hadis*. 3 Cilt. Riyad: Dâru ibni'l- Cevzi Yayınları, 1997.

Kandemir, Fatih. “Bazı Demografik Değişkenler Bağlamında Covid-19 Pandemi Neslinin Dindarlık ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma”. *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (30 Haziran 2020), 99-129. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3876200>.

Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Ofset Matbaacılık, 2. Basım, 2015.

Karataş, Ahmet Canan. *Gerçeklik Terapisi Yönelimli Dini Başa Çıkma Psiko-
eğitim Programı*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019.

Karslı, Necmi. *Mutluluk ve Dindarlık*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018.

Kayıklık, Hasan. *Din Psikolojisi*. Adana: Karahan Yayıncılık, 2. Basım, 2014.

Keleş, Reyhan. “Ahmed Yesevî’nin Hikmetlerinde Sayı Sembolizmi”. *Di-
van Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 2/23 (2019), 561-586.

Kımtır, Nurten. “Namaz İbadetinin Ruh Sağlığı Açısından Bazı Değişken-
lerle İlişkisi”. *Din Değerler ve Sağlık*. ed. Hayati Hökelekli. 374. İstanbul: Dem
Yayınları, 2017.

Kıyıcı, Selahattin. “Solakbay, Muhammet Sadık”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm
Ansiklopedisi*. 37/369-370. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Kızılgeçit, Muhammed. *Din Psikolojisinin 100’ü*. Ankara: OTTO.

Kızılgeçit, Muhammed. “Dindarlık Üzerine Meta-Analitik Bir Çalışma
Doğu Karadeniz Örneği”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4
(2016), 1143-1163.

Kızılgeçit, Muhammed. “Yalnızlık Dindarlık İlişkisi”. *Din, Değerler ve
Sağlık*. ed. Hayati Hökelekli. 517-554. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.

Kızılgeçit, Muhammed. *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık Üzerine Psiko-
Sosyal Bir Çalışma*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2015.

Koç, Mustafa. “Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Algılarının Ruh Sağlı-
ğına Etkileri Üzerine Bir Alan Araştırması”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fa-
kültesi Dergisi* 6/10 (15 Aralık 2004). <https://doi.org/10.17335/suifd.18472>

Koç, Mustafa. “Hac Psikolojisi – II: İngiltereli Türk Diaspora Hacıları Üze-
rine Nitel Bir Durum Çalışması”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*
15/28 (15 Aralık 2013), 193-222. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.219831>.

Koç, Mustafa. “Hac Psikolojisi– I: İngiltereli Türk Diaspora Hacıları Üze-
rine Nitel Bir Durum Çalışması”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergi-
si* 15/27 (15 Haziran 2013), 49-74. <https://doi.org/10.17335/suifd.83437>

Konyalı, İsmail Hakkı. *Abideleri ve Kitabeleri ile Erzurum Tarihi*. İstanbul:
Ercan Matbaası, 1960.

Kökcü, Ayşe. “İbn Sina ve İhvan-ı Safa Bağlamında Matematikten Meta-
fizîğe Sayı ve Nicelik Algısı”. *Beytul hikme, An International Journal of Philo-
sophy* 9/1 (2019), 59-74.

Köse, Ali. *Neden İslam’ı Seçiyorlar*. İstanbul: İz yayıncılık, 3. Basım, 2012.

Köse, Ali - Ayten, Ali. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 5. Basım, 2015.

Köylü, Mustafa. “Teoriden Pratiğe Dini Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri”. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. ed. Ali Ayten - Mustafa Koç - Nuri Tınaz. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.

Kur’-n-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.

Necati, Osman. *Dirâsâtü’n-nefsâniyye inde’l-ulemâi’l- Müslimîn*. Kahire: Daru’l-Şuruk Yayınları, 1993.

Necati, Osman. *el-Hadîs ve’l-ilmü’n-nefs*. Kahire: Daru’l-Şuruk Yayınları, 5. Basım, 2005.

Olgun, Hakan. “İbadet, Ritüel ve Kurban”. *Milel ve Nihal* 13/2 (28 Aralık 2016), 82-99. <https://doi.org/10.17131/milel.284848>

Özcan, Zeynep. *Cumhuriyet Dönemi Dinî Hayat*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.

Özdemir, Nida. *Suçluluk Ve Pişmanlık Yaşantısının Dine Yönelim Üzerindeki Etkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Özden, H. Ömer. *Alvarlı Muhammed Lütî Efendi’nin Divanında Ramazan Algısı*. İstanbul: Belikan Basım, 2015.

Özdoğan, Öznur. “İnsanı Anlamaya Yönelik Bir Yaklaşım: Pastoral Psikoloji”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/2 (01 Ağustos 2006), 127-141. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_00000000054.

Öztürk, Eyüp Ensar. “Üniversite Öğrencilerinde İyimserlik, Dindarlık ve Dinî Yönelim İlişkisi”. *İslami İlimler Dergisi* 12/3 (2017), 165-190.

Pargament, Kenneth. “Of means and ends: Religion and the search for significance.” *International Journal for the Scientific Study of Religion* 2 (1992), 201-229.

Pazarlı, Osman. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2. Basım, 1972.

Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 12. Basım, 2015.

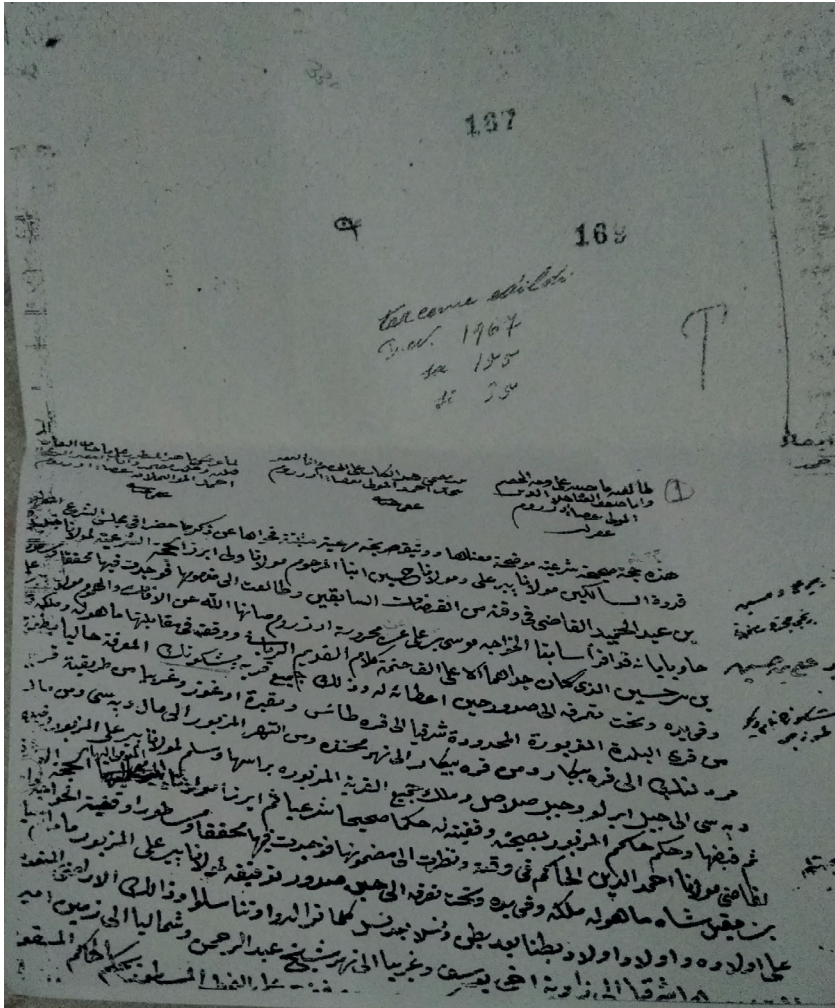
Toparlı, Recep. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2005.

Schimmel, Annemarie. *Sayıların Gizemi*. çev. Mustafa Küpüşoğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998.

Stark, Rodney - Glock, Charles Y. *American Piety: The nature of Religion Commitment*. USA: University of California, 3. Basım, 1974.

Şentürk, Hâbil. *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: İz yayıncılık, 4. Basım, 2017.

Şimşirgil, Ahmet. “Kanuni Zamanında İlim ve Fikir Hareketleri”. *Tarih ve Medeniyet Dergisi* 14 (1995), 53-58.



[illegible]

1869 TARİHLİ BİR SAYIM LİSTESİ IŞIĞINDA İSTANBUL VAKIF KÜTÜPHANELERİ

THE ISTANBUL WAQF LIBRARIES IN THE LIGHT OF A CENSUS LIST DATED 1869

Geliş Tarihi: 19.02.2022 Kabul Tarihi: 25.05.2022

✉ **NİLÜFER ATEŞ**
DR. ÖĞR. ÜYESİ
YOZGAT BOZOK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
orcid.org/0000-0002-5101-546X
nilufer.ates@yobu.edu.tr

ÖZ

Osmanlı coğrafyasında XV. yüzyıldan XX. yüzyılın başlarına kadar kitap vakıfları yoluyla kütüphaneler tesis edilmiştir. Vakıfların hâmilliğinde kurulan bu kütüphaneler, asırlar boyunca ilim tâliplerine hizmet sunmuşlar ve hukukî hüviyetlerine bağlı olarak kitap birikiminin sonraki nesillere intikal etmesini sağlamışlardır. İstanbul, Osmanlı dönemi vakıf kütüphaneleri açısından en zengin şehir olma özelliğine sahiptir. Cami, medrese, mektep, tekke gibi kurumlarda oluşturulan kütüphanelerin yanı sıra müstakil kütüphanelerin de en seçkin örnekleri İstanbul'da vücuda getirilmiştir. Bu makalede, 1869 yılında hazırlanmış bir sayım listesi çerçevesinde İstanbul'da faaliyet gösteren vakıf kütüphaneleri incelenmiştir. Osmanlı'da vakıf kütüphane uygulamasının arka planında yer alan kitap vakfetme kültürü açıklanarak konuya giriş yapılmıştır. Ardından İstanbul'da vakıf kütüphanelerinin dağılımı, özellikleri, kitap istatistiği değerlendirilmiştir. Sonuç olarak bu çalışmada Osmanlı başşehirinin belirli bir dönemdeki vakıf kitap birikiminin genel manzarası ortaya konulmuştur. Söz konusu kütüphanelerin muhataplarının, medrese öğrencileri ve mezunları gibi belirli bir eğitim düzeyine sahip kişiler olduğu anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Vakıf Kütüphaneleri, Osmanlı Dönemi, İstanbul, Kitap Sayımı.

ABSTRACT

Libraries were established through book waqfs in the Ottoman territory from the 15th century to the beginning of the 20th century. These libraries, which were established by the waqf's ownership, have served the aspiring scholars for centuries and have ensured that the book heritage has been passed on to the next generations depending on their legal identity. Istanbul has the most prosperous city in terms of having waqf libraries in Ottoman period. In addition to the libraries founded in institutions such as mosques, madrasahs, schools, dervish lodges, the most outstanding examples of individual libraries were established in Istanbul. In this article, the waqf libraries being active in Istanbul within the framework of a census list prepared in 1869 are examined. The book donation culture, which is being in the background of the waqf library application in the Ottoman Empire, was explained and an introduction was made to the subject. Then, the distribution, characteristics and book statistics of the waqf libraries in Istanbul were evaluated. As a result, in this study, the general view of the waqf book accumulation of the Ottoman capital city in a certain period is presented.

Keywords: Islamic History, Waqf Libraries, Ottoman Period, Istanbul, Book Count.

SUMMARY

Throughout history, the waqf institution has had a wide range of applications in Muslim societies. Almost everything that society needs and demands to be met has become the subject of foundation. Fiqh scholars, who debated whether the chattels could be donated or not as part of waqf law, allowed the book foundation in earlier periods. The situation laid the groundwork for the birth of waqf libraries. It is seen that scholars, book-loving administrators, and bureaucrats desire to put their book accumulation in a position that others can benefit from after them, and they implement this through the waqf. Donating books and thus establishing libraries is a continuation of the previous Turkish-Islamic tradition in Ottoman social and cultural life. However, book waqfs have shown a unique development period from the 15th century to the beginning of the 20th century. It is possible to classify the book waqfs of the Ottoman period into 6 groups in terms of the location where they are allocated: mosque/masjid, madrasah, turbeh, dervish lodge/zawiyah, palace, and detached place.

By the middle of the 19th century, Istanbul was equipped with many waqf libraries, large and small, during the last four centuries. Undoubtedly, this situation emerged on the basis of the meaning attributed to the relationship between the waqf and the book. In this century, it is a matter of curiosity how the foundation libraries were distributed in the capital city, their working characteristics, and the situation of the book stocks. Each of these institutions established with waqfs had functioning legislation and service capacity independent of the others.

After the Tanzimat, census processes were carried out to determine the book stocks of the libraries in Istanbul and the provinces. A census list containing overall data on the general condition of Istanbul's waqf libraries is available in the BOA. The census was carried out during the reign of Sultan Abdulaziz (1861–1876). The archival document, which was prepared on 2 Shaban 1286/7 November 1869, contains statistics about 55 waqf libraries in Istanbul. In the list, Istanbul waqf libraries are classified into three groups: the main libraries with the books arranged, the non-main libraries with the books arranged, and the non-main libraries with the books not arranged. In this article, considering this classification, Istanbul's waqf libraries and their main features are detailed, and the data given in the attached tables are analyzed and evaluated. Cataloged large libraries are the largest libraries with the largest variety and number of books.

These libraries, which have detached buildings, most of which were established in the 17th and 18th centuries; Hagia Sophia Mosque, Esad Efendi, Köprülüzâde, Osmaniye Mosque, Veliyyüddin Efendi, Âşir Efendi, Hamidiye Madrasa, Ahmed III and Hatice Valide Sultan, Süleymaniye Mosque, Atıf Efendi, Şehid Ali Paşa, Damad İbrahim Paşa Madrasa, Laleli Madrasa, Ragıp Pasha, Fatih Mosque, Feyzullah Efendi, Mehmed Murad Efendi, Hekimoğlu Ali Paşa and Selim Ağa libraries. The number of books in these libraries is 52194 volumes. The other cataloged libraries are smaller in scale than the first one. The libraries in this group located in mosques and madrasas, which are Hacı Beşir Ağa Mosque, Rüstem Paşa Madrasa, Mahmud Paşa Madrasa, Çorlulu Ali Paşa Madrasa, Kara Murad Paşa Madrasa, Musallâ Madrasa, Şehzade Mosque, Amcazâde Hüseyin Paşa Madrasa, Darülmecnevi Mosque, Eyüp Sultan Mosque, Beşir Madrasa, Ömer Efendi Madrasa, Cedid Valide Sultan Mosque, Atik Valide Sultan Mosque and Sultan Ahmed Mosque libraries. The number of books in these libraries is 6667 volumes. In the third category, there are libraries with a small number of books in the cabinets of mosques, madrasas, dervish lodges, and turbeh, which are not classified and do not have a regular operation. These are Veliyyüddin Cârullah Efendi, Servili Madrasa, Ayak Kurşunlu Madrasa, Tevfik Yahya Efendi Madrasa, Hüsrev Paşa, Şeyh Murad Lodge, Koca Mustafa Paşa Mosque, Kethüda Mehmed Efendi Madrasa, Kılıç Ali Paşa Madrasa, Çelebi Abdullah Ağa, Mehmed Ağa Mosque, Feyziye Lodge, Sheikh Mosque, Çelebi Mosque, Kışla Mosque, Şehid Mehmed Paşa Turbe, Yeni Madrasa, Kuyucu Murad Paşa Turbe and Hekimoğlu Ali Paşa Mosque libraries. The number of books is 8673 volumes. According to this census, it is concluded that 55 waqf libraries in Istanbul hosted 67534 volumes in the given period. Of course, these figures regarding the number of foundation-books are not exact. Considering that there are waqf books in the private libraries of individuals who have not been donated to the above-mentioned institutions, the result would change. However, even the document we have is sufficient to understand how the waqf application was engaged with Ottoman books and libraries. As a result, it is understood that in the middle of the XIXth century, a period when the Ottoman world started to go beyond the traditional, the waqf libraries, which continued their existence as a traditional institution, were an important cultural asset in Istanbul with their scientific knowledge

GİRİŞ

Vakıf müessesesi tarih boyunca Müslüman toplumlarda çok geniş bir yelpazede uygulama sahasına sahip olmuştur. İslâm dininin yardımlaşmaya, paylaşmaya ve ihtiyaç sahiplerini koruyup gözetmeye yönelik telkinleri, Müslümanlar arasında vakıf kurumunun neşv ü nemâ bulmasını ve yaygınlaşmasını sağlamıştır. Toplumun ihtiyaç duyduğu ve karşılanması gereken hemen her şey vakıf konusu olabilmıştır. Abidevî yapılar olarak şehir ve yerleşim merkezlerinde boy gösteren kamu hizmet binalarının inşa edilmesinden bu binaların ihtiyaçlar doğrultusunda barınma, yeme, içme, ibadet, sağlık, eğitim, ilim, geçim temini gibi alanlarda hizmet üretmesine varıncaya kadar vakıflar devreye sokulmuştur. İslâm şehirlerinin ortak fizikî unsurları, vakıflarla vücut bulan cami, mescid, medrese, tekke, zâviye, kütüphane, dârüş-şifâ, imaret, han, hamam, çeşme, sebil gibi yapılar-¹ Zikredilen yapılardan olup toplumun farklı kesimlerinin bilgilenme ortamlarını teşkil eden cami, mescid, medrese, mekteb, tekke ve kütüphanelerin hem inşası hem de ilim mekânı işlevlerini yürütebilmeleri için gerekli olan donanımları vakıflarla karşılanmıştır.

Vakıf hukukunda menkulün vakfedilip edilemeyeceği ile ilgili tartışmaları yapan fıkıh âlimleri, daha erken dönemlerde kitap vakfına cevaz vermişlerdir. Kitabın vakfedilebilecek emlak arasında değerlendirilmesi, vakıf kütüphanelerinin doğuşuna zemin teşkil etmiştir. Nitekim hicrî IV. asırdan itibaren vakıf kütüphaneleri ortaya çıkmış ve gelişme göstermiştir. Bağdat, Şam, Kahire, Mekke, Medine,

¹ Bahaeddin Yediyıldız, “Vakıf (Tarih)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/479-480.

Halep, Basra, Musul, Rey, Merv, Hemedan gibi şehirler, İslâm dünyasında Osmanlı öncesi dönemde vakıf kitap evleri ve kütüphaneleri ile öne çıkan ilim merkezleridir.²

İlim erbabının ve kitap meraklısı yöneticilerin, bürokratların, sahip oldukları kitap birikimini kendilerinden sonra başkalarının da istifade edebileceği bir pozisyona kavuşturmayı arzuladıkları ve bunu da vakıf aracılığıyla gerçekleştirdikleri görülmektedir. Kütüphane vakfiyeleri, bu anlamda kitap mirasının şahitleri hükmündedirler. Vakfiyelerde kitaplardan kimlerin istifade edeceği ya da hangi amaçla vakfedildikleri belirtilirken genellikle kitapların hangi mekânda muhafaza edileceği ve belirlenen yerden dışarı çıkarılmaması yönünde şartlar da bulunmaktadır.³ Kitap vakıfları sayesinde ilmî-kültürel sürekliliğe büyük ölçüde katkı sağlanmıştır. Zira vakıf statüsü, kitapların korunmasını ve ileriki zamanlara intikal ettirilmesini hukukî ve dinî bir vecibeye dönüştürmüştür

Osmanlı sosyal ve kültürel yaşamında kitap vakfetme ve bu suretle kütüphaneler kurma, kendinden önceki Türk İslâm geleneğinin bir devamı niteliğindedir. Bununla birlikte kitap vakıfları, XV. yüzyıldan XX. yüzyıl başlarına kadar geniş zaman dilimi içerisinde kendine has bir gelişim seyri göstermiştir. Osmanlı dönemi kitap vakıflarını tahsis edildikleri yer açısından cami/mescid, medrese, türbe, tekke/zâviye, saray, müstakil mekân olmak üzere 6 grupta sınıflandırmak mümkündür.⁴

² Yahyâ Mahmud Cüneyd, *İslâm Âleminde Vakıf Kütüphaneciliği*, çev. Süheyl Sapan (İstanbul: Kent Işıkları, 2009), 37-63; Ayrıca kitap vakfı için bk. Ahmet Akgündüz, *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2013), 218; Ömer Hilmi Efendi, *Ahkâmı 'l-evkâf* (İstanbul: Matbaa-i Âmira, 1307), 18-19.

³ Örneğin Evâil-i Rebîülevvel 971/19 Ekim 1563'de İstanbul'da Müderris Mevlânâ Kâsım b. Hâbil, tefsir, hadis, fetvâ, usul, fûrû, kelâm, mantık, meânî, nahiv, sarf, hikmet ve lugat alanlarında isimlerini ve cilt adetlerini belirttiği 68 cilt kitabını vakfetmiştir. Vakfiye kaydında kitaplarla ilgili tasarruf şartlarını şöyle belirtmiştir: "...kütüb-i mezbûrede tasarrufu evvelâ müddet-i hayâtınca kendisine, sonra Semâniye medreselerinde müderris olan kimesneye şart etti ve kütüb-i mezkûrenin medâris-i mezbûreye vaz' edilip rehn-i kavî ile istifâdeye arz edilmesini şart etti." Tam metin için bk. *İstanbul Kadı Sicilleri Balat Mahkemesi 2 Numaralı Sicil (H. 970 - 971 / M. 1563)*, haz. Mehmet Akman (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 11/290.

⁴ Bunların dışında her hangi bir mekân belirlenmeksizin kişilere vakfedilen kitaplar da vardır. Fakat bunların tespit ve takibini yapmak oldukça zordur. Bu tür kitap vakıfları, burada kapsam dışı bırakılmıştır.

Kuruluş döneminde kitap vakıflarına dair somut veriler, II. Murad zamanına (1421-1451) tarihlenmektedir. O ve bazı yöneticilerinin yaptırdıkları mescid ve medreselerde kütüphaneye yer verilmiştir. II. Murad, Tunca nehri kenarında inşa ettirdiği Dârül-hadis Medresesi'ne talebelerin istifade etmesi için bazı kitaplar vakfetmiştir. Ayrıca Gazi Mihal Bey ve Fazlullah Paşa, Edirne'de yaptırdıkları camilere, Umur Bey, Bursa'da kendi adıyla anılan camiye, İshak Bey, Üsküp'te yaptırdığı medreseye, Saruca Paşa, Gelibolu'da yaptırdığı medreseye kitap vakfında bulunmuşlardır. Buna göre kuruluş dönemine ait bilinen ilk vakıf kitaplıkları genellikle cami ya da medreselerde oluşturulmuştur. Bunların yanı sıra tekke ve türbelere yönelik de tahsiste bulunanlar olmuştur. Kitap vakfı yapanlar, padişah, vezir, kadı, bey gibi yönetici sınıfa mensup kişilerdir. Kuruluş dönemindeki kitap vakıfları küçük çaplı vakıflardır.⁵

Fâtih devrinden (1451-1481) itibaren padişahların saray bünyesinde kütüphaneler tesis ettikleri görülmektedir. II. Mehmed, önce Manisa'dan Edirne'ye getirdiği hususî kütüphanesini, fethin ardından İstanbul'da Eski Saray'a; sonra da Topkapı Sarayı'nın inşası tamamlanınca buraya nakletmiştir.⁶ Ayrıca şehrin muhtelif yerlerinde vakıf kütüphaneler kurmuştur. Devlet erkânından ve ulemâdan pek çok kişi bu sürece dâhil olmuştur.⁷ Böylece merkezî yerleşim yerlerinden taşrada kasaba ve köylere kadar değişen büyüklükte vakıf kütüphane örnekleri verilmiştir.

XVII. yüzyılın sonlarına doğru cami, medrese, tekke, türbe-lerde oluşturulan kütüphanelerden başka müstakil binalarda faaliyet gösteren kütüphaneler kurulmaya başlanmıştır. Bu türün ilk örneği, İstanbul'da Köprülü Kütüphanesi'dir.⁸ Müstakil kütüpha-

⁵ İsmail E. Erünsal, *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri Tarihi Gelişimi ve Organizasyonu* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2008), 82-90.

⁶ İsmail Baykal, "Fatih Sultan Mehmed'in Hususi Kütüphanesi ve Kitapları", *Vakıflar Dergisi* 4 (1968), 77; Süheyl Ünver, *Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1946), 54.

⁷ Erünsal, *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, 91-116.

⁸ XV. ve XVI. yüzyıllarda kurulan İne Bey (Bursa) ve Çoban Mustafa Paşa (Gebze) Kütüphaneleri müstakil bir mekâna sahip olmalarına rağmen külliyelerin bir parçası olarak planlandığından ve mimari öge olarak bağımsız olmamaları sebebiyle müstakil kütüphanelerin ilk örnekleri olarak değerlendirilmemişlerdir. Bk. Erünsal, *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, 171.

ne tesisi, XVIII. yüzyılda da devam etmiştir. Bu kütüphanelerin büyük bir kısmı, kuruluşundan sonra kurucunun ailesinin diğer mensupları tarafından yapılan vakıflarla zenginleştirilmiş ve kütüphanenin idaresi de aynı ailenin fertleri tarafından yürütülmüştür. Örneğin Köprülü, Âtîf Efendi, Veliyyüddin Efendi, Âşir Efendi, Selim Ağa kütüphaneleri yeni vakıflarla hem koleksiyonları zenginleşmiş hem de kütüphane personeline ek gelir sağlanmıştır. Ayrıca bu yüzyılda büyük çaplı medrese kütüphaneleri de görülmeye başlanmıştır.⁹

XIX. yüzyılda önceki yüzyıllarda olduğu gibi geleneksel uygulama devam ettirilerek kitap vakıfları yapılmış ve bu cihetle yukarıda zikredilen kurumlarda kütüphaneler oluşturulmuştur. Bir araştırmaya göre bu yüzyılda şer’iyye sicillerinde çoğu İstanbul’da 52 adet kitap vakfiyesi tespit edilmiştir.¹⁰ XIX. yüzyıl, vakıf kütüphaneleri ile ilgili ıslahat fikirlerinin gündeme geldiği ve bu hususta bazı adımların atıldığı bir yüzyıldır. Personel yetersizliği, ihmalkârlıklar, fizikî koşulların elverişsizliği gibi sebeplerle kitapların zayi olma tehlikesine karşı bilhassa camilerde ve medreselerde yer alan daha küçük ölçekli kütüphaneler, büyük kütüphanelere taşınarak buralarda muhafaza altına alınmıştır. Kütüphanelerdeki kitapların sayımı yaptırılarak yeni tarzda kataloglar hazırlanmıştır. II. Abdülhamid zamanında (1876-1909) yapılan kapsamlı kataloglama faaliyeti neticesinde İstanbul’da 67 vakıf kütüphanesinin katalogları “Devr-i Hamîdî Katalogları” adıyla 1300-1312/1883-1895 yılları arasında 12 yılda 41 cilt halinde basılmıştır.¹¹

Diğer taraftan XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti, Avrupa kurumları modelinde her sahada kendini yeniden düzenleme (Tanzimat)

⁹ Erünsal, *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, 270.

¹⁰ Burak Delibaş, 19-20. Yüzyıl Osmanlı Kütüphane Vakfiyeleri (*İstanbul Kadı Sicillerine Göre Metin ve İnceleme*) (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 17-20, 28; Başka bir araştırmada 1839 yılından sonra bir kısmı İstanbul’da olan 70’e yakın vakıf kütüphanenin kurulduğu tespit edilmiştir. Bk. R. Tuba Çavdar, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kadar Osmanlı Kütüphanelerinin Gelişimi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 4-27.

¹¹ Nevzat Kaya, “Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Eserleri”, *Vakıflar Dergisi Vakıf Medeniyeti Yılı Özel Sayısı* (2006), 91-93; Erünsal, *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, 339.

yoluna gitmiştir. Yeni uygulamalar eğitim kurumlarına da yansımıştır. Modern tarzda okullar açılmış, bu okulların teknolojik, bilimsel kitap ihtiyaçlarını karşılamak üzere vakıf uygulaması dışında yeni kütüphaneler kurulmuştur.¹² Eğitim hizmeti gibi kütüphane tesisi de, devlet tarafından bir kamu hizmeti olarak telakki edilmeye başlanmıştır.¹³ Devlet politikası olarak asıl önem atfedilen yeni açılan okullar olduğu için medreselere rağbet eskiye kıyasla azalmıştır. Medreselerin zayıflamasıyla medreselerde öğrenim gören öğrencilere hitap eden vakıf kütüphaneleri de işlev kaybına uğramıştır. Bununla birlikte ilgili dönemde Osmanlı dünyasında yeni tarz uygulamaların öncü örneklerine ev sahipliği yapan başkent İstanbul'un, aynı zamanda geleneksel vakıf kütüphane birikiminin de en önemli adresi olduğu görülmektedir. Aşağıda bu değişim döneminde İstanbul'da geleneksel bir uygulama şeklinde varlığını devam ettiren vakıf kütüphanelerinin durumu incelenecektir. Arşiv araştırmasına dayalı olarak hazırlanan bu çalışmada, Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi'nde (BOA) belge tarama yöntemiyle tespit edilen ve İstanbul vakıf kütüphanelerine dair kapsamlı ve derli toplu veriler sunan 1286/1869 yılına ait sayım listesi esas alınmıştır.¹⁴

1. 1869 Tarihli Sayım Listesine Göre İstanbul Vakıf Kütüphaneleri

XIX. yüzyıl ortalarına gelindiğinde İstanbul, geçen dört asırlık süre zarfında büyüklü küçüklü pek çok vakıf kütüphane ile donanmış bir vaziyetteydi. Şüphesiz bu durum yukarıda zikredilen vakıf ve kitap ilişkisine atfedilen anlam temelinde ortaya çıkmıştır. Bu yüzyılda vakıf kütüphanelerinin başkentte nasıl bir dağılım gösterdikleri, çalışma özellikleri, kitap mevcutlarının ne durumda

¹² Çavdar, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar Osmanlı Kütüphanelerinin Gelişimi*, 29-38.

¹³ 24 Cemâziyelevvel 1286/1 Eylül 1869'da ilan edilen Maârif-i Umûmiye Nizamnâmesi'nin 67. maddesiyle Dârulmuallimîn'de ve 119. maddesiyle de Dârulfünûn'da birer kütüphane açılacağı belirtilmiştir. Bk. Muzaffer Albayrak - Kevser Şeker, *Arşiv Belgelerine Göre Osmanlı Eğitiminde Modernleşme* (İstanbul: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, 2014), 112, 116.

¹⁴ Arşiv kayıtlarında incelenen döneme dair bu kapsamda başka bir vesikaya rastlanmamıştır. Çalışmaya konu olan belge için bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Evkaf Nezareti Defterleri [EV.d.]*, No: 21346.

olduğu merak konusudur. İstanbul, kütüphane sayısı ve çeşitliliği açısından zengin bir şehir olmakla birlikte vakıflarla oluşturulan bu kurumların her biri diğerlerinden bağımsız bir işleyiş mevzuatına ve hizmet kapasitesine sahipti. Bu nitelikleri XIX. yüzyıldaki merkezîleştirme politikalarının tatbikine kadar devam etmiştir. Vakıf kütüphanelerin idare ve denetimleri önce 1826 yılında Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti'ne;¹⁵ 1869'da kabul edilen Maârif-i Umûmiye Nizamnâmesi ile de Maârif Nezâreti'ne geçmiştir.¹⁶

Tanzimat sonrasında İstanbul ve taşradaki kütüphanelerin kitap mevcutlarının tespitine dair sayım işlemleri yapılmıştır. Buna göre Rusçuklu Ali Fethi Bey, İstanbul'un fethinden (1453) Sultan Abdülmecid dönemine (1839) kadar geçen sürede İstanbul'da oluşturulan kütüphaneleri ve kitap birikimlerini tespit etmek üzere 1851-1854 yıllarında yaptığı çalışmada 47 adet kütüphaneyi kayıt altına almıştır. Eski ve yeni tarz kütüphanelerin sayımı ileriki yıllarda da yapılmıştır.¹⁷ Vakıf kütüphanelerle ilgili sayım işlemlerinden biri, Sultan Abdülaziz döneminde (1861-1876) gerçekleştirilmiştir. Düzenlenme tarihi 2 Şaban 1286/7 Kasım 1869 olan arşivsel vesikada, Dersaâdet ve Bilâd-ı Selâse'de¹⁸ 55 vakıf kütüphanesi hakkında istatistikler yer almaktadır.¹⁹ Her bir kütüphanede hangi konularda kaç adet kitap olduğu ayrı ayrı kaydedilmiştir. Bununla birlikte bazı kütüphanelerin toplam kitap mevcudu ile konularına göre verilen rakamlar arasında tutarsızlıklar bulunmaktadır. Dolayısıyla listedeki sayıları ihtiyatla karşılamak gerekir. Yapılan sayım sonucunda toplamda 67.534 cilt kitap tespit edilmiştir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki listede adı geçenler

¹⁵ Çavdar, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar Osmanlı Kütüphanelerinin Gelişimi*, 27.

¹⁶ Albayrak - Şeker, *Arşiv Belgelerine Göre Osmanlı Eğitiminde Modernleşme*, 118-119.

¹⁷ Hakan Anameriç, "Osmanlılarda Kütüphane Kültürü ve Bilimsel Yaşama Etkisi", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)* 19 (2006), 66-67.

¹⁸ Mutluluk yurdu anlamına gelen Dersaâdet, İstanbul'a fetihten sonra verilen isimlerden biridir. Bilâd-ı selâse ise, İstanbul ile birlikte kullanıldığında İstanbul'un üç kazası olan Eyüp, Galata ve Üsküdar'ı ifade eder. Bk. Mehmet İpşirli, "Bilâd-ı Selâse", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/151-152.

¹⁹ Osmanlı Arşivi (BOA), *Evkaf Nezareti Defterleri [EV.d.]*, No: 21346.

dışında da İstanbul'da vakıf kütüphaneler vardır.²⁰ Onların listeye niçin dâhil edilmediği ise bilinmemektedir.

Listenin sonunda verilen özet kısmında İstanbul vakıf kütüphaneleri; defterleri tanzim edilmiş başlıca kütüphaneler, defterleri tanzim edilmiş başlıca olmayan kütüphaneler ve defterleri tanzim edilmemiş başlıca olmayan kütüphaneler şeklinde üç gruba ayrılmıştır. Aşağıda bu tasnif dikkate alınarak İstanbul vakıf kütüphaneleri ve belli başlı özellikleri detaylandırılacaktır. Ayrıca ekteki tablolara yansıtılan veriler analiz edilerek değerlendirilecektir.

1.1. Kataloglaması Yapılmış Büyük Kütüphaneler

1.1.1. Ayasofya Camii Kütüphanesi

I. Mahmud'un (1730-1754) İstanbul'da yaptırdığı kütüphanelerden biri Ayasofya'nın iç mekânında yer almaktadır. Kütüphanenin vakfiyesi, Şevval 1152/Ocak 1740 tarihlidir.²¹ Padişah ve devlet erkânının katıldığı açılış merasimi, 24 Muharrem 1153/21 Nisan 1740 tarihinde gerçekleştirilmiştir.²² İdarî kadrosunda bir nâzır, altı hâfız-ı kütüb, iki mustahfız, bir kâtib, bir ferrâş ve diğer işlerle ilgilenen görevliler yer almaktaydı. Personel sayısı, sonradan ek vakfiyelerle artırılmıştır.²³

Ayasofya Kütüphanesi, ihtiva ettiği kıymetli ve nadide eserler sebebiyle İstanbul kütüphaneleri arasında özel bir yere sahiptir. Kütüphane tesis edildiğinde I. Mahmud, saray hazinesinden bir kısım kitapları buraya tahsis etmiştir. İlave olarak sadrazam, şeyhülislâm gibi önde gelen devlet erkânının sundukları ile kitap

²⁰ Delibaş, 19-20. *Yüzyıl Osmanlı Kütüphane Vakfiyeleri*, 17; Çavdar, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar Osmanlı Kütüphanelerinin Gelişimi*, 4; Erünsal, *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, 581-587.

²¹ Said Öztürk, "Bir Yazma Eser Kütüphanesi: Sultan I. Mahmud'un Ayasofya Kütüphanesi ve Kütüphane Vakfı", *1. Ulusal İslâm El Yazmaları Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, haz. İbrahim Gümüş (İstanbul: Ebru Matbaacılık, 2009), 168; Kütüphanenin yapımına düşürülen tarih şöyledir: "*Görenler tarh-ı matbû'un didiler zeyniyâ târîh/Bu nev-dârü'l-kütüb icâd-ı Sultân-ı cihân-ârâ 1152* Bk. Hâfız Hüseyin bin İsmail Ayvansarâyî, *Hadikatü'l-cevâmi'* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281), 1/5.

²² Erünsal, *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, 213-216; Selman Can - Esengül Yıldız Altunbaş, "Ayasofya I. Mahmud Kütüphanesi ve Geçirdiği Onarımlar", *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 35 (2015), 183.

²³ Öztürk, "Bir Yazma Eser Kütüphanesi: Sultan I. Mahmud'un Ayasofya Kütüphanesi ve Kütüphane Vakfı", 158.

sayısının dört bin cildi bulunduğ u belirtilir.²⁴ Kütüphanenin kataloglarından biri olan 1304/1886 tarihli matbu katalogda 5.307 cilt kitabın 5.090' ı, I. Mahmud' un vakfı olarak gösterilmiştir.²⁵ 1869 yılındaki sayımda ise Ayasofya' daki tüm vakıf kitap adedi 5.147 cildir.

1.1.2. Esad Efendi Kütüphanesi

Sahhâflar Şeyhizâde lakabıyla anılan Nakîbüleşrâf Seyyid Mehmed Esad Efendi²⁶ (ö. 1264/1848), Ayasofya civarında Yerebatan' da konağının yanına bir kütüphane inşa ettirerek hayatı boyunca edindiğ i kitapları ile birlikte vakfetmiştir. 1262/1846 tarihli vakfiye ile kurulan kütüphaneye üç hâfız-ı kütüb, bir mustahfız ve bir bevvâb kadrosu tahsis edilmiştir. Sahip olduğ u kitap birikimiyle İstanbul' un büyük vakıf kütüphaneleri arasında yer alan Esad Efendi Kütüphanesi' nde, kitap sayımlarının yapıldığ ı 1280/1863, 1294/1877 ve 1328/1910 yıllarında sırasıyla 3.982, 3.853 ve 3.943 cilt kitabın varlığ ı tespit edilmiştir.²⁷ 1286/1869 yılına ait sayım vesikasında ise 3.919 cilt kitap kayda geçirilmiştir.

1.1.3. Köprölüzâde Kütüphanesi

Çemberlitaş' ta Köprölü Mehmed Paşa' nın (ö. 1072/1661) yapımını başlattığ ı külliye yi Köprölüzâde Fâzıl Ahmed Paşa (ö. 1087/1676) tamamlayarak babasının türbesinin yakınına müstakil bir kütüphane binası yaptırmıştır. Vakfiyesini Fâzıl Mustafa Paşa, 1089/1678 yılında tanzim ettirmiş, üç hâfız-ı kütüb, bir bevvâb ve bir mücellid tayin etmiştir. Kütüphane 2.000' in üzerinde kitap ile hizmete başlamakla birlikte aynı aileden Hâfız Ahmed Paşa' nın 500 cilt (1150/1737) ve Mehmed Âsım Bey' in 350 cilt (1220/1805) vakıfları sayesinde zenginleştirilmiştir.²⁸

²⁴ Arpaemînzâde Mustafa Sâmî vd., *Târih-i Sâmî ve Şâkir ve Subhî* (İstanbul: 1198), 174b.

²⁵ *Defter-i Kütübhanê-i Ayasofya* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1304), 398.

²⁶ Ahmed Rıfat, *Devhatü' n-Nukabâ, Osmanlı Toplumunda Sâdât-ı Kirâm ve Nakibüleşrâflar*; haz. Hasan Yüksel - M. Fatih Köksal (Sivas: Dilek Matbaası, 1998), 120-121.

²⁷ *Defter-i Kütübhanê-i Es' ad Efendi* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, ts.), 342; Tuba Çavdar, "Esad Efendi Kütüphanesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/347.

²⁸ İsmail E. Erünsal, "Köprölü Kütüphanesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/257.

Bu üç vâkıfın kitaplarının sayısı 1280/1863’de 3.245 cilt iken²⁹ 1286/1869’da 2.807 cilde düşmüştür.

1.1.4. Osmaniye Camii Kütüphanesi

I. Mahmud, saltanatının son yıllarında İstanbul Fatih’te bir külliye yapımını başlatmıştır. Külliye tamamlanmadan vefat edince yerine geçen kardeşi III. Osman (1754-1757) yapıyı tamamlamış ve adını Nûr-i Osmânî olarak belirlemiştir. Külliye içerisinde bulunan kütüphaneye Nûr-i Osmaniye Kütüphanesi denilmiştir. Açılış tarihi 1169/1755 olup görevli kadrosu bir nâzır, altı hâfız-ı kütüb, altı mustahfız, üç bevvâb ve ferrâş ve bir mücellidden müteşekkil idi. Kütüphanenin kitap mevcudu kuruluşta 5.031 cilt³⁰, 1280/1863’te 5.826 cilt³¹ ve 1869’da 5.110 cilt olmuştur.

1.1.5. Veliyyüddin Efendi Kütüphanesi

III. Mustafa devri (1757-1774) şeyhülislâmlarından Veliyyüddin Efendi (ö. 1182/1768), Bayezid Camii bitişiğinde inşa ettirdiği kütüphaneye 1182/1768 tarihli vakfiyesi ile kitaplarını vakfetmiştir. Veliyyüddin Efendi, Bayezid Külliyesi’nde müteveli ve müderris olarak da görev yapmıştır.³² Kütüphanenin koleksiyonu ilerleyen zamanlarda başka vakıflarla zenginleştirilmiştir. 1869 sayımında Veliyyüddin Efendi ile birlikte Maliye Nâzırı Mehmed Paşa ve Cevdet Paşa’nın 3.535 cilt vakıf kitabının burada yer aldığı belirtilmiştir. Mevkii sebebiyle Bayezid Kütüphanesi adıyla da anılmıştır.

1.1.6. Âşir Efendi Kütüphanesi

III. Selim dönemi (1789-1807) şeyhülislâmlarından Mustafa Âşir Efendi (ö. 1219/1804), babası reîsülküttâb Mustafa Efendi’nin isteyip yapamadığı kütüphane kurma arzusunu gerçekleştirmek üzere İstanbul Bahçekapı’da (Yeni Camii yakınında) bir kütüphane binası yaptırmıştır. Vakfiyesi 1214/1800 tarihlidir. Âşir

²⁹ Şemin Emsen, “Osmanlı İmparatorluğu Devrinde Türkiye Kütüphanelerinin Tarihçesi”, *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni* 9/1-2 (Ankara: 1960), 26.

³⁰ Erünsal, *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, 233-235.

³¹ Emsen, “Osmanlı İmparatorluğu Devrinde Türkiye Kütüphanelerinin Tarihçesi”, 26.

³² Müjgan Cunbur, “Şeyhülislâm Veliyyüddin Efendi Vakıfları ve Kütüphanesi”, *Necati Lugal Armağanı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1968), 165, 174, 177-182.

Efendi, kütüphaneye babasının vakfettiklerinin yanı sıra kendi kitaplarını da koymuştur. Ayrıca 1220/1805 yılında Âşir Efendi'nin oğlu Rumeli kazaskeri Mehmed Hafîd Efendi'nin 416 cilt kitabı buraya eklenmiştir.³³ Mezkûr üç vâkıfın kitapların sayısı, 1869 sayımına göre 2.209 cilt idi.

1.1.7. Hamidiye Medresesi Kütüphanesi

I. Abdülhamid (1774-1789), İstanbul Bahçekapı'da yaptırdığı külliye'nin içerisinde medrese ve kütüphaneye de yer vermiştir. İnşası 1194/1780 yılında tamamlanmış, vakfiyesi 1195/1781 yılında tanzim edilmiştir.³⁴ Hamidiye Kütüphanesi'ni padişahlar tarafından cami dışında özel bir binada yaptırılan ilk kütüphane olarak kabul edenler vardır. I. Abdülhamid'in vakıf mührünü taşıyan 1.504 yazma, 48 basma kitap olduğu ve dolayısıyla kütüphanenin 1.552 kitapla kurulduğu bilinmektedir. Lala İsmail Efendi 1199/1784 yılında Hamidiye Kütüphanesi'ne bir miktar kitap vakfetmiştir.³⁵ 1869'da Sultan I. Abdülhamid ve Lala İsmail Efendi'nin vakıf kitapları, 2.244 ciltten oluşmaktaydı.

1.1.8. III. Ahmed ve Hatice Vâlide Sultan Kütüphanesi

III. Ahmed (1703-1730), Yeni Camii civarında Hatice Turhan Sultan (ö. 1094/1683) türbesi yanında bir kütüphane inşa ettirmiştir. Yapımı 1137/1725'te tamamlanan kütüphanenin açılışına bağlı olarak III. Ahmed, daha önceden Hatice Sultan'ın türbesine vakfettiği kitapları bu kütüphaneye naklettirmiştir. Görevli kadrosunda dört hâfız-ı kütübe yer verilmiştir. Vakfedilen kitap sayısı 1.483 cilttir.³⁶ Bunun dışında Hatice Sultan, 1074/1663 yılında

³³ Ahmed Rıfat, *Devhatü'l-meşâyih ma'a zeyl*, ts., 116-117; Erünsal, *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, 270-271; Cevdet Türkay, "İstanbul Kütüphaneleri", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi: Dün Bugün Yarın* 69 (Haziran 1973), 32.

³⁴ Erünsal, *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, 247.

³⁵ Müjgan Cunbur, "I. Abdülhamid Vakfiyesi ve Hamidiye Kütüphanesi", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 22/1-2 (Ocak-Haziran 1964), 25, 29; Devr-i Hamîdî Fihristleri'nden Hamidiye Kütüphanesi ile ilgili olan kataloga göre I. Abdülhamid'in vakfettiği kitaplar, 1.502 cilt 37 kıt'a; Lala İsmail Efendi'nin ise 764 cilttir. Bk. *Hamidiye Kütüphanesinde Mahfûz Kütüb-i Mevcûdenin Defteridir* (İstanbul: 1300), 81, 140.

³⁶ Küçük Çelebizâde İsmail Âsım Efendi, *Tarih-i Çelebizâde Efendi* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1282), 250; Sultan III. Ahmed'in geçici olarak Yeni Camii'ye konulan 1.483 ciltten oluşan kitap vakfının Evâil-i Muharrem 1116/Mayıs 1704 tarihli tescil kaydı için bk. *İstanbul Kadı Sicilleri Rumeli Sadâreti Mahkemesi 161 Numaralı Sicil*

yaptırdığı külliyeinin camiine koydurduğu dolaplarda bir kütüphane tesis etmiştir.³⁷ Yeni Camii Kütüphanesi de denilmektedir. Kütüphaneye 1280/1863’de 1.382 cilt; 1286/1869’da 1.533 cilt kitap kaydedilmiştir.

1.1.9. Süleymaniye Camii Kütüphanesi

Kanûnî Sultan Süleyman’ın 1557 yılında yaptırdığı Süleymaniye Külliyesi Camii’nde ilk zamanlar bir kütüphane bulunmaktaydı. İnşasından kısa bir süre sonra saraydan bazı kitaplar buraya getirilmiş ve böylece cami bünyesindeki kütüphanenin temelleri atılmıştır. Zamanla artan kitaplar için I. Mahmud döneminde 1165/1751-1752’de cami içerisinde sağ tarafta parmaklıklarla ayrılmış bir yer oluşturulmuştur.³⁸ Kitap mevcudu, 1280/1863’te 2.000 cilt³⁹; 1286/1869’da 1.101 cilt idi.

1.1.10. Âtîf Efendi Kütüphanesi

Defterdâr Hacı Âtîf Efendi (ö. 1155/1742), 1153-1154/1740-1741’de düzenlediği vakfiyelerle Fatih’in Vefâ semtinde bir kütüphane kurmuştur. Vakfiyesinde kütüphane hizmetleri için üç hâfız-ı kütüb ve bir şeyhülkurrâ tayin etmiştir.⁴⁰ Aile mensupları arasında sonradan bu kütüphaneye ilave vakıf yapanlar; Âtîf Efendi’nin oğulları Ahmed, Mehmed Emin, Ömer Vahid Efendi ve torunu Abdülkâdir Efendi b. Mehmed Efendi’dir. Ayrıca kayınbiraderi Darphane-i Âmire Başkâtibi Ömer Efendi’nin 1119/1707 yılında vakfettiği kitaplar da 1156/1743’de Âtîf Efendi Kütüp-

(H.1115-1116 / M. 1704), haz. Coşkun Yılmaz - Salih Kahrıman (İstanbul: Kültür A.Ş. Yayınları, 2019), 59/121-147.

³⁷ Erünsal, *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, 372, 393.

³⁸ Nevzat Kaya, “Süleymaniye Kütüphanesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/121; Günümüzdeki Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Süleymaniye Külliyesi’nin Evvel ve Sâni medreselerinde umumî bir kütüphane olarak 1918 yılında kurulmuştur. İlk olarak bu tarihten dört yıl önce Sultan Selim’de toplanan 15 vakıf kütüphanesi buraya taşınmıştır. Tevhid-i Tedrisât Kanunu (3 Mart 1924) sonrası kütüphanelerin Maârif Vekâleti’ne bağlanması, tekke, zaviye ve türbelerin kapatılması ile buralardaki vakıf kitap koleksiyonları en yakınlarında bulunan kütüphanelere nakledilmiştir. Bu şekilde Süleymaniye Kütüphanesi’ne pek çok koleksiyon intikal etmiştir. Bk. Nimet Bayraktar, “İstanbul’daki Vakıf Kütüphaneler ve Süleymaniye Kütüphanesi”, *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni* 15/3 (1966), 135-136.

³⁹ Emsen, “Osmanlı İmparatorluğu Devrinde Türkiye Kütüphanelerinin Tarihçesi”, 26.

⁴⁰ Fuat Sezgin, “Âtîf Efendi Kütüphanesi’nin Vakfiyesi”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 6/6 (1954), 137-139.

hanesi'ne nakledilmiştir.⁴¹ Kıymetli bir koleksiyonu ihtiva eden kütüphanede nadir ve tek nüsha olan eserler bulunmaktadır.⁴² 1869'da kütüphanenin kitap mevcudu 1.998 cilttir.

1.1.11. Şehid Ali Paşa Kütüphanesi

III. Ahmed devri sadrazamlarından Şehid Ali Paşa (ö. 1128/1716)⁴³, kitaplara düşkünlüğü ile bilinmektedir. Biri İstanbul'un Üskübî Mahallesi'ndeki konağında diğeri Kuzguncuk İstavroz semtindeki yalısında olmak üzere iki kütüphaneye sahipti. Fatih'te Şehzâde Camii yakınında 1127/1715 yılında yaptırdığı kütüphaneye zengin koleksiyonundaki kitaplardan bir kısmını vakfetmiştir. Kütüphane 1716'da faaliyete geçmiştir.⁴⁴ Kuruluşta bir hâfız-ı kütüb ve bir nâzır kadrosu bulunan kütüphanenin personel sayısının sonradan artırıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim 1869 sayımında üç hâfız-ı kütüb kadrosu olup aynı tarihte kitap mevcudu 2.876 ciltten oluşmaktadır.

1.1.12. Damad İbrahim Paşa Medresesi Kütüphanesi

III. Ahmed'in sadrazamı ve damadı olan Nevşehirli Damad İbrahim Paşa (ö. 1143/1730), eşi Fatma Sultan ile birlikte Şehzâde Camii yakınında yaptırdığı Dârülhadis'de bir kütüphane kurmuştur. Açılış 1132/1720 yılında gerçekleştirilmiş; vakfiye ise bu tarihten 9 yıl sonra 1141/1729'da tanzim edilmiştir. Dört hâfız-ı kütüb ve bir kâtib-i kütüb kadrosu tayin edilmiştir.⁴⁵ XIX. yüzyıldaki 1280/1863 ve 1286/1869 tarihli sayımlarına göre kütüphanede 1.152 cilt kitap vardı.

1.1.13. Lâleli Medresesi Kütüphanesi

III. Mustafa'nın 1177/1764 yılında yaptırdığı Lâleli Külliyesi, cami, medrese, imaretten ve şadırvandan oluşmaktaydı. Vakfiyesi 1187/1773 tarihli olan külliyenin medresesinde bir kütüphane kurulmuştur. Kütüphaneyi III. Selim'in kurduğu yönünde de bilgi

⁴¹ Erünsal, *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, 217-218.

⁴² Âtîf Efendi koleksiyonundaki kitapların değerlendirmesi hakkında bk. Sezgin, "Âtîf Efendi Kütüphanesi'nin Vakfiyesi", 139-144.

⁴³ Abdülkadir Özcan, "Şehid Ali Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/433-434.

⁴⁴ Erünsal, *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, 186-188.

⁴⁵ Erünsal, *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, 199-200.

bulunmaktadır.⁴⁶ 1869’da Sultan Mustafa ve Sultan Selim vakfı olan 3.833 cilt kitap kayıt altına alınmıştır.

1.1.14. Râgıb Paşa Kütüphanesi

III. Osman ve III. Mustafa devirlerinde sadrazamlık yapan Râgıb Paşa (ö. 1176/1763), Koska civarında mektep, kütüphane ve şadırvandan oluşan hayratını yaptırmış ve konağındaki kütüphanesinde bulunan kitapları vefatından kısa bir süre önce bu kütüphaneye vakfetmiştir. Vakfiyesi Rebîûlâhîr 1176/Ekim 1762 tarihli olan kütüphane, Râgıb Paşa’nın vefat ettiği 1176/1763 yılında hizmete açılmıştır.⁴⁷ 1869 yılında 1.492 cilt kitap kaydı olup bu tarihte matbu kataloga sahip olan vakıf kütüphanelerinden biridir.⁴⁸

1.1.15. Fâtîh Camii Kütüphanesi

Fâtîh Sultan Mehmed (ö. 886/1481), kendi ismiyle anılan külliyesinin inşası 875/1470 yılında tamamlandıktan sonra Sahn-ı Semân medreselerinin dördüne birer kütüphane kurdurmuştur. II. Bayezid zamanında (1481-1512) bu kütüphaneler birleştirilmiş, Ayasofya ve Zeyrek medreselerindeki kitaplar da getirtilerek hepisi caminin içindeki dolaplara konulmuştur. Bu dönemde kütüphanenin hazırlanmış bir katalogunda kitap sayısının 1.241; Kanûnî döneminde (1520-1566) ise, 1.770 olduğu bildirilmiştir. I. Mahmud, Fâtîh Camii’nin kible duvarına bitişik ayrı bir kütüphane binası yaptırdıktan sonra cami içindeki kitaplar da buraya nakledilmiştir. Yeni yapılan vakıflarla kütüphanenin kitap mevcudu artmış olup 1248/1832’de 5.500 olarak tespit edilmiştir.⁴⁹ 1869’da ise 5.497 cildir.

1.1.16. Feyzullah Efendi Kütüphanesi

II. Süleyman (1687-1691) ve II. Mustafa (1695-1703) devir-

⁴⁶ Erünsal, *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, 238-239.

⁴⁷ Ahmet İhsan Türek, “Râgıp Paşa Kütüphanesi Vakfiyesi”, *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi* 1/1 (Ekim 1970), 68; Erünsal, *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, 235-237; Türkay, “İstanbul Kütüphaneleri”, 35.

⁴⁸ İlk olarak Damad İbrahim Paşa Kütüphanesi’nin taşbaskı fihristi 1279/1863’te basılmıştır. Râgıp Paşa Kütüphanesi’nin fihristi 1285/1869 tarihliidir. Bk. Kaya, “Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Eserleri”, 91.

⁴⁹ İsmail E. Erünsal, “Fâtîh Kütüphanesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/250; Türkay, “İstanbul Kütüphaneleri”, 33.

lerinde iki defa şeyhülislâmlık yapmış olan Seyyid Feyzullah Efendi'nin (ö.1115/1703), Fatih'te 1111/1699'da yaptırdığı Dârülhadis; Feyziye Dârülhadisi, Feyziye Medresesi, Feyzullah Efendi Medresesi olarak anılmıştır. Feyzullah Efendi, kütüphanesini 1112/1700 tarihli vakfiyesiyle bu eğitim kurumunda tesis etmiştir. 1149/1736-1737'de yapılan sayımda 1.965 kitap tespit edilmiştir.⁵⁰ 1869'da 2.078 cilt eser vardır.

1.1.17. Mehmed Murad Efendi Kütüphanesi

Rumeli kazaskeri "Molla" lakaplı Damadzâde Mehmed Murad Efendi (ö.1192/1778), Fatih Çarşamba Pazarı yakınında 1189/1775'de bir kütüphane yaptırmıştır. Murad Molla Kütüphanesi de denilmektedir. Kütüphanedeki kitapların temeli, Murad Molla'nın daha önceden aynı semtte yaptırdığı Nakşibendî tekkesindeki kütüphaneye dayanmaktadır.⁵¹ Kütüphanede onun kitaplarından başka dedesi Ebulhayr Damadzâde Ahmed Efendi, babası Feyzullah Efendi ve Minkârîzâde Abdullah Efendi'nin vakfettikleri kitaplar bulunmaktaydı.⁵² 1869'da 2.292 cilt kitap kayıtlıdır.

1.1.18. Hekimoğlu Ali Paşa Kütüphanesi

I. Mahmud'un sadrazamlarından Hekimoğlu Ali Paşa (ö. 1171/1758), Davutpaşa'da 1147/1734-1735'te yapımı tamamlanan külliye'nin kuzey yönündeki giriş kapısının üzerine bir kütüphane inşa ettirmiştir. Ali Paşa'nın vakıfları dışında Şeyh Mehmed Rıza Efendi, Cemâziyelâhir 1153/Eylül 1740'da buraya bazı kitapları bağışlamıştır.⁵³ 1869'da kütüphanede 2.070 cilt kitap kayıtlıdır.

⁵⁰ 1916'da Ali Emîrî Efendi'nin bağışladığı 16.000 kitapla büyüyen kütüphane, Fâtih Millet Kütüphanesi adını almıştır. Bk. Mustafa Birol Ülker - Mehmet Serhan Tayşi, "Millet Kütüphanesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/70-71. Ayrıca bk. Abdüsselam Uluçam, "Feyzullah Efendi Medresesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/528; Melek Gençboyacı, "Feyzullah Efendi'nin Kütüphanesine Vakfettiği Kitaplar", *Erzurumlu Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi Sempozyumu Tebliğler*, ed. Ömer Kara (Erzurum: 2015), 452.

⁵¹ Erünsal, *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, 249-250.

⁵² Muzaffer Gökman, *Murad Molla Hayatı Kütüphanesi ve Eserleri* (İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1943), 15-16.

⁵³ Erünsal, *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, 246-247.

1.1.19. Selim Ağa Kütüphanesi

Hacı Selim Ağa (ö. 1203/1789), I. Abdülhamid ve III. Selim dönemlerinde Darphâne Eminliği, Matbah Eminliği ve Tersâne Eminliği gibi önemli memuriyetlerde bulunmuş bir devlet adamıdır.⁵⁴ Üsküdar'da 1196/1782'de bir mekteb ve kütüphane binası yaptırarak 1.299 cilt kitabı buraya vakfetmiştir.⁵⁵ Selim Ağa, 1197/1782 tarihli vakfiyesinde kütüphane personeli olarak tayin ettiği bir nâzır, üç hâfız-ı kütüb, iki hâfız-ı kütüb yamağı, bir bev-vâb ve ferrâşın her birinin görevlerini detaylı bir şekilde açıklamıştır.⁵⁶ Üsküdar kütüphaneleri arasında müstakil binaya sahip tek kütüphane olan Selim Ağa Kütüphanesi'nin 1869'da kitap mevcudu 1.301 cilttir.

1.2. Kataloglaması Yapılmış Küçük Kütüphaneler

1.2.1. Hacı Beşir Ağa Camii Kütüphanesi

III. Ahmed ve I. Mahmud devirlerinde Dârüssaâde Ağası olan Hacı Beşir Ağa (ö. 1159/1746), Osmanlı ülkesinin pek çok yerinde zengin vakıflar kurmuş bir şahsiyettir. Kitap vakıflarıyla oluşturduğu kütüphaneleri İstanbul, Medine ve Zîştovi'de bulunmaktaydı. İstanbul'da Eyüp'teki Dârülhadisi ve Cağaloğlu'ndaki külliyesi birer kütüphaneye sahipti. Beşir Ağa'nın kütüphaneleri içerisinde en zengin koleksiyonu olanı, Cağaloğlu'ndaki kütüphanesidir. Yapımı 1157-1158/1744-1745'de gerçekleştirilen cami, medrese, sıbyân mektebi, kütüphane, tekke ve sebilden müteşekkil külliye kütüphane odası, camiye bitişik vaziyettedir. Beşir Ağa'nın 1198/1784'de 38 kayıpla 676 cilt kitap tespit edilen⁵⁷ kütüphanede 1869'da 678 cilt kitap kaydedilmiştir.

1.2.2. Rüstem Paşa Medresesi Kütüphanesi

Kanûnî devri sadrazamlarından Rüstem Paşa (ö. 968/1561), Eminönü'nde Mahmud Paşa Camii yakınında yaptırdığı medre-

⁵⁴ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, haz. Nuri Akbayer (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 5/1488.

⁵⁵ Nimet Bayraktar, "Üsküdar Kütüphaneleri", *Vakıflar Dergisi* 16 (1982), 48.

⁵⁶ *Hacı Selim Ağa Vakfiyesi* (İstanbul: Hacı Selim Ağa Yazma Eser Kütüphanesi), Mikrofilm Arşiv No: 355.

⁵⁷ Erünsal, *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, 208-212; Semavi Eyice, "Beşir Ağa Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/1-3.

seye 120 cilt kitap vakfederek bir kütüphane tesis etmiştir. Medrese hocaları ve öğrencilerinin yararlanması için oluşturulan kütüphanenin vakfıyesi 968/1561 tarihlidir.⁵⁸ Kütüphanenin kitap mevcudu ileriki zamanlarda yeni bağış ve vakıflarla artış göstermiştir. 1869’da Rüstem Paşa ve Yûsuf Ağa vakfı olan 385 cilt kitap kayıtlıdır.

1.2.3. Mahmud Paşa Medresesi Kütüphanesi

Fâtih devri sadrazamlarından Mahmud Paşa (ö. 878/1474), kendi adıyla anılan semtte cami, medrese, imaret, sıbyân mektebi, mahkeme, türbe, hamam gibi yapılardan oluşan bir külliye inşa ettirmiştir. Medresede öğrencilerin yararlanmaları amacıyla 877/1472-1473’de bir kütüphane kurmuştur. İstanbul’un ilk kütüphanelerinden biri olan bu kütüphanede başlangıçta 195 kitap bulunmaktaydı. Zamanla kitapların bir kısmı rutubetten harap olmuş; 1192/1778’de 341 cilt kitap tamirden geçirilmiştir.⁵⁹ 1869’da 120 cilt kitap vardır.

1.2.4. Çorlulu Ali Paşa Medresesi Kütüphanesi

III. Ahmed’in sadrazamı olan Çorlulu Ali Paşa (ö. 1123/1711) Irgat Pazarı’nda (Esirpazarı) 1707-1709’da içerisinde medrese, tekke, cami ve kütüphanenin yer aldığı bir külliye yaptırmıştır.⁶⁰ 1869’da “medrese derûnunda” olduğu ifade edilmiş olan kütüphanede 477 cilt kitap kayıtlıdır.

1.2.5. Kara Mustafa Paşa Medresesi Kütüphanesi

IV. Mehmed (1648-1687) devrinde sadrazamlık yapan Merzifonlu Kara Mustafa Paşa (ö. 1095/1683), Çarşıkapı’da bir külliye tesisine başlamış, ancak tamamlayamadan vefat etmiştir. Külliye-yi oğlu Ali Bey, 1690 yılında tamamlatmıştır. Kara Mustafa Paşa 1092/1681’de düzenlediği vakfiyede kütüphane ile ilgili şartlara da yer vermiştir.⁶¹ 1869’da 493 cilt kitap kayıtlıdır.

⁵⁸ İ. Aydın Yüksel, “Sadrazam Rüstem Paşa’nın Vakıfları”, *Ekrem Hakkı Ayverdi Hâtıra Kitabı* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1995), 225, 269-271.

⁵⁹ İsmail E. Erünsal, “Mahmud Paşa Kütüphanesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/381-382.

⁶⁰ Baha Tanman, “Çorlulu Ali Paşa Külliyesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/371.

⁶¹ Erünsal, *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, 175-176.

1.2.6. Musallâ Medresesi Kitaplığı

Sayım listesinde yeri hakkında bilgi verilmeyen Musallâ Medresesi'nde Reîsülküttâb Hacı Mustafa Efendi'nin vakfı olan 177 cilt kitap kaydedilmiştir. Ayvansarâyî, Fatih Kumkapı'da bânîsi Sadrazam Ferhad Paşa (ö. 1004/1595) olan Musallâ Mescidi'nin bitişiğine Reîsülküttâb Hacı Mustafa Efendi'nin dârülhadis ve mekteb inşa ettirdiğini belirtmiştir. Buna göre kitapları vakfeden Mustafa Efendi'nin aynı zamanda medreseyi de yaptırdığı anlaşılmaktadır.⁶²

1.2.7. Şehzâde Camii Kitaplığı

Şehzâde Mehmed'in vefatından (950/1543) sonra babası Kanûnî Sultan Süleyman tarafından inşa ettirilen camide⁶³ çeşitli zamanlarda yapılan vakıflarla bir kitaplık oluşturulmuştur. 1869'da "Açık olduğu gün görülmemiştir" notu ile kaydedilen kütüphanede Şehzâde Sultan Mehmed, Kadızâde Mehmed Efendi ve Karaçelebizâde Hüsâmeddin Efendi vakfı olan 1.068 cilt kitap olduğu belirtilmiştir.

1.2.8. Amcazâde Hüseyin Paşa Medresesi Kütüphanesi

II. Mustafa devri sadrazamlarından olan Hüseyin Paşa (ö. 1114/1702), Köprülü Mehmed Paşa'nın kardeşi Hasan Ağa'nın oğludur. Amcasının oğlu Fâzıl Ahmed Paşa'nın sadrazamlığı sırasında "Amcazâde" adıyla meşhur olmuştur. Amcazâde Hüseyin Paşa, 1112/1700 yılında Fatih Saraçhane'de yaptırdığı külliyyede bir kütüphaneye yer vermiştir.⁶⁴ Kurulduğunda 500 civarında kitap mevcudu olan kütüphanenin 1869'da 546 cilt kitabı vardır.

1.2.9. Dârülmesnevî Camii Kütüphanesi

Dârülmesnevî Camii/Tekkesi, Fatih Çarşamba'da bulunmakta olup bânîsi, Molla Murad Nakşibendî Tekkesi'nin üçüncü post-

⁶² "...ittisâlinde vâki' dârü'l-hadis ve mekteb üç kere reîsü'l-küttâb olan ve menâsıb-ı sâire-i devlet-i 'aliyyede istihdâm olunan ve sinni doksanı tecâvüz itdiği hâlde 'azîmetü'l-mahser 1106 târihinde vefât iden Koca el-Hâc Mustafâ Efendi'nin binasıdır. Bk. Ayvansarâyî, *Hadîkatü'l-Cevâmî*', 1/202-203.

⁶³ Ayvansarâyî, *Hadîkatü'l-cevâmî*', 1/15.

⁶⁴ Osmanzâde Ahmed Tâib, *Hadîkatü'l-vüzerâ* (İstanbul: Cerîde-i Havâdis Matbaası, 1271), 124; M. Münir Aktepe, "Amcazâde Hüseyin Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/8; Erünsal, *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, 177.

nişini, Sultan Ahmed Camii cuma vaizi ve İstanbul'un önde gelen mesnevîhanlarından Şeyh Mehmed Murad Efendi'dir. Mesnevîhânenin yapımı 1260/1844'de tamamlanarak açılışı, 1261/1845 yılında Sultan Abdülmecid'in katıldığı bir törenle gerçekleştirilmiştir. Kitap meraklısı bir sûfî olan Mehmed Murad Efendi, yaptırdığı tekkeye kitaplarını vakfederek bir kütüphane oluşturmuştur. Ayrıca Molla Murad Kütüphanesi'ne ve Fâtih Camii Kütüphanesi'ne çeşitli miktarlarda kitaplar vakfetmiştir.⁶⁵ Dârülmescnevî Kütüphanesi'nde 1869 yılında Murad Efendi'ye ait 582 cilt vakıf kitap kayıtlıdır. Kitaplar, tekkenin talebelerine meşruttur.

1.2.10. Eyüp Sultan Camii Kütüphaneleri

İstanbul'un fethinden sonra ilk kurulan kütüphaneler arasındadır.⁶⁶ 1869'da camideki bir dolabın içinde Mihrişah Vâlide Sultan'ın vakfı 451 cilt; başka bir dolapta da Fâtih'in vakfı 354 cilt kitap bulunmaktadır. Her iki kütüphanenin hizmet verdikleri günler ise farklıdır. Vâlide Sultan'ın Kütüphanesi Salı ve Cuma günleri hariç haftanın beş günü açık iken diğeri ise sadece Pazar günü açıktır.

1.2.11. Beşir Medresesi Kütüphanesi

İncelenen sayım listesinde Eyüp civarında Baba Haydar Mahallesi'nde yer aldığı belirtilen bir medresenin dershanesinde 199 cilt vakıf kitap kaydedilmiştir. Medresenin adı, “Beşer” ya da “Beşir” şeklinde okunabilecek bir yazıma sahiptir. Bununla birlikte zikredilen mevkide Dârüssaâde Ağası Hacı Beşir Ağa'nın (ö. 1159/1746) dârülhadis ve kütüphaneyi de içeren vakıflarının bulunması sebebiyle “Beşir” okunuşu daha uygundur.⁶⁷ Buradaki kitaplar medreseye meşruttur.

⁶⁵ Baha Tanman, “Mesnevîhâne Tekkesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/334-335; Gökman, *Murad Molla Hayatı Kütüphanesi ve Eserleri*, 18; Çavdar, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar Osmanlı Kütüphanelerinin Gelişimi*, 8.

⁶⁶ Erünsal, *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, 94-96.

⁶⁷ Nitekim Ayvansarâyî, Hacı Beşir Ağa'nın hayrâtı arasında Baba Haydar Mahallesi'nde yaptırdığı dârülhadîs, mescid, çeşme ve kütüphaneyi zikretmektedir. Sayım listesinde kayıtlı kütüphane, bu kütüphane olmalıdır. Bk. Ayvansarâyî, *Hadikatü'l-cevâmi*, 1/49; Ayrıca Eyüp Hacı Beşir Ağa Kütüphanesi'nden

1.2.12. Ömer Efendi Medresesi Kütüphanesi

Hekimbaşı Ömer Efendi (ö. 1136/1724), Fatih'te Molla Gürânî Mahallesi'nde⁶⁸ 1127/1715'te medrese, sebil, çeşme ve sıbyân mektebinden oluşan bir külliye yaptırmıştır.⁶⁹ Manzumeyi Ömer Efendi'nin damadı vak'anüvis ve şeyhülislâm Küçük Çelebizâde İsmail Âsım Efendi ilavelerle genişletmiş, bu sebeple burası onun adıyla da anılmıştır.⁷⁰ Âsım Efendi ve onun soyundan gelen bazı kişiler medreseye kitaplar vakfetmişlerdir.⁷¹ Bulunduğu semte nispetle Molla Gürânî Medresesi de denilen bu medresenin dershanesinde 1869'da Zeynelâbidin Efendi⁷² vakfı 144 cilt kitap kayıtlıdır.

1.2.13. Cedid Vâlide Sultan Camii Kütüphanesi

III. Ahmed'in annesi Gülnûş Emetullah Vâlide Sultan'ın (ö. 1127/1715) Üsküdar İskele Meydanı'nda yaptırdığı külliye Yeni Vâlide Külliyesi de denilmektedir. Caminin açılışı 1123/1711'de gerçekleştirilmiş, külliye'nin diğer birimlerinin inşası devam etmiştir.⁷³ 1869'da camideki bir dolapta 56 cilt vakıf kitabı kayıtlıdır.

1.2.14. Atik Vâlide Sultan Camii Kütüphaneleri

III. Murad'ın (1574-1595) annesi Nurbânû Vâlide Sultan'ın 1570-1579 arasında Üsküdar'da yaptırdığı külliye'nin⁷⁴ camiine

Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi'ne 1953 yılında 195'i yazma 4'ü basma olmak üzere 199 kitabın intikal ettiği bilinmektedir. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı (TYEKB), "Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi" (Erişim 20 Mart 2022).

⁶⁸ Günümüze ulaşmamış olan manzume, Millet caddesi üzerinde ve bunu Vatan caddesine bağlayan Molla Gürânî caddesi köşesinde idi. Bk.: Mübahat S. Kütükoğlu, "1869'da Faal İstanbul Medreseleri", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi* 7-8 (1977), 333.

⁶⁹ Semavi Eyice, "Hekimbaşı Ömer Efendi Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/165.

⁷⁰ Abdülkadir Özcan, "Âsım Efendi, Çelebizâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/477.

⁷¹ Erünsal, *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, 204.

⁷² Çelebizâde İsmail Âsım Efendi'nin torunu şeyhülislâm Zeynelâbidin Efendi olmalıdır.

⁷³ Tülay Sezgin Orman, "Yeni Vâlide Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/433.

⁷⁴ Baha Tanman, "Atik Vâlide Sultan Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/68.

vakfedilmiş kitaplar vardır. 1869’da bir dolapta Dârüssaâde ağası Yakub Ağa’ya ait 138 cilt; başka bir dolapta Dârüssaâde ağası Yakub Ağa ve Emir Sultan’a ait 729 cilt vakıf kitap kayıtlıdır.

1.2.15. Sultan Ahmed Camii Kütüphanesi

Sultan Ahmed Camii’ndeki bir dolapta 1869’da Evkâf Nezâreti mühürlü 60 ya da 70 cilt kitap vardır.

1.3. Kataloglanmamış Kütüphaneler⁷⁵

1.3.1. Veliyyüddin Cârullah Efendi Kütüphanesi

Veliyyüddin Cârullah (ö. 1151/1738-1739), Fatih’te bir medrese ve kütüphane inşa ettirmiştir. Erünsal’ın verdiği bilgiye göre Fâtih medreselerinden Ayak Medrese yanında 1147/1734-1735’de yaptırılan kütüphanenin kapısı Fâtih Camii avlusuna açılmaktaydı.⁷⁶ Veliyyüddin Efendi’nin vakfettiği kitap sayısının 2.000 ciltten fazla olduğu belirtilen⁷⁷ kütüphanede 1869’da 2.095 cilt kitap kayıtlıdır.

1.3.2. Servili Medresesi Kitaplığı

Fâtih medreselerinden Servili Medresesi’nde 1869’da Kasapbaşı Mustafa Efendi’nin vakfı olan 332 cilt kitap kayıtlıdır.

1.3.3. Ayak Kurşunlu Medresesi Kitaplığı

Fâtih Külliyesi’nde yer alan Sahn-ı Semân medreselerinden biri olan Ayak Kurşunlu Medresesi’nde⁷⁸ 1869’da Beylikçi İsmail Ağa vakfı olan 176 cilt kitap kaydedilmiştir.

1.3.4. Tevfik Yahyâ Efendi Medresesi Kitaplığı

Müderreslik, kadılık, nakîbüleşrâflık gibi ilmiye silkinin çeşitli

⁷⁵ Bu başlık altında 1869 tarihli sayım listesinde “defteri tanzim edilmemiş başlıca olmayan kütüphaneler” başlığı altında zikredilen kütüphanelere yer verilmiştir.

⁷⁶ Erünsal, *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, 207.

⁷⁷ Veliyyüddin Efendi’nin vakfettiği kitaplar, 1175/1761 yılındaki depreme kadar bu kütüphanede muhafaza edilmiş binanın bu tarihte meydana gelen depremden zarar görmesi sebebiyle kitaplar Bayezid Camii Kütüphanesine nakledilmiştir. Bk. Muhammed Usame Onuş, “Bir Osmanlı Âlimi Veliyyüddin Cârullah Efendi’nin Terceme-i Hâli”, *Osmanlı Kitap Kültürü Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*, ed. Berat Açıl (Ankara: Nobel Yayınları, 2015), 30.

⁷⁸ Fahri Unan, *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003), 63.

kademelerinde görev alan Tevfik Yahyâ Efendi (ö. 1205/1791), III. Selim devrinde 13 gün gibi kısa bir süre şeyhülislâmlık yapmıştır. Fatih'te bir medrese inşa ettirmiştir.⁷⁹ Burada 1869'da nakîbu'l-eşrâf Mehmed Sıddîk Efendi'nin vakfı 384 cilt kitap bulunmaktadır.

1.3.5. Hüsrev Paşa Kütüphanesi

II. Mahmud (1808-1839) ve Abdülmecid (1839-1861) dönemlerinin önemli devlet adamlarından biri olan Hüsrev Paşa (ö. 1271/1855), Eyüp'te yaptırdığı külliyyede bir kütüphane binası tesis ettirmiştir. 1.015 cilt kitabı vakfettiği kütüphanenin vakfiyesi 1270/1854 tarihli'dir.⁸⁰ 1869'da 698 cilt kitap kaydedilmiştir.

1.3.6. Şeyh Murad Tekkesi Kitaplığı

Eyüp'te Nişancılar Mahallesi'nde yer alan Şeyh Murad (Buhârî) Tekkesi Camii'nde 1869'da Şeyh Murad ve Said Paşa'nın vakfı 331 cilt kitap kaydedilmiştir.

1.3.7. Koca Mustafa Paşa Camii Kitaplığı

XV. yüzyıl sonunda inşa edilen Koca Mustafa Paşa Camii'ne Hıfzı İbrahim Efendi b. Mustafa Efendi, 1120/1709 yılında bir miktar kitap bağışında bulunmuştur.⁸¹ 1869'da 45 cilt kitap kayıtlıdır. Hasbî olarak bir kişi mustahfizlik yapmaktadır.

1.3.8. Kethüdâ Mehmed Efendi Medresesi Kitaplığı

Galata'da Kethüdâ Mehmed Efendi Medresesi'nde 1869 sayımında 198 cilt vakıf kitap kaydedilmiştir. Medresenin müderrisi kitaplığın hasbî hâfız-ı kütübüdür.

1.3.9. Kılıç Ali Paşa Medresesi Kitaplığı

Kaptân-ı deryâ Kılıç Ali Paşa (ö. 995/1587), İstanbul Topخانه'de cami, medrese ve hamamdan oluşan bir külliye yaptırmıştır. Medresede Debbağzâde Hacı İbrahim Efendi, 1216/1801'de 753 ciltten oluşan bir kütüphane kurmuştur.⁸² Bilal Ağa,

⁷⁹ Ahmed Rifat Efendi, *Devhatü'l-meşâyih ma'a zeyl*, 115-116.

⁸⁰ Atilla Çetin, "Hüsrev Paşa Kütüphanesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/51; Çavdar, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar Osmanlı Kütüphanelerinin Gelişimi*, 14-15.

⁸¹ Erünsal, *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, 183.

⁸² Semavi Eyice, "Kılıç Ali Paşa Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/412; Erünsal, *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, 272.

1262/1846'da 99 cilt kitap vakfetmiştir.⁸³ İlerleyen zamanlarda ilave vakıflarla kütüphanenin kitap sayısı artmıştır. 1869 sayımında Hacı İbrahim Efendi, Bilal Ağa, Çerkes Hacı Hüseyin Efendi ve Hacı İsmail Hulûsi Efendi vakıfları olan 1.046 cilt kaydedilmiştir.

1.3.10. Çelebi Abdullah Ağa Kütüphanesi

Kütüphanenin mevkii, Fatih Kadı Çeşmesi'dir. 1233/1818'de Çelebi Abdullah Efendi tarafından kurulmuştur.⁸⁴ 1869'da 557 cilt kitap kayıtlıdır.

1.3.11. Mehmed Ağa Camii Kitaplığı

III. Murad devrinde Dârüssaâde ağası olan Habeşi Mehmed Ağa, Fatih Çarşamba Pazarı'nda bir külliye inşa ettirmiştir. Vakfiyesi 999/1591 tarihlidir.⁸⁵ Pertevniyal Vâlide Sultan, Mehmed Ağa Camii'ne 1272/1855'te 29 kitap vakfetmiştir.⁸⁶ 1869'da Mehmed Ağa, Pertevniyal Vâlide Sultan, Mehmed Tayfur Paşa ve IV. Murad'ın (1623-1640) annesinin (Mahpeyker Kösem Sultan) (ö. 1061/1651) vakfı olan 196 cilt kitap kaydedilmiştir.

1.3.12. Feyziye Dergâhı Kütüphanesi

Koca Mustafa Paşa yakınında Hacı Hamza Mahallesi'nde bulunan Feyziye Dergâhı (Küçük Efendi Külliyesi)⁸⁷ Kütüphanesi'nde Şeyh Mehmed Efendi'nin vakfı 1.691 cilt kitap kayıtlıdır.

1.3.13. Şeyh Camii Kitaplığı

Üsküdar'da Şeyh Camii'nde Mahmud Efendi vakfı 54 cilt kitap kaydedilmiştir. Tekkenin şeyhi mustahfız olarak görevlidir.

1.3.14. Çelebi Camii Kitaplığı

Fındıklı'da yer alan Çelebi Camii'nde tasnif edilmemiş 134 cilt kitap kaydedilmiştir.

⁸³ Çavdar, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar Osmanlı Kütüphanelerinin Gelişimi*, 10-11.

⁸⁴ Erünsal, *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, 284.

⁸⁵ Filiz Gündüz, "Mehmed Ağa Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/431.

⁸⁶ Çavdar, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar Osmanlı Kütüphanelerinin Gelişimi*, 17.

⁸⁷ Hülya Koç, "Küçük Efendi Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/523.

1.3.15. Kışla Camii Kitaplığı

Kâsım Paşa'da Kışla Camii'nde tasnif edilmemiş 27 cilt kitap kaydedilmiştir.

1.3.16. Şehid Mehmed Paşa Türbesi Kitaplığı

Eyüp'teki Mehmed Paşa'nın türbesinde konularına göre tasnifi yapılmamış 470 cilt kitap kaydedilmiştir.

1.3.17. Yeni Medrese Kitaplığı

Çarşamba Pazarı'nda Yeni Medrese'de tasnif edilmemiş 194 cilt kitap kaydedilmiştir.

1.3.18. Murad Paşa Türbesi Kitaplığı

Vezneciler'de Kuyucu Murad Paşa Türbesi'nde 25 cilt vakıf kitap bulunmaktadır.

1.3.19. Hekimoğlu Ali Paşa Camii Kitaplığı

Ali Paşa Külliyesi'nde müstakil kütüphanenin dışında caminin içinde bir kitaplık vardır. 20 cilt vakıf kitap kaydedilmiştir.

2. İstanbul Vakıf Kütüphaneleri İle İlgili Elde Edilen Verilerin Değerlendirilmesi

Elde edilen verilerin daha iyi anlaşılabilmesi ve bütüncül bir şekilde değerlendirilebilmesi amacıyla iki tablo hazırlanmıştır. Tablo 1'de büyüklüklerine ve kataloglama durumlarına göre tasnif edilen İstanbul vakıf kütüphanelerinin isimleri, kuruldukları yerler, çalışma günleri ve personel sayısı; Tablo 2'de bu kütüphanelerde bulunan kitapların konularına göre dağılımı gösterilmiştir.⁸⁸ Burada kitap vakfında bulunanların sosyal statüleri, kütüphanelerin kitap mevcudu, işleyiş düzeni ve vakıf kitapların türleri ele alınacaktır.

Vakıf muamelesi, belirli bir maddî imkâna sahip olmayı gerektirdiğinden dolayı -tabii olarak- hayırseverler de, ekonomik güçleriyle paralellik arz eden kapsamda vakıflar yapmışlardır. Böylece müstakil kütüphane binası inşa ettirerek binlerce kitabı vakfeden bânîlerin yanı sıra daha önceden kurulmuş bir vakıf kütüphanesine sonradan birkaç parça kitabını meşrûat kılınlar varıncaya kadar değişen uygulama örnekleri ortaya konulmuştur.

⁸⁸ Toplam kitap sayısında tutarsızlık olanlar, Tablo 2'de yıldızlı olarak gösterilmiştir.

Kitaba ulaşmanın çok da kolay olmadığı dönemlerde büyük çaplı kütüphaneler, elbette geniş mal varlığına sahip olanların himmetleriyle vücut bulabilmiştir.⁸⁹ Nitekim listede zikredilen 19 büyük kütüphane, başkentin seçkin yönetici zümresine mensup kişiler tarafından kurulmuştur. Bânîlerin unvanları; padişah (7), vâlide sultan (1), sadrazam (5), şeyhülislâm (3), kazasker (1), nakîbüleşrâf (1), defterdâr (1), saray görevlisi (1) şeklindedir. Kataloglaması yapılmış nispeten küçük olan 17 kütüphanenin kurucuları ve vâkıfları da benzer unvanları taşımaktadır: Padişah (1), vâlide sultan (1), şehzâde (1), sadrazam (5), Dârüssaâde ağası (2), reîsülküttâb (1), kazasker (1), şeyh (2), kadızâde (1). Ayrıca bu gruptaki üç kütüphanenin vâkıflarının unvanları belirtilmemiştir. Bunların dışında kalan ve kataloglaması yapılmamış 19 kütüphanenin kurucuları ise; vâlide sultan (2), sadrazam (1), Dârüssaâde ağası (1), nakîbüleşrâf (1), paşa (2), âlim (1), kasapbaşı (1), beylikçi (1), şeyh (2), hacı (3), ağa (1), çelebi (1) ve bilinmeyen (9) kişidir (Tablo 1). Kütüphanelerde genellikle birden fazla vâkıfın kitapları vardır. Başlangıçta bir kişi tarafından kurulsa da sonraki devirlerde yeni vakıflar yoluyla ya da başka vasıtalarla⁹⁰ kütüphanelerin kitap sayısı artmıştır.

Sayım konu olan 55 kütüphanedeki kitapların nicelik durumuna bakıldığında ilk grupta yer alan büyük kütüphaneler, 52.194 cilt; ikinci gruptaki cami, medrese ve tekke bünyesinde bulunan küçük kütüphaneler, 6.667 cilt; üçüncü grup kütüphaneler, 8.673 cilt kitabı barındırmaktadır. Kitap koleksiyonları açısından zengin olan büyük kütüphanelerin her birinde, 1.000 cildin üzerinde kitap bulunmaktadır (Tablo 1). Padişah ve üst düzey devlet erkânının vakıflarından oluşan yekûn (52.194 cilt), toplam kitap mevcudunun %77.28'ine (diğer iki kategoridekilerin oranı %22.72) tekabül etmektedir. Kütüphanelerin varlık ve yaygınlık göstermesi, ilmî ve kültürel gelişmişliğin işaretlerinden biri olarak kabul

⁸⁹ Emsen, “Osmanlı İmparatorluğu Devrinde Türkiye Kütüphanelerinin Tarihçesi”, 19-21.

⁹⁰ Osmanlı dönemi kütüphanelerinin koleksiyonları; çeşitli kişilerin vakfettiği kitapların yanı sıra satın alma, istinsah, hediye, müsadere, ganimet gibi usullerle genişletilme imkânına sahip olmuşlardır. Bk. Anameriç, “Osmanlılarda Kütüphane Kültürü ve Bilimsel Yaşama Etkisi”, 58.

edildiğine göre bu istatistiksel veriden hareketle payitahtın ilmî ve kültürel hayatının oluşturulması ve geliştirilmesinde en fazla katkıyı zikredilen yönetici kesiminin yaptığı söylemek yerinde olacaktır.

Büyük kütüphaneler; Ayasofya, Fatih, Süleymaniye gibi selâtin camilerde ya da müstakil binalarda hizmet vermektedirler. Kitapların muhafazası, bakımı, kütüphane temizliği ve ödünç alma-verme işlerini takipten sorumlu değişen sayıda ücretli personel istihdam edilmiştir. Haftalık çalışma günleri üç kütüphane hariç diğerlerinde Pazar, Pazartesi, Çarşamba, Perşembe ve Cumartesi olmak üzere beş gündür. İkinci gruptaki kütüphanelerin hizmet kapsamı, ilkinde kıyasla sınırlı olup haftanın beş günü düzenli faaliyet gösteren sadece iki kütüphane vardır. Diğerleri bir ya da iki gün açıktır ya da medrese ve tekke talebelerine şart koşulmuş kütüphanelerdir. Sultan Ahmed Camii Kitaplığı hariç diğerlerinde değişen sayıda personel bulunmaktadır. Cami, medrese, tekke ve türbe birimlerinde oluşturulmuş üçüncü gruptaki kitaplıkların bir kısmının sadece toplam kitap mevcudu belirtilmiş olup bunların düzenli kütüphane görevlisi de yoktur (Tablo 1).

İncelenen listede kitaplar konularına göre gruplandırılarak sayıları verilmiştir. Konu başlıkları, önemli ölçüde standartlaştırılmış olup kütüphanelerin sayısal verileri aynı başlıklar altında (hadis, hadis usulü, tefsir, tefsir usulü, akaid, kelâm, fıkıh, fıkıh usulü ve tasavvuf gibi) belirtilmiştir. Bununla birlikte kayıtlar, tamamen aynı şablonda değildir. Örneğin tarih alanındaki kitaplar, genellikle tevârih başlığı altında kaydedilirken bazı kütüphaneler için siyer, beşerî tarih, tabîî tarih gibi dallar ayrı ayrı gösterilmiştir. Farklı konulardaki kitap sayısının bir arada verilmesi sıklıkla karşılaşılan bir uygulamadır. Örneğin tarih kitapları, tıp ve lügat (Dârülmesnevî Kütüphanesi) ya da ahlâk (Kethüdâ Mehmed Efendi Medresesi Kütüphanesi) gibi başka disiplinlerdeki kitaplarla birlikte kaydedilmiştir. Bu durum, kayıt esnasında merkezî bir tasnif sisteminin uygulanmadığını, her bir kurumun farklı biçimde kayıt tuttuğunu göstermektedir. Standart dışı başlıklandırılmalar, özellikle hendese, hesap, coğrafya, hey'et, nücum, hurûf, cifr, havâss, ta'bir-nâme, kimya, ed'iye, remel, mev'iza, nesâyih,

iber, ahlâk, âdâb, vaz', istiâre, arûz konulu kitaplar için geçerlidir. Bu nedenle Tablo 2'de bazı konu başlıkları birleştirilerek 29 kategori halinde sunulmuştur.

Kütüphanelerde dinî/şer'î ilimler sahasına ait kitaplar çoğunluktadır. Bu durum, vakıf kütüphanelerinin oluşturulduğu dönemlerdeki hâkim düşüncenin dinî nitelikli olmasından kaynaklanmaktadır. Osmanlı dünyasında XIX. yüzyıl ortalarına gelinceye kadar ilim tahsilinin odağında dinî düşünce yer almaktaydı. Camilerden tekkelere, sıbyân mekteblerinden çeşitli düzeylerdeki medreselere kadar tüm ilim kurumlarında dinî muhtevalı eğitim-öğretim gerçekleştirilmekteydi. Dolayısıyla kütüphanelerdeki kitap varlığı da bu ekseninde tecessüm etmiştir. Tıb, hey'et (astronomi), hendese, coğrafya, hikmet (felsefe), mantık gibi aklî/felsefî ilimlere dair kitaplar, dinî ilimlere nispetle daha az sayıdadır. Kütüphaneler, daha ziyade medrese müfredatıyla uyumlu bir içerik taşımaktaydı. Zira kitaplardan istifade edenler, öncelikle medrese hocaları ve öğrencileridir. Kütüphane vakfiyelerinde medrese ve ilim ehlinin kitaplardan faydalandırılması, özellikle zikredilen bir husustur. Vakıf kütüphaneler, yine bir vakıf kurumu olan medrese içinde ya da yakınında ayrı bir mekânda konumlandırılarak ilmî faaliyetler desteklenmiştir.

Kitapların yazma/basma ve dil özellikleri açısından tasnifine bu sayımda yer verilmemiştir. Osmanlı'da matbaa kullanımının yaygınlaşması (XVIII. yüzyıl) öncesinde kurulan kütüphanelerin ve vakfedilen kitapların yazmalardan oluştuğu ve sonrasında da yazma eser kültürünün birden kalkmadığı dikkate alındığında yazma eserlerin çoğunlukta olduğu; dinî ilimlere ait kitapların ağırlıkta olması sebebiyle de Arapça eserlerin, Farsça ve Türkçe eserlerden daha fazla olduğu söylenebilir. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde görülen kütüphaneleri merkezileştirme çalışmalarına, cumhuriyet döneminde de devam edilmiş ve bu kapsamda vakıf kitap koleksiyonları belirli merkezlerde toplanarak muhafaza altına alınmıştır. Bu doğrultudaki çalışmalarla, İstanbul Süleymaniye Külliyesi bünyesinde teşkil edilen kütüphane, merkez haline getirilmiştir. Yukarıda zikredilen vakıf kütüphanelerin büyük bir kısmı buraya nakledilmiştir. Günümüzde İslâm dünya-

sının en önemli yazma eser kütüphanelerinden biri olan Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi'nde, padişahlardan başlayarak halkın her kesiminden insanların kurdukları vakıf kütüphaneleri yer almaktadır.⁹¹ Âtîf Efendi, Köprülü, Nuruosmaniye ve Râgıb Paşa Kütüphaneleri, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi'ne bağlı birimlerdir. Güncel istatistiklere göre bu merkezdeki 148 koleksiyonda 89.423'ü yazma, 68.922'si basma eser olan 173.983 adet kitap bulunmaktadır.⁹² İstanbul'da Süleymaniye ile birlikte Beyazıt, Hacı Selim Ağa ve Millet Yazma Eser Kütüphaneleri, Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı'na bağlı olarak faaliyet göstermektedirler.

SONUÇ

Kitaplar, hiç şüphesiz bilginin muhafaza edilmesini, ilmî birikimin geçmiş nesillerden gelecek nesillere aktarılmasını sağlayan bir işleve sahiptir. İslâm kültür ve medeniyetinde kitaba gösterilen ilgi ve ehemmiyet, kitabın vakıf uygulamasına dâhil edilmesini ve yaygın bir şekilde vakıf kütüphanelerin ortaya çıkmasını temin etmiştir. Osmanlı döneminde de bireysel kütüphaneler bulunmakla birlikte umuma tahsis edilen kütüphanelerin vakıflarla kuruldukları görülmektedir.

Osmanlı'da vakıf kitaplar, mekân olarak; cami, medrese, tekke, türbe ve müstakil binalarda biraraya getirilmiştir. Mekânlar farklı da olsa buralarda tesis edilen kütüphanelerin kitap çeşitliliği birbirine benzemektedir. Diğer bir ifadeyle cami ile medrese ya da tekke ile müstakil kütüphane arasında kitap türü açısından bir ayrım olmadığı dikkati çekmektedir. Bu kütüphanelerde tefsir, kıraat, hadis, fıkıh, kelâm, tasavvuf gibi İslâmî ilimler başta olarak dil, tarih, edebiyat, kimya, mantık, hikmet, astronomi, tıp alanlarında kitaplar bulunmaktadır. Ancak bununla birlikte camilerde Mushaf ve cüz nüshalarının, tekkelerde tasavvufî eserlerin, medreselerde de öğrencilerin ders kitaplarının ağırlıklı olması doğal bir durumdur.

Vakıf kitapların İstanbul'daki dağılımını gösteren 1869 tarihli listede vakıf kütüphaneleri, büyüklüklerine, kataloglama ve tas-

⁹¹ Kaya, "Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Eserleri", 89.

⁹² TYEKB, "Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi".

nif durumlarına göre üç gruba ayrılmıştır. Kataloglaması yapılmış başlıca kütüphaneler, kitap çeşitliği ve sayısı en fazla olan büyük kütüphanelerdir. Çoğu XVII. ve XVIII. yüzyıllarda kurulmuş müstakil binalara sahip bu kütüphanelerin sayısı 19 olup kitap mevcudu 52.194 cilttir. Kataloglaması yapılmış diğer kütüphaneler, ilkinde göre daha küçük çaplı olanlardır. Cami ve medreselerde yer alan bu gruptaki 17 kütüphanenin kitap mevcudu 6.667 cilttir. Üçüncü kategoride ise; tasnife tabi tutulmamış, düzenli bir işleyişi olmayan; cami, medrese, tekke, türbe dolaplarında az sayıdaki kitaplardan oluşan 19 kütüphane bulunmaktadır. Kitap sayısı 8.673 cilt olan bu grup kütüphanelerde kitaplar konularına göre ayrılmamış ve kütüphanelerin sadece toplam kitap mevcutları kaydedilmiştir. Bu sayım sonucuna göre söz konusu dönemde İstanbul'da 55 vakıf kütüphanesinin 67.534 cilt kitaba ev sahipliği yaptığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Elbette vakıf kitap mevcuduna ilişkin bu rakamlar, nihai olmayıp yukarıda belirtilen kurumlara intikal etmemiş şahısların özel kütüphanelerinde yer alan vakıf kitaplar olduğu da dikkate alındığında sonuç değişecektir. Fakat elimizdeki vesika dahi vakıf uygulamasının, Osmanlı kitap ve kütüphaneleri ile ne denli iç içe geçmiş olduğunu anlamaya yetecek özelliktedir. Sonuç olarak Osmanlı dünyasında geleneksel olanın dışına çıkılmaya başlandığı bir dönem olan XIX. yüzyılın ortalarında, geleneksel bir kurum olarak varlığını sürdüren vakıf kütüphanelerinin İstanbul'da ilmi birikimleriyle önemli bir kültür varlığı oldukları anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

Ahmed Rıfat. *Devhatü'n-Nukabâ. Osmanlı Toplumunda Sâdât-ı Kirâm ve Nakibüleşrafar*: haz. Hasan Yüksel - M. Fatih Köksal. Sivas: Dilek Matbaası, 1998.

Ahmed Rıfat. *Devhatü'l-meşâyih ma'a zeyl*. ts.

Akgündüz, Ahmet. *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2013.

Aktepe, M. Münir. "Amcazâde Hüseyin Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/8-9. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Albayrak, Muzaffer - Kevser Şeker. *Arşiv Belgelerine Göre Osmanlı Eğitiminde Modernleşme*. İstanbul: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları,

2014.

Anameriç, Hakan. “Osmanlılarda Kütüphane Kültürü ve Bilimsel Yaşama Etkisi”. *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)* 19 (2006), 53-78.

Arpaemînzâde Mustafa Sâmî vd. *Târih-i Sâmî ve Şâkir ve Subhî*. İstanbul: 1198.

Ayvansarâyî, Hâfız Hüseyin bin İsmail. *Hadîkatü'l-cevâmî'*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281.

Baykal, İsmail. “Fatih Sultan Mehmed’in Hususi Kütüphanesi ve Kitapları”. *Vakıflar Dergisi* 4 (1968), 77-80.

Bayraktar, Nimet. “İstanbul’daki Vakıf Kütüphaneler ve Süleymaniye Kütüphanesi”. *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni* 15/3 (1966), 134-138.

Bayraktar, Nimet. “Üsküdar Kütüphaneleri”. *Vakıflar Dergisi* 16 (1982), 45-59.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Evkâf Nezareti Defterleri [EV.d. J. No. 21346]*.

Can, Selman - Yıldız Altunbaş, Esengül. “Ayasofya I. Mahmud Kütüphanesi ve Geçirdiği Onarımlar”. *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 35 (2015), 182-222.

Cunbur, Müjgan. “I. Abdülhamid Vakfiyesi ve Hamidiye Kütüphanesi”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 22/1-2 (Ocak-Haziran 1964), 17-68.

Cunbur, Müjgan. “Şeyhülislâm Veliyyüddin Efendi Vakıfları ve Kütüphanesi”. *Necati Lugal Armağanı*. 165-189. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1968.

Cüneyd, Yahyâ Mahmud. *İslâm Âleminde Vakıf Kütüphaneciliği*. çev. Süheyl Sapan. İstanbul: Kent Işıkları Yayınları, 2009.

Çavdar, Tuba. “Esad Efendi Kütüphanesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/347. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Çavdar, R. Tuba. *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kadar Osmanlı Kütüphanelerinin Gelişimi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.

Çetin, Atilla. “Hüsrev Paşa Kütüphanesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/51-52. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Defter-i Kütübhâne-i Ayasofya. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1304.

Defter-i Kütübhâne-i Es’ad Efendi. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, ts.

Delibaş, Burak. *19-20. Yüzyıl Osmanlı Kütüphane Vakfiyeleri (İstanbul Kadı Sicillerine Göre Metin ve İnceleme)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Emsen, Şemin. “Osmanlı İmparatorluğu Devrinde Türkiye Kütüphaneleri

rinin Tarihçesi". *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni* 9/1-2. Ankara: 1960, 14-35.

Eyice, Semavi. "Beşir Ağa Külliyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/1-3. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Eyice, Semavi. "Hekimbaşı Ömer Efendi Külliyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/165-166. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Eyice, Semavi. "Kılıç Ali Paşa Külliyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/412-414. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Erünsal, İsmail E. "Fâtih Kütüphanesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/250. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Erünsal, İsmail E. "Köprülü Kütüphanesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/257-258. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Erünsal, İsmail E. "Mahmud Paşa Kütüphanesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/381-382. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Erünsal, İsmail E. *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri Tarihi Gelişimi ve Organizasyonu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2008.

Gençboyacı, Melek. "Fezullah Efendi'nin Kütüphanesine Vakfettiği Kitaplar". *Erzurumlu Şeyhülislâm Seyyid Fezullah Efendi Sempozyumu Tebliğler*. ed. Ömer Kara. 449-492. Erzurum: 2015.

Gökman, Muzaffer. *Murad Molla Hayatı Kütüphanesi ve Eserleri*. İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1943.

Gündüz, Filiz. "Mehmed Ağa Külliyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/431-432. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Hacı Selim Ağa Vakfiyesi. İstanbul: Hacı Selim Ağa Yazma Eser Kütüphanesi. Mikrofilm Arşiv No: 355.

Hamidiye Kütüphanesinde Mahfûz Kütüb-i Mevcûdenin Defteridir. İstanbul: 1300.

İpşirli, Mehmet. "Bilâd-ı Selâse". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/151-152. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

İstanbul Kadı Sicilleri Balat Mahkemesi 2 Numaralı Sicil (H. 970 - 971 / M. 1563). haz. Mehmet Akman. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

İstanbul Kadı Sicilleri Rumeli Sadâreti Mahkemesi 161 Numaralı Sicil (H.1115-1116 / M. 1704). haz. Coşkun Yılmaz - Salih

Kahrıman. İstanbul: Kültür A.Ş. Yayınları, 2019.

Kaya, Nevzat. "Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Eserleri". *Vakıflar Dergisi Vakıf Medeniyeti Yılı Özel Sayısı* (2006), 88-93.

Kaya, Nevzat. "Süleymaniye Kütüphanesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/121-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Koç, Hülya. "Küçük Efendi Külliyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansik-*

lopedisi. 26/523-524. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Küçük Çelebizâde İsmail Âsım Efendi. *Tarih-i Çelebizâde Efendi*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1282.

Kütükoğlu, Mübahat S. “1869’da Faal İstanbul Medreseleri”. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi* 7-8 (1977), 277-392.

Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmânî*. haz. Nuri Akbayar. 6 cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

Onuş, Muhammed Usame. “Bir Osmanlı Âlimi Veliyyüddin Cârullah Efendi’nin Terceme-i Hâli”. *Osmanlı Kitap Kültürü Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*. ed. Berat Açıl. 17-46. Ankara: Nobel Yayınları, 2015.

Orman, Tülay Sezgin. “Yeni Vâlîde Külliyesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/433-435. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Osmanzâde Ahmed Tâib. *Hadikatü’l-vüzerâ*. İstanbul: Cerîde-i Havâdis Matbaası, 1271.

Ömer Hilmi Efendi. *Ahkâmu’l-evkâf*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1307.

Özcan, Abdülkadir. “Âsım Efendi, Çelebizâde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/477-478. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Özcan, Abdülkadir. “Şehid Ali Paşa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/433-434. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Öztürk, Said. “Bir Yazma Eser Kütüphanesi: Sultan I. Mahmud’un Ayasofya Kütüphanesi ve Kütüphane Vakfı”. *1. Ulusal İslâm El Yazmaları Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. haz. İbrahim Gümüş. 156-168. İstanbul: Ebru Matbaacılık, 2009.

Sezgin, Fuat. “Âtıf Efendi Kütüphanesi’nin Vakfıyesi”. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 6/6 (1954), 132-144.

Tanman, Baha. “Atık Vâlîde Sultan Külliyesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/68-73. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Tanman, Baha. “Çorlulu Ali Paşa Külliyesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/371-373. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Tanman, Baha. “Mesnevîhâne Tekkesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/334-336. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Türek, Ahmet İhsan. “Râgıp Paşa Kütüphanesi Vakfıyesi”. *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi* 1/1 (Ekim 1970), 65-78.

Türkay, Cevdet. “İstanbul Kütüphaneleri”. *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi: Dün Bugün Yarın* 69 (Haziran 1973), 30-35.

TYEKB, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. “Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi”. Erişim 20 Mart 2022. <http://www.suleymaniye.yek.gov.tr>

Ülker, Mustafa Birol - Tayşi, Mehmet Serhan. “Millet Kütüphanesi”. *Tür-*

kiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 30/70-71. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Ünver, Süheyl. *Fatih Külliyesi ve Zamani İlim Hayatı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1946.

Uluçam, Abdüsselam. “Feyzullah Efendi Medresesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/528-529. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Unan, Fahri. *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003.

Yediyıldız, Bahaeddin. “Vakıf (Tarih)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/479-486. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Yüksel, İ. Aydın. “Sadrazam Rüstem Paşa’nın Vakıfları”, *Ekrem Hakkı Ayverdi Hâtıra Kitabı*. 219-281. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1995.

TABLÖLAR

Tablo 1. 1869 Yılı Sayımına Göre İstanbul Vakıf Kütüphanelerinin Özellikleri

	Kütüphane Adı	Cami-Mescid	Medrese	Tekke-Zâviye	Türbe	Müstakil	Çalışma Günleri	Hâfız-ı Kütüb	Mustahfız	Mülâzım, Ferrâş
	Defteri Düzenlenmiş Büyük Kütüphaneler									
1	Ayasofya	X					Beş gün 93	6		
2	Esad Efendi					X	“	3		
3	Köprülüzâde					X	“	4		
4	Osmaniye					X	“	6		
5	Veliyyüddin Efendi					X	“	2	2	
6	Âşir Efendi					X	“	2		2
7	Hamidiye Medresesi		X				“	4		
8	III. Ahmed ve Hatice Vâlide Sultan	X				X	“	4		
9	Süleymaniye Camii	X					“	5		3
10	Âtuf Efendi (Vefâ)					X	“	3		
11	Şehid Ali Paşa					X	“	3		
12	Damad İbrahim Paşa Medresesi		X				“	3		

⁹³ Pazar, Pazartesi, Çarşamba, Perşembe, Cumartesi günleri.

13	Lâleli Medresesi		X				“	3	3	
14	Râgıb Paşa					X	“	2	2	
15	Fâtih Camii	X					“	6		
16	Feyzullah Efendi		X				Üç gün 94	2		
17	Mehmed Murad Efendi					X	Beş gün	6		1
18	Hekimoğlu Ali Paşa					X	Pats, Per- şembe	4		
19	Selim Ağa					X	Beş gün	3		
Toplam Kitap Sayısı: 52.194										
Defteri Düzenlenmiş Küçük Kütüphaneler										
20	Hacı Beşir Ağa Camii ⁹⁵	X					Beş gün	4		
21	Rüstem Paşa Medresesi		X				Medreseye meşrût	1		
22	Mahmud Paşa Medresesi		X				“	1		
23	Çorlulu Ali Paşa Medresesi		X				“	1		
24	Kara Mustafa Paşa Medresesi		X				“	1		
25	Musallâ Medresesi		X				“	1		
26	Şehzâde Camii	X					Açık değil	2		
27	Amcazâde Hüseyin Paşa Medresesi		X				Medreseye meşrût	3		
28	Dârülmesnevî Camii	X		X			Tekke talebesine meşrût	1		
29	Eyüp Sultan Camii 1	X					Beş gün	2		
30	Eyüp Sultan Camii 2	X					Pazar	2		
31	Beşir Medresesi		X				Medreseye meşrût	1		
32	Ömer Efendi Medresesi		X				Salı, Cuma	1		
33	Cedid Vâlide Sultan Camii	X					-		1	
34	Atik Vâlide Sultan Camii 1	X					-		1	
35	Atik Vâlide Sultan Camii 2	X					-		1	
36	Sultan Ahmed Camii	X					-			
Toplam Kitap Sayısı: 6.667										
Defteri Düzenlenmemiş Kütüphane Dolaplarında Bulunan Kitaplar										
37	Veliyyüddin Cârullah Efendi					X	Pazartesi, Perşembe	2		
38	Servili Medresesi		X				Medreseye meşrût		1	
39	Ayak Kurşunlu Medresesi		X				“		1	

⁹⁴ Pazartesi, Perşembe, Cumartesi günleri.

⁹⁵ Cami ile yakınlığı ve listede de “camii derununda” olarak kaydedilmesi sebebiyle kütüphanenin yeri cami olarak gösterilmiştir.

40	Tevfik Yahyâ Efendi Medresesi		X				Medrese talebesine meşrûr		1	
41	Hüsrev Paşa					X	Beş gün	3		
42	Şeyh Murad Tekkesi Camii	X		X			-		1	
43	Koca Mustafa Paşa Camii	X					-		1	
44	Kethüdâ Mehmed Efendi Medresesi		X				-	1		
45	Kılıç Ali Paşa Medresesi		X				Beş gün	3		
46	Çelebi Abdullah Ağa					X	“	1		
47	Mehmed Ağa Camii	X					“	2		
48	Feyziye Dergâhı	X		X		X	Salı, Cuma	2		
49	Şeyh Camii	X					-		1	
50	Çelebi Camii	X					-			
51	Kışla Camii	X					-			
52	Şehid Mehmed Paşa Türbesi				X		-			
53	Yeni Medrese		X				-			
54	Murad Paşa Türbesi				X		-			
55	Hekimoğlu Ali Paşa Camii	X					-			
Toplam Kitap Sayısı: 8.673										

Tablo 2. İstanbul Vakıf Kütüphanelerinde Bulunan Kitapların Konularına Göre Taksimi

Kitap Türü	Ayasofya Camii Ktp	Esad Efendi Ktp	Köprülüzâde Ktp	Osmaniye Camii Ktp	Veliyyüddin Efendi Ktp	Âşir Efendi Ktp	Hamidiye Ktp	III. Ahmed ve Hatice Vâlide Sultan Ktp	Süleymaniye Camii Ktp
Mushaf-ı Şerif	49	2	13	42	7	3	12	3	29
Kütüb-i Semâviye	3	7	-	9	4	5	2	-	-
Kıraat	31	23	36	-	41	8	18	9	16
Tefsir	371	218	234	507	414	119	188	195	137
Usûl-i Hadis	17	11	16	20	11	5	5	7	2
Hadis	502	96	297	664	417	252	258	170	160
Usûl-i Fıkıh	64	52	72	80	126	25	35	53	31
Fıkıh	518	551	230	555	499	204	177	317	274
Fetâvâ	78	64	41	15	18	63	36	107	43
Ferâiz	21	14	4	10	14	9	6	2	7
Tasavvuf	540	503	202	427	248	133	225	57	55
Akaid ve Kelâm	213	164	152	140	182	88	93	41	51

Hikmet	103	22	58	68	31	17	18	27	4
Mantık	98	24	78	48	68	26	20	9	14
Hey'et, Coğrafya	112	27	-	65	19	19	-	-	-
Hendese vd.96	132	102	71	194	71	61	82	27	7
Ahlâk ve Siyaset	106	114	-	-	-	22	-	-	-
Mev'iza97	-	-	-	-	138	-	19	-	-
Tevârih98	639	404	311	56	207	220	110	142	29
Tıb	218	50	55	164	95	29	49	25	5
Edebiyat	594	482	347	759	92	407	405	105	30
Meânî, Beyân	68	58	71	104	118	28	42	49	29
Âdâb 99	18	26	48	39	47	27	17	-	10
Nahiv	163	74	13	131	160	85	75	74	53
Sarf	47	33	41	27	30	16	22	8	15
Lugat	137	113	132	213	106	87	113	69	40
Mecâmi'-i Fünûn	97	-	117	122	106	206	104	37	49
Resâil	-	332	-	-	-	-	-	-	-
Diğer	25	230	28	48	100	45	-	-	-
Toplam	5.147*	3.919*	2.807*	5.110*	3.535*	2.209	2.244*	1.533	1.101*

Tablo 2'nin Devamı

Kitap Türü	Ömer Efendi Medresesi Ktp	Koca Mustafa Paşa Camii Ktp	Kethüda Mehmed Efendi Medresesi Ktp	Kılıç Ali Paşa Medresesi Ktp	Selim Ağa Ktp	Cedid Vâlide Sultan Camii Ktp	Atik Vâlide Sultan Camii Ktp 1	Atik Vâlide Sultan Camii Ktp 2	Çelebi Abdullah Ağa Medresesi Ktp
Mushaf-ı Şerif	-	-	-	2	3	-	17	2	12
Kütüb-i Semâviye	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Kıraat	5	-	1	16	29	-	3	18	5
Tefsir	14	2	45	151	116	10	17	31	33
Usûl-i Hadis	-	-	-	-	6	-	2	-	-
Hadis	19	11	30	96	92	6	42	62	48
Usûl-i Fıkıh	2	4	6	33	29	-	2	9	9

⁹⁶ Hendese, Hesab, Coğrafya, Hey'et, Nücûm, Hurûf, Cifr, Havâss , Ta'bir-nâme, Kimya, Ed'îye, Remel vb. bu grupta toplanmıştır.

⁹⁷ Mev'iza, Nesâyih, İber ve Ahlâk içerikli kitaplar bu grupta belirtilmiştir.

⁹⁸ Beşeri Tarih, Tabii Tarih, Siyer gibi alt başlıklar bu grupta belirtilmiştir.

⁹⁹ Âdâb, Âdâb u Vaz', İstiâre, Arûz bu grupta belirtilmiştir.

Fıkıh	23	10	30	153	142	19	24	81	86
Fetâvâ	-	-	-	27	42	4	-	-	23
Ferâiz	-	-	-	13	7	-	-	-	6
Tasavvuf	11	3	5	90	120	5	7	87	19
Akaid ve Kelâm	8	3	11	63	92	-	-	-	48
Hikmet	4	-	3	-	16	-	-	5	9
Mantık	3	-	-	29	42	-	2	23	19
Hey'et, Coğrafya	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Hendese vd.	2	-	-	21	23	-	-	22	6
Ahlâk ve Siyaset	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Mev'iza	-	-	-	-	-	-	-	-	11
Tevârih	9	-	19	132	120	3	-	36	19
Tıb	4	5	-	-	28	-	-	-	4
Edebiyat	4	2	21	-	118	-	5	164	50
Meânî, Beyân	8	-	8	32	54	4	5	19	11
Âdâb	3	-	-	23	13	-	-	-	54
Nahiv	14	-	11	78	123	2	15	64	28
Sarf	5	-	-	24	18	-	-	24	13
Lugat	10	5	8	28	56	3	-	30	12
Mecâmî'-i Fünûn	-	-	-	4	6	-	-	-	22
Resâil	-	-	-	-	-	-	-	17	-
Diğer	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Toplam	144*	45	198	1.046*	1.301*	56	138*	729*	557*

Tablo 2'nin Devamı

Kitap Türü	Mehmed Ağa Camii Ktp	Feyziye Dergâhı Ktp	Şeyh Camii Ktp	Çelebi Camii Ktp	Kışla Camii Ktp	Şehid Mehmed Paşa Türbesi Ktp	Yeni Medrese Ktp	Murad Paşa Türbesi Ktp	Hekimoğlu Ali Paşa Camii Ktp	Sultan Ahmed Camii Ktp
Mushaf-ı Şerif	2	3	7							
Kütüb-i Semâviye	-	-	-							
Kıraat	-	25	2							
Tefsir	38	70	16							
Usûl-i Hadis	-	-	-							
Hadis	17	36	4							

Usûl-i Fıkıh	5	-	-							
Fıkıh	52	128	3							
Fetâvâ	-	-	-							
Ferâiz	-	-	-							
Tasavvuf	8	126	2							
Akaid ve Kelâm	-	41	-							
Hikmet	16	-	-							
Mantık	-	-	2							
Hey'et, Coğrafya	-	-	-							
Hendese vd.	-	45	-							
Ahlâk ve Siyaset	-	-	-							
Mev'iza	-	87	-							
Tevârih	2	71	1							
Tıb	-	26	-							
Edebiyat	3	126	10							
Meânî, Beyân	12	-	-							
Âdâb	-	-	1							
Nahiv	20		4							
Sarf	-	6	-							
Lugat	22	44	-							
Mecâmi'-i Fünûn	-	81	-							
Resâil	-	-	-							
Diğer	-	-	-							
Toplam	196*	1.691*	54*	134	27	47	194	25	20	60

Tablo 2'nin Devamı

Kitap Türü	Âtîf Efendi Kıp	Şehid Ali Paşa Kıp	Damad İbrahim Paşa Kıp	Lâleli Kıp	Râgıb Paşa Kıp	Fâtih Camii Kıp	Feyzullah Efendi Kıp	Veliyyüddin Cârullah Efendi Kıp	Mehmed Murad Efendi Kıp
Mushaf-ı Şerif	3	1	2	18	3	23	-	1	3
Kütüb-i Semâviye	4	2	3	2	-	8	-	-	-
Kıraat	35	33	6	51	14	42	14	22	13
Tefsir	261	296	224	285	212	588	236	247	311
Usûl-i Hadis	12	19	5	42	10	15	7	-	14
Hadis	202	245	188	286	118	56	304	187	296
Usûl-i Fıkıh	56	89	58	118	78	256	86	129	98

Fıkıh	318	333	190	451	161	801	360	359	333
Fetâvâ	61	75	56	43	38	239	85	70	161
Ferâiz	12	22	3	40	4	46	13	12	11
Tasavvuf	142	343	24	188	76	354	66	175	108
Akaid ve Kelâm	120	179	30	341	102	301	79	179	69
Hikmet	23	14	21	76	57	58	39	57	28
Mantık	44	58	15	118	34	159	33	122	24
Hey'et, Coğrafya	-	19	-	31	7	32	28	-	-
Hendese vd.	44	36	16	168	29	42	28	103	-
Ahlâk ve Siyaset	-	-	-	15	5	74	9	-	-
Mev'iza	-	106	16	-	-	-	-	-	56
Tevârih	143	131	68	123	88	276	193	67	61
Tıb	18	122	14	40	24	125	18	19	13
Edebiyat	133	44	25	299	157	582	212	75	87
Meânî, Beyân	57	125	-	152	61	167	87	100	59
Âdâb	20	29	7	183	13	66	-	62	17
Nahiv	146	231	53	385	93	302	132	104	97
Sarf	37	43	6	89	11	78	23	29	22
Lugat	69	115	41	110	49	140	66	59	79
Mecâmi'-i Fünûn	38	167	3	135	40	153	70	-	37

Tablo 2'nin Devamı

Kitap Türü	Hekimoğlu Ali Paşa Ktp	Hacı Beşir Ağa Camii Ktp	Rüstem Paşa Med-resesi Ktp	Mahmud Paşa Med-resesi Ktp	Çorlulu Ali Paşa Medresesi Ktp	Kara Mustafa Paşa Medresesi Ktp	Musallâ Medresesi Ktp	Şehzâde Camii Ktp	Amcazâde Hüseyin Paşa Medresesi Ktp
Mushaf-ı Şerif	5	4	1	-	3	4	3	1	3
Kütüb-i Semâviye	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Kıraat	44	2	8	-	-	10	-	17	-
Tefsir	202	72	82	84	75	95	27	95	79
Usûl-i Hadis	18	5	-	1	3	-	2	4	-
Hadis	229	100	158	81	67	54	46	73	73

Usûl-i Fıkıh	30	20	23	29	21	27	4	48	17
Fıkıh	237	104	87	100	95	113	26	246	90
Fetâvâ	58	26	10	12	15	44	-	37	21
Ferâiz	24	2	-	3	1	2	-	11	5
Tasavvuf	261	49	22	18	18	7	15	40	35
Akaid ve Kelâm	78	30	19	29	14	17	4	44	26
Hikmet	9	4	6	8	7	-	-	13	6
Mantık	50	6	15	32	17	12	4	17	34
Hey'et, Coğrafya	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Hendese vd.	74	19	2	-	6	6	9	16	8
Ahlâk ve Siyaset	20	-	-	-	-	-	-	-	-
Mev'iza	-	-	-	-	-	-	-	18	-
Tevârih	177	58	8	-	15	16	11	53	14
Tıb	59	20	-	2	2	7	-	26	5
Edebiyat	151	35	5	4	15	23	12	-	37
Meânî, Beyân	14	18	19	33	22	13	4	38	3
Âdâb	-	7	-	-	-	-	-	89	9
Nahiv	149	32	32	54	27	15	-	67	34
Sarf	4	6	13	14	4	9	-	11	7
Lugat	55	29	8	15	14	19	10	44	28
Mecâmi'-i Fünûn	127	30	5	3	5	-	-	43	12
Resâil	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Diğer	-	-	-	-	31	-	-	22	-
Toplam	2.070*	678	385*	517*	477	493	177	1.068*	546

Tablo 2'nin Devamı

Kitap Türü	Servili Medresesi Ktp	Ayak Kurşunlu Medresesi Ktp	Tevfik Yahyâ Efendi Medre- sesi Ktp	Dârülmescnevî Camii Ktp	Hüsrev Paşa Ktp	Eyüp Camii Ktp 1	Eyüp Camii Ktp 2	Beşir Medresesi Ktp	Şeyh Murad Tekkesi Camii Ktp
Mushaf-ı Şerif	1	-	3	4	2	-	-	-	2
Kütüb-i Semâviye	-	-	-	-	1	-	-	-	-
Kıraat	2	-	-	30	-	-	-	-	-

Tefsir	17	10	40	39	23	48	26	16	45
Usûl-i Hadis	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Hadis	29	19	61	36	51	46	32	16	66
Usûl-i Fıkıh	-	-	8	-	-	-	13	-	6
Fıkıh	64	22	82	51	-	-	-	23	-
Fetâvâ	-	3	-	-	73	67	77	-	45
Ferâiz	-	2	3	-	-	-	-	-	-
Tasavvuf	28	6	-	109	35	123	-	-	94
Akaid ve Kelâm	17	12	27	27	-	18	20	-	8
Hikmet	6	6	7	-	-	9	-	15	-
Mantık	25	-	12	52	-	5	-	-	-
Hey'et, Coğrafya	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Hendese vd	-	2	-	-	51	-	-	-	-
Ahlâk ve Siyaset				-	-	-	-	-	-
Mev'iza	-	3	-	53	-	-	-	-	-
Tevârih	-	-	21	25	147	26	-	20	35
Tıb	4	-	-	-	6	5	-	-	8
Edebiyat	33	17	62	-	140	30	186	57	-
Meânî, Beyân	25	10	8	-	-	10	-	-	-
Âdâb	6	4	6	-	-	-	-	-	-
Nahiv	56	25	21	44	67	18	-	14	-
Sarf		14	6	16		6	-	-	-
Lugat	19	7	17	-	34	9	-	9	22
Mecâmi'-i Fünûn	-	-	-	93	-	-	-	29	-
Resâil	-	-	-	-	68	-	-	-	-
Diğer	-	-	-	28	-	31	-	-	-
Toplam	332	176*	384	582*	698	451	354	199	331

Tablo 2'nin Devamı

Kitap Türü	Ömer Efendi Medresesi Ktp	Koca Mustafa Paşa Camii Ktp	Kethüda Mehmed Efendi Medresesi Ktp	Kılıç Ali Paşa Medresesi Ktp	Selim Ağa Ktp	Cedid Vâlide Sultan Camii Ktp	Atik Vâlide Sultan Camii Ktp 1	Atik Vâlide Sultan Camii Ktp 2	Çelebi Abdullah Ağa Medresesi Ktp
Mushaf-ı Şerif	-	-	-	2	3	-	17	2	12
Kütüb-i Semâviye	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Kıraat	5	-	1	16	29	-	3	18	5
Tefsir	14	2	45	151	116	10	17	31	33
Usûl-i Hadis	-	-	-	-	6	-	2	-	-
Hadis	19	11	30	96	92	6	42	62	48
Usûl-i Fıkıh	2	4	6	33	29	-	2	9	9
Fıkıh	23	10	30	153	142	19	24	81	86
Fetâvâ	-	-	-	27	42	4	-	-	23
Ferâiz	-	-	-	13	7	-	-	-	6
Tasavvuf	11	3	5	90	120	5	7	87	19
Akaid ve Kelâm	8	3	11	63	92	-	-	-	48
Hikmet	4	-	3	-	16	-	-	5	9
Mantık	3	-	-	29	42	-	2	23	19
Hey'et, Coğrafya	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Hendese vd.	2	-	-	21	23	-	-	22	6
Ahlâk ve Siyaset	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Mev'iza	-	-	-	-	-	-	-	-	11
Tevârih	9	-	19	132	120	3	-	36	19
Tıb	4	5	-	-	28	-	-	-	4
Edebiyat	4	2	21	-	118	-	5	164	50
Meânî, Beyân	8	-	8	32	54	4	5	19	11
Âdâb	3	-	-	23	13	-	-	-	54
Nahiv	14	-	11	78	123	2	15	64	28
Sarf	5	-	-	24	18	-	-	24	13
Lugat	10	5	8	28	56	3	-	30	12
Mecâmî'-i Fünûn	-	-	-	4	6	-	-	-	22
Resâil	-	-	-	-	-	-	-	17	-
Diğer	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Toplam	144*	45	198	1.046*	1.301*	56	138*	729*	557*

Tablo 2'nin Devamı

Kitap Türü	Mehmed Ağa Camii Ktp	Feyziye Dergâhı Ktp	Şeyh Camii Ktp	Çelebi Camii Ktp	Kışla Camii Ktp	Şehid Mehmed Paşa Türbesi Ktp	Yeni Medrese Ktp	Murad Paşa Türbesi Ktp	Hekimoğlu Ali Paşa Camii Ktp	Sultan Ahmed Camii Ktp
Mushaf-ı Şerif	2	3	7							
Kütüb-i Semâviye	-	-	-							
Kıraat	-	25	2							
Tefsir	38	70	16							
Usûl-i Hadis	-	-	-							
Hadis	17	36	4							
Usûl-i Fıkıh	5	-	-							
Fıkıh	52	128	3							
Fetâvâ	-	-	-							
Ferâiz	-	-	-							
Tasavvuf	8	126	2							
Akaid ve Kelâm	-	41	-							
Hikmet	16	-	-							
Mantık	-	-	2							
Hey'et, Coğrafya	-	-	-							
Hendese vd.	-	45	-							
Ahlâk ve Siyaset	-	-	-							
Mev'iza	-	87	-							
Tevârih	2	71	1							
Tıp	-	26	-							
Edebiyat	3	126	10							
Meânî, Beyân	12	-	-							
Âdâb	-	-	1							
Nahiv	20	6	4							
Sarf	-		-							
Lugat	22	44	-							
Mecâmi'-i Fünûn	-	81	-							
Resâil	-	-	-							
Diğer	-	-	-							
Toplam	196*	1.691*	54*	134	27	47	194	25	20	60

OSMANLI DEVLETİ'NDE AÇILAN İLK İMAM HATİP OKULU: MENŞE-İ EİMME VE HUTEBA

THE FIRST İMAM-KHATİB SCHOOL IN THE OTTOMAN EMPIRE: MENŞE-İ EİMME VE HUTEBA

Geliş Tarihi: 21.12.2021 Kabul Tarihi: 26.05.2022

✉ NECATİ DÖĞÜŞ

DR.

MEB

GÜÇ KARDEŞLER ANADOLU LİSESİ

orcid.org/0000-0002-1013-9837

necatidogus@gmail.com

ÖZ

19. yüzyılın son çeyreğine kadar diğer ilmiye sınıfı gibi imam ve hatipler de medrese, dârülkurra ve dârülhadis tarzı eğitim kurumlarından yetişmekteydi. Ancak Tanzimat döneminden sonra ihtisasa yönelik eğitim kurumlarının açılmaya başlanması; imam adaylarının geçmiş dönemlerdeki kadar iyi yetişememesi; niteliksiz imam-hatip sayısının artması, bunun sonucu olarak imam ve hatiplerin yetersizlikleri ile alakalı şikâyetlerin artması gibi sebeplerle, sadece imam-hatip yetiştiren müstakil okulların açılmasını gündeme getirmiştir. Bu konudaki ilk teşebbüs 1882 yılında evkaf müfettişi Hüseyin Tevfik Efendi'nin teklifleri sonucu gerçekleşmiştir. Menşe-i Eimme ve Huteba adıyla açılan bu okulun ömrü beş-altı yıl sürmüştür. 23 Şubat 1888 tarihli Heyet-i vekile kararı ile kapatılmıştır. Ancak imam-hatip okullarının açılış ve gelişim sürecini ele alan araştırmalar Menşe-i Eimme ve Huteba'ya hiç temas etmemiş, ilk imam-hatip okulunun 1913 yılında açılan Medrese-i Eimme ve'l-Huteba olduğunu iddia etmişlerdir. Bu makalede Türkiye'de ilk imam-hatip okulunun 1913 yılında açılan Medrese-i Eimme ve'l-Huteba değil; 1882 yılında açılan Menşe-i Eimme ve Huteba olduğu, arşiv vesikaları ışığında ortaya konmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, İmam, Hatip, İmam-Hatip Okulu, Medrese-i Eimme ve'l-Huteba.

ABSTRACT

Madrasas were the sole higher educational institutions for the training of imams and khatibs like other members of the learned establishment, until the last quarter of the 19th century. However, after the tanzimat period, certain reasons such as the establishment of specialized educational institutions, the failure to train imam candidates as competent as before, the increase in the number of unqualified imam-khatib schools, and the increase in complaints about the incompetence of imams and khatibs paved the way for the inauguration of independent schools that only train imams and khatibs. The first initiative in that direction came from Hüseyin Tevfik Efendi in 1882, an inspector of religious endowments, who suggested opening a new institution. This school named Mansha al-Aimma wa al-Khutaba lasted only five to six years at the time it was closed on 23 February 1888 by the decision of the Council of Ministers. Nonetheless, previous researches that have delved into the opening and development of imam-khatib schools have never mentioned about this first school, Mansha al-Aimma wa al-Khutaba, but rather they claim that the first one was the Madrasa al-Aimma wa al-Khutaba (the Madrasa for Imams and Khatibs) opened in 1913. This paper demonstrates with archival evidence that the roots of the first imam-hatib school go back to 1882 not 1913.

Keywords: Islamic History, Imam, Hatip, Imam-Hatip School, Medrese-i Eimme ve'l Huteba.

SUMMARY

Until the 1880s, madrasas remained the exclusive educational institution that trained the members of the learned establishment, such as qadis, muftis, and military qadis, including imams and khatibs. In the same way that tanzimat statesmen reorganized different aspects of the state, the Ottoman Empire's educational institutions were also altered. The establishment of new specialized schools, particularly those for religious officials, was one of the changes. The fact that Tanzimat administrations had already built new professional schools across the empire prepared the door for the search for a specialized school to teach a new generation of educated imams and khatibs. The necessity for such a program arose from public complaints about inept imams and khatibs with low educational backgrounds, as well as the rising number of undereducated imams and khatibs in society. Such societal dynamics led the initiative to develop schools of specialty in public religious services.

Inspector of religious endowments Hüseyin Tevfik Efendi made the first suggestion for a qualified institution to train new imams and khatibs in 1882. On February 4, 1882, Sultan Abdulhamid II approved this initiative. The new school was given the name *Mansha al-Aimma wa al-Khutaba* and established with three campuses in the districts of Fatih, Yavuz Selim, and Üsküdar. The fifteen-year-old children of deceased imams and khatibs who assumed their fathers' positions were enrolled in these new schools. Students were to obtain their *Mansha al-Aimma wa al-Khutaba* Certificate after completing the three-year curriculum and passing general tests at the end of their education and training. No one could be appointed as an imam or khatib after that time if they had not earned this education and certification. The curriculum includes Quran recitation, Fiqh, Arabic, calligraphy, and manuscript classes. The reformists estimated that the instructors' salaries were 150 kuruş and that additional expenses, such as heating coal, were 50 kuruş. They determined a budget of 1,500 kuruş for the three new schools.

According to historical records, *Mansha al-Aimma wa al-Khutaba* did not last long, and on February 23, 1888, the Council of Ministers voted to close the schools. The Council justified the closure on the grounds that the objectives had

not been met. In addition, they believed that these schools were unnecessary once the regulations for the nomination of imams and khatibs were revised. The fact that the same schools reopened in 1913 under the name Madrasa al-Aimma wa al-Khutaba, however, indicated the absence of rationale for the previous closure of these schools. In 1913, the Ottoman administration enacted the Tevcih-i Cihat Nizamnamesi (The Regulation on the Scholarly or Maintenance Services in Religious Endowments), which governed the examination and employment of religious endowment staff. In reality, the continued existence of these schools under various names during the Republican era demonstrates the importance of imam and khatib schools in Muslim culture.

Despite the fact that Mansha al-Aimma wa al-Khutaba was the first imam and khatib school to open in Turkey in 1882, studies on this topic make no mention of it. Few publications on Ottoman schools for imams and khatibs provide a concise explanation of the topic. The research on the formation and development of imam-hatib schools in Turkey make no reference of Mansha al-Aimma wa al-Khutaba and incorrectly assert that Madrasa al-Aimma wa al-Khutaba was the first school in 1913. This claim has influenced the prevalent public opinion or the conventional wisdom in academic circles. This study therefore provides light on the origins of imam-hatib schools and demonstrates, contrary to popular belief, that the first imam-hatib school in Turkey was not Madrasa al-Aimma wa al-Khutaba, founded in 1913, but rather Mansha al-Aimma wa al-Khutaba, founded in 1882. This paper, which consists of four sections and an introduction, investigates the reasons for establishing Mansha al-Aimma wa al-Khutaba institutions and their objectives, as well as searches for the first initiative to open such schools, the caliber of the new schools, the composition of the students, the duration of education and training, the curriculum content, and the reasons for their closure after six years in 1888. The Ottoman archival materials that support the thesis of this dissertation are included as an appendix, with the Latin translations of any pertinent passages.

GİRİŞ

Osmanlı Devleti'nde askerî zümrenin¹ önemli bir kolu olan ilmiye sınıfı içerisinde yer alan imamlar² devletin en büyük idarî birimi olan köy ve mahallelerde devletin

¹ Osmanlı toplum yapısı genel anlamda iki büyük zümreye ayrılmıştır. Bunlardan birincisi “askeri zümre” yani “yönetenler” zümresi; ikinci zümre ise “reâya zümresi” yani “yönetilenler” zümresidir. “Askerî zümre” tabirinin bazı araştırmacılar tarafından “seyfiye zümresi” ile karıştırıldığı görülmektedir. Askerî zümre, padişah tarafından verilen berâtla herhangi bir devlet hizmetine tayin edilen, bu vesileyle çeşitli vergilerden muaf olmakla beraber doğrudan devlet hazinesinden, vakıflardan veya tımar yoluyla maaş alan ve bugünkü anlamda memur statüsünde olan kesimdir. Askerî sınıf dışında kalan diğer tüm kesimler ise reaya olarak ifade edilmektedir. Askeri zümreyi reayadan ayıran en mühim fark, padişah berâtıyla bir devlet hizmetine tayin edilmek yani ehl-i berât olmaktır. Askeri zümreler saray halkı, seyfiyye, ilmiyye ve kalemiye olarak dört ana başlıkta mütalaa edilmektedir. Daha geniş bilgi için bk. Bahaeddin Yediyıldız, “Osmanlı Toplumu”, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu (İstanbul: IRCICA, 2013), 1/444; Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu (Toplum ve Ekonomi)* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 2009), 50; Mustaf Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi* (İstanbul: Cem Yayınevi, 1984), 2/114; Suna Başa Avcılar, “Osmanlı Tabakalaşma Sistemine İlişkin Görüşler Üzerine Bir Değerlendirme”, *Osmanlı* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 4/62; Ziya Kazıcı, *Osmanlı Devleti'nde Toplum Yapısı* (İstanbul: Bilge Yayınları, 2003), 21.

² İmamlar askerî yani “yönetenler” zümresi içerisinde mütalaa edilen ilmiye sınıfına dahildir. Bazı kanunnâme ve hükümlerde imamların askerî zümre içerisinde olduğu açıkça belirtilmektedir. Mesela III. Ahmed Kânunnâmeleri'nin ikinci faslında imamların askerî zümreden oldukları şu şekilde zikredilmektedir: “Sonra berâtla hitâbet ve imâmet ve kitâbet ve tevliyet ve cibâyet ve nezâret ve meşîhât ve cüz' ve tesbih ve vakf edenlerin vazîfeleri bir akçe ve nîm akçe ise küllî ve cüz'î askerîdir.” bk. Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kânunnâmeleri ve Hukûkî Tahlilleri* (İstanbul: OSAV Yayınları, 2016), 11/313; Bunun yanında 1628 tarihinde kadı ve hâkimlere gönderilen hükümde aynı konu benzer ifadelerle şu şekilde dile getirilmektedir: “İmdi buyurdum ki berât-ı hümayûnum ile hitâbet ve imâmet ve tevliyet ve cibâyet ve nezâret ve meşîhat ve cüz ve tesbih ve vakıf ve mezraa ve tekye ve sair bunun emsali cihet tasarruf edenlerin vazîfeleri bir akçe ve nîm akçe ise küllî ve cüz'î askerîdir. Fevt oldukça mişârünileyhin kassamları kismet edip kanun üzere rûsûmunu alıp kabz ve zabt ve kuzât tarafından asla dâhil olunmaya...” bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı* (Ankara: TTK, 2014), 128.

temsalcisi ve en büyük mülkî amir olan kadının yardımcısı idiler. İfa ettikleri dinî görevler yanında imamlar, idarî, malî, eğitim ve asayiş sahalalarında çeşitli görevler de icra etmekteydiler. Bu görevlerin çoğu iddia edildiği gibi muhtarlık teşkilatının kuruluşuna veya Tanzimat dönemine kadar değil, devletin yıkılışına kadar devam etmişti. Bu görevlerin çokluğu ve çeşitliliğine paralel olarak imamların aldıkları eğitimin de ciddi düzeyde olması gerektiği aşîkârdır. Ancak imamlık kurumu ile alakalı yapılan akademik araştırmaların azlığı ve yetersizliği sebebiyle imamların eğitim durumları da muğlak kalmıştır. Ayrıca devletin inkıraz dönemi olan 19. yüzyılın taşıdığı olumsuz şartlar ve bunların sonucunda ortaya çıkan cehalet göz önünde bulundurulmadan zaman ve mekân sınırlaması da yapılmaksızın Osmanlı dönemi imamlarının düzensiz ve yetersiz eğitim aldıkları iddia edilmiştir.³ Bu iddiaların en önemli sebebi Osmanlı Dönemi eğitim sisteminde otodidakt eğitim⁴ olarak adlandırılan evlerde verilen eğitimin dikkate alınmaması, bir nevi Kur'ân kursu görevi de gören sıbyan mekteplerinde verilen eğitimin ciddi görülmemesi ayrıca genelde imamlık kurumu özelde ise imamların eğitimi ile alakalı konularda yeterli düzeyde araştırma yapılmamasıdır.

Osmanlı Devleti'nde medreseler 19. yüzyıla kadar ihtiyaç duyulan idarî, adlî ve eğitim kadrosunu yetiştirmekle birlikte din hizmeti veren kadronun da yetiştiği yegâne kurumdu. Dolayısıyla dinî hizmet ifa eden müftü, vaiz ve müezzinler gibi imam ve hatipler de medreselerden yetişmekteydi.⁵ İlmiye zümresinde yer almakla birlikte ulema sınıfından olmayan imamların tıpkı şeyhülislam, kazasker, müftü ve kadılar gibi medreselerden yetiştiklerini söylerken medreselerin ilköğretimden sonra gelen ortaöğretim ve yükseköğretim kademelerinin tümünü kapsadığı

³ Bu tür iddialar için bk. Kemal Beydilli, *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü* (İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2001), 21-24; Osman Nuri Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi* (İstanbul: Eser Matbaası, 1977), 1-2/162-163.

⁴ Otodidakt eğitim hakkında daha geniş malumat için bk. Hatice K. Arpaguş, *Osmanlı ve Geleneksel İslâm* (İstanbul: İFAV, 2014), 214-227.

⁵ Salih Zengin, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1999), 17; Cahid Baltacı, *15. ve 16. Asırlarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: İFAV, 1995), 1/144; Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi (Başlangıçtan 1982'ye)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, 1982), 53.

gözden kaçırılmamalıdır. Devletin ilk devirlerinde Haşiye-i Tecrid, Miftah, Telvih, Hariç, Dâhil ve Sahn-ı Seman gibi kademelere ayrılan medrese dereceleri daha sonra birkaç defa düzenlenmiş, 19. yüzyıla gelindiğinde ise daha ayrıntılı bir şekle sokularak 12 kademeye ayrılmıştı.⁶ İmamların zikredilen bu kademelerden ortaöğretime tekabül eden dereceleri bitirdikten sonra imam olabilecek düzeye geldiklerini kabul etmekte bir mahzur olmadığını düşünüyoruz. Yoksa yükseköğretime karşılık gelen derecelerden mezun olanların imam, hatip veya müezzin değil de müderris veya kadı olmak isteyecekleri açıktır. Ancak medreselerin hangi derecelerinin ortaöğretime hangi derecelerinin yükseköğretime karşılık geldiği tam olarak ortaya konabilmiş değildir.⁷ 3 Ekim 1917 tarihinde ilan edilen “Dârü’l-Hilâfeti’l-Âliyye Medresesiyle Taşra Medârisi Hakkında Nizamnâme”de İbtidâ-i Dâhil mezunu

⁶ Bu kademeleri şu şekilde sıralamak mümkündür: İbtida-i Hariç, Hareket-i Hariç, İbtida-i Dahil, Hareket-i Dahil, Musıla-i Sahn, Sahn-ı Seman, İbtida-i Altmışlı, Hareket-i Altmışlı, Musıla-i Süleymaniye, Hamise-i Süleymaniye, Süleymaniye, Darülhadiş. Medrese kademeleri ile alakalı tafsilatlı bilgi için bk. Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966), 1/157; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilatı (Ankara: TTK, 2014), 17-22; Cahit Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 1/73-75; Ekmeleddin İhsanoğlu, “Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri”, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi* (İstanbul: İRCİCA, 1998), 2/ 237-242; Hasan Akgündüz, *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi* (İstanbul: Ulusal Yayınları, 1997), 321-325.

⁷ Medrese kademelerinin hangi düzeylere karşılık geldiği hakkında farklı görüşlerin olduğu görülmektedir. Mesela Ahmed Cevdet Paşa ve Mehmed Emin Bey’ göre İbtida-yı Hâriç ilkokul, İbtidâ-yı Dâhil ortaokul, Tetimme medreseleri ise, Sahn-ı Seman medreseleri ise üniversite düzeyinde medreselerdir. Ergin’in nakline göre Uzunçarşılı’ya göre İbtida-yı Hâriç ilkokul, Hâriç ve Dâhil, ortaöğretim, Tetimme medreseleri lise, Sahn-ı Seman ve Süleymaniye medreseleri ise üniversite seviyesindedir. Faik Reşit Unat’a göre İbtida-i Hâriç ve Hareket-i Hâriç İlköğretimi tamamlayıcı ve basit bilgiler veren, İbtida-i Dahil ve Hareket-i Dahil, ortaokul; Musıla-yı Sahn veya Tetimme ise lise seviyesinde olup diğer medreseler de bu veya daha aşağı basamaklara denk gelmekte, Sahn-ı Seman ve Sahn-ı Süleymaniye ise üniversite düzeyinde medreselerdi. Hüseyin Atay’a göre 20, 30 ve 40 akçeli medreseler lise, 40, Hariç ve Dahil medreseleri üniversite (yüksek tahsil), Sahn ve üstünü doktora seviyesinde olan medreselerdi. Yahya Akyüz’ göre Tetimme medreseleri ortaöğretim, Sahn-ı Seman ve Medaris-i Süleymaniye yüksek düzeydeki medreselerdi. Salih Zengin’e göre Haşiye-i Tecrid, Miftah ve Telvih medreseleri ortaöğretim; diğerleri yükseköğretim düzeyinde medreselerdir. Bk. Ahmet Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, haz. Mehmet İpşirli (Ankara: TTK, 2018), 1/119-120; Mehmed Emin Bey, “Târihçe-i Tarîk-i Tedrîs”, *Sebiliürreşâd*, 17/439 (28 Ağustos 1335), 185; Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983), 99; Faik Reşit Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi bir Bakış* (Ankara: MEB Yayınları, 1964), 4; Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi (Başlangıçtan 1982’ye)*, 48; Salih Zengin, *Medreseden Dârlülfünûn’a Türkiye’de Yüksek Din Eğitimi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011), 25; Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, 1-2/99.

olanların mahalle camii imam ve hatipliklerine; İbtidâ-i Hâriç mezunlarının ise köy camii imam ve hatipliklerine atanabileceklerine işaret eden 35 ve 36. maddeleri⁸ bu mevzuyu 20. yüzyılda açıklığa kavuşturmuş ise de önceki yüzyıllar için bu kadar net bir bilgi ortaya koymak zordur. Bununla birlikte Hasan Akgündüz medreselerin Hâriç ve Dâhil kademelerini daha üst derecelere gitmek istemeyen “talibler”in kâtiplik, sıbyan mektebi muallimliği ve imamlık gibi görevlere gelmek için bir köprü olarak kullandıklarını belirtmektedir. Yine bu derecelere tekabül eden dârülkurra ve darülhadislerin de benzer gayelere hizmet ettiğini vurgulamaktadır.⁹ Netice itibarıyla öncelikle ailelerinde sonra sıbyan mekteplerinde eğitim gören tâlibler akabinde medreselere kaydolmakta, burada ortaöğretime denk geldiği düşünülen kademelerden mezun olduktan sonra imam ve hatip olacak düzeye gelebilmekteydiler. Bunun yanında medrese eğitimi veren bir cami, dârülkurra veya dârülhadiste bu kademelerde okunması gereken dersleri tamamlayan “suhte veya tâlib” de imam olabilecek seviyeye gelmiş demektir.¹⁰ Ancak imam olarak atanabilmek için genelde evkaf müfettişleri tarafından icra edilen imtihanı kazanmaları gerekmektedir.

Dinî hizmet îfa edecek görevlilerin medrese harici kurumlar da yetiştirilmesi fikrinin II. Meşrutiyet’ten sonra teşekkül etmeye başladığı iddia edilmektedir. Yaygın ilmî tespitlere göre bu dönemde kadar imam, hatip ve vaiz yetiştiren müstakil bir kurum söz konusu değildir.¹¹ Bu düşünceye paralel olarak Osmanlı Devleti’nde din görevlisi yetiştiren ilk müstakil okulun 28 Aralık 1912’de Soğukçeşme-Vânî Efendi Medresesi’nde açılan “Medresetü’l Vâizin” olduğu kabul edilmektedir.¹² Bu okuldan mezun olanlar doğrudan vaizlik görevine atandıkları gibi askerî birliklere imam olarak tayin edilebileceklerdi.¹³

⁸ Bk. *Cerîde-i İlmiye* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 33), (Zilhicce 1335), 937.

⁹ Hasan Akgündüz, *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi*, 213.

¹⁰ Necati Döğüş, *Osmanlı Devleti’nde İmamlık 19. Yüzyıl İstanbul Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 60.

¹¹ Salih Zengin, *Medreseden Dârülfünûn’a Türkiye’de Yüksek Din Eğitimi*, 26.

¹² Nesimi Yazıcı, “Osmanlıların Son Döneminde Din Görevlisi Yetiştirme Çabaları Üzerine Bazı Gözlemler”, *Diyanet Dergisi* 4 (Ekim-Kasım-Aralık 1991), 27/106; Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, 1-2/160.

¹³ Medresetü’l-Vâizin hakkında daha geniş bilgi için bk. Yazıcı, “Osmanlıların Son

Yine bu tespitler doğrultusunda Osmanlı Devleti’nde açılan ilk imam-hatip okulunun ise 1913 yılında açılan Medrese-i Eimme-i ve’l-Huteba olduğu kabul edilmiştir. Ortaokul düzeyinde bir medrese olarak da değerlendirilen¹⁴ Medrese-i Eimme-i ve’l-Huteba, Yazıcı tarafından ise bir okul olmaktan çok bir kurs hüviyetinde olduğu değerlendirilmiştir.¹⁵ Evkaf Nezareti’ne bağlı olarak açılan bu okullardan beklenen netice alınamayınca her iki medrese 1919 yılında “Medresetü’l-İrşâd” adı altında birleştirilmiş ve Meşihata bağlı olan Dâru’l-Hikmeti’l-İslâmiye’nin nezaretine bırakılmıştı.¹⁶

Arşiv kayıtları incelendiğinde ise Osmanlı Devleti’nde din görevlilerinin müstakil kurumlarda yetiştirilme düşüncesinin II. Meşrutiyetten önce gündeme geldiği görülmektedir. 20 Aralık 1884 tarihinde hazırlanarak II. Abdülhamid’e sunulan fakat hayata geçirilemeyen Ulûm-ı Dînîye Mektebi Nizamnamesi’nin üzeri çizilen 9. maddesi buna örnek olabilecek niteliktedir:

“Mekteb-i Ulûm-i Dînîye şehâdetnâmesini hâiz bulunanlar intizar etmeyib imâmet ve cevâmi-i şerîfede vâizlik gibi şeylere dahî râğib ve tâlib oldukları halde ileride hakları zâyî‘ olmamak... sekizinci maddede muayyen hizmetlerden mahlul vukuunda hakk-ı tercihleri bâkî kalmak üzere kendileri sâir tâliblere tercihan imâmet ve vâizliğe ta’yîn kılınacaklardır.”¹⁷

Asıl nizamnâmeye dâhil edilmese dahi Mekteb-i Ulûm-i Dînîye diplomasına sahip olanların imamlık ve vaizlik gibi din hizmetlerini istedikleri takdirde önceki hakları baki kalmak üzere

Döneminde Din Görevlisi Yetiştirme Çabaları Üzerine Bazı Gözlemler”, 102-112; Tuğba Yalçın Aydeniz, “Osmanlı’da ilk Vaiz Yüksek Okulu Medresetü’l-Vâizin”, *Osmanlı İstanbulu 3: 3. Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyum Bildirileri* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi: İBB, 2015), 597-621; Zekeriya Akman, “Osmanlı Son Dönem Kurumlarından Dâru’l-Hikmeti’l-İslâmiye’nin Din Eğitimi ve Öğretimi Alanındaki Faaliyetleri”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 1 (Kış 2007), 20/86-88.

¹⁴ Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983), 321.

¹⁵ Yazıcı, “Osmanlıların Son Döneminde Din Görevlisi Yetiştirme Çabaları Üzerine Bazı Gözlemler”, 115.

¹⁶ *Cerîde-i İlmiye*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 51, (Rebîü’levvel 1338), 1639-1641. Konu hakkında tafsilatlı bilgi için bk. Zengin, “Osmanlılar’da II. Meşrutiyet Döneminde Yeni Açılan Medreseler ve Din Görevlisi Yetiştirme Çalışmaları”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 36 (Aralık 2016), 33-61.

¹⁷ Osmanlı Arşivi, (BOA), *Yıldız Esas Evrakı [Y. EE]*, No: 2, Gömlek no: 9-4.

mahlul vukuunda diğer taliplere tercih edilerek imamlık ve vaizlik görevlerine tayin edilecekleri belirtilmektedir. Bu durum imamlık ve vaizlik gibi din hizmetlerini ifâ edecek şahısların müstakil okullarda yetiştirilmesi fikrinin 1884 yıllarında teşekkül etmeye başladığına işaret edebilecek niteliktedir. Nitekim bu maddeyi değerlendiren Çelikleş'in da aynı kanaatte olduğu şu ifadelerinden anlaşılmaktadır: “Burada üzeri çizilen maddeden imamlık ve vaizlik gibi din hizmetlerinin ayrı okulda okutulması fikrinin 1884’lerde oluşmaya başladığı çıkarılabilir”¹⁸ Görüldüğü gibi iptal edilse dahi bu madde imamlık ve vaizlik gibi din hizmetlerinin farklı okullarda okutulması düşüncesinin 20. yüzyıldan önce dillendirilmeye başlandığını göstermektedir.¹⁹

Ancak bu makalede ele alacağımız bazı arşiv kayıtlarında imam ve hatiplerin yetiştirilmesi için müstakil bir kurum açılması teklifinin 19. yüzyılın sonlarına doğru Evkaf Müfettişi Hüseyin Tevfik Efendi tarafından gündeme getirildiği, 1882 yılında ise İstanbul’da hayata geçirildiği görülmektedir. “Menşe-i Eimme ve Huteba” adıyla ve üç şube olarak açılan bu kurum eğitim hayatına beş yıl devam etmiş, beşinci yılında Heyet-i vekile kararıyla kapatılmıştır. Böyle bir okulun varlığına ilk defa Beydilli’nin birkaç satırla kısaca değindiği görülmektedir.²⁰ İmam-hatip okullarının açılış ve gelişimini konu edinen birçok araştırma ve makalede ise Menşe-i Eimme ve Huteba’ya hiç temas edilmemiştir. Bu araştırmaların tamamında imam hatip yetiştirmek için açılan ilkokulun 1913 yılında açılan Medrese-i Eimme ve Huteba olduğu ifade edilmiştir.²¹

¹⁸ Hasan Sabri Çelikleş, *Osmanlı Yüksek Din Anlayışının Değişimi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 148.

¹⁹ Tashih edilen 9. maddenin son şeklinde imamlık ve vaizlikle alakalı cümlelerin tamamen değiştirildiği görülmektedir: “Mekteb-i Ulûm-i Dîniye’den şehâdetnâme ahzıyla çıkan ve ileride nizâm-ı mahsûs ile ta’yin kılınacak imtiyâzâtâ müstehak olan zevâtâ maârif-i umûmiye tahsisâtından ayrıca maaş tahsis kılınacak ve bu maaşların miktarı dahî nizâm-nâm-i mahsûs ile ta’yin olunacaktır.” bk. BOA, YE: E, No: 2, Gömlek no: 9-2.

²⁰ Beydilli, *Osmanlı Döneminde İmamlar*, 26.

²¹ Bk. Halis Ayhan, “İmam Hatip Lisesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/191; Mustafa Öcal, *100. Yılında İmam-Hatip Liseleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 10; Nahid Dinçer, *1913’ten Günümüze İmam-Hatip Okulları Meselesi*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ (İstanbul: Şule Yayınları, 1998), 42; Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, 1-2/163.

Bu makalenin amacı Osmanlı Devleti’nde imam ve hatip yetiştirmek için açılan ilk müstakil eğitim kurumunun 1913 yılında açılan Medrese-i Eimme ve’l-Huteba değil 1882 yılında açılan Menşe-i Eimme ve Huteba olduğunu ortaya koymaktır. Ayrıca makale, Menşe-i Eimme ve Huteba’nın açılış amaç ve sebepleri, ilk teklifin kimin tarafından yapıldığı, kurumun niteliği, öğrencilerin kimlerden oluştuğu, eğitim ve öğretim süresi, hangi derslerin okutulduğu ve kurumun kapanış gerekçeleri hakkında bilgi vermeyi de amaçlamaktadır. Konuyu giriş ve dört başlık altında ele alan makalede yöntem olarak öncelikle Başkanlık Osmanlı Arşivi’nde mevzu ile ilgili arşiv kayıtlarının analizi esas alınmıştır. Konuya mesnet teşkil eden arşiv belgeleri ekler kısmında verilmiş, gerekli görülen belgeler transkribe edilmiştir.

1. MENŞE-İ EİMME VE HUTEBA’NIN AÇILIŞ SEBEPLERİ

19. yüzyılın son çeyreğine kadar genel medreseler yanında dârülkurra ve darülhadis gibi ihtisas medreseleri (meslekî medreseler) imam ve hatiplerin yetiştiği yegâne eğitim kurumu olma vasfını korumuştur. Bu eğitim kurumlarının orta öğretime tekabül eden kademelerini bitiren “suhteler” imam veya hatip olacak düzeye gelmişlerdir. Ancak suhtelerin atanmak için -genelde- evkâf müfettişi²² veya Şûrâ-yı Evkâf²³ tarafından yapılan imtihanla başarılı olmaları da gerekmektedir. Orta öğretime tekabül ettiği düşünülen Hâriç ve Dâhil kademelerinde okutulan ders ve kitaplara bakıldığında bu dereceleri bitiren imamların ilmî seviyelerinin ifâ ettikleri vazifelerin çok üzerinde olduğu görülecektir. Ancak devletin eğitim, siyaset, askerî ve iktisadî yönden güçlü devirlerindeki görevliler ile gerileme dönemi memurları arasında gerek liyakat

²² İmam-hatip adaylarının imtihana çekilmeleri 19. yüzyıldan önce bir teâmül olarak var olmakla birlikte 19 ve 20. yüzyılda değişmez bir kural olarak devam etmiştir. İmtihanlar önce Haremeyn müfettişleri tarafından yapılırken özellikle Evkaf Nezareti’nin kurulmasından sonra evkaf müfettişleri tarafından yapılmıştır. Bk. Osmanlı Arşivi, (BOA), *Cevdet Evkaf*, [C. EV], No: 411, Gömlek No: 20818; BOA, C. EV, No: 75, Gömlek no: 3739; BOA, C. EV, No: 587, Gömlek no: 29611.

²³ İmtihan hususu 20. yüzyıldan sonra 1913 Tevcih-i Cihât Nizamnamesi ile teferruatlı bir şekilde ele alınmış imtihan şekli, hangi derslerden sınav yapılacağı ayrıntılı şekilde belirtilmiştir. Nizamnamede İstanbul’daki imtihanların meşihatça görevlendirilen iki kişi ile Şûra-yı Evkaf tarafından; taşrada ise kadının rıyasetinde müftü ve mahallî ulemeden seçilen üç kişiden müteşekkil toplam beş kişilik bir komisyon tarafından icra edileceği belirtilmektedir. Bk. *Düstûr*, 2. Tertip, “1331Tevcih-i Cihât Nizamnamesi”, (Dersâdet: Matbaa-i Âmire, 1332), 2/ 613, md. 33.

ve gerekse ahlâkî ve ilmî yeterlilik bakımından elbette farklılıklar olacaktır. Nitekim Osmanlı Devleti için 19. yüzyıl, devlet kurumlarının bozulduğu, yıkıcı savaşlar ve siyasî buhranlar neticesinde ciddi ekonomik krizlerin baş gösterdiği buna bağlı olarak eğitim, ordu ve maliyenin ağır yara aldığı ve neticede cehaletin tüm ülkeye yayıldığı bir dönem olmuştur. Bu yaygın cehaletten imamlık kurumu da önemli ölçüde etkilenmiştir. Menşe-i Eimme ve Hutebâ'nın açılıp kapandığı dönem olan 19. yüzyılın son çeyreğine ait arşiv kayıtlarına bakıldığında bu dönemde özellikle taşra ve köylerden imamlarla ilgili ciddi şikâyetlerin söz konusu olduğu görülecektir. Bu şikâyetlerde bazı imamların bırakın yazı yazmayı, harekesiz ibareyi okumaya dahi muktedir olamadıkları, tecvid bilmedikleri, Kur'ân-ı Kerîm'i düzgün okuyamadıkları, ilmî olarak kifayetsiz ve cüheladan oldukları dolayısıyla ilmühaber yazamadıkları bu sebeple nüfus ve nikâh muamelelerinde ciddi aksaklıkların olduğu, ayrıca sıbyan mekteplerindeki öğrencilere okuma yazma öğretmede yetersiz kaldıkları belirtilmekteydi.

25 Safer 1307/21 Ekim 1889 tarihli “Meclis-i Vükelâ Müzâkerâtına Mahsûs Zabt Varakası”na bakıldığında bu tür şikâyetlerden birinin Meclis-i Vükela'da müzakere edildiği görülmektedir. Belgede Karesi Sancağı'na bağlı köylerde vazife yapan imamlardan bazılarının ilmühaber yazamadıkları bu vesileyle nüfus muamelatında aksaklıkların çıktığından bahsedilmektedir. Hâlbuki doğum, ölüm, nikâh, tebdil-i mekân gibi olayların (vukuat) kaydını ihtiva eden nüfus işlemleri imamların yapmakla mükellef oldukları en önemli idarî görevlerdendi. Bu muamelelerdeki aksaklıklar tezkire-i Osmânî, mürûr tezkiresi, emeklilik, nikâh, talak ve askerlik gibi birçok resmî işlemin aksaması demektir. Hatta bu sebeple seraskerlik nüfus muamelatı için ayrıca kâtip istihdamını teklif etmiş ancak Meclis-i Vükelâ bunun usule muğayir olduğunu belirterek “mu'âmele-i mezkûreyi îfâya muktedir olmayan imâmların tebdîliyle yerlerine muktedirlerin ta'yînini” istemiştir.²⁴ 2 Safer 1307/28 Eylül 1889 tarihinde Çatalca mutasarrıfının sadarete yazdığı tezkirede nüfus vukuatının köy ve mahalle imamları tarafından yazılması gerektiği halde özellikle köy imamları-

²⁴ Bk. Osmanlı Arşivi, (BOA), *Meclis-i Vükela Mazbataları [MV]*, No: 48, Gömlek no: 30.

nın nüfus muamelelerinin nasıl cereyan ettiğine “kesb-i vukuf” edemedikleri belirtilmekteydi.²⁵ 28 Ramazan 1313/13 Mart 1896 tarihinde Dâhiliye Mektubi Kalemi’nden Kudüs mutasarrıflığına yazılan tezkirede ise nüfus işlemlerini kaydedemeyen imamların değiştirilerek yerlerine resmî muameleleri yapabilecek ve ilmü-haber yazabilecek iktidarda olan imamların tayin edilmesi istenmekteydi. Bu durum resmi muameleleri yapabilecek seviyede okuma ve yazma bilmeyen imamların ülkenin birçok mahallinde özellikle taşrada oldukça fazla olduğunu göstermektedir. Öyle görünüyor ki bu tezkire, benzer şikâyetler sebebiyle ülkenin tüm vilayet ve mutasarrıflıklarına gönderilmişti.²⁶

9 Cemaziyevvel 1310/1 Ocak 1890 tarihinde Alablı Nahiyesi ileri gelenleri tarafından sadarete yazılan arzuhalde Kastamonu cami ve mescitlerine -köylerine varıncaya kadar- imam tayin edildiği ancak bu imamların cahil olmalarından dolayı nikâh vukuatı başta olmak üzere ahalinin resmî işlemlerini yapmaktan aciz olup birçok hata ve suistimale sebep oldukları vurgulanıyordu. Ahali imamet görevinin önceden olduğu gibi muktedir ve berat sahibi imamlara tevdi edilmesini istiyordu. Arzuhalde birçok imamın da mührü bulunmaktaydı. Bu durum ehliyesiz imamlardan diğer imamların da şikâyetçi olduklarını göstermekteydi.²⁷ 7 Safer 1312/17 Haziran 1899 tarihinde sadâretten Maarif Nezaretî’ne gönderilen tezkirede ise İşkodra valisinden gelen tezkireye göre imam ve hatiplerin talim görmediklerinden dolayı “tilâvet-i Kur’ân-ı Kerîm’de tecvîde ri’âyet edememekte olduklarından” bahsedilmekteydi.²⁸ Hatta 4 Cemaziyelahir 1304/28 Şubat 1882 tarihinde Yıldız Sarayı Başkitabet Dairesi’nde yazılan tezkirede bazı mahalle imamlarının bir kadını iki erkeğe nikâhladıkları veya hür bir kıza cariyeye diyerek işlem yaptıkları zikredilmekteydi. Öyle görülüyor ki imamların karıştığı bu tür hadiselerin gazetelerde haber olarak yayılması II. Abdülhamid’i rahatsız etmişti.²⁹

²⁵ Osmanlı Arşivi, (BOA), *Dahiliye Mektubi Kalemi [DH.MKT]*, No: 1669, Gömlek no: 54; aynı mealde diğer bir belge için bk. BOA, *DH.MKT*, No: 1960, Gömlek no: 48.

²⁶ BOA, *DH. MKT*, No: 429, Gömlek no: 94.

²⁷ Osmanlı Arşivi, (BOA), *Bâbîâlî Evrak Odası Evrakı [BEO]*, No: 113, Gömlek no: 8473; aynı mealde diğer bir belge için bk. BOA, *BEO*, No: 158, Gömlek no: 11812.

²⁸ Osmanlı Arşivi, (BOA), *Maarif Nezaretî Mektübî Kalemi [MF.MKT]*, No: 259, Gömlek no: 66.

²⁹ BOA, *I. DH*, No: 1023, Gömlek no: 80723.

İmamların icra ettikleri önemli görevlerden biri de sıbyan mektebi muallimliği idi.³⁰ Sıbyan mekteplerine bir nevi alternatif olarak açılan, eğitim ve öğretimin “usûl-i cedîde”³¹ ile yürütülmesi düşünülen “ibtidâî mektepler”in açılmasından sonra da imamların bu görevi devam etmiştir. Hatta imamlar tabi tutuldukları yeterlilik imtihanından sonra ibtidâî mekteplerinde de görevlendirilmiş; imamların sıbyan ve ibtidâî mekteplerindeki görevleri devletin inkırazına kadar devam etmiştir.³² Ancak 19. yüzyılın sonlarına doğru imamların muallimlik hususundaki yetersizlikleri de şikâyet konusu olmaya başlamıştı. 9 Şaban 1309 tarihinde görüşülerek sadarete arz edilen mazbataya göre sıbyan mektebi bulunan Anadolu ve Rumeli köylerinde görev yapan imamların nâ-ehil olmasından dolayı “maksad-ı ta’lîm metrûk” kalmaktaydı.³³ 12 Şevval 1309/9 Mart 1892 tarihinde Maarif Nezareti tara-

³⁰ Gerek arşiv kayıtları ve gerekse bazı araştırma ve hatıralar Osmanlı Devleti’nde sıbyan mektebi muallimlerinin ekseriyetinin imamlar olduğunu göstermektedir. İncelenen birçok arşiv kaydı bu kanaati desteklemektedir. Bk. Osmanlı Arşivi, (BOA), *Cevdet Maarif* [C. MF], No: 95, no: 4735; BOA, C. MF, No: 39, Gömlek no: 1942; BOA, C. MF, No: 91, Gömlek no: 4521; BOA, *Hatt-ı Hümayûn* [HAT], No: 1609, Gömlek no: 26; Osmanlı Arşivi, BOA, *Sadâret Mektubi Kalemî Nezâret ve Devair Kalemî* [A.}MKT. NZD], No: 269, Gömlek no: 55; Osmanlı Arşivi, (BOA), *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı* [TS. MA. e], No: 833, Gömlek no: 48; BOA, *MF.MKT*, No: 67, Gömlek no: 118; BOA, C. EV, No: 212, Gömlek no: 10578; BOA, C. EV, No: 286, Gömlek no: 14595; C. EV, No: 231, Gömlek no: 11514; C. EV, No: 495, Gömlek no: 25007; C. EV, No: 313, Gömlek no: 15924. Abdülaziz Bey kendi döneminde sıbyan mektebi hocalarının büyük çoğunluğunun imam, halifelerinin ise müezzinlerden müteşekkil olduğunu, hatta bunlar haricindeki şahısların muallimlik ve halifelik yapmasının çok ender görüldüğünü belirtmektedir. Bk. Abdülaziz Bey, *Osmanlı Adet, Merasim ve Tabirleri*, haz. Kazım Arısan-Duygu Arısan Günay (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995), 1/61. Mefail Hızlı’nın Bursa sıbyan mektepleri üzerine yaptığı araştırmada sıbyan mektebi hocalarının çoğunun cami imamları oldukları görülmektedir. Bk. Mefail Hızlı, *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Döneminde İlköğretim ve Bursa Sıbyan Mektepleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi, 1999), 53, 59-60.

³¹ Usûl-i cedide ibtidâî mektep muallimlerinin eğitim ve öğretimde geleneksel eğitim yöntemlerini bırakarak daha yeni ve etkili öğretim metod ve tekniklerini uygulamaları anlamına gelmektedir. Usûl-i cedîde adı verilen yeni tahsil programı, Selim Sabit Efendi’nin *Rehnümâ-yı Muallimîn-i Sıbyan* adlı eseri ile ortaya konmuştu. Bk. Cemil Öztürk, “Selim Sabit Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/429-430; Hayrünnisa Alp, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Türkiye’de İlköğretim ve Programları (1913-1936)* (İstanbul: Nobel Bilimsel Eserler, 2017), 14.

³² Bk. BOA, *MF.MKT*, No: 240, Gömlek no: 24-3; BOA, *MF.MKT*, No: 399, Gömlek no: 7.

³³ Osmanlı Arşivi, (BOA), *Yıldız Sadâret Resmî Marûzat Evrakı* [Y.A.RES], No: 58, Gömlek no: 24.

findan Hüdavendigâr Vilayeti'ne gönderilen tezkireye göre Karahisar-ı Sahib Sancağı'ndan gelen arzuhalde imam ve muhtarların uygunsuz ahvalinden başka imamların, çocukları talim ve terbiye hususundaki iktidarsızlığından şikâyet edilerek bundan sonra köy imamlığına tayin edilecek kişilerin imtihanla, ehliyetli ve istenen vasıflara sahip olanlardan tayin edilmesinin arzu edildiği belirtilmekteydi. Nezaret durumun tahkik edilmesini ve neticenin bildirilmesini istiyordu.³⁴

İbtidai mektepler ile ilkokul reformu yapmak isteyen devletin Tavas'ta bir mektep açılarak ve öncelikle imamlarının usûl-i cedide ile eğitim yapmak üzere eğitilmesini istemesi üzerine 20 Şevval 1315/14 Mart 1898 tarihinde Yanya Valisi Osman Bey'in Dâhiliye Nezareti'ne gönderdiği cevabi yazı imamların ilmî seviyelerinin hiç de iç açıcı olmadığını göstermekteydi:

“...kurâdaki eimme-i mevcûdenin imla ve okuyup yazmaları olmadıktan başka harekesiz ibârat dahî okuyamadıkları ve hattâ Mushaf-ı Şerîf'i bile tecvîd üzere kıraat edemedikleri şöyle dursun âdî surette bir şey okumak iktidarında olmadıkları cihetle usûl-ı atıkadan dahî behreleri olmayan köy eimmesinin usûl-i cedîdeye alıştırılmaları bir iki ayda değil birkaç senede bile mümkün olmayacağı...”³⁵

Buraya kadar verilen misaller ehliyetsiz imam-hatiplerin sadece taşrada ve özellikle köylerde olduğu fikrini verse de durumun öyle olmadığı, aynı sıkıntıların İstanbul'da da tezahür ettiği bu konuda en yetkili şahıs olan evkaf müfettişi Hüseyin Tevfik Efendi tarafından dile getirilmekteydi. Menşe-i Eimme ve Hutba okulunun açılması için ilk yapılan teklif olarak değerlendirdiğimiz belgede Hüseyin Tevfik Efendi imam yetiştirilmesi için müstakil bir okul açılmasının gerekçelerini dile getirmekteydi. Bu gerekçelerin en önemlisi imamların artık eskisi gibi iyi yetişmemesi idi.

Osmanlı Devleti'nde imamlar vakıflara bağlı olarak görev yaparlardı. Hatta her cami ya müstakil bir vakıf olarak inşa edilir veya herhangi bir vakfa bağlı olarak hizmet görürdü. Dolayısıyla

³⁴ Osmanlı Arşivi, (BOA), *MF.MKT*, No: 166, Gömlek no: 41.

³⁵ Osmanlı Arşivi, (BOA), Dâhiliye Nezâreti Tesri-i Muamelat ve Islahat Komisyonu [DH.TMIK.S], No: 19, Gömlek no: 8.

imam ve hatipler de bir vakıf çalışanı olarak kabul edilir bu sebeple “hademe-i hayrât” olarak adlandırılırdı. Vakıf görevleri ise cihet³⁶ olarak adlandırılmakta olup cihetler babadan oğula geçerdi. 19. yüzyılın son yarısında ilan edilen Tevcih-i Cihât Nizamnameleri’nde açıkça dile getirildiği gibi herhangi bir cihete müstahak olan ilk şahıs cihet sahibinin en büyük erkek çocuğu yani “sulbî kebir evladı” idi. İmam ve hatiplik de bir vakıf görevi olduğundan imam olan babaların erkek evlatları bu görevin tabii varisi durumundaydılar.³⁷ Ancak cihet sahibi babanın büyük erkek evladı yok ise veya büyük evlat ciheti ifâ edebilecek ilmî yeterliliğe sahip değil ise cihet küçük evlada intikal edebilirdi. Fakat bu durumda çocuk ciheti icra edebilecek iktidara sahip oluncaya kadar -ki arşiv kaydında bunun süre olarak 20 yaş ile sınırlandırıldığı anlaşılmaktadır-bu görev vekâleten yerine getirilirdi.³⁸ Bu arada küçük çocuğun ileride yükleneceği görev için velileri tarafından yetiştirilmesi gerekmektedir. Ancak Hüseyin Tevfik Efendi’nin ifadelerine bakılırsa ekseriyetle fakr u zaruret sebebiyle veliler bu görevi hakkıyla yerine getiremiyorlardı. Dolayısıyla çocuklar imamet ve hitabet cihetleri için bilinmesi elzem olan fikhî konular ve Kur’ân kırâati gibi hususları öğrenemiyorlardı. Bunun sonucunda imamet ve hitabet görevlerini ifa edecek ehil kişilerin sayısı oldukça azalmış bulunmaktaydı. Gerçi Teftiş Mahkemesi cihâtın ehline tevdii için büyük gayret sarf etmekteydi ama bu gayretin de bir sınırı bulunmaktaydı.³⁹

³⁶ Sözlükte “yan, taraf, sebep, vazife, hizmet” gibi anlamlara gelmekte olan cihet tabiri terim olarak vakıflarda icra edilen dinî ve içtimâî hizmetlerin devamı için tayin edilen görevler manasına gelmektedir. İmamet, hitabet, müezzinlik ve vaizlik gibi vakıf kurumlarında yerine getirilen görevler cihet olarak adlandırılmaktadır. Çoğulu ise “cihât”tır. Cihet ve tevcih kavramlarının vakıf ıstılahındaki anlamları için bk. *Düstur*, 2. Tertip, “1331 Tarihli Tevcih-i Cihât Nizâmname’si”, 5/608, md. 1; Karînâbâdîzâde Ömer Hilmi-İsmet Sungurbey, *Eski Vakıfların Temel Kitabı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1978), 161; Ali Himmet Berki, *İstılah ve Tabirler* (Ankara: Doğu Matbaacılık, 1966), 10; Mehmet İpşirli, “Cihet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/546.

³⁷ *Düstur*, 1. Tertip, “1286 Tarihli Tevcih-i Cihât Nizamname’si” (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1289), 2/177, md. 1; *Düstur*, 1. Tertip, “1290 Tarihli Tevcih-i Cihât Nizamname’si”, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1290), 3/500, md. 1; *Düstur*, 2. Tertip, “1331 Tarihli Tevcih-i Cihât Nizamname’si”, 5/609-610, md. 12-13; Ömer Hilmi-İsmet Sungurbey, *Eski Vakıfların Temel Kitabı*, 162.

³⁸ *Düstur*, 1. Tertip, “1290 Tarihli Tevcih-i Cihât Nizamname’si”, 3/502, md. 6; *Düstur*, 2. Tertip, “1331 Tarihli Tevcih-i Cihât Nizamname’si”, 5/609, md. 11.

³⁹ Osmanlı Arşivi, (BOA), *İrade Dâhiliye*, [İ. DH], No: 865, Gömlek no: 69189.

Görüldüğü üzere imam ve hatip yetiştirmeye matuf müstakil bir okul açılmasının en önemli sebebi gerek taşra ve gerekse İstanbul’da görev yapan veya aday olan şahısların görevin gerektirdiği malumata sahip olamamalarıdır. Taşrada görev yapan imamların durumları ise daha kötüdür. Zira aralarında harekesiz ibare okuyamayan, ilmühaber yazamayan, tecvid bilmeyen, fikhî meselelerden habersiz, donanımsız kişilerin sayısı azımsanmayacak kadar çoktur.

Hüseyin Tevfik Efendi’nin dikkat çektiği diğer önemli gerekçe ise 19. yüzyılda görev yapacak devlet memurlarının daha iyi yetişmesi için neredeyse her mesleğe mahsus müstakil bir okulun açılmaya başlanmasıdır. Bu konuda şer’î hâkim yetiştirmek için açılan muallimhâne-i nüvvâb; adliye, hukuk memurları ile mülkiye ve rüşdiye muallimleri yetiştirmek için açılan dâru’l-muallimîn Hüseyin Tevfik Efendi’nin konu ile alakalı verdiği örneklerdendir. İşte “...buna mümâsil mekâtîb-i ‘âliye te’sîs buyurulduğu ve lede’l-imtihân şehâdetnâme ile emr u tahsîl mecbûrî olduğu gibi fikh-ı şerîfîn diyânât ve ibâdât kısmına mahsûs olarak Menşe-i Eimme ve Hutebâ...” adında bir okulun açılması devrin eğitim ve reform anlayışına oldukça uygundu. Oldukça zeki ve uzak görüşlü olduğu anlaşılan Hüseyin Tevfik Efendi, çeşitli meslek kolları için açılan, belirli derslerin okunduğu ve eğitim sonucunda diploma alma mecburiyeti olan bu okullar gibi imamlık ve hatiplik görevi için de benzer şartlara sahip müstakil okulların açılabilceğini öngörmekteydi.

2. MENŞE-İ EİMME VE HUTEBA’NIN AÇILIŞI

Ele aldığımız arşiv belgelerinden anlaşıldığı üzere imamların daha iyi yetişmeleri için medrese, darülkurra ve darülahadislardan ayrı müstakil bir okula ihtiyaç duyulduğunu ilk fark eden şahıs Hüseyin Tevfik Efendi olmuştur. Tevfik Efendi’nin icra ettiği görevin bu ihtiyacı tespit etmesine yardım eden en önemli amil olduğu görülmektedir. Zira ister babadan intikal etmek suretiyle olsun ister kasr-ı yed⁴⁰ usulüyle olsun imamlığa aday olan tüm şahıslar

⁴⁰ Sözlükte el çekmek, terk etmek gibi anlamlara gelen kasr-ı yed tabiri, ıstılahta imamlık, hatiplik, müezzinlik, kayımlık gibi bir vakıf görevlerini başkasına devretmek, bırakmak anlamına gelmektedir. Bk. Ahmet Akgündüz, İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi (İstanbul: OSAV, 2013), 314; M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: MEB Yayınları,

bir yeterlilik imtihanına tabi tutulmaktaydı. Arşiv kayıtlarından anlaşıldığına göre imam olacak kişilerin imtihana tabi tutulmaları 19. yüzyılın başlarından itibaren padişah fermanı ile mecburi hale getirilmişti.⁴¹ Evkâf Nezareti'nin kurulmasından sonra bu imtihan İstanbul'da evkaf müfettişleri tarafından icra edilmekteydi. Ayrıca her türlü cihet ihtilafının muhakeme edildiği yer Teftiş Mahkemesi idi. Bunun yanında imam ve hatiplerin tayin işlemleri ile alakalı evraklar evkaf müfettişinin incelemesinden geçmekte bu esnada divanın farklı bürolarında kaydedilen derkenarlar evkaf müfettişleri tarafından hulasa edilerek evkaf nazırına arz edilmekteydi.⁴² Tüm bu işlemler evkâf müfettişlerinin imam-hatipler ile alakalı her türlü malumata sahip olmalarını sağlamaktaydı. İşte imam tayinleriyle doğrudan alakalı bir makamda bulunduğu için imam adaylarının yetersizliklerini iyi anlayan Tefvîk Efendi, Evkâf Nazırı'na yazdığı tezkirede bunları açıkça ifade etmekteydi. Bu eksiklikler açılacak okula duyulan ihtiyacın da sebeplerini teşkil ediyordu.

Tefvîk Efendi, öncelikle darülkurraların varlıklarını devam ettirmelerine rağmen bir kısmının kapalı olduğunu zikrediyordu. Buralarda görevli şeyhülkurraların da vazifelerine özen göstermemeleri sebebiyle Kur'ân kırâatine muktedir, ehliyetli ve liyakatli imam-hatip sayısı azalmaya başlamıştı. Diğer husus ise -yukarıda temas edilen- imamet ciheti babalarının vefat etmesi sebebiyle kendilerine intikal eden çocukların durumuydu. Babaları vefat eden bu çocukların velileri fakirlikten dolayı bu çocukların eğitimlerine dikkat edememekteydi. Bu sebeple imamet görevi için

1983), 2/209; Muhammed Hamdi Yazır, *Elmalılı M. Hamdi Yazır Gözüyle Vakıflar (Ahkâmü'l-Evkâf)*, haz. Nazif Öztürk (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 186-187.

⁴¹ İstanbul Kantarcılar'da Kepenkçi Sinan Efendi Camii imamı H. Halil Efendi'nin imamlık görevini kendi isteği ile Ahmed Efendi'ye bırakmak için 1216/1801 yılında kaleme aldığı istidanın üzerine yazılan derkenarda yer alan şu ifadeler, imtihan şartının yüzyılın başlarından itibaren var olduğunu göstermektedir: "Bu mâkûle imâmet cihetine mutasarrıf olanlar cihet-i mezkûresin âhara kasr-ı yed eyledikte kable't-tevcîh ma'rifet-i şer'le lede'l-imtîhân âhara tevcîh olunmak muktezâ-yı şurûttandır. Emr u fermân devletlü sultanım hazretlerindir." bk. BOA, C. EV, No: 411, Gömlek no: 20818.

⁴² İmam tayinlerini gösteren tevcih belgelerinde evkaf müfettişlerinin i'lâmları için bk. BOA, C. EV, No: 486, no: 24572; BOA, C. EV, No: 67, Gömlek no: 3327; BOA, C. EV, No: 286, no: 14595; BOA, C. EV, No: 2199; BOA, C. EV, No: 231, Gömlek no: 11514; BOA, C. EV, No: 560, no: 28300; BOA, C. EV, No: 67, no: 3349; BOA, C. EV, No: 226, no: 11276; BOA, C. EV, No: 576, no: 29088, vb.

gerekli olan malumatın tahsili gün be gün azalmaktaydı. Bu da imam ve hatiplik görevlerini ifa edecek ehliyetli adayların sayısını önemli miktarda azaltmıştı. Artık “bu husûsun nazar-ı dikkat ve mütalaaya alınması muktezâ-yı diyânet ve farizadan” bulunmaktaydı.

Zikredilen bu sebeplerden dolayı Tevfik Efendi, 21 Cemaziyelâhir 1299/10 Nisan 1882 tarihinde Evkâf Nezareti’ne yazdığı tezkirede tıpkı muallimhâne-i nüvvâb ve dârü’l-muallimîn gibi “...fıkh-ı şerîfin diyânât ve ibâdât kısmına mahsûs olarak Menşe-i Eimme ve Hutebâ...” adıyla bir okulun açılmasını teklif etmiştir.⁴³ Tevfik Efendi’nin gerekçeleri evkaf nazırı tarafından da kabul edilmiş ve nazır efendi 12 Receb 1299/10 Mayıs 1882 tarihinde başvekâlete yazdığı tezkirede böyle bir okulun açılmasının zaruri olduğunu belirtmişti. Nazır yazdığı tezkirede eğitimlerine itina ve dikkat edilmeyen adaylar için müstakil bir okul açılmasının zarureti şu ifadelerle dile getirmektedir:

“...cihât-ı mezkûrenin îfâsı yolunda bilinmesi elzem olan mesâil-i fıkhiyye ve kıraât-ı Kur’âniye’yi istihsâlinden bî-behre kaldıkları ve halbûki hidemât-ı muazzama-i dîniyyeden bulunan imâmet ve hitâbet cihetlerini hâiz olanların böyle bî-behre olmaları rehîn-i cevaz olamayacağı arz ve izahtan müstağnî olması mülâbese-siyle bunlar için ta’lîm ve tadrîsi muktazî olan ulûmun vesâit-i tahsiliyesinin istikmâli derece-i vücûbta görüldüğünden bahisle makâm-ı ‘âcizî taht-ı nezâretinde olarak cennetmekân Fâtih Sultan Mehmed Hân Hazretleri Câmi-i şerîfiyle Şehzâde civârında bulunan darü’l-kurrâların ve Üsküdar’da dahî münâsib bir mahallin Menşe-i Eimme ve’l-Huteba ittihaziyle...”⁴⁴

27 Zilka‘de 1299/10 Ekim 1882 tarihinde ise Sadrazam Said Paşa saraya yazdığı tezkirede yukarıda dile getirilen gerekçeleri özetleyerek durumu padişaha arz etmiştir. 21 Zilhicce 1299/4 Kasım 1882 tarihinde yazıldığı anlaşılan derkenarda ise II. Abdülhamid’in yapılan teklifi kabul ettiği görülmektedir.⁴⁵

⁴³ BOA, *İ. DH*, No: 865, Gömlek no: 69189-2.

⁴⁴ BOA, *İ. DH*, No: 865, Gömlek no: 69189-1.

⁴⁵ BOA, *İ. DH*, No: 865, Gömlek no: 69189-3. Ma‘rûz-ı çâker-i kemîneleridir ki Resî-de-i dest-i ta‘zîm olan işbu tezkire-i sâmiye-i vekâletpenâhîleriyle melfûf tezkire ve takrîr manzûr-ı ‘âlî buyurulmuş ve bervech-i istîzan mu‘âmelât-ı muktezânın îfâsı

Yukarıda kısaca temas ettiğimiz bürokratik aşamalardan sonra sıra okulun açılmasına gelmişti. Okul için Fatih ve Şehzadebaşı Camii yakınlarında bulunan darülkurrâlar ile Üsküdar'da müsasip bir yer aranmaktaydı. Yani toplamda üç okulun açılması düşünölüyordu. Ancak Fatih'te Evkâf Nezareti tarafından tespit edilen yerler hakkında bazı problemler çıktığı bunun izalesi için sadaretin de devreye girdiği görölmektedir. Maarif Nezareti Mekâtib-i İbtidâiye Müdiriyyeti'nde kaleme alındığı anlaşılan 12 Cumâdi'l-evvel 1300 tarihli tezkirede Evkâf Nezareti tarafından Menşe-i Eimme ve Huteba için tahsis edilmesi istenen darülkurrâların birinin Fatih Sultan Mehmed tarafından bina edilen bir mektep, diğerrinin ise Şeyhülislam Sa'dî Efendi'nin inşa ettirdiği küçük bir mektep olduğı zikredilmektedir. Bunlardan Fatih'in ihya ettiğı ve Menşe-i Eimme ve Huteba yapılması düşünölen "... bu mektepte mutlaka ta'lim-i sıbyân olunması şart-ı vakıf icabından bulunduğı..." belirtilerek mektebin esas vaziyetinin değıştirilmesinin "...hem şart-ı vakıfa mugâyir ve hem de şer' e münâfi idugine binâen..." Menşe-i Eimme ve Huteba için daha müsasip yerlerin bulunması istenmektedir.⁴⁶ Ancak Sadrazam Kamil Paşa 27 Cemâdi'lûlâ 1300/5 Nisan 1883 tarihinde kaleme aldığı tezkirede Fatih Camii civarında bulunup padişah iradesiyle Menşe-i Eimme ve Huteba'ya çevrilmesi düşünölen mektepteki talebelerin 11 Rebî'ülevvel 1300 tarihli ve 8 numaralı tezkire ile başka bir yere nakledilerek tahliye edilmelerini emrettiğini fakat bunun hâlâ gerçekleşmediğini ifade etmekteydi. Sadrazam bu emrin derhal icra edilip neticenin bildirilmesini istemiştir.⁴⁷

Uzun yazışma ve çalışmalardan sonra 4 Muharrem 1300/15 Kasım 1882 tarihli Tercüman-ı Hakikat Gazetesi'nin birinci sayfasında Menşe-i Eimme ve Huteba okulunun açıldığı "Mühim Bir İslah" başladığı altında ilan ediliyordu. Gazeteye göre bu okul "Padişah-ı dindâr ve şehinşâh-ı hilafet-şîâr şevketlü, kudretlü..." hünkârın maddî ve manevî bunca "icraat-ı hayriyeleri"nden sadece biriydi. Okullar yukarıda zikredildiğı gibi Fatih Camii civarı

hususuna irâde-i seniyye-i cenâb-ı zıllullâhî müteallik ve şeref-sudûr buyurularak zikrolunan tezkire ve takrîr iâde kılınmış olmağla ol-babda emr u fermân hazret-i veliyyu'l-emrindir. Fî 25 Zilhicce 1299 ve Teşrin-i evvel 1298.

⁴⁶ BOA, *MF.MKT*. No: 80, Gömlek no: 20.

⁴⁷ BOA, *MF. MKT*, No: 80, Gömlek no: 24.

ile Şehzade civarında Molla Hüsrev Camii nezdinde bulunan dâr-ülkurrâlar ile Üsküdar'da münasip bir mekânın Menşe-i Eimme ve Huteba ittihaz edilmesiyle açılmıştı.⁴⁸

3. MENŞE-İ EİMME VE HUTEBA'NIN MAHİYETİ

Yukarıda zikredilen arşiv kayıtları ile Tercüman-ı Hakikat Gazetesi'nde, açılan okulun niteliği hakkında bazı bilgilere tesadüf etmek mümkündür. Ayrıca mezkûr kaynaklarda burada eğitim verecek hocaların maaşları ile okulun diğer giderlerinin miktarı ve bu meblağın hangi kaynaktan karşılanacağı hakkında malumat da verilmektedir. 1500 kuruşu bulan bu meblağın nereden karşılanacağı hakkında ilk teklifler yine Hüseyin Tevfik Efendi tarafından sunulmuştur. Arşiv kayıtlarında okulun niteliği, burada verilecek eğitim ve öğretim ayrıca gider kalemleri şu şekilde ele alınmaktadır:

1. Bu okullara uhdelerinde imamet, hitâbet ve müezzinlik gibi ilmî cihetler (cihât-ı ilmiye) bulunup sıbyan mektepleri veya ibtidâî mekteplerde Kur'ân-ı Kerîm'i ezberleyen veya hatmeden talebelerden 15 yaşını geçenler devam edeceklerdi.

2. Okulun süresi 3 yıl olup haftada iki gün ders verilecekti.

3. Okulda okuyan öğrenciler her yıl reisü'l-kurra, ders vekili, evkaf müfettişi ve huzur dersi mukarrirleri tarafından imtihan edilecekti.

4. Her yıl yapılan genel imtihanı kazananlar bir üst sınıfa geçebilecek, 3 yılı tamamlayanlar ise şehâdetnâme alacaklardı.

5. Menşe-i Eimme ve Huteba'da tahsil görmeyenler ile imtihan sonucunda şehadetname alamayanlara görev tevcihi yapılmasıydı.

6. Okulda sarftan kafiye sonuna kadar Arapça, fıkıh'tan namaz ve zekât konuları, Kur'ân-ı Kerîm kırâati, hat ve imla dersleri okutulacaktı.

7. Menşe-i Eimme ve Huteba'da Arapça, Kur'ân kırâati, hat ve imla muallimleri ders verecekti. Maaşları ise ayda 150 kuruş olacaktı.

8. Kömür ve diğer masraflar için ayda 50 kuruş gider düşünül-

⁴⁸ Tercümân-ı Hakikat, "Mühim Bir Islah", (4 Muharrem 1300), 1.

mekteydi. Öğretmen maaşları ile beraber her okul için sarf edilecek masraf 500 kuruş olacaktı. Bu durumda 3 şube için ayda 1500 kuruşluk bir gider planlanmaktaydı.

9. Toplam 1500 kuruş olarak planlanan meblağın Evkâf Hazinesi'nden karşılanması düşünülmüyordu. Bu miktarın 512 kuruşu münhal olan fukara maaşlarından karşılanacak geri kalan miktar ise bundan sonra gerçekleşecek münhal maaşlardan tesviye edilecekti.

10. Okul Evkâf Nezareti'ne bağlı olarak hizmet verecekti.⁴⁹

Menşe-i Eimme ve Huteba'nın niteliği tahlil edilirken ele alınacak önemli bir husus bu okulun gerçek anlamda bir okul olup olmadığının açıklığa kavuşturulmasıdır. Zira 1913 yılında açılan Medrese-i Eimme ve'l-Huteba'nın talebe sayısı hakkında şimdilik kesin bilgilere sahip olunmadığını vurgulayan Yazıcı, okulun ders programı göz önünde bulundurulduğunda bu kurumun bir okuldan çok, bir yıllık bir kurs olarak değerlendirilebileceğini belirtmektedir.⁵⁰ Salih Zengin ise bu okul hakkında fazla bir malumata sahip olunmadığını belirtmekte ayrıca Medrese-i Eimme ve'l-Huteba'nın her iki şubesinde yalnızca 13 talebenin mevcut olduğunu belirtmektedir.⁵¹

Menşe-i Eimme ve Huteba'yı bu anlamda değerlendirebilecek bir ders programı şu an için elimizde bulunmamaktadır. Konu hakkında en büyük eksiklik de budur. Ancak bu durum ileride nizamnâme veya ders programının açığa çıkarılamayacağı anlamına gelmemektedir. Bununla birlikte burada okutulacak dersler, kimlerin öğrenci olarak alınacağı, ders verecek öğretmenler ve eğitim süresi belirlenmiştir. Ayrıca her yıl reîsü'l-kurra, ders vekili, evkâf müfettişi ve huzur dersi mukarrirleri tarafından sınav yapılacak olması, eğitim öğretimin sonunda ise şehadetnâme verilmesi kurumun ciddiyetini göstermesi noktasından önemlidir. Bunun yanında Medrese-i Eimme ve'l-Huteba'nın ders programının bulunmasına rağmen bazı araştırmacılar tarafından bir kurs

⁴⁹ Bk. BOA, *İ. DH*, No: 865, Gömlek no: 69189; Tercümân-ı Hakikat, "Mühim Bir Islah", 1.

⁵⁰ Yazıcı, "Osmanlıların Son Döneminde Din Görevlisi Yetiştirme Çabaları Üzerine Bazı Gözlemler", 115.

⁵¹ Zengin, "Osmanlılar'da II. Meşrutiyet Döneminde Yeni Açılan Medreseler ve Din Görevlisi Yetiştirme Çalışmaları", 50.

olarak değerlendirilmesi buna benzer eğitim kurumlarının okul olarak değerlendirilebilmesi için ders programının varlığının yeterli olmadığını göstermektedir.

Menşe-i Eimme ve Huteba'nın her kesime hitap etmediği uhdelerinde imamet ve hitabet ciheti bulunan yani ileride imam ve hatip olabilecek kişilere mahsus bir kurum olduğu görülmektedir. Bunun sebebi bu dönemde imamet ve hitabet gibi vakıf görevlerine tayin edilecek kişilerin uhdelerinde bu cihetlerin bulunması gerektiğidir. Yani kendilerine babalarından imamet ve hitabet ciheti intikal etmeyen kişilerin imam ve hatip olma ihtimalleri yoktur ki bu kişilere imam-hatip eğitimi verilsin. Dolayısıyla bu dönemde herkese açık genel bir imam-hatip mektebinin söz konusu olamayacağı açıktır. Bu kural Medrese-i Eimme ve'l-Huteba'nın açıldığı yıl kabul edilen 1913 Tevcîh-i Cihât Nizamnâmesi'nde de aynı şekilde devam etmiştir. Nitekim 1913 nizamnamesinin 11. maddesinde şartlı olmayan ilmî cihetlerin birisine sahip olan kişi vefat ettiğinde cihetin imtihanında kendini ispatlayan büyük evlada intikal edeceği belirtilmektedir. Vefat eden kişinin geride büyük erkek çocuğu bulunmaz veya imtihanı kazanamaz ise bu takdirde cihet küçük evlada kalacaktır. Ancak çocuk kesb-i liyakat edene kadar cihet vekâleten başka biri tarafından tasarruf edilecektir. Eğer vefat eden kişinin geride birden fazla erkek evladı bulunursa cihet içlerinde en büyük olana tevcih edilecektir.⁵² Bu durumda Medrese-i Eimme ve'l-Huteba'ya kabul edilen öğrencilerin de bu şartı taşımaları gerektiği göz önünde tutulmalıdır. Bizce gerek Medrese-i Eimme ve'l-Huteba ve gerekse buraya kabul edilen öğrenciler hakkında daha detaylı bilgilere sahip olunsaydı zaten mahdut sayıdaki bu öğrencilerin, babaları cihet sahibi olan kişilerin çocukları oldukları görülecekti. Netice itibarıyla Menşe-i Eimme ve Huteba'nın sadece cihet sahibi çocuklara yönelik olduğu için okul olarak kabul edilemeyeceği düşüncesi bizce doğru bir tespit değildir. Zira bu yönüyle Medrese-i Eimme ve'l-Huteba'nın Menşe-i Eimme ve Huteba'dan farkı yoktur.

Bunun yanında aynı dönemde açılan ve başında “Menşe” tabiri bulunan okulların varlığı buranın da bu okullara benzer bir okul olarak değerlendirilebileceğini göstermektedir. Mesela aske-

⁵² *Düstur*, “1331 Tarihli Tevcîh-i Cihât Nizamnâmesi”, 609-610, m. 11-12.

ri okullarda okutulan tabiiyyat, riyaziyyât ve coğrafya derslerini verecek hocaların yetiştirilmesi için açıldığı belirtilen⁵³ “Menşe-i Muallimîn” ile alakalı bazı arşiv kayıtları⁵⁴ ve malumat⁵⁵; yine başta seraskerlik olmak üzere askeri birliklere kâtip yetiştirmek için açılan “Menşe-i Küttâb-ı Askerî” ile ilgili birçok arşiv kaydı⁵⁶ ve bilgiler⁵⁷, Menşe-i Eimme ve Huteba’nın da tıpkı bu okullar gibi kendi bünyesi içerisindekileri yetiştirmek için açılmış bir meslek okulu olabileceği fikrini vermektedir. Tüm bunlarla birlikte bu düşüncenin daha fazla veri ile desteklenmeye ihtiyaç duyduğu açıktır.

4. MENŞE-İ EİMME VE HUTEBA’NIN KAPATILMASI

Menşe-i Eimme ve Huteba’nın açılışından beş yıl sonra kaleme alınan Şûrâ-yı Devlet Tanzimat Dairesi mazbatasında okuldan beklenen faydanın temin edilemediği zira imam-hatip ve bunların tayinleri ile alakalı şikâyetlerin hala devam ettiği anlaşılmaktadır. 9 Rebiülahir 1305/25 Aralık 1887 tarihinde kaleme alınan mazbatada ise mahalle imamlarının bazı hususlarda “şer‘ ve nizama muğayir ahval” içerisinde oldukları bu sebeple bizzat padişahın imamet ve hitabet gibi önemli cihetlerin ehline tevcih edilmesi için tevcîh-i cihât nizamnamelerinde gerekli değişikliklerin yapıl-

⁵³ Bk. BOA, *BEO*, No: 11, Gömlek no: 767.

⁵⁴ Bk. BOA, *İ. DH*, No: 863, Gömlek no: 69113.

⁵⁵ Askeri okullara hoca yetiştirmek için açıldığı ifade edilen Menşe-i Muallimin hakkında bilgi veren Osman Nuri Ergin, okulun Daruşşafaka ders nazırı olan Süleyman Paşa’nın teşebbüsleri sonucu, asker hocalardan ve askeri binalardan istifade etmek suretiyle medrese talebelerinden sivil muallim yetiştirmek üzere, 1875 yılında açıldığını belirtmektedir. Daha geniş bilgi için bk. Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, 1-2/715-716; Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 2/477-478.

⁵⁶ Menşe-i Küttâb-ı Askerî müdür, muallim, talebe ve ders nazırları ile alakalı kayıtlar için bk. Osmanlı Arşivi, (BOA), *Maarif Nezâreti Tedrisat-ı İbtidaiye Kalemî*, [MF. İBT]. No: 13, Gömlek no: 46; BOA, *İ. DH*, No: 812, Gömlek no: 65566; BOA, *İ. DH*, No: 863, Gömlek no: 69113; Osmanlı Arşivi, (BOA), *Mabeyn-i Hümayun İrâdeleri*, [MB. İ]. No: 106, Gömlek: 63; BOA, *BEO*, No: 11, Gömlek no: 767; BOA, *BEO*, No: 225, Gömlek no: 16819; Osmanlı Arşivi, (BOA), *İrâde Mâliye [İ. ML]*. No: 8, Gömlek no: 24; Osmanlı Arşivi, (BOA), *İrâde Askerî [İ. AS]*, No: 10, Gömlek no: 47.

⁵⁷ Yeniçeri Ocağı’nın ilgasından sonra seraskerlik ve vilayetlerdeki ordu bürolarında çalışacak memurların yetiştirilmesi için açıldığı zikredilen okul, Seraskerlik binası içerisindeki dershanelerin mektep haline getirilmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Ergin, bu dershanelere okul şekli verilmesinin 1875 yılında gerçekleştiğini belirtmektedir. Daha geniş malumat için bk. Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, 1-2/713-714; Uğur Ünal, “20. Yüzyıl Başlarında Osmanlı Askerî Mektepleri”, *Belleten* 73/267 (Ağustos 2009), 598, 600-601.

masını ferman buyurduğu belirtilmekteydi.⁵⁸ Tüm bu gelişmeler imam ve hatiplerin daha iyi yetiştirilmesi ve imamlık için gerekli olan malumat ile donanmış adayların tayini için açılan Menşe-i Eimme ve Huteba'ya bağlanan ümitlerin yavaş yavaş söndüğünü göstermektedir.

Bu arada 3 Zilka'de 1302/14 Ağustos 1885 tarihli Meclis-i Tedkîkât-ı Şeri'yye müzekkiresinden anlaşıldığına göre Menşe-i Eimme ve Hutebâ ile alakalı problemler açılışından iki yıl sonra ortaya çıkmaya başlamış ve izalesi mümkün olmayan bu sıkıntılar birkaç yıl sonra okulun kapanmasını netice vermiştir. Müzekkire ele alındığında bu problemleri ilk defa dile getirenlerin okulun bizzat muallimleri olduğu görülmektedir. Her üç şubede görevli hocaların toplu olarak meşihate verdikleri arzuhalde Menşe-i Eimme ve Huteba'da eğitim ve öğretimin devam ettiği, ancak bazı imam-hatip çocuklarının liyakatlerine bakılmaksızın babalarından münhal cihetlere tayin edildikleri belirtilmekteydi. Bu durumun sürmesi halinde Menşe-i Eimme ve Huteba'da eğitim gören çocukların okula devam etmesi sekteye uğrayabilecekti. Hocaların bu serzenişlerinde haklılık payı yok değildi. Zira okulun açılması esnasında dile getirilen şartlardan biri Menşe-i Eimme ve Huteba'da tahsil görmeyip şهادetname alamayanların imam-hatiplik görevine tayin edilemeyecekleriydi. Bu şekilde hem okulun açılıp eğitim ve öğretime devam edilmesi hem de bu okulda tahsil görmeyenlerin imamlık görevine atanması Menşe-i Eimme ve Huteba'yı manasız kılmaktaydı. Bu durumda adayların okula devam etmesi ve imtihan sonucunda şهادetname almalarının da bir anlamı kalmamaktaydı. Netice itibarıyla imamlar okula devamın mecburi hale getirilmesini istemekteydiler. Ayrıca imamların dile getirdikleri şikâyetlerden biri de maaşlarını düzenli olarak alamamalarıdır. Bu durum okulun henüz sistemli bir şekilde işlemediğini göstermektedir. Muallim maaşlarının da içinde bulunduğu 1500 kuruşluk giderin sadece 500 kuruşu için kaynak bulunması, diğerinin ileride münhal olacak fukara maaşlarından karşılanacağını söylenmesi bu hususun bir problem olarak ortaya çıktığını göstermektedir.

⁵⁸ Osmanlı Arşivi, BOA, Yıldız Sadâret Resmi Maruzat Evrakı [Y.A. RES], No: 41, Gömlek no: 34.

Menşe-i Eimme ve Huteba hocalarının bu minvaldeki şikâyetleri üzerine Meclis-i Tedkikat-ı Şer'iye öncelikle okulun açılması için sadır olan fermanı ve okulun açılış şartlarını mecliste müzakere etmiştir. Bu şartlar içinde en çok üzerinde durulan madde "...bu suretle tahsil etmeyen ve lede'l-imtihân yedinde şehâdet-nâme bulunmayanlara cihet tevcihi olmamasının usûl ittihâzı..." maddesidir. Buna göre Menşe-i Eimme ve Huteba'da okumadığı için şehadetnamesi olmayanların, başka yerlerde eğitim görüp imtihanla ehliyetleri ortaya çıksa dahi, cihetlerinin kendilerinden alınmasıyla (ref'iyle) başkalarına tevcihi gerekmektedir. Hâlbuki bu okulda tahsili şart koşulan malumat ve ehliyetin başka yerlerde daha ziyade elde edilmesi imkân dâhilindeydi. Bu durumda babasından intikal eden göreve asaleten tayin edilmemek veya görevden alınmak birçok şikâyet ve mağduriyeti de beraber getirecekti. Bunun yanında elinde Menşe-i Eimme ve Huteba şehadetnamesi bulunmadığı halde Teftiş Mahkemesi'nde icra edilen imtihanla ehliyetleri tespit edilen kişilerin imamlığa tayin edilmeleri ise padişah iradesine muhalif bir durumun ortaya çıkması demektir.

Müzekkirenin geneline bakıldığında iki önemli problemin söz konusu olduğu görülmektedir. Birinci problem Menşe-i Eimme ve Huteba'ya devam etmeyen talebelerin liyakatlerine bakılmaksızın imam olarak tayinleri. İkinci problem ise Menşe-i Eimme ve Huteba'ya devam etmediği halde başka yerlerde eğitim alıp imtihan sonunda ehliyeti sabit olanların durumunun ne olacağıdır? Bu durumdaki adayların asaleten atanmamaları adaletsizliği doğurmayacak mıdır? Müzakere sonucuna göre burada maslahat bu tür cihetlerin tevcihinde talibin aranacak kritere sahip olup olmamasının tespit edilmesidir. Yani aday ister Menşe-i Eimme'de ve isterse başka bir mahalde olsun, îfa edeceği cihetin gerektirdiği malumatı elde etmiş ise hatta hizmet için gerekli olan malumatı ziyadesiyle iktisap etmiş ise bu adayların sadece Menşe-i Eimme ve Huteba'dan şehadetname almadıkları sebep gösterilerek tayin edilmemelerinin adaletle bağdaşmayacağı vurgulanmaktadır. Netice itibarıyla Meclis-i Tedkikat-ı Şer'îye azaları ortaya çıkan keşmekeş ve adaletsizliğe çözüm olarak öncelikle Menşe-i Eimme ve Hutebâ mezunu olup şehadetnamesi olanların tekrar imtihan edilmeden atanabilmelerini; şehadetnamesi olmayıp da cihe-

te talip olanların ise Menşe-i Eimme ve Hutebâ talebesini imtihan eden aynı heyet huzurunda yapılacak imtihanla ehliyetleri tespit edilirse cihetin/görevin uhdelerine tevcihi hususunun usul olarak kabulünü maslahata daha uygun görmüşlerdir.⁵⁹ Ancak bu kararın Menşe-i Eimme Huteba'nın varlığını tartışılır hale getirdiği de aşıkârdır. Zira bir yandan babalarından cihet intikal eden imam adaylarının daha iyi yetişmeleri için okul açmak; diğer yandan bu okulda tahsil görmeyen adayların da imam olabilmelerinin önünü açmak bizatihi okulun varlığını gereksiz hale getirmek demektir.

Nitekim tevcih-i cihât nizamnamesinin tadili için toplanan Şûrâ-yı Devlet Tanzimat Dairesi'nin 9 Rebî'ülâhîr 1305/25 Aralık 1887 tarihinde yaptığı teklif üzerine Heyet-i Vekile, 10 Cemâziyelahtır 1305/23 Şubat 1888 tarihinde kendisinden beklenen faydayı temin edememesi yanında tevcih-i cihât nizamnamesinde yapılan tadilatla bu okulun varlığını gerektirecek bir maslahatın kalmadığını belirterek Menşe-i Eimme ve Huteba'nın üç şubesi- nin de kapatılmasına şu şekilde karar vermiştir:

“Şûrâ-yı Devlet Tanzîmat Dairesi'nin melfûf lâyiha-i nizâmîye ile beraber miyâne-i berkânemizde kıraat olunan işbu mazbatasında gösterildiği üzere tevcih-i cihat nizamnamesinin ta'dîli hakkında şeref-sâdır olan emr u irade-i isabet-âde-i cenâb-ı hilâfetenâhi mantûk-ı âlîsi vechile bu kere tanzîm olunan sâlifü'l-beyân nizamnâme lâyihası münderecâtı vezâif-i mühimme-i cihâtın tevfihi ve dâire-i meşru'iyet ve mazbûtiyyete ircâ'ı hakkındaki maksad hayr-ı mîrsâd-ı âliye muvafık olmasıyla icrâ-yı vaz'ı ve mukaddemâ menşe-i eimme ve hutebâ nâmıyle teşkil kılınan 3 bâb mektebin şimdiye kadar muntazır olan fâideyi iktitâf olmamakla beraber ta'dîlât-ı vâkı'adan dolayı bunlara maslahaten dahî lüzum kalmadığından lağvı hususunun Nezâret-i Evkâf-ı Hümâyûn'a havâlesi meclis-i âcizânemizden müttehiden bi't-tezekkür zikr olunan lâyiha leffen arz ve takdîm kılındı ise de kutbe-i ahvâlde emr u fermân hazret-i veliyyu'l-emrindir. 10 Cemâziyelahtır 1305/10 Şubat 1303.

Sadrazam Kâmil Mehmed b. Salih, Şeyhülislam Ahmed Es'ad, Şûrâ-yı Devlet Reîsi Mehmed Şekib b. Ahmed Arifi, Serasker İb-

⁵⁹ Osmanlı Arşivi, (BOA), *Evkaf defterleri [EV. d]*, No: 35634.

rahim b. Ali Saib; Bahriye Nazırı Hasan Hüsnü b. Hüseyin; Dâhiye Nâzırı Seyyid Ahmed Münir; Hariciye Nazırı Mehmed Said; Adliye Nâzırı Ahmed Cevdet; Mâliye Nâzırı Mahmud Celâled-din; Evkâf-u Hümayûn Nazırı es-Seyyid Mansurzâde; Ticaret ve Nâfia Nâzırı Seyyid Mustafa Vehbî, Maarif Nâzırı Münif; Sadaret Müsteşarı Seyyid Ali Şefki; Amedî-i Dîvân-ı Hümayûn Seyyid Mehmed Tevfik.”⁶⁰

Bu kararlar imam-hatip okulunu ilk açma teşebbüsü böylece akim kalmıştır. Acaba Heyet-i Vekîle'nin Menşe-i Eimme ve Huteba'yı kapatma kararı isabetli olmuş mudur? Bu sorunun fiili cevabı 1913 yılında aynı mahiyette bir okulun ismindeki küçük bir değişiklikle tekrar açılması ile verilmiştir aslında. Bu defa Medrese-i Eimme ve'l-Huteba adıyla açılan okul Menşe-i Eimme ve Huteba okulunun kapanma sebeplerinden biri olarak gösterilen tevcîh-i cihat nizamnamelerinde yapılan düzenlemelerin böyle bir ihtiyaca cevap veremediğini göstermiştir. Nitekim tevcîh-i cihât nizamnamelerinin en kapsamlısı olan ve imamların tayin ve tevcihleri yanında hangi konularda imtihan edileceklerine varıncaya kadar teferruatlı bilgi içeren 1913 Tevcîh-i Cihât Nizamnamesi'nin ilan edildiği yıl bu defa Medrese-i Eimme ve'l-Huteba açılmıştır. Bu durum nitelikli imam-hatip yetiştirmenin sadece nizamnamelerle veya tayin kriterlerini düzenlemekle olamayacağını göstermektedir. Nitelikli imam-hatip yetiştirme hususu için müstakil bir okulun gerekliliği Cumhuriyet'ten sonra açılan ve açılmaya devam eden imam-hatip okullarıyla da ortaya konmuştur.

SONUÇ

Osmanlı Devleti'nde imamlar günümüzdeki gibi sadece dinî görevler ifa eden devlet memurları değildi. Onlar devletin en küçük idarî birimi olan mahalle ve köylerin yöneticisi konumunda idiler. İfa ettikleri dinî hizmetler yanında mahalle umûru adı verilen başta nüfusla alakalı doğum, ölüm, nikâh, tezkire-i Osmânî olmak üzere mürur tezkiresi, kira ve satış kontratı, ikamet gibi birçok resmî muamelatta görev icra etmekteydiler. Bu tür resmî

⁶⁰ BOA, *Y.A. RES*, No: 41, Gömlek no: 34.

muamelelerin neredeyse tümünde mahalle imamlarının ilmühaber yazmaları gerekmektedir. Resmî muameleler imamların kaleme aldıkları bu ilmühaberler üzerine bina edilirdi. İmamların icra ettikleri bu resmî görevler birçok araştırmada⁶¹ dile getirildiği gibi 1829 yılında muhtarlık teşkilatının kurulması veya 1839 yılında ilan edilen Tanzimat Fermanı ile sona ermemiştir. Hatta Tanzimat döneminde birçok yeni kurumun ihdası ile başlayan evrak yoğunluğu imamların görevlerini azaltmamış bilakis bu görevlerin artmasına sebep olmuştur. İcra ettikleri resmî görevlerin çokluğu yanında sıbyan mekteplerinin muallimliğini de yine imamlar yapmaktaydı. Bu görev ibtidaî mekteplerin açılmasından sonra da devam etmişti.

İmamların icra ettikleri gerek dinî ve gerekse dünyevî görevlerin çokluğu, çeşitliliği ve önemi, eğitimlerinin de o nispette ciddi olmasını gerektirdiği açıktır. Osmanlı Devleti'nde imamlar 19. yüzyılın son çeyreğine kadar genel medreseler, darülkurralar ve darülhadislerde yetişmiştir. Öncelikle yine imam, hatip veya müezzin olan babalarından eğitim alan imamlar, sıbyan mekteplerinde kıraat veya hafızlık eğitimi almış akabinde mahallelerinde bulunan yakın bir cami veya herhangi bir medrese, darülkurra ve darülhadiye devam etmişlerdir. Buralarda orta öğretim seviyesine tekabül eden derecelerde (bazılarına göre bu dereceler Dâhil ve Hâriç seviyeleridir) eğitim alan veya bu seviyelerdeki ders ve eserleri tamamlayan yani “ikmal-i nüsaḥ” eden imam adaylarının imam ve hatiplik görevini yapabilecek ilmî düzeye geldikleri kabul edilmiştir. Ancak imam ve hatip olarak tayin edilmeleri için genelde evkaf müfettişleri tarafından icra edilen bir yeterlilik imtihanını kazanmak durumundaydılar. Netice itibarıyla 1880’li yıllara kadar doğrudan imam ve hatip yetiştiren bir eğitim kurumunun söz konusu olmadığı görülmektedir.

Tanzimat döneminden sonra başlayan reform ve yenilik arayışları eğitim alanında da kendisini göstermiş ve birçok yeni

⁶¹ Bk. Beydilli, *Osmanlı Dönemi'nde İmamlar*; 6; İzzet Er, “Hademe-i Hayrattan Din Görevliliğine”, *Diyanet Aylık Dergi* 202 (Ekim 2007), 6; Ziya Kazıcı, “Osmanlılarda Mahalle İmamlarının Bazı Görevleri”, *İslam Medeniyeti Dergisi* 5/43 (Mart 1982), 31; Mefail Hızlı, “Osmanlı Mahalle İmamlarının Performanslarına Dair”, *TESAM Akademi Dergisi* 1/1 (Ağustos 2014), 44.

eğitim kurumu ihdas edilmeye başlanmıştı. Birçok meslek kolu için medreselerden ayrı olarak açılmış müstakil okullar söz konusuydu. Muallimhane-i Nüvvab ve Dâru'l-Muallimîn gibi okullar yanında bir nevi meslek lisesi olarak da düşünebilecek Menşe-i Muallimin ve Menşe-i Küttab-ı Askerî gibi öğretmen ve kâtip yetiştirmeyi amaçlayan okullar da açılmıştı. 1881 yıllarında Evkaf Müfettişliği görevini yürüten ve bu vesileyle nitelikli imam-hatip sayısının hızla azaldığına şahit olan Hüseyin Tevfik Efendi, böyle bir meslek okulunun öncelikle imam-hatipler için elzem ihtiyaç olduğunu tespit edecekti. Bu dönemde gerek İstanbul ve gerekse taşrada imamların yetersizliği ile ilgili şikâyetlerin artması Hüseyin Tevfik Efendi'nin tespitlerini doğrulamaktaydı. İstanbul'da cihât sisteminin gereği olarak, vefat eden babalarından intikal eden imamet ve hitabet görevlerine talip olan adayların durumu, nitelik olarak imamet görevini îfa edecek düzeyden uzaktı. Yüzyıllarca devam eden bir teamül olarak babalarından intikal eden görevi îfa edecek imam ve hatip adaylarının öncelikle ebeveynleri tarafından ailelerinde, sonra sıbyan mekteplerinde yetiştirilmeleri söz konusuydu. Nitekim sıbyan mekteplerinde hafızlık yapan öğrencilerin genellikle imam ve müezzin çocukları olması da bunu göstermekteydi. Çünkü bu çocuklar babalarının deruhte ettikleri imam-hatip ve müezzinlik gibi cihetlerin tabii varisleriydiler. Ancak 19. yüzyılda süren uzun savaşlar, dâhilde meydana gelen siyasî çalkantılar ve bunların sonucu olarak ortaya çıkan ekonomik krizler toplumu ciddi anlamda fakirleştirmişti. İşte bu sebeple veliler, babaları vefat eden imam adaylarının eğitimlerine önceki dönemlerdeki gibi özen gösteremiyorlardı. Bu da adayların imamet görevini îfa edecek gerekli donanımı kazanamamalarına sebep olmaktaydı. Bu sebeple Hüseyin Tevfik Efendi 1881 yılında İstanbul'da babalarının vefatı ile imamet cihetini yüklenen çocukların 15 yaşından itibaren 3 yıllık bir eğitime tabi tutulacakları Menşe-i Eimme ve Huteba adında bir kurumun açılmasını teklif edecekti. 4 Kasım 1882 tarihli padişah iradesi ile açılan bu müessesenin ömrü uzun sürmemiş, 23 Şubat 1888 tarihinde Heyet-i Vekîle kararı ile kapatılmıştı.

Yaygın olan kanaate göre ise Osmanlı döneminde imam-hatip yetiştirmek için açılan ilk kurum 1913 senesinde medreselerin

ıslahı programı doğrultusunda açılan Medrese-i Eimme ve'l-Huteba'dır. Türkiye'de imam-hatip okulunun açılış serüvenini konu edinen tüm araştırmacılar aynı bilgiyi tekrarlamaktadır. Müstakil olarak imam-hatip okullarının açılış hususunu işleyen hiçbir eser Menşe-i Eimme ve Huteba'dan bahsetmemektedir. Bu çalışma bu bilginin tashihe muhtaç olduğunu zira imam-hatip yetiştirmek için açılan ilk kurumun 1913 yılında değil bu tarihten yaklaşık otuz yıl önce açılan Menşe-i Eimme ve Huteba olduğunu arşiv belgeleri ışığında ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

Abdülaziz Bey. *Osmanlı Adet, Merasim ve Tabirleri*. haz. Kazım Arısan-Duygu Arısan. Günay. 2 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995.

Ahmet Cevdet Paşa. *Tarih-i Cevdet*. 12 Cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966.

Ahmet Cevdet Paşa. *Târih-i Cevdet*. haz. Mehmet İpşirli. 4 Cilt. Ankara: TTK, 2018.

Akdağ, Mustafa. *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Cem Yayınevi, 1984.

Akgündüz, Ahmet. *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*. İstanbul: OSAV, 2013.

Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kânunnâmeleri ve Hukûkî Tahlillleri*. 11 Cilt, İstanbul: OSAV Yayınları, 2016.

Akgündüz, Hasan. *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi*. İstanbul: Ulusal Yayınları, 1997.

Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi (Başlangıçtan 1982'ye)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, 1982.

Akman, Zekeriya. "Osmanlı Son Dönem Kurumlarından Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye'nin Din Eğitimi ve Öğretimi Alanındaki Faaliyetleri". *İslami Araştırmalar Dergisi* 20/1 (Kış 2007), 86-88.

Arpağuş, Hatice K. *Osmanlı ve Geleneksel İslâm*. İstanbul: İFAV, 2014.

Alp, Hayrünnisa. *Meşrutiyetten Cumhuriyete Türkiye'de İlköğretim ve Programları (1913-1936)*. İstanbul: Nobel Bilimsel Eserler, 2017.

Atay, Hüseyin. *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983.

Avcılar, Suna Başa. "Osmanlı Tabakalaşma Sistemine İlişkin Görüşler Üzerine Bir Değerlendirme", *Osmanlı*. 4/55-58, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.

Aydeniz, Tuğba Yalçın. “Osmanlı’da ilk Vaiz Yüksek Okulu Medrese-tü’l-Vâizin”, *Osmanlı İstanbulu 3: 3. Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyum Bildirileri*. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi: İBB, 2015. 597-621.

Ayhan, Halis. “İmam Hatip Lisesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/191-194. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Baltacı, Cahid. *15. ve 16. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*. 2 Cilt. İstanbul: İFAV, 1995.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâbiâli Evrak Odası Evrakı* [BEO], No: 113, Gömlek no: 8473; No: 158, Gömlek no: 11812; No: 11, Gömlek no: 767; No: 225, Gömlek no: 16819; No: 11, Gömlek no: 767.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Evkaf* [C. EV]. No: 411, Gömlek no: 20818; No: 75, Gömlek no: 3739; No: 587, Gömlek no: 29611; No: 212, Gömlek no: 10578; No: 286, Gömlek no: 14595; No: 231, Gömlek no: 11514; No: 495, Gömlek no: 25007; No: 313, Gömlek no: 15924; No: 486, no: 24572; No: 67, Gömlek no: 3327; No: 286, no: 14595; No: 44, Gömlek no: 2199; No: 231, Gömlek no: 11514; No: 560, no: 28300; No: 67, no: 3349; No: 226, no: 11276; 576, no: 29088, vb.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Maarif* [C. MF]. No: 95, Gömlek no: 4735; No: 39, Gömlek no: 1942; No: 91, Gömlek no: 4521;

BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Mektubi Kalemi* [DH.MKT]. No: 1669, Gömlek no: 54; No: 1960, Gömlek no: 48; No: 429, Gömlek no: 94.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Dâhiliye Nezâreti Tesri-i Muamelat ve Islahat Komisyonu* [DH. TMİK.S]. No: 19, Gömlek no: 8.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Evkaf Defterleri* [EV. d]. No: 35634.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Hatt-ı Hümayûn* [HAT]. No: 1609, Gömlek no: 26.

BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Dâhiliye*, [İ. DH]. No: 865, Gömlek no: 69189; No: 863, Gömlek no: 69113; No: 812, Gömlek no: 65566; No: 1023, Gömlek no: 80723.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti Mektûbî Kalemi* [MF.MKT]. No: 259, Gömlek no: 66; No: 67, Gömlek no: 118; No: 240, Gömlek no: 24-3; No: 399, Gömlek no: 7. No: 166, Gömlek no: 41; No: 80, Gömlek no: 20; No: 80, Gömlek no: 24.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezâreti Tedrisat-ı İbtidaiye Kalemi* [MF. İBT]. No: 13, Gömlek no: 46.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı* [TS. MA. e]. No: 833, Gömlek no: 48.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Vükela Mazbataları [MV]*. No: 48, Gömlek no: 30.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadâret Mektûbî Kalemi Nezâret ve Devâir Kalemi [A.}MKT. NZD]*. No: 269, Gömlek no: 55.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Mabeyn-i Hümayun İrâdeleri [MB. İ]*. No: 106, Gömlek: 63.

BOA, Osmanlı Arşivi. *İrâde Mâliye [İ. ML]*. No: 8, Gömlek no: 24.

BOA, Osmanlı Arşivi. *İrâde Askerî [İ. AS]*, No: 10, Gömlek no: 47.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Esas Evrakı [Y. EE]*. No: 2, Gömlek no: 9.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Sadâret Resmî Marûzat Evrakı [Y.A.RES]*. No: 58, Gömlek no: 24; No: 41, Gömlek no: 34.

Berki, Ali Himmet. *İstilah ve Tabirler*. Ankara: Doğu Matbaacılık, 1966.

Beydilli, Kemal. *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü*. İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2001.

Cerîde-i İlmiye, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 33. Zilhicce 1335, 937.

Çelikaş, Hasan Sabri. *Osmanlı Yüksek Din Anlayışının Değişimi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Dinçer, Nahid. *1913'ten Günümüze İmam-Hatip Okulları Meselesi*. haz. M. Ertuğrul Düzdağ. İstanbul: Şule Yayınları, 1998.

Döğüş, Necati. *Osmanlı Devleti'nde İmamlık 19. Yüzyıl İstanbul Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. 2021.

Düstûr, 1. Tertip. “1286 Tarihli Tevcîh-i Cihât Nizamnâmesi”. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1289.

Düstur, 1. Tertip. “1290 Tarihli Tevcîh-i Cihât Nizamnâmesi”. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1290.

Düstûr, 2. Tertip. “1331Tevcîh-i Cihât Nizamnâmesi”. Dersâadet: Matbaa-i Âmire, 1332.

Er, İzzet. “Hademe-i Hayrattan Din Görevliliğine”. *Diyanet Aylık Dergi* 202 (Ekim 2007), 6-9.

Ergin, Osman Nuri. *Türkiye Maarif Tarihi*. 3 Cilt. İstanbul: Eser Matbaası, 1977.

Hızlı, Mefail. *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Döneminde İlköğretim ve Bursa Sıbyan Mektepleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi, 1999.

Hızlı, Mefail. “Osmanlı Mahalle İmamlarının Performanslarına Dair”. *TE-SAM Akademi Dergisi* 1/1 (Ağustos 2014), 41-51.

İhsanoğlu, Ekmeleddin. “Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri”. *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*. ed. Ekmeleddin İhsanoğlu. 2 Cilt. İstanbul: İRCİCA, 1998.

İnalçık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu (Toplum ve Ekonomi)*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 2009.

İpşirli, Mehmet. “Cihet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/546. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Karînâbâdîzâde Ömer Hilmi-İsmet Sungurbey. *Eski Vakıfların Temel Kitabı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1978.

Kazıcı, Ziya. *Osmanlı Devleti'nde Toplum Yapısı*. İstanbul: Bilge Yayınları, 2003.

Kazıcı, Ziya. “Osmanlılarda Mahalle İmamlarının Bazı Görevleri”. *İslam Medeniyeti Dergisi* 5/43 (Mart 1982), 29-35.

Mehmed Emin Bey. “Târihçe-i Tarîk-i Tedrîs”. *Sebîlürreşâd* 17/439 (28 Ağustos 1335), 184-186.

Pakalın, M. Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 Cilt. İstanbul: MEB Yayınları, 1983.

Tercümân-ı Hakikat. 1325 (4 Muharrem 1300), 1.

Öcal, Mustafa. *100. Yılında İmam-Hatip Liseleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.

Öztürk, Cemil. “Selim Sabit Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/429-430. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *İlmiye Teşkilatı*. Ankara: TTK, 2014.

Unat, Faik Reşit. *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*. Ankara: MEB, 1964.

Ünal, Uğur. “20. Yüzyıl Başlarında Osmanlı Askerî Mektepleri”. *Belleten*. 73/267 (Ağustos 2009), 598, 600-601.

Yazıcı, Nesimi. “Osmanlıların Son Döneminde Din Görevlisi Yetiştirme Çabaları Üzerine Bazı Gözlemler”. *Diyanet Dergisi* 27/4 (Ekim-Kasım-Aralık 1991), 55-123.

Yazır, Muhammed Hamdi. *Elmalılı M. Hamdi Yazır Gözüyle Vakıflar (Ahkâmu'l-Evkâf)*. haz. Nazif Öztürk. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Yediyıldız, Bahaeddin. “Osmanlı Toplumu”. *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*. ed. Ekmeleddin İhsanoğlu. 2 Cilt. İstanbul: İRCİCA, 2013.

Zengin, Salih. *Tanzîmat Dönemi Osmanlı Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi*. İstanbul: MEB Yayınları, 1999.

Zengin, Salih. *Medreseden Dârulfunûn'a Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011.

Zengin, Salih. “Osmanlılar’da II. Meşrutiyet Döneminde Yeni Açılan Medreseler ve Din Görevlisi Yetiştirme Çalışmaları”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 36 (Aralık 2016), 33-61.

Huzûr-ı âli-i nezâretpenâhîye

Erîke-i pîrâ-yı hilâfet-i İslamiyye şevketlü mehâbetlü kudretlü velîni‘met-i ‘âlem ve velîni‘met-i bî-minnetimiz şehriyâr-i âlî-câh Gâzî Sultan Abdulmahid Hân -zalle ilâ edemallâhu ömrühû ve saltanatuhû ve efâda ale‘l-‘âlemîn birrehû ve ihsânehu- efendimiz hazretlerinin müsellemin enâm olan diyânet ve adâlet ve efkâr-ı ‘âliyye-i mülûkâneleriyle bi-lütfihi te‘âlâ pek çok ıslahât-ı nafi‘a vücûda geleceği derkâr ve bi‘l-cümle esdikâ-yi bendegân ve dâ‘iyân-i saltanât-ı seniyye -ennâs ‘alâ sulûk-i mulûkihim- misdâkınca metbû-i mefhamine iktida ile hâl ve iktidârına göre menâfi‘-i umûmiyyeye dâir birer eser-i bergüzîdenin asr-ı mehâsin-hisâr-ı hazret-i şehriyârîye ilhâkına çalışmakta olduğu nazar-ı memnûniyetle görülmekte ve işitilmektedir.

Ma‘lûm-ı ‘âli-i nezâretpenâhîleri buyurulduğu üzere merkez-i saltanat-ı seniyye olan şehri-i şehîr-i İstanbul’un heman her hatvesinde ulviyyet-i İslâmiyye’nin nümûnesini gösterir eslâf-ı kirâmın ihyâsına muvaffak oldukları nice âsâr-ı celîle meşhûd ve bâ-husûs cevami‘ ve mesâcid ve sâir menâfi-i umûmiyyeye dair müberrat ma‘mur ve mevcûd ve cevami‘ ve mesâcidde ifâ-yı salavât-ı mefrûza olunmakta olduğu ma‘lûmdur. Ancak her mü‘min mükellef-i ahkâm-ı salât vemâ-vecebe aleyh ve tecvîd üzere kıraat-ı Kur’aniyyeyi bilmek farîzadan olduğu gibi mu‘zam-ı hidemât-ı dîniyyeden imâmet ve hitâbet hizmetiyle muktedâ-bih olan zevâtın salâh-ı hâl ve ahkâm-ı salâta dâir mesâil-i fıkhiyye ve fazîlet-i ‘ilmiyyesi ve meslek-i mahsusla kıraat-ı Kur’aniyye’ye müntesip olması farîza-i lâzımeden bulunmuş ve hâfiz ve hamele-i Kur’an’dan bulunmasıyla farz-ı kifâye ve fezâil-i memdûha ve müstahseneden addolunmuştur.

Binaenealeyh eslâf-ı kirâm bu hususa atf-ı nazar-ı ihtimam ile mekâtib-i sıbyâniyyede evveleminde ta‘lîm-i Kur’an-ı Kerîm ve tecvîd-i etfâl-i müslimîne ta‘lîme himmet ve huffaz ve hamele-i Kur’an yetiştirmeğe sa‘y ve gayret ve ta‘lîm-ı kıraat için darülkurralar te’sisiyle ve yine pek büyük hizmet eylemişlerdir.

Fakat inkılâb-ı asr ve zamanla bu husûsa dahî bir ihtimamsızlık târî olarak darülkurrâların bir kısmı ma‘mûre ise de mesdûd ve şeyhulkurrâları ifâ-yı vazîfeye i‘tinâ etmediklerinden kıraate muktedir ehil ve erbâb eimme ve hutebânın vücûdu ma‘dûd olmağa başlamıştır.

Gerçi bilâ-veled cihât-ı münhalenin ehline tevcih ve tefvîzine Mahkeme-i Teftişçe sarf-ı himmet ve bezl-i makderet olunmakta ise de cihât ashâbından evlâd-ı sığârını terk ederek vefat edenlerin uhdelerinde bulunan imâmet ve hitâbet ve buna mümâsil cihetler sağır ba'de'l-bülûğ 20 yaşına vüsûluyla ehliyet ve iktidar kesb edinceye dek niyâbeten tevcihi nizâmı iktizâsından bulunduğu ve bu sûretle cihât-ı ilmiyye mevrûs zannolunduğuna mebnî bu misüllü sığârın velîleri ekseriya fakr u zarûret mülâbesesiyle lâ-yıkıyla emr-i tahsillerine i'tinâ edemeyip bu vesîleyle ma'lûmât-ı lâzimenin kesb ve tahsili gün begün azalmakta ve ehil erbâb-ı eimme ve hutebâ sayılmakta olduğundan bu husûsun nazar-ı dikkat ve mütalaaya alınması muktezâ-yı diyânet ve farîzadan bulunmuştur.

Binâ-berîn sâye-i şevket-vâye-i hazret-i pâdişahîde fikh-ı şerîfin muamelat kısmıyla fûnûn-ı sâire ve hat ve imla ta'lîmiyle matlûb vecihle hükkam-ı şer'îyye yetiştirmeye muallimhâne-i nüvvâb; ve adliyye hukuk ve me'mûrîn-i mülkiye ve rüşdiye muallimlerine darû'l-muallimîn ve buna mümâsil mekâtib-i 'âliye te'sîs buyurulduğu ve lede'l-imtihan şehâdetnâme ile emr u tahsil mecbûrî olduğu gibi fikh-ı şerîfin diyânât ve ibâdât kısmına mahsûs olarak Menşe-i Eimme ve Hutebâ olmak sarfdan kafiye hitamına kadar Arabî ve mesail-i salât ve cum'a ve nikâha dâir fikh-ı şerîf ve fenn-i kırâat ile devâir-i hükûmete eimme vasıta-i i tebliğ olduklarından hat ve imlâya ihtiyaç cihetiyle hatt ve imlâ ta'lîm kılınmak ve 3 sene müddet-i tahsil mecbûrî tutulmak ve nezâret-i celîleleri tahtında bulunmak üzere el-hâletü hâzihi mevcud ve ma'mûr olan ve cennetmekân Fatih Sultan Mehmed Han Câmi-i Şerîfleri civârıyla Şehzâde civârında Molla Hüsrev Câmi-i Şerîfi nezdinde bulunan darülkurraların ve Üsküdar'da dahî münâsip bir mahallin haftada ikişer gün kıraat ve sâlifü'l-beyân Arabî ve hat ve imla ta'lîm olunmak için Menşe-i Eimme ve Huteba ittihazıyla Dersaadet ve Bilâd-ı Selâse ahâlisinden uhdesinde imâmet ve hitâbet ve müezzinlik ve bu gibi cihât-ı ilmiyye bulunan sığârın ba'demâ mekatib-i ibtidâiyede hatm-i şerîf ve hıfz-ı Kur'ân ederek 15 yaşını tecâvüz edenleri Menşe-i Eimme ve Hutebâ'ya devâm ile tahsilde bulunmaları ve beher sene ders vekîli ve müfettiş ve huzur-ı şâhâne ders mukarrirleriyle reîs-i kurra

efendiler dâileri hazır oldukları halde imtihan-ı umûmî bi'l-icrâ bunlardan ibrâz-ı ehliyet edenlere terakkî-i sınıf; ve müddet-i tahsîli ikmal edenlere şehadetnâme i'tâsıyla tevcîh-i cihete müstehak olmaları ve bu sûretle tahsîl etmeyen ve lede'l-imtihan yedinde şehadetnâme bulunmayanlara cihet tevcih kılınmamasının usul ittihâzı pek çok fevâid-i diniyye ve muhsenât-ı adîdeyi mûcib olacağından ve beher mahal için Arabî ve kıraat ve hat ve imla muallimlerine şehriye 150'şer ve kömür ve masârif-ı mütefarrikalarına 50'şer kuruşdan ayda beşer yüz kuruştan 3 mahalle 1500 kuruşun Hazîne-i Evkâf-ı Hümâyûn'dan masraf tahsîsi kifâyet edeceğinden ve böyle bir masârif-ı cüz'iyeye ihtiyarıyla husûlû derkâr ve diyânet-i İslamiye'ye hizmetle menfe'at-ı 'umûmiyesi âşikâr bulunan husûsun icrâsına pâdişâh-ı diyânetperver zat-ı şevket-meâb hazret-i hilâfetpenâhî efendimiz hazretlerinin taraf-ı eşref-i mülûkânelerinden belki maa-ziyâde müsâ'ade-i seniyye buyurulacağı emr-i meczûm ve be-didâr olmağla bu sûret nezd-i âli-i nezaretpenâhîlerinde tasvîb buyurulduğu halde icrâ-yı icâbî zımında keyfiyetinin atebe-i aliyye-i hazret-i şehriyariye arz ve istîzan kılınması vazîfelerinin îfâsıyla huffâz ve ehl-i kıraat yetiştirmek için şeyhü'l-kurrâlara dahî vesâyâ-yı lâzime tebliğ olunması zımında hey'et-i teftîşiyeye emr u ferman buyurulması bâbında ve herhalde emr u fermân hazret-i men-lehu'l-emrindir. Fî 21 Cemâziyelâhir 1299.

Dâi-yi Müfettiş-i Evkâf-ı Hümâyûn
Hüseyin Tevfik

Devletlü Efendim Hazretleri

Dersa‘âdet ve Bilâd-ı selâsede vâki‘ cevâmi‘ ve mesâcid-i şerîfede imâmet ve hitâbet cihetleriyle buna mümâsil cihâta mu-tasarıf olan zevâtın evlâd-ı sığârını terk ederek vefat edenlerin uhdelerine münhal olan cihâtın sığârın ba‘de’l-bülûğ yirmi yaşı-na vusûlüyle ehliyet ve iktidâr-ı kesb edinceye kadar bi’l-vekâle îfâ-yı hizmet olunmak üzere uhdelerine tevcihi nizâmı iktizâsın-dan bulunmasına ve bu sebeple cihât-ı ilmiye mevrûs zannolun-masına mebnî sığârın velîleri fakr u zarûret haylûletiyile bunların emr-i tahsillerine lâıykıyla i‘tinâ ve dikkat edememelerinden nâşi cihât-ı mezkûrenin îfâsı yolunda bilinmesi elzem olan mesâil-i fikhıyye ve kırâat-ı Kur’âniye’yi istihsâlinden bî-behre kalmaları mülâbesesiyle bunlar için ta‘lîm ve tadrîsi muktazî olan ‘ulûmun vesâit-i tahsîliyesinin istikmâli derece-i vücubta görüldüğünden bahisle Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti’nin taht-ı nezâretinde olarak Fatih Sultan Mehmed Hân hazretleri Câmi-i şerîfiyle Şehzâde civârında bulunan darü’l-kurrâların ve Üsküdar’da dahî münâ-sip bir mahallin Menşe-i Eimme ve Hutebâ ittihâziyle uhdesin-de imâmet ve hitâbet ve bu gibi cihât-ı ilmiye bulunan sığârın ba‘demâ mekâtib-i ibtidâiyede hatm-i şerîf ve hıfz-ı Kur’an ede-rek 15 yaşını tecâvüz edenler işbu Menşe-i Eimme ve Hutebâ’ya devâm ile mecbûrî 3 sene tahsilde bulunmaları ve beher sene ders vekîli, evkâf-ı hümâyûn müfettişi ve huzûr-ı şâhâne dersi mukar-rirleriyle reîsü’l-kurrâ efendiler hâzır oldukları halde imtihân-ı ‘umûmî bi’l-icrâ bunlardan ibrâz-ı ehliyet edenlerin terakkî-i sı-nıfı ve müddet-i tahsîli ikmâl eyleyenlere şehâdetnâme i‘tâsı ve bu sûretle tahsîl etmeyen ve lede’l-imtihân yedinde şehadetnâ-mesi bulunmayanlara cihet tevcih kılınmaması husûsunun usul ittihâzına ve işbu üç mahalde Arabî ve kırâat-ı Kur’ân ve hat ve imlâ muallimlerine şehri 150’şer ve kömür ve masârıf-ı mütefer-rıklarına 50’şer kuruş ki ayda beşeryüz kuruştan cem‘ân 1500 kuruşun tahsisi ifadesine dair Evkaf Müfettişi faziletlü efendi tarafından tanzim ve i’ta olunan takririn leffiyile nezâret-i mişâ-run-ileyhânın tezkiresi arz ve takdim kılınmış ve bu te’sîsât için tahsîsi istenilen şehri bin beş yüz kuruşun Hazîne-i Evkaf’tan ve-rilmesi lâzım gelip fevâid ve muhsenât-ı kesîre-i ‘umûmiyesine nazaran meblâğ-ı mezkûr istiksâr olunacak derecede olmadığına

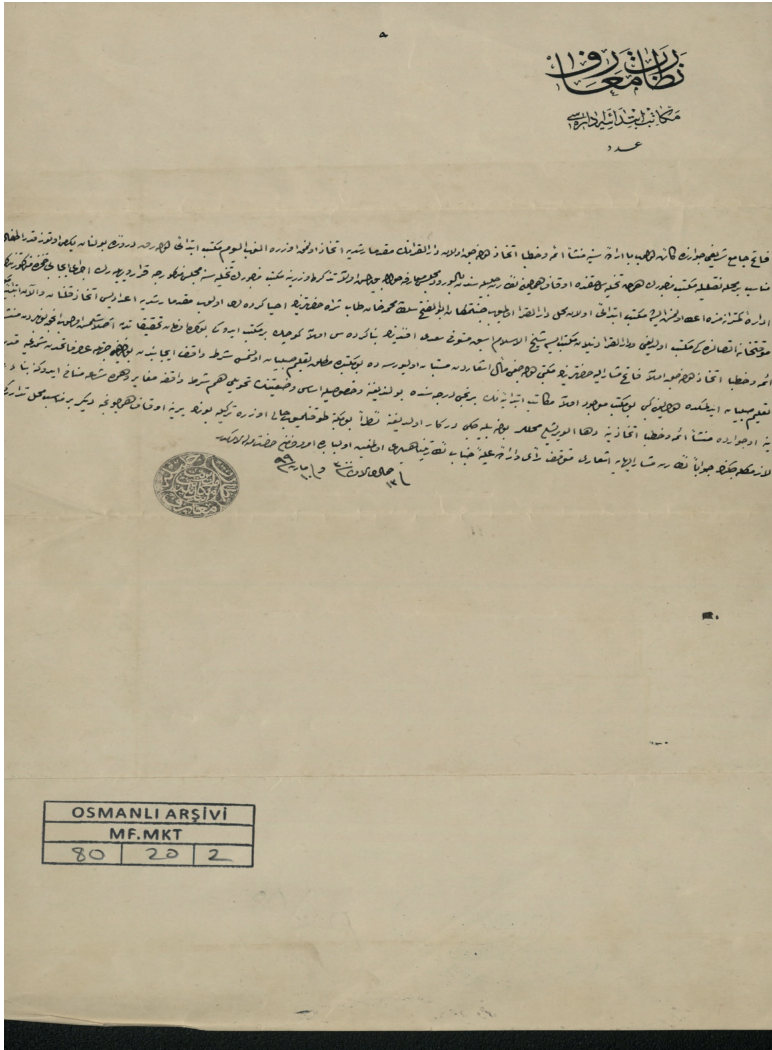
ve hazîne-i merkûmeden muhassas fukara maaşâtından ashâbının vuku-ı vefâtıyla 512 kuruş münhâl maaş bulunduğuna binâen zikr olunan 1500 kuruşun 512 kuruşu bundan ve üst tarafı dahi ba‘dezîn vuku‘bulacak münhâlattân tesviye olunmak ve ol-vakte kadar zuhûrât-ı vâridâttan şeref-sunûh ve sudûr buyurulur ise infâz-ı mantûk-ı münîfine ibtidâr eyleyeceği beyânıyla tezkire-i senâverî terkîm kılındı efendim. Fî 27 Zilka‘de 1299 ve fî 28 Eylül 1298.

Saîd

Ma‘rûz-ı çâker-i kemîneleridir ki

Resîde-i dest-i ta‘zîm olan işbu tezkire-i sâmiye-i vekâlet-penâhîleriyle melfûf tezkire ve takrîr manzûr-ı ‘âlî buyurulmuş ve ber-vech-i istîzan mu‘âmelât-ı muktezânın îfâsı husûsuna irâde-i seniyye-i cenâb-ı zıllullahi müteallik ve şeref-sudûr buyurularak zikrolunan tezkire ve takrîr i‘âde kılınmış olmağla ol-bab-da emr u ferman hazret-i veliyyu’l-emrindir. Fî 25 Zilhicce 1299 ve Teşrîn-i evvel 1298.

EK-3: Menşe-i Eimme ve Huteba'nın açılmasına karar verildikten sonra Evkâf Nezareti'nin Fatih'te okul için tespit ettiği yerlerin sıbyan mektebi olup, vakıf şartlarının bu mekteplerin başka bir okula çevrilmesine imkan vermediğine, Menşe-i Eimme ve Huteba için başka uygun bir yer aranması gerektiğine dair Mekâtib-i İbtidâiye Dairesi'nin 12 Cemaziyelevvel 1300 tarihli tezkiresi: BOA, Osmanlı Arşivi. Maarif Nezareti Mektûbî Kalemî [MF.MKT]. No: 80, Gömlek no: 24.



Nezâret-i Ma'ârif Mekâtib-i İbtidâiye Dâiresi

“Fatih Câmi-i şerîfi civârında kâin olup bâ-irâde-i seniyye Menşe-i Eimme ve Hutebâ ittihaz olunacak olan dârü'l-kurrânın mukaddemâ rüşdiye ittihaz olunmak üzere olunup el-yevm mekteb-i ibtidâî olarak derûnunda bulunan yirmi otuz kadar etfâlin münâsib bir mahalle nakliyle mekteb-i mezbûrun hemân tahliyesi hakkında Evkâf-ı Hümâyûn Nezâret-i Celîlesi'nden bi'l-vürûd Meclis-i Ma'ârif'e havâle buyurulmuş olan tezkire üzerine mekteb-i mezbûrun tahliyesine meclis-i mezkûrca karar verilerek icrâ-yı îcâbî zımında mezkûr tezkire idâre-i kemterânemize i'tâ olunmuş ise de mekteb-i ibtidâî olan mahall dârü'l-kurrâ olmayup cennetmekân Ebu'l-feth Mehmed Hân tâb-serâh hazretlerinin ihyâ-gerdeleri olup mukaddemâ rüşdiye i'dâdîsi ittihaz kılınan ve el'ân ibtidâiye mektebi olan muvakkithâne ittisalindeki mekteb olduğu ve dârü'l-kurrâ denilen mekteb ise şeyhülislâm-ı esbak müteveffâ Sa'dî Efendi'nin binâgerdesi olan küçük bir mekteb idugi bu kere olunan tahkikattan anlaşılmış olup ancak bunlardan Menşe-i Eimme ve Hutebâ ittihaz olunacak olan Fatih mişârunileyh hazretlerinin mektebi olacağı meâl-i iş'ârdan müstebân oluyorsa da bu mektepte mutlaka ta'lim-i sıbyân olunması şart-ı vakıf îcâbından bulunduğu cihetle asr-ı Fâtih'ten şimdiye kadar ta'lim-i sıbyân edilmekte olunduğu gibi bu mekteb mevcud olan mekâtib-i ibtidâiyenin birinci derecesinde bulunduğu ve husûsuyla esas vaz'iyetinin tahvîli hem şart-ı vâkıfa muğâyir ve hem de şer'e münâfi idugine binâen yine o civarda Menşe-i Eimme ve Hutebâ ittihâzına daha elverişli mahaller bulunabileceği derkâr olduğuna nazaran bu mektebe dokunulmayub hâli üzere terkiyle bunun yerine Evkaf-ı Hümâyûnca diğer bir münâsib mahal tedâriki lazım geleceğinin cevâben nezâret-i mişârun-ileyhâya iş'ârı mütevakkıf-ı re'y-i dârende-i aliyye-i cenâb-ı nezâretpenâhîleri olmağın ol-babda emr u ferman hazret-i veliyyu'l-emrindir. 12 Cumâdi'l-evvel 1300/ 10 Mart 1299.

“Mühim Bir İslah” başlığı ile ilan eden Tercüman-ı Hakikat Gazetesi’nin 4 Muharrem 1300 tarihli sayısı: Tercümân-ı Hakikat, 1325 (4 Muharrem 1300), 1.



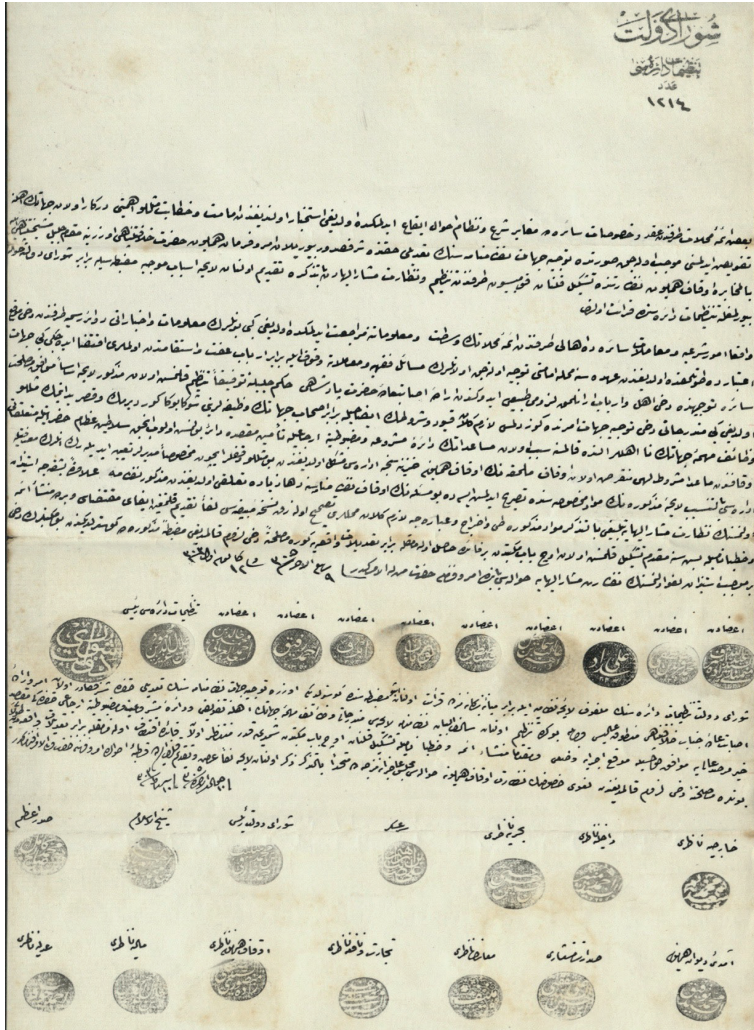
Mühim bir ıslah

Pâdişâh-ı dindâr ve şehinşâh-ı hilâfet şî'âr şevketlü, kudretlü, efendimiz hazretlerinin maddî ve ma'nevî bunca icraât-ı hayriyeleri meyânında ber-vech-i âtî i'lân-ı resmî ile tebşîr olunan ıslah-ı hayriyeleri hakîkaten bi'l-cümle efrâd-ı ümmet-i Muhammedi garîk-i melce-i meserret ve da'avât-ı hayriyye-i hazret-i zıllullâhîye her kimi bir kat daha mecbûr-ı muvâzabet eyleyecek ıslahât-ı mühimmeden olmağla i'lân-ı mezkûrun maan-li't-teşekkür burada derciyle ber-vech-i âtî tezyîn-i sûtûna müsâra'at ederiz:

Dersa'âdet ve Bilâd-ı selâsede cevâmi-i şerîfede imâmet ve hitâbet cihetleriyle buna mümâsil sâir cihâta mutasarrıf olan zevâtın evlâd-ı sığarlarını terk ederek vefat edenlerin uhdelerinden münhal olan cihâtın sığarın ba'de'l-bülüğ 20 yaşına vusûlüyle ehliyyet ve iktidar kesb edinceye kadar bi'l-vekâle îfa-yı hizmet olunmak üzere uhdelerine tevcihi nizâmı iktizâsından bulunmasına ve bu sebeple cihât-ı ilmiyye mevrûs zan olunmasına mebnî sığarın velîleri ekser ya fakr u zarûret haylûletiyle bunların emr-i tahsillerine layıkıyla i'tinâ ve dikkat edememelerinden cihât-ı mezkûrenin îfası yolunda bilinmesi elzem olan mesâil-i fıkhiyye ve kıraat-ı Kur'âniye'yi istihsâlinden bî-behre kalmaları mülâbesesiyle bunlar için taallüm ve tadrîsi muktazî olan ulûmun vesâit-i tahsîliyesinin istikmâlî derece-i vücubta görüldüğünden mahsûsan muvazzaf muallimler ta'yîniyle Evkâf-ı Hümâyûn Nezaret-i Celîlesi'nin taht-ı nezâretinde olarak Fatih Sultan Mehmed Hân Hazretleri'nin cami-i şerîfleri civârıyla Şehzâde civârında Molla Hüsrev Câmi-i şerîfi nezdinde bulunan dâr-ı kurrâların ve Üsküdar'da dahi münâsib bir mahallin Menşe-i Eimme ve Huteba itti-hazıyla uhdesinde imâmet ve hitâbet ve bu gibi cihât-ı ilmiyye bulunan sığarın ba'demâ mekâtib-i ibtidâiyede hatm-i şerîf ve hıfz-ı Kur'ân-ı Kerîm ederek 15 yaşını tecavüz edenleri haftada ikişer gün fikh-ı şerîfin diyânât ve ibâdât kısmına mahsûs olarak sarfdan kafiye hitamına kadar Arabî ve mesâil-i salât ve zekâta dâir fikh-ı şerîf ve fenn-i kıraat ile hatt ve imlâ tadrîs ve ta'lîm kılınmak üzere işbu Menşe-i Eimme ve Hutebâ'ya devâm ile mecbûrî 3 sene tahsilde bulunmaları ve beher sene ders vekîli ve evkâf-ı hümâyûn müfettişi ve huzûr-ı şâhâne ders mukarirleriyle reîs-i kurrâ efendiler hâzır oldukları halde imtihân-ı 'umûmî bi'l-icrâ bunlardan ibrâz-ı ehliyet edenlerin terakki-i sınıfı ve müddet-i tahsîli ikmâl edenlere şehâdetnâme i'tâsı ve bu sûrette tahsîl etmeyen ve lede'l-imtihân yedinde şehâdetnamesi bulunmayanlara

cihet-i tevcîhiye kılınmaması hususlarının usûl ittihazına Evkaf-ı Humayun Nezaret-i Celilesi'nden bâ-tezkire vuku'bulan iş'âr üzerine bi'l-istîzan irâde-i seniyye-i cenâb-ı pâdişâhî şeref-sudûr buyurulmuş olmağla keyfiyyetin i'lânına ibtidâr kılındı.

EK-5: Şûrâ-ı Devlet Tanzimat Dairesi'nde Menşe-i Eimme ve Huteba'nın kapatılmasına dair alınan karar layihası ve bu mazbata üzerine Hey'et-i Vekile'nin okulun kapatılmasına dair kesin kararını ihtiva eden 10 Cemâziyelahir 1305 tarihli belge: BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Sadâret Resmî Marûzat Evrakı* [Y.A.RES]. No: 41, Gömlek no: 34.



Şûrâ-yı Devlet Tanzîmât Dâiresi

Ba'zı eimme-i mahallât tarafından ve husûsât-ı sâirede muğayir-i şer' ve nizâm ahval îka' eyledikte olduğu istihbâr olunduğundan imâmet ve hitâbet misillü ehemmiyeti derkâr olan cihâtın ehline tefvîz edilmesini mûcib olacak surette tevcîh-i cihât nizamnâmesinin ta'dîli hakkında şeref-sudûr buyurulan emr u fermân-ı hümayûn-ı hazret-i hilâfetpenâhî üzerine makâm-ı celîl-i meşîhetpenâhî ile bi'l-muhâbere Evkâf-ı Hümayûn Nezâreti'nde teşkîl kılınan komisyon tarafından tanzîm ve nezâret-i mişârun-ileyhâdan bâ-tezkîre takdîm olunan lâyiha esbâb-ı mûcibe mazbatasıyla beraber Şûrâ-yı Devlet'e havâle buyurulmağla Tanzîmât Dâiresi'nde kıraat olundu.

Vakı'â umûr-ı şer'îyye ve mu'âmelât-ı sâirede ahâli tarafından eimme-i mahallâtın vesâtat-ı ma'lûmâtına müracaat edilmekte olduğu gibi bunların ma'lûmat ve ihbârâtı devâir-i resmiye tarafından dahî mevkî-'i 'itibârda tutulmakta olduğundan uhdesine mahalle imâmeti tevcîh olunacak olanların mesâil-i fıkhiyye ve mu'amelâta vukuf ile beraber erbâb-ı iffet ve istikâmetten olmaları iktizâ edeceği gibi cihât-ı sâire tevcîhinde dahî ehil ve erbâb aranılmak lüzûmu tabî'î iduginden irâde-i isabet'âde-i hazret-i pâdişâhî hükm-i celîline tevfiken tanzîm kılınmış olan mezkûr lâyiha esâsen muvâfık-ı maslahat olduğu gibi münderecâtı dahî tevcîh-i cihât emrinde gözetilmesi lazım gelen kuyûd ve şurûtun îfâsıyla berâber ashâb-ı cihâtın vazîfelerini şuna buna gördürmek ve kasr-ı yed etmek misillü vezâif-i mühimme cihâtın nâ-hiller elinde kalmasına sebep olan müsa'edâtın dâire-i meşrû'a ve mazbûtiyyete ircâ'ı ile te'mîn-i maksâda dâir bulunmuş olup ancak selâtîn-i 'izâm hâzerâtıyla müteallikâtı evkâfından ma'âda meşrûr-ı lehi münkarız olan evkâf-ı mülhâkadan evkâf-ı hümayûn hazînesince idâresi müşkîl olduğundan bu misüllü vakıflar için mahsûsân müdirler tayin edilerek onların ma'rifetiyle idâresi bi't-tensîb lâyiha-i mezkûrenin mevâdd-ı mahsûsâsında tasrîh edilmiş ise de bu meselenin evkâf nizamnâmesine daha ziyade taalluku olduğundan mezkûr nizama ilâveten başkaca istîzân olunmasının nezaret-i mişârun-ileyhâya teblîği bâ-tezekkür mevâd-ı mezkûre tay ve ihrac ve ibârece lâzım gelen mahalleri tashih olunarak nüsha-i mübeyyезesi leffen takdim kılınmağın îfâ-yı muktezâsı

ve bir de Menşe-i Eimme ve Huteba namıyla 5 sene mukaddem teşkil kılınmış olan 3 bâb mektebden bir fâide hâsıl olmamakla beraber ta‘dîlât-ı vakıya göre maslahaten dahî lüzum kalmadığı mazbata-i mezkûrede gösterildiğinden bu mekteblerin dahi ber-mûcib-istîzân lağv olunmasının nezâret-i mişarunileyhâya havâlesi bâbında emr u ferman hazret-i men-lehu’l-emrindir. 9 Rebî‘ülâhir sene 1305/ 12 Kânûn-ı evvel 1302.

.....

Şûrâ-yı Devlet Tanzîmat Dâiresi’nin melfûf lâyiha-i nizâmiye ile beraber miyâne-i berkânemizde kıraat olunan işbu mazbatasında gösterildiği üzere tevcih-i cihât nizamnâmesinin ta‘dîli hakkında şeref-sâdır olan emr u irade-i isâbet-‘âde-i cenâb-ı hilâfetpenâhi mantûk-ı ‘âlîsi vechile bu kere tanzîm olunan sâlifu’l-beyân nizamnâme lâyihası münderecâtı vezâif-i mühimme-i cihâtın tefvizi ve dâire-i meşrû‘iyyet ve mazbûtiyyete ircâ‘ı hakkındaki maksad hayr-ı mirsâd-ı ‘âlîye muvâfık olmasıyla icrâ-yı vaz‘ı ve mukaddemâ Menşe-i Eimme ve Hutebâ namıyla teşkil kılınan 3 bâb mektebin şimdiye kadar muntazır olan fâideyi iktitâf olmamakla beraber ta‘dîlât-ı vakı‘adan dolayı bunlara maslahaten dahî lüzum kalmadığından lağvı husûsunun Nezâret-i Evkâf-ı Hümâyûn’a havâlesi meclis-i ‘acizânemizden müttehi-den bi’t-tezekkür zikr olunan lâyiha leffen arz ve takdim kılındı ise de kutbe-i ahvâlde emr u fermân hazret-i veliyyu’l-emrindir. 10 Cemâziyelâhir 1305/ 10 Şubat 1303.

Sadrazam Kamil Mehmed b. Salih, Şeyhülislam Ahmed Esad, Şûrâ-yı Devlet Reîsi Mehmed Şekib b. Ahmed Arif, Serasker İbrahim b. Ali Sâib; Bahriye Nâzırı Hasan Hüsnü b. Hüseyin; Dâhiliye Nâzırı Seyyid Ahmed Münir; Hâriciye Nâzırı Mehmed Saîd; Adliye Nâzırı Ahmed Cevdet; Mâliye Nâzırı Mahmud Celâled-din; Evkâf-ı Hümâyûn Nâzırı es-Seyyid Mansurzâde; Ticâret ve Nafia Nazırı Seyyid Mustafa Vehbî, Maarif Nâzırı Münif; Sadâret Müsteşarı Seyyid Ali Şefkî; Amedî-i Dîvân-ı Hümâyûn Seyyid Mehmed Tevfik.”